

Robert Moses Pechman

Organizador

# A PRETEXTO DE SIMMEL: cultura e subjetividade na metrópole contemporânea



coleção  
**METRÓPOLES**

 **FAPERJ**



**Observatório  
das Metrôpoles**  
Instituto Nacional de  
Ciência e Tecnologia

Robert Moses Pechman  
ORGANIZADOR

**A pretexto de Simmel:**  
cultura e subjetividade na metrópole contemporânea

LETRACAPITAL

Copyright© Robert Moses Pechman (Organizador), 2014

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19/02/1998. Nenhuma parte deste livro, sem a autorização prévia por escrito dos autores, poderá ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os meios empregados.

EDITOR

João Baptista Pinto

REVISÃO

Tereza Marques

Jorge Moutinho

PROJETO GRÁFICO E CAPA

Rian Narcizo Mariano

CONVERSÃO PARA E-BOOK

Freitas Bastos

Crédito das imagens da capa:

Stow Wengenroth (1906-1978), New York Nocturne

Spring night, Greenwich Village, de Martin Lewis, de 1930

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE  
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

---

P94

A pretexto de Simmel : cultura e subjetividade na metrópole contemporânea / organização Robert Moses Pechman. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Letra Capital, 2014.

258 p. : il. ; 23 cm. (Metrópole)

Inclui bibliografia

ISBN 9788577852703

1. Ciências social. 2. Subjetividade. 3. Modernidade.. I. Pechman, Robert Moses. II. Série.

14-11981 CDD: 302 CDU: 316.6

---

OBSERVATÓRIO DAS METRÓPOLES - IPPUR/UFRJ  
Coordenação Geral: Luiz Cesar de Queiroz Ribeiro  
Av. Pedro Calmon, 550, sala 537, 5<sup>a</sup> andar – Ilha do Fundão  
Cep 21.941-901 – Rio de Janeiro, RJ  
Tel/Fax 55-21-3938-1950  
[www.observatoriodasmetropoles.net](http://www.observatoriodasmetropoles.net)

LETRA CAPITAL EDITORA  
Telefax: (21) 2224-7071 / 2215-3781  
[letracapital@letracapital.com.br](mailto:letracapital@letracapital.com.br)

## Por que Simmel?

A partir da realização do Seminário Internacional: “Simmel e a vida mental nas metrópoles contemporâneas, organizado pelo Observatório das Metrôpoles, do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano, ficou patente para seus organizadores a importância de atualizar não só as reflexões desse inaudito sociólogo que tanto se debruçou sobre a vida subjetiva nas metrópoles que se urbanizavam em inícios do século XX, quanto o desafio de pensar, a partir dele, as novas formas de subjetivação na cidade contemporânea. Ou seja, à luz das reflexões simmelianas sobre o indivíduo e sua individualidade frente ao “chamado da cidade”, numa urbe cada vez mais esvaziada de sua dimensão pública, parece-nos tornar-se fundamental revisitar esse autor, que tanto sinalizou para a importância do Ser e de ser na cidade.

Georg Simmel está entre os primeiros sociólogos que refletiram sobre os efeitos da vida metropolitana nas formas de subjetividade, onde se destaca quase que solitariamente. Prova disso é a importância que sua obra adquiriu junto àqueles que procuraram compreender as interações que tinham como palco as metrópoles. Entre estes estavam os primeiros estudiosos da vida urbana, como os pesquisadores da Escola de Chicago. Mesmo atualmente sua obra é conhecida e estudada em vários países, dentro e fora das universidades.

Apesar da atualidade de muitas de suas questões, não se pode desconsiderar o século que separa, por exemplo, a publicação de *A metrópole e a vida mental*, e a realidade das metrópoles contemporâneas. Afinal existem hoje no mundo muito mais metrópoles do que quando Simmel escreveu a sua obra. A Berlim do século XIX e início do Século XX era uma grande cidade, com uma vida social e cultural intensas, mas muito diferente das metrópoles atuais. Não se pode desconsiderar a multiplicação das metrópoles; seus processos de concentração e, mais recentemente, de dispersão; a presença massiva das tecnologias mediando as interações, tornando ainda mais próximos os distantes; as mudanças nos espaços

públicos, a substituição das ruas pelas galerias e depois pelos shopping centers, mas ao mesmo tempo a permanência, ainda que muito transformada, de uma vida pública nas áreas centrais; e, ainda, a própria vida metropolitana nas periferias distantes ou nas favelas centrais. Enfim, processos múltiplos de sociabilidades no interior de uma mesma metrópole.

Refletir sobre os significados desses processos na vida do homem urbano contemporâneo, por vias que captem suas diversas manifestações, foi o objetivo central do seminário “Simmel e a vida mental nas metrópoles contemporâneas”.

Uma vez que a metrópole na sua complexidade cultural, social e política demanda diferentes abordagens, vindas de distintos campos do conhecimento, o seminário, centrado na dimensão metropolitana da vida contemporânea, contou com pesquisadores de diferentes campos do conhecimento que tiveram como desafio pensar as metrópoles contemporâneas em diálogo com a obra de Simmel.

Importa aqui, então, compreender no mundo contemporâneo, como a sociedade é possível e como as pessoas se suportam na cidade, segundo já se perguntava Simmel na virada do século XIX para o século XX.

Não se trata, portando, nessa obra, de ressuscitar nem de tirar o filósofo/sociólogo de seu mundo histórico e de sua querida Berlim. Muito menos, porém, se trata de uma simples reverência à Simmel. Essa obra é bem mais uma provocação a partir de Simmel.

***Robert Moses Pechman***

## Sumário

O trágico na modernidade | **Joel Birman**

A cidade perversa e o esgotamento do prazer | **Olgária Matos**

Civilidade e cidadania | **Maria Stella Bresciani**

Na selva das cidades: um blasé e três voyeurs – Simmel, Hopper, Hitchcock e Vettriano | **Robert Moses Pechman**

A vida mental nas grandes cidades contemporâneas diante da aceleração e do ilimitado | **Claudine Haroche**

De Simmel ao cotidiano na metrópole pós-urbana | **Silke Kapp**

A metrópole como espaço-tipo de uma experiência sensível | **Julieta Leite**

A cidade de Simmel, a cidade dos homens | **Lucia Leitão**

A insuportável indiferença: indo ao cinema em companhia de Georg Simmel | **Eliana Kuster**

George Simmel: a metrópole e a alegoria da ruína | **Carlos Fortuna**

# O trágico na modernidade<sup>1</sup>

## Uma leitura da problemática da metrópole em Simmel, nas suas releituras e rupturas

***Joel Birman***<sup>2</sup>

### I. Abertura

É preciso dizer, antes de mais nada, que o ensaio de Simmel sobre a “cidade” (Simmel, 1989 [1903]) é ainda instigante e de uma grande “atualidade”. Contudo, com esta formulação peremptória, não pretendo enunciar que na descrição daquela apresentada nesse texto, do início do século XX, a configuração real da metrópole contemporânea esteja efetivamente realizada. Sustentar esta proposição seria inequivocamente uma grande bobagem. Portanto, não é nesse sentido que pode ser afirmada a atualidade do ensaio de Simmel.

Assim, quando enuncio a atualidade do texto em questão, é para sustentar como os “conceitos” formulados por Simmel foram retomados por uma legião de intérpretes, situados em outros horizontes teóricos e históricos, mas que acabaram por caucionar de maneira indireta a importância efetiva daquelas categorias analíticas. Além disso, quero sustentar que as “linhas de força”, esboçadas no ensaio em pauta, continuam ainda atuais, não obstante os desdobramentos eloquentes que apresentaram posteriormente, retirando-as então de sua condição de esboço e radicalizando assim as suas potencialidades.

Para indicar e demonstrar isso, no entanto, é necessário empreender a leitura do dito ensaio pela “conjunção” teórica dessa dupla perspectiva de análise, quais sejam: a proposta de interpretação dos conceitos que foram enunciados e a ênfase nas linhas de força que foram esboçadas, para retirar estas da condição de esquema e de virtualidade. Para isso, contudo, é preciso se valer de outras leituras que se apoiaram nos conceitos e nas descrições realizadas por Simmel, seja de maneira direta, seja indireta, para



conferir e devolver ao ensaio deste a densidade teórica que ele contém, de fato, e que merece ser devidamente reconhecida, de direito.

No que concerne a isso, o que vou realizar efetivamente aqui será uma “genealogia às avessas” do ensaio de Simmel sobre a metrópole, na medida em que vou lançar as categorias de análise privilegiadas por este para o campo de seus leitores e de seus intérpretes que, de maneira direta e indireta, as retomaram posteriormente. Vou privilegiar aqui a “releitura” dos ditos conceitos, se bem que farei também pequenas alusões ao que teórica e historicamente precedeu ao ensaio de Simmel, para colocar em evidência com “quem” e com “o que” Simmel estaria efetivamente dialogando, para a elaboração de seu ensaio.

No entanto, esta proposta de leitura pressupõe que se coloque teoricamente em destaque qual é a “problemática” delineada no discurso teórico de Simmel sobre a metrópole. Com efeito, as diversas categorias analíticas arroladas por Simmel configuram uma problemática específica que é preciso devidamente evidenciar, para que seja legítima e pertinente a releitura empreendida pelos seus intérpretes. Isso porque o que estes fizeram foi relançar a problemática delineada pelos conceitos forjados pelo discurso teórico de Simmel.

Na parte final desta incursão crítica sobre o ensaio de Simmel, vou me referir também a autores que empreenderam a “ruptura” teórica com este, de maneira evidente. Porém, a dita ruptura se realizou por uma leitura outra da problemática delineada por Simmel, de forma a colocar em pauta outra problemática. Para esses autores, portanto, a problemática delineada por Simmel não seria mais de atualidade, pois seria histórica e teoricamente superada. Enfim, por esse viés também a dita genealogia às avessas será colocada em pauta, mas numa outra perspectiva teórica.

## II. Exegese e revisitação

Se é isso o que pretendo realizar efetivamente nesse percurso, é preciso que se diga logo que a intenção teórica em pauta não é a de empreender uma “exegese” exaustiva do ensaio em questão. O que se propõe aqui é fazer uma “revisitação” deste a partir da contemporaneidade. Nesta revisitação, contudo, um “recorte” específico será colocado em pauta, numa perspectiva teórica que interessa à atualidade.

Contudo, é preciso que se enuncie também que revisitar um texto de outrora a partir de uma questão e de um recorte da atualidade pressupõe já uma “interpretação” do texto em pauta. Esta seria uma operação teórica inevitável em qualquer leitura de um texto. Isso porque não pode existir qualquer exegese de um texto sem que se imponha necessariamente uma questão da atualidade, que direcione a sua leitura, conforme as regras definidas no campo da “hermenêutica” (Gadamer, 1976, 1982; Ricoeur, 1964). Vale dizer que o intérprete se situa e se inscreve sempre numa posição de posterioridade histórica em face do texto, que é objeto teórico da interpretação.

### III. Problemática

Dessa maneira, algumas hipóteses de trabalho serão colocadas em pauta para delinear a problemática que circunscreve o ensaio de Simmel sobre a metrópole, na sua especificidade teórica.

Antes de mais nada, é preciso enunciar que a questão pontual da “metrópole”, que define o “tema” do dito ensaio, seria em verdade a “condensação” de uma questão maior que a engloba e define as suas linhas de força. É a “modernidade”, na sua especificidade histórica e teórica, o que delinea a questão da cidade como um signo maior de civilidade e de sociabilidade, na tradição ocidental. O que implica dizer que a metrópole, como questão inscrita em diferentes discursos teóricos – demografia, economia, sociologia, antropologia e história –, apenas poderia ser construída como objeto teórico a partir do vértice e do horizonte da modernidade.

Em seguida, é necessário enunciar ainda que se é a modernidade o que está em pauta, no ensaio de Simmel, o que se coloca em questão através da leitura da cidade é a modernidade, na sua especificidade teórica e histórica. Assim, os conceitos forjados por aquele, para empreender a descrição da metrópole, seriam uma “difração” de sua leitura sobre a modernidade.

Tais conceitos, tendo como seus correlatos os múltiplos recortes do real que circunscreveram, foram retomados posteriormente por diversos intérpretes, em diferentes perspectivas teóricas de interpretação e em diferentes horizontes históricos. Portanto, o objeto de debate foi a problemática delineada por Simmel, no comprimento de onda por este

definido, patenteando a atualidade de sua leitura sobre a modernidade. Porém, os autores que romperam com os pressupostos teóricos dessa leitura inventaram outra leitura da modernidade, forjando novos conceitos para construir uma outra problemática para a sua interpretação.

Além disso, é preciso evocar ainda que não seria possível empreender a leitura da metrópole, como signo maior da civilidade e da sociabilidade moderna no Ocidente, sem que as leituras demográfica, econômica, sociológica e antropológica fossem efetivamente conjugadas com as leituras histórica e simbólica. A perspectiva teórica e metodológica definida por Simmel, neste ensaio e nos demais que compõem a sua obra, é claramente “interdisciplinar”. Seria por conta desta perspectiva interdisciplinar que a leitura da obra de Simmel é ao mesmo tempo rica e sutil, configurando as múltiplas entradas e as complementaridades delineadas pelos seus diferentes textos. Desta maneira, a leitura realizada de Simmel da metrópole se inscreve efetivamente no conceito de “fato social total”, tal como foi definido posteriormente por Mauss (1950).

Também em decorrência disso o ensaio de Simmel sobre a metrópole seria ainda atual, mesmo para os autores que possam criticar a sua problemática, pois na contemporaneidade a pesquisa assume cada vez mais uma direção decididamente interdisciplinar. Vale dizer que nos identificamos efetivamente com a “posição metodológica” de Simmel, mesmo que possamos romper teoricamente com a sua problemática. Enfim, não se poderia desarticular a “complexidade” e a “interdisciplinaridade” presentes na leitura de Simmel sobre a metrópole sem que se perca nesta o que existe de fundamental.

Finalmente, pelo viés concedido à dimensão “simbólica”, colocada em pauta neste ensaio sobre a metrópole, Simmel indicou também que não se poderia realizar uma leitura pertinente desta sem que se considerem devidamente os registros do “sujeito” e da “subjetivação”. Foi em decorrência disso que Simmel fez referência direta à “vida do espírito” no título do seu ensaio, em língua alemã. Esta referência crucial desapareceu em algumas das traduções do ensaio em pauta, o que pode ser interpretado como um signo eloquente do desaparecimento das dimensões de complexidade e de interdisciplinaridade, que estariam presentes na leitura de Simmel, em que se privilegiou estritamente a dimensão sociológica na leitura deste ensaio.

## IV. Metrópole e modernidade

Dito tudo isso, como condi o preliminar, podemos iniciar então o comentário do ensaio em pauta.

É preciso colocar em destaque, antes de mais nada, a forma pela qual o texto de Simmel sobre a metrópole nos foi apresentado na contemporaneidade. Assim, me valendo da tradu o para a língua francesa, o texto em questão foi publicado num “conjunto” maior, intitulado *Filosofia da modernidade*. Este livro foi publicado em 1989 e reeditado em 2004. O que significa efetivamente essa “inclusão”? Esta é a primeira questão que aqui se impõe, de fato e de direito.

Pode-se afirmar que este texto de Simmel, sobre a metrópole, foi inscrito numa “totalidade” que visava dar conta da problemática da modernidade, numa perspectiva que seria eminentemente “filosófica”. O texto em questão seria então apenas uma parte de um conjunto, no qual se pretendia elucidar a problemática da modernidade, na perspectiva proposta por Simmel. Portanto, foi num contexto histórico e teórico em que os conceitos de “modernidade tardia”, “pós-modernidade” e “supermodernidade” (Birman, 2009) foram inscritos no mercado de bens simbólicos (Bourdieu, 1992) que a citada obra de Simmel foi publicada, para interpretar o sentido estrito da experiência da modernidade.

Pretendeu-se formular assim, com a escolha do título para os ensaios de Simmel, que a modernidade continuaria em pauta, não obstante os teóricos que enunciavam o contrário disso? Ou, então, que uma ruptura histórica teria ocorrido entre a modernidade e a contemporaneidade, de forma que uma problemática outra estaria agora efetivamente em pauta? Deixo esta questão em suspenso, pois este debate teórico continua vigente no campo intelectual da atualidade. De qualquer forma, o título escolhido para a reunião dos ensaios de Simmel evidencia que   a problemática da modernidade que delinea decisivamente a dire o teórica presente na sua obra.

Parece-me que, além disso, a referência   filosofia evidencia que Simmel não se circunscreve na sua leitura a uma disciplina teórica específica, mas se centra na interdisciplinaridade e empreende assim uma reflexão de conjunto sobre a modernidade.

Nessa perspectiva, a metrópole seria o signo por excelência da modernidade, em decorrência da “posição estratégica” que aquela passou a ocupar na sociedade moderna. O que não implica dizer, bem entendido, que não existiam cidades na pré-modernidade. Enunciar isso seria evidentemente um absurdo, não apenas histórico como sociológico. Porém, a cidade não ocupava na ordem social a mesma posição que passou a ter na modernidade. Daí a condição estratégica que passou a caracterizá-la desde então.

Em seguida, é preciso evocar que uma mudança crucial no título do ensaio foi empreendida. Assim, se na edição alemã inicial, publicada em 1903, o ensaio foi intitulado “As grandes cidades e a vida do espírito” (Simmel, 1989, p. 51), na tradução francesa posterior o texto foi intitulado simplesmente “A cidade” (Simmel, 2004). Uma dupla “redução” foi assim operada, não apenas porque o “plural” (as cidades) foi reduzido ao “singular” (a cidade), como também a menção à “escala” da cidade desapareceu, pois as “grandes cidades” foram reduzidas à “cidade”.

Diversas questões aqui se impõem. Primeiro, o que caracterizaria a cidade na modernidade, na sua posição estratégica, seria a sua escala de grandeza, pois seria como “grande cidade” que ela se oporia à “pequena cidade” característica da pré-modernidade. Segundo, o que caracterizaria ainda a cidade na modernidade, em oposição à da pré-modernidade, seria a sua multiplicação e pluralidade ostensivas, que se oporiam à sua rarefação na pré-modernidade. Enfim, por conta destas duas características, pode-se enfatizar ainda a posição estratégica assumida pela cidade na modernidade, que de pequena se transformou em grande, isto é, numa metrópole.

Retomando ainda a mudança do título, uma “supressão” foi realizada entre o título original e a tradução, qual seja, a referência à “vida do espírito”. Assim, para Simmel, a leitura das metrópoles na modernidade seria inseparável da análise de sua vida do espírito, que seria diferente da que ocorria nas cidades da pré-modernidade. Não apenas a leitura da vida do espírito seria inseparável de qualquer análise da cidade como também uma transformação radical daquela teria ocorrido na passagem da pré-modernidade para a modernidade. O que implica dizer, enfim, que o aumento efetivo das cidades, que de pequenas se tornaram grandes, se desdobrou também numa transformação da vida do espírito.

Assim, o aumento significativo da “extensão” espacial da cidade moderna seria o correlato para o aumento de sua “população”, com a emergência dos grandes agrupamentos populacionais urbanos. Em decorrência disso, os “laços sociais” estabelecidos entre os indivíduos se multiplicaram e se complexificaram, engendrando relações próximas e distantes entre estes, pelo incremento da “divisão social do trabalho”. A transformação da categoria de “espaço” teria como o seu corolário a mudança crucial da categoria de “tempo”, nos registros das experiências individual e coletiva.

Na nova conjunção entre os registros do espaço e do tempo, em que o primeiro se estende progressivamente e o segundo tende para o infinito na segmentação e na aceleração temporal, a metrópole não apresenta mais “fronteira” definitiva, mas se abre ostensivamente para o que existe fora de si. Nesta relação outra que foi então estabelecida entre o “dentro” e o “fora”, que relança as anteriores relações espaciais estabelecidas entre os registros do “interior” e o “exterior” na direção de novos horizontes, as metrópoles perderam os antigos muros que emolduravam as cidades pré-modernas dentro de si e se lançaram em direção ao que é distante e longínquo. As grandes cidades modernas perderam progressivamente a referência estrita à “comunidade” e ao Estado-nação ao mesmo tempo, entreabrindo-se assim para o campo internacional. Seria por conta disso, enfim, que para Simmel as grandes cidades na modernidade se tornaram efetivamente “cosmopolitas” (Simmel, 1989 [1903]), na medida em que o campo internacional se tornou uma referência crucial para o Estado-nação.

Se esse conjunto de transformações convergiu inequivocamente para a constituição do “mercado” e para a “economia monetária”, que são inequivocamente os correlatos para a configuração histórica efetiva das metrópoles (Simmel, 1989 [1903], p. 171), as novas coordenadas espaciais e temporais estariam no fundamento da vida do espírito das grandes cidades, na modernidade.

## V. Trágico

No que concerne a isso, é preciso dizer enfaticamente que, para Simmel, a leitura interdisciplinar da metrópole, nos registros demográfico, econômico, sociológico, antropológico e histórico, seria inseparável da sua

leitura no registro da vida do espírito. As “possibilidades” entreabertas pelas novas formas de vida do espírito, forjadas nas metrópoles, têm como contrapartida a constituição das “impossibilidades”, que ocorreram ao mesmo tempo. Os “impasses” apresentados para a vida do espírito nas cidades modernas se inscreveriam na “tangência” entre as novas possibilidades delineadas e as impossibilidades que lhe seriam correlatas.

Assim, se a “calculabilidade”, como modalidade específica de “racionalidade”, seria uma das condições de possibilidade para a constituição do mercado e da economia monetária, que estão no centro da modernidade e da configuração social da metrópole, essa calculabilidade evidenciaria, em contrapartida, uma nova forma de vida do espírito, que promoveria possibilidades inéditas para os indivíduos, mas também impossibilidades tangíveis (Simmel, 1989 [1903], p. 172-173). Para Simmel, os impasses, como resultantes que seriam da tangência entre as possibilidades e as impossibilidades, não seriam efetivamente superados, mas estas ficariam lado a lado, como dimensões que seriam da problemática da modernidade. Portanto, não existiria uma “superação” efetiva entre as possibilidades e as impossibilidades em direção a uma situação de harmonia, mas a manutenção eloquente de um “impasse”.

A dimensão “trágica” seria constitutiva da modernidade, que se evidenciaria no descompasso entre os registros da “subjetividade” e da “objetividade”, que não se harmonizariam e se conjugariam na forma da “superação”. Enfim, o trágico seria fundante da modernidade no Ocidente, signo eloquente do impasse insuperável entre os registros da subjetividade e da objetividade, de maneira a plasmar de maneira ostensiva a vida do espírito nas metrópoles.

Seria em decorrência disso que, no ensaio sobre a metrópole, Simmel destaca a existência da oposição entre a “cultura subjetiva” e a “cultura objetiva” (Simmel, 1989 [1903], p. 181-182). Essa oposição é fundante deste ensaio nos seus menores detalhes, delineando a leitura trágica da metrópole e da modernidade. Por isso mesmo, seria tal oposição que sustentaria a vida do espírito nas metrópoles modernas.

No que tange a isso, é preciso dizer, antes de mais nada, que Simmel retirou essas categorias e essa oposição da filosofia de Hegel, que a formulou desde “A fenomenologia do espírito” (Hegel, 1941 [1807]). Contudo, se Hegel as enunciou nas formas metafísicas do “espírito subjetivo” e do

“espírito objetivo”, Simmel promoveu nestas uma inflexão antropológica, de maneira a transformar a concepção filosófica de “espírito” no conceito antropológico de “cultura”.

Porém, diferentemente da filosofia de Hegel, que formulara a possibilidade de superação “dialética” entre os polos subjetivo e objetivo do espírito, na forma triunfante do “espírito absoluto” (Hegel, 1941 [1807]), para Simmel tal superação efetivamente não ocorreria. Dessa maneira, a vida do espírito na modernidade seria marcada pela desarmonia, evidenciando então a sua dimensão eminentemente trágica e o impasse efetivo da dialética.

Em outros ensaios, como no texto sobre o “conflito” (“*Conflit et modernité*”, in Simmel, 1989), Simmel nos mostra de maneira eloquente a sua “crítica” da leitura dialética da conflitualidade. Assim, se na tradição ocidental as diferentes concepções do mundo que foram historicamente forjadas, desde a Antiguidade, indicaram a existência da harmonia entre os registros da “vida” e da “forma”, o que caracterizaria a modernidade seria a impossibilidade de conjunção harmônica entre esses diferentes registros. Neste contexto histórico, a vida se imporia à forma, de maneira inexorável e ostensiva, promovendo dissonâncias incontornáveis nos diferentes campos da vida e do espírito, seja no registro da “filosofia”, seja no da “arte” e no da “religião”.

Além disso, é preciso destacar que as “instituições sociais” seriam também marcadas pela inconsistência, pois as suas formas seriam permanentemente desorganizadas pelo impacto promovido pelo registro da “economia” que, como “força” incoercível, passaria a dominar a totalidade da experiência social e política, delineando então de maneira eloquente a condição trágica presente da modernidade (“*Conflit et modernité*”, in Simmel, 1989).

Assim, se isso colocaria em evidência o impacto crucial da economia do mercado e do valor assumido pelo dinheiro, na modernidade e no horizonte da experiência social nas metrópoles, por um lado indicaria também, em contrapartida, como a “autoconservação” da vida e mesmo do “eu” perderam a importância fundamental que representaram outrora, pois a totalidade da experiência social passaria a ser avaliada pela estrita perspectiva do valor monetário assumido pelas pessoas e pelas coisas, pelo outro lado (“*Conflit et modernité*”, in Simmel, 1989). Enfim, esse processo



se evidenciou de maneira trágica com a carnificina presente nos campos de batalha da Primeira Guerra Mundial (“Conflit et modernité”, *in* Simmel, 1989).

Portanto, seria esse impasse trágico o que distinguiria radicalmente a vida mental nas metrópoles modernas daquela que teria existido nas cidades da Antiguidade e do Renascimento. Se nestas teria existido um “equilíbrio” e até mesmo uma “harmonia” entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva, o que caracterizaria as grandes cidades modernas seria o pleno “domínio” da cultura objetiva sobre a cultura subjetiva (Simmel, 1989 [1903], p. 181-182), que promoveria uma série de consequências imprevisíveis.

Pode-se afirmar que, ao enunciar o impasse existente entre o registro da cultura subjetiva e o da cultura objetiva na modernidade, Simmel destacou a presença da experiência da “alienação”, mas retirando desta qualquer possibilidade operatória de superação dialética, como pensara Hegel. Ao mesmo tempo, procurou tematizá-la numa perspectiva sociológica e antropológica, ao inseri-la na oposição entre duas modalidades de cultura, isto é, a cultura subjetiva e a cultura objetiva.

Assim, esta leitura “genealógica” nos permite apreender as fontes teórica e histórica de alguns dos conceitos forjados por Simmel e a constituição de sua problemática, para descrever os impasses existentes na modernidade. Seria por este viés ainda que se poderia colocar em evidência como Simmel criticou igualmente a leitura teórica de Marx sobre a alienação, herdada da filosofia de Hegel, mas que foi também radicalmente transformada por aquele. Isso porque, para Marx, o dito impasse poderia ser também superado não mais no registro do pensamento, mas nos registros “político” e “econômico”, ao formular o conceito de “luta de classes” e a proposição de desconstrução da “ideologia” (Marx & Engels, 1982; Marx, 1982). No entanto, o impasse entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva se manteria de maneira incólume para Simmel, evidenciando a incontornável marca trágica presente na modernidade, que não seria então superada pelo ideário da Revolução socialista.

Foi nesse mesmo contexto histórico e teórico que se constituiu a filosofia do jovem Lukács, para traçarmos ainda esquematicamente, um pouco mais, essa genealogia. Assim, se este foi marcado inicialmente pelo discurso teórico de Simmel, na sua leitura trágica da modernidade, rompeu posteriormente, no entanto, com a oposição que estabeleceu entre os

registros da cultura subjetiva e da cultura objetiva, se deslocando então decisivamente para a tradição marxista. Lukács, com efeito, retomou a categoria hegeliana de alienação, mas para trabalhá-la na perspectiva do materialismo histórico. Na sua obra sobre a “reificação”, a oposição estabelecida entre as culturas subjetiva e objetiva foi relançada sob a ótica da problemática do “fetichismo da mercadoria”, na “formação social do Capitalismo”, nos seus efeitos ideológicos cruciais na coisificação das subjetividades (Lukács, 1960).

Tudo isso nos indica de maneira eloquente, portanto, que as modalidades assumidas para a construção do “sujeito” e das “formas de subjetivação” são cruciais na leitura que Simmel nos propôs da experiência social nas metrópoles e na modernidade, de modo que a leitura acirrada que este realizou das instituições urbanas foi devidamente conjugada com a constituição do sujeito e das formas de subjetivação na modernidade. Contudo, se faço alusão a isso é para enfatizar o que permanece efetivamente de atual na leitura de Simmel, na medida em que diferentes teóricos buscaram inscrever a problemática do sujeito e das formas de subjetivação nas leituras interdisciplinares que empreenderam das formações sociais. No que concerne a isso, é preciso evocar tanto a tradição da “teoria crítica” – com Adorno, Horkheimer (Adorno & Horkheimer, 1969) e Marcuse (1968) insistiram nessa problemática – quanto o percurso teórico exemplar empreendido por Foucault (1972, 1974).

## VI. Da harmonia à dissonância

Para desdobrar mais ainda essa direção de interpretação do ensaio de Simmel sobre a metrópole, é preciso destacar devidamente que a edição alemã original do texto sobre “As grandes cidades e a vida do espírito” foi publicada sem qualquer referência aos textos sobre Roma, Florença e Veneza. Estes foram publicados de maneira independente, com os títulos de “Roma, uma análise estética”, “Florença” e “Veneza”, respectivamente (Simmel, 1989). Contudo, na edição francesa, estes três pequenos textos foram inscritos no ensaio sobre “As grandes cidades e a vida do espírito” (Simmel, 2004), inseridos como os capítulos finais do longo ensaio sobre “A cidade” (Simmel, 2004, p. 183-191).

Porém, é preciso dizer que a conjunção textual empreendida pela edição francesa foi bastante pertinente, pois os comentários de Simmel sobre Roma, Florença e Veneza se inscreviam organicamente na linha de argumentação sustentada por ele em “As grandes cidades e a vida do espírito”. De que maneira podemos justificar isso, de forma teoricamente consistente?

Assim, se o texto sobre Roma apresenta esta como a configuração urbana exemplar da Antiguidade, o sobre Florença delineia esta, em contrapartida, como representando a ordem urbana no Renascimento. Contudo, o texto sobre Veneza indicaria já a construção do que viria a ser a cidade na modernidade, numa inflexão decisiva. A leitura de Simmel destas três cidades se orienta, porém, pelo caminho crucial de apreender a constelação das suas vidas do espírito, pela interpretação acurada de suas disposições arquitetônicas. Estas condensariam espacialmente as categorias do espírito. Além disso, as referências à categoria do tempo se inscreveram na descrição das construções arquitetônicas. Seria pelo viés estético, enfim, que a configuração da vida do espírito seria colocada em evidência, pela conjunção decisiva entre as formas arquitetônicas e a geografia física, onde se instalaram essas diferentes cidades.

Dessa maneira, a inclusão e a justaposição desses três pequenos textos, como desdobramentos decisivos daquilo que Simmel analisou no corpo central de “As grandes cidades e a vida do espírito”, nos permitem apreender a interpretação e a argumentação deste em duas dimensões cruciais, a “passagem” e a “transformação” das cidades da Antiguidade para a modernidade, tendo na Renascença o ponto de inflexão decisivo entre o mundo antigo e o mundo moderno.

Nessa perspectiva, se em Roma os diversos registros da cultura subjetiva e da cultura objetiva se harmonizariam de maneira primorosamente articulada, de maneira que o “belo” se evidenciaria com eloquência nos menores detalhes da configuração arquitetônica da cidade e onde o presente e o passado se conjugariam nos seus estilos estéticos sem promover qualquer dissonância entre eles, isso se deve à condição de que a “totalidade” como “forma” privilegiada do espírito poderia subsumir as particularidades, inscritas que seriam essas nos registros do espaço e do tempo (Simmel, 2004, p. 183-191).

No entanto, essa harmonia começava já a manifestar a sua quebra na configuração arquitetônica de Florença, de maneira tênue mas visível (Simmel, 2004, p. 191-195). Porém, a ruptura não se realizou ainda aqui, não obstante a presença de alguns signos que já a anunciavam. Veneza, em contrapartida, indicaria já a evidência ostensiva da ruptura consumada, pela disjunção promovida entre os registros da cultura subjetiva e da cultura objetiva (Simmel, 2004, p. 195-199).

Assim, se registros da “natureza” e do “espírito” ainda se conjugavam harmoniosamente em Florença, de forma que os registros do “ser” e do “parecer” aí se declinavam quase como se passara em Roma (Simmel, 2004, p. 191-195), o que fez a sua emergência trágica em Veneza foi a desarticulação entre o ser e o parecer, de forma que Veneza seria caracterizada pelo “artificialismo” (Simmel, 2004, p. 198-199). Os registros do “interior” e do “exterior”, das suntuosas construções arquitetônicas de Veneza, não mais se harmonizariam, colocando em cena a marca da “dissonância”, com a existência de fissuras evidentes na totalidade arquitetônica e no conjunto da cidade.

Por isso mesmo, Veneza seria a cidade caracterizada pelo espírito do “aventureirismo” (Simmel, 2004, p. 198-199), no que isso evidenciaria a emergência histórica das experiências da “imprevisibilidade” e da “conflitualidade”, como marcas efetivas do espírito da modernidade. Se Simmel associa Veneza às dimensões da “aventura” e do “amor”, argamassadas que seriam estas na figura da aventura amorosa, existe nas entrelinhas de seu texto uma alusão evidente ao mercantilismo já presente na cultura veneziana, de forma que a aventura amorosa se declinaria no mesmo comprimento de onda que o da aventura comercial. Enfim, a aventura, no que ela implica efetivamente a experiência do imprevisível e a promoção da conflitualidade, se declinaria com a construção do mercado econômico e a criação do dinheiro como meio privilegiado de troca entre os agentes sociais.

Nessa perspectiva, a modernidade e a metrópole seriam caracterizadas decisivamente pela dissonância, que se manifestaria de múltiplas maneiras nas suas diversas instâncias e estruturas, as quais remeteriam, em última instância, à disjunção entre os registros da cultura subjetiva e da cultura objetiva. Se essa disjunção tem a marca eloquente da tragicidade, isso se deveria à existência da divisão insuperável entre esses registros, que não

seria jamais superada pela “negatividade” dialética, seja esta concebida apenas no registro do pensamento, como na filosofia de Hegel, seja concebida no plano das relações econômicas, sociais e políticas, como na filosofia de Marx.

## VII. Liberdade, conflitualidade e singularidade

Porém, para que se compreenda devidamente a constituição da experiência da aventura e da figura do aventureiro na leitura de Simmel sobre as metrópoles, é preciso fazer alusão ainda a outros ensaios de Simmel, que possibilitam colocar em evidência o que se encontra apenas em condição de esquema no ensaio sobre “As grandes cidades e a vida do espírito”. O imperativo exegético nos obriga efetivamente a isso, até mesmo porque a tensão trágica existente entre os registros da cultura subjetiva e da cultura objetiva se tornarão assim bem mais patentes.

Assim, o ensaio sobre o individualismo (“L’individualisme moderne”, *in* Simmel, 2004, p. 201-231), assim como o ensaio sobre estética e individualismo (“Esthétique et modernité”, *in* Simmel, 2004, p. 275-354), são fundamentais na leitura que empreendeu Simmel sobre a tensão existente entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva, no ensaio sobre a metrópole. Isso porque a construção histórica do “individualismo” seria a forma de ser específica da figura do “indivíduo” na modernidade, em face do que seria a existência desta figura na Antiguidade e no Renascimento.

Porém, a construção histórica do individualismo na modernidade se realizou diferentemente na França e na Alemanha, de forma a se configurarem duas “diferentes versões” sobre o individualismo. Se na tradição francesa o individualismo foi articulado aos imperativos da “igualdade”, da “fraternidade” e da “liberdade”, que convergiram para a construção da figura política do “cidadão”, na tradição alemã a nova figura política do indivíduo enfatizou o que existia de efetivamente “singular” e de “incomparável” nesta figura emblemática do mundo moderno.

Além disso, Simmel colocou devidamente em destaque como o imperativo incontornável da liberdade, como marca insofismável que seria do indivíduo moderno, se desdobraria na constituição de novas experiências sociais, como a da “aventura” e a do “jogo” (“L’individualisme moderne”, *in* Simmel, 2004, p. 217-231). Essas experiências não poderiam efetivamente

fazer a sua emergência histórica crucial sem que a liberdade, como valor axial da modernidade, tivesse se imposto como um imperativo fundamental do espírito na modernidade.

Porém, é preciso evocar novamente o ensaio sobre o conflito e a modernidade, na medida em que a nova configuração do indivíduo, marcado que seria este pela igualdade, pela fraternidade e pela liberdade, foi a condição de possibilidade concreta para o incremento do “conflito” na modernidade e no espaço social das metrópoles (“*Conflit et modernité*”, *in* Simmel, 2004). A conflitualidade se disseminaria de maneira explosiva na modernidade, de modo a constituir modalidades agonísticas de relação social. Em decorrência disso, a “fragmentação” se inscreveria no campo da modernidade e na cartografia das metrópoles, como se pôde evidenciar na nossa tradição social desde o século XIX.

Todas essas características se desdobraram na leitura que Simmel realizou sobre a constituição do mercado econômico e a posição estratégica assumida neste pelo dinheiro, na metrópole e na modernidade. Como se sabe, Simmel escreveu um livro fundamental sobre isso (Simmel, 1910), colocando em destaque as articulações existentes entre a construção moderna do indivíduo e a formação da economia monetária, de maneira a evidenciar a tensão trágica existente entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva, no horizonte histórico e social da modernidade.

## VIII. Cidadão e sujeito

Assim, numa primeira dimensão teórica de seu ensaio sobre a metrópole, Simmel procurou opor dois tempos históricos distintos na tradição do Ocidente, que se pode denominar de “pré-modernidade” e de “modernidade”. Nestes dois tempos históricos distintos, concebidos naquilo que Braudel e a “Escola dos Annales” denominaram de “história da longa duração” (Braudel, 1969), constituíram-se modalidades diferentes de ordem social e de vida do espírito. Dessa maneira, a construção das grandes cidades seria o correlato da ordem social eminentemente moderna, que teria como seu corolário a construção da economia do mercado, na qual o dinheiro como equivalente de troca de bens e de serviços passou a ocupar uma posição estratégica na regulação do espaço social (Simmel, 1989 [1903]).

Seria em decorrência disso que a figura do indivíduo passou a ocupar uma posição emblemática na modernidade, inscrevendo no seu ser as marcas da igualdade, da liberdade e da fraternidade. Isso implicaria dizer que a nova figura do indivíduo “seria” a condensação da figura do cidadão, inscrita esta no registro eminentemente político. Este adquiriu assim direitos inalienáveis e não seria mais dependente dos poderes político e religioso, que dominaram a ordem social na pré-modernidade. Seria assim a “emancipação” relativa do indivíduo, do constrangimento direto exercido por aqueles poderes e pelos poucos grupos sociais de pertencimento, que promoveria então a sua “autonomia”, e que marcaria de maneira distintiva a emergência histórica da modernidade em face da pré-modernidade (Simmel, 1989 [1903], p. 176-178).

Essa versão francesa do indivíduo como cidadão se oporia à versão germânica da construção do indivíduo, em que este seria “singular” e “incomparável”. Se Simmel considerou essa versão alemã do indivíduo como oriunda da tradição do Romantismo (“L’individualisme moderne”, *in* Simmel, 2004), tendo em Goethe o seu realizador maior e o seu emblema, sabe-se hoje que tal construção identitária do indivíduo teve uma matriz religiosa importante. Tal construção inscreve-se na tradição do calvinismo e do protestantismo, que definiu o indivíduo como “interioridade”, por um lado, e no seu diálogo com Deus, como “exterioridade” transcendente, pelo outro.

Seria pela existência de uma “dívida” com a figura de Deus que o indivíduo estaria fadado ao “trabalho” e ao “pagamento” de sua dívida impagável para com Deus. Foi por este viés, como se sabe, que Weber formulou a existência do “espírito do capitalismo” pela sua inserção na “ética protestante”, pela qual, pelo trabalho e pela acumulação de riqueza, o fiel poderia tentar pagar a sua dívida e saldar os seus pecados para com Deus (Weber, 1964).

De qualquer forma, se na versão francesa a figura do indivíduo, forjada como cidadão, seria a contrapartida da tradição do “Iluminismo”, na versão alemã a individualidade foi delineada como “singularidade” e teve como o seu contraponto a tradição do protestantismo. Portanto, estaria lançada assim a tensão entre os registros da cultura objetiva e da cultura subjetiva, que seria constitutiva da modernidade, balizada que foi aquela na polaridade estabelecida entre as figuras do cidadão e do sujeito. Enfim, no

registro específico do indivíduo, a tensão e o impasse trágicos presentes na modernidade se inscreveriam.

## IX. Indivíduo, sociedade e mercado

Dumont retomou essa leitura de Simmel de maneira original, ao formular que se na pré-modernidade a figura do indivíduo se caracterizaria pela “empiricidade”, delineada que seria pela consciência e pela vontade, esta individualidade seria subsumida, no entanto, pelos imperativos da ordem coletiva. Com efeito, a pré-modernidade seria “holística”, na qual a totalidade regularia as linhas de força constitutivas da individualidade (Dumont, 1983, 1985). Em decorrência disso, a “hierarquia” marcaria radicalmente o mundo holístico da pré-modernidade, promovendo então a “desigualdade” efetiva entre as diversas individualidades empíricas (Dumont, 1983, 1985). Portanto, tudo o que Simmel enunciou sobre a inclusão das individualidades no campo dos grupos (Simmel, 1989 [1903]), regulados que seriam estes pelo Estado e pela religião, seria o equivalente daquilo que Dumont denominou de “holismo” (Dumont, 1983, 1985).

Porém, na modernidade foi constituída a concepção do indivíduo como “valor”, que condensaria como “conceito” as versões francesa e alemã da individualidade descrita por Simmel, na medida em que a figura do indivíduo como cidadão seria constituinte da ordem social, pelas marcas da igualdade e da liberdade que lhe caracterizariam (Dumont, 1983). No entanto, a singularidade estaria aqui também efetivamente presente, como marca eloquente da individualidade moderna.

Em decorrência disso, para Dumont a construção da “sociedade” seria uma experiência estritamente moderna, não existindo, pois, nos tempos da pré-modernidade. Isso porque o conceito de sociedade foi forjado pela suposição da existência de uma “associação” efetiva entre os indivíduos, que teria como pressuposto que estes fossem marcados pelos atributos da igualdade e da liberdade. Daí porque, pelo ato livre de associação, as individualidades poderiam ser efetivamente caracterizadas pela fraternidade, pois pela igualdade de suas condições não existiria mais qualquer marca de “hierarquia” estabelecida entre aquelas (Dumont, 1983).

Portanto, concebidas então pela marca do valor, as individualidades seriam então os “átomos” constitutivos da sociedade propriamente dita,



resultante que seria esta da associação ativa estabelecida entre tais átomos (Dumont, 1983). Em decorrência disso, as Constituições francesa e norte-americana, forjadas que foram como resultantes de suas Revoluções respectivas, delinearão a figura do indivíduo como o fundamento da sociedade, em última instância (Dumont, 1983). Como portador que seria de direitos inalienáveis, o indivíduo como valor seria, enfim, constitutivo da sociedade na modernidade, mas seria efetivamente inexistente na ordem holística da pré-modernidade.

Dessa maneira, o que Dumont descreve é a constituição da “sociedade civil” em oposição à “sociedade política”, cuja emergência histórica na passagem do século XVIII para o século XIX foi destacada por diferentes autores (Dumont, 1983), de forma que o registro da “economia” foi inscrito no campo da sociedade civil, que passou a regular as trocas sociais entre os indivíduos. Se Adam Smith concebeu aqui a constituição do “mercado” (Dumont, 1983), Simmel procurou articular, em contrapartida, a conjunção entre os registros do mercado e do indivíduo, no campo da economia monetária (Simmel, 1989 [1903]), que regularia as relações sociais das metrópoles na modernidade.

## X. Afeto, entendimento e razão

Contudo, na nova construção do indivíduo na modernidade, para Simmel, este passaria a se caracterizar pela sua dimensão estritamente “intelectual” e não mais “afetiva”, como ocorria no tempo da pré-modernidade (Simmel, 1989 [1903], p. 170-171). Com efeito, Com o incremento da população nas metrópoles e com a organização correlata do mercado regulado pelo dinheiro, existiria um aumento e uma disseminação das excitações sobre os indivíduos que não existia anteriormente, de forma que as ditas excitações passaram a ser reguladas pela “razão” e pelo “entendimento” (Simmel, 1989 [1903], p. 170-171). Oriundas do corpo próprio e dos outros, as excitações passariam a ter uma regulação intelectual, para possibilitar a inserção da individualidade no campo social.

Assim, na ordem pré-moderna existiria um “reconhecimento” imediato dos indivíduos nos seus limitados grupos de pertencimento, de maneira que a afetividade se destacaria no campo dos laços sociais estabelecidos entre os indivíduos, regulando estes. Porém, com a “multiplicação” e a

“disseminação” dos laços sociais, correlatos que seriam estes do aumento da população e dos grupos de pertencimento dos indivíduos nas metrópoles, a razão e o entendimento passaram a ser os reguladores cognitivos desses novos fluxos de excitação.

Essa regulação nova das trocas e das relações sociais indicaria a inclusão efetiva do indivíduo no campo do mercado, na medida em que neste a “impessoalidade” marcaria as relações entre os agentes sociais. Em decorrência disso, a “particularidade” do agente social seria caracterizada pelo registro da objetividade e não mais pelo da subjetividade, de maneira a deslocar a regulação entre os indivíduos do registro do afeto para os da razão e do entendimento.

Com efeito, a “divisão social do trabalho” seria a contrapartida da constituição do mercado como sistema de trocas de bens e de serviços, de forma que a individualidade seria particularizada pelo fazer e pela produção, e não mais pelo seu valor intrínseco (Simmel, 1989 [1903], p. 171-172). Com isso, a dimensão da objetividade seria dominante, colocando assim a da subjetividade no segundo plano da cena social, de maneira que seria a cultura objetiva que passaria a dar as cartas do jogo no lugar da cultura subjetiva. Se esta tem o registro do afeto como signo e como regulador operatório, aquela, em contrapartida, teria nos registros do entendimento e da razão os seus signos e campos de regulação cognitiva.

Porém, se Marx concebeu essa grande transformação social e histórica enfatizando o deslocamento do registro do “valor de uso” para o do “valor de troca” na “produção”, na “reprodução” e na “circulação” de mercadorias, assim como pela “fetichização” do conjunto das forças de trabalho, principalmente da figura do trabalhador, no Capitalismo (Marx, 1963 [1867]), Simmel colocou em destaque a tensão permanente que foi desde então estabelecida entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva (Simmel, 1989 [1903]).

Em decorrência disso, a constituição das “ciências naturais” foi o contraponto necessário para a emergência histórica da modernidade, de forma que a “calculabilidade” seria o operador cognitivo por excelência da cultura objetiva. Foi pela posição estratégica assumida pela calculabilidade que os registros do entendimento e da razão passaram a dominar fartamente o campo do conhecimento e as demais relações de trocas estabelecidas entre os indivíduos (Simmel, 1989 [1903], p. 172-173).

No entanto, pela exclusão do registro do afeto e pela promoção correlata do registro do entendimento e da razão, nas trocas estabelecidas entre estes, a conflitualidade se incrementou marcadamente entre os indivíduos, de forma que a dimensão “trágica” colocou em evidência o impasse estabelecido entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva.

Foi pela consideração estrita dessa dimensão trágica, constituinte que seria do sujeito na modernidade, que Freud enunciou a problemática do “mal-estar” como sendo fundadora da modernidade. Estaria assim delineada a dimensão negra desta, pelos impasses trágicos colocados para o sujeito, tanto nas suas relações com os outros quanto consigo mesmo.

## XI. Mal-estar na modernidade

Assim, se pela perda da importância conferida à afetividade na regulação da relação estabelecida pelo sujeito com o outro a individualidade não poderia mais ser reconhecida imediatamente pelos seus valores intrínsecos, o que se imporia são os valores objetivos. O correlato disso é o incremento da conflitualidade, na relação do sujeito com o outro e consigo mesmo. Em decorrência disso, a experiência do “prazer” e a realização do “desejo” deixaram de ser unívocas, passando a ser também as fontes de “dor” e de “sofrimento” para o sujeito.

Dessa maneira, a “divisão psíquica” seria a marca por excelência da subjetividade na modernidade, tendo como seu correlato a disseminação da conflitualidade. Com efeito, se o psiquismo seria marcado pela divisão entre os registros do “inconsciente” e do “pré-consciente/consciência” (Freud, 1968 [1915]), esta divisão se evidenciaria pelo incremento das “perturbações sexuais” (Freud, 1962 [1905]), por um lado, e pela disseminação da “violência” e da “crueldade”, pelo outro. Portanto, o sujeito na modernidade seria então permeado pela dor e pelo sofrimento, em decorrência da desarmonia existente entre estes registros psíquicos, desarmonia esta que seria trágica porque não superável pelo movimento de síntese dialética entre estes registros opostos (Freud, 1968 [1915]). Seria por conta disso, enfim, que Freud pôde enunciar, no final do seu percurso, que existiriam três “práticas sociais impossíveis”, quais sejam: “educar”, “governar” e “psicanalisar” (Freud, 1985 [1938]). Pode-se delinear nas entrelinhas desta proposição eloquente a pertinência da formulação de

Simmel sobre o impasse existente entre os registros da cultura objetiva e da cultura subjetiva.

Como se sabe, Freud empreendeu duas diferentes leituras sobre o mal-estar na modernidade, que seguiam perspectivas teóricas opostas. Na primeira, realizada no ensaio “Moral sexual ‘civilizada’ e a doença nervosa dos tempos modernos”, publicado em 1908 (Freud, 1969 [1908]), ele destacava como na modernidade o sujeito não poderia empreender a plena expansão e satisfação de suas pulsões sexuais, como teria ocorrido na Antiguidade (Freud, 1962 [1905], primeiro ensaio). As psiconeuroses seriam a consequência trágica disso.

Na segunda, enunciada no ensaio “O mal-estar na civilização”, que foi publicado em 1930 (Freud, 1971 [1930]), Freud destacou como a regulação da sexualidade e da agressividade provoca, como contraponto, a disseminação incontrolável da violência e da crueldade pelo indivíduo. Estas seriam então voltadas seja para o outro seja para o próprio sujeito, nas formas do “sadismo” e do “masoquismo”. Portanto, entre o “se fazer sofrer” e o “fazer sofrer o outro”, a divisão e a conflitualidade do sujeito se enunciaram com eloquência, provocando efeitos desastrosos nas individualidades e nos laços sociais.

Assim, se pela primeira leitura do mal-estar na modernidade este se evidenciaria pela produção progressiva do sofrimento psíquico, em decorrência dos impasses para a sustentação do prazer e a realização efetiva do desejo, na segunda leitura o mal-estar se manifestaria pelo incremento da violência e da crueldade, nas formas do sofrimento interior e da dor infligida ao outro. Enfim, pode-se enfatizar assim o conflito trágico estabelecido entre os registros psíquicos do “narcisismo” e da “alteridade”, destacados por Freud, como “isomorfo” ao impasse trágico estabelecido entre os registros da cultura subjetiva e objetiva enunciado por Simmel, tendo na problemática do mal-estar na modernidade a sua mediação necessária, no registro das subjetivações.

## XII. Sensorialidade e entendimento

Certamente, os leitores poderiam ficar céticos em face dessa aproximação teórica que proponho aqui, entre a problemática do mal-estar na modernidade, formulada por Freud, e a problemática do impasse trágico

entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva, enunciado por Simmel. Poderiam dizer que eu estaria forçando a barra com esta interpretação, que seria ilegítima e indevida, isto é, sem pé nem cabeça. Vou justificar esta aproximação teórica, contudo, fundamentando a sua legitimidade.

No entanto, é preciso dizer que para Simmel o incremento e a disseminação da conflitualidade na modernidade, um dos signos do impasse trágico estabelecido entre os registros da cultura subjetiva e da cultura objetiva, remeteriam inicialmente para a divisão instituída entre os registros da “natureza” e do “espírito”, que marcaria a inflexão para a modernidade desde o Renascimento (“*Conflit et modernité*”, *in* Simmel, 1989, p. 383-386). Esta oposição entre a natureza e o espírito seria a condição de possibilidade, com efeito, para a colocação da cultura subjetiva em estado de suspensão em face da cultura objetiva, por um lado, assim como para a desqualificação do registro da afetividade em face dos registros da razão e do entendimento, pelo outro.

Assim, Adorno e Horkheimer enunciaram como o empenho ostensivo do homem no domínio da natureza, realizado pela razão e pelo entendimento (espírito) às expensas da sensorialidade e do afeto (natureza), teve efeitos catastróficos na regulação da natureza e da ordem social (Adorno & Horkheimer, 1969). Contudo, se o Iluminismo na modernidade foi uma inflexão filosófica decisiva desse processo, ele já teria se iniciado historicamente num tempo pretérito (Adorno & Horkheimer, 1969). Em decorrência disso, a forma pela qual o nazismo se valeu ostensivamente do discurso da ciência, para a realização das práticas concentracionárias e para a implementação do holocausto, não foi um simples acidente de percurso na história, pois se inscreveria de forma iminente na lógica estrita da razão instrumental (Adorno & Horkheimer, 1969).

Portanto, Adorno e Horkheimer relançaram frontalmente a problemática enunciada por Simmel, numa crítica radical do projeto civilizatório do Ocidente, enfatizando a inflexão assumida por este na modernidade. Com efeito, não obstante a presença eloquente de outro campo conceitual, forjado pela teoria crítica, esses teóricos trabalharam nas linhas de força da problemática traçada por Simmel, segundo a qual existiria um impasse trágico na modernidade constituído entre o registro da cultura subjetiva (sensorialidade e afeto) e o da cultura objetiva (entendimento e razão).

Foi ainda nessa perspectiva de leitura que Adorno destacou a importância decisiva da leitura de Freud sobre as pulsões, na medida em que estas seriam os signos eloquentes da natureza que teriam sido recalçados e colocados em estado de suspensão na modernidade, pelo domínio assumido pela razão instrumental na modernidade (Adorno, 2000). Com efeito, em *Minima moralia*, Adorno retomou a leitura de Freud para nos falar então dos impasses do processo de sublimação presentes na modernidade, pela desarmonia insuperável que se estabeleceria entre o registro da pulsão (natureza) e os registros do entendimento e da razão (Adorno, 2000). Portanto, pode-se depreender facilmente disso como essa desarmonia remete para o impasse trágico estabelecido por Simmel, entre os registros da cultura objetiva e da cultura subjetiva.

Além disso, a leitura de Adorno colocou em destaque as grandes “catástrofes ambientais”, que ocorreram no tempo histórico da modernidade. Estas estão no primeiro plano da agenda política na contemporaneidade, que se enuncia hoje pelo discurso da ecologia e pelas propostas políticas da sustentabilidade, segundo as quais a preservação do planeta se impõe como limite intransponível à predação da natureza, e que se orientam pelas práticas sociais fundadas na razão instrumental (Adorno, 2000).

Nesse contexto, as metrópoles atuais são os cenários sinistros onde o paradigma teórico, ético e político da civilidade ocidental evidencia os seus impasses mais catastróficos. Enfim, tudo isso nos remete decisivamente à problemática forjada por Simmel sobre a tensão estabelecida entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva, assim como à problemática formulada por Freud sobre o mal-estar na modernidade.

### XIII. Disciplina, biopoder e a vida nua

Se a natureza se rebela em face do domínio ostensivo realizado pela razão instrumental, pelo discurso teórico de Adorno, pela promoção das catástrofes ambientais e até mesmo com a ameaça da destruição do planeta, outro teórico, como Foucault, nos falou das práticas da “normalização” da vida, realizadas pela “disciplina” (Foucault, 1974) e pelo “biopoder” (Foucault, 1985). Numa outra perspectiva de leitura, com efeito, Foucault retomou o impasse estabelecido na modernidade entre os registros da

cultura objetiva e da cultura subjetiva, que foram configurados pela oposição forjada entre os registros da natureza e do espírito no Renascimento, para enfatizar como, pela constituição do poder disciplinar e do biopoder na modernidade, o “corpo” e a “vida” passaram a ser regulados ostensivamente pelo “poder”, pela mediação das práticas de normalização. Portanto, Foucault introduziu decididamente a dimensão do poder no campo da problemática que fora estabelecida por Simmel. Porém, com a introdução desta dimensão produziu uma inflexão naquela, de maneira a constituir uma outra problemática.

Assim, seria por esse viés que não apenas se constituiu uma produção ativa dos corpos pela microfísica do poder, mas a produção da vida como tal passou a ser também empreendida ativamente pelo biopoder, que passou a pretender instituir a regulação efetiva da produção da “espécie” propriamente dita.

Para isso, contudo, constituiu-se a regulação ostensiva do espaço social pela mediação das categorias do “normal”, do “anormal” e do “patológico”, para delinear os “corpos”, os “territórios” e as “populações”, como os campos privilegiados em que o processo de normalização se plasmava (Foucault, 1985). Nesta perspectiva, se o discurso da medicina constituiu na modernidade o paradigma teórico do processo de medicalização (Foucault, 1963), este processo se deslocou logo em seguida para a constituição do campo das ciências humanas (Foucault, 1963), as quais forjaram a legitimação das práticas da normalização em outros domínios do espaço social na modernidade. O discurso da medicina, que enunciou os registros do normal, do anormal e do patológico, nos campos da medicina clínica e da medicina social, foi o paradigma antropológico para a constituição do campo das ciências humanas (Foucault, 1963).

Portanto, Foucault empreendeu uma leitura crítica e uma inflexão decisiva na problemática esboçada por Simmel, condensada nas oposições cultura objetiva/cultura subjetiva e natureza/espírito, numa perspectiva teórica em que a modalidade de poder forjada na modernidade se contraporía ativamente à modalidade de poder que fora estabelecida na pré-modernidade. Com efeito, se esta estaria representada pelo poder “soberano”, aquela estaria representada pelo poder “disciplinar” e pelo “biopoder”.

Com isso, o poder como positividade eminente e apresentando-se de maneira ostensiva no espaço social seria o norteador dos processos de constituição e de reprodução social na modernidade, como já o fizera na pré-modernidade, mas de maneira diversa. Enfim, ao poder soberano na pré-modernidade se contraporiam o poder disciplinar e o biopoder na modernidade, na regulação dos corpos, dos territórios e das populações, incidindo então ativamente na constituição efetiva do espaço social.

Nessa perspectiva, seria o poder disciplinar o que teria constituído o registro do indivíduo na modernidade, pela mediação do processo de normalização, de forma que não existiria o indivíduo como tal sem as práticas da disciplina e da normalização. Estas se realizariam pelo controle meticuloso do “espaço” e do “tempo”, que conformariam os corpos e norteariam as linhas de força do processo de individuação propriamente dita (Foucault, 1974).

Seria esse processo que constituiria a figura moderna do cidadão, diferente que seria esta da figura do “súdito”, na medida em que este seria a contrapartida do poder soberano. Neste, com efeito, apenas a figura do soberano seria individualizada, sendo o figurado súdito apenas a sombra e o prolongamento da figura do soberano (Foucault, 1974).

Agamben retomou a nova problemática estabelecida por Foucault, trabalhando nos processos de produção e de reprodução da vida, na sua articulação estrita com o campo do poder. Para isso, contudo, procurou conceber o poder soberano como aquele que deteria a decisão de vida e de morte sobre os seus súditos, como já dissera Foucault, aliás, mas indicou como esta incidência permaneceria ainda na modernidade e na contemporaneidade (Agamben, 1997).

Para isso, retomou a oposição estabelecida por Aristóteles, entre os registros da “vida nua” (*Zoe*) e da “vida qualificada” (*Bios*), para enunciar que seria a soberania como poder o que possibilitaria caracterizar a vida, seja como nua, seja como qualificada. Isso porque a possibilidade da morte do cidadão implicaria a destituição de sua condição de vida qualificada para a instauração da vida nua, em que a morte poderia ser efetivamente efetuada. Enfim, o poder assumiria sempre uma ostensiva dimensão de “exceção”, promovendo assim as condições da vida nua e da vida qualificada (Agamben, 1997).



Para concluir este percurso, é preciso dizer que a reflexão de Agamben se inscreve decididamente na leitura crítica da contemporaneidade e das condições de existência das metrópoles atuais, onde estas tendem a assumir cada vez mais, em sua arquitetura e formas de vida, os contornos dos campos da concentração organizados pelo nazismo (Agamben, 1997). Enfim, retomando o campo da nova problemática constituído por Foucault e trabalhando nele, Agamben indicaria já uma ruptura teórica decisiva com a problemática delineada por Simmel.

## Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 2000.
- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *La Dialectique de la Raison*. Paris: Gallimard, 1969.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris: Seuil, 1997.
- BIRMAN, J. *Cartographie du Contemporain: espace, douleur et détresse dans l'actualité*. Lyon: Paragon/Vs, 2009.
- BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BRAUDEL, F. História e ciências sociais: a longa duração. In: BRAUDEL, F. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- DUMONT, L. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1983.
- DUMONT, L. *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard, 1985.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la Clinique*. Paris: PUF, 1963.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1974.
- FOUCAULT, M. *En Défense de la Société*. Paris: Gallimard/Seuil, 1985.
- FREUD, S. *Trois Essais sur la Théorie de la Sexualité* [1905]. Paris: Gallimard, 1962.
- FREUD, S. L'inconscient [1915]. In: FREUD, S. *Metapsychologie*. Paris: Gallimard, 1968.
- FREUD, S. La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes [1908]. In: FREUD, S. *La Vie Sexuelle*. Paris: PUF, 1969.
- FREUD, S. L'analyse avec fin et analyse sans fin [1938]. In: FREUD, S. *Résultats, Idées, Problèmes*. Paris: PUF, 1985.
- FREUD, S. *Malaise dans la Civilisation* [1930]. Paris: PUF, 1971.
- GADAMER, H. G. *Vérité et Méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Seuil, 1976.
- GADAMER, H. G. *L'Art de Comprendre: herméneutique et tradition philosophique*. Paris: Aubier, 1982.
- HEGEL, G. W. F. *La Phénoménologie de l'Esprit* [1807]. v. 2. Paris: Aubier, 1941.
- LUKÁCS, G. *Histoire et Conscience de Classe*. Paris: Minuit, 1960.
- MARCUSE, H. *L'Homme Unidimensionnel*. Paris: Minuit, 1968.
- MARX, K. Le capital [1867]. In: MARX, K. *Oeuvres*. v. 1. Paris: Gallimard, 1963.
- MARX, K. L'idéologie allemande [1845-1846]. In: MARX, K. *Oeuvres*. v. 3. Paris: Gallimard, 1982.
- MARX, K. & ENGELS, F. Le manifeste communiste [1848]. In: MARX, K. *Oeuvres*. v. 1. Paris: Gallimard, 1982.

- MAUSS, M. Essai sur le don: forme et raison des sociétés archaïques (1923-1924). *In*: MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1950.
- RICOEUR, P. *Le Conflit des Interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1964.
- SIMMEL, G. *Philosophie de l'Argent*. Paris: Alcan, 1910.
- SIMMEL, G. La ville [1903]. *In*: *Philosophie de la Modernité*. Paris: Payot, 1989. p. 169-199.
- SIMMEL, G. *Philosophie de la Modernité*. Paris: Payot, 1989.
- SIMMEL, G. *Philosophie de la Modernité*. Paris: Payot/Rivages, 2004.
- WEBER, M. *Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*. Paris: Plon, 1964.
- 

1 Este ensaio foi escrito com base nas notas que me orientaram na conferência realizada no colóquio “Simmel: a vida mental na metrópole contemporânea”, organizado pelo Observatório das Metrópoles, no Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Ippur/UFRJ), em 17 e 18 de novembro de 2011.

2 Psicanalista, professor-titular do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), professor-adjunto do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), diretor de Estudos em Letras e Ciências Humanas, Universidade Paris VII, pesquisador do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pesquisador associado do Laboratório de Psicanálise, Medicina e Sociedade da Universidade Paris VII.

# A cidade perversa e o esgotamento do prazer

***Olgária Matos<sup>1</sup>***

Em suas reflexões sobre a metrópole moderna e a filosofia do dinheiro, Simmel indica as mudanças no sentido da vida em comum dos homens. Se o primeiro espírito do capitalismo valorizou a parcimônia e o segundo o trabalho e o mérito de cada um, isto se deveu a que o dinheiro ainda não se estabelecera de forma hegemônica na instituição do social. A nova organização do tempo, a difusão, a partir do século XIX, dos relógios de bolso, a taylorização do trabalho operário e sua proletarização são a forma de acumulação do capital na metrópole, cuja estrutura são a economia e a tecnologia, universalizando-se a pregnância do dinheiro como ideal de uma civilização.

Simmel trata do novo espírito do capitalismo tomando por eixo o dinheiro, que passa a determinar todas as esferas da vida, mesmo aquelas que, no passado, eram autônomas com respeito às necessidades materiais imediatas e à economia, definindo-se a obsolescência de valores como a honra e o juramento que, na tradição da Grécia e da Idade Média, marcaram a política: “o juramento é”, afirmava Licurgo, “o que mantém unida (*to synecon*) a democracia”. O juramento era a garantia da eficácia de uma asserção ou ato, a segurança de sua veracidade e realização:

Individual ou coletivo, o juramento só o é por aquilo que ele reforça e soleniza: pacto, engajamento, declaração. Ele prepara ou conclui um enunciado oral, o único a possuir um conteúdo significativo, não enunciando nada por si mesmo. É, na verdade, um rito oral, freqüentemente completado por um rito manual de forma aliás variável. Sua função consiste não na afirmação que ele produz, mas na relação que ele institui entre a palavra pronunciada e a potência invocada.<sup>2</sup>

Ligado, na origem, à dimensão religiosa, o juramento, não obstante, tinha força jurídica que reunia juramento e fé pelos quais cada um se abandonava à confiança de um outro de quem recebia proteção. Com o declínio do *homem religiosus*, a ideia da sacralidade do juramento migrou para a esfera pública separada da vida privada e do mercado capitalista, para o

respeito às leis contratadas em sociedade, o juramento consistindo na conformidade entre as palavras e os atos.

Diluindo-se a diferença entre o espaço público, o da economia e o da afetividade, o dinheiro e seu correlato, o mercado, convertem o próprio “Eros” – o Amor e a Beleza – em mercadoria. O prestígio do dinheiro e seu estabelecimento como valor correspondem à mercantilização de todas as esferas da vida, selando-se o fim do papel filosófico e existencial da cultura.

Em *A Cultura do Renascimento*, J. Burckhardt<sup>3</sup> encontra nas cidades da Renascença italiana o momento de fundação do *vivere civile*, o processo civilizatório significando distância com a rudeza e a selvageria, mas também uma experiência do tempo contrária à idolatria do útil e do trabalho. É o tempo livre das atividades necessárias à autoconservação, aquele dedicado aos saberes cuja finalidade é interior a si mesma, como a literatura, as ciências e as artes, e que se encontram na origem da própria noção de cultura. Identificando cultura e estética<sup>4</sup> na constituição da vida política, o *vivere civile* se dirige para o futuro, desconhecido e imprevisível, para isso redescobrimo as fontes de civilidade de que o moderno procede, cujo apogeu se encontrou na cultura e nas instituições da Grécia antiga, cânone da excelência a ser “imitada”. Para Burckhardt, apenas com os grandes filósofos se inicia uma autêntica grandeza na qual se associam política e graça, a *kháris* e a fascinação do inexplicável da beleza:<sup>5</sup>

se amamos é porque algo de indefinível se acrescenta à beleza, um movimento, uma vida, uma aura que a torna desejável e sem os quais a beleza permanece fria e inerte (...). No amor se tem um “a mais”, existe nele algo de injustificado. E isso que nas coisas corresponde a esse a mais é a Graça, é a vida em seu mistério mais profundo (Hadot, 1999, p. 31).

Opondo a *urbs* ao campo, a polis ao *ruris* e a polidez ao *ruralis*, a cidade é o espaço da vida em comum segundo os valores da democracia e da filosofia, da política e da contemplação, da ética e da estética.

A Grécia clássica e o Renascimento italiano consideraram a cidade e suas edificações como memória histórica, a arquitetura expressando a quintessência da cidade, extrovertendo seu *ethos* e o de seus moradores. Ela é sua forma de vida, sua perfeição e seus *exempla*:

se dos grandes homens fica a fama, no caso do edifício temos quase um efeito similar: a seu modo um pelo outro rende a nós sua longa fama, tal como pelos escritos temos notícia de muitos homens dignos de grande fama devido às grandes coisas que fizeram, isto é, os grandes

edifícios que empreenderam; a fama do edifício se deve a sua magnitude e beleza, assim como do homem, pelas grandes e belas coisas que têm feito, permanece a fama<sup>6</sup>

Porque a arquitetura é a arte de construir e de se construir,<sup>7</sup> ela é um saber ecumênico por sua dignidade e persistência no tempo. Nela se encontram, harmonizando-se, a busca do bem viver e o “conhecimento geral”:

A lhe propiciar um conhecimento enciclopédico, o saber teórico do arquiteto, se pouco modifica o estatuto técnico, consoma com suas “explicações” a faculdade deliberativa, a tomada de decisões, liberando a arte do empirismo preso ao saber fabril e elevando-a a um plano superior de atividade intelectual. Óbvio que tão larga erudição também majora a dignidade do arquiteto pela autoridade de seus arrazoados, pois o conhecimento das muitas disciplinas lhe capacita o juízo científico sobre as obras das outras artes, o que não coincide com o domínio prático para exercê-las (Hadot, 1999, p. 31).

A “autonomia intelectual” encontra-se na tradição renascentista do tratado de Vitruvius (século I), na capacidade de o arquiteto dominar a gramática das artes, segundo a ideia de uma “filosofia prática” no sentido que lhe atribuiu Aristóteles, de *philia* como condição da vida política, única apta a enfrentar as derivações da sorte (Aristóteles, 2008; La Boétie, 1983; Chauí, 1999).

A vida em uma comunidade política é o domínio da *parrhesia*, do franco dizer, em que nada permanece no plano das segundas intenções. O *franco-dizer* diz respeito não a um encontro circunstancial ou senso de oportunidade, mas àquele que, para se consolidar pelo uso e pelo costume, requer dizer o verdadeiro, em uma relação estável e durável, conformada na confiança e na amizade. Ele contém a ideia do governo dos homens, devedor da elaboração ética do indivíduo, capaz de fazer valer um discurso da verdade, mesmo em completa oposição aos outros: “o franco-dizer é, em poucas palavras, a coragem da verdade daquele que fala e tem a coragem de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade do que pensa” (Foucault, 2009, p. 352). A *parrhesia* produz laços e assegura a continuidade da vida em comum, ao mesmo tempo que suscita a reflexão sobre o limite de uma palavra e os riscos que ela comporta. Por isso ela supõe ponderação, prudência, o bem dizer e a escuta atenta. O franco-dizer é, por isso, um belo dizer. Não por acaso, Afrodite, a deusa dos sorrisos, preside a assembleia do povo, feita de elegância e graça:

para os gregos a *kháris* não emana apenas da mulher ou de todo ser humano cuja beleza jovem faz “brilhar” o corpo (especialmente os olhos) com um esplendor que provoca o amor; emana também das bijuterias cinzeladas, das jóias trabalhadas e de certos tecidos preciosos: o cintilamento do metal, o reflexo das pedras nas águas diversas, a policromia da tecelagem, a variedade dos desenhos que figuram, sob forma mais ou menos estilizada, uma decoração animal ou vegetal, que evoca muito diretamente as forças da vida, tudo concorre para fazer do trabalho da ourivesaria e do produto da tecelagem uma espécie de concentração de luz viva de onde irradia a *kharis* (Vernant, 1973, p. 272-273).

O luxo público, com a beleza de sua simplicidade e o máximo de efeitos sobre a alma, constitui o *ethos* da pólis, e as formas de habitação e coabitação são a *philia* social. No *philos*, encontram-se os indivíduos que assim se designam uns aos outros como amigos, referidos às necessidades que fazem partilhar os mesmos lugares de estar, os modos de vida e o cuidado de todos para uma comum sobrevivência e arte de viver (Benveniste, 1986). Essa *philia* que se traduz por “amizade” era o laço considerado indestrutível para o *ethos* (o caráter) do lugar onde se realiza a comunidade do habitar e do viver.

Morada, amizade e virtude encontram-se nas edificações que são instituições, *institutis*, ensinamentos:

nas vilas e casas romanas do período tardo-republicano e augústeo multiplicam-se as coleções de estátuas dos grandes poetas e filósofos helenos (...) ostentados como ícones de erudição e polidez pelos cultores do “viver à grega”. No curso dos séculos III e II a.C., às estátuas de gênero dos filósofos – cínicos, estóicos, epicuristas *et alii* –, tipificados por gestos, trajés, cortes de cabelo ou barba, a evocarem suas doutrinas e condutas de vida –, sucede uma caracterização mais “realista” das distintas personalidades do passado, mediante “retratos de invenção” que visam evidenciar a concordância entre os *éthe* dos escritos e os bióti, as biografias do autor (...). A nota personalista não discrepa, por certo, do valor exemplar dos ensinamentos (D’Agostino, 2010, p. 35).

Os saberes que se aproximam e se acrescentam não se separam do aperfeiçoamento moral, do conhecimento de si pela mediação da cidade. Experiência fundante como o confirma o patrono da filosofia grega, Sócrates, homem a quem não agradava a vida no campo, mas sim o rumor da cidade,<sup>8</sup> que ele alternava com a solidão filosófica em um “silencioso diálogo da alma consigo mesma em torno do Ser”. Certamente Sócrates não é insensível aos encantos da natureza, mas afirma que ela lhe é estranha: “é que eu gosto de aprender; ora o campo e as árvores não querem me ensinar nada, enquanto que os homens da cidade o fazem” (Platão, 1975). Em meio aos cidadãos de Atenas, o espírito se encontra

sempre em atividade porque a sonolência é o risco do pensamento, da paralisia da razão: “não é o erro que se opõe ao progresso da verdade, mas a indolência, a teimosia, o espírito de rotina, tudo o que leva à inatividade. (...) [Entre os antigos povos da Grécia] os espíritos estavam sempre em atividade, a coragem sempre excitada; as luzes do pensamento cresciam a cada dia” (Turgot, *apud* Benjamin, 2006, p. 520-521). Eis por que Sócrates se afasta do estudo da física, pela convicção de que a vida ética obedece a exigências próprias diversas daquelas que regem a natureza. Não somente porque o conhecimento dos fenômenos naturais é inacessível ao homem, o saber da física incerto, nossa inteligência limitada e nossa natureza imperfeita, como o testemunham os desacordos incessantes dos filósofos que aspiram a conhecê-los – como, mais que tudo, aqueles que se perguntam sobre o fim último das coisas, sobre o homem. A interrogação “como viver” é mais urgente do que postular que “o entendimento tem sete ou doze categorias”. Se o mundo é aristotélico ou kantiano, vem depois da ética (Camus, 2008). Se na tradição grega e romana as esculturas representam “homens ilustres”, sábios, filósofos e seus valores morais, o Renascimento, de Montaigne e Rembrandt, será a época do autorretrato, da reflexão do homem considerado por si mesmo no sentido do autoconhecimento, mas do “conhecer-se para se refazer”. Cada um se relaciona com um modelo porque se reporta a si mesmo na forma da imitação e do embelezamento de si – razão pela qual Aristóteles formulara na *Poética* (Aristóteles, 1973), em relação ao ofício do artista, que este toma a decisão tanto estética quanto ética e política de aprimorar o rosto representado: “os bons pintores ao fazer retratos semelhantes [ao que imitam], também os pintam mais belos”.

Sabe-se também que, por um acordo jurídico, pintores e escultores gregos comprometiam-se a enobrecer, embelezando-as, as personagens representadas. Este “suplemento de beleza”, que também se encontra na arte da construção, é o que consuma a semelhança do belo sensível e da beleza moral. O aprimoramento de si vinculado ao laço social é o significado do construir e do habitar que o Renascimento denominará “artes liberais”, não apenas porque se adquirem por meio dos livros, da leitura e da escrita e graças a eles, mas porque liberadas das preocupações da autoconservação. De onde o *vivere civile* compreender o ócio, o tempo dedicado a atividades filosóficas, artísticas e literárias, cuja finalidade não é o útil, uma vez que a vida biológica não é o fim último da vida civil, mas

sim a busca da “virtude e conhecimento”. Por isso, Vitruvius elogia os *escriptores*, contrapondo-se aos costumes de seu tempo que premiam os exercícios do corpo e a “cultura dos esportes” sem cuidarem do ideal de espírito:

estupefato com a disparidade entre as profusas honras tributadas aos atletas e as parcas aos escritores, [Vitruvius] adverte que os primeiros, com seus exercícios, cuidam do próprio corpo, cobiçando uma fama breve e que declina com o físico, os últimos, com seus escritos, reforçam a inteligência pessoal e a de todos os mais, instruindo e apurando seus espíritos com os ensinamentos de seus livros, préstimos perpétuos de infinitos serviços à humanidade (D’Agostino, 2010, p. 34).

Razão pela qual o Renascimento criou os *studia humanitatis*, com os quais se constitui o Ideal de Ego de uma cidade por meio de instituições que consagram valores comuns compartilhados, tudo o que transforma uma população dispersa em um mesmo território em *demos*, em povo, este sentimento de pertencer a um espaço comum de que todos se julgam inseparáveis. A arte de viver – a *techné tou biou* – é a “técnica” do governo de si e dos outros. Como Foucault observou, essa arte requer tempo livre, o ócio presente no longo período que influenciou de Roma até a Renascença, com o epicurismo e o estoicismo:

nenhuma técnica, nenhuma habilidade profissional pode ser adquirida sem exercício; também a arte de viver, a *techné tou biou*, não pode ser aprendida sem uma *askésis* que é preciso entender como um exercício de si por si mesmo; aí estava um dos princípios tradicionais aos quais pitagóricos, socráticos, cínicos haviam dado grande importância. Parece que, entre as diversas formas destes exercícios (que comportavam abstinências, memorizações, exames de consciência, meditações, silêncio e escuta do outro), a escrita – o fato de escrever para si e para outrem – passou a desempenhar mais tarde um papel considerável (Foucault, 1999a, p. 1.236).

Participe dessa educação ética foram as construções romanas trazidas da Grécia, segundo a noção de decoro (conveniência), magnificência, *sollertia*, *dignitas* e graça:

no novo fórum conexo ao de Júlio, soberbas colunas alteiam um edifício majestoso, no qual a *publica magnificentia* cuida de nobilitar um programa artístico escrupuloso com as prerrogativas do decoro (...). As alusões a Augusto, mediatas, subordinam-se à exaltação das virtudes cívicas e de devoção às divindades ancestrais. Ainda sob a batuta de Cícero, a proscrição da retórica “asiática” altissonante e desprovida de *gravitas* (solenidade) e *auctoritas* (majestade), próprias ao funcionário público, reverbera por toda parte, num difuso jogo de espelhos entre poesia e artes visuais, entre as palavras e as pedras (D’Agostino, 2010, p. 100-101).



Acrescentem-se as implicações entre arte e literatura, na aliança entre conhecimento, ética e estética – o que abrangia, em seus modelos gregos, a arte da guerra. Com efeito, Platão se pergunta, nas *Leis*, como se deve fazer para que um general e um guerreiro sejam bons: “para delimitar um campo, tomar praças fortes, fazer recuar ou avançar um exército e executar todas as manobras de rotina, seja nas batalhas, seja durante a marcha, o general será mais ou menos hábil segundo for ou não geômetra” (Platão, 1999).<sup>9</sup>

Associando conhecimento e estética, a verdade – *alétheia* – é nua, como o corpo é nu. Que se pense na estatuária grega de cujo olhar emana a *charis* – a alegria, a beleza e a graça –, manifestando a vívida beleza que participa da realidade que a ilumina e transcende, o divino ou a verdade, presentificando no visível o belo inteligível. Herdeiras das antigas estátuas cultuais, a arte e a filosofia preservariam – na *opsis* (visão) e no *logos* – o valor quase mágico da beleza que se encontra nas alturas supracelestes e constitui sua aura e sua alma. Assim, quando Helena abandona Esparta por Páris e Troia, Eurípides lamenta o palácio real cujas estátuas ficaram “vazias dos olhos”. E na *Eneida*, Virgílio estima os gregos “pela excelência de uma arte capaz de forjar bronzes (...) que respiram, de ‘extrair vultos vivos do mármore’” (D’Agostino, 2010, p. 160).

A arte como *prima philosophia* associada à democracia e à república diz respeito à isonomia e à isegoria, segundo os ideais de moderação, equilíbrio, saúde e bem-estar. O conhecimento não é uma questão tão somente de ciência, mas de sabedoria que se consolida naquelas obras admiráveis guardadas na memória graças aos escritores. Por isso, o *vivere civile* – da Grécia ao Iluminismo – concebeu a “maioridade política” segundo o ideário de que todos os homens são iguais porque igualmente legisladores. Para tanto, Platão e Aristóteles consideravam que a pólis requeria um alto grau de escolaridade e de educação do povo, condição e consequência de uma cidade “bem policiada”, aquela que tem bons costumes e cidadãos virtuosos. A “cidade excelente”, “primorosa”, se alcança na passagem da vida comunitária para a vida propriamente política. Na Atenas do século V a.C., as reformas de Clístenes substituíram o chefe tribal, o comando militar e o poder do sacerdote pelo indivíduo isonômico em sua singularidade, processo sempre renovado, pois a pólis é o teatro de sua individuação. Esta é inseparável da cultura escrita, uma vez que apenas ela permite o acesso “a

uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas” (Foucault, 1999b, p. 1.172 e seg.).

A memória literária e escrita marcou o humanismo no sentido de a cidade constituir-se como um contraesquecimento que, a partir dos gregos, os romanos compreenderam estilizando a *scholé* no *otium cum dignitate*, o tempo livre dos negócios comerciais ou políticos. Tempo da liberdade intelectual, ele é o vazio necessário para a reflexão sobre o futuro e negócios futuros – *in otio de negotiis cogitare* – o paradoxo de uma “preguiça laboriosa” – *otium negotiosum* – tempo da leitura e da escrita. Tempo, também, da “paz interior”, do descanso do serviço militar ou da guerra, o ócio dos romanos suspeita da *scholé* grega, da especulação intelectual, mais voltados para a vida prática e o “lazer inteligente”. Quanto à *scholé*, ela era também aquele tempo necessário para a saúde do corpo e da alma. Com efeito, a medicina antiga considerava que “pensar é o passeio da alma”, impulso ou aptidão para sair de si, anunciando “o parentesco que, desde muito cedo, criou-se entre olhar e pensar, preparando a afirmação renascentista dos olhos como ‘o mais espiritual dos sentidos’ e consumando a passagem do olho ao espírito” (Chauí, 2003, p. 41-42). Por isso, o significado de teoria – *teo-orein* – é “o olhar de Deus”, é “olhar com cuidado”, como Deus, é ter “cuidado com o ver” – uma forma de atenção que, em filosofia, chama-se contemplação.

A aceleração do tempo e a fragmentação perceptiva que ela implica substituem a contemplação, a “imersão nos objetos”, pela dispersão, fenômeno analisado por Walter Benjamin em seu ensaio “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica” (Benjamin, 1994), em que a “recepção distraída” se associa ao desaparecimento da aura das obras, de seu elemento “ritual de culto”, de cujas formas emanava o sagrado invisível. A perda da aura das obras e, de maneira geral, do mundo da cultura teórica e contemplativa se inscreve, segundo Benjamin, no advento da metrópole moderna e das massas. Com sua paixão pela proximidade das coisas, a aura desaparecida – seu halo que a ligava à tradição –<sup>10</sup> diz respeito menos à mudança nas obras de arte do que ao sujeito que as percebe. É a capacidade de perceber objetos auraticamente que se desfaz,<sup>11</sup> em consequência da transformação de nossa experiência do espaço e do tempo, resultante das revoluções tecnológicas. A “proximidade na distância e a

distância na proximidade” eram a aura, o indizível, o inexponível, o irreproduzível. Da aura não há cópia.

Porque a aura é olhar um objeto e sentir-se olhado de volta, porque esta troca de olhares supõe que o contemplado o é em sua presença – *hic et nunc* –, esta situação mágica não poderia mais existir na sociedade de massa e do mercado que tudo iguala para fins do consumo. Aqui, em vez de absorver as obras, a massa é absorvida pelo produto. Nesse sentido, W. Benjamin observa, em seu ensaio “A Obra de Arte na Época de sua Reproduzibilidade técnica”,<sup>12</sup> que o público, em seu afã consumista, possui o *pathos* da proximidade, quer abolir as distâncias para liberar-se da “aura opressiva” dos bens culturais. A modernidade é, pois, o colapso da distância:

da distância espacial nos frenéticos embates da multidão na cidade, colapso da distância social através da uniformidade do trabalho assalariado, colapso da distância temporal na espasmódica acumulação de momentos vazios – em suma, a oclusão da distância aurática através da amorfa homogeneidade do dado (Comay, 2010, p. 147).

O valor de exposição, preterindo o culto e a contemplação, é, melhor dizendo, valor de exibição, no qual se expressa, universalizando-se, o valor de mercado, antes de qualquer valor intrínseco à própria obra, a tal ponto que a própria ideia de arte está em questão. Nesse sentido, Benjamin observava que o culto religioso, bem como sua migração para a obra de arte, transferiu-se para a mercadoria e para a obsolescência constante.

O capitalismo mundializado tende a unificar o tempo global segundo a religião capitalista do cálculo e do interesse, que proíbe o ócio,<sup>13</sup> modernidade pouco afeita à contemplação e à atenção, saturada de ativismo, imagens e coisas. Na grande metrópole dá-se a perversão do tempo, a começar por Benjamin Franklin, que concebe uma nova ideia da convivialidade e da amizade, não mais tecidas nos laços da confiança, estima e afabilidade, mas no crédito e na amortização de empréstimos como nova racionalidade social: “se se interroga um jovem empresário sobre o sentido de uma atividade sem trégua, porque [os **managers**/] jamais estão satisfeitos com o que já possuem (...), ele responderá que seus negócios e essa atividade incessante tornaram-se simplesmente indispensáveis para sua existência” (Weber, 1990, p. 72-73).

Nessa atividade acelerada e por princípio ilimitada, não é possível criar ou reconhecer valores, pois estes necessitam de relações estáveis e laços

duradouros – com o que se desfaz a diferenciação do proibido e do permitido, os únicos valores sendo antivalores porque provenientes do mundo material. Em seu *Ensaio sobre o Mal Absoluto* (1795), Kant entende por perversos todos os valores que não emanam da lei moral mas da matéria, da liberação de impulsos e paixões e não mais do “espírito”: “a maldade”, escreve Kant,

*(vitiositas, pravitas)* (...) é a inclinação do livre-arbítrio a máximas que subordinam os móveis decorrentes da lei moral a outros móveis. Ela pode também denominar-se perversidade (*perversitas*) do coração humano, porque ela perverte a ordem moral relativamente aos móveis do livre-arbítrio, a maneira de pensar é assim corrompida na raiz e por isso o homem é marcado como mau (Kant, 2001, *Sur le Mal radical: Über der Radikale Böse*, ed bilingue, trad. Frédéric Gain, ed Rue d’Ulm, Paris, 2011, p. 271).

Na linhagem do pensamento clássico, Kant compreende que toda lei moral se ordena pela noção de limite, todo ultrapassamento sendo desproporção, descomedimento e *hybris*.

Nesse sentido, Platão fundou, para o Ocidente, a ideia de desregramento dos desejos como desordem da alma, evocando sua desmedida como o que transforma razão em tirania, as paixões em paixão da glória, vaidade e ambição, os prazeres dos sentidos em concupiscência, cuja continuidade se encontra em Santo Agostinho, que denominou *libido sentiendi* o excesso dos prazeres dos sentidos, *libido dominandi* a paixão de possuir sempre mais, exercendo poder sobre corpos e consciências, e *libido sciendi* a paixão de ver e de saber ilimitados [Cf. *Seria* Santo Agostinho, Livro II e X de *Les Confessions*, trad. Pierre de Labriolle, ed Les Belles Lettres, paris, 1969]. Avidez e excesso, ligados ao corpo, são, como já o observaram os gregos, *pleonexia* –<sup>14</sup> desejo de ter e ver cada vez mais, diretamente vinculados à *pornéia*, ao sexual.

“Cidade perversa” é a expressão com a qual Dany-Robert Dufour denomina a cidade contemporânea:

quando a pornografia era proibida, ela constituía um mundo à margem do oficial, ao qual só se acedia por portas bem guardadas, fechadas (...). A partir do momento em que o pornô se encontra amalgamado ao mundo oficial, ele se torna parte integrante de um novo mundo no qual se ultrapassou a diferença entre o pornô e o não-pornô. Um novo mundo que se caracteriza por ser, de certo modo, pós-pornográfico (Dufour, 2009, p. 15).

A *porné* alia-se à ideia de “prostituir”, pois prostituir é “expor”.<sup>15</sup> A pornografia é, pois, apresentar na cena o que geralmente não se mostra em

público. À *porné* se associa o verbo *peméni*, que diz respeito a tudo que se obtém mediante compra e venda, mercadorias em geral e indivíduos em particular. O que não significa que todas as atividades de compra e venda sejam pornográficas, pois bastaria aqui a fórmula de Kant – o que tem um valor de compra e venda pode ser trocado ou substituído por um equivalente e tem um preço, e o que não se negocia é tudo o que não tem preço, mas dignidade. Sob o signo da *pleonexia*, tudo pode ser comprado – pessoas e opiniões, valores e justiça, o sexo que se pretende ter e a progeneratura. Abandonado o princípio kantiano da dignidade, a ética é substituída pelo mercado como sucedâneo da busca da felicidade, estranho a qualquer ordem moral.<sup>16</sup> O capitalismo de consumo é, por sua natureza, a desinibição de todos os tabus, da linguagem à sexualidade, a que se associam as mídias digitais e o “contato virtual” entre os frequentadores da rede.

Ao tratar das mudanças na noção de hedonismo no capitalismo contemporâneo, Marcuse, por sua vez, refere-se à moralização do prazer, sua limitação pela “cultura afirmativa” – fundada no sujeito edipiano e no sentimento de culpa, do ponto de vista subjetivo, e no sentimento da vergonha como moral social –, e ao advento do indivíduo atomizado na sociedade de massa midiática:

A moralização do prazer foi a forma histórica sob a qual essa sociedade conciliou a satisfação das necessidades e dos impulsos particulares com o interesse geral. (...) O protesto hedonista do indivíduo isolado em seu interesse particular é amoral (...). A rebelião amoral escapa também àquela moral que vincula a ordem estabelecida com uma ordem racional e feliz (Marcuse, in “*Cultura e Sociedade*, trad Wolfgang Leo Maar e Isabel Loureiro, ed Paz e Terra, RJ, 1997, p 97.

Relações amorais e sem conflitos éticos são as virtuais que comportam o “horror ao contato”, convertido em injunção ao prazer (ao gozo, dizem os lacanianos): “[o capitalismo moderno] produz seres sem desejo, mas entregues ao prazer. A diferença é essencial, o desejo obriga a ascese para tentar exprimir-se, o prazer supõe o consumo imediato” (Dufour, 2007, p. 195). Diferencia-se o erotismo da mera sexualidade explícita, uma vez que o erotismo é uma experiência afetiva aliada ao negativo, ao decoro e ao pudor, à ideia de tabu e de sua transgressão.

Na Grécia antiga e na tradição do Ocidente, *diké* e *aidós* – justiça e pudor – regulavam as relações sociais. Se os poetas como Hesíodo os consideram

divindades, para a filosofia constituem os fundamentos da própria ordem política. Porque a justiça se manifesta no julgamento de um delito e na sentença correspondente, o pudor é extrajurídico, designando um sentimento de respeito e de obrigação diante de todos a quem se esteja ligado por parentesco ou amizade em razão da eminente dignidade que representa:

sobre o *aidós* são fundadas todas as ligações sociais que não estreitamente jurídicas, pois prescinde daquilo que a cada um é devido segundo a lei. Eis por que, aos estudiosos modernos, *aidós* pareceu semelhante à relação social instaurada pelo dom, pelo *potlatch*, (...) movido não por constrangimento, mas por liberdade, prescindindo da troca mercantil, da equivalência, implicando relações de reciprocidade, cujas manifestações são independentes do cálculo e da medida, porque envolvem a confiança e a honra (Perniola, 2011, p. 57).<sup>17</sup>

O respeito não necessita do temor ou da força, pois ele é interiorização de uma regra, como o era “respeitar a palavra dada”:

o respeito é uma virtude. É a expressão por excelência do comportamento moral e não apenas ético, aquele pelo qual cada indivíduo exerce sobre si mesmo um controle e reconhece um limite intransponível (...). O respeito é contenção, suspensão do ato de insolência ou blasfêmia, violento ou mais sutilmente destruidor. Ele coloca silenciosamente este limite que não é puramente racional e que provavelmente se alimenta de um sentimento do sagrado (Murdoch, 2002, p. 14).

Se o *aidós* – pudor ou vergonha – vinculava-se, de imediato, ao vestir-se e ao cuidado com o dizer, a modernidade capitalista não se organiza mais segundo os valores da discrição, da conveniência e da contenção. A indistinção do público, do privado e da esfera da intimidade<sup>18</sup> leva a tudo expor em público e decorre da “desvalorização de todos os valores”, expressando-se de maneira patente na cultura *pop*, que é a ética do moderno.

A cultura da exibição e sua “autenticidade” puritana, perversa, que constrange a tudo dizer e mostrar,<sup>19</sup> tem sua expressão moderna na cultura de massa, que não busca qualquer contato com valores de legitimação teórica:

A sociedade de massa (...) não quer cultura, mas entretenimentos, e os artigos ofertados pela indústria são evidentemente consumidos pela sociedade como todos os objetos de consumo (...). Servem para passar o tempo (...). O resultado é não uma cultura de massa que, propriamente dita, não existe, mas um entretenimento de massa que se alimenta dos objetos culturais banais. Acreditar que uma tal sociedade se tornará mais “cultura”<sup>20</sup> com o tempo e

com o trabalho da educação é, penso eu, um erro fatal. (...) A atitude do consumo implica a ruína de tudo o que ela toca (Arendt, 1972, p. 263-270).<sup>21</sup>

Nesse sentido, aproximam-se populismo e elitismo, uma vez que o populismo não se vincula ao que é popular e a seus valores, como tampouco o elitismo ao que é próprio da elite, pois ambos, populismo e elitismo, nutrem-se de um solo comum que é a cultura de massa:

no mundo contemporâneo o lugar da aristocracia é ocupado pelo elitismo, e aquele da democracia pelo populismo (...). No entanto, nem a elite, nem o populismo são fenômenos estáticos: de fato, a primeira não tem a segurança nem a estabilidade da aristocracia, e o segundo recorre a uma identidade que é por excelência móvel, inquieta e contraditória. Com o aumento da importância dos instrumentos de comunicação de massa, a globalização da economia, a espetaculosidade de massa, o elitismo e o populismo se distanciam sempre mais dos *standards* moralistas e da mentalidade conformadora que os determinaram na primeira metade do século XX. Hoje tanto um quanto o outro se alimentam de provocações e de escândalos, alcançando aquela condição de “além do bem e do mal” (...). Certamente existem elitismos e populismos integralistas e fundamentalistas, mas estes também são fenômenos midiáticos que vivem de imagens e não de idéias (...). Na massa midiática, a necessidade de reconhecimento e de apreço passa pela abjeção (...). Tal massa reconquista a estima de si somente levando ao extremo o ser massa, recusando todos os pequenos consolos do kitsch (...), somente mergulhando no subsolo do repugnante e do abjeto (Perniola, 2011, p. 27-28).

A modernidade capitalista é também a da passagem ao ato em que os limites entre o permitido e o interdito vacilam.<sup>22</sup>

“Capitalismo pulsional” é o diagnóstico da “cidade perversa”, onde nada é realmente proibido e, no entanto, nada é verdadeiramente possível. O possível se associa à ideia de interdição, escolha e deliberação, o mundo dos valores cujos objetos são os da admiração, de sublimação e de amor. Domínio da dessublimação repressiva, como a denominou Marcuse, a modernidade capitalista é a desespirtualização sem esperança, uma vez que não mais se liga ao reino dos fins idealizados. As idealizações são, como observou Freud, engendradas pela vida amorosa, e é nesse amor que consiste a vida do espírito, definida pela primeira vez pelos gregos na palavra *filosofia*, que se expande aos indivíduos – *philia* – e em amor a toda a humanidade – *philantropia*. A *philia* antiga converte-se, na modernidade, em *pseudo-philia* e pertencimentos identitários que, por sua vez, se compõem com o “politicamente correto”. Ao refletir sobre a dissolução da lei pan-inclusiva que constituía o laço social, o advento dos particularismos jurídicos e a tendência à judicialização de todos os conflitos, Mario Perniola refere-se ao “politicamente correto” que diz respeito ao desejo de reconhecimento.

Mas porque a supressão dos privilégios de nascimento não aboliu as desigualdades de reconhecimento, as novas formas de civilidade das “ações afirmativas” trazem consigo o desejo de ultrapassar uma desvantagem, forçando, por assim dizer, um sentimento de admiração e, ao mesmo tempo, o de culpa que enfraqueça o adversário, por uma contracultura do respeito compensatório. E na judicialização crescente da esfera do privado dá-se a confusão entre sentimentos e direitos, no oximoro “direitos morais”, dimensões antes separadas e distintas, uma vez que o direito se ligava à lei, os sentimentos à vida moral. Nesse sentido, Rousseau já havia anotado: “o reconhecimento é um dever que é preciso observar, não um direito que se possa exigir”.<sup>23</sup>

A modernidade não evoca os libertinos dos séculos XVI, XVII e XVIII, cuja prática – de Montaigne ou Charron – era a da reflexão que supõe a liberdade intelectual conquistada contra uma sociedade que determinava dogmas que não poderiam ser colocados em questão. Criticando os mitos seculares e o conformismo da Contrarreforma no século XVII, os libertinos franceses afirmavam que a religião tem sempre uma origem política e não sobrenatural, postulam as leis como convenção e não emanações do divino, elegendo a dúvida como método. A “libertinagem erudita” é liberdade de reflexão intelectual, é cogitação moral, avessa às massas que têm o “espírito fraco” e se deixam enganar.<sup>24</sup> Quanto a Sade, ele prenuncia a modernidade capitalista do consumo. Nos castelos-usinas sadianos, “o princípio da produção [do prazer] levado a seu excesso exige um consumo em excesso”, com o que “Sade antecipa a mercantilização moderna da emoção voluptuosa, tal como será praticada quando a exploração industrial se tornar capaz de padronizar a sugestão (isto é, a fabricação do simulacro) a preços baixos” (Klossowski, 1968, *p* 63). Nesse sentido, a “modernização emocional” e seu desejo de prazeres como primeiro dever cívico colocam-se em ruptura com as prescrições anteriores e suas proibições miméticas. Assim, à tradição do Decálogo de “não desejar as coisas alheias”, substituiu-se o “deves desejar tudo e desfrutar de tudo que os outros te apresentam como um bem desejável”:

trata-se de um mandamento de exhibir que, diametralmente oposto aos preceitos de discrição tradicionais, eleva à exposição aberta e coloca a imitação do prazer pessoal no posto de norma. *Não debes fazer segredo do teu desejo e de tua potência (...)*. Seria prova de vista curta pensar que os efeitos do princípio de exibição se limitam ao mundo dos anúncios luminosos e das



casas noturnas – na verdade, a construção da realidade do capitalismo subjetivizado se orienta globalmente para as competições pela visibilidade, definindo os espaços de ação para o estímulo da inveja – avançando sobre o mundo das mercadorias, do dinheiro, dos saberes, do esporte e da arte. Para compensar os efeitos dos dois mandamentos desinibidores – [não cobiçar as coisas alheias, não desejar a mulher do próximo] é preciso um terceiro mandamento: *Não debes atribuir a ninguém mais a não ser a ti mesmo eventuais fracassos na competição pelo acesso aos objetos de cobiça e aos privilégios do prazer* (Sloterdijk, 2007, p. 280-281).

A compulsão ao prazer, na cultura do excesso, liga-se à sua saturação, o que se manifesta, na contemporaneidade, nas festas *techno* e corresponde à aceleração da vida em um “estado de fluxo” ininterrupto, cujo emblema, mostra Tales Ab’Saber, são as festas movidas a música *techno* e a drogas, em uma espécie de excitação perpétua. Ao analisar a vida noturna dos jovens no Bar Panorama, de Berlim, e seu “moto contínuo”, lugar de diversão em que na verdade ninguém se diverte porque todos extenuados pela festa que não acaba nunca, prolongando-se por vários dias e noites, Tales Ab’Saber denomina-a “sonho sem sonhos”:

As ilusões modernas do corpo em fantasia da noite industrial [dos *techno – junkies*] [são as de] consumir, de modo rápido e feliz, a vida sob o regime extenuante da noite (...). Liberdade sexual, com sexualidade pouco desenvolvida e, principalmente, ampla liberdade de drogalização (...); estes jovens redescobriram a “eternidade do prazer” em um estranho retorno ao ego-prazer freudiano preconizado em meados do século XX (Ab’Saber, 2012, p. 43).

Se o princípio do prazer freudiano exigia a eternidade, esse sujeito – edipiano, neurótico – que se construía na contenção às pulsões e no adiamento do prazer, na culpa e na moral sexual, foi substituído pelo “esquizo” deleuziano, um indivíduo atravessado por fluxos e intensidades, flexível e adaptável, como requer o mercado:

o músico *techno* se move o tempo todo. Seu corpo pulsante é parte constitutiva de seu espetáculo (...) [por] sua profissão parece obrigado a pulsar sexualmente, em uma repetição sem fim, ali *mesmo onde trabalha*. Haveria assim uma correspondência subterrânea entre o corpo auto-erótico do músico *techno* e o corpo da prostituta: ela foi a prisioneira do prazer na época em que a humanidade encarnou o próprio corpo; o músico *techno*, como ela, é obrigado a contorcer-se e a gozar em falso (...). Tal condenação ao prazer e ao próprio corpo aproxima nitidamente estes artistas da cultura hiper-sexualizada de nosso tempo. O músico *techno* e sua tribo de jovens hipererotizados e sem destino dissolvem a massiva cultura da pornografia de consumo – da fusão de mercado e corpo erógeno (...) [insistindo] na dimensão anti-teleológica e anti-utópica de sua música e de sua cultura (...). O corpo do músico *techno* é um corpo triste. Espécie de Sísifo de nosso tempo, é necessário que ele goze indefinidamente (...), sem poder parar, quando ele mesmo anuncia o vazio e que há muito pouco a habitar (Ab’Saber, 2012, p. 134).

Essa “era do vazio” é a da imitação generalizada em que, como notou René Girard<sup>25</sup> outros são supostos desfrutar de um bem desejável. Na cultura *techno*, o corpo se libera da alma e se concentra sobre si mesmo: “o *funk* carioca parece ser um episódio radical dos mesmos problemas. *Techno* de fundo de quintal, nele podemos ver com mais nitidez as conexões de tais usos do corpo na cultura e a prostituição nela mal sublimada” (Ab’Saber, 2012, p. 22).

Essa atmosfera de saturação do prazer teve seu precursor em Sade, cujas personagens exercem o prazer até o crime e o assassinato. Em *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma*, todas as infâmias são preconizadas, os protagonistas encerrados em uma cidadela inexpugnável marcada pelo luxo e dispêndio suntuário, a consumação ostentatória do excesso. O castelo de Silling evoca o “gozar sempre mais”, cujo proprietário é um banqueiro. O discurso do Duque de Blangis às pensionistas expõe o objetivo do libertino sadiano:

ninguém sabe que vocês estão aqui (...) vocês já estão mortas para o mundo e não é senão para o vosso prazer que vocês respiram. E quais são os seres a quem vocês agora estão subordinadas? Celerados contumazes e conhecidos, que não têm por Deus senão sua lubricidade, leis senão a de sua depravação, freio senão sua devassidão; libertinos sem deus, sem princípios, sem religião, dos quais o menos criminoso está maculado com mais infâmias do que vocês poderiam nomear (...). A todas as mulheres que habitam a superfície do globo, ele é tão indiferente quanto a destruição de uma mosca.<sup>26</sup>

O libertino sadiano, que não teme a Deus porque não o procura, pois não necessita dele para se defrontar com o que há de mal na natureza humana, se realiza plenamente na cidade contemporânea, a da “ilimitação” e da “democratização” do prazer que corresponde à proletarização do consumidor, pois, assim como o proletário é despojado de seu saber viver, o consumidor perde o saber-viver. O capitalismo de consumo, baseado no curto prazo e no descartável, suplanta o capitalismo de produção que se fundava no estoque e no longo prazo. Eis por que é preciso manter a máquina do consumo em funcionamento para que o consumidor não se dê conta de que talvez já esteja satisfeito com o que já tem.

Essa atmosfera de prazer pode ser encontrada na tela de Delacroix *Sardanapalo*, o Imperador de **Nínive**, representado depois de uma derrota política, quando decide destruir-se com todos os da casa, fazendo assassinar suas concubinas, seus cavalos e seus cães preferidos, enquanto ele permanece com olhar ausente, ao fim de uma vida de excessos, em que

todos são escravos do prazer. Encerrado em uma cena de interior, enclausurado em sua sensualidade sangrenta, Sardanapalo é o déspota lascivo e cheio de riquezas, indiferente ao massacre de tudo o que fizera seu prazer. A antiguidade lhe dedicou um monumento que desapareceu e onde se podia ler: “Eu, Sardanapalo, construí Anquial e Tarso em um dia. Comi, bebi, forniquei” (Grosrichard, *in* Novaes, 1996). Mas, diferentemente do olhar contemplativo, o seu perde-se no vazio: “ele não está presente. Ficou cego com o espetáculo que fere ou agrada seus olhos, a cabeça apoiada sobre a mão na mesma atitude que Dürer deu a sua *Melancolia*, ela fixa o olhar negro num ponto exterior ao quadro, fora do campo da representação” (Grosrichard, *in* Novaes, 1996).

Emblema da modernidade, Sardanapalo figura a cidade contemporânea, a saturação do visível<sup>27</sup> o esgotamento do prazer.

## Referências bibliográficas

- AB’SABER, T. *A Música do Tempo Infinito*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- ARENDDT, H. *La Crise de La Culture*. Tradução Patrick Lévi. Paris: Gallimard, 1972.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro VIII. São Paulo: Atlas, 2008.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. *In*: BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas I*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, W. Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso. *In*: BENJAMIN, W. *Passagens*. Tradução Cleonice Mourão e Irene Aron. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- BENVENISTE, “L’Expression Du serment dans La Grèce ancienne”, pp 81-82, BENVENISTE, E. *Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*. v. 2. Paris: Minuit, 1986.
- CAMUS, A. *O Mito de Sísifo*. Tradução Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- CHAUÍ, M. O mau encontro. *In*: NOVAES, A. (Org.) *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo, Rio de Janeiro: Companhia das Letras, Minc, Funarte, 1999.
- CHAUÍ, M. Janela da alma, espelho do mundo. *In*: *O Olhar* org Adauto Novaes, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- COMAY, R. Enmarcando la redención: aura, origen, tecnología en Benjamin y Heidegger. *In*: BENJAMIN, W. *Culturas de la Imagen*. Org. Alejandra Uslenghi. Buenos Aires: Ed. Eterna Cadencia, 2010.
- D’AGOSTINO, M. H. *A Beleza e o Mármore*. São Paulo: Annablume, 2010.
- DUFOUR, D.-R. *Le Divin Marché*. Paris: Denoël, 2007.
- DUFOUR, D.-R. *La Cite Perverse*. Paris: Denoël, 2009.
- FOUCAULT, M. L’écriture de soi. *In*: *Dits et Écrits II (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 1999a.
- FOUCAULT, M. L’herméneutique du sujet. *In*: *Dits et Écrits II (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 1999b.
- FOUCAULT, M. *Le Courage de la Vérité. Le Gouvernement de Soi et des Autres II*. Cours au Collège de France, 1983-1984. Paris: Seuil, 2009.

- HADOT, P. *Plotino e la Semplicità dello Sguardo*. Tradução M. Guerra. Torino: Einaudi, 1999.
- HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução Mary Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.
- KANT, I. *Sur le Mal Radical dans la Nature Humaine / Uber das Radikale Böse in der Menschlichen Natur*. Ed. bil. Trad. Frédéric Gain. Paris: Rue d'Ulm, 2001.
- KLOSSOWSKI, P. *La Monnie Vivante*. Paris: Payot, 1968.
- LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LOTERDIJK, P. *Colère et Temps*. Trad. Olivier Mannoni Paris: Libella, 2007.
- MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade, I* Cultura e Sociedade, I trad Wolfgang Leo Maar e Isabel Loureiro, ed Paz e Terra, RJ, 1997
- MURDOCH, I. Envoi. In: *Le Respect*. Paris: Autrement, 2002.
- NOVAES, A. (Org.) *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- PERNIOLA, M. *Desgostos*. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Florianópolis: Ed UFSC, 2011.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 1975.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução Eleazar Teixeira. Fortaleza: Ed. UFC, 1986.
- PLATÃO. *As Leis*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- VALÉRY, P. *Eupalinos ou o Arquiteto*. Trad. Olga Reggiani. São Paulo: Editora 34, 1996.
- VERNANT, J. P. *Mito e Pensamento*. Tradução Heiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.
- WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Presença, 1990.

---

1 Professora Titular do Depto. de Filosofia da USP e Professora Titular do Depto. de Filosofia da USP e profa. Titular do Depto de Filosofia da Unifesp. É autora dos livros “O Iluminismo Visionário: Walter Benjamin leitor de Descartes e Kant”; “Discretas Esperanças”; “Reflexões filosóficas sobre o mundo moderno”, “Contemporaneidades”, “Êxtase e Revolução”, entre outros.

2 Benveniste, “L’expression du serment dans la Grèce ancienne”, in *Revue de l’Histoire des Religions*, t.134, n 1-3, 1947, p 81-82.

3 Cf. Burckhardt, J., *A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, trad. Sérgio Tellaroli, ed Cia das Letras, SP, 1991.

4 Foi Schiller quem, pela primeira vez, compreendeu o conhecimento da cultura como fenômeno estético. A *Educação Estética do Homem* manifestam que tão somente pela educação estética o homem se encaminha para a liberdade política, evitando os perigos do estado de natureza em que a violência é soberana e a barbárie na qual princípios intelectuais e abstratos se impõem pela vontade do Estado, como na Revolução Francesa a que Schiller se refere. (Cf. Schiller, *A Educação Estética do Homem*, trad. Márcio Suzuki, ed. Iluminuras, SP, 2002.

5 A beleza clássica agrega harmonia, proporção, simetria, equilíbrio, ritmo e medida, que se expressam na leveza, no brilho, na luz, em sua alma e em sua eternidade.

6 Cf. Filarete, *Tratato di Architettura*, a cura de A.M. Finoli e L. Grassi, introdução e notas de Liliana Grassi, ed. Polifilo, Milão, 1872. Cf. ainda Mário Henrique d’Agostino, *A Beleza e o Mármore*, ed. Annablume, SP, 2011, p.30.

7 Nesse sentido, Paul Valéry escreve em *Eupalinos ou o Arquiteto*: “Busquei nitidez em meus pensamentos, a fim de que, claramente gerados pela consideração das coisas, transformem-se, por si mesmos, em atos de minha arte (...). Não mais separo a idéia de um templo da de sua edificação (...).

Sou avaro em divagações. Concebo como se executasse (...).De tanto construir , creio ter-me construído a mim mesmo” (Valéry, *Eupalinos ou o Arquiteto*, trad. Olga Reggiani, ed. 34, SP, 1996, p 51 *informar página da citação*).

8 Cf. o preâmbulo do *Fedro*, de Platão (1975), diálogo que dramatiza Sócrates em companhia de Fedro, acompanhando o rio Ilisso e saindo da cidade de Atenas.

9 Diferenciando-se da geometria grega, a partir do cartesianismo, a ciência dos modernos esquadrinha o espaço, fazendo dele um “continuum simultâneo” e abstrato, que abole as distâncias, reduzindo-as a um ponto de proximidade e à planura de geométrico-algébrica mensurável e “sem qualidades”. A geometria platônica, ao contrário, é modelização perfeita, o Modelo do Modelo, o que prepara para o mais elevado, o sublime, o Belo e o Bem.

10 Para que uma tradição seja transmitida, é preciso que as experiências passadas possam ser incorporadas pela experiência presente dos indivíduos por meio de seus artefatos. Mas como esses objetos, por sua disponibilização através da reprodutibilidade técnica, estão privados de seus contextos espaciotemporais originais e dos testemunhos históricos ali sedimentados, o que não é passível de reprodução – a aura – não pode ser transmitido.

11 Walter Benjamin atribui a decadência da aura à “degeneração cada vez mais profunda da burguesia imperialista. Com efeito, com o fim de uma “burguesia revolucionária”, são as tecnologias que revolucionam o cotidiano, restando à cultura de massa ou indústria cultural parasitar a “cultura dos pobres” e sua estética, universalizando-se, assim, o gosto das periferias das cidades, desde a moda até a produção musical. Nesse sentido, a ideologia dominante não é a das classes dominantes mas a dos dominados, expropriados pela impossibilidade de criação da classe dominante, formada, ela também, na cultura capitalista, sem valores transcendentais, puramente materiais (Benjamin, 1994).

12 Cf. Benjamin Walter, “ A Obra de Arte na Época de sua reprodutibilidade técnica”, in *Obras Escolhidas I*, trad Sérgio Paulo Rouanet, ed Brasiliense, 2008, pag 170.

13 Com o protestantismo, houve a condenação da vida monástica contemplativa, que diferenciava o ócio do negócio, a vida ativa da vida meditativa, com a transformação do ócio em negócio, pois “tempo é dinheiro”: “o trabalho”, escreve Weber, “deve se realizar como se fosse um fim em si – uma vocação (*Beruf*). Ora, um tal estado de espírito não é um produto da natureza (...). É o resultado de um longo, de um perseverante processo de educação” (Weber, 1990, p. 50).

14 Platão desenvolve a teoria da pleonexia nos livros I e II da *República*.

15 Prostituir: *pro* – o que está “adiante”, à frente; e *statuere* – colocar.

16 Dany-Robert Dufour considera o fim de todos os tabus, desde os geracionais até os do incesto, no mundo do mercado: “Jeannine, professora aposentada, sessenta e dois anos, deu à luz uma criança de três quilos. Jeannine beneficiara-se de uma doação de óvulo e uma fecundação *in vitro* praticada nos Estados Unidos no *Pacific Fertility Center* de Los Angeles. O óvulo, que ela recebera de uma doadora americana, fora fecundado pelo esperma de seu próprio irmão, Robert, um homem solteiro de cinquenta e dois anos, deficiente desde uma tentativa de suicídio. O esperma de Robert também fora utilizado para a fecundação de um outro óvulo, procedente da mesma doadora, que serviu igualmente de mãe de aluguel para uma criança que nasceu com algumas semanas de intervalo. O *Le Monde* do dia 21 de junho de 2001 indicava que os membros dessa família bem pós-moderna, isto é, Jeannine, Robert e os dois bebês, viviam sob o mesmo teto, em companhia da avó de 82 anos” (Dufour, 2007, p. 81).

17 Cf. Platão (1986), Homero (2002) e Hesíodo (2006).

18 A palavra “íntimo”, cunhada por Santo Agostinho, é o superlativo de interior, é o mais interior do interior, e por sua natureza é o recolhimento de uma profundidade radical, não uma morada preservada de todos os olhares, mas a marca de uma proximidade incomparável em que o divino se encontra no recôndito da alma porque ele é Amor; por isso, no “íntimo” nunca se está só, pois cada

qual decide resguardar, protegendo-a, uma parte de si mesmo do domínio da visibilidade dos demais (Santo Agostinho, 2011).

19 O vínculo fundador entre virtude e educação aproximava ver e saber, o olho e o espírito, e foi substituído pelo voyeurismo, forma pós-moderna da contemplação. Eis como a celebração do corpo nu, *topos* central da beleza helênica, cede ao exibicionismo. Na tradição grega e romana, obsceno era o terrífico, o *deinos*, o ponto em torno do qual se construiu a ordem do visível e do dizível. Jamais se veria Antígona enterrada viva, o assassinato de Agamenon, Édipo perfurando os próprios olhos. Porque o que não se vê, se ouve, figurava-se o Mal em lástimas e arrependimentos, como Orestes, na *Orestéia* de Ésquilo, que, assassinando a própria mãe, é perseguido pelo “remorso” que o priva do sono, ou Édipo que desaparece em seu grito de automaldição. O fim do “fora-de-campo” caracteriza o espaço público pós-moderno, o mundo da comunicação e da informação, o que acaba por invadir também a vida privada, tudo incitado a vir a público, na grande imprensa, em *twitters* e *facebooks*. Essa “escalada da insignificância”, o contrário do franco-dizer, é a “sinceridade” pós-moderna. “Capitalismo pulsional” é o diagnóstico da “cidade pós-moderna”, “perversa”. Domínio da “dessublimação repressiva”, a modernidade é pobre de experiência e traz consigo o vazio que isso implica.

20 O jornal *Folha de S.Paulo* de 14 de maio de 2011, em seu caderno Cotidiano (C6), divulgou a notícia com a manchete: “Livro distribuído pelo MEC (Ministério da Educação) defende errar concordância.” Texto entregue a jovens e adultos expõe: “Você pode estar se perguntando: ‘Eu posso falar *os livro*? Claro que pode. Mas fique atento porque você corre o risco de ser vítima de preconceito lingüístico. Muita gente diz o que se deve e o que não se deve falar e escrever, tomando as regras estabelecidas para a norma culta como padrão de correção de todas as formas lingüísticas (...). Cabe à escola ensinar as convenções ortográficas e as características da variedade lingüística de prestígio”. Quer dizer, a gramática é, na visão do MEC, uma estratégia da classe dominante para oprimir os pobres. Sem o intuito de desenvolver aqui as questões implicadas na não assimilação de competências intelectivas, de saber se as regras gramaticais se encontram na própria língua oral, sem analisar aqui a que se devem as diferenças maiores ou menores entre a língua falada e a escrita na sociedade de massa, o que é uma língua viva, seus matizes de anomia e gramatização etc., o livro didático oficial testemunha o que nos anos 1940 Adorno escreveu sobre as injunções da indústria cultural e da cultura de massa na educação. Ambas são causa e consequência da falência da educação humanista. A cultura de massa começa pelo cancelamento da função superior da linguagem como a quintessência da civilidade e da vida em público, da “arte da conversação”, em que a linguagem não se dissociava da escrita e da leitura como forma por excelência da comunicação. Partindo do pressuposto de que “a verdadeira cultura é inacessível à grande massa”, haveria, para a indústria da cultura, uma modalidade de educação que lhe seria adequada, feita para “os ignorantes”. Dessa circunstância passou-se, no momento atual, para a concepção de que a gramática é “língua de prestígio”, quer dizer, “elitista”. Assim, como profetizou Adorno, se na primeira fase a cultura seria feita para os ignorantes, na segunda ela seria concebida “pelos ignorantes”, aqueles que não se formaram na tradição humanista, no estudo e no conhecimento histórico dos saberes. É claro que o livro adotado pelo Ministério da Educação não é inocente, pois corresponde a uma política de Estado que visa promover a inclusão dos excluídos da cultura dissolvendo a ideia de cultura e da língua como um bem público ao qual se deve apreço e que requer “cultivo e cuidado”. Se é verdade que a linguagem é, como dizia Platão, o corpo do pensamento e as palavras o “invólucro da alma”, a dissolução da diferença entre seu uso formal e informal atesta a ausência daquele vínculo fundador entre virtude e educação, entre *Paidéia* e *Areté*, excelência e saber, rompido pela demagogia da facilidade. Conhecer a língua requer amor, e amar é atribuir valor. Razão pela qual, para Adorno, crise da cultura é “crise na capacidade de amar”. Para uma situação menos dramática como a francesa, Jean Clair escreveu: “o desconhecimento da ortografia, a pobreza desconcertante do

vocabulário, a rudeza da expressão oral, a utilização habitual de palavras obscenas e a desarticulação radical da sintaxe, bem como outros traços de desprezo da língua, são os sinais de uma catástrofe da expressão verbal sem igual nas épocas passadas (*in Journal Atrabiliaire*. Paris: Eds. Flammarion, 2007, p. 221).

21 Consumo de imagens e comportamentos patrocinados pelas mídias se encontram na notícia veiculada pelo jornal *O Estado de S. Paulo* com a manchete “Assassinato por tédio”. Trata-se de crimes recentes praticados por militares norte-americanos do *kill team*, que, além da matança de civis desarmados no Iraque, levaram suvenires hediondos como troféus. Que este episódio não é isolado o atesta Abu-Grahib, que o antecedeu, vinculado que está ao que Peter Sloterjik indicou como o elemento próprio da cultura pop norte-americana (cf. caderno *Aliás*, 27/03/2011, p. J6). No dia 7 de abril, a imprensa brasileira noticiou a execução de crianças em escola do Rio de Janeiro, em que o criminoso “executava sem piedade as meninas” e “atirava nos pés das crianças para impedi-las de fugir”. Esses crimes preparados para serem exibidos pela Internet atestam a compulsão à visibilidade, segundo a formulação de Berkeley “ser é ser percebido”. (Cf. Berkeley, *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, trad. Jaimir Conte, ed Edunesp, SP, 2010). Exibicionista, o assassino midiático quer ser visto mas não vê, regredido em ego arcaico, infantil e narcísico.

22 A culpa e seus fantasmas – como em *Crime e Castigo* ou *Macbeth* – se rotinizaram. Tudo se torna “confissão”, mas nada é “profundo”. Nesse universo, a volatilização da culpa não significa a superação dos opostos essência e aparência, mas que tudo o que se procura pode ser encontrado no exterior, em “celebridades”. Não se trata mais do “torna-te quem tu és” de Píndaro, mas sim “faça tudo o que você quiser”, e o tudo poder é não se saber mais escolher entre o importante e o insignificante, nem reconhecer uma ordem nas urgências.

23 Rousseau, “Segundo Discurso” de *Discours de l’Inégalité parmi les Hommes*, ed Garnier, Paris, 1963, p. 175.

24 Cf. Novaes (1996), em particular João Adolfo Hansen, “O discreto”; Jorge Coli, “Dos libertinos aos estóicos”; Luiz Roberto Monzani, “Origens do discurso libertino”.

25 Cf. Girard, René, *L’Anorexie et Désir Mimétique*, ed l’Herne, Paris, 2001.

26 Sade, de Marquês, “Règlement”, in *Les 120 Journées de Sodome*, ed Gallimard, 1950. [? qual é o autor desta ref.?

27 Cf. Grosrichard, A. “Sardanapalo”, p. 327, in *O Desejo*, org Adauto Novaes, ed Cia das Latras, 1990

# Civilidade e cidadania

Uma releitura de “A metrópole e a vida mental”,  
de Georg Simmel

***Maria Stella Bresciani***<sup>1</sup>

Teria ainda o texto de Simmel “As grandes cidades e a vida do espírito”<sup>2</sup> algo a dizer para as indagações propostas para o *Seminário Simmel e a Vida Mental nas Metrôpoles Contemporâneas*, decorridos mais de cem anos de sua publicação em 1903? Ao relê-lo, tendo em mente a questão do indivíduo nas sociedades modernas e sua inserção como cidadão, a atualidade de suas reflexões referentes ao desequilíbrio entre as dimensões objetiva e subjetiva me surpreendeu. Em suas palavras:

O desenvolvimento da cultura moderna caracteriza-se pela preponderância daquilo que se pode denominar espírito objetivo sobre o espírito subjetivo. (...) Se considerarmos a cultura monstruosa que se encarnou nos últimos 100 anos em coisas e conhecimentos, em instituições e bem-estar, e a compararmos com o progresso da cultura dos indivíduos no mesmo tempo – pelo menos nos estratos mais elevados –, vemos uma diferença de riqueza terrível entre as duas, e mesmo, em muitos pontos, um retrocesso da cultura dos indivíduos com relação à espiritualidade, delicadeza e idealismo (Simmel, 2005, p. 588).

Simmel atribui essa preponderância esmagadora “ao sucesso da divisão do trabalho [que] exige do singular uma realização cada vez mais unilateral, cuja potencialização frequentemente deixa atrofiar a sua personalidade como um todo” (Simmel, 2005, p. 588). E prossegue:

De qualquer modo, o indivíduo está cada vez mais incapacitado a se sobrepor à cultura objetiva. Ele foi rebaixado a uma *quantité négligeable*, a um grão de areia em uma organização monstruosa de coisas e potências, que gradualmente (...) os transladou da forma da vida subjetiva à forma da vida puramente objetiva (Simmel, 2005, p. 588).

No texto apresentado como conferência, Simmel deu ênfase ao vínculo intrínseco desse desequilíbrio com as condições da vida urbana ao formular a questão essencial:

(...) na medida em que se pergunta pela posição histórica das duas formas de individualismo, que são providas pelas relações quantitativas da grande cidade: a independência individual e a



formação do modo pessoal e específico, a grande cidade conquista um valor completamente novo na história universal do espírito (Simmel, 2005, p. 589).

Tal como “um ser humano não se esgota nos limites de seu corpo”, diz Simmel, a característica decisiva da grande cidade também se expressa na forma como sua “vida interior se espalha em ondas sobre o território nacional ou internacional mais amplo”. Seria, pois, “sua essência mais significativa” exatamente essa “grandeza funcional, para além de seus limites físicos” (Simmel, 2005, p. 586). Imerso nesse centro gravitacional se encontra o cidadão, aquele que “adere plenamente à vida das metrópoles e cujo caráter possui um conformismo profundo que lhe permite se adaptar a fortes pressões”, característica que lhe confere “uma originalidade superficial e lhe permite distinguir-se o suficiente para salvaguardar sua personalidade”.<sup>3</sup> Onde, pois, localizar civilidade e consciência cidadã nessa cidade expandida em metrópole sem delimitação de fronteiras precisas e destituída de base segura e permanente, um lugar social e político fixo e sua projeção simbólica?

A indagação que orienta seus argumentos se organiza, pois, a partir do aparente paradoxo vivenciado pelo habitante da grande cidade: o desejo de autonomia individual e a constante pressão do complexo conjunto de forças exteriores que moldam a personalidade do indivíduo. Contudo, a noção de indivíduo se cinde em sua exposição, dando lugar a uma indagação mais complexa. Seria ainda possível afirmar que o foco dirigido para um lugar físico, a grande cidade, e simultaneamente para sua dimensão simbólica, cuja aura ultrapassa a dimensão material, se manteria nos dias atuais como base da vida individual e lugar por excelência para a expressão do “conflito e para as tentativas de unificação dos *dois tipos de individualismos*” (Simmel, 2005, p. 589)? Estariam ainda inscritas na grande cidade as “condições peculiares (...) de oportunidades e estímulos para o desenvolvimento de ambos”, essenciais para “determinar o papel dos sujeitos no interior da totalidade” (Simmel, 2005, p. 589)? Quais seriam, afinal, os dois tipos de individualismo por ele referidos?

Antes de entrar na exposição dos argumentos de Simmel, chamo a atenção para uma “reportagem de capa” do caderno Economia e Empregos do jornal *O Estado de S. Paulo*, de 30 de outubro de 2011 (p. 3). O título da matéria sugere que nos mantemos vinculados à lógica da divisão e

especialização do trabalho: “A época da dedicação total ao trabalho”. Já o subtítulo – “Categorias vivem ‘jornada’ alongada ou intensa provocada por fatores como economia globalizada e facilidades da tecnologia” – indica um deslocamento significativo: vivemos no fluxo temporal e espacial em nada restrito aos limites físicos da grande cidade. É outra a base física de nossas vidas – os equipamentos da informática.



**Ligado.** Possibilidade de se manter conectado em qualquer lugar mantém a vida profissional presente, mesmo longe do local de trabalho e em qualquer hora

Os itens provocadores dessa jornada de trabalho sem solução de continuidade consistem na ininterrupta sucessão de fluxos de informações a serem absorvidas e de decisões a tomar num ambiente informático de âmbito mundial cujo centro – o mercado global – impõe a ausência de limites necessários à definição do tempo para a suspensão do trabalho, tempo indispensável ao repouso e às renovações das forças vitais. As palavras de um executivo recrutador de mão de obra especializada entrevistado pelo articulista expõem com clareza a necessidade de ininterrupto estado de alerta: “Você está fora do seu fuso, mas dentro da realidade de outro país.” Outro entrevistado corrobora a opinião do colega e acrescenta que “as novas tecnologias, como iPad, smartphones e laptops, permitem trabalhar em condições muito atípicas”, no escritório, em casa, no hotel, no trem, nos aeroportos. Permitem, estimulam e exigem, mesmo, uma jornada estirada, sem hora definida, majoritariamente referida aos

níveis técnicos profissionais médio e superior, sempre conectados, não só devido às facilidades da tecnologia moderna, mas diante da necessidade de decisões rápidas, “em qualquer lugar, em qualquer horário” (*O Estado de S. Paulo*, 30/10/2011). Como componente extra de pressão a essas jornadas intermináveis se interpõe o temor da concorrência entre os próprios técnicos de alto nível e o espectro do desemprego.

Como prognosticou Simmel sobre a grande cidade, seus sucessivos desdobramentos em metrópoles, conurbações e macrópoles a confirmaram certamente como o lugar privilegiado do conflito. Parece, contudo, ter falhado na “função” de levar o conflito a bom termo. O indivíduo, tema exaustivamente tratado por Simmel, nela não encontrou guarida, nem a possível resolução do paradoxo: “unificar o desejo de autonomia individual frente ao complexo conjunto de forças exteriores” (Simmel, 2005, p. 589).

Se aceitarmos o pressuposto de sua posição de observador crítico da grande cidade da virada do século XIX para o XX – ou seja, não “acusa” ou “perdoa” –, quais subsídios nos oferece Simmel para compreender a sociedade de fluxo em que vivemos? A questão é relevante e não diz respeito somente a altos executivos de empresas multinacionais na contínua batalha da competição e da produtividade. Onde nos localizamos como indivíduos, cidadãos e trabalhadores (docentes e pesquisadores) acadêmicos nesse fluxo de demandas sucessivas e ininterruptas, com tempos ritmados pelas diversas atividades simultaneamente desenvolvidas? Onde fixar a permanência, o tempo da pesquisa extensa e programada, da escrita comandada pela reflexão e pela satisfação de um trabalho continuado e não pela “objetividade impiedosa”<sup>4</sup> da exigência de produtividade a qualquer preço?<sup>5</sup> Creio que todos nos reconhecemos na imagem que ilustra a matéria à qual me referi.

Retomemos o paradoxo proposto por Simmel: a pretensão do indivíduo de preservar sua autonomia e a peculiaridade de sua existência ante as forças superiores da sociedade. Essas forças se expressam no peso da herança histórica, da cultura e no poder da técnica sobre o cotidiano, e a elas se antepõe “a resistência do sujeito a ser nivelado e consumido em um mecanismo técnico-social”. Ou ainda, em termos mais diretos: a resistência disporia de poder para resistir ao modo apaziguado pelo qual se aceita “a equalização promovida por tais formações entre os conteúdos individuais e supra-individuais da vida, nas adaptações da personalidade, mediante as

quais ela se conforma com as potências que lhe são exteriores” (Simmel, 2005, p. 577)?

Para ele, dentre essas potências externas sobressai algo específico às grandes cidades: “a intensificação da vida nervosa [do indivíduo], produzida pela mudança rápida e ininterrupta de impressões interiores e exteriores” e sua resultante, a criação de “um órgão protetor contra o desenraizamento ou preservativo da vida subjetiva”. Contudo, representa também limitação e ameaça, já que essa defesa pressupõe, e exige mesmo, o entendimento racional e este se desenvolve em detrimento do ânimo ou sentimento. No processo da experiência e vivência dessa intensificação dos estímulos, a consciência necessariamente se sobrepõe às camadas mais inconscientes da alma e sobra pouca disponibilidade ou nenhuma para a interioridade, a ânsima, a afetividade, os sentimentos. Submetido sem interrupção à experiência e à vivência da intensificação dos estímulos, o indivíduo se insere em um fluxo no qual a consciência necessariamente se sobrepõe às camadas mais inconscientes da alma e deixa nenhuma ou pouca disponibilidade para a interioridade, a ânsima, a afetividade, os sentimentos. Há nas palavras de Simmel argumentos presentes nos pensadores românticos do século XIX, dentre eles Thomas Carlyle, cuja percepção apontava para a ameaça da evidente transformação do homem em autômato, destituído de seu componente criativo e reduzido à pura racionalidade funcional (Carlyle, 1980). Racionalidade que transformara, afirmava Carlyle, o tempo oferecido ao ócio, imprescindível à livre atividade criadora do homem em mera interrupção do trabalho para a devida reposição de suas forças físicas.

Em meio à pressão constante das demandas ilimitadas da sociedade atual, onde encontrar talvez não o tempo para o ócio, mas simplesmente o tempo da reflexão acerca da condição de vida, preenchida por recusas e lacunas? Seria plausível, nessa condição contemporânea, nos apoiar ainda nas noções clássicas de cidadão e de cidadania em sua exigência de tempo para a expressão livre ou quais alterações elas teriam sofrido?

Civilidade e urbanidade, unidas na atitude *blasé*, máscara destinada à autodefesa, à concentração interior num mundo só seu, a forja da autossuficiência, em suma. Noções que no entendimento de Simmel estariam separadas por duas concepções de individualismo: uma, a impessoalidade produzida pela hipertrofia da cultura objetiva; outra, o

individualismo extremo, tal como enunciado por Nietzsche em seu ódio contra as grandes cidades. Embora estruturadas sobre bases psíquicas diferenciadas, ambas as acepções estariam “providas pelas relações quantitativas da grande cidade: a independência individual e a formação do modo pessoal e específico” (Simmel, 2005, p. 588-589).

Simmel dedicou um texto à noção de individualismo como modo de estar no mundo vivenciado a partir da Renascença, quando se inicia a separação de pessoa dos vínculos comunitários medievais. Ao tecer seu argumento sobre o individualismo formado pela hipertrofia da cultura objetiva, recorre a um cronista italiano e a retratos da época, para concluir, com eles, que embora houvesse a intenção de demarcar a singularidade individual por meio das formas de se vestir, verificava-se que “as particularidades formavam uma impressão de conjunto, na postura e nos gestos”. Podia-se afirmar que as pessoas retratadas formavam “uma comunidade de atitude e de consciência da vida que, como uma atmosfera geral, envolve, penetra e dá forma a essas individualizações tão apaixonadamente sublinhadas”. Em suma, “o indivíduo singular se apresentava como portador de um arquétipo” e, assim, projetava simbolicamente a noção de indivíduo universal, um em si simultâneo ao pertencimento a uma unidade. Constituiu-se em base da representação da tradição cultural latina cuja característica expressava-se na dualidade: o indivíduo podia proclamar-se autossuficiente, uma unidade com um sentido ou finalidade em si, e ao mesmo tempo sentir-se parte de uma ou de várias totalidades, de algo exterior a si, uma totalidade que o ultrapassava (Simmel, 1989, p. 281-291). Ou seja:

O termo “Universal” não visa uma coletividade, nem de uma associação prática inserida em uma imagem global, uma submissão recíproca para dar lugar a um todo mais elevado. Ao contrário, é o universal ligado ao conceito, uma forma ou uma lei que determina um número infinito de existências singulares, representada por cada um, seja pela natureza ou pela própria vontade. É no interior dos limites dessa pressuposição que se pode buscar toda liberdade, toda diferença, toda distinção que nada é para além de uma ação particularmente pura e preta de traços visíveis e arquetípicos (Simmel, 1989, p. 281-282, tradução literal da autora).

Noção de indivíduo que, a seu ver, explicava o fascínio racionalista pelo conceito universal próprio ao homem latino. Entretanto, afirma Simmel, recoberto pela mesma noção, se definia a concepção oposta do

individualismo germânico, apreensível em pintores, músicos, filósofos, dentre eles Rembrandt, Beethoven, Herder, Kierkegaard, e o mais radical, Nietzsche. Nessa noção não se discerne “nada próximo a uma lei formal, a um estilo que tal como uma realidade universal o penetra e da qual seria unidade exemplar”. E explica: “o alemão, que só pode se mostrar pela ação – seja ela criação, negócios ou comportamento característico – encontra-se privado (...) dessa esfera supra-individual do agir do indivíduo latino”. Assim, em situação contrastante à do latino, “mesmo quando se subordina a leis, a formas, a totalidades (...) ele permanece somente fiel a si mesmo”. A responsabilidade por seus atos recai, portanto, em si próprio (Simmel, 1989, p. 284-291).

De que maneira essas duas concepções de individualismo conviveriam ou estariam em conflito, entre os habitantes de uma grande cidade? Para Simmel, a particular reação individual à hipertrofia da cultura objetiva se manifestava nas duas formas de individualismo: a adoção da atitude *blasé* e impessoal ou a do individualismo extremo vituperando contra a grande cidade. Esses críticos extremados, e nomeia Nietzsche, paradoxalmente, viam-se apreciados com paixão pelos cidadãos que os tomavam “como arautos e redentores de sua mais insaciável nostalgia”. Ou seja, para o autor, “a cultura europeia colocou o conceito de indivíduo como equação entre o eu e o mundo, tanto entre os latinos como entre os germânicos, embora tenha levado a duas soluções diferentes desta equação”: a mais extrema, no século XVIII, em seu clamor pela liberdade e igualdade; e o ideal romântico, formado em anteposição ao liberalismo do século XIX, quando “os homens libertos das ligações históricas quiseram então se distinguir uns dos outros”. Dois individualismos que encontrariam na grande cidade lugar para a expressão aberta do conflito e as tentativas de sua solução. Até onde essa avaliação e a projeção da possível solução do conflito podem nos orientar na leitura crítica das condições de vida nas grandes cidades contemporâneas e no exercício da cidadania (Simmel, 2005, p. 589)?

As nada simples sugestões apresentadas na ementa do *Seminário Simmel e a Vida Mental nas Metrôpoles Contemporâneas* exigem pensarmos nos significados de processos decorridos nesses cem anos que nos separaram de um texto seminal que neste fórum se coloca na base do debate sobre a condição contemporânea: a multiplicação das metrôpoles, o crescimento da população urbana e sua dispersão pelas áreas circundantes – subúrbios de

luxo e periferias ou enclaves de favelas, as mudanças radicais na concepção de espaço público. Retomar Simmel implica indagar o quanto seus argumentos oferecem um caminho para questionarmos nosso cotidiano. Como podem eles nos orientar em deslocamentos por áreas urbanizadas tecidas por fragmentos na maioria das vezes díspares? Até onde os atuais modos de vida, o estar no mundo em fluxo ininterrupto, encontra ainda guarida nas cidades em suas dimensões físicas e expressões simbólicas?

Ao voltarmos os olhos para grandes cidades, como São Paulo, vemos de um lado determinadas áreas pontilhadas por intervenções voltadas para a preservação de edificações e seu entorno – por vezes bairros inteiros – justificadas pelo valor histórico ou simbólico a elas atribuído; de outro, áreas nas quais intervenções movidas por políticas públicas e interesses imobiliários arrasam quadras consideradas zonas degradadas e deslocam parcelas significativas de habitantes em nome da revitalização. Configuram intervenções definidas como fundamentais para manter e irradiar as dimensões simbólicas da grande cidade e se concentram, por vezes, no recorte específico de uma área.

Tomemos o caso do antigo bairro dos Campos Elíseos, na área central da cidade, pejorativamente denominado “Cracolândia”. Há décadas, as intervenções planejadas pela administração pública encontram justificativa na evidente deterioração da área e pelo objetivo de dar lugar à “Nova Luz” – denominação que constitui referente simbólico à área da Estação Júlio Prestes, também conhecida como Estação da Luz, já reconvertida funcionalmente para abrigar o Museu da Língua Portuguesa e formar o entroncamento de trens suburbanos e linhas do metrô. A área, que engloba outra antiga estação ferroviária desativada, a Sorocabana, reconvertida com sucesso confirmado na sala de concertos São Paulo, e a Pinacoteca do Estado ladeada pelo jardim da Luz, é considerada espaço privilegiado de implantação de um diversificado complexo de equipamentos culturais. Para tanto, erradicar não só edificações antigas e malconservadas, mas com elas formas de vida paralelas, clandestinas, agressivas e inadequadas, constitui item da política de revitalização.<sup>6</sup> Como situar o debate a partir de pontos de vista tão diversos, como o do poder público, os interesses imobiliários, os profissionais das áreas de arquitetura e urbanismo, os habitantes da metrópole e o ponto de vista mais sensível, o dos moradores e comerciantes locais?

## Duas leituras, dois pontos de vista: aproximações polêmicas

No intuito de introduzir o debate sobre as possibilidades contemporâneas de expressar as dimensões simbólicas da grande cidade dispostas no espaço físico, me permiti “roubar um tempo” para a leitura e a apresentação de dois autores com diferente formação acadêmica. Em seus textos, buscar as aproximações críticas de compreensão do processo complexo e contraditório das condições da vida urbana atual; surpreender a grande cidade, as megalópoles, em suas relações com a arquitetura e o urbanismo, como disciplinas não autônomas, pois intimamente vinculadas à história e à filosofia.

Início por *The City of Collective Memory: its historical imagery and architectural entertainments*, livro publicado em 1994 por Christine Boyer, professora de história da arquitetura na Princeton University, Estados Unidos.<sup>7</sup> Para ela, vivemos uma situação paradoxal, na qual a prática da arquitetura, do planejamento e da preservação histórica se mantém vinculada, inconsciente ou explicitamente, a imagens visuais prevaletes até o final do século XIX, embora na mesma temporalidade deslocamentos sucessivos tenham ocorrido nas artes de construir cidades. Um descompasso crucial para os habitantes, já que a configuração urbana constitui elemento básico para a formação da memória coletiva, cujos fundamentos se expressam em uma imagem comum da cidade em que se vive. Seu estudo nos obriga a refletir sobre duas questões: o quanto esses deslocamentos sucessivos nas artes de construir cidades proporcionaram ou criaram obstáculos para o sentimento de enraizamento, de pertencimento e de coletividade; e o significado de nos mantermos imersos em imagens visuais do urbano em descompasso com o espaço físico de nosso cotidiano.

Boyer afirma que, no decorrer do século XIX, a cidade como obra de arte fundamentou a ação dos construtores das cidades industriais em busca do enquadramento de uma ordem espacial fechada e unificada, em substituição às muralhas defensivas derrubadas pela inutilidade e obstáculos à funcionalidade do tráfego. Enquadramento que se rompe e dá lugar à cidade como panorama, ardil e elemento unificador da aparente anarquia visual das metrópoles abertas e em permanente expansão dos inícios do século XX. Boyer avança até a cidade como espetáculo, concepção formulada a partir da década de 1980, apoiada nas possibilidades abertas



pelos meios de comunicação eletrônicos ao permitirem simular ambientes computacionalmente. Que subsídios essa sucessão de deslocamentos proporciona a nós, habitantes das cidades contemporâneas, para uma leitura do espaço urbano, ao nos encontrarmos perdidos, individual e coletivamente, em um mar de fragmentos físicos e horizontes abertos?

Para Boyer, nossa posição é ambígua, pois as artes de construir e planejar cidades se movem nos dias atuais sobre o eixo da pós-modernidade. Como críticos da racionalidade totalizante modernista, “não mais ousamos pensar em uma forma racional da cidade por medo de erigir conjuntos perspectivos e totalidades ilusórias que poderiam excluir ou homogeneizar o que acreditamos deve permanecer plural e multiperspectivo”. Entretanto, e contraditoriamente, não podemos negar o poder totalizante do sistema capitalista atual expresso na desindustrialização e na desterritorialização. Situação complexa, pois não dispomos de noções que ofereçam à nossa atitude mental ou emocional soluções para as crises contemporâneas, ou nos permitam nos opor e resistir ao crescimento progressivo e desigual de nossas cidades e países, e sequer nos oferecem um sítio físico, um lugar capaz de sustentar uma memória coletiva. A seu ver:

Designers de projetos urbanos, especialmente nas décadas de 1970 e 1980, pareciam determinados a ordenar e detalhar lugares ornamentais da cidade até formarem uma matriz de fragmentos bem desenhados. Para compor esses nódulos buscou-se na história ou nas tradições locais ou regionais um modo de particularizar um agregado estético utilizando códigos de design e definindo regulamentos para ambientes e estilos. Entretanto, a matriz resultante estimula a visão parcial e fragmentada, pois empurra os espaços intersticiais para fora do campo visual.

E prossegue:

Os espaços desindustrializados e desterritorializados, deslocados e desprezados, não mais têm lugar nessa projeção ordenada. Como espectadores ou designers dessas cenas urbanas, permitimos a nossa imaginação visualizar essa matriz, com seus intervalos aparentes e lugares desconectados, como uma imagem aparentemente unificada da cidade (Boyer, 1996a, p. 1-4, tradução da autora).

O trajeto de seu argumento passa por questões cruciais do nosso debate. Para Boyer, devemos levar em consideração ter o modernismo em arquitetura e no planejamento encarado de um ponto de vista “científico” urbano e destruído as percepções arquitetônicas ilusórias e/ou imaginativas elaboradas no século XIX. Apagava-se a relação entre a história e a cidade.

Estaríamos hoje vivenciando a reação a esse modo de padronizar e homogeneizar o edificado e o urbano. A “guerra pós-moderna contra totalidades” e projetos, das décadas de 1970 e 1980, não só encorajou visões parciais e fragmentadas da “forma da boa cidade” como deu lugar a enquadramentos nos quais os espaços intersticiais do desindustrializado e do desterritorializado foram subtraídos.

Em suma, Boyer busca entender como nós, os profissionais ou os simples usuários e espectadores da arquitetura e do planejamento, aceitamos em nossa imaginação visual um agregado estetizado que compõe essa “matriz” e sua imagem aparentemente unificada, a despeito dos intervalos evidentes e desconexos vivenciados em nossos trajetos cotidianos. Ao avançar na análise da arquitetura dos anos 1970 e 1980, a autora se indaga sobre a possibilidade de restaurarmos “o reino público da cidade”, recompor os fragmentos do tecido urbano e reconstituir o sentido de coletividade e de cooperação com base em um processo paradoxal. Recua ao constatar que as múltiplas vozes das minorias – mulheres, homossexuais, marginalizados – ganharam expressão e, desse modo, desconstruíram as totalidades construídas pela voz do paternalismo e da racionalidade ocidental. Entretanto, nos fizeram perder a esfera da moral pública nesse mar de vozes plurais, e não lograram formar com a pluralidade de suas vozes um argumento com o peso da coletividade (Boyer, 1996a, p. 4).

“Atualmente”, diz, “a esfera pública é dominada por vozes privadas que vendem estilos de vida e condutas imaginárias”. Ao afirmar a força das injunções exteriores sobre a formação da personalidade individual, a análise de Boyer se aproxima da reflexão de Simmel: a triunfante cultura do consumo traduziu-se nos produtos de *designers* de paisagens e pacotes ambientais que se tornaram instrumentos vitais para o aumento de prestígio e o desejo do lugar (Boyer, 1996a, p. 4-5).

Contudo, lembra a autora, devemos reconhecer um paralelismo entre eles e os historiadores, já que as artes de construir cidades – do arquiteto e do planejador – não percorreram um caminho solitário. Esses profissionais se nutriram da moderna historiografia formada no século XIX e de seus métodos que instrumentalizaram a história ao tecer a escrita de forma seletiva e excluir deliberadamente as narrativas consideradas subjetivas, eliminando, desse modo, os perigos da alteridade. Walter Benjamin já havia dito, lembra a autora, que a escrita da história traduz o triunfo dos valores

burgueses e representa a reconstrução póstuma de fragmentos de eventos organizados numa arquitetura fabricada. Michel de Certeau diria anos depois que todo novo tempo encontra sua legitimação no que exclui (Boyer, 1996a, p. 5-6).

Como enfrentar esse vínculo entre a forma urbana e a historiografia e dele fazer o ponto de partida para pensar um possível retorno da cidade como lócus da memória coletiva e não simplesmente um museu a céu aberto ou uma coleção de distritos históricos preservados, e assim a pura instrumentalização do passado com pouca espessura na nossa vivência? Como recuperar as diferentes camadas arquitetônicas como memória e não simplesmente como geradoras da experiência da diversidade díspar? A autora sugere que, para nos habilitar a ler a paisagem urbana como texto e apreciá-la devidamente, é preciso vê-la não só em termos formais e funcionais, mas também de modo figurado e interpretativo. Afinal, fragmentos e resíduos causam surpresas, suscitam alterações inesperadas em nossa percepção, rompem com o modo de ver imposto pelas teorias modernistas sobre o espaço urbano e a explícita intenção de destruir toda e qualquer relação entre forma e figuração, entre a visão racional e a subjetiva. A resposta estaria em refazer a ligação entre essas duas maneiras de ver, entre a história e a memória ou entre o pensamento objetivo e o testemunho subjetivo; em elaborar uma contramemória de resistência à “crise de memória” vivenciada no final do século XIX e nas décadas iniciais do século XX, reeditada, porém, nos anos 1980 e 1990 (Boyer, 1996a, p. 6).

Boyer percorre os argumentos de autores que se debruçaram sobre a questão da memória individual e coletiva, tais como Sigmund Freud, Henri Bergson, Maurice Halbwachs e Walter Benjamin, para incitar-nos a pensar nas gritantes oposições presentes nas grandes cidades contemporâneas. Sem-tetos e espaços de luxo, sopa caritativa e alta culinária, cheiros da decadência e perfumes caros. Essas imagens nos confundem por serem desconexas e incomensuráveis, mas exigem serem interligadas para permitir nos reapropriar da promessa utópica subjacente a toda ideia da boa cidade (Boyer, 1996a, p. 19-29).

Em 1996, dois anos após a publicação de *The City of Collective Memory*, a autora reuniu em *Cybercities* conferências e artigos escritos entre 1992 e 1995, nos quais o foco central de suas preocupações constituía o processo pelo qual aceitamos interpor a nós e a experiência do mundo um espaço de

transição que a oferece enquadrada pelo monitor de uma caixa digital, e limita nossas escolhas ao “dentro ou fora [in ou off], a disjunções, a listas e ordens de combinações dos videogames e a programas com linguagens cifradas” (Boyer, 1996b). Mudança evidente de registro: o que a máquina foi para o modernismo o computador é para o pós-modernismo e ocupa parte essencial no processo de substituição das sociedades disciplinares, teorizadas por Michel Foucault, pelas sociedades informatizadas controladas pela tecnologia computacional e seu ininterrupto bombardeio de fragmentos incoerentes de informações dispersas no espaço e no tempo que nos mantêm alertas e em contínuo movimento e fluxo mental.

As telecomunicações eletrônicas reformularam com certeza nossa percepção de espaço e de tempo e nos fizeram perder a noção dos limites ou das diferenças espaciais. Se o espaço parece sempre o mesmo e implode num *continuum*, o tempo se reduz a obsessivas e compulsivas repetições (Boyer, 1996b, p. 8-9). Em suma, nossa percepção de espaço e de tempo forma-se pela visão não linear de uma matriz computacional preta de rupturas, quebras e descontinuidades, capaz, entretanto, de conferir à cidade uma ordem sistêmica que esconde a natureza heterogênea e as posições disjuntivas interiores a ela (Boyer, 1996b, p. 10-11, 18-19).

Sua escrita nos conduz para a situação contemporânea: as cidades e esferas públicas se tornam crescentemente virtuais, os sistemas interpessoais de comunicação eliminam a comunicação face a face no espaço físico. Situação na qual, por ter o espaço virtual a capacidade de unir e simultaneamente separar indivíduos, nos encontramos prisioneiros da “unificação seriada”. Esta seria a expressão cunhada por Jean-Paul Sartre para se referir às formas inócuas de pensamento transmitidas pela TV, que a autora transfere para a interface dos computadores (Boyer, 1996b, p. 22-29).

Sempre na intenção de estabelecer o diálogo entre as noções de Simmel e nossa experiência de vida nas cidades contemporâneas, introduzo agora a voz do filósofo Luis Arenas,<sup>8</sup> professor na Universidade de Saragoza (Espanha) em livro publicado em 2011. Os cerca de quinze anos a separar os livros de Boyer da edição de *Los Fantasmas de la Vida Moderna: amplificaciones y quiebra del sujeto en la ciudad contemporanea* tecem um fio de continuidade entre as preocupações dos dois autores. Tal como Boyer, Arenas considera “a arquitetura como um dos mais poderosos instrumentos de configuração de nosso imaginário contemporâneo”. Apesar de não ser o único instrumento,

constitui, certamente, “um laboratório privilegiado no qual o espírito da época (...) toma forma e expõe com nitidez admirável as tensões e as linhas de fuga que alimentam nosso presente”. Tal como Boyer, reconhece ter a atmosfera que envolvia a Europa no início do século XX se modificado e se encontrar bastante distante da que animou o jovem Le Corbusier, Gropius, Mies van der Rohe e Josep Sert: “esse aroma denominado ‘modernidade’ foi aos poucos se diluindo e, nos últimos decênios, a diluição atingiu uma velocidade vertiginosa” (Arenas, 2011, p. 9). Essa diluição e o deslocamento constituem reação ao projeto que os profissionais da arquitetura da primeira metade do século XX dedicaram-se a construir e que, na segunda metade, os mesmos profissionais se esmeraram ativamente em dinamitar.

Também o filósofo não considera o fazer arquitetônico um processo isolado, mas sim “coetâneo a deslocamentos no terreno da ontologia, da ideologia, da estética e da política” (Arenas, 2011, p. 10). Visualiza existir um íntimo diálogo entre o fazer arquitetônico, ou melhor, o *laissez-faire* arquitetônico, exaltado por Roberto Venturi em Las Vegas (Arenas, 2011, p. 35),<sup>9</sup> e o neoliberalismo econômico, insidiosamente interligado ao conservadorismo político. O abandono do conceito de planejamento compreensivo, desacreditado tanto na economia como no urbanismo, e as desregulações nos âmbitos econômico, trabalhista, urbanístico e afetivo seriam processos paralelos e coetâneos.<sup>10</sup>

Ao que Boyer vê como apagamento de um centro simbólico, fundamento da “memória coletiva urbana”, Arenas mostra em outra dimensão os deslocamentos que tornaram tarefa inútil buscar na cidade contemporânea o “centro histórico”, modelo da cidade europeia. A cidade-global desdobrou-se e “passou a ser um contínuo urbano desterritorializado” e corresponde exatamente ao exposto por Robert Venturi em forma de manifesto da arquitetura pós-moderna: o desejo de “uma arquitetura” que promovesse “a riqueza e a ambiguidade ao invés da unidade e da nitidez, a contradição e a redundância e não a harmonia e a simplicidade” (Venturi, 1972, p. 28). O desejo de desconstrução expresso por Daniel Libeskind se insinua nesse processo: “Do meu ponto de vista, as melhores obras do espírito contemporâneo provêm do irracional, embora o que prevaleça no mundo, o domina e com frequência mata, o faz sempre em nome da razão” (Arenas, 2011, p. 48).<sup>11</sup>

Nessa atitude crítica ao racionalismo totalizante, a fragmentação se define como o *desideratum* da nova linguagem e define a “descentralização, a disjunção, a justaposição e a heterogeneidade [como] as pedras angulares da linguagem desconstrutivista” que surge nos anos 1980, na fase pós-industrial do capitalismo. O argumento de Arenas o aproxima de Boyer quando afirma terem sido sacudidas, com essa nova linguagem, as concepções tradicionais inscritas no âmbito da ciência: o conhecimento progressivo e cumulativo, a linguagem concebida como espelho fiel duplicador da realidade e a subjetividade assumida como instância autoconsciente e autolegisadora (Arenas, 2011, p. 48-49). Banida também a ordem férrea decorrente da análise racional das condições de vida humana, pressuposto da certeza (talvez filiada à utopia panóptica benthamita, penso eu) de que o planejamento inteligente de um espaço abstrato conformaria comportamentos sãos na população (Arenas, 2011, p. 37). Constitui resultante desse processo de desconstrução a “denominada cidade-global (...) um fluxo interminável de capitais e de produtos, de pessoas e energias que carece de um núcleo fixo. É o puro movimento submetido à vertigem do intercâmbio infinito de corpos, de ideias, de bens, de serviços”. E prossegue: “As fronteiras das grandes megalópolis que hoje acolhem a metade da população mundial se desfizeram para sempre. Não importa onde o cidadão esteja, sempre adquire o aspecto de *commuter*”. A cidade passou a ser um “contínuo urbano desterritorializado”. As cidades contemporâneas constituem megalópolis sem centro, correntes da lava urbanística que avançam de modo informe (Arenas, 2011, p. 66).

Arenas escolhe certas configurações urbanas para justificar sua posição ao dizer que se Brasília exemplificou na modernidade os desejos racionalistas e centralizadores que definiram a época clássica, já na cidade de Tóquio, hoje, jogam-se no lixo objetos eletrônicos considerados “obsoletos”, objetos que, paradoxalmente, encontram-se à venda como novidades nas lojas dos Estados Unidos e da Europa. Para ele, esse aparente paradoxo constitui efeitos de uma transformação ontológica de grande alcance – a quebra definitiva da metafísica da substância. A referência que usa é impactante: em termos de edificação, se destroem diariamente na cidade de Tóquio 12.339 metros quadrados e se constroem outros 62.862 metros quadrados. A partir desta constatação, pode-se dizer: “Encontramos ante signos que indicam a irrupção de um novo império em todos os

âmbitos do pensamento e da cultura: o império do fluido” (Arenas, 2011, p. 66-67).

Os argumentos de Arenas ganham força quando contrastam a cultura do fluido com formas arquitetônicas anteriores, como a do monastério do El Escorial, a materialização de um vínculo entre a Idade Média e a Modernidade. Sua centralidade geográfica traduziu a pretensão soberana de evocar uma centralidade metafísica acoplada à sobriedade das formas, cuja ambição foi ser a expressão da imutabilidade da verdade fixada no jogo repetido de três figuras geométricas puras: o quadrado, o retângulo e o círculo. Esse “simbolismo arquitetônico subentendia a pretensão de Felipe II de apresentar um mundo com sentido, um mundo dotado de inteligibilidade e harmonia. (...) Um mundo sem fissuras, sóbrio e racional. Sólido”. Solidez e permanência prevaletentes na cultura e traduzidas em termos arquitetônicos ainda no início do século XX, a despeito de a Primeira Guerra Mundial ter sacudido o mundo (Arenas, 2011, p. 24-26). Dessa maneira, a reação pós-moderna e a proposta desconstrutivista nos lança, em um arco temporal não muito longo, para a “arquitetura líquida”, mediada pelo interlúdio da racionalidade cartesiana expressa na arquitetura moderna.

O autor busca novos exemplos na arquitetura para equiparar duas temporalidades: “Frente ao exemplo pré-moderno e ideal da Atlântida [Crítias de Platão], ao classicismo do El Escorial ou ao moderno de Brasília, a cidade de Tóquio ou a de Los Angeles são, sem dúvida, epítomes da cidade típica da modernidade líquida: cidades descentradas, caóticas, imensas, incomensuráveis e ultratecnológicas”. Novas simbologias se expressam seja em Los Angeles com seus subúrbios, símbolos do poder da tecnologia e da indústria cultural, seja em Tóquio, a cidade de maior consumo no mundo, que “há décadas vive no futuro, um futuro tecnológico”, onde a única coisa definitiva é a eterna provisoriedade. Não por acaso, para oferecer uma imagem dessas cidades contemporâneas, megalópolis sem centro, Arenas utiliza a metáfora das lavas vulcânicas e seu fluxo informe e devastador (Arenas, 2011, p. 65-66).

Desde o título do livro – *Los Fantasmas de la Vida Moderna* –, seu texto nos obriga a refletir sobre o poder indutor das metáforas, intenção clara do autor ao dizer: “Cada metáfora envolve uma promessa de sentido que excede provavelmente o alcance que seu usuário ou inventor pretendeu

atribuir-lhe.” Há um paralelismo intencional entre essa afirmação e o recurso retórico às metáforas das lavas vulcânicas e dos fantasmas de nossa contemporaneidade e um alerta de Arenas: “na maioria das vezes, estejamos ou não conscientes disso, seu valor semântico transborda e muito o âmbito da mera figura retórica ou do simples adorno literário”. E nos alerta: “As metáforas comprometem (...). As metáforas *nos* pensam” (Arenas, 2011, p. 66-67).

A seu ver, a força imagética, sedutora e indutora da metáfora explicaria por que “a ubiquidade da imagem do fluido prosperou na cultura contemporânea da última década”. Perante a força da imagem do fluido eclipsou-se em definitivo o conceito de substância e as ideias de permanência, de estabilidade e de firmeza, abarcando da física à arte, passando pela filosofia.<sup>12</sup> Ao explicitar o poder indutivo das imagens metafóricas, evoca o mundo de Gilles Deleuze, “povoado por pequenas formas fluidas, cujas identidades, como as dunas do deserto, se encontram em contínua mudança, deslocamento e reconfiguração”. Ou, ainda, “cujas identidades são só simuladas, produzidas como um efeito ótico, um jogo mais profundo da diferença e da repetição” (Arenas, 2011, p. 67-69).

É evidente a afinidade entre os argumentos de Boyer e Arenas quando este afirma estar a nova ontologia povoada por um universo de entidades descentradas em relação a si mesmas no qual a metafísica da substância dá lugar a uma ontologia relacional. Nessa ontologia, afirma o filósofo, “o indivíduo (objeto ou sujeito) deve ser visto como um concentrado de forças e circunstâncias, de fluxos e codificações em contínuo devir. A verdade do indivíduo encontra-se, pois, fora dele, no plexo de intensidades que o constituem e lhe dão forma”. O argumento parece não só levar ao limite, mas ultrapassar o paradoxo proposto por Simmel entre o desejo de individualidade e a força da cultura e da técnica que lhe são exteriores (Arenas, 2011, p. 69).

A ontologia relacional se expressa também no conceito de espaço. “Para a arquitetura recente, o espaço não será um substrato vazio e formal sobre o qual se dão os acontecimentos, mas exatamente *o criado ou aniquilado* em cada acontecimento. Se dará prioridade às geografias e cartografias do movimento e não à estabilidade”. Não existe nesse sentido “o espaço”, mas formas de espaçamento diversas, polêmicas em conflito. Assim, “apropriar-se de um espaço” seria para Deleuze e para “boa parte da arquitetura



contemporânea algo inevitavelmente performativo: algo semelhante ao esgotamento de certo sentido”. Entre os dois modos ou tipos ideais de “espaçamento” propostos por Deleuze, inspirados em Pierre Boulez – o liso seria o do nomadismo, criado por afetos e sensações, e o estriado, o sedentário e métrico –, a arquitetura atual dá preferência ao espaço do nomadismo, que ocupa sem medi-lo. Espaço da variação contínua, do desenvolvimento fluido da forma (Arenas, 2011, p. 69-70).

Arenas é enfático: no mundo contemporâneo, a própria ideia de “centro” parece ter entrado em uma crise profunda, e não só no domínio da arquitetura, mas também na política, na qual a administração do “poder socializado”, descentralização do Estado, busca se aproximar das necessidades dos indivíduos, do privado em detrimento do público. Na arquitetura, a permanência e a durabilidade, associadas à solidez, antes valorizadas, perdem sentido quando “uma em cada sete residências nos Estados Unidos é hoje uma casa móvel”. Assiste-se à substituição da linha reta e dos volumes geométricos pela linha curva, considerada “um caminho com abertura variável, na qual podemos voltar atrás, mudar de opinião, duvidar, esquecer. Não é um labirinto onde se pode perder. Complica seu caminho, o faz múltiplo e negociável”, como diz Lars Spuybroek. Pode-se afirmar que na arquitetura o paradigma organicista deslocou o geométrico euclidiano, das formas puras, perfeitas, e coroou o triunfo do conceito de “campo” em substituição ao de “objeto”, o caráter “efêmero” da construção sobrepôs-se à *firmitas* vitruviana (Arenas, 2011, p. 71-75).

Em apoio a seu argumento, Arenas traz o trabalho do arquiteto Toyo Ito, cujos projetos deram corpo às intuições a respeito de uma arquitetura líquida em sua aposta nos espaços de limites difusos, sem contrastes entre interior e exterior, repouso e movimento, real e virtual, entre público e privado. “É um mundo da mais completa transparência, da ausência de centralidade, do discorrer perpétuo.” A arquitetura de Ito trabalha a imagem de um “corpo ampliado pela comunicação dentro de uma sociedade interconectada”; “o corpo do movimento eletrônico moderno” que habita uma cidade invisível, sem território, sem solo; uma cidade onde os fluxos de informação rompem com a homogeneidade do espaço euclidiano, constitui-se um espaço aparentado a um mapa isobárico – irregular, de variação contínua, que correlaciona pontos de intensidade equivalente. Os habitantes do mundo de Ito foram devolvidos à condição

nômade, conclui Arenas. A casa portátil – uma tenda ovalada, transparente, portátil; uma residência sem intimidade e proteção – dá forma à “metáfora exemplar dos fluidos e correntes que arrastam o sujeito da cidade contemporânea: nômades sem trabalho fixo, sem moradia estável, sem relações afetivas duradouras, sem refúgio outro que a infinita transparência das redes ultratecnológicas”. A cultura *fast* alcança também a arquitetura, em particular no Japão, onde, para o autor, as arquiteturas efêmeras proliferam e sua prática se torna o melhor aliado do individualismo contemporâneo (Arenas, 2011, p. 75-79).

Nas reflexões de Boyer e de Arenas encontramos o indivíduo-cidadino aprisionado em sua solidão inescapável, sem vínculos que assegurem um lugar físico, uma base estável, e que leva ao limite a reflexão de Simmel sobre o cotidiano do indivíduo pautado pela “mais alta impessoalidade” inerente ao cálculo e à pontualidade e seu complemento paradoxal, porém inescapável, o caráter altamente pessoal, pautado pela reserva, pela indiferença, pela desconfiança, pelo contato fugaz. A cidade metrópole como centro irradiador planetário de cultura se desfaz no fluxo contínuo, descentrada, sem ponto físico fixo que permita ancorar a memória.

### Pessoas sem gravidade no fluxo da sociedade líquida

Retomemos a advertência de Arenas sobre o poder indutivo das metáforas: “As metáforas comprometem. As metáforas *nos* pensam.” Seria, a seu ver, a ubiquidade própria das metáforas a razão de ter, nessa última década, prosperado tanto a imagem do fluido (Arenas, 2011, p. 67). Sem dúvida, são muitos os estudiosos de várias áreas com trabalhos elaborados em torno das variantes da ideia/imagem da ausência de fixidez ou de permanência, de peso ou de substância, do império do fluido. Um rápido percurso pelas áreas da sociologia, da filosofia e da psiquiatria-psicanálise nos conduz às analogias estabelecidas entre a noção de fluidez e a sociedade contemporânea.

Munidos dessas advertências, percorremos a narrativa do sociólogo Zygmunt Bauman, em *Modernidade Líquida*, livro publicado exatamente no ano em que entramos no século XXI (Bauman, 2001). Não por acaso, a metáfora da condição líquida da sociedade contemporânea encontra-se na base de sua reflexão: os líquidos, tal como os gases, se caracterizam por

terem conteúdo, mas não uma forma: fluem, escorrem, esvaem-se, transbordam, vazam, inundam e, diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos – contornam certos obstáculos, dissolvem e invadem ou inundam seu caminho. Do encontro com sólidos emergem intactos, enquanto os sólidos, se permanecerem sólidos, alteram-se, molham-se, ficam encharcados. A extraordinária mobilidade dos fluidos é o que os associa à ideia de “leveza”, diz Bauman (2001, p. 7-10).

Suas palavras fazem eco às de Christine Boyer ao afirmar que, como disse Marx, “tudo que é sólido desmancha no ar”, e o “derretimento dos sólidos, traço permanente da modernidade, adquiriu um novo sentido (...) foi redirecionado a um novo alvo [que levou] à dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política”. Como resultado dessa dissolução, prossegue Bauman em avaliação crítica tão próxima às de Boyer e de Arenas, deu-se a liquefação dos poderes que passam do “sistema” para a “sociedade”, da “política” para as “políticas da vida” – ou descem do nível “macro” para o nível “micro” do convívio social. Chegou-se dessa maneira a

uma versão individualizada e privatizada da modernidade, e o peso dos padrões e a responsabilidade pelo fracasso caem principalmente sobre os ombros dos indivíduos. Chegou a vez da liquefação dos padrões de dependência e interação. Eles agora são maleáveis (...) mas como todos os fluidos, eles não mantêm a forma por muito tempo (Bauman, 2001, p. 10-14).

A imagem usada por Boyer para projetar visualmente a ausência de lugar estável para o indivíduo se autorreferir e estabelecer vínculos com a coletividade na sociedade da pós-modernidade desdobra-se na imagem da fluidez mutável, moldável, mas de difícil contenção. Nada é permanente, e nessa fluidez nada merece (ou pode) ser fixado. A casa-tenda ovalada de Toyo Ito, citada por Arenas, constitui ao mesmo tempo a imagem e a materialização da condição do indivíduo na sociedade contemporânea.

Ante as reflexões de Bauman, a metáfora – a era do vazio – escolhida pelo filósofo Gilles Lipovetsky, no início da década de 1980, projeta visualmente a expressão da nostalgia, de celebração póstuma da ordem racional moderna (Lipovetsky, 1993). Para ele, “o ideal moderno de subordinação do individual às regras racionais coletivas pulverizou-se, o processo de personalização promoveu e encarnou massivamente um valor fundamental, o da realização pessoal, do respeito da singularidade subjetiva

(...) o direito de o sujeito ser absolutamente ele mesmo”. Ora, a imagem desse indivíduo totalmente ensimesmado corre paralela em suas palavras à mutação histórica da desconstrução da racionalidade moderna da substância, da permanência, de estabilidade e firmeza. Teria gerado “uma nova forma de controle dos comportamentos, uma diversificação incomparável dos modos de vida, uma flutuação sistemática da esfera privada, das crenças e dos papéis (...) uma nova fase na história do individualismo ocidental” (Lipovetsky, 1993, p. 9-13).

Essa fase, a “do processo de personalização”, prossegue, “leva à fratura da socialização disciplinar; corresponde ao agenciamento de uma sociedade flexível fundada na informação e no estímulo das necessidades, o sexo, o culto do natural, da cordialidade e do humor”. Lipovetsky expõe as duas faces desse processo. A primeira, operacional, diria respeito “ao conjunto de dispositivos fluidos e não padronizados, às fórmulas de solicitação elaboradas pelos aparelhos de poder e gerenciamento que levam os detratores de direito e de esquerda a denunciar, de modo caricato e grotesco, o condicionamento generalizado, o inferno climatizado e o ‘totalitarismo’ da *affluent society*”. A segunda, levada pela vontade de autonomia e de particularização de grupos e de indivíduos – neofeminismo, liberação dos costumes e da sexualidade, reivindicações de minorias, movimentos alternativos –, configura “a busca de identidade própria e não mais a universalidade que motiva as ações sociais e individuais”. Sua crítica maior lamentava a ausência de ideologia política capaz de inflamar as multidões, a ausência de tabus e de ídolos, de uma imagem gloriosa de si mesma, de um projeto histórico mobilizador. Afirma o autor: “É o vazio o que doravante nos rege, um vazio, entretanto, sem o trágico, sem o apocalipse” (Lipovetsky, 1993, p. 13-14).

No pós-fácio escrito em 1993, o autor retoma enfaticamente seus argumentos sobre a descontinuidade histórica decorrente da revolução do consumo e da comunicação de massa na dinâmica do estado social democrático. Ruptura que localizava na substituição do individualismo disciplinar e militante, heróico e moralizante pelo individualismo *à la carte*, hedonista e psicologizante, aquele que faz da realização íntima o objetivo principal da existência. Pode-se entrever em sua caracterização da “segunda revolução individualista”, concretizada na vida cotidiana, algo próximo ao que Simmel define como o conceito de indivíduo germânico, no qual

prevaleceria o ideal liberal do autogoverno em substituição aos valores e instituições. Para Lipovetsky, a corrente cultural *cool* e liberalizante, que dominara os anos 1960 e 1970, a da utopia festiva e da contestação, se recolhera, e dela somente se reconhecia a ética da competitividade, as regulamentações prudentes e o sucesso profissional (Lipovetsky, 1993, p. 315-321). O politicamente correto dominava, “mas também a ideologia profissional eclipsando o hedonismo cultural substituído pelo hedonismo prudente, limpo, vagamente triste, narcísico num trabalho de autoconstrução” (Lipovetsky, 1993, p. 315-321).

Em pouco menos de uma década, o cenário mudava e Charles Melman, psiquiatra e psicanalista, se indagava: “Resta um lugar para o inconsciente em um mundo no qual a liberdade total se expressa em uma cena totalmente iluminada e dispensa o recolhimento” (Melman, 2002, p. 50)? Essa condição de exposição ampla, total, conformaria a realização pós-moderna da concepção arquitetônica panótica de Jeremy Bentham: “Não há mais nenhum limite à exigência de transparência.” Até questões extremamente delicadas são debatidas sob os holofotes das emissões televisivas. Para o autor, todas as paixões são hoje expostas publicamente. Trata-se de “uma liberdade formidável, mas ao mesmo tempo completamente estéril para o pensamento.” A “*aphanisis* do pensamento” seria o contraponto do desejo liberado, bem como da “grande filosofia moral contemporânea” em seu pressuposto da busca individual da satisfação plena dos desejos pessoais (Melman, 2002, p. 27-28, 35, 41).

Tomado pelo lado positivo, caberia a indagação: se “não há mais limite para a exigência de transparência”, poderia ser esse, afinal, o melhor dos mundos no qual “o mal-estar na cultura”, relacionado por Freud à repressão sexual, estaria eliminado? Não teríamos alcançado o limiar de uma sociedade enfim curada desse sintoma? Com ironia, Melman diz que Freud teria motivos para se regozijar ao ver suas recomendações higiênicas realizadas: “O indivíduo exposto totalmente, compacto, sem divisão subjetiva; também um indivíduo que não mais se interroga sobre sua própria existência, que não introduz em sua vida e em sua forma de pensar uma dialética, uma oposição, uma reflexão, uma forma de dizer ‘não’.” Seus argumentos o aproximam de Lipovetsky quando afirma termos compreendido que “o céu está vazio, sem Deus, nem ideologias, sem promessas, referências, prescrições”, e que “os indivíduos determinam-se a

si próprios, singular e coletivamente”. E mais: que “a vida política encontra-se deserta, não há concepção ideológica ou mesmo utópica, nenhuma palavra de ordem, nenhum projeto”. Nossos homens políticos se transformaram em gestores” (Melman, 2002, p. 45, 32, 19, 31).

A metáfora escolhida dessa vez foi a do homem sem gravidade, não mais aquele indivíduo projetado por Lipovetsky, somente desorientado no vazio, mas alguém flutuando em um ambiente desconectado do centro gravitacional terrestre. Podemos por aproximação dizer serem ecos das reflexões de Simmel, quando Melman nos apresenta o paradoxo do resultado da aspiração à total liberação das regras disciplinares; pessoas que, na contemporaneidade, ao vivenciarem essa forma de liberdade total, tornaram-se pessoas sem bases permanentes e, contraditoriamente, passaram a desejar “um fascismo voluntário, não um fascismo imposto por um líder ou uma doutrina”. Um fascismo que responderia a “uma aspiração coletiva de uma autoridade capaz de aliviar a agonia”, de definir novamente o permitido e o interdito. “A ausência de referente fez de nós sujeitos flexíveis, maleáveis, deslocáveis, disponíveis para carreiras ou experiências diversas.” Assim, completa: “Na ausência de um referente, o sujeito, o eu, se encontra exposto, frágil, presa fácil da depressão” (Melman, 2002, p. 46-50, 238).

O que essa sequência de metáforas nos oferece para compreender onde as concepções de cidadania e civilidade encontram ou poderiam encontrar uma base comum e razoavelmente fixa?

As reflexões desses três autores, um sociólogo, um filósofo e um psiquiatra-psicanalista, e suas metáforas cronológica e significativamente alinhadas – a era do vazio, o homem sem gravidade, a sociedade líquida – podem nos indicar um deslocamento de “lugares” de reflexão. Elas compõem um deslizamento intrigante e assustador do fluxo de pensamento que percorre o vazio, a ausência da gravidade, para enfim, em Bauman, encontrar novamente uma substância, apenas entrevista em Lipovetsky e Melman, embora ela seja amorfa, líquida, em movimento constante, fluida e impossível de ser contida em um único continente. Poderíamos pensar que essa sequência sugere prevalecer ainda em suas reflexões a noção universal latina de indivíduo – individualidade como essência fundamental e sempre idêntica que somente se mascara em situações empíricas de uma pretensa igualdade universal? No entanto, há nesse indivíduo sem gravidade, imerso

na modernidade líquida, certa proximidade com o individualismo “germânico”, teorizado por Simmel? Seria ele a forma radical contemporânea contida nesse indivíduo destituído da figura paterna, eliminados os interditos, as promessas, as referências (Melman, 2002, p. 25), dispondo do direito de ser absolutamente ele próprio, indivíduo livre erigido como valor fundamental, e sobre o qual recai toda a responsabilidade, neste mundo globalizado, no qual “todas as opções, todos os níveis podem coabitar sem contradições”, sendo ele mesmo sua própria referência (Lipovetsky, 1993, p. 17-18)?

Enfim, as reflexões do sociólogo Bauman, do filósofo Lipovetsky, do psicanalista Melman se encontram, se entrelaçam, talvez com algumas arestas, às da historiadora Boyer e do arquiteto Arenas. Para a historiadora, a noção de “público” se tornou negativa e relacionada à burocracia, à corrupção oficial, administração ineficiente, impostos exagerados, em processo conjugado à exaltação do “privado”, entendido como liberdade de mercado, de escolhas e de estilo de vida. Eliminaram-se a centralidade urbana e a possibilidade da memória coletiva em movimento paralelo à recusa da forma racional da cidade e ao medo de erigir conjuntos perspectivos e totalidades ilusórias. Público e privado, noções reformuladas que compõem nossa preocupação contemporânea de não excluir ou homogeneizar o que acreditamos deve permanecer plural e multiperspectivo (Boyer, 1996a, p. 7-9). Também para o arquiteto, a própria ideia de “centro”, no mundo contemporâneo, teria entrado em crise profunda, crise ampla que extrapola o domínio da arquitetura e se espalha pela política, metamorfoseada em “poder socializado”, em Estado descentralizado na busca infinita de se aproximar das necessidades dos indivíduos, do privado em detrimento do público; um mundo no qual, tal como na arquitetura, a permanência e a durabilidade, associadas à solidez, antes valorizadas, perderam sentido. Vivemos o império do fluido (Arenas, 2011, p. 71-75, 66-67). Império materializado de certa maneira em arquiteturas como a do arquiteto-engenheiro Carlo Ratti:



Zaragoza. Pavilhão digital de água, feito pela equipe de Ratti, muda de forma de acordo com o movimento das pessoas ao redor.

Cidades serão computadores a céu aberto

Do lixo ao trânsito, arquiteto italiano explica como novas tecnologias ajudam os centros urbanos – entrevista com arq.-eng. Carlo Ratti – diretor do Senseable City Laboratory.

*O Estado de S. Paulo*, 23/9/2012, Cidades/Metrópoles, p. C8.

Creio ter elementos para propor uma indagação final: o que as imagens de cidades sem centro, sem a base fixa da memória, sem a regularidade matemática das figuras geométricas puras do modernismo arquitetônico e urbanístico, ou mesmo sem as pós-modernas citações figurativas da história acopladas às fachadas, podem orientar nossa reflexão sobre indivíduo, civilidade e cidadania? Podemos considerar a quebra definitiva da metafísica da substância, apresentada por Boyer e Arenas, ou mesmo a alegoria da transparência e os deslocamentos constantes presentes na arquitetura líquida de Toyo Ito, apreendidos como metonímia da cidade/sociedade contemporânea, serem o centro de nossas reflexões sobre cidadania e civilidade? As grandes cidades, as metrópoles, como bases da civilidade e de cidadania, teriam se dissolvido no imponderável espaço virtual? Ou talvez o fluxo permanente e a característica líquida das sociedades contemporâneas tenham moldado em número crescente o cosmopolita, esse ser cujo estilo de vida ou as viagens constantes levam-no a compartilhar uma rede internacional de contatos ou o fazem se sentir em casa em qualquer lugar?<sup>13</sup> Fico com essas sugestões para um posterior debate e reflexão.

Referências bibliográficas



- ARENAS, L. *Identidad y Subjetividad: materiales para una historia de la filosofía moderna*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- ARENAS, L. *Los Fantasmas de la Vida Moderna: amplificaciones y quiebra del sujeto em la ciudad contemporanea*. Madri: Editorial Trotta, 2011.
- ARENAS, L. & FOGUÉ, U. (Eds.) *Planos de [Inter]sección: materiales para un diálogo entre filosofía y arquitectura*. Madrid: Lampreave, 2011.
- BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. (1ª edição em inglês: *Liquid Modernity*. Oxford: Polity Press & Blackwell Publishers, 2000.)
- BOYER, M. C. *Dreaming the Rational City: the myth of American city planning*. Cambridge: MIT Press, 1983.
- BOYER, M. C. *Manhattan Manners: architecture and style 1850-1900*. New York: Rizzoli, 1985.
- BOYER, M. C. *The City of Collective Memory: its historical imagery and architectural entertainments*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 1996a.
- BOYER, M. C. *Cybercities*. New York: Princeton Architectural Press, 1996b.
- BOYER, M. C. *Le Corbusier: homme de letters (1910-1941)*. New York: Princenton Architectural Press, 2010.
- CARLYLE, T. Signs of the times. In: SHELSTON, A. (Ed.) *Thomas Carlyle Selected Writings*. Harmondsworth: Penguin, 1980. p. 59-85.
- GARRIDO, M.; VALDÉS, L. M. & ARENAS, L. (Coords.) *El Legado Filosófico del Siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2005.
- HADID, Z. Another beginning. In: NOEVER, P. (Ed.) *The End of Architecture*. Munique: Prestel, 1993.
- HAROCHE, C. *A Condição Sensível*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.
- HAROCHE, C. O outro e o eu na fluidez e desmedida das sociedades contemporâneas. In: NAXARA, M.; MARSON, I. & BREPOHL, M. (Orgs.) *Figurações do Outro*. Uberlândia: EdUFU, 2009. p.37-62.
- LIPOVETSKY, G. *L'Ére du Vide: essais sur l'individualism contemporain*. Paris: Gallimard, 1993.
- MELMAN, C. *L'Homme sans Gravité: jouir à tout prix*. Paris: Denoël, 2002.
- NOEVER, P. (Ed.) *The End of Architecture*. Munique: Prestel, 1993.
- RICOEUR, P. O processo metafórico como cognição, imaginação e sentimento. Tradução Franciscus W. A. M. van de Wiel. In: SACKS, S. (Org.) *Da Metáfora*. São Paulo: Educ, Pontes, 1992.
- SIMMEL, G. L'individualisme. In: SIMMEL, G. *Philosophie de la Modernité*. Paris: Payot, 1989. p. 281-291. Publicado originalmente na revista *Marsyas I*, em 1917.
- SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. Tradução Leopoldo Waizbort. *MANA*, v. 11, n. 2, p. 577-591, 2005.
- RONCAYOLO, M. & PAQUEBOT, T. (Orgs.) Métropoles et mentalité. In: *Villes & Civilisation Urbaine: XVIII°-XX° siècle*. Paris: Larousse, 1992. p. 300.
- VENTURI, R. *Complejidad y Contradicción en Arquitectura*. Barcelona: Gustavo Gili, 1972.
- VENTURI, R.; IZEMOUR, S. & SCOTT BROWN, D. *Aprendiendo de Las Vegas: el simbolismo olvidado de la forma arquitectónica*. Barcelona: Gustavo Gili, 1978.

---

1 Centro Interdisciplinar de Estudos da Cidade, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (CIEC-IFCH-Unicamp).

- 2 Simmel (2005) e comentários da introdução à versão francesa *in* Roncayolo e Paquebot (1992), p. 300.
- 3 Remeto a Jean-Louis Vieillard-Baron em Introdução à *Philosophie de la Modernité*, de Georg Simmel. Paris: Payot, 1989, p. 48.
- 4 A expressão é de Simmel em “As grandes cidades e a vida do espírito” [1903], *in* MANA (2005), p. 579.
- 5 Remeto a Haroche (2009), p. 37-62, e Haroche (2008), parte IV, capítulo 11: “Crise da consciência contemporânea e expansão de um saber não cumulativo”, p. 183-198; e capítulo 12: “Transformações das maneiras de sentir nos fluxos sensoriais das sociedades contemporâneas”, p. 199-218.
- 6 As recentes intervenções policiais na área da “Cracolândia” merecem diariamente matérias nos jornais paulistanos, nos quais avaliações se restringem à relação conflituosa dos moradores e consumidores de drogas e seus fornecedores, como se fosse somente um problema de segurança pública e saúde, e pouco têm tratado da questão mais abrangente da revitalização do bairro, muito presente em edições do ano passado e anteriores. Cf. *O Estado de S. Paulo* – Caderno Metrópole, de 4 de janeiro de 2012 até o dia da revisão deste texto – 16 de janeiro de 2012.
- 7 Usei a edição de 1996 (Boyer, 1996a), pela qual faço as referências de páginas. Boyer obteve PHD no MIT, leciona na Princeton University desde 1991 e é autora, entre outras obras, de *Cybercities* (1996b), *Le Corbusier: homme de letters (1910-1941)* (2010), *Manhattan Manners: architecture and style 1850-1900* (1985) e *Dreaming the Rational City: the myth of American city planning* (1983).
- 8 Luis Arenas é doutor pela Universidade Complutense de Madri (1971) e nela diplomou-se em Estudos Avançados em História da Arte (2005). É autor de *Identidad y Subjetividad: materiales para una historia de la filosofia moderna* (Arenas, 2002) e coeditor, entre outras obras, de *Planos de [Inter]sección: materiales para um diálogo entre filosofia y arquitectura* (Arenas & Fogue, 2011) e *El Legado Filosófico del Siglo XX* (Garrido, Valdés & Arenas, 2005).
- 9 A referência é ao livro de Venturi (1972), que remete para Venturi, Izemour e Scott Brown (1978).
- 10 Argumento de Arenas *apud* Hadid (1993), p. 27.
- 11 Cita Libeskind em “Between the lines”, *in* Noever (1993), p. 213.
- 12 Poderíamos também dizer na esteira de Paul Ricoeur: o uso de metáforas permite que se apresente por meio da imagem escolhida a solução antecipada do problema (Ricoeur, 1992).
- 13 Verbete “cosmopolitan”, *in* *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<<http://plato.stanford.edu/>>, 28/11/2006).

# Na selva das cidades: um *blasé* e três *voyeurs* – Simmel, Hopper, Hitchcock e Vettriano

***Robert Moses Pechman<sup>1</sup>***

Tudo que é humano, tudo que é pulsão, tanto a vida da comunidade quanto a vida estritamente pessoal do indivíduo lhe interessam. O dinheiro, a moda, a coqueteria, o amor, a sociabilidade, a divisão do trabalho, o comportamento exterior e interior do indivíduo, as relações humanas são objetos de seu estudo. A psique, os nossos sentimentos, as nossas aspirações, os nossos desejos, o obsedam (Kracauer, 2009, p. 244-246). Esse é Georg Simmel, homem que sempre exercitou sua reflexão na crença de que o estudo da sociabilidade, com suas idiossincrasias subjetivas e objetivas, era a chave para a compreensão da vida em sociedade. Com o intuito de mostrar como e por que as coisas estão entrelaçadas entre si, Simmel procurou entender as relações humanas, reatando em todos os lugares relações entre o que é aparentemente separado (Kracauer, 2009, p. 252). Conectando e desconectando relações e coisas, o filósofo da vida social se deu conta da complexidade dos problemas que ora se apresentando aos homens se torna social, ora se apresentando à sociedade se torna humano. Tratava-se, para Simmel, segundo Kracauer, de “liberar o objeto de seu isolamento, examinando-o de todos os lados, até que não reconhecamos nele o aferrar-se a uma lei que está presente também lá, para inseri-lo de tal modo em uma vasta rede de relações” (Kracauer, 2009, p. 254).

Qual seria então, propriamente, a matéria do pensamento de Simmel? Filósofo da cultura, filósofo da alma, filósofo da sociedade (Kracauer, 2009, p. 243)? Nada disso especificamente, tudo isso de maneira genérica, ou seja, no centro do interesse de Simmel está o homem como portador de cultura, que opera no mundo em plena posse de suas energias psíquicas, animado por suas pulsões e completamente enlaçado pelas relações sociais (Kracauer, 2009, p. 244). Abrindo caminho por entre a pulsão e a razão, a subjetividade e a objetividade, Simmel nos revelará o individual no social, o psicológico no coletivo.

Simmel pode ser o pensador que foi, questionar os objetos que ponderou, ser um dos pais fundadores da sociologia, da sociologia urbana e da microsociologia, porque ele viveu exatamente no período da transição alemã para a Modernidade. Nesse sentido, ele é tributário de importante tradição europeia de observação da vida urbana, que não nasce necessariamente na “ciência”, mas, sintomaticamente, na “ficção”, que é onde muitos pensadores puderam exercitar sua percepção sobre uma realidade que, segundo Marx, “se desmanchava no ar”. É exatamente na irrupção da modernidade, no momento em que a vida urbana começa a ser experimentada, seja com encantamento, seja com estranhamento, que Simmel acontece.

Para entender o acontecimento Simmel, contudo, deixemos por instantes o homem de lado e atenhamo-nos à “fábrica” produtora das subjetividades modernas que foi a cidade, onde novas e transformadoras experiências pessoais e interpessoais eram experimentadas, atraindo Simmel para a observação da vida de relações, de onde procuraria sintetizar alguma ética, alguma estética e, por que não, alguma poética. Ao tematizar Simmel na dicção de sua percepção da cidade e da vida mental urbana, não temos como não nos confrontarmos com a dimensão cultural da sociedade. Por isso mesmo a ficção compõe tão estreitamente com a ciência no conhecimento do acontecimento Simmel e na compreensão de como este entendeu os acontecimentos urbanos. É que Simmel viveu exatamente no momento em que a crise de “desencantamento” do mundo, diante da irrupção das concepções científicas que tentavam explicar o mundo, a sociedade, a cidade e a natureza, se legitimou como o verdadeiro “ponto de vista moderno” (Bradbury & McFarlane, 1989, p. 79). Estamos aqui diante da negação moderna do “mito”, que serviu sempre a “esconjurando o medo da finitude, transformado em angústia com o desencantamento do mundo que, em suma, foi visto como possível com o abandono da dimensão mítica no espírito humano” (Bahia, 2007, p. 81- 82). As acontecimentos Simmel e Cidade são tributárias, portanto, do fim de um mundo “trágico” que pressupunha uma transcendência (o sonho de uma comunhão atemporal com seus semelhantes e com a natureza) e a entrada num mundo “dramático”, pautado pela alienação, onde os pressupostos da ciência querem se impor como a forma única do “esclarecimento”. É pelos parâmetros desse novo mundo que a ficção e também as ciências iriam se

constituir, para o bem ou para o mal. Trata-se, pois, com a dissolução dos mitos, da substituição da imaginação pelo saber (Bahia, 2007, p. 78-79, 81-82).

Compreende-se, então, o porquê de o Modernismo europeu ter mergulhado no drama urbano, que se fez drama humano, pois ali estava o contingente, o diferente, o outro, o complexo, o conflitivo, o subjetivo, o objetivo, o real e o irreal, todas as pulsões, todas as paixões, num mundo sem mais amarras. Não se tratava somente da paisagem urbana, composta por lojas, vitrines, cabarés, chaminés, fábricas, teatros, prostíbulos, bancos, restaurantes, praças, prédios, cortiços, mas também da paisagem humana que fluía pelas ruas da cidade e dela se nutria, no sentido literal e simbólico.

Como dar conta, então, dessa complexidade quando a “metáfora” ainda era muito mais poderosa que o “conceito”<sup>2</sup> para desvelar a vida da cidade e a vida na cidade? E a metáfora pastoreia a cidade na forma do “romance”, pois a forma do romance amplia a metáfora da cidade, já que o romance urbano moderno, nesse primeiro momento da metropolização, é a única forma capaz de exprimir a totalidade e o fragmentário, o indivíduo e a multidão, o psicológico e o palpável, a representação e o real, o imaginário e o tangível. O romance urbano tem cheiro, tato, paladar, audição e sobretudo por ele se pode ver a cidade.

Nascido em Londres, em meados do século XVIII, o romance vai se afirmar tematizando o parto da vida burguesa. À procura da *verité humaine*, o romance escava no chão citadino em busca da experiência dramática e não mais trágica, dada agora pelo cotidiano. Refiro-me aqui ao nascimento de uma forma de pensar própria das novas sociedades capitalistas-tecnocráticas que excluem o “mito” como forma de “esconjuram o medo da finitude” (Bahia, 2007, p. 81) e impõem no seu lugar uma forma de saber fundada no que Weber cunhou como “desencantamento do mundo”. A cidade como lugar de uma *verité humaine*, desmitizada e desencantada, solo do “processo civilizador”, será capturada pelo romance como sujeito e ao mesmo tempo como objeto da experiência moderna da dicotomia entre razão/emoção, corpo/alma, perdição/salvação. Não à toa aparecerá ao longo do século XIX e virando o século XX toda uma produção literária tematizando a cidade como selva, mas também como lugar da urbanidade e da civilização.

Importa aqui, então, se compreender no mundo moderno como a sociedade é possível, segundo se perguntava Simmel. Para tanto, o filósofo,

supondo a cidade como uma alegoria da sociedade ampla, voltou-se para a compreensão do “cotidiano” urbano, em que as noções de interação e sociação tornavam-se fundamentais (Simmel, 2006, p. 59-60). Isso num momento de transformação histórica em que a “vida cotidiana se torna um modo de viver sem estilo. É o tempo do homem sem qualidade, mergulhado numa historicidade nova” (Martins, 2008, p. 90).

Nesse sentido, o romance passa a ter a cara da nova sociedade e esta nele se reconhece, principalmente quando se trata da cidade e dos personagens urbanos, principalmente quando se trata de seus vínculos, no ócio ou nos negócios. O mundo do romance é, pois, “essencialmente o mundo da cidade moderna; ambos apresentam uma visão da vida em que o indivíduo se volta para as relações privadas e pessoais porque já não pode ter uma comunhão maior com a natureza e a sociedade” (Watt, 1996, p. 161). Num mundo centrado no homem e fundado no espírito do individualismo, o romance se volta para a busca da verossimilhança, almejando chegar a um relato autêntico a partir das experiências da individualidade, que imprimem à ficção direção subjetiva e interior. Enfraquecendo as relações comunais e tradicionais, o individualismo burguês levou a um tipo de vida mental, privada e egocêntrica, com ênfase nas relações pessoais (Watt, 1996, p. 27, 155).

E antes do romance, onde poderíamos encontrar um ser humano provável, daqueles que se encontram nas ruas da cidade e que têm de se relacionar com outros iguais a eles? Um ser humano de carne e osso e não apenas um “tipo literário”? Em lugar nenhum! Nunca, nem na literatura, nem em qualquer outra forma de narrativa imprimiu-se essa dimensão subjetiva e interior, própria ao indivíduo e característica do romance. No entanto, essa incursão à psique do sujeito só foi possível porque a vida urbana levava a que se extrapolassem os valores comunitários na busca de uma subjetividade, só possível na experiência da cidade. É por divisar o sujeito, é por dar vazão às experiências individuais, mesmo na vida pública, que o romance se antecipa às teorias da individuação e dos processos de interação social. Começa aí, pois, ao tempo do nascimento do romance, o processo de constituição de uma rede de representações que, articuladas, formarão as imagens da cidade e da vida urbana. Muito se deverá, posteriormente, nesse campo, além dos literatos e artistas de toda natureza, aos sociólogos e antropólogos, que introduziriam ou explorariam o

problema do aparecimento social como ingrediente da vida de sociabilidade: “a etiqueta como sistema visual (Norbert Elias); as relações em público e a teatralidade das práticas sociais (Erwin Goffman e Victor Turner); as marcas visíveis de identidade, *status* e crenças (Richard Sennet); a observabilidade da interação social (Georg Simmel); o Panopticum... (Foucault)” (Menezes, 2005, p. 36).

Ver a cidade, observar os cidadãos através de imagens!!! Desde 1781 o escritor francês Louis Sébastien Mercier se propunha a fazer um relato, no seu livro *Tableau de Paris*, dos grandes câmbios por que passavam os costumes urbanos, projeto que o levou a se voltar para a observação das novas formas de sociabilidade que ganhavam terreno nas ruas da cidade. Em Mercier o olhar é, pois, uma forma de conhecimento e de interpretação da realidade. Quase como que renunciando as reflexões de Simmel, Mercier diria da cidade:

Eu amo Paris porque é lá que se jogam todas as paixões e, também, onde suas relações múltiplas criam um grande número de cenas originais. Cada homem que eu encontro na rua me fala, sem dizer palavra; eu leio sobre todas essas fisionomias qual é o interesse secreto que as agita... Não é esse um quadro instável o suficiente e próprio a satisfazer a ávida curiosidade do filósofo? (*apud* Pechman, 2002, p. 240).

Preocupado em entender os novos comportamentos comandados pela prática da vida urbana, Mercier se propôs a observar a *physionomie de mon siècle*, daí seu interesse na observação da azáfama das ruas e sua atenção para com as “nuanças do caráter” da fauna urbana. “É a moral que me interessa”,<sup>3</sup> dirá Sébastien Mercier: “para ver o resto – edifícios, monumentos, curiosidades de todo gênero – bastam apenas os olhos” (Pechman, 2002, p. 241). Tocado pelas cenas originais que se desenrolam na rua, Mercier arremata: “Que quadros eloqüentes que tocam o olhar em todas as esquinas dos cruzamentos e que galeria de imagens plena de contrastes impressionantes para aquele que sabe ver e escutar!” (Pechman, 2002, p. 243).

Em Mercier o olhar se faz “visão”, o que se configura para ele como uma forma de conhecimento.

Vemos, portanto, se delinear toda uma perspectiva de conhecimento e interpretação da cidade e das relações de sociabilidade que irá, no futuro, desembocar nos teóricos da sociologia urbana de inícios do século XX, a

partir do que poderíamos chamar de observação das cenas da vida cotidiana.

É, pois, na tradição francesa das fisiologias, mas também na tradição inglesa do romance e na tradição alemã das fisiognomonias, as quais se dedicavam a descrever os tipos humanos da cidade e depois se consagraram à própria cidade (Benjamin, 2000, p. 34), que podemos situar o Simmel da virada para o século XX, sua visada da vida na metrópole e sua tentativa de enxergar as múltiplas relações que envolvem os mecanismos da sociabilidade na cotidianidade da vida urbana.

Mas para se chegar a esse babélico Simmel seria preciso, ainda, fundamentar a experiência alemã de observação, quer da vida social, quer da vida urbana.

A pista para o que Simmel pôde ler no espetáculo urbano remete às “primícias da arte de enxergar”, experimentada na literatura alemã. Tal arte é exercitada, sintomaticamente, por um personagem paralítico do conto do escritor E. T. A. Hoffman, de 1822, intitulado “A janela da esquina do meu primo”, que se põe à varanda de seu apartamento com o fito de observar uma feira de rua de Berlim. Em sua imobilidade contemplativa e não podendo sair às ruas, o personagem escritor inicia seu primo, que o visita, nas técnicas do apuramento da visão. O conto remete, pois, ao treinamento da arte de enxergar na multidão da cidade a partir do isolamento das diferentes fisionomias que se apresentam aos primos observadores da feira. A fisiognomonía, tão em voga na época, uma espécie de “ciência” da leitura do rosto para o conhecimento da personalidade do sujeito, acaba se apresentando como um inesgotável “tesouro de reflexões” (Mazzari, 2010, p. 73), ou seja, um rico caminho para o conhecimento do outro, do estranho, na multidão da cidade. Segundo Renato de Cordeiro Gomes – no artigo “A cidade vista da janela”, escrito em 2010 e publicado no caderno “Prosa e Verso”, do jornal *O Globo* –, Hoffman, mas também Edgard Allan Poe, vinte anos depois com seu conto “O homem da multidão”, “tematizam a legibilidade da cidade moderna, fixam a visão atomizada da multidão e cenarizam o espaço público como símbolo fundamental da vida moderna”. Não será casual, afirma Malcom Bradbury, estudioso do modernismo,



que o crescimento das cidades como enormes aglomerados de pessoas em papéis e situações largamente diferenciados – e portanto como locais de atrito, transformação e nova consciência – coincida com o desejo de profundas novidades culturais e uma sensação de crise nos valores e expressões, afetando particularmente as artes (Bradbury, 1989, p. 78).

A rigor, o que se estava, fundamentalmente, tematizando na cidade era a própria ideia de civilização, acionada a partir do modernismo e das novas possibilidades de se compreender seja a vida urbana, seja a vida social. Senão como entender a forte tendência da escrita modernista de traduzir como “sonho urbano” as novas formas de subjetivação na cidade? Como explicar a proliferação de livros como *Notas do Subterrâneo*, de Dostoiévski; *Berlim Alexanderplatz*, de Döblin; *São Petersburgo*, de Biéli; os romances de Trieste de Svevo; *Conexão Manhattan*, de John dos Passos; *Ulisses*, de Joyce; e muitos outros onde a cidade é o ponto de inflexão na constituição de uma nova moral, de um novo sujeito social? É como se a busca tanto de si quanto da arte só se fizesse sob as luzes da cidade, expondo-se existencialmente a ela, como no poema “Viagem a Berlim”, de Julius Harte, em que a pessoa é violentamente lançada à selva da vida urbana. A cidade, dirá Bradbury, é um “sistema de vida construído sobre um princípio totalmente novo” (Bradbury, 1989, p. 79), que se funda na inevitabilidade das relações.

Se tomarmos a Berlim de Simmel (1858/1918), veremos o que a cidade colocava em jogo. Em termos de tamanho, Berlim era a terceira cidade mais populosa do planeta, só perdendo para Londres e Paris (passou de 826 mil habitantes em 1871 para dois milhões em 1905). A cada ano Berlim atraía mais homens de negócio e industriais, profissionais liberais e operários, escritores e artistas. A cidade mostrava-se, até mais que a universidade, como a grande força educativa. E era nas ruas, nos bares e nos cafés, mais que nas salas de aula, que os artistas viviam seu “romance de formação”. Por isso mesmo a procura de uma “verdade sem distorções” se impôs à literatura, assim como a necessidade de “mostrar pessoas de carne e osso, com paixões...” (MacFarlane, 1989, p. 87).

Desde finais do século XIX, Berlim vem sendo examinada por seus intelectuais em busca de uma verdade da cidade. Veja-se a intenção do dramaturgo Arno Holz de escrever um grande ciclo teatral com o título “Berlim no teatro”. Tratava-se de capturar, segundo James McFarlane, pelo exame da vida urbana, tanto os dilemas dos laços sociais na cidade quanto os dramas mais profundos da psique do sujeito cosmopolita. Ressalve-se que

a relação simbiótica com a natureza, que dominou a cidade europeia até finais dos anos 1880, se borrou. Está-se agora diante da observação não mais apenas da luta pela sobrevivência num meio hostil, mas também do “homem que vivia pelos seus nervos” (Bradbury & McFarlane, 1989, p. 92). O escritor agora tem um olho que observa as ruas apinhadas de gente e outro que vasculha a alma do ser urbano, num espaço totalmente dominado pelo artifício. A cidade exige novos olhares. A vitalidade, a aceleração do tempo, a simultaneidade impõem uma outra maneira de sentir e pensar.

Certamente que Simmel não ficou alheio àquilo que Berlim, como uma grande metrópole moderna, experimentava. Pensador da cultura, pensador da crise, o filósofo procurava um lugar para se situar no torvelinho dos acontecimentos. Tal lugar lhe seria dado pelo saber sociológico, que não por acaso nasce tentando entender as novas interações, típicas de uma metrópole urbana. Até então a sociologia, estando ainda em processo de formação como uma ciência do social, fez com que os sociólogos olhassem para a cidade e vissem a sociedade, olhassem para a urbanidade e vissem a sociabilidade. Simmel será dos primeiros a inverter essa percepção quando, olhando para as relações sociais, viu sua teatralização na cidade e pela cidade por meio das interações, da intersubjetividade e das relações sujeito/objeto (ver, no que Simmel chama de “jogos sociais”, as questões da coqueteria e da conversa – Simmel, 2006, p. 72-77).

Numa época de tantas certezas amparadas pelo saber moderno e científico, como lidar com o inesperado e com a incerteza que assolam a vida de todos os submetidos à dinâmica, a ritmos e movimentos de cidades que não param de crescer e de se transformar? Não será fortuito, pois, que Simmel trabalhe com o fugidio, com o fragmentário, com o imprevisível, o volátil, tão próprios à instabilidade dos laços sociais urbanos (Tedesco, 2007, p. 58). Na “metrópole sem caráter”, o pensador alemão se indaga sobre as relações humanas “privadas de alma” (Tedesco, 2007, p. 60). Para Simmel, a mente moderna se tornava “mais e mais calculista. A exatidão calculista da vida prática, que a economia do dinheiro criou, corresponde ao ideal da ciência natural: transformar o mundo num problema aritmético, dispor de todas as partes do mundo por meio de fórmulas matemáticas” (Simmel, 1973, p. 14).

Estudioso das manifestações artísticas do mundo moderno, Ben Singer dirá da modernidade na Alemanha que teóricos como Simmel, Kracauer e

## Benjamin

centraram-se no que podemos chamar de uma concepção neurológica da modernidade. Eles afirmavam que a modernidade também tem que ser entendida como um registro da experiência subjetiva fundamentalmente distinto, caracterizado pelos choques físicos e perceptivos do ambiente urbano moderno. (...) A modernidade implicou em mundo fenomenal – especificamente urbano – que era marcadamente mais rápido, caótico, fragmentado e desorientador do que as fases anteriores da cultura humana. (...) A modernidade, em resumo, foi concebida como um bombardeio de estímulos (Singer, 2004, p. 95).

Não por acaso, a década de 20 foi na Alemanha um período de efervescência cultural: o cinema, a pintura, o teatro, a literatura, todas essas manifestações, de algum modo, tendo que dar conta da “urbanização” dos sentimentos e da necessidade de repensar como representar o drama da modernidade. Data desse período, por exemplo, uma série de filmes que foram categorizados como “filmes de rua de Weimar”. Trata-se de um tipo de narrativa organizada em torno da rua como um espaço de encontros fortuitos. A rua nesses filmes não é apenas um lugar de violência, mas um lugar onde as virtudes, supostamente abandonadas pela classe média, florescem entre prostitutas e marginais. Ou seja, diante da emergência de um espaço público moderno, a rua se torna o lugar de todos os desejos, mas também de todos os medos e ansiedades. Não é à toa que a sensação de desordem passe a se impor como o grande desafio que a cidade deva enfrentar. Por isso mesmo emana dali um enorme clamor por ordem. Como que para mitigar esse clamor, sintomaticamente, seja no campo das artes, seja no campo do saber científico, diferentes discursos se voltam para a cidade na tentativa de diagnosticar a origem de todos os males. Assim, num filme como *Sinfonia de Berlim* (que já no título sugere a ideia da necessidade de orquestração da cidade), no teatro de um Bertolt Brecht (*Na Selva das Cidades*), na pintura de Grosz (*A Metrópole*) e mesmo na sociologia, que dá seus primeiros passos, a questão que os atravessa é sempre a de como a cidade é possível e o outro, suportável.

E para que se necessitava tanto de ordem? Ou por outra, qual o significado dessa ordem? Se tomarmos o filme aludido, *Sinfonia de Berlim*, veremos que a ordem permite uma orquestração dos múltiplos e complexos movimentos e ritmos da cidade no sentido de impedir que eles se choquem, se atropelem<sup>4</sup> e por isso se interrompam. Tal zelo vai na direção da

construção e da legitimação de um cotidiano regrado e controlado, que deve se impor como a verdadeira face da cidade. Ou seja, toda e qualquer interrupção e imprevisto devem ser evitados em nome da funcionalidade do sistema urbano.

Estamos aqui diante do temor de uma “perda” que pode cursar duas direções: algo da ordem da perplexidade diante das radicais transformações que açoitaram o indivíduo e que colocaram em xeque a sua individualidade perante a sociedade, aquilo que Simmel chamaria de “vivência” (*Erlebnis*); e em outro sentido o temor dos desvios a que a sociedade/cidade estava sujeita diante da irrupção de diferentes projetos políticos e também o eterno pavor das transformações sociais que poderiam advir das manifestações populares evidenciadas em greves, manifestações de rua, barricadas, revoltas e revoluções.

Se a modernidade foi a era da crença na cidade, ela foi também a do temor da cidade. Temor das epidemias, temor do contato, temor dos criminosos, temor do estrangeiro, temor das prostitutas, temor do desconhecido, temor da desordem. Por isso mesmo a pertinência das indagações de Simmel sobre como a sociedade é possível e, desdobrando-se daí, como a cidade é possível.

Se é verdade o que afirma Adorno, que Simmel faz a virada da filosofia rumo aos objetos concretos, é fundamental entender a inscrição espacial deste em Berlim. A “vivência”, tematizada como conceito explicativo da experiência do sujeito na cidade, remete para sua experiência berlinense. Simmel é de Berlim e quando fala de cidade fala por Berlim, fala através de Berlim:

O desenvolvimento de Berlim, de uma cidade grande para uma metrópole, por volta da virada do século e nos anos que se seguiram, coincide com o período de maior intensidade e alargamento de meu próprio desenvolvimento. (...) Talvez eu também tivesse realizado algo de valor em outra cidade, mas a obra específica que realizei aqui nestas décadas está indubitavelmente ligada ao meio berlinense (*apud* Waizbort, 2000, p. 307).

Segundo Leopold Waizbort no seu importante livro *As Aventuras de Georg Simmel*, o filósofo, no entanto, via a cidade grande como prostituta, que corrompia tudo e todos. Para Simmel, Berlim era o protótipo da grande cidade que encarnava todos os males, mas também todas as alternativas advindas da economia monetária. Diferentemente de Paris e Londres, não há partes antigas em Berlim, não há bairros adormecidos no passado. Tudo

era novo, não havia velhos habitantes, a maioria é de imigrantes. Há mesmo um autor alemão que fala da “franca modernidade de Berlim” e o francês Charles Huard, que diz ser Berlim, com toda a carga de sua modernidade, uma cidade sem caráter (*apud* Waizbort, 2000, p. 313). Para realizar o seu presente, constata Waizbort, a cidade ignora seu passado e rompe com ele. A Berlim de Simmel era, portanto, uma cidade da época burguesa (embora sem o cosmopolitismo de Paris e Londres), por isso mesmo era o modelo da cidade moderna, que vivia do presente. Segundo Waizbort (2000, p. 313), a Berlim de Simmel vivia da e na sua atualidade e por isso mesmo era um convite permanente à aventura.<sup>5</sup> Entenda-se aí aventura como a possibilidade de conquista de vantagens e “mais-valias” individuais a partir das múltiplas oportunidades oferecidas pela vida urbana, seja no plano material, seja no plano subjetivo, simbólico e até mesmo afetivo. Mal comparando com o que sugere um filme dos anos 70 que retrata Berlim de inícios do nazismo – *Cabaret* –, que na música-tema convida: “Come to the cabaret”, Berlim foi retratada como a “grande puta Babilônia” porque corrompe tudo e todos (*apud* Waizbort, 2000, p. 303). Talvez seja por isso, por Berlim ser evocada como um *cabaret* de todas as oportunidades, que a Berlim das primeiras décadas foi insistentemente comparada a Chicago, com toda a sua *féerie* urbana, mas também com todo o seu caudal de problemas sociais e urbanos.

Berlim foi fundamental para Simmel porque, ao se debruçar sobre a cidade, ele procura estabelecer um diagnóstico sobre o seu presente. Como traduzir aquilo que ele via e vivia em Berlim senão analisando a alma do homem moderno? Mais, no entanto, do que se ater às condições materiais da vida na metrópole, Simmel procura no comportamento do cidadão a explicação para a cidade, ou melhor, para o sentido que os homens atribuem à experiência da convivialidade na cidade. Mais do que na materialidade das coisas, Simmel opera naquilo que essa materialidade simboliza como expressão das relações humanas ou das relações entre os homens e as coisas. Assim o filósofo, mesmo no seu mais importante trabalho, *A Filosofia do Dinheiro*, está mais próximo de uma análise da cultura do que de uma análise econômica tendo por fundamento a lógica monetária. No prefácio ao seu livro, Simmel alerta que “en esta investigación no hay ni una línea escrita en el espíritu de la economía política” (Simmel, 2003, p. 3). Para ele, o dinheiro é uma condensação de

relações e por isso mesmo uma possibilidade de entender como as relações humanas se flexionam. É assim que o conceito de cultura será o campo de batalha de Simmel, a partir do qual ele se lançará na sua empreitada sociológica de compreensão das formas de funcionamento da vida social. Sua filosofia da cultura servirá, pois, a um verdadeiro diagnóstico do seu presente, ou melhor, do presente da grande metrópole que era Berlim.

Ao pensar o seu presente, Simmel pensa a natureza da vida na metrópole; ao se defrontar com a metrópole, é Berlim que lhe sobrevém, e ao se debruçar sobre Berlim, toda a discrepância da vida moderna entre cultura subjetiva e cultura objetiva se manifesta. Dessa proliferação de objetos de análise, o filósofo não faz mais do que articulá-los para, a partir daí, tentar circunscrever aquilo que derradeiramente será seu ponto de partida e que seria o “moderno estilo de vida” (Waizbort, 2000, p. 337). É por esse viés que Simmel, com sua análise do presente, propõe uma filosofia da cultura, a única forma de permitir uma compreensão mais ampla seja do mundo macro das interações sociais, seja do mundo micro do jogo das paixões (Maffesoli, 2005a, p. 247).<sup>6</sup> Faz sentido então que Simmel se interesse pela vida subjetiva do indivíduo na grande metrópole na medida em que os impulsos e paixões desse indivíduo são tributários de uma “psicologia metropolitana”, escorada nos choques sensoriais, no perigo, no medo, na fascinação pelo horrível, pelo grotesco e pelo sensacionalismo (Singer, 2004). Assim, o filósofo se dá conta de que “ser” da cidade supõe o exercício de uma “técnica da vida metropolitana” (Waizbort, 2000, p. 15) que supõe calculabilidade e exatidão e que tem a função de excluir os traços irracionais da experiência urbana. Estamos, portanto, diante da necessidade de compreensão da estilização da vida, em que a vivência (advinda do coração) deve ceder lugar à ação (advinda do cérebro). Desse impasse nasce o “estilo de vida moderno”, fundado na reserva, e que tem na estilização dos comportamentos a forma mais notável de socialização (Waizbort, 2000, p. 331). Longe de ser uma simples *politesse*, a estilização, mais que uma estética, se transforma numa ética. Por isso mesmo ela se faz uma experiência vital na cidade e acaba por se tornar uma segunda natureza do homem urbano (Waizbort, 2000, p. 330). É essa estilização, justamente, que se tornará o objeto privilegiado da sociologia de Simmel, em sentido estrito, pois ela aponta diretamente para aquilo que Norbert Elias chamou de “processo civilizador”. Isto torna, então, a cidade um tema sociológico

fundamental para Simmel, embora ela seja tratada no conjunto de outras questões caras a este. Segundo Leopold Waizbort, toda a reflexão do filósofo alemão conflui para a análise das metrópoles cosmopolitas, coisa que se especificou no clássico texto *A Metrópole e a Vida Mental*. Este texto, comenta Waizbort, funcionou como um ponto de confluência para a filosofia da cultura, para diagnóstico do presente e para a teoria do moderno. Sua recepção, no entanto, reduziu-o ao campo de uma “sociologia urbana” ou algo semelhante (Waizbort, 2000, p. 331).

No entanto, em Simmel a cidade extrapola ao ser o objeto do saber de uma sociologia urbana. Muito mais do que isso, é “função da metrópole fornecer a arena para o combate da individualidade e a reconciliação dos combatentes” (Waizbort, 2000, p. 25). Nesse sentido, a cidade é para Simmel a condição primeira para o desenvolvimento da “existência psíquica”, ou seja, onde o indivíduo resiste a ser um mero elo numa enorme organização de coisas e poderes. Onde ele resiste, na sua subjetividade, a uma vida puramente objetiva (Waizbort, 2000, p. 25).

Talvez o que melhor exprima o que terá sido Berlim para Simmel, e mais do que isso, a grande metrópole que ela fora nos anos 20 e o papel que, por isso mesmo, teve na obra do filósofo, é uma rápida citação de um professor de estética, especialista na Alemanha dos anos 20/30 – Jean Michel Palmier –, que nos anos 80 escreveu um livro intitulado *Retour à Berlim*, onde procurava recuperar o “espírito” da cidade daquele momento. Desta Berlim, Palmier vaticinou: “Car Berlin n’est pas un monde, c’est une sensibilité” (*apud* Waizbort, 2000, p. 313). É essa sensibilidade, muito mais constituidora da subjetividade do sujeito que a cidade em si como uma materialização da modernidade, que interessava a Simmel. Foi a partir da percepção do quanto a cidade corria nas veias do sujeito e se transformava em impulso nervoso que Simmel viveu e pensou a urbe moderna.

Assim como o filósofo/sociólogo serve-nos a pensar as consequências da vida coletiva na metrópole modernista para os indivíduos que dela partilhavam, será que poderíamos tomar esse mesmo Simmel para pensar sobre o significado das metrópoles atuais na constituição do sujeito contemporâneo? Qual seria a atualidade das questões de Simmel num mundo, agora, tomado pelas grandes metrópoles, onde as distâncias se anulam, onde a tecnologia tende a mediar todas as interações, onde o

espaço fechado dos condomínios e dos shoppings mede forças com o espaço público da cidade?

No entanto, não temos como não nos indagar sobre o que seja a vida coletiva atual – uma vez que viemos da tradição da pólis democrática, que seria uma referência para tudo o que o mundo ocidental projetou como imaginário e representação da ideia de cidade. Tal tradição da pólis se manifestou historicamente, na sociabilidade cidadina, em práticas que até a atualidade sustentaram a própria ideia de cidade, quais sejam: a premência e o uso da “palavra” sobre todos os outros instrumentos de poder, a “publicidade” da vida (o debate público das decisões) e a “isonomia”, pela qual todos os cidadãos se concebem como semelhantes (Andrade, 2001, p. 32-33).

Se o processo civilizador, montado sobre as muitas camadas de cidades, nos trouxe até aqui, apesar dos muitos holocaustos urbanos, não temos como ignorar a boa sombra que os preceitos da pólis fizeram aos desertos da barbárie humana e a conseqüente destruição de cidades e quase da civilização. Palavras, publicidade e isonomia, a partir daí surgiram as grandes metrópoles do século XX. E as metrópoles do século XXI, de que serão feitas, uma vez que não têm como fugir de acolher, não mais milhões, mas bilhões de individualidades, de imaginários, de desejos? Ainda é possível construir cidades fundadas no espírito público que gere cidadãos-indivíduos, onde, pela “política”, o sujeito possa definir o seu destino, seja individual, seja coletivo? Ou já estaríamos no reino de um *après-ville* onde o espírito da pólis não paira mais e a cidade não faz mais que vomitar seus indigestos sujeitos que ousaram não se sujeitar aos desígnios dos novos donos da cidade, que certamente não seriam mais os cidadãos?

Entrando pelo século XXI, a tensão entre a cidade e o indivíduo não parece ter arrefecido. Servir-nos-ia Simmel, com seu repertório modernista, para pensar a experiência subjetiva nas cidades contemporâneas? Ou por outra, o que da sensibilidade berlinense de Simmel, o que do espírito simmeliano, poderíamos evocar para compreender as novas formas de subjetivação na cidade? A cidade seria ainda, como o era para Simmel, a condição primeira para o desenvolvimento da existência psíquica do sujeito, ou o processo de subjetivação contemporâneo é possível à revelia da cidade?

Observemos alguns “pensadores”, na verdade artistas, que certamente não leram Simmel, mas que de algum modo – cada qual a seu jeito, com



sua obra – ecoaram uma certa percepção da experiência urbana que os aproxima das questões do filósofo, quando indagam a cidade sobre o que ela é... correndo o risco de serem devorados se não decifrarem o enigma.

## A aventura está na cidade

Simmel escreveu em alemão, para alemães, assentado em Berlim e pensando na capital do II Reich. Por isso mesmo sua obra, óbvio, é expressão de como ele via, mais que o mundo, a Alemanha, mais que a Alemanha, Berlim, mais que Berlim, o cotidiano de uma grande cidade, com todo o seu sistema de relações, laços, vínculos, formas de pertencimento, identidades e subjetividades, sem desprezar os acontecimentos, dramas, pulsões, interesses, mesquinhas, barbaridades... Simmel olhou e viu uma metrópole moderna pulsar e capturar cada vez mais a alma de seu cidadão. Ouviu e escutou o gemido do sujeito se esquivando do social para ficar em silêncio com o seu segredo individual.

Se imaginarmos que a “missão” de Simmel como filósofo era fazer a cidade falar, contar suas dores, prazeres, mazelas, mentiras, artimanhas e também seus ardores, virtudes e potencialidades, quer me parecer não estaremos minimizando a obra de um autor tão prolixo em temas. Sim, ele tratou de muitas e diversas coisas (foram ao todo 22 livros), mas todas, de algum modo, nascendo ou convergindo para a soleira da porta de sua casa em Berlim. É a partir de seu “ser urbano” da virada do século, desse ser que era um moderno, numa cidade toda atravessada pelas tramas dessa modernidade, que Simmel espiava o mundo e muitas vezes palmilhava-o como aventureiro. Vejamos então sua obra, como quer Leopold Waizbort, como uma aventura e ao filósofo como um aventureiro, com todos os percalços dessa condição. Lugar do volátil, do transitório, do efêmero, do fugaz, do presente, da moda e, fundamentalmente, lugar do laço social, a cidade revelava-se cada vez mais inapreensível. Mais que o geógrafo, mais que o historiador, mais que o sociólogo, mais que o *flâneur*, talvez só o aventureiro – que se aventura (que desafia o destino saindo do seu lugar, saindo da condição de sedentário), que se expõe à boa ou má sorte, que se arrisca, que ousa – possa lidar com essa empresa cheia de perigos, riscos, incertezas e que depende do acaso, que é a experiência urbana.

O filme *Sinfonia de Berlim*, já citado, é bem uma tentativa de mostrar aos espectadores que, se bem enquadrados na cidade e pela cidade, nada lhes acontecerá e eles sobreviverão a mais um dia... na cidade. O filme, sobre uma cidade pulsando 24 horas sem parar, quer mostrar como a ordem vai se impondo e espantando a aventura, revelando que não há lugar para qualquer improvisado. Por isso mesmo o título *Sinfonia*, que sugere que no andamento musical cada instrumento, cada som, tem sua hora exata e seu lugar na pauta musical. A ideia de cidade supõe, pois, todo um sistema de ordem. É observando essa ordem que Simmel irá constituir um ponto de partida para a compreensão da própria sociedade capitalista.

O que estivemos fazendo até aqui foi mostrar como Berlim moldou Simmel e como ele foi por ela absorvido. O que faremos agora é verificar as consequências de sua obra para a moderna cultura urbana, ali onde o capitalismo vicejou com todas as suas cores, o que nos permitiria aferir a repercussão de seus ecos e desdobramentos na cidade contemporânea.

### A aventura está na América

Optei por tomar como paradigma da moderna cultura urbana duas cidades americanas: Chicago e Nova York. Por vários motivos: Chicago, por ser, nas primeiras décadas do século, a segunda maior cidade dos Estados Unidos, pela manifestação de toda uma sintomatologia característica das cidades capitalistas (guetos étnicos, delinquência juvenil, criminalidade, prostituição etc.) e também pela criação da primeira escola de sociologia urbana – a Escola de Chicago, tributária, em parte, das reflexões de Simmel; Nova York, certamente por ser uma grande cidade, por ter se transformado num *melting pot* e por ser uma espécie de laboratório onde diferentes práticas da modernidade foram temperadas – principalmente aquelas que dizem respeito à sociabilidade, à convivência entre diferentes grupos, raças, religiões e culturas.

No entanto, a América, em seus primórdios e durante muito tempo, revelaria verdadeira aversão à cidade. Os republicanos de então herdaram o profundo ceticismo que se cultivava a respeito das possibilidades de uma vida urbana. É importante ressaltar que o projeto de América era o da utopia de uma comunidade humana que se renovava a partir da ruptura com seu passado europeu, coisa que levou, desde o início, a marcantes

rasgos antiurbanos (Innerarity, 2006, p. 105). Os próprios *fathers foundation* acreditavam que só a produção agrária e a vida em pequenas comunidades rurais assegurariam a democracia. Entende-se com isso que a colonização do Oeste – que representou a possibilidade de romper com o passado de males e corrupção da cidade, com a volta à terra – fez-se a partir de pequenas comunidades. Segundo Innerarity, a cidade, para esses americanos, “se constituiu sempre como um lugar de surpresas e polifonias frente ao espaço homogêneo e controlável que alguns imaginavam encontrar em uma idealizada vida rural” (Innerarity, 2006, p. 106). A grande cidade era, pois, uma ameaça da perda de vínculos, de isolamento e de destruição dos pressupostos naturais da vida (Innerarity, 2006, p. 107).

Não por isso a América deixou de parir cidades – mais do que isso, se tornou mesmo a sementeira de grandes metrópoles. Não espanta, pois, que a Escola de Chicago tenha nascido em Chicago e não em Berlim, considerada a Chicago da Europa. Não espanta tampouco que a Escola de Chicago tenha sido a primeira do mundo a oferecer cursos superiores de sociologia, que tenha se voltado fortemente para os estudos urbanos e que Chicago tenha se tornado a cidade mais pesquisada do mundo.

Em tudo e por tudo, Chicago, mais que Nova York, é para mim, nesse período histórico, a cidade-chave para refletir sobre como as ideias de Simmel serviram para pensar a vida mental na metrópole moderna de primeiros meados do século XX. Sabemos que Simmel chegou à América pelas mãos de seu discípulo americano Robert Ezra Park em 1914, onde seria contratado pelo Departamento de Sociologia da University of Chicago. Tendo obtido os direitos de tradução e publicação da obra do pensador alemão, Park introduziu Simmel no estudo da vida metropolitana, o que o levaria a se tornar referência nas ciências sociais norte-americanas e também um dos alicerces da teoria sociológica da Escola de Chicago.

Os estudos daquela que seria denominada depois Escola de Chicago foram pioneiros na exploração etnográfica dos meandros da metrópole multicultural que fora Chicago a partir dos anos 20. Cidade de Al Capone e da máfia, cercada por guetos de imigrantes das mais diferentes nacionalidades e idiomas, caldeirão de problemas e de misturas étnicas e culturais, Chicago dominou a cena acadêmica norte-americana entre os anos de 1920 e 1950.

Já em 1870 Chicago se tornaria a segunda maior cidade dos EUA, a que mais cresceria no período e provavelmente a mais problemática, com todo tipo de patologias sociais. Talvez por isso mesmo tornou-se objeto e personagem de inúmeras pesquisas acadêmicas, de romances e mais tarde de filmes também. Observa-se, então, que uma tensão entre o campo e a cidade começa a se esboçar e o projeto civilizatório americano é colocado em xeque, no sentido da definição de uma “região” moral e ética onde ancorar o futuro da nação. Mais que na reflexão “científica”, no entanto, é no romance que o destino americano é jogado. A ficção opera como uma catalisadora de projetos e esperanças, seja em relação ao futuro, seja num retorno a um passado mais comunitário. Nesse sentido, podemos vislumbrar três polos de concentração do sonho americano: o campo (a América profunda), a cidade de Chicago e a cidade de Nova York. Poderíamos arriscar dizer que a modernidade americana se constituiu a partir das respostas que teve de dar a essas esfinges que não paravam de indagar à América o que ela estava a fazer dos americanos.

Seguir o fluxo da literatura e ao mesmo tempo da produção acadêmica sobre os problemas apresentados pela vida na metrópole ajuda, em parte, a mapear as questões mais candentes que emergem na disputa entre os diferentes projetos de América, coisa que nos permitirá divisar, em seus desdobramentos, algum Simmel na cidade contemporânea. Tomemos alguns exemplos.

Theodore Dreiser escreveu em 1900 o romance *Sister Carrie*, que trata de uma moça pobre que vive no campo e viaja para Chicago para morar com a irmã. Ou seja, é a típica decisão de uma moça ainda inocente que troca a vida do campo e do convívio familiar pela vida “fútil” da cidade entre seres que há muito perderam a inocência. Em *Sister Carrie*, Dreiser procura dar a público a crise da civilização americana na transição do campo para a cidade, ou da tradição para a modernidade.

Em 1906, o jornalista Upton Sinclair publicou sua novela *The Jungle*, um retrato da vida, da miséria e das amarguras dos imigrantes em Chicago. A novela trata da vida dos imigrantes em Chicago, do poder, da corrupção, do trabalho duro dos operários, da total ausência de programas sociais para os mais desvalidos e da falta de esperança dos trabalhadores na grande cidade. Chicago é representada na sua infernal dinâmica urbana como uma selva, caracterização que impregnaria o imaginário dos autores naquilo que para

eles era a essência da vida urbana nas grandes metrópoles: a comunhão entre as pessoas num lugar em que a concorrência, a disputa e a luta pela sobrevivência eram absolutamente ferozes. Chicago estava parindo a besta de suas entranhas. Era a barbárie daquilo que se pretendia fosse a civilização urbana fundada na economia industrial e no trabalho mecanizado.

O poeta e teatrólogo alemão Bertolt Brecht escreveria entre 1921 e 1923 uma peça que se intitulou *Na Selva das Cidades*, situando sua trama na Chicago de 1912. Sintomaticamente, Brecht pespegou em seu título a ideia de selva, para falar das lutas na cidade daqueles que não se deixam comprar pelo dinheiro e mantêm a dignidade, mesmo diante da miséria. Trata-se, também, de uma família que deixa o campo e vai para a metrópole à procura de melhores condições de vida. Na grande cidade, o convívio urbano se mostra desumano, brutal e sustentado pelo sarcasmo.

Robert Ezra Park, um dos fundadores da Escola de Chicago e que pregava a reforma social como uma das soluções para os problemas urbanos, se dedicou a estudar seriamente as teorias sobre a natureza da sociedade. Nesse sentido, fez ecoar na Universidade de Chicago o gemido que captou nas ruas da cidade. Era época das teorias behavioristas, que, de dentro da universidade, procuravam respostas para o comportamento humano na metrópole. Faz sentido, então, que ele tenha escrito em 1915 o livro *The City: suggestion for investigation of human behavior in the city environment*. Este trabalho continha em germe os eixos de estudo sobre problemas urbanos que seus discípulos realizariam nos anos seguintes.

Logo após a publicação do livro de Park, Albion W. Small, professor-chefe de sociologia em Chicago e crítico dos males do capitalismo, convocou professores de vários departamentos de ciências sociais para trabalharem num projeto conjunto sobre a grande cidade, no caso Chicago, coisa que se converteria num programa de estudos, encabeçado por dois trabalhos: “The gang” e “The natural history of a delinquent career” (Hugues, 1970, p. 169).

Em 1916, Carl Sandburg escreveu o poema “Chicago”, que faz a descrição desta como a cidade do *big shoulder*, como se ela carregasse os Estados Unidos nas costas por sua potência industrial. O ano de 1920 trouxe o prêmio Nobel de literatura (1930), Sinclair Lewis, com *Main Street*. O romance de Lewis se insere numa corrente literária que desde 1915 vinha

fazendo a crítica à vida e à sociedade de aldeias e pequenas cidades com sua mesmice. O *folk spirit* que caracterizara anteriormente a percepção das “cidadezinhas” se transformou numa crítica da *conformity* e da *social standardization*.

Como pensar a América, então: a partir da selva da grande cidade ou da *small town mentality*, com sua coletividade? Como evitar que o *American dream* se transformasse no *American nightmare* (Arns, 2010)? Talvez fosse impossível fazê-lo... Os intelectuais tentaram, seja tematizando o que foi nomeado como patologia urbana, seja dramatizando (pela literatura, pela pintura, pelo teatro, pelo cinema) a experiência da convivialidade.

Em 1921, por exemplo, trinta intelectuais se reuniram em torno da publicação de uma obra que ganhou o significativo título de *Civilization in United States*. Albion W. Small, o mesmo professor-chefe de sociologia em Chicago e crítico dos males do capitalismo, convocou professores de vários departamentos de ciências sociais e propôs que trabalhassem na elaboração de um livro sobre a grande cidade – no caso, Chicago. O livro foi uma tentativa de denunciar a corrupção que, em razão dos grandes negócios, se evidenciava em todas as esferas da vida pública e social.

Em 1922, Sinclair Lewis publicou *Babbitt*, contundente análise da formação da burguesia urbana de uma grande cidade, onde o sonho da América não é mais a vida rural e o ideal da comunidade. Segundo Lewis, em *Babbitt*, referindo-se à classe média urbana em formação, “o Herói Romântico deles todos já não era o cavaleiro andante, o poeta vagabundo, o cowboy, o aviador, nem mesmo o jovem e valente district attorney (uma espécie de promotor público), senão o grande gerente comercial” (Lewis, 1980, p. 168). Em *Babbitt*, Lewis mostra que para ser moderno na cidade é preciso muito mais que ser esperto nos negócios, ter bens e posição social. Para ser da cidade, Lewis sugere, é preciso ser ético.

No mesmo ano, o poeta T. S. Eliot publica o poema “A terra desolada”, em que a civilização ocidental é simbolizada por um deserto desolado necessitando de chuva para florir. Em 1928, diante dos graves problemas na socialização dos jovens em Chicago, F. Thasher publica “The gang”, um estudo sobre a delinquência juvenil. Igualmente, Louis Wirth publica seu estudo “The ghetto”, uma análise dos imigrantes judeus em Chicago e do impacto das formas de vida urbana sobre seus valores tradicionais.

Evidencia-se, pois, a interlocução entre a literatura e os estudos sobre a sociedade e a cidade americanas, cada qual, à sua maneira, se perguntando sobre como deveria ser a América e como deveriam ser os americanos em sua subjetividade e, certamente, em seu comportamento. Começa-se a se entender, então, a recepção de Simmel pelos americanos e a particularidade dessa recepção, vazada pelo viés das temáticas urbanas, que se legitimavam nas patologias urbanas de uma Chicago ou na frieza do individualismo e da “força da grana” de Nova York.

### Ver na cidade, com Simmel

“Bom para se pensar!” Um dia, Lévy-Strauss se perguntou o que seria bom para se pensar. Pego uma carona no antropólogo para indagar: o que em Simmel é bom para se pensar a sociedade americana que se modernizava na primeira metade do século XX? Operando no social e no pessoal, a maneira de ver de Simmel permite-nos capturar com agudeza os movimentos da sociedade americana em seu processo de modernização. É no encontro do social com o subjetivo, portanto, que Simmel, divisando a cidade, se pergunta: o que a faz funcionar, e também o que faz com que os sujeitos queiram aí viver em conjunto e como isso é suportável? A perplexidade do filósofo alemão com a modernidade se expressa, pois, como já vimos, no paradoxo de uma metrópole “sem caráter”, onde vigem relações humanas privadas de alma. Por essa brecha é que talvez penetrem os inúmeros objetos de análise de Simmel, como o amor, a reserva diante do outro, a atitude *blasé*, a intelectualização da experiência, a reivindicação de autonomia do indivíduo diante da sociedade, a solidão, o anonimato, a resistência à uniformização, a racionalidade, enfim, as pulsões e sua contrapartida, a objetivação da experiência.

Trabalhando com o escalpelo da razão, mas também apelando para sua sensibilidade, para entender seja à objetividade, seja à subjetividade dos comportamentos sociais, Simmel se aproximou muito da literatura e talvez até da pintura e do cinema, naquilo que essas maneiras de olhar o mundo nos contam sobre a experiência da “aventura” dos indivíduos nos tempos modernos. O título do já citado livro de Leopold Waizbort, *As Aventuras de Georg Simmel*, é perfeito para dar o contorno desse autor tão sutil que foi Simmel, ao tratar da experiência humana na grande metrópole. Se a

aventura foi o eixo central da forma romanesca, através da qual o romance tentou capturar a forma da experiência dos indivíduos nos tempos modernos, em Simmel a aventura é transportada para a observação da luta do indivíduo em se situar moralmente diante das demandas e também das interdições sociais. Ou por outra, pelo viés da ciência social Simmel nos deixa descortinar aquilo que Gustave Flaubert apontou com seu livro *Educação Sentimental*: aprender com seu tempo histórico. No caso do livro de Flaubert, trata-se da história moral de sua geração tendo por epicentro a revolução de 1848. A educação sentimental da geração de Simmel teve como pano de fundo as aventuras da modernidade. Tratava-se de uma ruptura com a tradição em todos os seus âmbitos, na medida em que em para essa geração processava-se a educação sentimental na cidade e pela cidade. Para Simmel, a cidade ocasiona em proporção ao seu tamanho “a transição para a individualização de traços mentais e psíquicos (...) De fato em alguns pontos notamos um retrocesso na cultura do indivíduo com relação a espiritualidade, delicadeza e idealismo” (Simmel, 1973, p. 22-23).

Podemos concluir daí que a educação sentimental na/pela cidade cursa o caminho da “aventura”: do encontro inesperado, do imprevisto impensado, da ousadia não prevista, das oportunidades ilimitadas e do impossível tornado realidade. A cidade era uma possibilidade de aventura para todos. Interesses, paixões e estratégias pulsam agora nas vidas mais comuns.

Entender, portanto, a recepção de Simmel na América supõe compreender como ali se viveu a aventura urbana da burguesia e de que maneira se deu a educação sentimental dessa burguesia urbana que se formava à sombra das grandes metrópoles. Minha hipótese é de que a recepção de Simmel nos Estados Unidos desdobrou-se num poderoso modo de ler os comportamentos na cidade, seja por meio de uma sociologia ou de uma antropologia urbana, seja através da ficção. Tais leituras acabaram configurando um repertório científico/ficcional da experiência urbana americana.

A partir dessa hipótese, optei por imaginar, segundo os objetivos desse trabalho, como Simmel veria nossas atuais metrópoles. Para efeito desse exercício, optei por trabalhar com a obra de três artistas, que suponho nunca leram nem ouviram falar de Simmel, mas que, na minha opinião, desdobram as questões do sociólogo, quando olham para a cidade como



lugar da convivência, da experiência do laço social e mesmo do próprio processo civilizatório. Esses artistas são o pintor americano Edward Hopper (1882-1967), o cineasta inglês que fez sua carreira nos Estados Unidos, Alfred Hitchcock (1899-1980), e o pintor escocês Jack Vettriano (1951), que nada tem a ver com a América, mas certamente é um tributário de Hopper. Não são, evidentemente, artistas estudiosos da cidade, nem da urbanidade, mas grandes pensadores da alma humana e, principalmente, de como o portador dessa alma se comporta na... cidade. Não são, sobretudo, e aí não à toa, artistas que tematizaram a vida urbana de Chicago, mas de Nova York, sendo que Vettriano nem ao menos pensou na sociedade norteamericana. Trata-se de artistas que trabalham com o olhar (*voyeurs?*) e que com sua obra dirigem nosso olhar para que descubramos o inaudito humano na cidade, no cotidiano, na banalidade do dia a dia. Não estou aqui sugerindo, nem de longe, que podemos ver os conceitos de Simmel através da obra desses artistas. Absolutamente! Não me é possível apontar nesses três artistas nenhuma evidência do pensamento de Simmel, mas creio poder dizer que são “tributários” do mesmo universo de questões, todas atinentes à subjetivação pela cidade, que seria o mesmo que dizer ao seu processo de educação sentimental pela experiência da urbanidade. Por isso mesmo tomo a obra desses três artistas, na medida em que desdobram as categorias simmelianas da modernidade, pois ajudam-nos a imaginar o que ele teria a nos dizer sobre as metrópoles contemporâneas, mesmo que Hopper e Hitchcock se situem na modernidade e não na contemporaneidade. Tomo Hopper e Hitchcock como pavimentadores da experiência moderna da socialidade e da urbanidade que desdobram as “reflexões” de Simmel (mesmo sem a conhecerem) no plano das experiências mentais e subjetivas quanto aos limites da convivialidade, enquanto Vettriano seria uma espécie de “saturação de uma episteme” que “permite compreender o momento precário situado entre o fim de um mundo e o nascimento de outro” (Maffesoli, 2005b, p. 12).

Nesse sentido, poderíamos falar sobre um desdobramento que projeta a modernidade na pós-modernidade, em que uma “narrativa” artística poderá servir-nos para refletir sobre como as representações da cidade “negociaram” o estar na urbe a partir daquilo que Benjamin designou como a perda da experiência.

É como se Simmel fosse a base de uma pirâmide humana e às suas costas estivesse trepado Hopper, sobre este Hitchcock e, nos ombros deste, Vettriano, que com seu binóculo olhasse ao longe e divisasse uma sombra que parece ser Baudelaire, nas costas de Poe e este nos ombros de Mercier, que com seu binóculo...

A nova poesia das cidades, a poesia industrial, a poesia do espanto, a poesia do choque apontam para uma nova sensibilidade urbana introduzida pela “onipresença das situações de choque [o que] implica que a instância psíquica encarregada de captar e absorver o choque passa a predominar sobre as instâncias encarregadas de armazenar as impressões na memória” (Rouanet, 2008, p. 47-48). Segundo Rouanet, na visão de Benjamin

pertencem à esfera da experiência as impressões que o psiquismo acumula na memória (...) e que transmitidas ao inconsciente deixam nele traços mnemônicos duráveis. Pertencem à esfera da vivência aquelas impressões cujo efeito de choque é interceptado pelo sistema percepção-consciência e que se tornam conscientes, e que por isso mesmo desaparecem de forma instantânea, sem se incorporarem à memória (Rouanet, 2008, p. 48).

Ainda segundo Rouanet (2008, p. 49), o homem moderno, exposto a

perigos multiformes, e obrigado a concentrar todas as suas energias na tarefa de proteger-se contra o choque, (...) vai perdendo a memória individual e coletiva. O homem privado de experiência é o homem privado de história, e da capacidade de integrar-se numa tradição (...). Em sociedades tradicionais, a memória individual e coletiva se fundem.

Por isso mesmo conclui-se que “A matéria da narração e sua condição de possibilidade é a experiência. O narrador conta a partir de sua própria experiência” (Rouanet, 2008, p. 50). Em contraste, para Benjamin, o romance é a forma de comunicação típica do mundo moderno: “O romancista se mantém à distância. O lugar de nascimento do romance é o indivíduo solitário, que não pode mais traduzir sob forma exemplar aquilo que nele é essencial” (Rouanet, 2008, p. 50).

O que é comum, pois, a Simmel, Hopper e Hitchcock é que vivem a transição para um tempo de vivências, em que a experiência se dilui com o fim da tradição. E de algum modo é esse dilema que eles põem em cena quando fazem seus personagens contracenarem na cidade. Já Vettriano, porque situado em outro momento histórico, pôde salvar seus personagens do atordoamento das vivências chocantes da cidade, possibilitando-lhes uma nova história em que o social e a cidade são apenas o pano de fundo de

uma nova ética, que se manifesta numa estética e numa erótica, a partir das quais podemos vislumbrar as novas formas do laço social (Maffesoli, 2005b, p. 12, 26). Por isso mesmo é que Maffesoli se pergunta se depois do *homo politicus* e do *homo economicus* não estaríamos diante do surgimento do *homo aestheticus* (Maffesoli, 2005b, p. 27).

No livro intencionalmente intitulado *A Educação dos Sentidos*, o historiador Peter Gay nos conta como a experiência burguesa procurou traduzir o mundo e lhe dar um sentido, tendo que, para isso, enfrentar os seus fantasmas. Repercutindo Flaubert, o historiador deixa entrever que a “Educação Sentimental” moderna se faz pela “Educação dos Sentidos”, ou seja, pela vivência da sociabilidade, sujeita à urbanidade, à cultura, ao inconsciente, mas também às paixões. A isso Peter Gay dá o nome de “experiência”. Segundo o historiador,

Uma experiência é o encontro da mente com o mundo (...). Frequentemente banal à primeira vista, a experiência acaba por mostrar-se, sobretudo quando seguimos suas raízes até os remotos domínios do inconsciente, recalcitrante, fugidia, taciturna; criação de impulsos ambíguos e conflitos não-resolvidos... Muito mais do que proporcionar uma oportunidade para o exercício estereotipado do raciocínio e da ação, a experiência participa na criação dos objetos dos interesses da paixão (...) a experiência é muito mais do que mero desejo ou percepção fortuita; é antes, uma organização de exigências apaixonadas e atitudes persistentes no modo de encarar as coisas (Gay, 1988, p. 19).

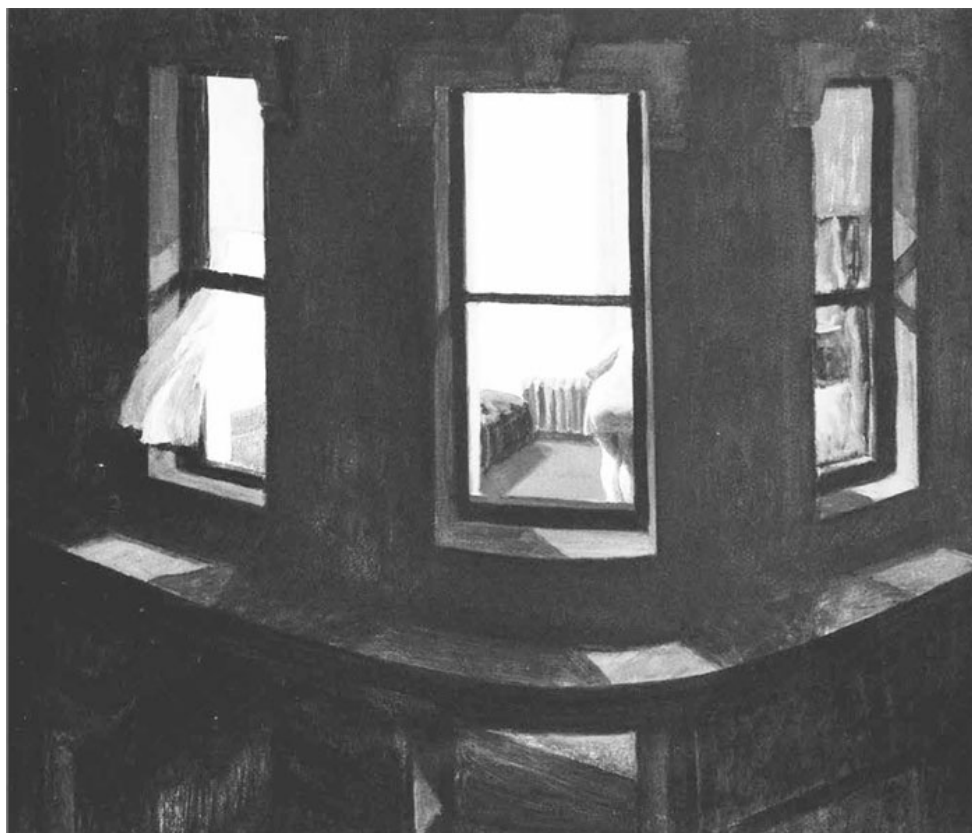
Como se daria, então, diante dessas evidências, a educação dos sentidos na metrópole?

### ***American scenes***



1. John Sloan. *Night Windows* (1910).

*Night Windows I* – A cena é curiosa. Trata-se de um bairro popular de Nova York em 1910. Os prédios de poucos andares encostam uns nos outros e nos fundos as janelas dos apartamentos se enfrentam, roubando toda a privacidade e sugerindo a típica situação de promiscuidade das grandes cidades. Num dos apartamentos, uma jovem se despe em frente à janela dos fundos de outro apartamento. No prédio em frente, um admirador, escondido no terraço do prédio, se deleita com a visão, enquanto a esposa desse *voyeur*, sem nada ver, estende roupas no varal preso à janela e seu filho chora atrás. Trata-se de desenho intitulado *Night Windows*, do pintor John Sloan, de seu livro de desenhos *New York City Life*. A cena tem algo de patética. Ela é dúbia: de um lado opera o cotidiano duro das camadas populares em sua sobrevivência na cidade; de outro, aponta para o desejo, que mesmo diante do princípio de realidade, encontra espaço para se manifestar pelo olhar do *voyeur*.



2. Edward Hopper. *Night Windows* (1928).

*Night Windows II* – A cena não tem nada de curiosa. Ela é simplesmente erótica. Num prédio de apartamentos de Nova York, o ano é 1928, alguém observa uma mulher na frágil intimidade de uma *lingerie* vermelha. Diferentemente da primeira cena, esta não tem nada de patética na sua sensualidade. Igual à primeira cena, contudo, há um *voyeur* na história, e como ele não é visto, isso intensifica enormemente a fantasia do segundo observador, que somos nós. Trata-se do quadro de mesmo nome, *Night Windows*, e mesmo tema do quadro anterior. Mais ainda, o pintor Edward Hopper, igualmente a John Sloan, foi aluno da Ashcan School. Mais ainda, Hopper é um grande admirador de Sloan. Mas que diferença de olhar! Que diferença de abordagem! Que diferença de sensação! Certo que os dois quadros nos trazem a cidade na diminuição da distância entre as pessoas, na privacidade violada e na sua promiscuidade habitacional. Mais certo ainda é que operando com a mesma questão os pintores tenham se perguntado coisas tão diversas e tenham respondido com evocações tão diferentes. Se

Sloan beira o picaresco e nos remete para um olhar malandro, Hopper está na dicção erótica e nos interpela sobre o desejo. O desejo na cidade!

Mostremos isso em mais dois exemplos comparativos. Em quadro de 1933, *Looking out of Washington Square*, Sloan nos dá uma modelo nua observando a cidade.

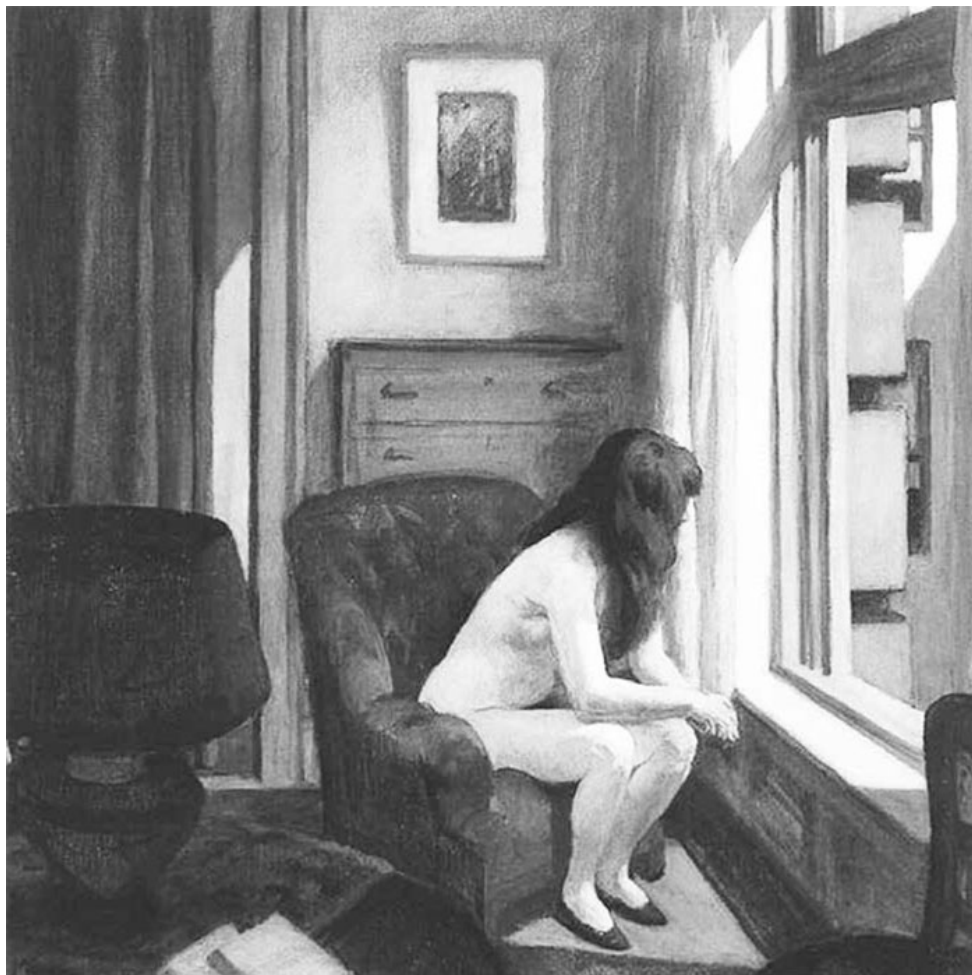


3. John Sloan. *Looking out of Washington Square* (1933).

A modelo se esconde um pouco atrás da parede que dá para um balcão que dá para uma praça, e parece haver uma espécie de continuidade entre o balcão de seu apartamento e a praça. Parece que entre o público e o privado há apenas uma tênue fronteira, como se essa mulher não tivesse qualquer pudor com sua nudez, nem nada a esconder. Tendo alguns

quadros a seus pés e apoiando sua mão sobre outros quadros, ela é menos que uma mulher nua. Ela é apenas uma modelo. O foco do quadro de Sloan não é a modelo, mas a cidade. O próprio olhar da modelo nos remete a observar a praça, deslocando o foco de sua nudez, que a um primeiro olhar parece ser o objeto de interesse da cena.

Agora tomemos o quadro *Eleven a.m.*, de 1926, de Hopper.



4. Edward Hopper. *Eleven a.m.* (1926).

Uma mulher sentada numa poltrona, despida, embora de sapatos, à janela, observa a cidade. A cidade não aparece diretamente, e a fronteira entre o dentro e o fora é muito bem demarcada pelo peitoril da janela. O foco do quadro está no corpo branco da mulher, que contrasta com as cores fortes do ambiente. Não vemos o seu rosto, mas pelo entrelaçar das mãos e pela sua posição na poltrona, percebemos que seu interesse está do lado de fora. Nua e de sapatos, não temos como não nos indagar para onde os

sapatos levarão o seu corpo. Diferente do quadro de Sloan, essa mulher é mais que uma modelo, é uma mulher assenhorada de seu corpo. E o que ela parece se perguntar e a nos perguntar, como observadores, é o que ela pode na cidade, se ela sair e levar consigo, mais que seu comportamento, seu corpo. E se ela sair sem a proteção dos sapatos?

O terceiro exemplo que procura estabelecer a comparação entre os dois pintores, e ao mesmo tempo mostrar a sua diferença em relação ao tratamento daquelas cenas que dizem respeito à experiência na cidade, tiro de uma pintura de Sloan de 1943, intitulada *Street, Subway Effect*.



5. John Sloan. *Street Subway Effect* (1943).

O mesmo tom picaresco e malandro do primeiro quadro de Sloan se mantém. O pintor faz duas elegantes moças passarem sobre o respiradouro do metrô tentando parar um táxi, ocasião para um breve sorriso diante da



situação inesperada do vento a lhes levantar o vestido, mas também um laivo erótico, seja da parte de quem observa o quadro, seja no rosto espantado do motorista, seja no que o pintor inscreveu no lugar onde deveria constar “Táxi”. No lugar disso, vemos inscrito: *Sky view*. Sloan parece anunciar que a cidade promete o céu e pode nos surpreender com o erótico, mas ele é sempre circunstancial. Pode nos surpreender na quebrada de uma esquina, mas não passa de mais um dos banais acontecimentos urbanos. No entanto, veja-se o quadro de Hopper *Summertime*, de 1943.



6. Edward Hopper. *Summertime* (1943).

Ali não há nada de circunstancial. A mulher à beira da rua, pronta para descer o último degrau e entrar na vida pública, é a materialização do desejo. Por baixo da transparência de seu vestido ligeiro vislumbra-se seu corpo. Há uma correspondência entre a casa de onde a moça sai e a própria situação em que ela se coloca. Uma das janelas da casa está fechada, a outra aberta, o que se revela também na postura da mulher: oferecida na transparência de seu vestido e fechada em sombras, ali nos olhos, onde ela poderia revelar algo de sua alma. A cortina esvoaçante dialoga com o leve vestido que deixa entrever coxas e peitos. A moça parece ter ultrapassado o limite entre o dentro e o fora, mas – amparada pelos pilares (fálicos?) da

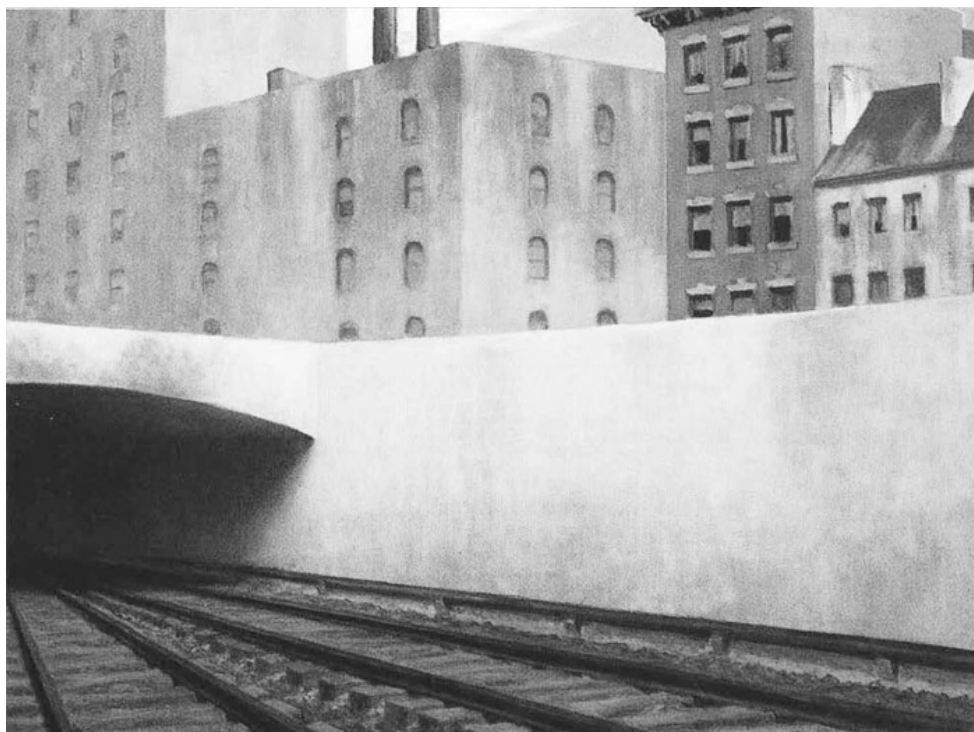
casa – ainda não pisa a rua. Seus sapatos a conduziram até o umbral; para onde poderão conduzir seus desejos? Ou por outra, nossos desejos por ela?

Para não ficar em especulações e achismos, devo acrescentar alguma informação sobre o universo mental e pulsional em que Hopper vivia. Costuma-se afirmar que Hopper pintou o *American way of life*, seja retratando o campo, as pequenas cidades ou Nova York. Ledo engano, ele nunca se interessou em retratar as *American scenes* como muitos o fizeram, como é o caso de Sloan com os flagrantes cotidianos de Nova York. Sua questão sempre foi a condição humana, e para disso falar ele colocou seus personagens em situações limite diante de uma questão que se repete em quase todos os seus quadros: o que se pode na cidade no plano da subjetividade? Ou seja, como o convívio é possível? E desdobrando-se daí: como negociar o desejo? O que fazer com ele?

Simmel teria se perguntado: como a cidade é possível? Mas Hopper se afasta um tanto do social tentando observar o comportamento dos homens, principalmente das mulheres, especialmente quando elas estão diante da cidade, interrogando-a, semivestidas ou nuas. Hopper se pergunta: o que fazer com a imperatividade do desejo na cidade?

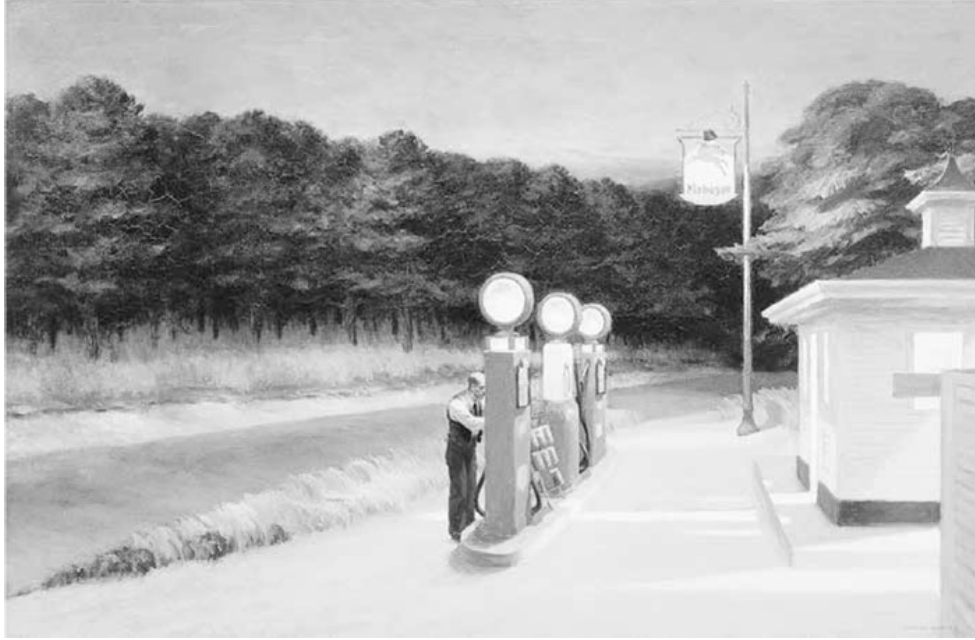
Hopper parece estar sempre numa encruzilhada se colocando repetidamente duas questões: o que é a América? Quem são os americanos? Ao que ele responde pintando quadros que retratam ambas as interrogações.

A primeira questão diz respeito a que tipo de tradição a América deve se filiar, com que deve se identificar: a rural ou a urbana? Hopper pintou tanto as paisagens rurais quanto as pequenas cidades americanas, mas ele não está, absolutamente, interessado na paisagem. Vindo da Europa, onde fora estudar em princípios do século XX, ao voltar para a América ele se questiona sobre a civilização no Novo Mundo. Nesse sentido, traz à tona a tradição do campo e das pequenas cidades com sua vida comunitária e paroquial. A América profunda é para ele o ponto de partida para se perguntar sobre a América moderna e urbana, ou seja, sobre como se situar num mundo onde as referências estáveis e tradicionais da cultura nacional começam a ceder ante o ritmo e a instabilidade da nova cultura urbana do progresso, fundada na tecnologia.



7. Edward Hopper. *Approaching a City* (1946).

A partir daí chegamos à segunda e fundamental questão, que articulada com a primeira invade toda a obra do pintor: quem são os americanos? De que são feitos? Estamos aqui diante daquela pergunta que de algum modo atordoou todo intelectual da virada do século, inclusive Simmel, seja na Europa, seja no Novo Mundo: como ser sujeito na cidade? Como não se sujeitar ao coletivo? Ninguém conseguiu escapar dessas questões, porém as respostas a elas foram diferentes. A obra de Hopper, naquilo que diz respeito à sua temática, atravessa esse deserto. Ou seja, trata-se aqui, de maneira indireta, da indagação sobre o processo civilizatório, *à la* Norbert Elias. Hopper, portanto, pinta a civilização, a urbanidade e os impasses do homem diante do enquadramento que a vida na cidade exige. Pinta então a cidade submetida à cultura. Para tanto, ele trabalha as zonas fronteiriças entre a Natureza e o Urbano, ou seja na disputa palmo a palmo entre uma paisagem rural e uma paisagem urbana.



8. Edward Hopper. *Gas Station* (1940).

Mas o que está em questão, no entanto, é como operar a vida na cidade. Ou seja, como lidar, *vis-à-vis* à “natureza natural”, com a “natureza humana”, uma vez que esta, pela cultura, tende a se afastar de sua “naturalidade”. Ora, sabemos que a “naturalidade” da natureza humana leva às pulsões, mais concretamente ao desejo e, inevitavelmente, ao Outro do desejo. Curto e grosso, a cidade como constructo da cultura é passagem para a outridade mas também é interdição. Mas uma interdição que é ao mesmo tempo a espora do desejo, na medida em que na cidade o desejo não consegue ser circunscrito tanto quanto nas pequenas e tradicionais comunidades e mesmo no campo. Mesmo porque, como querem alguns psicanalistas,

a oposição campo e cidade é homóloga àquela entre o mundo da necessidade e o mundo do desejo. O primeiro é dominado pela procura, justamente, de satisfazer os requisitos aparentemente ineludíveis da sobrevivência (...). O segundo, o mundo do desejo, é uma absoluta desnaturalização do primeiro, pois é próprio do desejo que não haja objeto que possa satisfazê-lo (Calligaris, 1994, p. 90).



9. Edward Hopper. *Model Reading* (1925).

Como estar, então, na cidade sem que o desejo seja uma questão, parecem perguntar os quadros de Hopper. Nesse sentido, a “missão” do pintor é mostrar como cidade e desejo se interpelam. O desejo pedindo passagem, a cidade estabelecendo os limites. Gostaria de mostrar isso em algumas imagens de Edward Hopper. Para tanto, alinhei mais de 50 quadros do nosso pintor e pincei dali 13 imagens que, como numa narrativa, apontam para o impasse entre a cidade e o desejo. Desses 13 quadros, me ponho a apresentar quatro pinturas que me parecem as mais significativas desse impasse.

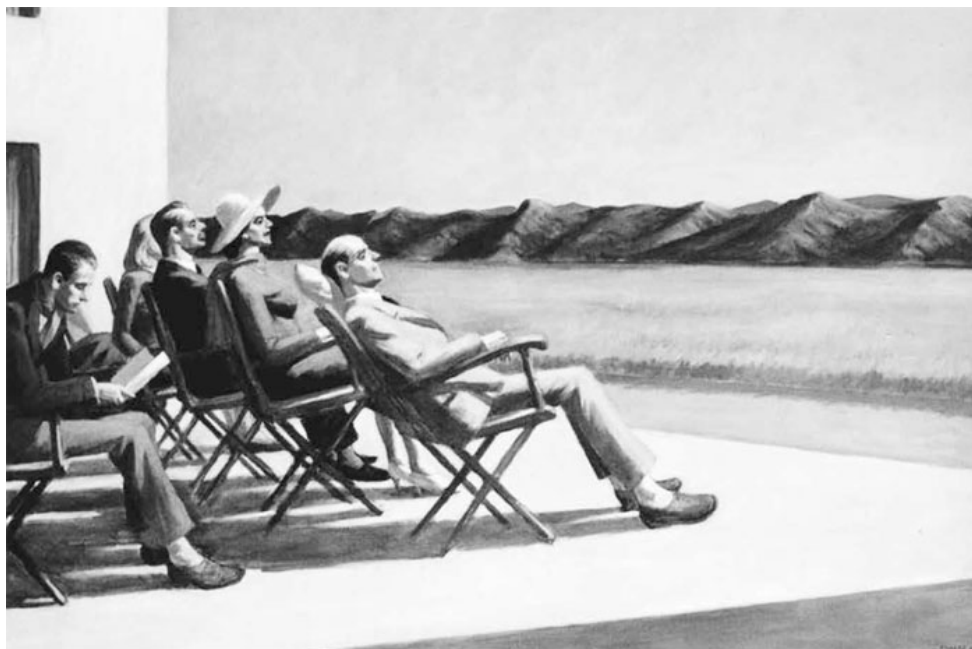
Assim, no quadro *Model Reading*, de 1925, Hopper nos mostra uma jovem lendo na privacidade de seu quarto diante de uma cômoda com espelho. Até aí, nada. Mas se observarmos o título do quadro, *Model Reading*, e a cena que se desdobra – uma moça refletida no espelho, uma pequena folha de papel com o esboço das figuras de um homem e uma mulher, a seminudez da moça e uma mala a um canto – veremos que uma história começa a se esboçar. A ideia de Interior, além da privacidade do quarto, remete para um exame de si. Refletindo-se no espelho a moça se vê, se examina. Dobrada sobre um livro ela está consigo por um lado e, por outro, circunscrita pela cultura, em seu sentido mais amplo. Aparentemente a mulher está protegida

do mundo, mesmo que sua corporeidade “sustente” o livro que ela lê e possa a qualquer momento se impor a esse livro. Duas linhas de fuga trazem o desejo para dentro do quarto, podendo desestabilizar o equilíbrio possível de um quarto pairando sobre a cidade: a folha de papel que indica um casal despido e a mala, que aposta que a qualquer momento aquele refúgio pode ser abandonado em troca da cidade e de tudo que ela possa oferecer.



10. Edward Hopper. *Hotel Room* (1931).

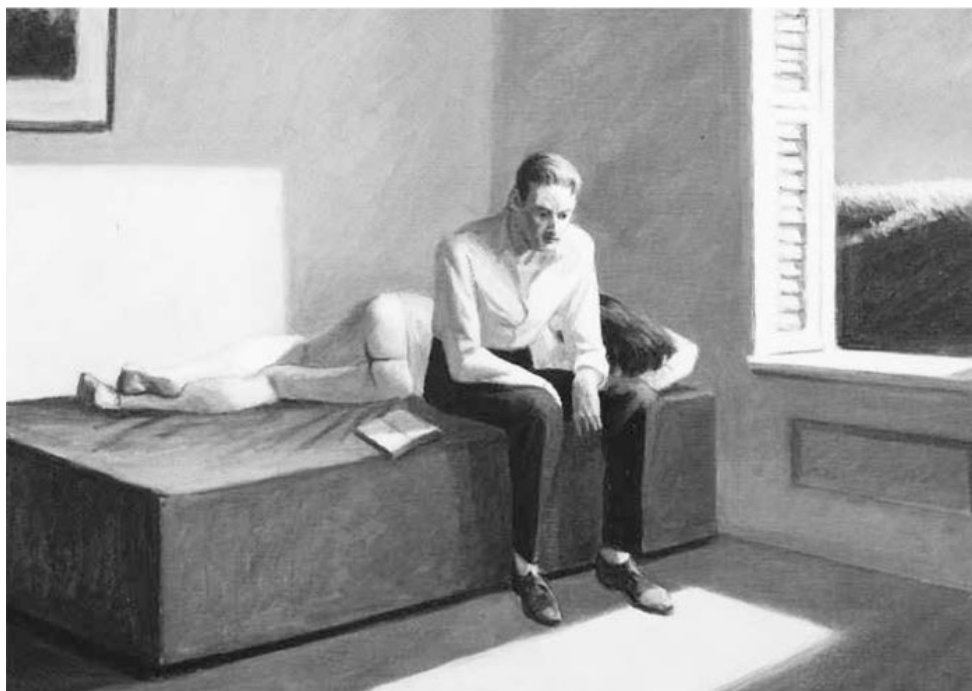
A segunda imagem é do quadro *Quarto de Hotel*, de 1931. A situação em si é quase a mesma: mulher semidespida lê na privacidade do quarto enquanto suas malas jazem no chão. A corporeidade da moça toma o quadro e avulta sobre a folha de papel que ela lê, muito introspectiva. Para que tanto corpo, me pergunto, diante da pífia folha de papel que a mulher lê? O que pode uma mulher, sozinha, com seu corpo, num quarto de hotel da cidade?



11. Edward Hopper. *People in the Sun* (1960).

A terceira imagem refere-se ao quadro de 1960, *Gente ao Sol*. Aqui há um deslocamento. A marcante corporeidade dos outros quadros desaparece diante de pessoas completamente vestidas. A “natureza” humana desaparece sob as roupas. Nada na pintura fala da pulsão dos corpos. Pelo contrário, a formalidade das roupas nos remete a um enquadramento de tudo e de todos, coisa que o livro que o rapaz lê completa. Onde está, portanto, o desejo nesse quadro, já que se entende tratar de cidadãos hospedados num hotel ancorado em alguma paisagem rural? O desejo está certamente dentro de cada um, tranquilo e seguro de seus limites. Mesmo a natureza, com suas indeterminações e seus descontroles, está delimitada pelo platô de cimento que serve de entrada para o hotel. Ou seja, a força natural da natureza está sob controle por meio da força artificial do hotel incrustado na paisagem rural. Aparentemente estamos diante de uma cena sem espaço para a natureza humana. Mas só aparentemente, pois o sol, que se impõe como força vital, mesmo que externa, propiciadora da vida e da sua reprodução, pode a qualquer momento incendiar a cena, e aí...

A quarta imagem nos é dada pelo quadro *Excursão Filosófica*, de 1959, onde se divisa uma mulher dormindo nua da cintura para baixo, de costas para um homem sentado na cama ao seu lado, tendo um livro aberto apoiado sobre essa cama.



12. Edward Hopper. *Excursion into Philosophy* (1959).

A janela aberta deixa entrever a natureza exterior e o sol, que por ela penetra. Pouco importa imaginar uma história para esse quadro. Importa aqui como o *quantum* de cidade que temos dentro delimita nossas subjetividades nos levando ao comportamento, à urbanidade e à civilidade, mesmo fora da cidade. O título estranho – *Excursão Filosófica* – nos leva a pensar numa visita à filosofia feita por um dos dois, ou pelos dois, o que põe em cena se não a razão, pelo menos a espiritualidade. O corpo nu da mulher parece descompor a experiência filosófica que o livro suscita. Razão e paixão parecem entreter um combate. Não estamos na cidade, mas a cidade está nos personagens, indicando suas possibilidades e limites. Tudo isso diante de uma janela aberta que dá para a natureza.

Sem palavras, Hopper tenta narrar a história da condição mental do indivíduo na metrópole onde o fantasma do erotismo repercute o tema do desejo e do seu enquadramento pela cidade. Como lidar com a estimulação nervosa da modernidade que constitui um corpo excitado até próximo a neurastenia, em que a própria estrutura da experiência se transformava? Hopper aponta então para os seus “aventureiros” solitários, em geral na figura da mulher, quase sempre interrogando a cidade com seu corpo.





13. Edward Hopper. *Morning in the City* (1944).

Quando viver é perigoso e ver também é

Alfred Hitchcock viveu na mesma América que Edward Hopper. Aliás, Hopper adorava o cinema, aonde ia toda semana, e Hitchcock adorava Hopper, tanto que a casa do personagem Norman Bates, de *Psicose*, foi tirada de uma pintura de Hopper. Trago Hitchcock aqui por dois motivos: primeiro porque as histórias de suspense remetem diretamente para o labirinto da cidade onde um pretense assassino pode apagar suas pistas e se esconder; segundo porque com seu filme *Janela Indiscreta* ele nos coloca, como Hopper, diante de uma leitura da cidade que serve para desdobrar a pergunta crucial de Simmel sobre como a cidade é possível diante da instabilidade das subjetividades submetidas à proximidade do convívio.

*Janela Indiscreta* é um filme de suspense, que homenageia o cinema, e é sobretudo um filme sobre a insuportabilidade da proximidade e do convívio na cidade. Mais que um filme sobre o desejo na cidade, apesar do personagem principal que por circunstâncias da profissão se torna um voyeur, *Rear Window* é um filme sobre o desejo de cidade.

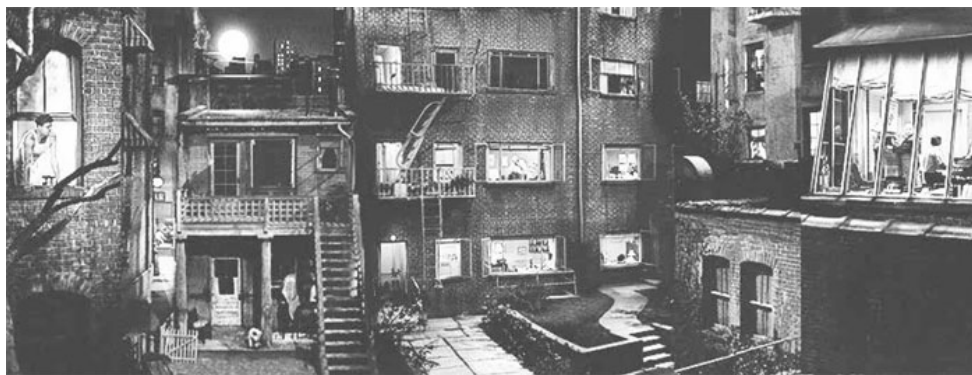
Hitchcock, desde o título do filme, passando pelo *décor*, pelo olhar subjetivo da câmera que opera com a obsessão de um “voyeurista”, que está

sempre escondido no mesmo lugar sem ser visto e olhando na mesma direção, nos brinda, como Hopper, com a questão do olhar na cidade e sua interdição. Começando pelo título em inglês do filme, *Rear Window*, que podemos traduzir como a janela dos fundos. Tal escolha é muito significativa, pois indica que a película vai se dar num lugar específico – os fundos, o pátio –, um lugar menos exposto ao olhar social e onde cada um pode estar mais à vontade por se sentir menos vigiado em seus atos e comportamentos. Se observarmos com cuidado, veremos que o *décor* que o diretor cria revela-nos o que é viver em Nova York nos anos 50: prédios de apartamentos grudados uns nos outros e de frente para os outros, colocando, inevitavelmente, a questão da privacidade e sobretudo da alteridade.



14. Alfred Hitchcock. *Janela Indiscreta* (1954).

Trata-se então da tolerância para com o outro e, principalmente, do governo de si, ou seja, do controle das pulsões. E de novo nos vêm Simmel e Hopper. Isso se apresenta no filme de maneira bastante sutil quando o diretor delimita os espaços privados (os apartamentos), os espaços semipúblicos (o pátio comum a todos) e o espaço público (a rua que se vê ao fundo quando os personagens se dirigem à cidade).



15. Alfred Hitchcock. *Janela Indiscreta* (1954).

Mais sutil que isso é a dupla presença da cidade e seus códigos, durante todo o tempo, naquele pequeno espaço: seja por meio de sons que chegam da rua, seja pela iluminação ao fundo que denota que aquela cena privada faz parte de uma história maior, que é a história da cidade, seja pelo cenário que dá contorno ao longe, ao pátio, e que não nos deixa esquecer, nem aos personagens, que a cidade, com todas as suas interdições, está ali para se fazer valer. Essa marcação, essa passagem do privado para o semipúblico e para o público, tem a força de dar significado ao drama da experiência urbana quando se trata de o indivíduo dar contorno ao seu desejo em prol da convivialidade.

Sem dúvida que *Janela Indiscreta* é, antes de tudo, um filme de suspense, um suspense que se funda na suspensão do olhar. Ou seja, é justamente quando o fotógrafo *voyeur* adormece que o crime acontece. Nem ele nem nós vemos nada, pois em algum momento baixamos a guarda na nossa vigília. Não será à toa que Hitchcock usa o tempo todo sistemas de oposição que remetem diretamente para a dicotomia entre possibilidade e interdição. Aliás, como em Hopper – sendo a mais potente dessas oposições a do segredo *versus* revelação. Seguem-se a esta: privado x público, sexo x morte, transparência x opacidade etc. Tudo isso se materializando no filme na forma de persianas e toldos, que abrem e fecham (Montcoffe, 1995, p. 40). Lembre-se de que o filme começa com uma persiana sendo levantada e acaba com ela sendo abaixada. Sabemos, desde *Psicose*, o papel que a cortina tem como signo do que o espectador queria ver e que tem medo de olhar, quando na cena da banheira uma leve cortina, transparente mas opaca, protetora mas frágil, separa a vítima do assassino. Vimos também a importância das cortinas no filme *Festim Diabólico*, quando dois amigos

assassinam um terceiro e o colocam num baú que serviria depois de mesa para um jantar com os familiares do morto. A cena traz com muita veemência a percepção de Hitchcock sobre a questão do olhar na cidade e de sua importância para localizar o outro, seja na cadeia alimentar das hierarquias sociais, seja no estabelecimento de interdições ou passagens. Depois de assassinarem o colega na sala do apartamento de um desses muitos prédios de Nova York, um dos assassinos sugere que se abram as cortinas da sala, que foi fechada justamente para que cometessem o crime sem que ninguém visse.



16. Alfred Hitchcock. *Festim Diabólico* (1948).

Sua sugestão vem acompanhada do seguinte comentário: “que pena que não pudemos cometer o crime com as cortinas abertas para que toda a cidade visse!”

Não podemos deixar passar despercebida, tampouco, a cena em que a namorada do fotógrafo de *Janela Indiscreta* questiona este sobre a ética de espiar a vida alheia. Ela, fechando a persiana que permite vislumbrar toda a vizinhança, diz que eles devem ter esquecido o mandamento bíblico que determina “amar o próximo”. Ora, se o próximo na cidade é apenas suportável, como amá-lo? Simmel diria: só sendo *blasé*...

A sutileza de Hitchcock não tem limites. Digo isso porque ele finge mostrar algo importante para se compreender o espírito da sua temática e mesmo da narrativa, quando o que ele faz mesmo é esconder ou mostrar sutilmente sua cozinha de conceitos, onde ele vai trabalhando os ingredientes de seu filme. Trata-se aqui de uma personagem secundária mas que porta, com sua fala, uma espécie de moral da história. Estou me referindo à enfermeira que dá assistência fisioterápica ao fotógrafo com a perna quebrada. A enfermeira é portadora de uma moral tradicional e fundada na religião. Ela acredita nos astros, critica a racionalidade moderna, diz que a inteligência é estéril e descrê na psicologia, que quer explicar o comportamento de todos na cidade. Diz ainda que é imoral bisbilhotar a vida alheia e que existe uma lei de Nova York que manda queimar os olhos de quem vasculha a privacidade do outro. A enfermeira é importante não só pelo que diz, mas pelo que é: uma artesã, que trabalha com as mãos fazendo massagem, cuja profissão vai sendo eclipsada pela modernidade das máquinas que tudo fazem, e também uma espécie de profetiza que anuncia um mundo novo sem as tradições (leia-se aí sem o *ethos*) das sociedades antigas, um mundo onde a experiência está soçobrando. Ora, numa América que estava expurgando seu passado e onde Nova York era a possibilidade de um futuro de progresso, conforto e tecnologia, esse personagem é um anacronismo. Com seu trabalho manual, com sua religiosidade, com suas crenças, com sua filosofia de vida, a fisioterapeuta traz para o filme aquilo que a metrópole estava deixando de ser – o lugar da convivialidade coletiva – e ao mesmo tempo a crítica àquilo que ela começa a ser, a arena de disputa das individualidades.

Assim como Hopper, Hitchcock faz de seu filme uma interrogação sobre os novos tempos da cidade e os dilemas éticos do indivíduo com suas paixões e interdições. De algum modo eles ecoam temas simmelianos que atravessaram a primeira metade do século XX pela Escola de Chicago. De algum modo também, eles semeiam para o futuro questões básicas do convívio na cidade que ainda parecem estar em germe em sua época, mas que explodirão em flores, frutos e arborescências, no futuro, do qual passo a tratar com o pintor Jack Vettriano.

E o futuro chegou...

Cheguei a Jack Vettriano porque sua pintura trescala a Hopper. Muito por suas cores, suas ambiências e de algum modo, também, de um certo ângulo, por seus temas. Minha impressão – e quando Vettriano começou a pintar ele não conhecia Hopper – é que ele é um hopperiano no qual a cidade e a urbanidade são colocadas em segundo plano para dar passagem ao “jogo das paixões. O sociólogo Michel Maffesoli, quando se trata de fazer uma espécie de “sociologia das paixões”, sugere que a sociabilidade deve ser tomada também pelo viés do afetos, a partir dos quais o desejo se configura num fato sociológico que deve ser compreendido como uma componente da própria sociabilidade. Segundo Maffesoli, para que uma sociedade se reconheça como tal, é necessário que ela possa pôr em jogo a desordem das paixões, pois: “Uma cidade, um povo, um grupo mais ou menos restrito de indivíduos que não conseguem expressar coletivamente sua imoderação, sua demência, seu imaginário, se desestrutura rapidamente” (Maffesoli, 2005c, p. 18). Para ele,

talvez haja uma estética do desenfreamento, que não é naturalmente exclusiva de marginais ou jovens ainda não integrados, mas que remete à “parte da sombra” que sempre ronda a sociedade e cada um de seus membros. Estética deve ser aqui entendida em sentido amplo, esse que designa a sensação, a sensualidade. O orgasmo sempre foi, justamente, uma maneira de se dar conta desse desenfreamento e de integrá-lo, neste todo complexo que é o corpo coletivo e individual (Maffesoli, 2005c, p. 19).

Apoiados na ética/estética de Maffesoli, vemos que a pintura de Vettriano vai muito além de Hopper, na tentativa de representar o desejo na cidade. Vettriano é disruptor da ordem, a qual sempre opera na contenção do sensual, em nome de uma civilização de costumes e marcada pelo progresso (Maffesoli, 2005c, p. 94). Por isso mesmo, os personagens de Vettriano parecem sempre estar prontos para ir a uma “festa” ou estar sempre voltando de alguma festa.



17. Jack Vettriano. *Night in the City*.

Segundo Maffesoli (2005c, p. 95), a festa é sempre uma manifestação de que o “conflito das paixões” pode ser vivido pelo corpo social sem que este se sinta ameaçado”.

Se em Simmel, como vimos, a função da metrópole é fornecer a arena para o combate, mas também a reconciliação dos combatentes, em Hopper a cidade opera na interdição/liberação, regulando a procura do outro, e em Hitchcock a cidade é o lugar da revelação, solução para mitigar o suspense da opacidade do desconhecido e se voltar ao banal do cotidiano. No entanto, em Vettriano, essa equação se recoloca. A cidade, pela festa, se

torna uma possibilidade de encontro amoroso e sensual. Por isso mesmo suas cenas privilegiam muito mais a comemoração.

Assim é que com Simmel descortinamos a interação entre os indivíduos, com Hopper e Hitchcock vemos o “festim” pelo buraco da fechadura, desde a cidade, e em Vettriano a coisa se inverte: é desde o festim que vemos a cidade. Apenas em raríssimos momentos Vettriano nos revela a cidade como propiciadora do drama humano. No entanto, Vettriano não usa a cidade para estruturar seus personagens, o que denota que para ele o jogo das paixões não é mais matizado pela cidade, ou seja, pela urbanidade. Quando a cidade aparece na cena, ela é vista a partir do espaço íntimo, como em *Yesterday's Dreams*, que bem poderia ser uma pintura de Hopper.



18. Jack Vettriano. *Yesterday's Dreams*.



Aí temos uma mulher que olha pela janela mas vê a cidade nuançada pela cortina, ou seja, a cidade parece ser apenas um pano de fundo para Vettriano melhor realçar a figura da mulher. A mesma situação se dá em *Red Room* e em *Baby, Bye, Bye*. A cidade do lado de fora, nessas imagens, só aparece para dar destaque à história que se desenrola em lugares privados.



19. Jack Vettriano. *The Red Room*.



20. Jack Vettriano. *Baby, Bye, Bye.*

Vettriano nos leva para o mundo da fantasia, para a terra dos desejos mais inconscientes, onde apenas existem *glamour*, elegância, sedução, romance e muito, muito erotismo. Não há sinais de interdição, muito pelo contrário, há um convite para todas as fantasias e onde todas as composições das paixões são possíveis.



21. Jack Vettriano. *Beautiful Losers*.

Com Vettriano, a única interdição à fantasia é outra fantasia que toma seu lugar. Protegendo seus personagens do mundo externo, o pintor deixa entender que o corpo alheio, ao contrário de ser um obstáculo, um limite, uma interdição à conquista amorosa do mundo, é sempre uma ponte, que leva a outro corpo e mais outro, numa cadeia sucessiva de fantasias e prazeres.



22. Jack Vettriano. *Wicked Games*.

Vettriano não precisou se perguntar o que Simmel, Hopper e Hitchcock se perguntaram sobre o convívio na cidade. Quando ele assoma à cena, as portas já estavam arrombadas, o mundo já havia perdido sua inocência e a sexualidade não mais ameaçava jogar a cidade no caos, pois já tinha sido domesticada por uma biopolítica. Vettriano contorna essa domesticação sem precisar explodi-la. Em Vettriano, dá para ser feliz no encontro com o

outro na cidade. Não se precisa de muita coisa... um homem, uma mulher... e muita imaginação.



23. Jack Vettriano. *Long Time Gone*.

Simmel fora do lugar?

Fico me perguntando, se vivesse na cidade contemporânea, se Hopper seria um Jack Vettriano. Mas me ocorre também perguntar: como Simmel veria tudo isso, que de algum modo ele ajudou a desencadear? Simmel, talvez, tivesse alguma dificuldade de compreender essa nova sociabilidade que não passa mais exatamente pela cidade social-democrata, que veio se

forjando desde as primeiras investidas do urbanismo reformador de começos do século XX. Para Simmel a cidade deveria ser, fundamentalmente, a catalisadora da tensão que a sociedade gera entre a individualidade e a socialidade, e nesse sentido ela deve ser reconhecida como o lugar do conflito, mas também a possibilidade da conciliação entre objetividade social e subjetividade individual (Simmel, 1973, p. 24-25).

Se para Simmel o jogo societário se tensiona entre a estruturação individual e a estruturação social, então uma nova forma de descrever a sociedade contemporânea das metrópoles se tornaria necessária. Mas como fazê-lo, se o princípio básico da sociabilidade, o “mínimo ético” (a condição sob a qual o sujeito pode existir como ser social), não serve mais para circunscrever o indivíduo (Simmel, 2006, p. 41)?

Os jogos da paixão simmelianos, que compunham o laço social na modernidade, mudaram de natureza, não há mais coqueteria, e os vínculos amorosos passaram a flutuar, na contemporaneidade, numa maré líquida e disforme. O sujeito psicologizado deu asas à imaginação e rompeu com a própria ideia de sociedade, de grupo, de família e, certamente, de casamento, experimentando novas mais-valias societárias, amorosas e eróticas que vão deixando para trás tradicionais formas de associação/sociação, ideias de amor, estabilidade, pacto familiar, de casamento e do imaginário sobre o próprio casal. Segundo Maffesoli, na contemporaneidade o laço social não seria mais unicamente contratual, racional, simplesmente utilitário ou funcional; ele conteria, segundo o sociólogo, “uma boa parte de não-racional, de não-lógico, algo que se exprime na efervescência de todas as formas ritualizadas (esporte, música, canções, consumo, consumição, revoltas, explosões sociais) ou em geral, totalmente espontâneas” (Maffesoli, 2005b, p. 7). Como, pois, pensar a pulsão que nos atrai no laço social, de maneira diferente daqueles parâmetros com que ela fora vista na época de Freud e ao longo da modernidade? Maffesoli sugere que essa pulsão seja vista como uma estética, uma nova forma de descrever a sociedade no sentido de uma nova ética, constituída mediante emoções partilhadas e vividas em comum.

Para Maffesoli, a integração por meio de uma “educação cidadã” já não é mais possível, o que impõe um redimensionamento teórico para a compreensão do social. Para este, só podemos entender bem uma época “sentindo seus odores [pois] os humores sociais e instintivos são mais

eloquentes a seu respeito que muitos tratados eruditos. Neles exprimem-se os afetos, as paixões, as crenças que a permeiam” (Maffesoli, 2004, p. 17). Para o sociólogo, há uma “urgência” na sociedade que não é mais traduzível por uma política abstrata. Trata-se, pois, de pensar o “sensível” em todas as suas manifestações, coisa que nos afasta do racionalismo moderno e nos obriga a pensar numa “socialidade de base” (Maffesoli, 2004, p. 19). Isso posto, cabe então a pergunta: como Simmel entenderia o novo laço social, como ele lidaria com as novas pulsões e paixões que se manifestam na cidade contemporânea?

## Referências bibliográficas

- ANDRADE, M. M. *A Cidade das Mulheres: cidadania e alteridade feminina na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.
- ARNS, H. Perspectivas da última geração na novelística norte-americana, 2010. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/letras/article/download/19849/13080>>. Acesso em: 10 nov. 2011.
- BAHIA, R. J. Tragédia e esclarecimento: do crepúsculo dos deuses aos deuses do crepúsculo. In: ALVES JÚNIOR, Douglas G. (Org.) *Os Destinos do Trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/Fumec, 2007.
- BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- BRADBURY, M. As cidades do modernismo. In: BRADBURY, M. & McFARLANE, J. (Orgs.) *Modernismo: guia geral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BRADBURY, M. & McFARLANE, J. (Orgs.) *Modernismo: guia geral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CALLIGARIS, C. Elogio da cidade. In: PECHMAN, R. M. (Org.) *Olhares sobre a Cidade*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1994.
- GAY, P. *A Educação dos Sentidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- HUGHES, E. C. Robert Ezra Park. In: RAISON, T. (Org.) *Los Padres Fundadores de la Sociologia*. Barcelona: Anagrama, 1970.
- INNERARITY, D. *El Nuevo Espacio Público*. Madri: Espasa, 2006.
- KRACAUER, S. *O Ornamento da Massa*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- LEWIS, S. *Babbit*. São Paulo: Abril, 1980.
- McFARLANE, J. Berlim e a ascensão do modernismo: 1886-1896. In: BRADBURY, M. & McFARLANE, J. (Orgs.) *Modernismo: guia geral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MAFFESOLI, M. *A Parte do Diabo: resumo da subversão pós-moderna*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MAFFESOLI, M. O paradigma estético: a sociologia como arte. In: SOUZA, J. & OELZE, B. (Orgs.) *Simmel e a Modernidade*. 2. ed. rev. Brasília: Ed. UnB, 2005a.
- MAFFESOLI, M. *O Mistério da Conjunção: ensaios sobre comunicação, corpo e socialidade*. Porto Alegre: Sulina, 2005b.
- MAFFESOLI, M. *A Sombra de Dioniso*. São Paulo: Zouk, 2005c.
- MARTINS, J. S. *A Sociabilidade do Homem Simples*. São Paulo: Contexto, 2008.

- MAZZARI, M. Hoffman e as primícias da arte de enxergar. *In: HOFFMANN, E. T. A. A Janela de Esquina do Meu Primo*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- MENESES, U. T. B. Rumo a uma “história visual”. *In: MARTINS, J. S.; ECKERT, C. & NOVAES, S. C. (Orgs.) O Imaginário e o Poético nas Ciências Sociais*. Bauru, SP: Edusc, 2005.
- MONTCOFFE, F. *Fênetre sur Cour: Alfred Hitchcock – étude critique*. Paris: Nathan, 1995.
- PECHMAN, R. M. *Cidades Estreitamente Vigiadas*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- RAMMSTED, O. & DAHMME, H.-J. A modernidade atemporal dos clássicos da sociologia: reflexões sobre Durkheim, Tönnies, Weber e, especialmente, Simmel. *In: SOUZA, J. & OELZE, B. (Orgs.) Simmel e a modernidade*. Brasília: Ed. UnB., 1998.
- ROUANET, S. P. *Édipo e o Anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008.
- SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. *In: VELHO, O. G. (Org.) O Fenômeno Urbano*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- SIMMEL, G. *La Filosofía del Dinero*. Granada: Comares, 2003.
- SIMMEL, G. *Questões Fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- SINGER, B. Modernidade, hiperestímulo e o início do sensacionalismo popular. *In: CHARNEY, L. & SCHWARTZ, V. R. (Orgs.) O Cinema e a Invenção da Vida Moderna*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- TEDESCO, J. C. Georg Simmel e as ambiguidades da modernidade, 2007. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/938/9384106.pdf>>. Acesso em: 14 out. 2011.
- WAIZBORT, L. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- WATT, I. *A Ascensão do Romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

## Referências iconográficas

1. John Sloan. *Night Windows*, 1910. Gravura , 5 1/4 x 7 polegadas. Disponível em: <[www.phillipscollection.org/research/american\\_art/artwork/Sloan-Night\\_Windows.htm](http://www.phillipscollection.org/research/american_art/artwork/Sloan-Night_Windows.htm)>.
2. Edward Hopper. *Night Windows*, 1928. Óleo sobre tela, 29 x 34 (73,7 x 86,4 centímetros). Disponível em: <[www.moma.org/collection/object.php?object\\_id=79270](http://www.moma.org/collection/object.php?object_id=79270)>.
3. John Sloan. *Looking out Washington Square*, 1933. Óleo sobre painel, 91,4 x 79,2 cm. Disponível em: <[www.bridgemanart.com/asset/184619/Sloan-John-1871-1951/Looking-out-on-Washington-Square-1933-oil-on](http://www.bridgemanart.com/asset/184619/Sloan-John-1871-1951/Looking-out-on-Washington-Square-1933-oil-on)>.
4. Edward Hopper. *Eleven a.m.*, 1926. Óleo sobre tela, Hirshhorn Museum and Sculpture Garden, Washington. Disponível em: <[www.museumsyndicate.com/item.php?item=9416](http://www.museumsyndicate.com/item.php?item=9416)>.
5. John Sloan. *Street Subway Effect*, 1943. Têmpera *underpaint*; óleo verniz vidrado no painel 21 1/2 x 20. Coleção privada. Disponível em: <[www.johnsloan.org](http://www.johnsloan.org)>.
6. Edward Hopper. *Summertime*, 1943. Óleo sobre tela. Delaware Art Museum. Disponível em: <[www.nga.gov/exhibitions/2007/hopper/timeline/timeline.shtm](http://www.nga.gov/exhibitions/2007/hopper/timeline/timeline.shtm)>.
7. Edward Hooper. *Approaching a City*, 1946. Óleo sobre tela. The Phillips Collection. Washington, D.C. Disponível em: <[www.hopper.com.br/?p=84](http://www.hopper.com.br/?p=84)>.
8. Edward Hopper. *Gas Station*, 1940. Museu de Arte Moderna. Disponível em: <[www.hopper.com.br/?p=84](http://www.hopper.com.br/?p=84)>.
9. Edward Hooper. *Model Reading*, 1925. Instituto de Arte de Chicago. Disponível em: <[www.museumsyndicate.com/item.php?item=9420](http://www.museumsyndicate.com/item.php?item=9420)>.



10. Edward Hopper. *Hotel Room*, 1931. Óleo sobre tela, 60 x 65 polegadas. Museo Thyssen-Bornemisza, Madrid. Disponível em: <[www.museumsyndicate.com/item.php?item=472](http://www.museumsyndicate.com/item.php?item=472)>.
11. Edward Hopper. *People in the Sun*, 1960. Óleo sobre tela, 152,78 x 101,98 cm. Coleção particular. Disponível em: <<http://artseverydayliving.com/blog/2012/12/arts-everyday-living-edward-hopper-3>>.
12. Edward Hopper. *Excursion into Philosophy*, 1959. Disponível em: <[www.museumsyndicate.com/item.php?item=9761](http://www.museumsyndicate.com/item.php?item=9761)>.
13. Edward Hopper. *Morning in the City*, 1944. Óleo sobre tela. Williams College Museum of Art. Disponível em: <[www.museumsyndicate.com/item.php?item=9421](http://www.museumsyndicate.com/item.php?item=9421)>.
14. Alfred Hitchcock. *Janela Indiscreta*, 1954. Paramount Studios. Disponível em: <[www.leninimports.com/hitchcock\\_rear\\_window\\_gallery.html](http://www.leninimports.com/hitchcock_rear_window_gallery.html)>.
15. Alfred Hitchcock. *Janela Indiscreta*, 1954. Paramount Studios. Disponível em: <[www.leninimports.com/hitchcock\\_rear\\_window\\_gallery.html](http://www.leninimports.com/hitchcock_rear_window_gallery.html)>.
16. Alfred Hitchcock. *Festim Diabólico*, 1948. Warner Bros. Pictures e Transatlantic Pictures/USA. Disponível em: <[www.issocompensa.com/2011/08/os-incriveis-misterios-de-alfred.html](http://www.issocompensa.com/2011/08/os-incriveis-misterios-de-alfred.html)>.
17. Jack Vettriano. *Night in the City*. Publicado em 2006.
18. Papel: 310 gsm molde Hahnemuhle papel feito. Disponível em: <[www.jackvettriano.com/exhibitions/jack-vettriano-limited-edition-prints/night-in-the-city-3/](http://www.jackvettriano.com/exhibitions/jack-vettriano-limited-edition-prints/night-in-the-city-3/)>.
19. Jack Vettriano. *Yesterday's Dreams*. Óleo sobre tela, 24 x 20 polegadas, 1994, catálogo n. 22. Disponível em: <[www.jackvettriano.com/exhibitions/chimes-at-midnight/yesterdays-dreams](http://www.jackvettriano.com/exhibitions/chimes-at-midnight/yesterdays-dreams)>.
20. Jack Vettriano. *The Red Room*. Óleo sobre tela, 24 x 20 polegadas, 1996, catálogo n. 14. Disponível em: <[www.jackvettriano.com/exhibitions/the-passion-and-the-pain/the-red-room/](http://www.jackvettriano.com/exhibitions/the-passion-and-the-pain/the-red-room/)>.
21. Jack Vettriano. *Baby, Bye, Bye*. Óleo sobre tela, 30 x 24 polegadas, 2004, catálogo n. 7. Disponível em: <[www.jackvettriano.com/exhibitions/affairs-of-the-heart/baby-bye-bye](http://www.jackvettriano.com/exhibitions/affairs-of-the-heart/baby-bye-bye)>.
22. Jack Vettriano. *Beautiful Losers*. Óleo sobre tela, 20 x 24 polegadas, 2000, catálogo n. 18. Disponível em: <[www.jackvettriano.com/exhibitions/lovers-and-other-strangers/beautiful-losers-ii-2/](http://www.jackvettriano.com/exhibitions/lovers-and-other-strangers/beautiful-losers-ii-2/)>.
23. Jack Vettriano. *Wicked Games*. Óleo sobre tela, 20 x 24 polegadas, 2004, catálogo n. 11. Disponível em: <[www.jackvettriano.com/exhibitions/affairs-of-the-heart/wicked-games/](http://www.jackvettriano.com/exhibitions/affairs-of-the-heart/wicked-games/)>.
24. Jack Vettriano. *Long Time Gone*. Óleo sobre tela, 24 x 20 polegadas, 2006, catálogo n. 5. Disponível em: <[www.jackvettriano.com/single-pages/long-time-gone](http://www.jackvettriano.com/single-pages/long-time-gone)>.

---

1 Historiador, Professor Adjunto do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da UFRJ, autor de “Cidades estreitamente vigiadas. O detetive e o urbanista” e de “O chamado da cidade. Ensaio sobre a urbanidade”(no prelo).

2 Segundo Stella Bresciani, diante do incompreensível do mundo moderno e da perda das formas de orientação multissecular se dá o recurso à metáfora. Só a representação estética, segundo Bresciani, poderia tornar inteligível aquilo que figurava ser o caos. Ver Metrôpoles: as faces do monstro urbano. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, SP, v. 5, n.8/9, set. 1984-abr. 1985.

3 Segundo Leopold Waizbort, em seu livro *As Aventuras de Georg Simmel* (2000, p. 509, 511), “a sociologia é, na verdade, o que está por detrás da metamorfose operada por Simmel da ética em ciência moral. O que era tratado, no registro da filosofia, como ética, passa a ser tratado no registro da ciência social, e a ética, vista então em sua historicidade, transforma-se em moral. Temos aqui uma estratégia claramente definida visando a constituição de um espaço novo, o espaço da sociologia

(...) a ‘moral’ enquanto elemento de ligação da sociedade aparece como uma rubrica adequada para a discussão do ‘social’”.

4 A metáfora do trânsito (chocar, atropelar) aqui é bem precisa, pois evoca os constantes acidentes nas vias públicas em razão do enorme fluxo de veículos, pessoas e coisas.

5 Exemplo eloquente da ideia da aventura na grande cidade, embora filmado nos EUA, pode ser visto no filme *Aurora*, de Murnau. Ali, um casal que vive no campo vê sua vida desestruturada em razão de uma “aventureira” urbana.

6 Para Simmel, a vida é sempre mais que convivência social. Ele introduz o conceito de “vivência” (*Erlebnis*) como categoria oposta a “ação”, porque permite captar a impressão da sociedade no sujeito (Rammsted & Dahme, 1998, p. 211-212).

# A vida mental nas grandes cidades contemporâneas diante da aceleração e do ilimitado

***Claudine Haroche<sup>1</sup>***

A separação dos indivíduos no espaço acompanhou, pode mesmo ter permitido, uma concepção do sujeito que o faz ser definido – no Ocidente pelo menos –, por uma delimitação de si mesmo no espaço. A reserva e o autocontrole têm, assim, ocupado um lugar nos tratados de educação destinados a clérigos, burgueses e, posteriormente, de forma mais ampla, nos manuais de civilidade e de urbanidade que formaram a base do que iria resultar na cidadania do século XVIII<sup>2</sup> (Haroche, 2008). Essa concepção do sujeito na modernidade inscreveu a noção do vínculo e do eu nos lugares e espaços, definindo, por meio de limites, uma separação entre o íntimo, o privado e o público. Ora, essa separação e essa concepção do sujeito, que supõem uma separação entre espaço interior e exterior, foram questionadas. Desde o século XIX, Marx e Engels já haviam vislumbrado no capitalismo, de um modo geral, a origem “de uma agitação permanente” que iria arrebatá-las “todas as relações duráveis e estáveis”<sup>3</sup>. Já Simmel estava ligado à questão das cidades e da vida do espírito, salientando que “a vida na pequena cidade da Antiguidade ou da Idade Média impunha ao sujeito limites de movimentos e de vínculos externos, bem como limites de autonomia e de diferenciação internas”. Entretanto, ele já pressentia evoluções subsequentes desses limites que “impediriam, mais tarde, o homem moderno de respirar” (Simmel, 1989, p.244).

É precisamente essa respiração, essa necessidade de respiração que Simmel soube perceber com o questionamento do papel decisivo das interações: o autor ressalta uma instabilidade permanente dos estados e percebe, nos processos subjacentes às formas, a razão pela qual estas “ficaram de alguma forma num estado de fluidez” (Simmel, 1999). Nas relações mutáveis, fugazes, fugitivas, efêmeras, impalpáveis, fugidias que formam o estado de uma sociedade e que darão origem a formas sociais e psicológicas, Simmel entrevê, com efeito, na virada do século XIX e do

século XX, a explicação da construção, formação e desenvolvimento do indivíduo, bem como a dos sistemas institucionais e, mais amplamente, a dos modos de vida e das sensibilidades. Entretanto, ele observará que esses processos contribuem para instaurar essas mesmas formas. E irá enfatizar que “o laço sociológico, uma vez formado e independente de sua origem – o sentimento ou a motivação prática –, desenvolve uma capacidade de autopreservação, de manutenção autônoma de sua forma, livre das razões que inicialmente contribuíram para unir os elementos” (Simmel, 1998, pp.64-65). Simmel concluirá que “sem essa capacidade de perdurar (...), a sociedade, como um todo, iria transigir a todo o momento ou, então, se veria transformada de modo incalculável” (Ibid,p.65). Em paralelo a uma representação que tende para a fixidez, para a estabilidade do mundo e dos laços sociais entre os indivíduos, Simmel levará em conta uma representação do movimento e da mudança. Podemos compreender, portanto, que a análise que Simmel consagrou às grandes cidades e à vida do espírito, os vários elementos que ele aí discerniu, se apresenta como de grande interesse quando se busca decifrar e elucidar a vida mental nas metrópoles contemporâneas.

### Ritmo e modelo de vida: o sensível na grande cidade

Simmel contrapõe o ritmo da cidade grande – as correntes que a percorrem em todos os sentidos, a “diversidade da vida social, profissional e econômica” na qual o caráter intelectual surge como “um órgão de proteção” – ao ritmo da cidade pequena que, possuindo um ritmo “mais lento, mais usual, que flui de forma regular”, baseia-se, de fato, na “sensibilidade e nas relações afetivas” (Simmel, 1989, pp.234-235), observando que as ligações, os sentimentos necessitam da duração, da continuidade para se desenvolver. Simmel irá, então, aprofundar o que chamou “a base psicológica sobre a qual assenta o tipo dos indivíduos que vivem na cidade grande”, destacando o papel da fluidez e, em seguida, o da interação e também “a intensificação da vida nervosa”, que ele atribui à mudança rápida e ininterrupta das “impressões externas e internas” (Ibid, p.234). O autor aí vê um princípio mecânico, funcional, “a autopreservação do sujeito em relação à cidade grande” que se manifesta pela “atitude do espírito dos habitantes das cidades grandes de forma recíproca”,

constituindo “mecanismos de defesa contra os desconhecidos e os estímulos” (Ibid).

Como o indivíduo irá reagir a essa fluidez, a essa intensificação da vida nervosa? Simmel observou que a intelectualidade, bem como o caráter *blasé*, constitui “uma proteção da vida subjetiva contra o poder opressor da cidade grande (...)”, constituindo-se em um mecanismo de defesa contra a invasão das sensações e das impressões na fluidez. Distingue, então, as relações afetivas entre as pessoas, das relações racionais que “tratam seres humanos como elementos indiferentes, cujo interesse está apenas em seu rendimento objetivo e mensurável (...)” (Ibid, pp.235-236). Simmel irá em seguida abordar a questão da reserva do habitante das grandes cidades, essa contenção que se encontra no civismo e na urbanidade, salientando, assim, a imbricação entre reserva e distância: “(...) Talvez não haja nenhum fenômeno que seja tão próprio à cidade grande quanto o caráter *blasé*”. (Ibid, p.239). No entanto, o autor vai mais além, discernindo as dimensões ausentes da civilidade, a questão da desconfiança e da hostilidade tão frequentes na cidade grande e que prefiguram a relação com o estrangeiro, a exclusão, o medo, resultando, posteriormente, em violência e, às vezes, até em ódio. Quais são as razões dessa desconfiança? Diz ele: “Se eu não me engano, o aspecto interno dessa reserva exterior não é só a indiferença, mas muitas vezes, sem que percebamos, será constituído por uma ligeira aversão, uma hostilidade e uma repulsão recíprocas que numa oportunidade qualquer de encontro próximo, serão imediatamente transformadas em ódio” (Ibid, pp.241-242). Simmel acrescenta que “precisamos de ‘distâncias e afastamentos’ para “viver esse tipo de vida” (Ibid, p.242). E explica tal afirmação pelo fato de que, se “o encontro externo e contínuo de um número incalculável de seres humanos fosse provocar reações internas como as de uma cidade pequena, onde conhecemos praticamente cada pessoa que encontramos e onde se tem uma relação positiva com cada uma, seríamos completamente atomizados no nosso interior” (Ibid, p.241). Apresenta, em seguida, o exemplo clássico do habitante das cidades que “não conhece, muitas vezes, nem de vista, seus vizinhos do mesmo andar, durante anos”, afirmando que “aos olhos do habitante das cidades pequenas nós parecemos frios e insensíveis” (Ibid.,p.242). Simmel conclui que “este caráter reservado, com uma dominante aversão oculta, parece (...) ser uma forma (...) universal da cidade grande” (os modos de vida, do pensamento se

opõem à pequenez do espírito, aos horizontes diversos e distantes), sendo “o habitante da cidade grande livre em oposição às mesquinhas e aos preconceitos que cerceiam o habitante da cidade pequena. Pois a reserva e a indiferença recíprocas (aparecem como condições da) vida espiritual nos grandes círculos” e “as cidades grandes são (...) essa cultura que vai além de tudo que é pessoal”( Ibid, pp. 242-243, p. 245).

Os diferentes pontos apresentados por Simmel relativos à vida do espírito na cidade grande e a questão dos modos de sentir são de uma atualidade impressionante para a intensificação do movimento, a aceleração contínua do ritmo e a fluidez sem limite das sociedades contemporâneas.

### Decifrando as metrópoles de hoje: a desmedida e o efêmero

As condições contemporâneas da vida psíquica hoje se encontram presentemente na tecnologia, na velocidade, na aceleração, provocando uma falta de reflexão, a partir da qual se impõe a velocidade, o instantâneo, o imediato. Com quais modos de vida nos confrontamos atualmente nas grandes cidades? A velocidade, a aceleração e as tecnologias perturbam profundamente os modos de vida, traduzindo-se na desmedida, na realocação e na desterritorialização, que induzem a um sentimento de instabilidade e de mudança permanente, intensificando a incerteza e a angústia. Hoje o isolamento e a insegurança afetam as formas de ser e viver: as estruturas de pensamento, de mentalização, os modos de representação e de expressão de si e do outro. Afetam também as formas de sentir e de perceber, pois o surgimento de uma atividade constante leva a falta de reflexão, impondo o instantâneo e o imediato.

Os fluxos sensoriais e informacionais contínuos das tecnologias impedem a construção do significado, induzem e reforçam os efeitos específicos sobre as formas de sentir, resultando numa não separação, numa indistinção que afeta, que questiona a economia psíquica e, em particular, os mecanismos de defesa. A diminuição, ou até mesmo o apagamento dos limites, leva a impactos importantes na subjetividade e na personalidade contemporânea.

A fluidez, sentida agora de forma contínua, surge como a consequência da aceleração; a interação instável, frente a diminuição dos laços, deu lugar ao isolamento e a uma maior vulnerabilidade. Somos confrontados com uma intensificação da vida nervosa que agora se transformou em estresse,

em depressão ou até mesmo em pânico. A reserva observada por Simmel agora dá lugar à questão da desmedida (Haroche, 2009, pp.124-143). A intelectualização, apresentado-se como um mecanismo de defesa, foi colocada em perigo pelo ilimitado, enquanto que o *blasé*, caracterizado pela reserva, e em seguida pela indiferença, agora revela autossatisfação, narcisismo e arrogância, que cresceram enormemente na sociedade. Quanto à autopreservação, a capacidade dela perdurar desapareceu frente a falta de tempo resultante da instantaneidade: uma fragmentação permanente das situações e das percepções leva ao ilimitado, reforçando o sentimento de isolamento e por trás da reserva, se encontram agora a aversão e o ódio, que espalham um sentimento de insegurança e um medo intenso e permanente.

Caminhemos, agora, para além do vislumbrado por Simmel. No presente estamos envolvidos por um fluxo contínuo no âmbito da sensação que, ao promover o efêmero e aí o indistinto, dificulta a elaboração no plano psíquico, grandemente reforçado em relação ao observado por Simmel. As formas da inteligibilidade e da percepção do real, colocando-se em termos diferentes, levam a grandes efeitos psicológicos no funcionamento da subjetividade (Haroche, 2011).

Temos de nos perguntar se podemos, como seres humanos, enfrentar as formas de divisão, de fragmentação da psique humana induzidas pela natureza contínua da sensação, dos fluxos sensoriais e informativos bem como pela desmedida espacial e pela aceleração temporal? E até onde e com que efeitos? Indo além do progresso do eu na modernidade, a multiplicidade das identificações, a fragmentação, a segmentação do eu aumentada, desdobrada pelo movimento, a aceleração poderia ser vista como consequência de uma sensação permanente, contínua. Poderíamos perceber quando a sensação de movimento se torna permanente? Poderíamos pensar, refletir nas sociedades que se tornaram flexíveis, sem fronteiras exteriores, sem limites interiores?

Com a releitura de alguns dos escritos que precederam ou que se desenvolveram na mesma época em que os de Simmel, podemos observar que os de Ravaisson e de Bergson, em especial, marcaram profundamente os escritos daquele, no que se refere à questão dos fluxos, fornecendo uma contribuição fundamental para a compreensão da contemporaneidade.

Tanto Ravaisson quanto Bergson se dedicaram ao estudo dos fluxos, examinando seu funcionamento, o que ajuda a explicar as mais recentes evoluções psíquicas e a fluidez dos mecanismos contemporâneos que tendem a questionar o funcionamento do eu<sup>4</sup>. Ravaisson destaca o papel da repetição, de uma repetição contínua, da existência de uma sensação permanente e de seus efeitos sobre os sentimentos: essa sensação os atenua, os enfraquece, provocando a mobilidade.<sup>5</sup> Em que e de que modo a mobilidade influencia o eu? Ao invés de liberá-lo, essa atividade incessante, impondo-se a ele, iria ativá-lo, iria consumi-lo, iria apagá-lo de alguma maneira ao aumentá-lo e ao ampliá-lo pela hiperatividade. É aí também que se vê a influência de Bergson sobre Simmel. Bergson, na verdade, se vincula às características do eu, destacando o encadeamento, a não delimitação, a continuidade dos estados do eu<sup>6</sup>.

A sensação contínua: a perda do sentido de si e o risco da atomização interior.

Os trabalhos de Simmel, podemos ver em *Philosophie de l'argent*, “*La vie de l'esprit dans les grandes villes*” e “*L'étranger*”<sup>7</sup>, enfocam a questão dos modos de vida e a questão do eu, que viria a se tornar fundamental na compreensão do mundo contemporâneo.

Os mecanismos da percepção, a relação com o mundo, com a sociedade, com o outro, os laços, enfim, ao mudarem constantemente, implicam e induzem o transitório, o efêmero, um conhecimento que tende, por razões intrínsecas, à pressa, à superficialidade, à falta de aprofundamento causada pela falta de tempo. Pensemos na massa crescente de informações contínuas geradas nas sociedades contemporâneas que contribuem para desenvolver uma fluidez progressiva, nas formas de individualismo que resultam em uma fragmentação, nas formas exacerbadas da concorrência e do isolamento, estas, afetando, por sua vez, a continuidade, o sentimento de si mesmo. Essas condições causam uma incerteza – por vezes radical - em relação a si mesmo e ao outro, abrindo – ou, pelo menos, podendo abrir - uma via em direção a uma profunda insegurança psíquica. A desmedida, agindo na fluidez das sociedades contemporâneas, deve voltar a tratar com vigor tanto a questão do outro quanto a do eu. Desdobrados, ilimitados, a fragmentação, os modos de divisão do sujeito levam a uma representação, a



uma construção de si mesmo diferente e, por conseguinte, a uma economia diferente do funcionamento psíquico, presumindo uma concepção nova da psiquê humana?

Ampliando os questionamentos de Ravaisson e Bergson, vários trabalhos importantes, recentemente, trataram da questão dos modos de vida no declínio das mediações e da expansão dos meios de comunicação e das tecnologias, bem como a questão do eu, fundamental, a partir das alterações psicológicas causadas pela fluidez no mundo contemporâneo. Que tipos de efeitos essa fluidez, quando é experimentada na aceleração, produz na consciência, naquilo que foi vivido, nos sentimentos existenciais de um indivíduo? O período contemporâneo, em que o movimento foi intensificado, enfatizado até se tornar um movimento contínuo, se desenvolve em um contexto e em um espírito que tendem a perturbar a sociedade, o mundo e o próprio indivíduo onde ela, a sociedade, eliminaria radicalmente a estabilidade, pelo menos a regularidade do ritmo, sua previsibilidade e, nesse processo, sua inteligibilidade.

Essas observações, por meio de oportunidades tecnológicas, levam a novas formas de funcionamento, a questionamentos, a representações que afetam os seres humanos, bem como aos fundamentos da civilização. O que pode acontecer, que tipos de problemas ocorrem quando a percepção e a reflexão são substituídas pela sensação ilimitada? A imersão na sensação, a individualização, nos tornam menos sociáveis? Menos civilizados, como diria Balandier? Os fluxos sensoriais contínuos que impedem a percepção das diferenças conduziram, portanto, a formas 'informes', a possíveis indiferenciações.

A modernidade, com o surgimento do fenômeno urbano, especialmente no século XIX, provocou mudanças, turbulências nas formas de viver, de sentir, advindas da fragmentação do eu.

Esses questionamentos são agora aumentados pela intensificação dos fluxos sensoriais, informacionais das mídias onipresentes. A sensação de movimento contínuo provoca um estreitamento da consciência, uma exteriorização da esfera interna, concomitantes a uma fragmentação do eu e a uma espacialização da experiência: uma relação com o tempo que parece se apagar, uma relação com o espaço ilimitado e virtual tendem a ser acompanhadas de um esgotamento interno, do sentimento de uma perda de si mesmo e da expansão ilimitada da sensorialidade<sup>8</sup>. Os efeitos produzidos

pelas impressões e as sensações contínuas separam o tempo do pensamento, da reflexão, impedindo o exercício da consciência, a consciência de si mesmo e a do outro. Essas sensações contínuas influenciam profundamente, de forma surda, difusa, impalpável e intensa a elaboração das percepções, dos conhecimentos e, mais ainda, de forma mais ampla, as capacidades psíquicas que afetam fundamentalmente a capacidade de experimentar a sensação da existência do eu. Em consequência, a persistência na maneira de ser e a representação do sujeito sofreriam profundas mudanças.

Esse sentimento supõe certamente uma determinada forma de continuidade, de duração e necessita de um limite entre interioridade e exterioridade. Esse limite é agora questionado pela evolução das formas das tecnologias contemporâneas, o que leva a confusões – por um lado conhecidas, por outro inéditas – sobre o funcionamento da subjetividade e da formação do eu.

As formas da inteligibilidade e da percepção do real, colocando-se em termos diferentes, causam importantes efeitos psicológicos no funcionamento da subjetividade. Atualmente haveria outras maneiras de sentir, de perceber, de pensar, de ser que não dependeriam mais da evidência de um eu, incitando a questionar e a repensar as formas de existência desse eu.

A separação entre trabalho manual e intelectual afastou o trabalhador das suas produções, dos seus objetos, do seu conhecimento, ao proletariá-lo. Hoje, esse processo afeta a sociedade como um todo, fazendo de cada pessoa um ‘especialista’ de novidades, mesmo as mais banais e as menos intelectuais<sup>9</sup>. Como funciona o eu diante da sensação de uma continuidade imposta, experienciada, caracterizada por uma pressão contínua? O sentimento da existência, do eu, de si, questionado pela sensação de uma mudança permanente, com sua aceleração, provoca formas de divisão psíquica inéditas, acompanhadas pela perda do uso das mãos do artesão. Sob pressão constante e intensa, ela revela um empobrecimento causado pelo esgotamento do espaço mental do sujeito. O objeto, separado, distinto do sujeito é agora difícil de apreender. Esses são os modos de relação com o objeto na medida em que condicionam as formas de apropriação de si mesmo que agora gostaríamos de abordar.

Da capacidade de mentalização na ausência de atividade mental

As formas de propriedade de si mesmo vêm-se agora confrontadas com a sensação de movimento contínuo e subordinadas, sujeitas a uma atividade permanente – que ultrapassa a capacidade do funcionamento sensorial e perceptivo – introduzindo novamente, de forma intensa, a questão do eu. O deslocamento, a mobilidade incessante, adotando tanto as vias materiais e imateriais quanto as virtuais, abalam não só o papel estruturante do espaço como o do tempo. Essa mobilidade contínua os transforma, relegando-os, por um lado, às formas tradicionais de funcionamento, ao mesmo tempo que por outro os confunde, o que resulta em formas de propriedade ilimitada, de si e dos outros, dos eu(s) multiplicados, instáveis e efêmeros. Simultaneamente, elas levam a formas de desapropriação de si mesmo um número sempre crescente de indivíduos confinados em territórios cada vez mais pobres ou que são forçados, para sobreviver, a se deslocar constantemente. As formas de estabilidade, ou seja, de ancoragem, o enraizamento psíquico, subjetivo, tanto no espaço como no tempo, que constituem questões já abordadas por Simmel, mas de forma menos intensa, embora desigualmente compartilhadas e reconhecidas por cada indivíduo, agora estão cada vez mais abaladas. Ao provocar uma falta de enquadramento espacial, temporal e de limites, essas condições conduzem a um desenraizamento subjetivo.

Com a mudança permanente que provocou a perda dos pontos de referência espaciais e temporais estáveis, impôs-se ao indivíduo uma adaptação ilimitada e contínua sem que ele perceba seu significado. Compreende-se, portanto, que a questão da inteligibilidade que requer a duração, a parada, as pausas, é hoje, novamente, colocada de forma intensa. A técnica, a tecnologia tenderá pouco a pouco a privar o indivíduo de uma parte da atividade manual e, gradualmente, irá ultrapassá-lo com uma aceleração cada vez mais forte: esta excede, transborda o indivíduo até que o impede de assumir o controle, de entender e pensar o que ele faz, bem como o mundo em que vive junto à onipresença de imagens e telas derivadas de tecnologias contemporâneas (Haroche, 2011).

Bauman debruçou-se sobre as formas de inscrição no espaço fluido de um mundo globalizado, observando que “as comunidades, pouco a pouco, perdem sua capacidade de produzir e processar o significado, pois dependem cada vez mais de operações que lhes escapam completamente e que estão no centro da produção e da interpretação do significado”

(Bauman, 1999, pp.9-10). Ele conclui que “hoje os centros de produção do significado e do valor estão desterritorializados” (Ibid). Balandier dedicava-se aos efeitos das tecnologias, realçando que “o mundo das máquinas de computação, gerador de criações virtuais e de substitutos virtuais reais da realidade se completam. Seus efeitos se juntam ao se reforçar, apagam as evidências antigas (...)” (Balandier, 2006, p.210). Indo mais além: a própria noção de classificação, a noção de categoria da percepção são, realmente, realizáveis, pensáveis na fluidez?

Que funções têm as novas tecnologias na construção do indivíduo e na sua existência? Trata-se de uma função que tende a transbordar, ultrapassar a percepção e a capacidade de compreensão, de discernimento dos indivíduos? Depende de uma concepção da representação do movimento que teríamos ignorado ao nos limitar, ao nos restringir a oposições dualistas? Podemos perceber sem contenção?

A aceleração nos mergulha hoje em dia em uma continuidade que nos ultrapassa, nos transborda e que causa formas instáveis de fragmentação, de divisão psíquica inédita. Esta civilização é, doravante, confrontada com a desmedida do virtual, da tecnologia e, ainda, do narcisismo. Com a capacidade psíquica de percepção, distinção, diferenciação, discernimento e de significado atingida, em consequência do apagamento dos limites do eu, dos limites e do eu, os indivíduos seriam agora reenviados e circunscritos a seu eu, um eu privado de suporte, de apoio, de proteção tanto externa quanta interna, um eu impreciso, indefinido, desengajado. A sensação contínua é acompanhada pelo sentimento descontínuo de existir e ainda provoca um sentimento contínuo de inexistência. As dificuldades de perceber têm a ver com a sensação contínua, a falta de limites, de pontos de referência fortes e duráveis: nós somos envolvidos por um fluxo contínuo no nível da percepção e descontínuo no nível psíquico, resultando, portanto, no transitório, no efêmero e no indistinto.

O medo da promiscuidade na cidade: ‘retirar do espaço urbano a experiência vivida’

Durante anos Virilio dedicou seus trabalhos à aceleração, ao medo e ao sentimento de insegurança (Virilio, 1972, 2004, 2011). Sejam de Virilio ou de Mike Davis, os estudos sobre o fenômeno urbano e suas evoluções se

anunciam muito sombrios, parecendo deixar pouca esperança em relação ao futuro.

Mike Davis vê como “consequência da vida nos guetos dourados e nos subúrbios protegidos, a experiência subjetiva cada vez mais reduzida à esfera privada” (Davis, 2006, p.79). Ela gerou “um desejo de multidões, ruas animadas e espetáculos. As megacorporações do entretenimento, como MCA e Disney – cujas filiais no cinema e na música divulgam sempre imagens sombrias da vida da cidade –, acreditam que podem capitalizar essa demanda pela sensação urbana, recriando alguns aspectos turbulentos da cidade no interior seguro de seus parques de diversões” (Ibid). Davis observa, então, que “aí a ‘promiscuidade’ está quase ausente, essa “intimidade dos estrangeiros de todas as classes” que animou Chicago e Nova York nos anos 20”. A cidade de Los Angeles, continua Mike Davis, é “esvaziada de qualquer experiência vivida (Ibid, pp.78-79). Ela renunciou à realidade da cidade. Davis, em seguida, observa, com surpresa, a “necessidade de um grande nível de controle social para tudo aquilo que se aproxima da experiência urbana (Kevin Starr, 1993).

Já Virilio, em *Le futurisme de l'instant*, insiste, muito acertadamente, da mesma forma que Balandier, sobre “A importância desastrosa da informática que desintegra a magnitude de qualquer realidade comum (geográfica, cultural, histórica)” que “afeta nossas relações, não apenas as subjetivas e interpessoais, mas ainda e, acima de tudo, nossa relação com o mundo” (Virilio, 2009, p.78). Os homens têm a necessidade psíquica de uma ancoragem territorial, espacial, temporal e sensorial. Virilio refere-se então a Marinetti que integrou os futuristas do século passado e que escreveu em 1913 que “Os homens adquiriram sucessivamente o sentimento da casa, o sentimento do bairro em que vivem, o sentimento da área geográfica, o sentimento do continente”. Virilio salienta que “eles têm hoje o sentido do mundo e não precisam saber o que seus antepassados fizeram, mas o que fazem todos os seus contemporâneos”<sup>10</sup>.

Os indivíduos foram vistos por meio de mediações anteriores em sua dimensão corporal, física, concreta, mediações essas relativas aos códigos de civilidade, às maneiras aprendidas e transmitidas pela tradição, educação, em resumo, transmitidas pela urbanidade: agora são vistos, às vezes percebidos, pelas telas.

Em outro ensaio, Paul Virilio acrescenta que “a deslocalização uso do espaço, acompanhada da desorientação do uso do tempo de uma vida cotidiana, anteriormente cadenciada pela alternância tanto dos dias como das noites, é agora perturbada pelas rupturas de ritmos de uma vitalidade (...) totalmente desvirtuada” Virilio, 2010, p.44). Virillio observa que a ‘interreatividade’ substitui a ‘intermediação dos empregados no passado’ e que o enraizamento foi perturbado por ‘uma simultaneidade interativa’, vendo assim a supressão da primeira lei do planejamento urbano, ‘a persistência do sítio’, o que nos leva a uma questão fundamental: como viver a relação com os outros e com o mundo, com o mundo inteiro, instantaneamente? No imediatismo, sem mediações? Isso o levou a concluir que “o maior perigo do nosso cotidiano” é “esse ‘modo de vida’ (...) que conduzirá amanhã, se não nos precavermos, a uma vitalidade que se tornou profundamente inabitável por excesso (...) de uma vida sem nenhum ‘modo de funcionamento’” ( Ibid, p.44, p. 66). Esse estado de ilimitabilidade e indiferenciação leva, assim, de modo geral, a que não saibamos o que é o si, o que é o outro, o que faz parte do nosso corpo. É por essa razão que gostaríamos de retornar ao espaço, ao corpo, ao objeto, ao artesão e à criatividade: restaurar a propriedade de si mesmo na criatividade.

No início da década de 1950, Arendt tinha discernido, em *La condition de l'homme moderne*, a natureza da “durabilidade” dos objetos, sua objetividade. E é precisamente este ponto – a relação com o objeto – que gostaríamos de desenvolver. Os objetos, escreveu, “têm por função estabilizar a vida humana”, e prosseguiu, afirmando que “sua objetividade consiste em que os homens, apesar de sua natureza mutável, podem recuperar sua identidade nas suas relações com a mesma cadeira, a mesma mesa (Arendt, 1958, 1983, p.188). Mas acrescentou, prenunciando de uma certa maneira os questionamentos que iriam gradualmente surgir com o virtual, que “o que é novo (...) é que as coisas materiais que vemos, que representamos e que nos ajudavam a medir as coisas intangíveis, cujas imagens não podemos formular, sejam igualmente ‘inimagináveis’”. Diante do desaparecimento do mundo dado pelos sentidos, o mundo transcendente desaparece também e, com ele, a possibilidade de transcender o mundo material no conceito e no pensamento. Portanto, não é de estranhar que o novo universo seja não apenas “praticamente inacessível”, mas ainda “nem mesmo pensável” (Ibid, p.361). Compreendamos o que Arendt sugere nas entrelinhas: podemos nós

– intelectualmente, psiquicamente, sensorialmente – fazer economia da realidade, da ideia mesma de realidade comum, compartilhada? Como, então, não renunciar a compreender, a encontrar sentido no mundo em que vivemos?

## Resistir à dessocialização: o objeto e o espaço potencial

A dessimbolização contribui para a violência. Em 1994, em um dos seus últimos textos, Deleuze pressentiu, acertadamente, a ascensão da violência, frisando que “o controle (não teria) só que enfrentar o desaparecimento das fronteiras, mas as explosões das favelas ou dos guetos” (Deleuze, 1990/2003, p.246). É uma mesma violência potencial relacionada a uma profunda convulsão, tanto dos ritmos temporais quanto dos enquadramentos espaciais, que Virilio e Mike Davis já tinham pressentido em seus escritos<sup>11</sup>.

Paul Virilio observa, portanto, que “o tempo real da instantaneidade ‘ciber’ suplantaria permanentemente, desta vez, o espaço real dos atrasos, das distâncias de tempo do nosso relacionamento essencial com o mundo, a dessocialização, prolongando, assim, a desorientação das consciências”. Ele daí retira, como consequência, que “ao uso modo de vida sucederia a vida modo de uso de um novo tipo de sociedades provisórias, instrumentalizadas excessivamente e continuamente encorajadas a reagir, com exagero a qualquer sinal, aos vários estímulos de um permanente estado de alerta (...)” . (Virilio, 2010, p. 44). Virilio acrescenta que já passamos da era industrial da exploração para aquela em que “de modo oposto, já não se explora mais, agora se expulsa e se extermina com muito mais frequência” (Ibid, p. 49). Ele entrevê um laço estreito com a biopolítica referida por Foucault, percebendo “o fim próximo de uma vida privada de qualquer identidade desde o nascimento, esperando na sua maturidade se ver também privado de uma identidade “territorial’ (...) pela exigência biopolítica de uma incessante rastreabilidade ‘social’” (Ibid, p.55). Com efeito, poderia ser dito que desde tempos imemoriais tivemos medo do estrangeiro e do desconhecido: das invasões territoriais, fossem impérios, reinos, cidades, intrusões nos campos, nas propriedades, nas casas. Agora há o medo do outro, qualquer outro em potencial, diferente, não compatível, o que pressupõe e fortalece uma negação da existência do outro como um ser humano. E é precisamente o que sublinha Mike Davis: podemos viver, mas

como iremos viver a relação com o mundo, com todo o mundo desencarnado, ou seja, desprovido de sua própria sensibilidade para com os outros seres sensíveis, privado do comércio sensível? Instantaneamente? No imediatismo, sem mediações?

O questionamento do lugar como enlace, como vida comum não nos permite saber mais o que faz parte de nós mesmos, de nossa vida, de nossos modos de existência, de compreender o que fazemos, o que pensamos, como também o que nós não podemos, não ainda, ou já não mais, pensar, o impensável. A falta de conhecimento, a ignorância, o ininteligível têm grandes consequências políticas: eles provocam a violência, a raiva em alguns, o medo ou, até mesmo, o pânico em outros.

Mike Davis insistiu sobre os processos de criminalização dos pobres e de desumanização tanto dos pobres quanto dos criminosos, processos que, por si sós, geram uma violência radical. E observa que os eleitores “não têm ideia do que isso implica. Não se contou a eles a verdade sobre “a troca de escolas por prisões”, e nem sobre o desastre econômico inevitável que irá decorrer disso (Davis, 2006, p.135). Podemos lutar, mas como iremos lutar contra o desenvolvimento dessa violência, como erradicá-la? Não acreditando em suprimi-la totalmente, mas ao menos, em reduzi-la, limitá-la.

Talvez Deleuze nos possibilite vislumbrar uma possível alternativa a uma visão muito sombria do espaço urbano. Por essa razão é que, para encerrar, gostaríamos de abordar a questão da criatividade em uma sociedade de informação e comunicação permanentes, que se encontra em estado de aceleração, de desmedida e de indiferenciação, a que ela induz. Deleuze, na verdade, já havia enfatizado o papel decisivo da criatividade na civilização: “criar, afirmava, sempre foi diferente de comunicar”, (Deleuze, 1990/2003, p.238), acrescentando que não seria possível distorcer a criatividade. Explicitar o modo como concebemos o objeto na relação com o pensamento, concebendo e imaginando outros poderia nos levar à compreensão do funcionamento psíquico contemporâneo.

Para começar a elucidar o estado do ilimitado e da indiferenciação, ou pelo menos entendê-lo, ou mesmo para conceber outros desenvolvimentos e outros funcionamentos, em particular os relacionados com o eu, parece-nos necessário retornar, em razão das questões que levanta, das hipóteses que formula, e dos caminhos que se abrem no final da década de 1940, à obra



de Winnicott, embora seja uma obra sobre a psicanálise da criança. Quando Winnicott contempla “uma terceira zona da existência” que constitui um espaço potencial descrito como “(situado) entre a realidade interna do indivíduo e a realidade do mundo que é externa (...), o mundo da realidade compartilhada” que conduz a “um modo de existir intermediário”, (Winnicott, 2005, p.126) o autor nos permite abordar a questão do enraizamento e do desenraizamento na existência, a questão das formas de desterritorialização, da falta de pertença no ilimitado e da indiferenciação contemporâneas, nos mundos, onde os personagens virtuais concebem formas de interação que são, contudo, diferentes das de Simmel.

É nessa zona intermediária que Winnicott atualiza uma genealogia da construção do eu por meio da relação entre o eu e o não-eu, dos modos de simbolização, por meio, novamente, do que ele chama “objetos transicionais” e “fenômenos transicionais”. Ele introduz “a noção de um estado intermediário”, localizado nessa “terceira zona de existência que não se encontra nem no indivíduo, nem fora dele”, (Ibid, pp.28-29, p.31), que permite pensar o espaço interior na relação com o objeto, que induz a um certo tipo de atividade mental, através de um espaço intermediário. É na fase inicial do desenvolvimento da criança pequena que Winnicott situa esses fenômenos transicionais que vão pouco a pouco levá-la da “incapacidade (...) de reconhecer e aceitar a realidade” para “a capacidade que ela irá progressivamente adquirir de fazer isso” (Ibid, p.30).

**Preservar a existência: criar lugares habitáveis, recuperar o uso das mãos, redescobrir a criatividade**

Deve-se aqui supor que esse modo de existir intermediário se encontra na base das formas de simbolização, permitindo o exercício da mediação, situando-se em um espaço potencial que se poderia dizer virtual ou, pelo menos, permitir pensar o espaço virtual (Castarède, 2011). Winnicott insiste, então, no fato de que o objeto transicional “marca a progressão da criança em direção à experiência vivida”, salientando a necessidade de “dar-se uma chance à experiência informe, às pulsões criativas motoras e sensoriais para que se manifestem”, declarando que “é com base no jogo que se constrói toda a existência experiencial do homem” (Winnicott, 2005, p. 126). É o jogo, o prazer que não saberia se limitar a significar a sensação de deleite

contínuo, que permite as atividades de diferenciação, práticas de discernimento, constituindo uma via de abordagem aos fenômenos psíquicos e sociais que, *a priori*, não podem ser em nada violentos, mas pelo contrário, como salienta Winnicott, tornam possível, “por meio do objeto transicional, o processo que leva a criança a aceitar a diferença e a semelhança”. (Ibid, p. 36). Ora, Winnicott torna claro que “o objeto transicional (é) a primeira posse do não-eu” e que “no modo de relação com o objeto, o sujeito permite certas modificações do eu, modificações de uma forma (...)” (Ibid, p. 165) . Mas acrescenta que “o objeto, se ele deve ser usado, deve necessariamente ser real no sentido de que agora ele faz parte da realidade compartilhada, e não apenas ser um feixe de projeções” (Ibid, p.166).

Como, então, compreender os objetos transicionais, seu papel, seu status, se não por meio da educação, da aprendizagem dos padrões de comportamento, da aprendizagem do conhecimento? “É impossível saber se essa capacidade é inata, ou se o seu desenvolvimento em um indivíduo é algo adquirido (...). Para usar um objeto, é preciso que o sujeito tenha desenvolvido uma capacidade de usar objetos, o que faz parte de uma mudança que ocorre no princípio da realidade”. ((Ibid, p.167). Winnicott acrescenta que “o que me interessa acima de tudo (...) é a zona intermediária situada entre o subjetivo e o que é objetivamente percebido” (Ibid., p.31). E é tanto essa natureza objetiva da percepção quanto a construção de um espaço que pareceria agora faltar. O que é que hoje constitui a vida subjetiva e o que é objetivamente percebido em um mundo onde as fronteiras entre o real e o virtual tendem a desaparecer?

A indiferenciação entre o real e o virtual multiplicada pelas tecnologias tem levado a apagar e, por conseguinte, a ignorar a singularidade individual. Daí a necessidade de lutar contra a massificação e a indiferenciação do eu, pela singularidade individual.

Para concluir, gostaríamos de retornar, diante da aceleração e do ilimitado que se segue, à necessidade de se furtar ao caráter dualista, binário, dos modos de percepção. Gostaríamos, portanto, de retornar aos escritos de Nietzsche, na medida em que eles permitem repensar e elucidar a questão do eu e do não-eu, bem como a da singularidade individual<sup>12</sup>.

Barbara Stiegler lembra, de forma fundamental para o nosso propósito, que “o termo (incorporação), que Nietzsche toma emprestado da biologia

celular do seu tempo, significa que o próprio do corpo vivo em relação a um corpo inorgânico (...) encontra-se na sua capacidade de fazer entrar nele o que não é ele, de fazer entrar o outro, ou o estrangeiro no seu próprio corpo” (Stiegler, 2011, p.141).

Stiegler continua o seu raciocínio, como se Nietzsche, presentindo o desenvolvimento contemporâneo desses processos, que apagam as fronteiras do imediatismo e do ilimitado das sociedades contemporâneas, recordasse o papel decisivo dos modelos de comportamentos na sociedade, na educação, na civilidade, na urbanidade. Segundo ela, “longe de adaptar-se passivamente ao fluxo do vir a ser, o corpo vivo lhe impõe e deve lhe impor seus próprios requisitos em termos de lentidão, de separação e organização”. (Ibid). Esses requisitos são construídos e se desenvolvem passo a passo, por meio de processos.

Stiegler conclui que “essa precisão é essencial. Significa que a singularidade dos vivos nunca jamais é dada (em um Si íntimo, em um fórum interno ou em uma individualidade original que já estaria nas profundezas de si mesmo). Essa singularidade só pode se formar, pelo contrário, na articulação peculiar operada pelo vivo, ele mesmo situado entre o fluxo do vir a ser, de um lado e, do outro, as estases indispensáveis à sua incorporação” (Ibid).

## Referências bibliográficas

- Barbara Stiegler, “Qu’y a t il de nouveau dans le néo libéralisme? Vers un nouveau gouvernement du travail, de l’éducation et de la santé” in *Le Nouvel Esprit du Libéralisme* (sob a direção de F. Brugère, G. Le Blanc), Éditions Le Bord de l’Eau, 2011.
- Cl.Haroche, “O outro e o eu na fluidez e desmedida das sociedades contemporâneas”, in M. Brepohl, I. Marson, M. Naxara (Orgs.), *Figurações do outro*, Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2009
- Cl.Haroche, *L’avenir du sensible*, PUF, 2008, Capítulo 1: “Se gouverner, gouverner les autres”.
- D. W. Winnicott, *Jeu et réalité. L’espace potentiel* (1971), Folio Gallimard, 2005
- G.Balandier, *Le Pouvoir sur scène* (1985), Paris, Fayard, reeditado em 2006, Capítulo 6: “La disparition”
- G.Deleuze, “Post scriptum sur les sociétés de contrôle”, *Pourparlers*, éd. De minuit, 1990/2003
- H.Arendt, *Condition de l’homme moderne* (1958), Calmann Lévy, Agora 1983.
- H.Bergson *L’évolution créatrice* (1941), Paris, PUF, Coleção Quadrige, 10 ed., 2003
- L’image et la pensée* (sob a direção de M. F. Castarède), Eres, 2011, F. Guignard, “Réflexions d’une psychanalyste sur l’enfant dans la société d’aujourd’hui”.
- Les tyrannies de la visibilité. Être visible pour exister?* (sob a direção de N. Aubert e Cl. Haroche), Erès, 2011, particularmente Cl. Haroche, “L’invisibilité interdite”.

- M. Berman, *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, Penguin book, 1982;
- M. Davis, *Au delà de Blade Runner. Los Angeles et l'imagination du désastre*, (Ecology of fear, Capítulo 7, 'Beyond Blade Runner 1998'), ed. Alia, 2006
- Marinetti, "Imagination sans fils et les mots en liberté" citado por Maurizio Serra, *Marinetti et la révolution futuriste*, L'Herne, 2008
- P. Virilio *Ville Panique*, ed. Galilée, 2004
- P. Virilio *L'administration de la peur*, Entretiens, ed. Textuel, 2011.
- P. Virilio, *Le grande accélérateur*, ed. Galilée, 2010.
- P. Virilio, *La administration de la peur*, Entretiens, ed. Textuel, 2011.
- P. Virilio *Vitesse et politique*, ed. Galilée, 1977
- Ravaissou *De l'habitude* (1838) PUF, Coleção Quadrige, 1999
- Simmel, *La parure et autres essais*, tradução e apresentação de M. Collomb, Ph. Marty e F. Vinas, Paris, MSH, 1998
- Simmel, *Philosophie de la modernité*, (1903) Payot, 1989, "Les grandes villes et la vie de l'esprit"
- Simmel, *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation* (1908), PUF, 1999.
- T. Gitlin, *Media Unlimited. How the torrent of images and sounds overwhelmed our lives*, New York, a Metropolitan Owl Book, 2002
- T. Gitlin *Boundless Worlds. An anthropological Approach to Movement* (organizado por P. W. Kirby) (2009), Berghahn Books, 2011.
- Z. Bauman, *Le coût humain de la mondialisation* (1998), Paris, Hachette Littérature, 1999,

---

1 Diretora de pesquisa do Cnrs

2 Ver *L'avenir du sensible*, PUF, 2008, Capítulo 1: "Se gouverner, gouverner les autres".

3 Ver Marx, *Manifeste* (p. 116-117), citado em T. Gitlin, *Media Unlimited. How the Torrent of Images and Sounds Overwhelms our Lives*, New York, A Metropolitan / Owl Books, 2003. Ver também Marshall Berman, *All that is solid melts into air*, New York: Simon and Schuster, 1982.

4 Ravaissou insiste em uma dimensão fundamental dos funcionamentos contemporâneos, examinando as condições de redução da sensibilidade. Detém-se no conhecimento indistinto e detalha os mecanismos que se encontram na obra e as condições que para aí conduzem. "A excitação sensorial contínua reduz a sensibilidade", escreveu, a capacidade da vontade e do discernimento, destacando que "na sensibilidade, na atividade se desenvolve (...), seja pela continuidade ou pela repetição, um tipo de atividade obscura que, por um lado, impede cada vez mais o querer e, por outro, a impressão dos objetos exteriores" (*De l'habitude* (1838) PUF, Coleção Quadrige, 1999, p. 71).

5 O que Ravaissou resume numa fórmula extremamente concisa, ao afirmar que "a continuidade ou a repetição reduz a sensibilidade; ela exalta a mobilidade". (*De l'habitude, op.cit.*, p. 74-75).

6 Bergson será levado a descrever nossa existência psicológica como uma "massa fluida", "uma zona de movimento que inclui tudo o que sentimos, pensamos, queremos, tudo o que somos, enfim, num determinado momento". (*L'évolution créatrice* (1941), Paris, PUF, Coleção Quadrige, 10 ed., 2003, p. 3).

7 Muitos pensadores já haviam estudado o movimento desde o final do século XIX, indicando alguns livros e autores sobre o assunto, pois a ideia ali estava e o assunto apresentava uma pergunta fundamental para a existência e a estabilidade do eu. Posteriormente, ressurgiu, a partir da década de 1920, com a imposição por certos regimes de movimentos, cadências e ritmos que ignoravam os indivíduos, o ritmo correto, a singularidade individual, apagando, dessa forma, a pessoa, a estabilidade e a unidade do eu, o sentimento de si mesmo.

8 Considere-se o aumento incessante dos efeitos especiais no cinema, nos jogos cada vez mais violentos, no som cada vez mais forte da música tecno, por exemplo, que atestam uma ‘cultura’ da desmedida e a intensificação dos estímulos sensoriais que tendem a revelar um estreitamento das condições e dos dispositivos do conhecimento e do papel do sujeito na consciência reflexiva.

9 Pensamos aqui no *disc jockey*.

10 Marinetti, “Imagination sans fils et les mots en liberté” citado por Maurizio Serra, *Marinetti et la révolution futuriste*, L’Herne, 2008, citado em Virilio, *Le futurisme de l’instant, op.cit.*, p. 95-96.

11 Ver igualmente M. Berman, *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, Penguin book, 1982; T. Gitlin, *Media Unlimited. How the torrent of images and sounds overwhelmed our lives*, New York, a Metropolitan Owl Book, 2002; *Boundless Worlds. An anthropological Approach to Movement* (organizado por P. W. Kirby) (2009), Berghahn Books, 2011.

12 Nietzsche, *Humain, Trop humain* e também *Fragments posthumes*.

# De Simmel ao cotidiano na metrópole pós-urbana

***Silke Kapp***<sup>1</sup>

## A cidade da vida de Simmel

O ensaio do sociólogo alemão Georg Simmel “*Die Großstädte und das Geistesleben*” – literalmente, “As grandes cidades e a vida do espírito” – foi concebido no mesmo ambiente das lembranças de Walter Benjamin em *Infância em Berlim por Volta de 1900*: a região berlinense de Westende-Charlottenburg. A leitura do texto de Benjamin evoca a atmosfera quase pacata de uma vizinhança de famílias abastadas, onde dificilmente se manifestam o tumulto de outros contextos e a pobreza de outros habitantes urbanos (Benjamin, 1987, p. 92). O texto de Simmel, pelo contrário, interpreta essa cidade como um ambiente avassalador, que exacerba a “vida nervosa” com o bombardeamento incessante de estímulos (Simmel, 1995, p. 116). A diferença decorre – ao menos em parte – do fato de Benjamin não ter presenciado as transformações de Berlim na segunda metade do século XIX, decisivas para o pensamento de Simmel.

Entre 1858, ano de nascimento deste último, e 1903, ano de publicação do dito ensaio, Berlim se transforma de capital da Prússia, com 400 mil habitantes, muita pobreza e alguma mecanização, em capital política, econômica e cultural do império alemão, com três milhões de habitantes, industrialização, comércio e exposições mundiais, uma linha de metrô recém-inaugurada, iluminação pública, bondes elétricos e automóveis, museus e cinemas, jornais e revistas ilustradas, lojas de departamento e cafés, e um milhão de *Mietskasernen*, isto é, precárias moradias de aluguel de um ou dois cômodos.<sup>2</sup> À diferença de Viena, Munique ou Roma – cidade pela qual Simmel tem enorme admiração –, Berlim é um caldeirão de experimentações urbanas pouco resistente à perda de tradições e à modernização acelerada, que se expressa, por exemplo, na massiva demolição das edificações mais antigas. E à diferença de Londres ou Paris, que em meados do século já eram metrópoles, o crescimento de Berlim

coincide justamente com o período vivido por Simmel: primeiro ela se transforma em “grande cidade” (*Großstadt*), depois, em metrópole (*Metropole*). Este último atributo – o metropolitano – cabe a “uma cidade que fornece ao mundo inteiro a matéria do seu trabalho e que o conforma em todas as formas essenciais que aparecem em algum lugar do mundo da cultura contemporâneo” (Simmel, 1990, p. 170-171),<sup>3</sup> isto é, a uma cidade cosmopolita.

As novidades berlinenses abrangem da produção artística e intelectual legitimada pelas instituições burguesas a grupos marginais e subculturas que ali, na grande cidade, encontram pela primeira vez quantidade suficiente de adeptos para se transformarem em fenômenos qualitativamente novos (Bab, 1904; Fischer, 1975). A *Berliner Moderne* (modernidade berlinense) é uma inovação literária que faz de fábricas, moradias de aluguel, trabalhadores e prostitutas cenários e protagonistas de suas obras. Ao mesmo tempo, a cidade dá origem a contraposições ou compensações do “caos” urbano: movimentos em prol da cidade jardim ou do nudismo, a *Naturheilkunde* (doutrina de cura pela natureza, inspirada em Jean-Jaques Rousseau e Paracelso), o *Wandervogel* (pássaro migrante ou pássaro caminhante, uma associação de jovens, em sua maioria de origem burguesa, ancorada nos ideais do Romantismo e também uma espécie de precursora do movimento *hippie*).

A conturbada cidade de Berlim da virada do século se torna também objeto de um dos mais significativos projetos de pesquisa urbana: trata-se dos chamados *Großstadt-Dokumente* organizados pelo escritor Hans Ostwald, com 50 volumes e 40 autores participantes. Os volumes são publicados entre 1904 e 1908 em fascículos relativamente baratos, de grande tiragem, e ao contrário do ensaio de Simmel, têm enorme repercussão entre os contemporâneos.



Figura 1. Paul Hoeniger, Spittelmarkt (1912).

Fonte: <[http://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte\\_Berlins](http://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_Berlins)> (domínio público).

Seus temas abrangem os mais variados aspectos da vida na metrópole, desde a polícia, os bancos, a justiça, funcionalismo público, o movimento feminista e a miséria habitacional, até as “existências marginais”, como é o caso de *Berlins drittes Geschlecht* (o terceiro gênero de Berlim), de Magnus Hirschfeld, *Uneheliche Mütter* (mães solteiras), de Max Marcuse, ou *Gefährdete und Verwahrloste Jugend* (juventude vulnerável e negligenciada), de Alfred Lasson. Esse imenso projeto é, de fato, um “precursor esquecido da Escola de Chicago” (Jazbinsek, Joerges & Thies, 2001). Vários de seus autores o citam, e Louis Wirth (1925) lista a relação completa dos volumes e comenta cada um deles no clássico *The City*.

Apesar de Simmel ter tido relações pessoais com pelo menos um dos colaboradores dos *Großstadt-Dokumente*, o seu aluno Julius Bab, trata-se de uma temática que o sociólogo rejeita. Não apenas lhe é estranha a pesquisa social empírica da qual, com todas as eventuais deficiências teórico-metodológicas, os *Dokumente* decorrem, como também ele evita o convívio com a cidade ali representada (Jazbinsek, 2001). Simmel sente aversão à pobreza, aos bairros proletários, às já citadas *Mietskasernen*. Em *Soziologie der Sinne* (sociologia dos sentidos), de 1907, ele escreve que “a aproximação entre intelectuais e trabalhadores (...) fracassa simplesmente pela insuperabilidade da percepção olfativa” (Simmel, 1993, p. 290). Aversão



semelhante vale para a cultura urbana do entretenimento de massa e sua respectiva indústria, repletas de exageros e superficialidades apreciados especialmente pelos novos ricos e por assalariados com algum poder aquisitivo, isto é, por um público ao qual falta capital cultural e gosto “legítimo”, no sentido que Bourdieu (2007) atribui a esses termos.

Simmel, portanto, escreve o ensaio sobre “As grandes cidades e a vida do espírito” na perspectiva de um intelectual que vivenciou diretamente o choque da transformação de uma cidade tradicional em metrópole moderna e que, pessoalmente, rejeita a maioria de suas consequências para a vida cotidiana, embora também seja sensível às possibilidades que ela oferece para alguém em posição social relativamente privilegiada. Quando Simmel se refere a “indivíduos”, trata-se sobretudo de membros da burguesia cultural (*Bildungs-bürgertum*) ou da burguesia industrial. As vantagens que ele atribui à nova experiência urbana para esse estrato social estão sempre tensionadas e ameaçadas. Como tentarei argumentar em seguida, tais vantagens equivalem à potencialização do ideal cosmopolita da burguesia cultural, ao passo que a ameaça equivale à dissolução desse mesmo grupo na sociedade de massa.

## Distanciamento mental e distanciamento espacial

Como já mencionado no início, o dito ensaio de Simmel parte de uma elucidação da “vida nervosa” do habitante da grande cidade: multiplicidade e variedade de estímulos (hoje diríamos “informações”) são tão maiores do que a capacidade de apreensão e diferenciação do indivíduo, que esse se “atomizaria” caso tentasse reagir plenamente a cada um deles. Por isso, ele desenvolve um “caráter intelectualista”: o “órgão psíquico” menos frágil ou “as camadas mais conscientes e mais superficiais da alma” (que a tradição filosófica chama de “entendimento”) lhe servem de escudo para proteger as “camadas mais inconscientes da alma” e, ao mesmo tempo, anular sua ação no cotidiano (Simmel, 1995). Na relação com o mundo à sua volta, essa racionalização desemboca na atitude *blasé* de quem já não se impressiona com quase nada e é capaz de se orientar por esquemas abstratos. Na relação com os outros indivíduos, desemboca na “reserva” que leva a ignorar pessoas fisicamente próximas – como os vizinhos – e estabelecer relações puramente formais, nas quais afetos e desafetos não têm lugar.

Observações em vários aspectos semelhantes às de Simmel comparecem em *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*, escrito por Engels entre 1844 e 1845, que inclui um capítulo intitulado “As grandes cidades”. Engels não apenas descreve com admiração a grandiosidade e o vigor de uma cidade como Londres, como também a repulsa que causa o comportamento da multidão nas ruas. Ele observa que “centenas de milhares de pessoas de todas as classes e estamentos (...) passam umas pelas outras como se não tivessem nada em comum” e “sem que ninguém considere os outros dignos de um olhar sequer”; prevalecem “a indiferença brutal”, “o egoísmo torpe”, “o isolamento insensível de cada um nos seus interesses privados”; a humanidade se dissolve em “mônadas” ou “átomos” (Engels, 1972, p. 257). Engels também constata que esses são os “princípios fundamentais da nossa sociedade atual”, mas que nunca encontram expressão tão direta e sem pudor como nas grandes cidades. O que torna possível a miséria urbana – tema central desse texto – é justamente a frieza.

Do ponto de vista da sociologia urbana, o aspecto verdadeiramente interessante dessas descrições não está nos fenômenos da vida psíquica em si mesmos, mas no contexto mais amplo em que eles se inserem e nos dilemas que suscitam. A interpretação de Simmel para a vida na grande cidade ou na metrópole se faz por contraste com o campo, a pequena cidade ou as cidades de outros tempos. A diferença não está somente nos números, mas na própria lógica de coesão. Como observa Behrens, a casa (*oikos*) e suas regras (*nomos*) formam a base da *oikonomia* da cidade pequena ou mais antiga, que se constitui como conjunto de grupos domésticos (*synoikos*). Na grande cidade, esse caráter constitutivo do grupo doméstico desaparece: “o ser humano se torna ser urbano sem realmente fazer a cidade em que vive e mora” (Behrens, 2010, s.p.). A grande cidade, pelo contrário, é produzida por “uma organização monstruosa de coisas e poderes” (Simmel, 1995, p.129) diante da qual o indivíduo é impotente.

O contraste fica mais evidente quando Simmel descreve “o primeiro estágio de uma formação social”: “um círculo relativamente pequeno, com um forte fechamento contra círculos vizinhos, estrangeiros ou de alguma maneira antagônicos, e uma estreita coesão interna, que permite a cada membro individual apenas um espaço muito pequeno para o desenvolvimento de qualidades peculiares e movimentos livres, autônomos” (Simmel, 1995, p. 125). Simmel argumenta que todos os agrupamentos

passam por esse estágio, incluindo as religiões e os estados nacionais, as guildas e os partidos políticos e, finalmente, a própria cidade.

A vida em cidades pequenas, na Antiguidade como na Idade Média, impunha ao indivíduo singular barreiras de movimento e de relações em direção ao exterior e barreiras de auto-suficiência e de diferenciação no interior entre as quais o ser humano moderno não conseguiria respirar. Ainda hoje o habitante da grande cidade sente um constrangimento dessa espécie quando está na cidade pequena. (Simmel, 1995, p. 126)

À medida que um agrupamento cresce, essas barreiras se desfazem paulatinamente. Assim, a metrópole, fenômeno da formação social moderna por excelência, tem pouca coesão interna e limites indefinidos, abrindo-se a infinitas conexões com o espaço exterior. O indivíduo pode habitar fisicamente a cidade – ou uma pequena porção dela – e, ao mesmo tempo, estar presente numa geografia que em muito a ultrapassa. Isso não apenas pela facilidade de viajar, mas sobretudo porque, dependendo da posição social que ocupa, as consequências de suas ações podem alcançar um espaço muito mais vasto do que aquele que percorre com o próprio corpo. Na *Filosofia do Dinheiro*, a obra principal de Simmel, essa nova geografia do indivíduo comparece com mais ênfase:

As relações do homem moderno com seu ambiente [*Umgebung*] se desenvolvem geralmente de modo que ele se afasta de seus círculos mais próximos e se aproxima dos mais afastados. O crescente afrouxamento das relações familiares, o sentimento de insuportável constrangimento pelo compromisso com os círculos mais próximos (...), a crescente ênfase na individualidade, que se destaca justamente do contexto mais imediato – todo esse distanciamento anda de mãos dadas com o estabelecimento de relações com o mais distante, com o interesse pelo remoto, com a comunidade de pensamento, com círculos cujos laços substituem toda proximidade espacial (Simmel, 2001, p. 541).

Schöller-Schwedes (2008) chama a atenção para o fato de que, no âmbito da sociologia urbana, a recepção da obra de Simmel se concentrou no ensaio sobre a vida mental nas metrópoles, sem dar a devida atenção à *Filosofia do Dinheiro*, embora o próprio Simmel remeta a ela numa nota final. No entanto, quando se interpretam temas como o distanciamento, a reserva ou a atitude *blasé* apenas a partir desse ensaio, surge facilmente a impressão de que sejam condicionados pelo simples dado físico da densidade demográfica. Já quando se analisam esses temas à luz da *Filosofia do Dinheiro*, torna-se evidente que seu fundamento, para Simmel, é a objetivação ou coisificação das relações interpessoais pela economia. “O ponto de partida

de Simmel não é a cidade, mas o dinheiro, e sua perspectiva não está focada na sociedade urbana, mas na moderna sociedade capitalista” (Schöller-Schwedes, 2008, p. 654). A ampliação do raio de ação de cada indivíduo corresponde, também, à ampliação geográfica das relações econômicas. O “interesse pelo remoto” não provém simplesmente de uma união entre “grandes espíritos”, mas é característica do colonialismo e do mercado mundial.

Lido dessa forma, o contraste entre a metrópole e a cidade pequena ou o campo, tal como comparece no ensaio de Simmel, é um contraste entre relações socioespaciais capitalistas e pré-capitalistas. É a socialização mediada pelo capital que, por volta de 1900, caracteriza as metrópoles, mas ainda não domina o campo ou as cidades pequenas da mesma maneira. Que Simmel se concentre no “dinheiro” e não nas relações de produção criadas por seu emprego como “capital”, apesar de ter sido um dos poucos intelectuais de sua época e seu meio a ler Marx, se deve, por um lado, à sua posição política então mais próxima da social-democracia, e, por outro, ao seu interesse maior pelas chamadas “história da cultura” e “crítica da cultura” do que pela economia política (Waizbort, 2000, p. 157 e 184). O conceito de “cultura” não figura aí como mera discussão da cultura erudita, mas como “o campo de batalha no qual se tenta explicar o (...) momento histórico” (Waizbort, 2000, p. 338) com pretensão de abrangência para além da economia política e de sua crítica.

Manuel Castells (2000) questiona a ideia (e a ideologia) da “cultura urbana” da qual se deriva a sociologia urbana e seu principal objeto, a chamada “sociedade urbana”. Tal questionamento visa principalmente à cadeia causal que esse ideário tem por pressuposto, isto é, que um certo “quadro ambiental” ou uma certa “forma ecológica” produzem uma nova modalidade de indivíduos, de sociedade, de cultura, de civilização: a sociedade contemporânea passa a ser “explicada” como um fenômeno pseudonatural. O “mito da cultura urbana” é, na opinião de Castells, uma ideologia que deixa em segundo plano ou ignora inteiramente a estrutura produtiva que subjaz a essa sociedade. Para Castells, Simmel veria a formação de uma economia de mercado e o desenvolvimento das grandes organizações burocráticas como consequências do processo psicossocial originado pela aglomeração demográfica (Castells, 2000, p. 128). Penso que Simmel não raciocina nessa forma causal. Mas Castells tem razão em

apontar o quanto o simples pressuposto de uma contraposição urbano-rural, mais do que esclarecer, torna nebulosas as relações sociais que aí se tenta abarcar. Se Simmel é o primeiro a falar em “estilo de vida” (em *A Filosofia do Dinheiro*), é fato que ele “estiliza” o urbano, tanto quanto o rural ou tradicional. E é fato também que essa estilização persiste todas as vezes em que o contraponto rural-urbano é repetido inadvertidamente.

O dilema que não apenas a cidade mas toda a sociedade moderna apresenta para o indivíduo está no fato de abrir infinitas possibilidades para o desenvolvimento singular e, ao mesmo tempo, dificultar imensamente a percepção dessa singularidade, seja no espaço mais próximo, seja no mais distante. Se todos os outros indivíduos assumem a mesma atitude *blasé* e a mesma reserva, não resta quem possa reconhecer o valor da individualidade alheia. Ou, dito de outro modo, se todas as relações se regem pela ordem abstrata do capital, a ameaça de nivelamento e massificação está em toda parte.

Existem, então, fundamentalmente duas possibilidades para o indivíduo. Quando melhor provido de capital econômico ou cultural, poderá dar origem a ações de longo alcance e, paralelamente, organizar sua vida privada conforme lhe convém. Eventualmente esse indivíduo tem influência política pessoal, impulsiona o comércio interior e exterior, obtém informações amplas, tem a oportunidade de se comparar com seus pares no mundo inteiro. A especialização decorrente da divisão do trabalho resulta, para esse indivíduo, não na simples alienação e na repetição infinita dos mesmos gestos simplórios numa fábrica ou num escritório, mas na dedicação a um tema ou setor específico. Nesse contexto importam a vida privada e a “vida mundial”, enquanto a vida da vizinhança, a atuação na própria rua, no próprio bairro ou, enfim, numa produção do espaço local ou microlocal é quase nula. Essa produção resulta quase exclusivamente de determinações ou esquemas abstratos.

Se, no entanto, o indivíduo não dispõe de capital econômico ou cultural, suas possibilidades de ação se restringem, no mais das vezes, ao espaço privado. Assim como um intelectual burguês, o morador pobre de uma *Mietskaserne* na Berlim de 1900 tem poucas possibilidades de agir sobre o espaço de sua vizinhança, pois esse é determinado supralocalmente. Mas, ao contrário do intelectual, sua participação na “cultura mundial” também é sempre heterônoma. Ele participa do cosmopolitismo da metrópole

apenas como admirador e, eventualmente, quando sua situação financeira não é inteiramente precária, como consumidor. A investigação que Kracauer realiza em Berlim na década de 1920 a respeito dos *Angestellten* (empregados ou funcionários que trabalham em lojas, escritórios etc.) evidencia como esse estrato se esforça em participar dos hábitos da burguesia e se submete inteiramente a regras dadas de antemão. “O vício marcante na Alemanha burguesa de se destacar da multidão por alguma distinção, mesmo que seja apenas imaginária, dificulta a coesão entre os empregados mesmos. Eles dependem uns dos outros e querem se distinguir uns dos outros” (Kracauer, 1971, p. 83). Grande parte dessa população urbana não identifica a si mesma como classe dominada e, por isso, tem ainda menos força política do que o operariado. A ameaça que assombra a burguesia cultural nesse contexto é sua queda no estado heterônomo da “massa”. O esforço que ela pode fazer contra isso é, justamente, o desenvolvimento da personalidade ou da individualidade pelo reconhecimento no círculo geograficamente muito amplo de seus pares.<sup>4</sup>

Tudo isso significa, em síntese, que o que Simmel discute como um distanciamento mental em relação ao espaço (social e público) mais próximo vale tanto para os cidadãos mais bem posicionados (que podem desenvolver proximidade mental com o que está espacialmente distante e engendrar ações de longo alcance geográfico) quanto para a massa de operários e empregados (que não tem esse alcance senão como consumidora). Ele implica, concretamente, a alienação da produção do espaço cotidiano da cidade. Ou o indivíduo se engaja nas esferas que geram os esquemas determinantes dessa produção, tais como os órgãos públicos de planejamento, ou então se restringe à esfera privada e se comporta no espaço público apenas como consumidor ou “usuário”. Lido desse modo, Simmel já aborda o que Lefebvre chamará mais tarde de “espaço abstrato” e que gera usuários que “não conseguem reconhecer a si mesmos” (Lefebvre, 1991, p. 93) nesse espaço, tampouco conseguem confrontá-lo criticamente porque o naturalizam.

## O esfacelamento da cidade

Segundo o contraste que Simmel estabelece entre a grande cidade e o resto do território (campo, cidade pequena), subsistem, lado a lado, uma

produção abstrata do espaço que avança continuamente para além de seus limites e uma produção mais antiga que tenta manter suas delimitações e sua autonomia interna (que, no caso, é coletiva, não individual). Não existe equilíbrio possível entre essas duas formas, isto é, entre cidade e campo ou, considerando a crítica de Castells, entre produção capitalista do espaço e um território ainda não inteiramente determinado por ela. O contraste tende a desaparecer, assim como cada um de seus termos. De fato, Lefebvre constata esse desaparecimento.

Capitalismo e neocapitalismo produziram espaço abstrato, que inclui o “mundo das mercadorias”, sua “lógica” e suas estratégias mundiais, bem como o poder do dinheiro e o do estado político. Esse espaço é fundado na vasta rede de bancos, centros de negócios e grandes entidades produtivas, assim como em estradas, aeroportos e redes de informação. Dentro desse espaço, a cidade – outrora a estufa da acumulação, fonte da riqueza e centro do espaço histórico – se desintegrou (Lefebvre, 1991, p. 53).

O esgarçamento total dos limites da metrópole que Simmel ainda percebe como entidade relativamente diferenciada se torna mais evidente nas atuais regiões metropolitanas em todo o mundo. Elas se tornaram estruturas que afetam e determinam todo o território e todos os processos sociais. Seus fenômenos incluem as conurbações, a suburbanização e a periferização, mas o que me parece ainda mais significativo: incluem uma fusão entre áreas urbanas e áreas tradicionalmente rurais e entre atividades urbanas e atividades tradicionalmente rurais. Na medida em que isso torna a distinção urbano-rural desprovida de sentido, caberia a noção de uma metrópole “pós-urbana”.<sup>5</sup>

Não é nova a argumentação de que o êxodo rural massivo e a ampliação da agroindústria vêm gerando novas articulações entre o rural e o urbano, que impedem a classificação de determinados municípios em uma ou outra categoria e dão origem à categoria do *rururbano* (Veiga, 2001; Graziano da Silva, 1999). Cabe, no entanto, perceber também o reverso dessa situação. Além da extensão da lógica econômica de que, nas palavras de Lefebvre, a cidade foi “estufa”, há possibilidades de fusão de modos de vida que partem dos indivíduos. Um exemplo concreto nesse sentido permite algumas inferências sobre como a “rururbanidade” ou “pós-urbanidade” pode incidir na produção do espaço cotidiano nesse caso. Mazzetto Silva (2008) realizou um pesquisa nessa direção em assentamentos da reforma agrária na Região Metropolitana de Belo Horizonte (MG). Uma primeira

constatação importante é que o “vai-e-vem rural-urbano-rural (...) marcou o caminho da maioria dessa população” (Mazzetto Silva, 2008, p. 17), ou seja, trata-se de pessoas que experimentaram a lógica da grande cidade, seus múltiplos estímulos e seus mecanismos de alienação e massificação, e que não retornam às atividades rurais, como se nunca tivessem saído do campo. A vida cotidiana dessa população não é um simples retorno a um estágio rural anterior. Na maioria das famílias, há um ou mais membros com ocupações tipicamente urbanas (estudo ou trabalho), agregando renda e viabilizando sua permanência nos assentamentos. Uma segunda constatação importante é que a opção de retorno aos ofícios rurais teve, a julgar pelos depoimentos dos próprios assentados, motivações diretamente relacionadas ao desejo de autonomia, tanto no trabalho e no controle do tempo quanto na produção do espaço cotidiano. Além da evidente possibilidade de “trabalhar por conta própria”, são razões para a migração: “correr do aluguel”, “cuidar dos filhos da gente”, “ter uma vida mais lenta” ou deixar de se submeter a uma ordem abstrata; “*se fô prá pessoa me dá um apartamento desses de luxo na cidade, Deus que me perdoa, eu não quero, não*” (Mazzetto Silva, 2008, p. 18-19).

Nesse tipo de situação, parece surgir uma modalidade de cotidiano que ultrapassa a submissão aos “mecanismos sociotécnicos” (no sentido de Simmel) ou ao “espaço abstrato” (no sentido de Lefebvre), fazendo mais jus ao fato de que autonomia no espaço cotidiano é um elemento constitutivo de sujeitos politicamente autônomos.

Enquanto a vida cotidiana permanecer subjugada ao espaço abstrato, com seus constrangimentos muito concretos, enquanto as únicas melhorias forem melhorias técnicas de detalhes (por exemplo, a frequência e a velocidade do transporte ou amenidades relativamente melhores), enquanto, em suma, a única conexão entre espaços de trabalho, espaços de lazer e espaços de vida for fornecida por agenciamentos do poder político e pelos seus mecanismos de controle – enquanto isso, o projeto de “mudar a vida” continua sendo não mais do que um grito de torcida político a ser acatado ou abandonado conforme o humor do momento (Lefebvre, 1991, p. 59-60).

Como nota o já citado Schöller-Schwedes (2008), a sociologia urbana sempre operou predominantemente com referência a uma vizinhança idealizada, cujo caráter compulsório é pouco tematizado. A abordagem de Simmel contraria essa ideia de que a solução para a miséria urbana estaria nas relações de vizinhança. Talvez sua perspectiva esteja mais próxima de



um Estado de bem-estar social, tal como de fato predominou nas cidades de “primeiro mundo” durante algum tempo, tornando os indivíduos muito independentes uns dos outros, mas tanto mais dependentes dos “agenciamentos do poder político”. Nesse sentido, o espaço inteiramente abstrato do subúrbio abastado seria o padrão pós-urbano por excelência, contraposto a quaisquer imagens idealizadas da cidade europeia pré-industrial.

No entanto, também se pode imaginar que pós-urbana seria uma situação em que o contraste entre engajamento ou não engajamento em espaços geograficamente próximos, a constituição de grupos locais com certa coesão interna e força política, deixa de ser equivalente ao contraste entre campo e cidade, pré-moderno e moderno, tal como Simmel ainda o vê, e passa a ser um contraste entre grupos populacionais no interior do espaço urbano ou, de modo mais abrangente, do espaço rururbano. Assim como os assentamentos agrários, os espaços autoproduzidos (vilas, favelas, *slums*) são lugares em que relações de vizinhança (amistosas ou hostis) continuam sendo decisivas e o potencial de uma identificação com interesses coletivos espacialmente definidos subsiste. Restaria então perguntar se a “proximidade mental do espacialmente próximo” exclui necessariamente a proximidade mental com o espacialmente distante, como Simmel supõe. Os movimentos sociais das últimas décadas – incluindo o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), que deu origem aos supracitados assentamentos, bem como os movimentos pela reforma urbana – indicam o contrário.

## Referências bibliográficas

BAB, J. *Die Berliner Bohème: Großstadt-Dokumente Band 2*. Berlin/Leipzig: Hermann Seemann Nachfolger, 1904.

BENJAMIN, W. *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1987.

BEHRENS, R. Schöner wohnen nach der Stadt: Drei Reflexionen über das richtige Leben im falschen. *Florida*, Hamburg, v. 1, n. 1, s.p., 2010.

BOURDIEU, P. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo, Porto Alegre: Edusp, Zouk, 2007.

CASTELLS, M. *A Questão Urbana*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ENGELS, F. Die Lage der Arbeitenden Klasse in England. In: *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, Band 2*. Berlin: Dietz, 1972.

FISCHER, C. S. Toward a subcultural theory of urbanism. *American Journal of Sociology*, 80: 1.319-1.341, May 1975.

- GRAZIANO DA SILVA, J. *O Novo Rural Brasileiro*. Campinas: Instituto de Economia da Unicamp, 1999.
- JAZBINSEK, D. Die Großstädte und das Geistesleben von Georg Simmel. Zur Geschichte einer Antipathie. *Schriftenreihe der Forschungsgruppe "Metropolenforschung" des Forschungsschwerpunkts Technik-Arbeit-Umwelt am Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung*. Berlin: WZB, 2001.
- JAZBINSEK, D.; JOERGES, B. & THIES, R. The Berlin "Großstadt-Dokumente": a forgotten precursor of the Chicago School of Sociology. *Schriftenreihe der Forschungsgruppe "Metropolenforschung" des Forschungsschwerpunkts Technik-Arbeit-Umwelt am Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung*. Berlin: WZB, 2001.
- KRACAUER, S. *Die Angestellten*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1971.
- LEFEBVRE, H. *The Production of Space*. London: Blackwell, 1991.
- LESSING, T. *Philosophie als Tat: Erster Teil*. Göttingen: Otto Hapke Verlag, 1914.
- MAZZETTO SILVA, C. E. *A dinâmica dos projetos de assentamentos agrários na Região Metropolitana de Belo Horizonte*. Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP. Caxambu: 2008.
- SCHÖLLER-SCHWEDES, O. Der Stadtsoziologe Georg Simmel: Ein Missverständnis und seine Folgen. *Berliner Journal für Soziologie*, 18(4): 649-662, 2008.
- SIMMEL, G. *Vom Wesen der Moderne: Essays zur Philosophie und Aesthetik*. Hamburg: Junius, 1990.
- SIMMEL, G. Soziologie der Sinne [1907]. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. v. 8. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1993. p. 232-243.
- SIMMEL, G. Die Großstädte und das Geistesleben [1903]. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. v. 7. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1995. p.116-131.
- SIMMEL, G. *Philosophie des Geldes* [1900]. Köln: Parkland, 2001.
- TEAFORD, J. C. *The Metropolitan Revolution: the rise of Post-Urban America*. New York: Columbia University Press, 2006.
- WAIZBORT, L. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- WIRTH, L. A bibliography of the urban community. In: PARK, R. E. & BURGESS, E. W. (Eds.) *The City*. Chicago: University of Chicago Press, 1925.
- VEIGA, J. E. *et al. O Brasil Rural Precisa de uma Estratégia de Desenvolvimento*. Brasília: Convênio Fipe-IICA, 2001.

---

1 Silke Kapp é arquiteta-urbanista, mestre e doutora em filosofia e professora associada da Escola de Arquitetura da UFMG. Seu trabalho de pesquisa se concentra na teoria crítica da arquitetura e da cidade, com ênfase na produção do espaço cotidiano. Há dez anos ela coordena o Grupo de Pesquisa MOM (Morar de Outras Maneiras).

2 É inteiramente distorcida, nesse sentido, a narrativa de Theodor Lessing (1914), aluno de Simmel e o primeiro a tentar relacionar sua teoria com sua própria experiência de vida na grande cidade. Lessing supõe, por exemplo, que o local de nascimento de Simmel, esquina de Leipzigerstraße e Friedrichstraße, já seria, em 1858, um conturbado e barulhento ambiente urbano, quando, na verdade, tratava-se de um local que pareceria bastante pacato aos nossos olhos (Jazbinsek, 2001).

3 A citação provém de um texto que Simmel escreve por ocasião da Exposição Industrial de Berlim, em 1896. Utilizo aqui a tradução de Leopoldo Waizbort (2000, p. 345).

4 Entra aqui também a posição das vanguardas artísticas que, como bem nota Waizbort (2000), constituem dissidências da alta burguesia, opondo-se aos seus valores e, ao mesmo tempo, dependendo de suas estruturas. Essa contradição – que pode ser resumida na contradição entre um

ideário anticapitalista e a impossibilidade de existência sem o capitalismo – desemboca na concentração no aperfeiçoamento estético da personalidade.

5 Teaford (2006) aborda a suburbanização com o termo “pós-urbano”, mas, como já dito, esse aspecto não está em foco aqui.

# A metrópole como espaço-tipo de uma experiência sensível<sup>1</sup>

***Julieta Leite***<sup>2</sup>

## Introdução

A “metropolização” da cidade europeia nos finais do século XIX é um fenômeno que origina uma nova forma de experiência urbana. A imagem da cidade, sua fisionomia, muda consideravelmente sob efeito dos novos ritmos de vida, de circulação e de concentração de pessoas, da diversificação de atividades, materiais e tipos de construções. Esses fatores contribuíram para uma transformação das faculdades perceptivas dos cidadãos a respeito dos espaços de vida metropolitanos e servem de fio condutor das análises sociológicas de Georg Simmel sobre a cidade, mais especificamente Berlim, verdadeiro *genius loci* do pensamento deste autor.

O desenvolvimento tecnológico que acompanha a revolução industrial é observado do ponto de vista das mudanças sensíveis na experiência espacial da *Großstadt* – do alemão, a “cidade grande”. Tais mutações na vida da sociedade urbana dão origem a um novo panorama cultural, o da modernidade. É nesse contexto que Simmel privilegia as formas de expressão individuais e coletivas como objetos centrais da sua análise; elas permitem-lhe aprofundar diversos eixos de investigação que se estendem de modo geral às formas de percepção e de interação no espaço urbano e definem uma abordagem compreensiva da subjetividade social da época.

A atenção dada por Simmel aos fenômenos que se produzem nas “grandes cidades” contribui para o desenvolvimento de uma corrente de pensamento voltada para a experiência perceptiva e psíquica. Já nos finais do século XVIII, observa-se uma retomada do valor da experiência segundo as perspectivas estética e fenomenológica quando, progressivamente, questões como a beleza, por exemplo, passam a ser tratadas em torno da relação entre o sujeito da percepção e o objeto percebido, e não mais de

maneira objetiva, independentemente das capacidades perceptivas e subjetivas.

Nos finais do século XIX, observa-se um movimento de revalorização do “sensível” no pensamento científico. Uma postura filosófica é ressaltada, por exemplo, no pensamento “vitalista” (Bergson, 1927), baseado na experiência direta do corpo, e pela emergência de uma corrente fundada no princípio de *Einfühlung*, expressão de origem alemã que pode ser traduzida por “empatia”. Esses termos descrevem o ato de projeção dos sujeitos sobre algo que lhes é exterior, mas que estabelece uma espécie de fusão entre eles, diferentes sujeitos, decorrente da experiência sensorial ou da emoção vividas em comum. Uma fusão que nasce, portanto, do contato com o ambiente, um objeto.

Desse modo, é possível identificar, na contracorrente do pensamento mecanicista e cartesiano, as bases que orientaram o reconhecimento e a valorização de uma “ambiência estética” (Maffesoli, 2007) metropolitana, fundamentada na partilha da experiência vivida. É sob tal concepção “estética”, tomada em seu sentido etimológico, daquilo que remete à sensibilidade, ao sentimento, à afetividade e às emoções, que Georg Simmel elabora um olhar sobre a metrópole.

Sua originalidade reside assim na construção desse ponto de vista sobre a cidade como forma de expressão cultural, que vai além da visão funcionalista e estatística dos primeiros estudos ditos “urbanos”<sup>3</sup> ao tomar em consideração os fenômenos socioespaciais em mutação. Segundo Gilbert Durand (1994, p. 37), a análise sociológica de Simmel da vida moderna tem um grande mérito por alimentar um campo de pesquisa até então negligenciado. Este artigo procura trazer à luz questões elaboradas na teoria de Georg Simmel sobre a metrópole como uma contribuição atual e necessária à compreensão dos fenômenos urbanos contemporâneos.

## A metrópole como espaço sensível da experiência urbana

De modo geral, o estudo de Simmel sobre a cidade moderna consiste mais numa interpretação do que num conjunto de conhecimentos. Para o autor, dada a complexidade do fenômeno urbano, é mais adequado interpretá-lo por fragmentos. Seu conhecimento do objeto-cidade reside essencialmente na construção de uma imagem intelectualmente coerente

elaborada com base em impressões sensíveis e fragmentárias de seus componentes (físicos, sociais e imaginários). Sua teoria inaugura assim uma série de novas e complexas abordagens em que o estrangeiro, o dinheiro, a moda, a rua e a *flânerie* correspondem a novos elementos que abrem uma via de integração dos signos da cultura urbana no discurso sobre a cidade moderna.

A dimensão psicossocial ocupa um lugar considerável na análise da metrópole de Simmel. O problema da objetivação e da alienação do indivíduo perpassa vários dos seus textos sobre a sociabilidade urbana. Ele afirma, por exemplo:

Esse me parece ser o motivo mais profundo pelo qual a grande cidade sugere uma tendência à pulsão rumo à existência pessoal a mais individual (...) o desenvolvimento da cultura moderna caracteriza-se pela preponderância daquilo que se pode denominar espírito objetivo sobre o espírito subjetivo (Simmel, 1989 [1903], p. 238).<sup>4</sup>

No entanto, embora Simmel demonstre ver na metrópole vários aspectos favoráveis ao desenvolvimento da razão e do intelecto, ele observa também um lugar de estímulo a novas formas de sensibilidade. Apesar de colocar claramente a ideia de intensificação da nervosidade no modo de vida urbano, diante de sua experiência concreta, ele atribui uma causa aos comportamentos sociais na metrópole, conferindo-lhes uma justificativa e até mesmo certa importância:

Mediante a acumulação de tantos homens, com interesses tão diferenciados, suas relações e atividades engrenam um organismo tão complexo que, sem a mais exata pontualidade nas promessas e realizações, o todo se esfacelaria em um caos inextricável. (...) Se o contato exterior constante com incontáveis seres humanos devesse ser respondido com tantas quantas reações interiores – assim como na cidade pequena (...) – então os habitantes da cidade grande estariam completamente atomizados interiormente e cairiam em um estado anímico completamente inimaginável (Simmel, 1989 [1903], p. 241).

Simmel não exclui da sua análise o aspecto funcionalista da metrópole, vista também como sede da economia monetária, centro de trocas e de produção, como rede que absorve as interações sociais, físicas e psíquicas e como espaço de atividades operacionais. É precisamente tal generalização das relações de produção que, segundo ele, cria um processo de racionalização das relações sociais. No entanto, teria este autor uma visão pessimista da experiência vivida na metrópole? Nas suas considerações, o “espírito objetivo”, o “caráter *blasé*” e até mesmo a competição fazem parte

de uma “dinâmica ‘conflitual’” da sociedade onde, apesar de tudo, é possível identificar certos valores (Jonas, 2008, p. 69).

Do ponto de vista físico dos espaços, o desenvolvimento da indústria, o aparecimento do automóvel, a utilização do ferro e do vidro correspondem a uma estética própria dos modos de produção mecanicista e padronizada. No entanto, aos olhos de Simmel, os espaços resultantes dessas inovações tecnológicas não são, de modo algum, pobres nem em estímulos sensoriais, nem em formas imaginativas. A metrópole é considerada como espaço de acentuada sensibilidade, em face dos estímulos provenientes da velocidade, do movimento, da multiplicação de símbolos e de códigos socioculturais que solicitam incessantemente a atenção dos cidadãos. Desse modo, ela é tida como lugar específico de emergência de determinadas formas estéticas, associadas a uma sociabilidade e uma expressão cultural próprias.

Do ponto de vista social, a atomização dos comportamentos e a indiferença que se estabelece diante da massificação de símbolos nos espaços de vida metropolitanos estimulam um convite a exteriorizar os traços de singularidade e de distinção. Na análise de Simmel, as roupas e a aparência das pessoas agem como códigos de comunicação, de interação e de interiorização individual que atraem a atenção dos cidadãos. A moda vem a ilustrar um novo fenômeno veiculado nos espaços públicos onde os indivíduos ou “tipos urbanos” passam a ser um elemento a mais de apreensão através do olhar. De maneira dinâmica, tal fenômeno associa-se ao desenvolvimento da *flânerie*, guiada pela fantasia e pelo prazer em observar tais personagens e objetos e em percorrer os espaços da cidade moderna.

Desse modo, Simmel apresenta uma leitura da experiência metropolitana guiada pelas sinalizações e interações que nascem das situações e dos contatos constantemente vividos no cotidiano dos recintos da cidade onde os sentidos são cada vez mais solicitados. Vale ressaltar que, segundo essa análise, não se trata simplesmente de uma proliferação de imagens nas grandes cidades, mas de um modo de integração dos sujeitos como observadores e como elementos dinâmicos associados uns aos outros e ao tecido urbano. Por detrás desses elementos surge um modo de vida e um jeito de pensar o mundo, mas também uma concepção de espaço e uma atitude diante da cidade moderna.

Nessa perspectiva, a acuidade da visão torna-se indispensável à experiência dos espaços metropolitanos e ao estabelecimento das relações sociais, em que o olhar permite instaurar uma comunicação baseada em símbolos e códigos como a moda. Segundo a análise simmeliana, o olho tem um sentido particularmente especial em relação aos demais órgãos de percepção, responsável não somente por permitir a apreensão espacial, mas também por ter um papel sociológico. As situações de face a face e as trocas de olhares decorrentes que se produzem nos recintos e espaços públicos da metrópole – como o ônibus, o metrô, o café e a rua – são consideradas como meios a partir dos quais se estabelece um contato, muitas vezes próximo da percepção tátil: “as relações entre os homens das grandes cidades, se comparadas às das pequenas cidades, são caracterizadas por uma predominância acentuada da atividade da visão sobre aquela da audição” (Simmel, 1981, p. 230).

Simmel destaca assim como, no espaço da metrópole, as propriedades dos sentidos, e em particular a possibilidade de se relacionar simultaneamente com um grande número de pessoas em um mesmo processo de percepção, seriam um fato de coesão social. Segundo ele, a “unidade de impressão” que nasce da “comunhão de emoções” permite, pela sua intimidade, uma união qualitativa entre os indivíduos (Simmel, 1981, p. 233). Tais considerações remetem assim a uma concepção estética dos modos tanto de interação social como de experiência urbana, tomando o espaço da metrópole como matriz relacional da vida coletiva e como sua forma de expressão.

## Da estética da forma urbana à metrópole como modelo cultural

O maior encanto da beleza se deve, talvez, ao fato de que ela encarna a forma de elementos que lhe são indiferentes e dissociados, mas adquirem um valor estético apenas por meio de sua justaposição.

Tal citação corresponde à introdução do ensaio “Roma, uma análise estética”, de Georg Simmel (2006 [1898]), em que ele apresenta em linhas gerais a essência dessa cidade com base em um posicionamento epistemológico que se constrói em torno da forma. A forma urbana é o atributo principal por meio do qual ele descreve tanto a espacialidade como a “vida mental” de Roma. Nesse texto, apresentado como parte de um



conjunto de ensaios sobre Roma, Florença e Veneza (2006), Simmel faz considerações dos aspectos psicológicos do estilo de vida dessas cidades, assim como fez com as metrópoles do século XIX (Simmel, 1989 [1903]). No entanto, a análise estética de Roma e Florença, feita com base na analogia entre estas cidades e as obras de arte, apresenta um traço particular na teoria de Simmel, na medida em que seus textos sobre Veneza e Berlim revelam outros aspectos físicos (do espaço urbano) e psíquicos (dos seus habitantes). Em todos os casos, a abordagem estética expressa o “toque vitalista” e uma orientação fenomenológica nos seus textos sobre a cidade.

A forma, fio condutor na análise dessas cidades, é interpretada como resultado da organização de diversos elementos que a compõem, reunidos por justaposição. Tal princípio sugere uma concepção estético-espacial da cidade como unidade orgânica, que permite captar a transitoriedade de seus elementos reunidos ao longo do tempo e em um único lugar. Segundo este princípio, a forma encontra sua “razão” nela mesma: é do interior que ela extrai seu dinamismo e emite uma ideia de vitalidade. A forma orgânica reúne e estabelece a conjunção de elementos distintos; ela é resultado da sinergia entre seus componentes, num estado de possível reversibilidade e de coexistência entre elementos estáticos e dinâmicos. Tal princípio pode ser aplicado às cidades contemporâneas, cuja complexidade e cuja fragmentação espacial são cada vez mais expressivas.

Dotada de um valor estético, a forma remete à experiência sensível da cidade que se constrói pela percepção de sua configuração, fruto da reunião de elementos complexos, cuja unidade se encontra na justaposição desses elementos, mas também naquele que os observa. Nesse sentido, a noção de forma permite uma apreensão da realidade social, como produto de relações que remetem a processos de empatia tal como a ideia de *Einfühlung*, ou seja, de partilha de sensações e de emoções que fazem parte da experiência vivida. Ao levar em consideração os fatos e as formas da cidade, podemos constatar na metrópole de Simmel um tipo de sensibilidade social e cultural *per se*, cujo modelo é a cidade “ideal típica” de Berlim.

Mesmo que a análise estética de Simmel procure definir a “tonalidade emocional” de cada cidade, ele não se propõe a apreendê-la inteiramente em sua totalidade. Isso se deve provavelmente ao emprego de uma abordagem fenomenológica, renunciando a conceber o mundo como uma totalidade, e sim como organicidade. Simmel prioriza uma elaboração

teórica compreensiva, na forma de vários ensaios que transmitem, por fragmentos, a complexidade da vida urbana, impossível de ser apreendida por meio de categorias globalizantes. Portanto, é como modelo cultural específico – e não como lugar de produção e circulação de bens e valores típicos da era industrial – que a metrópole é concebida por Simmel. Nesta perspectiva, ela representa o espaço de uma sociabilidade própria, cujos conteúdos são mais ou menos explícitos, constantemente em movimento e transformação. A Cidade Grande define assim um estilo de vida e uma cultura intimamente relacionados ao progresso tecnológico e econômico, mas também a uma determinada experiência sensorial intensa em estímulos físicos e psicológicos.

### A contribuição do pensamento “simmeliano” no estudo das metrópoles contemporâneas

Segundo a análise de Georg Simmel, é possível tomar a metrópole como um espaço-tipo de experiências sensoriais associado ao desenvolvimento tecnológico da época, a uma forma de sociabilidade e uma expressão cultural específicas. Seus estudos terminam por elaborar uma teoria sensível da modernidade marcada pela tomada de consciência de uma espacialidade própria, a da metrópole, e das relações que esta espacialidade estabelece com as formas de existência modernas. Desse modo, acredita-se que essa teoria possa constituir uma via para os estudos sobre as transformações urbanas contemporâneas; mais que isso, que o pensamento “simmeliano” merece ser revisitado e atualizado como fundamento teórico e metodológico para a compreensão do estado atual das cidades e de seus cidadãos. Afinal, o espaço urbano continua sendo um campo de experiências sensoriais, que se redefine segundo os valores culturais que lhe são próprios.

Propõe-se assim retomar determinados elementos e estruturas presentes nas reflexões de Simmel sobre a metrópole como pistas de reflexão sobre a experiência urbana contemporânea. Por exemplo, as construções subjetivas, os imaginários cidadãos, modalidades de partilha e de interação que continuam a fazer parte do repertório de modelos, ou arquétipos, sociais que determinam a relação com o outro e com o espaço e somente são apreendidos em uma perspectiva estética (Maffesoli, 1986). Como construção intelectual, esse tipo de sensibilidade é particularmente voltado

para as manifestações individuais e coletivas e oferece uma compreensão do espaço urbano como campo de experiências e manifestações. É preciso também levar em consideração uma concepção orgânica dos espaços urbanos, definida pela reunião de vários componentes, cujo caráter, o *Stimmung*, corresponde a uma atmosfera vivida e sentida. É nessa perspectiva, diferente da visão funcionalista, que os espaços adquirem e transmitem significados.

A abordagem estética de Simmel pode então servir de ferramenta para a compreensão dos espaços de vida da atualidade, em que os símbolos e códigos se difundem por meio da moda, das pichações, das manifestações das tribos urbanas, em que numerosas imagens e informações proliferam através dos *écrans* e painéis digitais presentes nos espaços públicos. Tal abordagem dá valor e importância aos estímulos sensoriais que participam da experiência subjetiva da cidade, em que a arte e a arquitetura buscam uma visibilidade cada vez maior e cujas formas de expressão refletem o humor, os sentimentos e os ritmos da vida cotidiana.

Ao levar em consideração a comunicação simbólica como fator de socialização, isto é, de construção da interação no espaço urbano, Simmel caracteriza um processo de distinção socioespacial bastante difundido nos dias de hoje e que está associado à formação de identidades múltiplas e de diversas comunidades fundadas dentro de um processo interativo da empatia. Os símbolos e códigos de comunicação regem tanto os processos de individualização como os de relação com o outro. Tal fenômeno, observado em torno de manifestações estéticas como a moda, expressa a ambivalência dos desejos “da” e “na” cidade, como o de tentar alcançar uma autonomia com base na afirmação da diferença. Se as considerações de Simmel sobre a moda encontram hoje uma atualização, esta se deve às múltiplas formas de distinção observadas nos espaços urbanos, por meio das quais os lugares, assim como os cidadãos, buscam uma possível singularidade, sem necessariamente romper com sua dimensão “universalizante”.

Essa ambivalência nos territórios urbanos contemporâneos pode ser reinterpretada com base nas considerações sobre a organicidade da forma urbana. Como categoria ou “molde cognitivo”, ela dá ordem às situações e aos particularismos, colocando em relação as motivações e as maneiras de ser que não são nem exclusivamente racionais, nem exclusivamente

sensíveis. Ao permitir pensar o constante e o inconstante, ela serve como meio de compreensão do princípio interno de organização dos espaços urbanos como expressão sensível de uma realidade que se fundamenta na coexistência e na interação entre elementos de naturezas diversas.

Seguindo a lógica “simmeliana”, nosso discurso se insere assim numa visão geral do estado atual da cidade e da sociedade ocidentais, segundo a qual os questionamentos sobre a cidade emanam de uma necessidade de compreensão da sociedade e de sua organização espacial. Para isso, retomamos alguns dos valores que regem uma corrente sensível no pensamento da cidade moderna, tal como a percepção sensível do espaço, a perspectiva estética da forma, as práticas de socialização por meio da comunicação simbólica, da construção e da partilha de experiência vivida. É importante que tais temas sejam retomados no pensamento sobre a cidade de maneira atualizada, pois servem como categorias ou ferramentas para analisar e descrever a sensibilidade e a cultura urbana dos dias de hoje.

## Referências bibliográficas

- BERGSON, H. *L'Evolution Créatrice* [1907]. Paris: Rombaldi, 1927.
- CHOAY, F. *L'Urbanisme, Utopies et Réalités: une anthologie*. Paris: Seuil, 1965.
- DURAND, G. *L'Imaginaire: essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Hatier, 1994.
- JONAS, S. Simmel et Berlin: de la Grande Ville à la Métropole. In: FÜZESSÉRY, S. & SIMAY, P. (Orgs.) *Le Choc de Métropoles: Simmel, Kracauer, Benjamin*. Paris: Eclat, 2008.
- MAFFESOLI, M. Le paradigme esthétique (la sociologie comme art). In: WATIER, P. (Org.) *Georg Simmel: la sociologie et l'expérience du monde moderne*. Paris: Méridiens Klincksiek, 1986.
- MAFFESOLI, M. *Au Creux des Apparences: pour une éthique de l'esthétique*. Paris: La Table Ronde, 2007.
- SIMMEL, G. Essai sur la sociologie des sens. In: SIMMEL, G. *Sociologie et Épistémologie*. Paris: PUF (Presses Universitaires de France), 1981.
- SIMMEL, G. Les grandes villes et la vie de l'esprit [1903]. In: SIMMEL, G. *Philosophie de la Modernité, Esthétique et Modernité, Conflit et Modernité, Testament Philosophique*. Tradução Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Payot, 1989.
- SIMMEL, G. *Rome, Florence, Venise* [1898]. Paris: Éditions Allia, 2006.

---

1 Este artigo foi elaborado com base na tese *Mediações Tecnológicas na Cidade: da experiência do espaço à construção de interações sociais híbridas*, apresentada por esta autora em outubro de 2010 para obtenção do grau de doutor em sociologia na Université Paris Descartes, Sorbonne. Este estudo foi desenvolvido com apoio do Alban (Programa de Bolsas de Alto Nível da União Europeia para a América Latina) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

2 Arquiteta, urbanista e doutora em sociologia, é professora-adjunta do Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e pesquisadora vinculada

ao Centro de Estudos sobre a Atualidade e o Cotidiano (CeaQ) na Université Paris Descartes, Sorbonne.

3 O Urbanismo, como ciência aplicada, nasce entre 1850 e 1870, época das primeiras grandes reformas urbanas empreendidas em Paris e Barcelona, período em que se enunciam suas pretensões científicas em se tornar uma disciplina do conhecimento (Choay, 1965).

4 As citações presentes no texto foram traduzidas pela autora.

# A cidade de Simmel, a cidade dos homens

***Lucia Leitão<sup>1</sup>***

Le vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville  
Change plus vite, hélas! que le coeur d'un mortel).  
Baudelaire (1999 [1857]), no poema "Le cygne",  
parênteses do poeta.

## Introdução

A chamada de trabalhos para os *Cadernos Métropole* me chegou às mãos no momento mesmo em que acabava de ler *Le Monde Diplomatique*, edição 114, cujo tema foi "A urbanização do mundo". Em destaque, na primeira parte da edição, a questão da insuficiência da reflexão teórica no que diz respeito às cidades: "Desde o século XIX [escreveram os editores], quando se deu o grande êxodo para as cidades, o pensamento humano não o seguiu: conservou suas raízes e o mesmo quadro de referências".<sup>2</sup> Uma afirmativa surpreendente, à primeira vista, se se considera que "desde o século XIX" a cidade tem sido objeto privilegiado de estudo nos mais diversos campos disciplinares.

No âmbito das ciências sociais, a sociologia urbana, por exemplo, com expoentes como Max Weber e Georg Simmel, bem como os teóricos que a eles se seguiram reunidos na Escola de Chicago (1920-30), inaugurou um modo de pensar a cidade que se mantém vivo ao longo do tempo, como indica, precisamente, a chamada dos *Cadernos Métropole*. Na arquitetura, a Bauhaus (1919-1932) ofereceu uma proposta concreta para a construção das cidades do pós-guerra, refutada, é bem verdade, por seus equívocos, hoje evidentes, pelo psicanalista alemão Alexander Mitscherlich (1908-1982), dentre outros. Em um texto-manifesto publicado em 1970 pela Gallimard, Mitscherlich chama a atenção para a dimensão subjetiva da vida urbana e, conseqüentemente, para os equívocos dos princípios norteadores da arquitetura moderna quando aplicados à cidade. Em tempos contemporâneos, são internacionalmente conhecidos os escritos de Isaac Joseph, François Ascher, Manuel Castells, Marc Augé, Saskia Sassen e

Richard Sennett, dentre muitos outros, todos atraídos justamente pela cidade e sua complexidade, inclusive como objeto de investigação teórica.

Com essas referências em mente, sem esquecer a filosofia e a literatura, chamou-me a atenção a inquietação presente no jornal parisiense, bem como a chamada de trabalhos referida, no que diz respeito à cidade dos homens.<sup>3</sup> Se o *Le Monde Diplomatique* abria sua edição perplexo com “A era das megalópoles” e o despreparo teórico para compreendê-las, a revista brasileira, não menos inquieta, convidava a comunidade acadêmica “a voltar o seu olhar para as metrópoles contemporâneas” – à luz de Simmel e de suas ideias seminais – e a refletir sobre elas, ratificando, desse modo, a percepção de insuficiência teórica que o *Le Monde Diplomatique* assinalara. Foi, portanto, nesse contexto de inquietude intelectual que me dediquei à tarefa de reler Simmel e sua obra inspiradora.

Como é próprio de obras seminais, o texto que nós brasileiros conhecemos principalmente como “A metrópole e a vida mental” (*in* Velho, 1976) oferece múltiplas possibilidades de leitura. Escolhi a noção de “desamparo”, tal como o define a teoria psicanalítica, como chave de leitura para refletir sobre os “modos de subjetivação nas metrópoles”, conforme demanda explícita dos *Cadernos Metrôpole*.

Essa escolha justifica-se por duas razões, em especial. A primeira deriva da lacuna existente no que diz respeito a pensar a cidade em sua expressão subjetiva, isto é, como produto e medida da experiência humana. Com efeito, Henri Lefebvre (2010/2011), na edição já mencionada do *Le Monde Diplomatique*, assinala justamente esse ponto:

A cidade era para os gregos um instrumento de organização política e militar. Na Idade Média ela se torna um ambiente religioso para em seguida aceder ao estatuto de reprodução da força de trabalho, com a chegada da burguesia industrial. Até aqui, apenas os poetas compreenderam a cidade como a morada do homem (p. 22, tradução livre).

No que diz respeito, portanto, à dimensão subjetiva do ambiente construído, talvez o *Le Monde Diplomatique* tenha razão quando lamenta a insuficiência da reflexão teórica sobre a cidade ou, melhor dizendo, quando sugere que as lentes de análise empregadas para compreendê-la mantêm “o mesmo quadro de referências” utilizado desde “o século XIX”. Com efeito, mais de um século após o surgimento da teoria com a qual Sigmund Freud revolucionaria o pensamento ocidental ao longo do século XX, são poucos,

ainda, os autores que se dedicam a “compreender” a cidade à luz da subjetividade – no sentido psicanalítico do termo – que define o humano. Em outras palavras, não sabemos ainda, suficientemente, “como acontecem os modos de subjetivação nas metrópoles”, como indica a proposta de reflexão feita pela revista paulistana.

Outra razão da escolha dessa minha chave particular de leitura tem origem na própria escrita simmeliana. “A metrópole e a vida mental” apresenta uma desconcertante preocupação com as questões próprias da subjetividade, oferecendo, desse modo, um mote preciso para as reflexões aqui apresentadas. Quando digo desconcertante, refiro-me principalmente ao momento em que o texto veio a público (1903), assim como ao tema ao qual se dedicou o autor, a metrópole ou a cidade (grande), tidas como sinônimos nestas minhas notas breves.

No que diz respeito ao momento, é relevante considerar – dada a chave de leitura escolhida – que a psicanálise estava apenas nascendo. A obra basilar da escrita freudiana, *A Interpretação dos Sonhos*, havia sido publicada em 1900 e não fora muito bem recebida à época, como indicam os biógrafos de Freud. Assim, parece estranho, desconcertante mesmo, que o sociólogo alemão apontasse para a relevância da subjetividade, isto é, para a repercussão do modo como se organiza o psiquismo humano na vida na cidade, num contexto sócio-histórico hostil a essa ideia.

Quanto ao tema tratado, a cidade grande, o desconcerto não me parece menor, ou, dito de outro modo: a abordagem simmeliana não me parece menos surpreendente. Afinal, a cidade, como se sabe, é algo coletivo por definição e, aparentemente, não propicia a reflexão sobre a subjetividade, cujo objeto é o sujeito em sua singularidade. Nesse sentido, cabe perguntar: do que falava Simmel quando, pensando a cidade, apontava para as consequências da “preponderância do espírito objetivo em relação ao espírito subjetivo”? Como compreender a ideia de que para viver a cidade é preciso criar um “órgão protetor”? Por que a cidade, que tem funcionado como um ímã (Mumford, 1982) para gerações sucessivas de pessoas, em todos os recantos da terra, seria tão ameaçadora?

Como se vê, decorrido mais de um século de sua publicação, o texto de Simmel ainda não se esgotou, como, aliás, é próprio dos clássicos. Questões relevantes quanto à dimensão subjetiva da cidade permanecem pouco exploradas. Eis, portanto, a segunda razão para a chave de leitura por mim



escolhida para reler Simmel, de um modo muito particular, na era das megalópoles.

O ponto central dessa leitura é a “intuição” – isto é, aquilo que é próprio dos grandes pensadores – de Simmel quanto à *relação* entre “cidade e psiquismo”. É essa relação que me possibilita associar o sentimento de “(des)enraizamento” presente no texto simmeliano à noção freudiana de desamparo. Penso que em torno dessa ideia é possível refletir sobre os modos de subjetivação na cidade, algo que ainda nos surpreende, mesmo na era das megalópoles.

Para tanto, trabalho com a hipótese de que a cidade desempenha uma função psíquica de natureza substitutiva e, como tal, é parte importante na constituição da subjetividade. Caso essa hipótese se confirme, poderemos compreender melhor um dos motivos do desconforto que a cidade tem gerado em muitos, Nietzsche à frente, como escreveu Simmel. Caso essa hipótese se confirme, repito, há que se refletir sobre o modo como edificamos a “cidade dos homens” – e como dela nos apropriamos.

## I – A cidade de Simmel: estranhamento e desamparo

A cidade de Simmel é a cidade do estranhamento. Não é para menos. Afinal, Georg Simmel (1858-1918) vive o momento sócio-histórico em que o mundo ocidental se organiza nas cidades em consequência das transformações socioespaciais geradas pela Revolução Industrial, como se sabe. É esse o tempo em que o planeta se torna cidade,<sup>4</sup> conforme a expressão de *Le Monde Diplomatique* na edição citada – o tempo em que a Europa, por exemplo, em aproximadamente um século, multiplica várias vezes a sua população urbana, como registra Bardet (1990). O tempo, ainda, em que Paris se torna “metrópole”, no sentido simmeliano do termo, com a anexação dos seus arredores à cidade-núcleo, em 1860, durante a intervenção de Haussmann.

Para Simmel, portanto, a “cidade grande”, não por acaso quantitativamente indefinida ao longo do texto, é a expressão da perplexidade, do desconhecido, da velocidade das mudanças – “das imagens mutantes, do inesperado das impressões” (p. 62) – do surpreendente, enfim, assinalado ao longo do texto. Imagens mutantes, impressões inesperadas que fizeram o poeta, igualmente perplexo, anotar

que a forma de uma cidade muda mais rápido que o coração de um mortal, de acordo com o poema registrado em epígrafe neste texto.

Nesse contexto, a cidade surge como o ambiente do (des)enraizamento, da perda de referências que marcam a experiência humana. Um espaço-tempo no qual “a individualidade [sofre] uma intensa estimulação nervosa resultante da mudança rápida e ininterrupta de estímulos externos e internos” (p. 62). São mudanças que afetam o corpo (escala espacial), que ameaçam os valores locais (cosmopolitismo) e que põem em risco as relações humanas mais caras (afeto).

Em termos psíquicos, a cidade de Simmel é, pois, um ambiente socioespacial onde o sujeito parece não se reconhecer, onde o sentimento de origem, de pertencimento, se esvai desorganizando o indivíduo, tanto e em tal medida que “ninguém se sente tão só e abandonado como na multidão da grande cidade (p. 71). Nesse ambiente de “desamparo”, cada um vive sua própria experiência de exílio, essa “fratura incurável entre um ser humano e seu lugar natal”, como escreveu Edward Said (2003, p. 46). Um exílio que não se refere a um tempo, a exemplo dos quarenta anos do povo hebreu no Egito em tempos imemoriais, mas, sim, a um espaço – talvez a uma circunstância – para sempre perdido. Um exílio do qual não há volta. Um espaço para o qual não é possível o retorno.

Para Simmel, esse lugar paradisíaco havia sido a aldeia, ou a cidade pequena, apresentada subliminarmente ao longo do texto como um ambiente acolhedor, como o espaço das relações afetivas, “pautadas pela sensibilidade”, diz Simmel (p. 62), do reconhecimento mútuo – entre produtor e comprador (p. 64) – dos valores compartilhados. É nesse contexto que a cidade, “centro da venalidade das coisas” (p. 67), nas palavras do autor, surge como o lugar do “desamparo”, o equivalente psíquico à ideia de (des)enraizamento, de estranhamento, de perdas, que o texto ora em foco traz à tona, ainda que o autor nele também registre aspectos positivos da vida metropolitana.

Embora não seja possível discutir em profundidade a noção freudiana de desamparo nestas minhas notas breves, nem seja o meu objetivo aqui – essa é uma tarefa para os teóricos da psicanálise –, é preciso indicar ao leitor, mesmo que de maneira sucinta, notadamente àquele menos familiarizados com a teoria psicanalítica, como e por que o desamparo marca a condição humana a fim de tornar plausíveis as ideias ora compartilhadas.

Em termos freudianos, o desamparo, circunstância psíquica a partir da qual se estrutura a subjetividade, está associado à separação da mãe e, conseqüentemente, à ameaça quanto à própria sobrevivência vivida pelo bebê humano por ocasião do nascimento. Uma “experiência de desamparo”, conforme anota Rocha (1999), ou um “estado de desamparo”, como preferem Laplanche e Pontalis (2007), decorrente da incapacidade do recém-nascido humano de valer-se a si mesmo em relação às suas necessidades vitais, a exemplo da fome, da sede etc. Trata-se, pois, num primeiro momento da vida humana, de uma experiência biológica assinalada pela perda, pela separação do “espaço” uterino onde as condições de vida estavam asseguradas. Um estado de profunda carência, portanto, do recém-nascido em relação ao cuidado e à proteção de um outro ser humano a fim de que a vida lhe seja preservada. Essa experiência de perda manifesta-se no “primeiro grito” dado pelo bebê humano. Um “primeiro grito de desamparo”, anota André (2010, p. 38), que anuncia o “estado de desamparo” como marca definitiva da condição humana.

Para Freud (2009 [1926]), esse estado de desamparo derivaria do fato de que “comparada à da maioria dos animais, a vida intrauterina do homem é relativamente curta e quando é ‘lançado ao mundo’ [o bebê humano está] menos acabado do que eles” (destaques meus). Despreparado, o mundo externo se mostra terrivelmente ameaçador a ponto de suscitar o grito de que fala André, um grito que vai bem além das motivações biológicas também nele manifestas. Freud utiliza a palavra *Hilflosigkeit* para expressar essa circunstância, biológica num primeiro momento, repito, mas sobretudo psíquica, no que se refere à constituição do sujeito humano. Zeferino Rocha, ao discutir esse ponto fundamental da teoria freudiana, anota-lhe o sentido preciso:

A palavra *Hilflosigkeit* (...) [é] composta do substantivo “*Hilfe*” que quer dizer auxílio, ajuda, proteção, amparo, do sufixo adverbial modal “*losig*,” que indica carência, ausência, falta de, e ainda da terminação “*keit*”, que forma substantivos do gênero feminino, cujo correspondente em português é a terminação “dade”. A palavra *Hilflosigkeit* significa, portanto, uma experiência na qual o sujeito humano se encontra sem ajuda – *hilflos* – sem recursos, sem proteção, sem amparo. Uma situação, portanto, de desamparo (Rocha, 1999, p. 334).

Seria essa “situação de desamparo”, que caracteriza o humano, a razão de a cidade se mostrar tão ameaçadora? Seria contra esse desamparo inconsciente, arquetípico, que seria preciso criar um “órgão protetor”? Mas

não seria a cidade justamente um elemento de proteção? Não seria a cidade uma expressão de maturidade da civilização? Um modo de sobreviver – e de bem viver – a momentos ameaçadores da vida, tal como ocorre com o ser humano uma vez adulto?

São questões pertinentes, na medida em que a experiência de desamparo vai bem além do biológico – e é precisamente esse ir além do biológico que me interessa aqui, uma vez que oferece a chave para a leitura que ora faço da escrita simmeliana. Pereira (1997) anota justamente esse ponto, quando apoiado em Jacques Lacan lembra que

(...) o fundo essencial da questão [do desamparo] não deve ser situado na perspectiva biológica enquanto tal (...), mas a partir do fato que essa situação deixa transparecer uma ‘falta fundamental’ – cujo sentido subjetivo é o de uma perda ou de uma separação – à qual cuidado algum [ou coisa alguma] pode suprir (Pereira, 1997, p. 31, destaques meus).

Seria a cidade, tida e vivida como o ambiente construído, um elemento substitutivo dessa falta fundamental de que fala a psicanálise? Seria ela um sucedâneo do útero,<sup>5</sup> isto é, um espaço substitutivo por excelência? Teria sido a percepção dessa função psíquica do espaço edificado que levou Bachelard (1978) a anotar que “só mora com intensidade aquele que já soube encolher-se”?

Para os que podem considerar essa ideia demasiadamente psicanalítica, convém lembrar que a palavra “metrópole” deriva do grego *métra*, ‘matriz, útero, ventre’; *métrópolis* é ‘cidade mãe’, conforme registra o *Houaiss*. Para além de uma definição técnica, convém acompanhar o testemunho de Saramago quando, escrevendo sobre a terra onde nasceu, Azinhaga, associa precisamente esses dois espaços fundamentais na vida humana. Diz ele:

(...) essa pobre e rústica aldeia, com sua fronteira rumorosa de água e de verdes, com suas casas baixas rodeadas pelo cinzento prateado dos olivais (...) foi o ‘berço’ onde se completou a minha ‘gestação’, a ‘bolsa’ [útero] onde o pequeno marsupial se recolheu para fazer a sua pessoa, em bem e talvez em mal, o que por ela própria, calada, secreta, solitária, poderia ter sido feita (Saramago, 2006, p. 11, destaques meus).

Nessa perspectiva, a cidade desempenharia uma função psíquica de natureza substitutiva, ainda por melhor investigar. Seria esse caráter substitutivo o centro do mal-estar, vivenciado por tantos, em relação à cidade? Construída para dar ao homem “segurança e felicidade”, como queria Aristóteles (*apud* Sitte, 1996, p. 2) – à semelhança, precisamente, do

ventre materno, um espaço “onde estávamos em segurança e nos sentíamos tão bem”, como escreveu Freud –, teria ela falhado ao trazer à tona o desamparo que nos faz humanos? Quem sabe talvez busquemos na cidade muito mais do que ela tem a oferecer. Buscamos segurança e felicidade, quando a condição humana implica falta, incompletude, desamparo.

## II – A cidade dos homens: afeto e reconhecimento

Outro ponto a se destacar na noção de *Hilflosigkeit* diz respeito ao fato de que, em termos psíquicos, o desamparo inicial do recém-nascido em relação à figura materna, principalmente, aponta para a onipotência do outro na constituição do sujeito humano, conforme assinalam Laplanche e Pontalis (2007). Esse ponto é essencial porque é em decorrência dessa dependência subjetiva em relação a um outro sujeito que a experiência de desamparo deixa de ser circunstancial por ocasião do nascimento, “uma experiência singular de abandono”, como anota André (2010, p. 38), para se mostrar como elemento estruturante do sujeito humano. Em outras palavras, para além do biológico, das necessidades básicas de sobrevivência, o sujeito humano está destinado a se constituir inteiramente dependente de um outro sujeito, uma ideia que a filosofia já anunciara, como se sabe, ainda que com enquadramento epistemológico distinto.

Nesse sentido, diz Freud (1926), “o fator biológico [que] está na origem das primeiras situações de perigo (...) cria a necessidade de ser amado, que não abandonará jamais o ser humano” (*apud* Rocha, 1999, p. 335). A experiência de desamparo assinala, pois, para o sujeito humano sua condição de refém, para sempre, do amor – da atenção, do reconhecimento do outro – sobre o qual se sustentam as relações humanas. É, portanto, essa circunstância psíquica que faz do estado de desamparo uma experiência própria da condição humana, repito, e, do outro, um elemento essencial na construção da subjetividade.

Assim, anota Rocha, essa experiência originária de desamparo, em termos estritamente psicanalíticos, transforma-se em “modelo de inúmeras outras situações de desamparo com as quais necessariamente o homem se confronta no decorrer da existência” (1999, p. 336). Uma vez marcado por esse “selo” (Rocha, 1999, p. 335), o sujeito humano vivenciará o “desamparo”, ainda que de modo inconsciente, em outras situações

existenciais, como um padrão que se repete *ad infinitum*.<sup>6</sup> É precisamente nesse ponto que a noção de desamparo pode ser útil para melhor entender os “modos de subjetivação na cidade”. Agora, à dor da perda – de um ambiente onde as relações são “pautadas pela sensibilidade”, onde “produtor e comprador se conhecem” – associa-se a necessidade de reconhecimento do outro, circunstância própria da experiência de desamparo.

Nesse sentido, talvez menos a cidade grande em si mesma e mais riscos de natureza psíquica estejam no centro do sentimento de (des)enraizamento, de perda, de ameaça de não reconhecimento, que o texto simmeliano registra. É isso menos pela cidade grande em si do que pela idealização de um espaço-tempo-circunstância para sempre perdido representado pela vida na aldeia, uma ideia ilusória que encanta ainda, como o canto da sereia, o habitante da era das megalópoles.

Caligaris (1994) assinala precisamente esse ponto quando chama a atenção para um pretense desejo de vida no campo que parece atrair a muitos, mas que, na realidade, é um projeto de vida que poucos querem efetivamente viver – como, aliás, indica o crescente aumento de população nas cidades e não no campo. “Por que será, pergunta Caligaris, que o campo aparece tão frequentemente como ‘o lugar de uma verdade perdida’ para quem se aventurou na cidade?” (Caligaris, 1994, p. 84, destaques meus).

Talvez porque, em termos psicanalíticos, a cidade nos faz viver “o imperativo de se fazer valer”, como afirma Caligaris (1994, p. 84), arriscando, ele próprio, uma resposta à questão formulada quanto à frequente nostalgia da vida no campo vivenciada por quem habita a cidade. Em outras palavras, a cidade traria à tona o risco do não reconhecimento, uma ameaça tão assustadora para o psiquismo quanto a não satisfação para o bebê humano das suas necessidades biológicas.

Reduzidos a “um grão de areia”, como anotou Simmel (p. 75), a cidade nos desespera, nos atemoriza. Vale dizer, nos faz reviver, inconscientemente, mais uma vez, a ameaça de não sobrevivência, desta feita psíquica, presente na situação originária de desamparo. Atordoados por essa dor psíquica, atribuímos ao campo, aqui sinônimo da aldeia, de cidade pequena ou de qualquer espaço idealizado, o poder de “amenizar o peso da convivência social”, como anota Caligaris no texto citado (1994), um peso contra o qual

a antipatia própria de quem vive na cidade grande nos protege, como escreve Simmel.

Nesse sentido, a cidade mostra-se como um fenômeno que vai muito além do que é perceptível à luz do quadro de referências próprio do século XIX, como anotou o jornal parisiense. “Lançado ao mundo” e despreparado em relação às outras espécies, o ser humano vivencia a cidade como uma construção socioespacial, sim, mas também e, quiçá principalmente, como uma experiência subjetiva, como um modo de habitar o mundo. Talvez por isso só os poetas tenham conseguido compreendê-la adequadamente como a morada humana, tida aqui muito mais como uma busca do que um objeto em sua materialidade. Nesse modo de ver, a cidade seria uma resposta possível, humana – a coisa humana por excelência, como escreveu Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* –, ao estado de desamparo de que se falou aqui.

Talvez seja a não compreensão, ainda, das circunstâncias psíquicas presentes na construção e na apropriação da cidade dos homens que nos faz tão inquietos, mesmo na era das megalópoles. Talvez ainda não tenhamos compreendido que a “função substitutiva” que lhe atribuímos é impossível de ser desempenhada. Um espaço de acolhimento não apenas para o corpo e suas necessidades objetivas, mas, sobretudo, para a alma (Rykwert, 1997). Talvez queiramos dela mais do que ela pode dar. Talvez queiramos dela a segurança e o bem-estar que a condição humana não permite obter.

Em outras palavras, se do ponto de vista do “espírito objetivo” a cidade se constrói para oferecer o espaço do abrigo às muitas atividades humanas, para exercer o papel de sede da atividade econômica, dentre tantas outras funções, do ponto de vista do “espírito subjetivo”, seria outro o tipo de reclamo humano ao qual ela deveria atender.

Por fim, importa chamar a atenção do leitor para dois pontos, em particular. O primeiro diz respeito ao fato de que a experiência de desamparo deve ser vista não como uma fatalidade mas como um desafio, como anota Rocha na obra já mencionada (1999). Nesse sentido, diz ele, o desamparo é uma experiência positiva porque, diferentemente de outras organizações psíquicas, abre para a alteridade. Assim, diferentemente do desespero, consequência de um grito que fica sem resposta, ainda seguindo Rocha, a experiência de desamparo nos move na direção de encontrar

saídas para as muitas situações de profunda carência que a vida nos faz viver.

Nessa perspectiva, penso que o “órgão protetor” para viver a cidade seria precisamente a compreensão das funções psíquicas que inconscientemente lhe atribuímos. A compreensão, por exemplo, de que o (des)enraizamento de que fala Simmel, o sentimento que a vida urbana explicita, é parte da experiência humana e não uma condição específica da cidade grande. Assim, a maturidade, pessoal e histórica, nos protege à semelhança do que ocorre com o desenvolvimento psíquico que faz do bebê humano inteiramente vulnerável, um adulto capaz de lidar com as diversas situações que o estado de desamparo o faz viver.

É esse o fio condutor por mim perseguido a partir da relação entre cidade e psiquismo extraordinariamente intuída pelo sociólogo alemão. “Uma relação eterna, indissolúvel”, como a ela se referiu Thomas Bernhard (2006), ao escrever sobre Salzburg.

Um segundo ponto a anotar à guisa de conclusão é que, uma vez tida como válida a hipótese levantada ao longo do texto, a cidade, inclusive em sua materialidade, não é algo apartado do sujeito. Não é apenas um invólucro, não é um mero palco para as muitas atividades, tampouco a sua arquitetura é redutível à simples construção de equipamentos. Compreender a cidade como coisa humana implica reconhecê-la “também” como um fenômeno marcado pela subjetividade que caracteriza tudo que é humano.

É evidente que isso não significa de modo algum desconsiderar ou minimizar as demais dimensões da cidade, seu “espírito objetivo”, mas antes inquirir sobre sua alma precisamente como fez Simmel nos idos de 1903.

A cidade dos homens sempre nos fará inquietos. Não há paz a esperar, diz Caligaris no texto já citado (1994), mas será também sempre e necessariamente a morada humana por excelência. Um espaço privilegiado para a aventura existencial que nela se expressa de modo pleno e irrenunciável.

Sob esse modo de ver, como bem anotou Simmel, não nos cabe acusar nem perdoar; apenas, à semelhança de nós mesmos, compreender.

Nota: este texto foi elaborado durante a realização de estágio pós-doutoral (Universidade Paris-Descartes, Paris V, Sorbonne). Aproveito a oportunidade para registrar os meus agradecimentos à Coordenação de



Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), cuja bolsa de estudos me permitiu realizar o estágio referido.

## Referências bibliográficas

- ANDRÈ, J. *Les 100 Mots de la Psychanalyse. Que sais-je?* Paris: PUF, 2010.
- BACHELARD, G. A poética do espaço. *In: Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BARDET, G. *O Urbanismo*. Campinas: Papirus, 1990.
- BAUDELAIRE, C. *Les Fleurs du Mal* [1857]. Paris: Le Livre de Poche, 1999.
- BERNHARD, T. *Origem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CALLIGARIS, C. Elogio da cidade. *In: PECHMAN, R. (Org.) Olhares sobre a Cidade*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1994.
- FREUD, S. Inhibition, symptôme et angoisse [1926]. *In: Œuvres Complètes de Freud (Psychoanalyse)*. Paris: PUF, 2009. p. 113-205.
- FREUD, S. Le malaise dans la culture [1929-30]. *In: Œuvres Complètes de Freud (Psychoanalyse)*. Paris : PUF, 2010. p. 421- 506.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la Psychanalyse* [1967]. Paris: PUF, 2007.
- LEFEBVRE, H. Métamorphoses planétaires [1989]. *In: Manière de voir. Le Monde Diplomatique*. Paris, Décembre 2010-Janvier 2011.
- MITSCHERLICH, A. *Psychanalyse et Urbanisme: réponse aux planificateurs*. Paris: Gallimard, 1970.
- MUMFORD, L. *A Cidade na História: suas origens, desenvolvimento e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.
- PEREIRA, M. O pânico e os fins da psicanálise: a noção de desamparo no pensamento de Lacan. *Percursos*, v. 2, n. 19, p. 29-36, 1997.
- ROCHA, Z. Desamparo e metapsicologia. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 331-346, 1999.
- RYKWERT, J. *On Adam's House in Paradise* [1981]. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997.
- SAID, E. *Reflexões sobre o Exílio e Outros Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SARAMAGO, J. *As Pequenas Memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SIMMEL, G. Métropoles et mentalité [1903]. *In: GRAFMEYER, Y. & JOSEPH, I. (Orgs.) L'École de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*. Paris: Champs, Flammarion, 2004.
- SITTE, C. *L'art de Bâtir les Villes: l'urbanisme selon ses fondements artistiques* [1889]. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- VELHO, O. (Org.) *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

---

1 Lúcia Leitão é doutora em Arquitetura pela Universidade do Porto, Portugal, com estágio pós-doutoral na Université Paris-Descartes Sorbonne. Professora da Uiversidade Federal de Pernambuco desde 1996. É autora do livro *Os movimentos desejantes da cidade: uma investigação sobre processos inconscientes na arquitetura da cidade (1998)*, texto premiado no Brasil e Menção Honrosa na XI Bienal de Arquitetura de Quito/ Equador.

2 Manière de voir: l'urbanisation du monde. *Le Monde Diplomatique*. Paris, Décembre 2010-Janvier 2011, p. 5.

3 *Cidade dos Homens* é o título de um livro da professora emérita da Universidade de Brasília (UnB) Barbara Freitag, publicado no Rio de Janeiro pela editora Tempo Brasileiro em 2002.

4 “Et la planète devint ville” é uma das matérias publicadas no n. 114 de *Le Monde Diplomatique* e refere-se ao período que vai de 1800 a 2000.

5 A ideia de ambiente construído como um substituto do espaço uterino foi indicada por Freud (2010 [1929-30], p. 451): “A casa [é] um sucedâneo do ventre materno, a primeira morada [espaço que] ainda desejamos, onde estávamos em segurança e nos sentíamos tão bem”. Tradução livre da autora a partir da edição francesa: “[...]la maison d’habitation un substitut du ventre maternel, ce premier habitacle qui vraisemblablement est toujours resté objet de désirance, où l’on était en sécurité et où l’on se sentait si bien.”

6 O desconforto próprio dessa experiência originária surge na vida cotidiana em momentos de perdas importantes, a exemplo das situações de luto, de separações, de “falta de”, portanto, em relação a um objeto ou a uma circunstância em que o amor, a presença, o cuidado do outro apazigua, ainda que momentânea e ilusoriamente, o “estado de desamparo” que nos faz humanos.

# A insuportável indiferença: indo ao cinema em companhia de Georg Simmel

*Eliana Kuster<sup>1</sup>*

O que nós faremos com nossas grandes cidades? E o que nossas grandes cidades farão conosco?

Asa Briggs (1965)

Não, certamente o sociólogo alemão não assistiu a nenhum dos filmes sobre os quais trataremos aqui. Simmel faleceu em 1918, em um momento no qual o cinema ainda dava seus passos iniciais e tentava se estabelecer como linguagem representativa da modernidade.

Ainda assim, dentro do espírito de promover tentativas de atualizar o pensamento simmeliano – estabelecendo um cruzamento das questões sobre as quais se debruçou o teórico em seu período produtivo com essas mesmas questões atualmente, e verificando, a partir desse diálogo, as suas transformações –, o cinema é algo incontornável. Seja pela importância que foi ganhando, ao longo do século XX, como narrativa e linguagem representativa do mundo, seja pelo seu alcance e poder de criação de imaginários que passaram a permear a constituição do social, é inevitável nos fazermos a pergunta: o que Simmel seria capaz de detectar sobre os seus objetos de interesse assistindo à sua representação nas telas?

Ao elaborar a questão, penso especialmente nos temas urbanos, que estiveram dentre os mais caros ao sociólogo. As suas considerações a respeito da vida compartilhada em uma grande cidade atingiram grande repercussão em todos aqueles interessados pelas urbes. Em especial, refiro-me aqui ao texto tão conhecido “A metrópole e a vida mental”.

Publicado pela primeira vez em 1902, este texto veio a se tornar a base para muitos estudos que se debruçaram sobre o urbano, tentando enxergar, para além de seus aspectos mais concretos, as forças que, invisíveis, atuavam nos cidadãos, impelindo-os a determinados comportamentos e definindo padrões de conduta. Simmel, ali, se detém com mais atenção nas consequências subjetivas que as rotinas urbanas têm para com aqueles que

as compartilham. Ele vai detectar aquela que seria a principal dificuldade que se apresenta para esse homem urbano: a de, em face das esmagadoras forças sociais, preservar a individualidade. Tal preservação vai colocar em relevo a intelectualização como forma de abordagem do mundo, de maneira a, através dela, filtrar e relativizar o impacto que essa vivência em meio a estímulos constantes produz na subjetividade. “A intelectualidade, assim, se destina a preservar a vida subjetiva contra o poder avassalador da vida metropolitana”, afirma o autor (Simmel, 1973, p. 13), defendendo uma abordagem na qual a vida urbana faz com que seja privilegiada uma forma de interação mediada por atitudes que visam preservar certa distância entre os atores sociais no cenário da metrópole. Essa intelectualização, ou seja, uma maneira de traduzir o real que está atravessada pelo cálculo, pela racionalização, pela exatidão, pelo desafetamento, vai gerar aquele que talvez seja o comportamento mais característico do homem metropolitano, segundo Simmel: a atitude *blasé*. Esta “atitude mental dos metropolitanos um para com o outro” (Simmel, 1973, p. 17), que se caracteriza por uma reserva, uma contenção individual que objetiva exatamente resguardar a subjetividade. Nas palavras do autor, a atitude *blasé* origina-se “dos estímulos contrastantes que, em rápidas mudanças e compressão concentrada, são impostos aos nervos. (...) Surge assim a incapacidade de reagir a novas sensações com a energia apropriada” (Simmel, 1973, p. 17). O resguardo proporcionado por esse distanciamento *blasé* seria, assim, a “última possibilidade de acomodar-se ao conteúdo e à forma da vida metropolitana” (Simmel, 1973, p. 17). Essa disposição em construir um relacionamento com o outro marcado pelo resguardo de si se somará a muitas outras atitudes que serão aos poucos introduzidas como parte dos comportamentos rotineiros da vida urbana. Através de um conjunto formado por essas minúsculas interações e disposições dos cidadãos é que poderá se solidificar um cotidiano que forneça suporte à realidade urbana.

Tendo nascido em Berlim e permanecido na cidade durante a maior parte de sua vida, o sociólogo encontrou ali, na efervescente transição do século XIX para o XX, um ambiente propício ao desenvolvimento de observações da vida social e de suas ramificações. As profundas transformações nas artes, na cultura, na ciência, o nascimento da psicanálise, a teoria da relatividade, dentre outros inúmeros fatores que, nesse período, fizeram eco às formas de vida em sociedade, compuseram o

panorama que conduziu as reflexões do autor. Estas derivaram por caminhos insuspeitados, como a religião, a moda, o dinheiro ou a arte, todas sendo frutos das suas observações realizadas tendo como objeto a interação das pessoas no espaço urbano. Simmel traça importantes linhas de análise a essa nova subjetividade que passa a se fazer presente na vida cotidiana, voltando-se continuamente para a sua preocupação central – as formas como os indivíduos constituem a sociedade e os contornos que essa vivência em um meio social impõe a eles. O embate entre a manutenção da individualidade e a necessidade da sociação vai ser uma preocupação que atravessará vários de seus textos, espelhando as questões de um tempo no qual tudo se modificava com tal velocidade que a realidade tornava-se difícil de acompanhar, e, a cada pessoa, apresentavam-se, cotidianamente, situações inéditas que lhe exigiam rápidas adaptações subjetivas, como por exemplo a de sentar-se em frente a outra em um bonde durante vários minutos e nenhuma palavra, sequer um olhar, ser trocado entre elas. Essa era uma situação que apenas aos habitantes de uma metrópole era facultado vivenciar, e foi observando esses minúsculos índices do cotidiano urbano, e as maneiras através das quais os metropolitanos reagiam a eles, que o pensador desenvolveu vários de seus textos.

De um lado, portanto, nos interessam as considerações de Simmel e a possibilidade do surgimento de um pensador do seu porte em meio às convulsões que originavam a modernidade, ou seja, alguém que, encontrando-se inserido nesse tempo e em suas transformações, ainda assim foi capaz de construir um olhar distanciado para, a partir dele, detectar as principais questões desse tempo, estabelecendo análises a respeito delas. De outro lado, temos o outro polo que compõe esse encontro, e que, de maneira semelhante ao que faz o teórico, também irá trabalhar a partir das questões de seu tempo histórico no momento mesmo de seu acontecimento, constituindo com base nessas questões o seu olhar e espelhando-as nas telas: o cinema. Este surge no final do século XIX, no auge dessa mesma modernidade, trazendo consigo, além de várias e múltiplas questões, uma nova forma de tradução do convívio em sociedade. Seja por auxiliar a constituição de uma forma de construção da atenção focada em apenas um estímulo □ atitude fundamental à vida rotineira no caos urbano, e ao trabalho padronizado nas linhas de produção das fábricas, por exemplo –, seja por introduzir uma maneira de olhar que consegue captar com rapidez

as diversas mudanças – em outras palavras, uma forma de ver que vai, cada vez mais, acostumar-se à aceleração e fragmentação –, serão muitas as contribuições do cinema para o engendramento desse novo homem que vai, aos poucos, adaptando-se à vida nas grandes aglomerações urbanas.

Talvez seja a possibilidade apresentada pelo cinema de ser mais uma das linguagens – quem sabe mesmo a principal – que, de certa forma, irá interpretar a metrópole e as atitudes mais adequadas ao cotidiano urbano, que explique a questão que nos é lançada por Edgar Morin, ao comparar duas das inovações deixadas pelo século XIX que findava: o cinema e o avião. Embora o segundo permitisse ao homem chegar até onde só se sonhava, naquele céu por onde até então transitavam apenas anjos, nuvens e pássaros, o artefato voador “entrou sensatamente no mundo das máquinas” (Morin, 1997, p. 24), enquanto quem realmente alçou vôo foi... o cinema! “O filme é que ascende cada vez mais alto, a um céu de sonho, ao infinito das estrelas – das stars –, a esse céu banhado pela música, povoado por adoráveis e demoníacas presenças”, devaneia Morin (1997, p. 24). E é exatamente desnaturalizando essa noção de que a técnica de registro e projeção de imagens que nascia – o cinematógrafo – já estava fadada a transformar-se no que conhecemos hoje como cinema, com toda a carga de sonho e fantasia que essa palavra traz atrelada a si, que o sociólogo nos dirige a pergunta:

De que íntimo poder, de que “maná” estaria, pois, dotado o cinematógrafo, para vir a transformar-se em cinema? E não só transformar-se, mas revelar-se tão irreal e sobrenatural, ao ponto de que essas duas noções pareçam definir a sua natureza e a sua essência evidentes? (Morin, 1997, p. 25).

Essa talvez seja uma das questões cruciais a respeito do cinema, que nos permite pensar na possibilidade de que a ligação do cinematógrafo com o espaço da cidade – desde os seus primeiros passos – possa nos oferecer algumas pistas que permitam explorar essa transição: de técnica à linguagem narrativa. Em outras palavras, talvez possa ser exatamente da confluência desses fatores – a modernidade; o espaço urbano, as suas novas experiências e as profundas transformações advindas destas; e a vontade/necessidade de representá-las, traduzi-las e compreendê-las melhor e através de meios mais abrangentes e adequados a esse novo momento – que se origine essa mudança de dicção que será definitiva para tornar o

cinema aquilo que ele veio a ser: a principal forma de representação social do século XX em diante.

De um lado, portanto, temos Simmel, o pensador que constrói suas teorias a partir da observação da modernidade urbana. De outro, as telas dos cinemas, nos trazendo mais e mais retratos de como acontece a constituição dos laços sociais nas metrópoles. Ou seja, o encontro que nos permitimos vislumbrar entre os dois, o pensador e o cinema, tem exatamente como ponto em comum: a cidade! Suas transformações, suas novas experiências, suas inéditas formas de dar contorno ao social se encontram tanto nos escritos de Simmel quanto nas telas das salas escuras.

Significativamente, embora o surgimento do cinema tenha se dado em Paris, é na mesma Berlim que Simmel observa para desenvolver a maior parte das suas considerações que surge um dos primeiros “estilos” cinematográficos: o “filme de Rua de Weimar”. Denominamos por esta expressão um tipo de narrativa “organizada em torno da rua como um espaço de encontros fortuitos, crimes violentos, vigilância urbana, e ambiguidade moral e sexual – a emergência do espaço social e da esfera pública do urbanismo moderno” (Mennel, 2008, p. 32). Tais filmes proliferaram durante a década de vinte, a partir de um longa metragem realizado em 1923, *Die Strasse (A rua)*, de Karl Grune, no qual o personagem principal se deixa levar por seus desejos ao passear pelas ruas da cidade, vivendo experiências diversas que parecem desvirtuá-lo de um caminho pretensamente “correto”. Ainda que, ao final, o mesmo personagem retorne à sua casa e deixe de lado os perigos e tentações do espaço público, a mensagem é clara: quem está na rua está vulnerável a seus riscos e perdições, exposto em um espaço de “interação social e controle, que é também um espaço no qual convivem desejos e ansiedades” (Mennel, 2008, p. 37). Não por acaso, aparece aqui um dos elementos fundamentais que perpassam o espaço urbano: os desejos. Estes são complexos, e a vida nas cidades parece colocá-los em evidência. De acordo com o psicanalista Contardo Calligaris, a cidade é

o lugar onde o desejo se inventa e se revela humano no sentido hegeliano, e portanto onde o político vai ser mais importante do que o “natural”, cuja propriedade resta a satisfação direta – animal, diremos com Hegel – da necessidade (Calligaris *apud* Pechman, 1994, p. 89).

Calligaris ressalta, portanto: é nas cidades – ou através delas – que acontece a transformação do homem por si mesmo, por meio da “invenção” do desejo. Logicamente que desejos sempre existiram, mas, nas cidades, ele vai tomar outra dimensão: a da afirmação de si mesmo no mundo. Nas cidades, o homem sai da esfera restrita da satisfação das necessidades e entra naquela que vai clamar pelo apaziguamento – ao menos parcial – dos seus desejos. E é exatamente essa outra estatura que o desejo passa a apresentar na vida urbana que nos interessa, porque ali ele vai exigir do sujeito muito mais do que simplesmente acalmar os seus impulsos mais urgentes, conduzindo-o a um campo mais sofisticado: na cidade, o indivíduo tem que se fazer valer.

É a partir desse viés que vários filmes alemães considerados como pertencentes a esta categoria conhecida como “filme de rua de Weimar” irão abordar as possibilidades e riscos que o simples ato de sair à rua traz ao indivíduo, expondo-o a crimes, à devassidão, aos desvios do caminho correto pautado pelos valores familiares. Sair à rua é se expor. Estar no espaço público é ter que desejar e reconhecer-se como sujeito desejante. E, no limite, “desejar é o inferno” (Calligaris *apud* Pechman, 1994, p. 92).

Siegfried Kracauer, arquiteto e sociólogo alemão e aluno de Simmel, também tratou desta categoria de “filmes de rua”, afirmando que eles “revelam uma atração irresistível” (Kracauer, 1988, p. 186) do berlinense pelo espaço público. Essa espécie de sedução era tão forte que, segundo Kracauer, normalmente o cineasta incluía alguma referência ao espaço público diretamente no título do filme.<sup>2</sup> O surgimento e a identificação desse tipo de narrativa exatamente em Berlim só vem reforçar o papel que a cidade teve como um dos espaços definidores da modernidade urbana do início do século.

Dessa categoria de filmes também fazem parte títulos como *Asphalt*, de Joe May (*Asfalto*, 1929), e *M. (M., o vampiro de Düsseldorf)*, 1931), de Fritz Lang, todos dois traçando uma imagem do espaço público como ameaçador e obscuro em contraste com os interiores domésticos acolhedores e seguros (Mennel, 2008), ambos colocando em relevo este que será o sentido dominante de apreensão da realidade e dos personagens urbanos: o olhar. De acordo com Anton Kaes, referindo-se a *M.*, há nesse período, retratada pelo cinema, uma “obsessão em relação à vigilância, também relacionada ao medo profundo de uma população urbana em franca expansão”



(Mennel, 2008, p. 35). Esse medo tanto pode ter como alvo as compulsões e os desvios de caráter que possam encontrar-se – ocultos – em cada um dos que compõem a multidão anônima das ruas, como é o caso de Hans Beckert, o assassino de crianças colocado em cena em *M.*, como também pode se originar dos rumos insondáveis que a vontade dessa multidão poderá tomar, fornecendo corpo a uma das preocupações de Simmel: o quanto o comportamento de uma multidão difere daquele que seria tomado pelas mesmas pessoas isoladamente. Nesse mesmo filme, é encenada uma situação emblemática de tal situação, como relata o crítico Roger Ebert.<sup>3</sup> De acordo com ele, a história de Lang

não pede qualquer simpatia pelo matador Hans Beckert, mas este pede para ser entendido. Como diz em sua própria defesa, ele não conseguia escapar ou controlar as diabólicas compulsões que o dominavam. Em algum momento no filme, um velho inocente, suspeito de ser o matador, é atacado por uma multidão que o cerca. Cada membro da multidão é presumivelmente capaz de dizer o que está certo ou o que está errado e de controlar suas ações (como Beckert não seria) e, todavia, esta mesma multidão tinha a mesma compulsão de matar (Ebert, 2004, p. 302).

Vive-se, claramente, um momento de transição, no qual há que se fazer um esforço na tentativa de melhor compreender as novas formas de ser e estar no espaço urbano, e é em Berlim, uma das principais capitais da modernidade, que iremos encontrar diversas maneiras de representar esse momento de transição. Sejam as representações pictóricas que faziam os representantes do expressionismo alemão, que encontraram no espaço urbano um de seus mais caros temas, seja o cinema, que através de filmes que irão tematizar a rua como espaço de convivência e contraposição dos desejos, são diversas as linguagens que irão contribuir para a constituição de um panorama atravessado pelas diversas forças que atuam na dinâmica urbana: a necessidade da ordem; o poder desestabilizador dos desejos; as diversas ameaças que podem advir do convívio em meio a uma multidão crescente; a necessidade de se destacar dessa mesma multidão, com a multiplicidade que a compõe a demandar negociação contínua entre as alteridades.

Temos reunidos aqui, portanto, os diversos elementos a partir dos quais se constrói este texto: as representações que concretizam a entrada em cena da nova sensibilidade necessária ao sujeito no espaço urbano – em especial

o cinema; o sociólogo que tece um pensamento sobre essas questões; e a própria cidade que as suscita.

Como já mencionado, uma das questões que mais nos interessam destacar em meio à obra de Simmel diz respeito ao rol de atitudes que ele destaca como sendo formas de comportamento tipicamente metropolitanas, ou seja, aquelas causadas pelo convívio em meio aos acontecimentos e à multidão que povoam as avenidas de uma grande cidade. Dentre elas, aquela que é provavelmente a mais conhecida e explorada: a atitude *blasé*. Segundo o autor, em face das forças massificantes e dos constantes estímulos a que são submetidos os habitantes das grandes cidades, essa frequente estimulação tende a passar por um processo de equalização, tornando-se difícil para os moradores de uma metrópole selecionar a quais acontecimentos urbanos serão permeáveis, quais merecerão atenção e quais despertarão reações. Daí decorre essa espécie de “indiferença programada” que lhes permite seguir em seu cotidiano sem reagir a toda e qualquer novidade ou estímulo que se insira nele. E, observando tal atitude identificada por ele, o que nos colocamos como questão é, muito simplesmente, se isso que um dia foi denominado pelo sociólogo como uma disposição *blasé* em relação ao outro e aos acontecimentos da metrópole, não teria, de algum modo, se transformado, convertendo-se, no momento contemporâneo, em pura e simples indiferença.

Uma das maneiras que vislumbramos de verificar a existência dessa transição é exatamente tentando identificar alguns momentos nos quais isso é retratado nas narrativas cinematográficas. Assim, o que se propõe aqui é um “passeio” que atravessa alguns filmes e que tenta perscrutar, nas representações traçadas e nos imaginários constituídos por eles, como essa atitude *blasé* é retratada no início das narrativas cinematográficas – a princípio, apenas por meio de pequenos indícios. De como ela vai se transformar com o passar do tempo, tornando-se cada vez mais perceptível, até o momento em que se torna o elemento quase que central de algumas das histórias projetadas nas telas do cinema. Desaguamos no momento contemporâneo, em que arriscamos afirmar: essa atitude que outrora conhecemos como *blasé* se modificou, tornando-se mais visível e tomando mais espaço nas relações entre os metropolitanos. Ela se tornou mais e mais presente, revestiu os cidadãos com couraças mais espessas e mais numerosas e se transformou em indiferença.

## Aurora

*Fade in.* Um casal deitado no gramado do que parece ser um vasto campo aberto. A mulher incentiva o homem ao seu lado: “Deixe tudo isso para trás. Venha para a cidade. Venha para a cidade!” A câmera os focaliza de costas e, à frente deles, o céu parece se transformar em uma enorme tela de cinema, por onde desfilam imagens... da cidade! Vemos o movimento frenético, as luzes piscando, a circulação dos automóveis, as modernas construções e, sobretudo, o que parece ser uma diversão desenfreada, com as pessoas dançando nas ruas enquanto uma banda toca incessantemente. A cena vai desaparecendo aos poucos do céu. Não há mais necessidade dela, já que o frenesi que era traduzido pelas imagens parece ter tomado conta do corpo da mulher, que agora dança desvairadamente. Pouco depois, o homem também é contagiado por aquele delírio e se junta a ela na sua dança frenética. A câmera se afasta dos dois, que agora se beijam intensamente, para focalizar a lua e, a essa altura, já podemos ter certeza: ele se encontra disposto a correr todos os riscos e a segui-la até as tentações da cidade. *Fade out.*

A cena do filme do diretor alemão Friedrich Murnau *Sunrise: a song of two humans* (Aurora, 1927)<sup>4</sup> parece metonimizar a imagem da cidade na produção cinematográfica das primeiras décadas do século XX: nesse período, ela é tomada, ao mesmo tempo, como uma tentação e um risco.

A história de Murnau é simples: uma “mulher da cidade” vai passar seu período de férias no campo. O filme começa, não por acaso, com um trem – o grande símbolo da modernidade da época – deixando a cidade grande em direção ao interior. Dentro do trem, encontra-se ela: a “mulher da cidade”. Que fuma, tem cabelos curtos, usa roupas sofisticadas e desperta comentários por onde passa na pequena cidade. Esta mulher começa um romance com um habitante da pequena cidade. Este homem, porém, é casado. Com uma moça que é o oposto daquela “mulher da cidade”: loura, frágil, vestida em roupas simples. Forma-se o triângulo e, junto com ele, o embate: a vida simples e segura no pequeno vilarejo ou a vida sofisticada – e arriscada – na cidade? O filme segue com seu enredo, dividindo-se entre essas duas forças: a ingenuidade verdadeira da moça do povoado e a sofisticação traiçoeira daquela que vem da metrópole, que, na tentativa de seduzir o amante, convence-o a matar a sua mulher, vender a fazenda e... ir

para a cidade. Esta intenção é mais representativa do que pode parecer à primeira vista, já que

este movimento da narrativa une a economia monetária à cidade e retrata as emoções expressadas pela mulher da cidade a partir de uma racionalidade calculista, uma construção que reflete as teorias de Simmel a respeito da metrópole e a discussão de Max Weber sobre a racionalidade capitalista (Mennel, 2008, p. 26).

A mulher que vem da metrópole, no filme de Murnau, parece personificar a cidade em seu próprio corpo, a fim de seduzir o homem do vilarejo para o modo de vida urbano. Para tal, ele precisa “matar” – real e metaforicamente – a sua vida antiga, simbolizada pela sua mulher e pela fazenda que o prendem ao povoado, tornando-se mais um a engrossar as fileiras da luta por um posto de trabalho na metrópole e a participar da rotina urbana que se anuncia como a forma de vida dominante do século XX.

O filme explora as diferenças entre as vivências e as pessoas que estão na cidade e aquelas do campo. Para os nossos argumentos, porém, o que interessa está em uma pequena passagem, um detalhe mesmo, que funciona como um índice<sup>5</sup> para o surgimento dessa atitude mecanizada, que não vê verdadeiramente o outro, mas reage de forma padronizada a ele: a atitude *blasé*. Ao longo da narrativa, acompanhamos o casal do campo em uma incursão à cidade, na qual eles se expõem aos seus riscos e prazeres. Em meio ao caos do tráfego, os dois quase são atropelados, simplesmente por não dominarem os códigos necessários para transitar pelo espaço urbano. A narrativa parece confirmar: a cidade exige um aprendizado. A cidade é um risco. Ao mesmo tempo, ela acena com possibilidades de prazeres até então não vivenciados. O mesmo casal tem contato com experiências que lhes eram inéditas: ir a uma confeitaria, a um salão de beleza, tirar uma fotografia juntos, conhecer um parque de diversões, dançar em um baile, pequenos momentos de fruição das atividades possíveis no espaço urbano. Durante uma dessas experiências é que acontece a cena que nos interessa, tão minúscula que quase passa despercebida ao olhar contemporâneo: ao sair do salão de beleza, quando vão cumprimentar o gerente, este se despede do casal interiorano com o clássico e impessoal “voltem sempre”, e a moça, desavisadamente, responde: “Sim, e o senhor também precisa

visitar-nos um dia”, suscitando uma atitude atônita no gerente do estabelecimento e risos em quem assiste à película.

É uma cena mínima, mas traz, embutida nela, todo um simbólico de uma separação que passará a existir de maneira inexorável entre a intensidade das vivências no espaço urbano e as do campo. De acordo com Dominique Noguez, o filme de Murnau é um bom exemplo do tipo de obra realizada nesse período em que “a cidade é apresentada como explicação de uma mudança psicológica importante” (Noguez, 1987, p. 87). É certo que a vida nas cidades exige um aprendizado objetivo – que pode dizer respeito à segurança pessoal para transitar em meio aos carros, como é apresentado em outra cena da mesma narrativa –, mas ela também vai demandar igualmente o desenvolvimento de outro tipo de exercício: aquele responsável por transformar o sujeito que transita pelas ruas em um verdadeiro cidadão, munindo-o do repertório adequado para reagir às mais diversas situações de sociabilidade. Temos, assim, a necessidade do desenvolvimento de comportamentos que serão reconhecidos como apropriados ou não, inclusive no que diz respeito aos aspectos subjetivos. A moça do campo que sai do salão de beleza não reconhece a fala do gerente como o que ela é verdadeiramente: uma fórmula de polidez. Sem estar ainda munida da atitude *blasé*, reage à atitude do funcionário com verdadeiro calor humano.

Segundo Raymond Williams, o que vemos aparecer em determinadas narrativas são as “interconexões ocultas desse sistema urbano” (Williams, 1990, p. 208). O autor prossegue afirmando:

Isto é coisa muito diferente do tradicional contraponto entre inocência no campo e vício na cidade. A inocência e o vício estão na cidade, fazem parte da cidade, em suas relações concretas e espirituais. (...) A questão é o estabelecimento de conexões novas no contexto de toda a ordem urbana e do sistema humano que a cidade concentra e encarna. Impor à consciência essas condições ocultas é, portanto, uma nova maneira de ver a ordem humana e social como um todo (Williams, 1990, p. 208).

Essa foi uma transição que levou algum tempo para acontecer. Nos filmes anteriores, era comum a simples divisão entre as duas características opostas apontadas por Williams – vício e virtude – e o seu engajamento geográfico – cidade e campo, respectivamente. Aos poucos, essa ligação deixa de ser apontada com a clareza que existia anteriormente, tornando-se mais complexa e originando essas novas conexões apontadas pelo autor.

A cidade, na maior parte dos filmes desse período, quando apresentada na ótica dos moradores do interior, mostra-se constituída através de uma intensa oposição com a realidade simples do mundo campestre ou das pequenas vilas. Diversos indícios são responsáveis pela construção dessa imagem fortemente diferenciada, dentre eles o espaço urbano e seus participantes, que são retratados com frequência como estranhos e quase hostis, deixando clara a existência de regras estritas que devem ser observadas em diversas áreas, objetivas e subjetivas.

O cinema será um poderoso instrumento de auxílio à constituição dessa identificação: a das regras para o convívio social no chão da metrópole, na medida em que expõe seu espectador a outras vivências, permitindo-lhe estabelecer comparações e relações de similitude e alteridade entre a sua vida e as diversas outras que ele vê retratadas nas narrativas cinematográficas. Em outras palavras, quanto mais o espectador se vê imerso nessas outras vidas, mais ele se torna capaz de reconhecer quem ele é de fato. Sabemos, ainda por meio de Simmel (2002), que tão poderoso quanto se identificar como pertencente a um grupo através da semelhança em valores, comportamentos e cultura, pode ser a situação oposta, ou seja, através das diferenças, reconhecer-se como pertencente a uma categoria diversa. Em outras palavras, ao ver – e “viver” – outras vidas no cinema, o espectador confirma, para si mesmo, quem ele próprio é, e a qual grupo pertence.

Esse reconhecimento de si é fundamental para que a dinâmica da vida urbana aconteça. Dito de outra maneira, a criação de mecanismos de manutenção da ordem e comportamento adequados – absolutamente essenciais à vida nas cidades – será tanto mais efetiva quanto forem os meios de sua propagação, e quanto mais claro ficar a quem esses mecanismos se destinam. Em resumo, “o homem urbano precisa se reconhecer como tal”.

Há, então, duas possibilidades a serem cumpridas pela narrativa cinematográfica nessa direção: ao mostrar para o espectador um personagem que ainda não está acostumado às rotinas urbanas, o filme tem a oportunidade de fazer com que – em contraposição – esse espectador se reconheça como um personagem da cidade, munido já da sofisticação e multiplicidade de conhecimentos e hábitos que o tornam apto a compartilhar com outros o espaço da metrópole. Além disso, ao mostrar um sujeito ainda não adaptado às rotinas urbanas, o cinema pode traçar, através

do personagem, uma pedagogia do que sejam os comportamentos adequados para viver em uma grande cidade.

A respeito dessa questão, o historiador de cinema Noël Burch, analisando produções norte-americanas, detecta uma particularidade: justamente a presença intensa dessa preocupação com a adaptação do recém-chegado à cidade aos aspectos da vida urbana que não lhe eram familiares. Algumas produções, portanto, se encarregarão de traçar essa espécie de “pedagogização” do viver urbano, nos seus mais elementares aspectos. Ele irá elencar uma série de filmes que tratam de questões práticas da metrópole, como o perigo do gás,<sup>6</sup> por exemplo, ou a atenção que se deve ter aos batedores de carteira que operam em meio à multidão. Burch refere-se, em suma, a todo um aprendizado para a vida urbana, que toma o cinema como um de seus meios de propagação:

É surpreendente o número de filmes que pretende intervir em todos os aspectos da vida cotidiana urbana, abordando-a sob um viés “educativo”, visando claramente facilitar a adaptação dos “caipiras” de toda espécie, recentemente chegados do interior, à tecnologia citadina (Burch, 2007, p. 128).

Este será um tema recorrente na produção cinematográfica desses primeiros tempos: o do recém-chegado à cidade e que precisa habituar-se às suas rotinas e tecnologias, seja por meio do exemplo puro e simples – isto é, da descrição das vicissitudes que podem ocorrer em virtude de sua inadaptação –, seja por meio das situações risíveis que essa inadaptação pode ocasionar. De fato, esta segunda forma, o riso, será o mais eficiente dos meios de educar esse novo homem urbano. Segundo Burch (2007), ao rir do recém-chegado à cidade, mesmo os novos cidadãos podem se sentir, eles próprios, como bem integrados à vida urbana.

Talvez alguns dos melhores exemplos dessa dinâmica sejam certos filmes de Charles Chaplin, nos quais ele, caracterizado como um vagabundo, leva às telas, por meio de situações diversas, a dificuldade de se adaptar ao cotidiano urbano. Considerado o mais representativo dos personagens de Chaplin, o “vagabundo” foi protagonista de seis filmes do diretor.<sup>7</sup> Em todos eles, a sua presença revela essa decalagem entre uma modernidade externa que se impõe ao sujeito e uma subjetividade individual ainda ligada a um mundo menos funcional, menos pautado pela racionalidade. Nesse sentido, a figura do “vagabundo”, ou seja, daquele que está à margem do mundo do

trabalho, é bastante emblemática dessa “recusa” em fazer parte de uma realidade ditada puramente por aspectos práticos e racionais.

Certamente Chaplin foi um dos realizadores cinematográficos que melhor souberam dar voz a esse fenômeno nesse momento. Ainda que em seus filmes não encontremos uma preocupação com esse viés que estamos denominando como “pedagógico”, ou seja, o diretor não está imbuído da intenção de “ensinar” aos espectadores de seus filmes as práticas e os comportamentos a serem adotados para viver na urbe, eles desempenham outro papel. Ao ver o vagabundo e rir de suas atitudes, claramente não adequadas ao cotidiano da modernidade urbana, alguém que assiste ao filme pode, internamente, congratular-se por saber, se exposto àquela mesma situação, qual seria o comportamento acertado a ter. Ou seja, o espectador do filme “se reconhece como alguém diferente daquele mostrado na tela”, o que, no caso, o insere diretamente nos braços do mundo capitalista pautado pelo trabalho, horários, regras e rotinas urbanas.<sup>8</sup>

Essa decalagem entre uma impositiva modernidade exterior e limites individuais internos é uma questão cara a Chaplin. Vamos perceber essa dinâmica colocada de forma bastante contundente em *Modern times (Tempos modernos)*, filme realizado em 1936, no qual não está presente a figura do vagabundo. Nesta película, o diretor interpreta um operário que, ineficaz em se adaptar aos novos procedimentos de produção fordista das fábricas, vai procurar alternativas em meio à balbúrdia da cidade, mas consegue apenas envolver-se em mais problemas devido à sua dificuldade de interpretar as rotinas e os comportamentos urbanos e modernos. Ao final, depois de muito tentar se adequar às regras de um mundo que caminha de forma cada vez mais acelerada e funcional, Carlitos desiste e sai da cidade. A cena final do filme o mostra de costas, junto à namorada e rodopiando a sua bengala, deixando a urbe rumo a um perfil de montanhas no horizonte, que parece anunciar uma fuga para o campo. Mais que isso, parece anunciar, em paralelo, uma “desistência” do modo de vida urbano, como se este fosse por demais complexo para a simplicidade humana e cativante do personagem. O espectador que assiste comovido ao drama encenado por Chaplin, ao sair da sala de cinema, se depara com aquela mesma configuração de cidade que ele acabou de ver nas telas: impessoal, acelerada, ordenada. No entanto, embora no filme ela possa ter lhe parecido hostil e desumana – em relação à ingenuidade e simplicidade do



protagonista da película –, no “mundo concreto” esse mesmo sujeito sente-se mais apto que o personagem para operar nela. E confirma para si mesmo seu papel de “ente urbano”.

A questão de promover esse reconhecimento do homem urbano como tal, construindo, através desse reconhecimento, a sua submissão às regras de comportamento na cidade, será uma das contribuições da produção cinematográfica de um determinado momento para esse processo de transição rumo a uma modernidade metropolitana, por meio de películas nas quais será constituído esse processo de pedagogia do viver urbano.

Fazemos uma pausa e avançamos várias décadas no tempo, chegando ao século seguinte. A cidade já está, então, colocada como a forma de vida em sociedade por excelência. Aquele perfil metropolitano do qual nos falava Simmel foi se tornando mais e mais estabelecido, e as fórmulas de *politesse* esvaziadas de significado real dominam a cena no convívio entre os cidadãos. Estamos no ano de 2004, e vamos assistir, junto com Simmel, a outro filme.

## Colateral

Madrugada na cidade de Los Angeles. Um trem de metrô percorre os trilhos. Dentro, silêncio, dois homens: um deles acabou de baleiar o outro. À beira da morte, o homem senta-se lentamente em um dos bancos de plástico do vagão e olha para a mancha de sangue que se espalha pelo peito de sua camisa branca. Ergue os olhos para o outro e diz as suas últimas palavras: “Um sujeito anda de metrô em L.A. e morre. Será que alguém vai reparar?” O vagão continua a rodar veloz. O homem morre. A tela escurece, os créditos sobem. Saímos do cinema com a pergunta do personagem ecoando incomodamente em nosso pensamento.

O filme *Colateral*, à primeira vista, não é um filme sobre cidades. O roteiro, que obedece a uma aparente simplicidade, acompanha uma noite de trabalho de Max, um motorista de táxi, e do matador de aluguel Vincent, que tem por objetivo assassinar cinco pessoas ao longo dessa noite. À medida que transita por Los Angeles dentro do táxi de Max, o matador vai abatendo suas vítimas, uma a uma. O motorista, assim que percebe o que está acontecendo, tenta detê-lo, em especial quando se dá conta de que conhece uma das futuras vítimas que constam na lista do matador. A noite

avança, com os dois personagens circulando em um embate pelas ruas da cidade e seguindo um roteiro de certa forma previsível que remete à contínua “luta entre o bem e o mal”, tantas vezes recriada pelo cinema.

A despeito de obedecer a uma disposição de acontecimentos bastante conhecida – que pode justificar a sua classificação como mais um dos filmes *blockbusters* produzidos por Hollywood –, o diretor Michael Mann consegue nos surpreender em alguns aspectos ao longo de *Colateral*. Mais do que simplesmente encenar seus acontecimentos, o filme os tece de forma inseparável da cidade na qual se situam. Assim, acompanhamos os dois personagens principais através de longos panoramas noturnos de uma Los Angeles enigmática, perigosa e solitária, mostrando uma cidade contemporânea que pouco difere daquela L.A. que encontrávamos nos romances e filmes *noirs* dos anos quarenta. Não é apenas por senso estético, portanto, que Mann faz com que algumas das cenas aéreas do filme se assemelhem aos quadros que Piet Mondrian pintou na Nova York desse período, como *Broadway Boogie Woogie*, de 1942. Ou que a trilha sonora misture o *jazz* de Miles Davis com o *hip hop* de The Roots and Cody Chesnutt. Mann remete-se àquele período – por volta dos anos quarenta – e ao imaginário daquela Los Angeles cheia de perigos, pecados e desejo e o reflete no presente, atualizando a “cidade das ilusões” e tornando-se o seu cronista contemporâneo, assim como o foi Raymond Chandler com seus romances *noirs*, mais de meia década antes. O filme – percebemos, portanto, ao lhe conferir-lhe um olhar mais atento – trata muito mais da cidade e de suas questões do que se poderia imaginar em uma primeira leitura. Na definição de um de seus críticos: “Mann filma L.A. O filme é um resultado colateral” (Campos, 2008).

A partir do momento no qual entendemos que a cidade, muito mais do que palco para os acontecimentos da película, é uma questão com a qual o roteiro do filme escolheu lidar, compreendemos melhor a pergunta que conclui a narrativa, jogada ao espectador pelo personagem do matador de aluguel, Vincent. Nessa breve pergunta, o filme permite vislumbrar longas discussões sociológicas sobre o espaço urbano e que versam sobre a indiferença que esse cotidiano citadino provoca entre seus moradores. É impossível, portanto, não voltarmos a nos remeter, a partir dessa questão final, a Georg Simmel e a sua atitude *blasé*.

Cem anos separam o conceito de Simmel do filme em questão, e ao longo desse período, muito do que é abordado por ele tornou-se mais premente. As relações no espaço urbano exigem cada vez mais que a malha desse filtro que separa o que toca ou não o habitante de uma metrópole se densifique, deixando muito poucos acontecimentos atravessarem e realmente exigirem alguma reação do homem contemporâneo. Caso essa seleção não existisse, esse homem se veria provavelmente paralisado ante uma gama de acontecimentos e respostas possíveis a estes. O filme de Mann exemplifica bem esse processo de triagem inconsciente que cada um de nós faz, automaticamente, na vida diária. Apenas o que escapa aos procedimentos tidos como padronizados parece arrancar os cidadãos dos comportamentos programados. Novamente nos reportamos a Simmel, agora trazendo o conceito do fortuito, apontado por ele como aquilo que foge à serialidade dos acontecimentos, muitas vezes suspendendo os constrangimentos sociais e deixando espaço para as manifestações individuais ocorrerem. Cada vez mais, é apenas quando nos deparamos com esse fortuito – ou seja, algo que suspende a previsibilidade do cotidiano – que o entorpecimento no qual o habitante da metrópole se vê mergulhado no dia a dia é quebrado e o sentimento real aflora, causando uma reação espontânea e não programada. Os acontecimentos fortuitos, casuais, podem ser dotados de maior ou de menor escala. Podem se configurar apenas como algo inesperado com o qual nos deparamos na vivência diária, e que permita um breve momento no qual as fórmulas sociais passem por um apagamento, abrindo a brecha que possibilite a ocorrência de um encontro entre pessoas que, apesar de dividirem o mesmo espaço, sempre estiveram distantes.

O fortuito também pode ser algo realmente significativo, que interrompa o processo normal de vida dos habitantes de uma metrópole: um acidente, um assalto... um assassinato. O filme exemplifica tal situação, ao mostrar um diálogo que acontece logo após o primeiro assassinato, entre o motorista de táxi e o matador:

- Você jogou um homem da janela!
- Eu não joguei. Ele caiu.
- Que mal ele fez a você?
- O quê?
- O que ele fez?

- Nada. Eu só o conheci hoje.
- Você o conheceu uma vez e matou o cara?
- Eu só posso matar as pessoas depois de conhecê-las?
- Não!... Cara...
- São seis bilhões de pessoas no planeta. Está chateado por causa de um sujeito gordo...
- Quem era ele?
- O que te interessa?... Já ouviu falar em Ruanda?
- Sim, já ouvi falar.
- Dezenas de milhares de pessoas morrerão em Ruanda, antes do amanhecer. Nunca tantas pessoas morreram tão rápido desde Nagasaki e Hiroshima. Preocupou-se com isso, Max? Juntou-se à “Anistia Internacional”, ao “Salve as Baleias”, “Greenpeace”, ou algo assim? Não. Eu elimino um sujeito gordo, e você tem um chilique.
- Não conheço ninguém de Ruanda.
- Também não conhece o cara na mala do carro.
- Puxa...

Aqui, após o choque inicial de presenciar o corpo caindo sobre seu carro e a compreensão de que foi o seu passageiro quem o matou, o motorista quer buscar uma explicação, algo que insira aquele acontecimento em uma teia de fatores minimamente compreensíveis, necessários para a manutenção do equilíbrio em seu mundo conhecido. O que o matador lhe mostra é que aquele assassinato isolado é tão desprovido de sentido quanto os demais acontecimentos contemporâneos. Esta constatação arranca momentaneamente do personagem o senso de ordem da realidade tal como esta se lhe apresenta, abrindo espaço para uma perplexidade que não lhe permite argumentos que se contraponham aos do assassino. No cinema, como na vida, vale a definição tecida por Giddens (2002, p. 40):

Do outro lado do que poderiam parecer aspectos bem triviais da ação e do discurso cotidianos, o caos espreita. E esse caos não é apenas desorganização, é também a perda do sentido da realidade mesma das coisas e das outras pessoas. (...) Uma sensação da realidade compartilhada das pessoas e das coisas é ao mesmo tempo forte e frágil. (...) A atitude natural põe entre parênteses perguntas sobre nós mesmos, sobre os outros e sobre o mundo dos objetos que devem ser dadas como respondidas para que se possa enfrentar a atividade cotidiana.

Em *Colateral*, está presente com clareza uma das principais características do cinema desde a sua criação: a representação e o esforço de traduzir a realidade. Em especial, da realidade urbana. Como já afirmado, o cinema nasceu junto com profundas mudanças em diversas áreas e formas de viver que, em sua totalidade, foram chamadas de modernidade. Na análise de Giddens (1991, p. 10-11),

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não têm precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intensionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes. Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intensionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana.

Essa modernidade surgiu, portanto, profundamente ligada à complexificação da vida nas cidades, e precisava ser interpretada. Tal papel foi desempenhado por diversos veículos: a literatura, o teatro, os jornais, a fotografia. Mas, principalmente, pelo cinema. Segundo Charney e Schwartz (1994, p. 17), “a modernidade trouxe à tona discursos vigorosos que procuraram construí-la, defini-la, caracterizá-la, analisá-la e entendê-la. (...) Desses emblemas da modernidade, nenhum personificou e ao mesmo tempo transcendeu esse período inicial com mais sucesso que o cinema”. O cinema, portanto, passou a “cumprir uma função estabilizante em face da dissipação moderna. (...) A narrativa ajudou a tornar a modernidade atraente, transformando uma sensação de “estar deslocado” em “mobilidade” e uma sensação de “desenraizamento” em “liberação” (Charney & Schwartz, 1994, p. 25). Nesse sentido, podemos afirmar igualmente sobre o cinema e o espaço urbano: a vida moderna os fez, e estes fizeram a vida moderna.

A primeira vez em que o cinema, como cinematógrafo, foi exibido ao público, em 1895, eram mostradas cenas do espaço urbano. Já nos anos 20, o surgimento dos filmes conhecidos como “sinfonias urbanas” consolida esse processo. Filmes como *Rien que les heures*, de Alberto Cavalcanti (1926); *Berlim, sinfonia da metrópole*, de Walther Ruttmann (1927); *Homem com uma câmera*, de Dziga Vertov (1929); ou mesmo os brasileiros *Symphonia de Cataguases*, de Humberto Mauro (1928), e *São Paulo, a symphonia da metrópole*, de Adalberto Kemeny e Rodolfo Lustig (1929), propunham para esse homem moderno ver-se em um espelho fiel a si próprio e a seu cotidiano urbano, ajudando a consolidar a ideia de que a vida moderna era a vida nas cidades, composta pelos seus ritmos, fluxos, horários e rotinas, bem como diferentes tarefas a serem desempenhadas por diferentes pessoas. Em resumo, a vida urbana deveria desenvolver-se como uma metonímia do termo utilizado no título dessas diversas películas: uma sinfonia. Na “sinfonia” urbana, assim como nas sinfonias musicais, tudo deve acontecer a

seu tempo: cada participante deve entrar em cena na hora certa, desempenhando corretamente a sua parte dentro daquele conjunto bem sincronizado, contribuindo assim para o resultado final: a boa música, ou a boa cidade.

Mas se o cinema se limitasse a ser esse espelho da realidade tal como a vivenciamos, o seu apelo não seria tão forte. Partir deste ponto de vista talvez tenha sido o erro de Antoine Lumière quando, em 1896, preconizou que essa nova linguagem que nascia não seria algo importante, sequer duradouro.

Mais do que representar e traduzir a modernidade e a vida dos homens inseridos nela, o cinema desempenhou um papel fundamental na preparação desse homem metropolitano para lidar com os múltiplos estímulos da vida moderna, na medida em que lidava com questões fundamentais a serem desenvolvidas na adaptação a essa nova realidade. É Jonathan Crary quem levanta uma dessas questões fundamentais: a construção da atenção. O autor expõe uma situação paradoxal: justamente no momento em que passou a haver uma fragmentação da realidade tal como se conhecia até então, e que uma brusca aceleração dos acontecimentos e informações impôs-se à vida, também houve – na busca por se adaptar às novas formas de produção e de percepção – uma necessidade de desenvolver, com muito mais critério, as maneiras de seleção dessa percepção. Na análise de Crary (*apud* Charney & Schwartz, 1994, p. 67),

Quando a lógica dinâmica do capital começou a enfraquecer drasticamente qualquer estrutura estável ou durável de percepção, [foi] que esta lógica simultaneamente impôs ou procurou impor um regime disciplinar de atenção. Foi também no fim do século XIX, nas ciências humanas e, em particular, no campo nascente da psicologia científica, que o problema da atenção tornou-se uma questão fundamental. A centralidade deste problema estava diretamente ligada ao surgimento de um campo social, urbano, psíquico e industrial cada vez mais saturado de informações sensoriais. A desatenção, em especial no contexto das novas formas de produção industrializada, começou a ser vista como um perigo e um problema sério, apesar de ser ela produzida quase sempre justamente pelas combinações muito modernizadas do trabalho.

Como vemos, Crary retoma, por outro ângulo, as questões abordadas por Simmel. Aqui, o que preocupa o autor é a adaptação aos múltiplos estímulos da vida moderna, não apenas por meio da seleção da percepção, como defendia Simmel, mas também através do desenvolvimento de um

processo de priorização de um único estímulo, que poderia variar de um momento para o outro. Ou seja, uma espécie de hierarquização da atenção. Em meio à sobrecarga e à fragmentação de estímulos, portanto, havia que se exercitar a possibilidade de concentração em apenas um. Mais do que simplesmente a adequação ao sistema produtivo, a questão da atenção tornava-se mesmo uma questão de sobrevivência na cidade cada vez mais plena de perigos até então desconhecidos. O trânsito dos bondes, o crescente número de construções, os novos equipamentos que passaram a fazer parte do cotidiano das metrópoles, tudo isso demandava um comportamento menos dispersivo aos seus moradores.

Assim, a partir da segunda metade do século XIX, começaram a surgir diversos instrumentos que possibilitaram incluir na vida diária momentos de prática a esse foco perceptivo restrito que mantém seu objetivo mesmo em face de mudanças contínuas em seu objeto. Desde a popularização do estereoscópio, a partir de 1850, até o surgimento do cinema, algumas décadas depois, foram várias as maneiras de “docilizar” esse homem moderno, moldando-lhe – através da vivência de experiências diversas – para que a vida nas cidades lhe causasse menos riscos e insegurança. Ainda segundo Crary (*apud* Charney & Schwartz, 1994, p. 67),

Parte da lógica cultural do capitalismo exige que aceitemos como natural a mudança rápida de nossa atenção de uma coisa para outra. O capital, com troca e circulação aceleradas, necessariamente produz esse tipo de adaptação perceptiva humana e torna-se um regime de atenção e distração recíprocas.

O cinema, portanto, passa a desempenhar também esse papel-chave para a modernidade: contribuir para a formação de um novo olhar, dotado de uma nova prática de concentração, que auxiliasse o homem urbano no desenvolvimento de aptidões que melhor o dispusessem para a vida nas cidades.

Se há muitas afinidades entre cinema e cidade, também existem muitas diferenças. Jean Louis Comolli resume bem uma diferença fundamental entre eles, ao afirmar:

O que, como espectador, me separa do homem da cidade (que também sou), é o fato de não suportar a representação da indiferença. É preciso que no cinema um olhar tenha uma direção (um sentido), que dois olhares não somente se procurem, mas se cruzem. É preciso amor, desejo e intensidade (Comolli, s.d., p. 158).

No cinema, a indiferença é insuportável. Desde que a nova linguagem do cinema se consolidou como uma das mais potentes traduções da modernidade, ela foi sendo dotada de mais e mais significado, tornando-se possível, por meio da narrativa cinematográfica, experienciar outras vivências, outros mundos, novos olhares e situações inéditas à maioria de nós, espectadores.

E é exatamente pensando nessa indiferença que retornamos a Simmel, à atitude *blasé*, e ao questionamento final do personagem de *Colateral*. Será que, estando aquele homem morto dentro do vagão de metrô em uma situação real – e não naquela enfocada pelas câmeras cinematográficas – seria prestada a atenção devida a ele? Dizendo em outras palavras: a importância conferida àquela morte é diferenciada porque ela acontece em uma tela de cinema?

Tal questão não conduz a uma resposta fácil. Neste ponto, o cinema talvez encontre o seu paralelo mais forte com a produção artística. Ao longo da história da arte, foram muitas as ocasiões nas quais obras diversas desempenharam o papel de, ao “emoldurar” certa realidade, destacar-lhe, conferindo-lhe um significado diferenciado.

No cinema, tal processo acontece de forma mais complexa, já que um filme caracteriza-se por uma condensação de situações muitas vezes extremamente complicadas, no tempo médio de duração de uma película. Evidentemente que tal percepção precisou ser construída. Se exibíssemos para um homem do início do século XX um filme tal como o conhecemos no século XXI, a sua reação provavelmente seria de perplexidade, ante a rapidíssima sucessão de imagens e situações diversas apresentadas na tela. A partir da construção dessa percepção contemporânea, que se adapta ao rápido fluxo de cenas diversas e múltiplos sentimentos suscitados, é fato que o cinema caminha no sentido de apresentar uma vasta riqueza de representação que se concentra em um curtíssimo período de tempo. Acompanhamos sagas inteiras, vidas, séculos, epopeias, crimes, histórias de amor e de ódio, e saímos da sala escura certamente diferentes do momento em que ali entramos. Tal sensação também é suscitada por outras formas de representação da realidade, como a literatura. A diferença é que esta exige mais do leitor, tornando-o um parceiro na construção de sua realidade. A leitura de um livro pode, igualmente, nos remeter para mundos e sensações diferentes das que vivenciamos habitualmente, mas exige a nossa



participação efetiva, e muito da experiência é pautado pelo nosso ritmo interno e por nossa imaginação. Tal não é o caso do cinema. Ali, o que se vê é o produto acabado. Tudo é apresentado pronto, não oferecendo qualquer possibilidade de interferência e deixando pouco para a imaginação. O filme dita seus ritmos, sua estética, seus desejos. Que se tornam, durante aquelas duas horas, também os ritmos, a estética e os desejos do espectador. É quase como se o que não ousamos querer, viver, experienciar na cidade contemporânea fosse, de certa maneira, suprido pelas imagens e situações apresentadas nas telas, substituindo, assim, a realidade e a indiferença que a permeia cada vez mais. Ali, no interior daquela sala escura, climatizada e protegida, nada pode atingir o espectador, nada lhe representa risco real. Não é à toa, portanto, que, mesmo contemporaneamente, em um momento no qual as salas de cinema perderam muito do *glamour* e da grandiosidade que já possuíram, ainda há todo um ritual que se cumpre para assistir a um filme: deixar a rua para trás, comprar o ingresso, passar na roleta, atravessar as cortinas ou portas que separam – e protegem – o ambiente interno do externo, acostumar-se às mudanças na luminosidade e na climatização, procurar uma cadeira confortável e em boa posição, desligar os celulares – ou seja, o contato com o mundo exterior –, munir-se de balas, pipoca, chicletes ou qualquer outra coisa que torne aquela experiência a mais agradável possível. Este é um fator importante: a experiência passa por toda uma preparação para ser agradável. Mesmo quando o que se vai assistir é um drama, uma história de terror ou de violência, é sempre com uma antecipação de prazer que tal experiência é buscada. Ali, dentro daquela sala escura que já foi comparada ao útero materno, esse espectador está protegido para tomar aquela experiência que se desenrola na tela como se fosse a sua própria. Assim, pode deixar para trás algumas das exigências cada vez mais prementes da vida moderna, como a adoção da atitude *blasé* defendida por Simmel. Naquele ambiente, não apenas é permitido como se torna desejável importar-se com os personagens que aparecem na tela, emocionar-se, enraivecer-se, compadecer-se, tudo o que é refreado no dia a dia.

Embora pareça uma experiência altamente individual, assistir a um filme é, na verdade, uma experiência de compartilhamento. Ela pode ser – e é, muitas vezes – desempenhada solitariamente, mas ainda assim é uma comunhão de valores que acontece entre a tela e os espectadores. Como

afirma o cineasta Abbas Kiarostami, uma sala de cinema é, indiscutivelmente, “um lugar onde estamos entregues a nós mesmos, mas talvez seja também o único lugar onde nós estamos a certo ponto ligados e separados uns dos outros” (*apud* Cladel, 2001, p. 3). É esse poder de nos ligar mesmo enquanto separados, de construir um elo entre os espectadores – que perdura para muito além das suas duas horas de sua duração –, que talvez se constitua em um dos encantos de assistir a um filme. “Apenas” um filme, algo que pode se revelar muito complexo e caro, mas também muito simples sem pretensões, e que, extrapolando essas categorizações, pode apresentar o poder de reafirmar laços, instituir práticas, reforçar crenças, “criar sociedade”. Contando fundamentalmente com a interação com uma plateia, falando a seus valores, reproduzindo ou entrando em atrito com a sua cultura, construindo subjetividades através de suas histórias.

Qualquer filme é o retrato de uma sociedade. Ali estão embutidos os seus imaginários, costumes e crenças. Pode haver uma identificação ou um estranhamento em relação a tais valores, mas, em ambas as situações – a do espelhamento ou a da refutação –, esses sentimentos servem para reforçar internamente os sentidos do que seja a vida em sociedade, que estão engastados em cada um de nós.

Assim, a vida é compartilhada na cidade. A cidade é compartilhada no cinema. As películas constroem um retrato da realidade, devolvendo esse retrato a seus espectadores. Estes, por sua vez, passam a operar no “mundo real” por meio da incorporação dos diversos imaginários a que estão expostos, o que concretiza, torna “real”, de forma inconfundível, o constructo engendrado pelos filmes do que pode ser a vida em sociedade. E esse fluxo continua, alimentando a si mesmo através do ciclo “imaginário – realidade – imaginário”.

É Giddens (2002) quem nos fala sobre a sensação de “realidade compartilhada”, que é absolutamente necessária para o desenrolar da vida cotidiana. Esse fenômeno, ou seja, a crença implícita de que vivemos em um mundo acerca do qual temos algumas certezas básicas, é fortemente reforçado a partir da experiência de assistir a um filme. Os valores, desejos, possibilidades, emoções e sensações que são compartilhados ali contribuem para a construção do que esse mesmo autor denominaria de “consciência prática”, ou seja, um certo imaginário em comum que dá como respondidas questões existenciais sobre os mais diversos aspectos da realidade. Essa

consciência permite que a vida corra normalmente, sem a necessidade de respostas contínuas sobre os aspectos mais triviais do cotidiano. Cada filme nos conta histórias sobre nós mesmos e a realidade que nos cerca, cumprindo o papel de reforçar, para cada um, a sua imagem – como parte de um coletivo – no mundo, e de que forma se deve operar uma vez inseridos nessa coletividade.

Essa construção de elementos que buscam promover a sensação de realidade compartilhada também se reflete na cidade. Assim, é possível, por aqueles breves momentos enquanto o filme se desenrola na tela, experimentar sensações diversas que dizem respeito ao espaço urbano. O cinema, de certa forma, traduz expectativas e intenções que se encontram na cidade, dando-lhes, durante um curto período, uma forma, e substituindo o tedioso cotidiano. Fazendo isso, supre de desejos uma realidade urbana que talvez não seja tão pulsante de vontades quanto gostaríamos. Essa relação, porém, é dialógica, podendo voltar-se contra a própria realidade. Ao compararmos o que é mostrado nas telas com o que está concretamente à nossa volta, corremos o risco da decepção. É ainda Comolli quem melhor resume o paradoxo, ao dizer: “transformando, demiurgo, a cidade em máquina desejante, o cinema reforça de fato o paradigma da cidade como máquina indiferente. Iluminada por mil fogos do desejo, a cidade do cinema só projeta melhor seu negativo, seu reverso” (Comolli, s.d., p. 158).

Jean-Claude Carrière (2006) nos conta que, quando o cinema chegou a alguns países africanos, aquela sucessão de imagens que se substituíam durante a projeção não foi de fácil assimilação. Imersos em uma cultura de fortíssima tradição oral, os espectadores não conseguiam conferir significado àquela forma de narrativa composta por uma longa série de imagens silenciosas. Aquilo que viam na tela era distante demais da sua forma de percepção do que deveria ser a construção de uma história dotada de sentido. Certamente que devia contribuir para isso a gigantesca diferença entre o que aquelas imagens mostravam e a própria realidade que os cercava, bem como os valores e ritmos de vida distintos que ali se confrontavam. Esses espectadores permaneciam à frente da tela, atordoados, sem conseguirem produzir a exegese necessária para acompanhar a história projetada na tela. Daí que foi adotada uma solução, no mínimo, original: o “explicador”. Esse homem ficava ao lado da tela,

munido de um longo bastão que apontava para as imagens à medida que elas se sucediam, relatando o significado de cada uma e construindo a ligação entre elas, de maneira que formassem, qual uma série de pérolas em um colar, um sentido de todo narrativo que fosse maior e mais dotado de significado do que simplesmente a visão de cada uma isolada. A nova linguagem, que era então o cinema, obrigava à adoção de novas formas de construção de sentido.

Nesse ponto, encontramos fortes conexões entre o cinema e a cidade moderna. Esta também precisou, em um momento de intensas transformações, de discursos e representações que a tornassem mais inteligível aos seus cidadãos. Os jornais, a fotografia, a literatura e, principalmente, o cinema foram algumas das formas de linguagem que cumpriram esse papel de ser os “explicadores” da metrópole, trazendo, muitas vezes, um forte caráter pedagógico em suas narrativas.

O que vemos contemporaneamente, porém, é que o cinema, mais do que traduzir o espaço urbano, ajuda a lhe conferir integridade, contribuindo para o fortalecimento de uma história e uma memória coletivas. Em outras palavras, o cinema, mais do que contar histórias, fortalece práticas e costumes, colaborando de maneira efetiva para o engendramento do *habitus*, talvez dissesse Bourdieu.

Aquela atitude que Simmel havia denominado no início do século XX como *blasé* pode, na cidade contemporânea, ter evoluído para a indiferença. Indiferença em relação ao outro, em relação ao convívio em sociedade, à cidade e, crescentemente, em relação à própria vida. É para essa indiferença que o cinema pode funcionar como contraponto, apresentando, em contrapartida ao esfacelamento e à erosão – das relações, dos sentimentos, da vida –, a erotização que suas telas narram (Comolli, s.d.). Entre essa erosão apresentada pela realidade e a erotização narrada nas telas, ficamos nos perguntado qual o lugar ocupado pelo homem contemporâneo nas suas cidades. Seriam os acontecimentos narrados pelo cotidiano dessas cidades eróticos ou erodidos?

Se retomarmos a narrativa de *Colateral*, vemos que ela encerra um paradoxo: ali, nenhum aspecto dos acontecimentos que se desenrolam na tela nos remete para a indiferença. Há tiros, mortes, colisões de automóveis, perseguições. Existe, porém, todo um raciocínio embutido no filme sobre o ritmo frenético da vida urbana contemporânea e a indiferença que permeia

a cidade e as relações entre seus habitantes, que não está apenas na pergunta final do matador no metrô. Na verdade, aquela pergunta retoma um diálogo travado entre esse matador e o motorista de táxi, logo no início da história:

- É a primeira vez em L.A.?
- Não. Para dizer a verdade, fico ansioso para sair daqui. Fica tudo espalhado, desconectado... Entendeu? É a minha opinião. Você gosta?
- É meu lar.
- Dezessete milhões de pessoas. É a quinta maior economia do mundo, e ninguém se conhece. Li sobre um sujeito que andou de metrô e morreu. Ele andou seis horas, antes que alguém notasse seu cadáver... dando voltas em L.A., pessoas indo e vindo, sentadas ao seu lado. Ninguém notou...

Como se vê, o enfoque na indiferença urbana não encerra o filme por acaso. Apesar de toda a narrativa ser permeada pela dramaticidade de acontecimentos impactantes, esse é um aspecto da vida nas cidades que é levantado logo de início, e pontua o desenrolar do filme, o que pode nos levar a um interessante questionamento: por que o filme se chama *Colateral*?<sup>9</sup> Não há, ao longo da história, nenhuma referência ao motivo do título, o que deixa rédea solta para as investigações a respeito dos motivos de esta ter sido a denominação escolhida para uma história que, ante um olhar menos atento, poderia ser considerada apenas como mais uma das muitas histórias de perseguições urbanas nas quais se debatem “bem” e “mal”.

Não há possibilidade de se afirmar nada taxativamente a respeito desse título, apenas podemos tecer possibilidades. Dentre elas, a de que o título pode envolver um questionamento: o que é colateral ao viver urbano? Melhor dizendo: a partir do momento em que a vida urbana foi escolhida como a forma de viver predominante pela maioria da humanidade – e talvez seja importante lembrar que, a partir da primeira década do século XXI, a maior parte da população mundial tornou-se urbana –, isso implica consequências – no que poderíamos chamar de “efeitos colaterais”. Como na medicina, em que, ao se tomar um remédio, aquela substância vai agir sobre um certo sintoma, no sentido de apaziguá-lo, mas também vai implicar outros efeitos no organismo, sobre os quais não temos controle, os efeitos colaterais. Esse é um viés possível para analisarmos a vida no espaço urbano: ela é tecida pelos seus participantes, tem suas regras e suas vantagens. Mas também as suas consequências – os seus “efeitos colaterais”.

Esta, na verdade, parece ser a grande questão levantada pelo filme: o que é “colateral” ao viver em cidades? Quais efeitos a vida urbana implica, os quais, às vezes, não nos damos conta? Mann nos mostra claramente um desses “efeitos colaterais” ao viver urbano: a indiferença que passa a fazer parte do cotidiano.

É contra essa indiferença que, muitas vezes, se lança mão do cinema e da “cinematização” urbana, ou seja, a transformação e o enriquecimento da imagem das cidades por meio da sua representação nas telas.

Há um limite, porém, para o papel que o cinema pode desempenhar. Em face de um cotidiano urbano no qual nada haja para filmar, no qual a indiferença reine vencedora, pouco poderá o cinema fazer. É Comolli (s.d., p. 160) quem nos ajuda neste raciocínio, ao afirmar:

Sofrida, ressentida, constantemente experimentada, recusada ou aceita, a indiferença ameaça a todo momento nos excluir do jogo da cidade; uma ameaça bem real que seria evitada através de uma “cinematização” exorbitada da cidade. Gostaríamos de esquecer esta distribuição da indiferença ao frequentar uma cidade, esses olhares vazios, esses olhos que não se procuram, que praticamente não se cruzam, esses corpos que fogem mesmo quando se encontram, esses olhares que passam de um a outro, e – eventualmente – sobre a miséria do outro, essas presenças ausentes que fabricam uma invisibilidade no seio mesmo do olhar.

A cidade contemporânea está inserida exatamente em meio a esse panorama, tomada, em grande parte pela “tristeza da vida moderna e o tédio dos olhares sem alma” (Comolli, s.d., p. 159). Os filmes que tematizam essa cidade não conseguem fugir à representação dessa crescente indiferença que toma conta de seus espaços. Quando, até mesmo em uma produção fortemente marcada pelo viés comercial, um filme realizado para corresponder às expectativas de entretenimento de uma enorme gama de espectadores diversos, podemos perceber essa indiferença como uma das questões que permeiam e alinhavam a narrativa, começam a acender-se luzes de alerta sobre a vida nas cidades contemporâneas e as suas consequências. São essas luzes acesas, que vêm brilhando cada vez mais forte, que não nos deixam apresentar uma resposta fácil e imediata à incômoda pergunta do personagem de *Colateral*.

## Referências bibliográficas

BRIGGS, A. *Victorian Cities*. New York: Harper and Row, 1965.

BURCH, N. *La Lucarne de l'Infini: naissance du langage cinématographique*. Paris: L'Harmattan, 2007.

- CAMPOS, F. Filme *Colateral*. Disponível em: <<http://pipocarasca.blogspot.com/2004/11/filme-colateral.html>>. Acesso em: jul. 2008.
- CARRIÈRE, J.-C. *A Linguagem Secreta do Cinema*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- CHARNEY, L. & SCHWARTZ, V. *O Cinema e a Invenção da Vida Moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 1994.
- CLADEL, G. et al. *Le Cinéma dans la Cité*. Paris: Éditions du Félin, 2001.
- COMOLLI, J.-L. A cidade filmada. *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: PPCIS/NAI, n. 4, s.d. (A cidade em imagens).
- EBERT, R. *A Magia do Cinema: os 100 melhores filmes de todos os tempos analisados pelo único crítico ganhador do prêmio Pulitzer*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- GIDDENS, A. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.
- GIDDENS, A. O eu: segurança ontológica e ansiedade existencial. In: GIDDENS, A. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, C. *Mitos, Emblemas e Sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- KRACAUER, S. *De Caligari a Hitler: uma história psicológica do cinema alemão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- MENNEL, B. *Cities and Cinema*. Nova York: Routledge, 2008.
- MORIN, E. *O Cinema ou o Homem Imaginário*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.
- NOGUEZ, D. Prises des villes. In: NOGUEZ, D. *Cités-Cinés (ouvrage sortie à l'occasion de l'exposition Cités-cinés)*. Paris: Ramsay et la Grande Halle, La Villette, 1987.
- PECHMAN, R. (Org.) *Olhares sobre a Cidade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.
- SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, G. (Org.) *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- SIMMEL, G. La expansión del grupo y el desarrollo de la individualidad. In: LEVINE, G. *Sobre la Individualidad y las Formas Sociales: escritos escogidos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
- WILLIAMS, R. *O Campo e a Cidade na História e na Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

## Referências filmicas

- A DOG'S LIFE (*Vida de cachorro*). Direção de Charles Chaplin. Estados Unidos, 1918.
- ANOTHER JOB FOR THE UNDERTAKER. Direção de E. Porter. Estados Unidos, 1901.
- ASPHALT (*Asfalto*). Direção de Joe May. Alemanha, 1929.
- BERLIM: DIE SINFONIE DER GROBSTADT (*Berlim: sinfonia de uma metrópole*). Direção de Walter Ruttmann. Alemanha, 1927.
- CITY LIGHTS (*Luzes da cidade*). Direção de Charles Chaplin. Estados Unidos, 1931.
- COLLATERAL (*Colateral*). Direção de Michael Mann. Estados Unidos, 2004.
- DIE STRASSE (*A rua*). Direção de Karl Grune. Alemanha, 1923.
- EASY STREET (*Carlitos guarda-noturno*). Direção de Charles Chaplin. Estados Unidos, 1917.
- M. (*M., o vampiro de Düsseldorf*). Dirigido por Fritz Lang. Alemanha, 1931.
- MODERN TIMES (*Tempos modernos*). Direção de Charles Chaplin. Estados Unidos, 1936.
- RIEN QUE LES HEURES (*Nada além das horas*). Direção de Alberto Cavalcanti. França, 1926.

SAO PAULO, A SYMPHONIA DA METROPOLE. Direção de Adalberto Kemeny e Rodolfo Lustig. Brasil, 1929.

SYMPHONIA DE CATAGUASES. Direção de Humberto Mauro. Brasil, 1928.

SUNRISE (*Aurora*). Direção de F. Murnau. Alemanha, 1927.

THE CIRCUS (*O circo*). Direção de Charles Chaplin. Estados Unidos, 1928.

THE KID (*O garoto*). Direção de Charles Chaplin. Estados Unidos, 1921.

THE IDLE CLASS (*Os clássicos vadios*). Direção de Charles Chaplin. Estados Unidos, 1921.

THEY FOUND THE LEAK. Produção American Mutoscope & Biograph, 1902.

(*Homem com uma câmera*). Direção de Dziga Vertov. Rússia, 1929.

---

1 Arquiteta Urbanista (UFES), possui Mestrado em Estruturas Ambientais Urbanas (FAU/USP) e Doutorado em Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ e EHESS, Paris). Professora de Estética e História da Arte no Instituto Federal do Espírito Santo (IFES).

2 Em um rápido exame da filmografia alemã desse período, constatamos que o autor tem razão. Dentre outros, podemos citar o já mencionado *A rua* (Grune, 1923), além de *Rua sem Sol* (Pabst, 1925), *A tragédia da rua* (Rahn, 1927) e *Berlin Alexanderplatz* (Jutzi, 1931), todos representantes dessa categoria de filmes que se originam dos encontros possíveis no espaço urbano, todos trazendo alguma referência ao espaço público já em seu título.

3 É importante contextualizar que o filme de Lang é realizado em uma Alemanha em vias de abraçar o nazismo e claramente faz um alerta a respeito dos rumos que essa vontade coletiva – que parece mover-se de maneira independente das vontades individuais – pode tomar. O que nos interessa aqui, porém, é que essa mesma vontade – que, no filme, quase causou o linchamento de um homem inocente, e na vida real conduziu todo um país a apoiar o Hitlerismo – é insondável previamente e parece ser dotada de uma personalidade própria, que não é necessariamente o resultado da soma das vontades individuais. Tal constatação, que pode se desdobrar por vários caminhos, é o alerta colocado em cena no filme de Fritz Lang.

4 O roteiro é baseado no romance *Viagem a Tilsit* (*Die Reise Nach Tilsit*), escrito por Hermann Sudermann (1857-1928). A história insere-se no gênero que, na Alemanha, ficou conhecido como “romance de formação” (*Bildungsroman*), um tipo de narrativa que aborda a formação e os conflitos da personalidade humana por meio de seus múltiplos erros que conduzem ao aprendizado. O exemplo mais conhecido do gênero talvez seja *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*), de Goethe, no qual o escritor narra a formação do jovem Meister através de condições históricas bastante concretas, ou seja, reagindo às questões de sua época. Goethe parte do pressuposto de que a formação de um homem varia não apenas de acordo com suas tendências internas, mas também com a maneira como essa vida interna dialoga com o contexto social que a cerca. De maneira semelhante, Sudermann trata o personagem principal de seu romance tornando-o alvo de um dilema que dispõe em lados opostos a vida na cidade e no campo, uma questão cara ao período no qual a história foi escrita. O personagem principal do romance – e do filme de Murnau – se vê exatamente diante dos apelos das tentações da cidade que rivalizam com a simplicidade da sua vida campestre.

5 Os paradigmas indiciários foram definidos pelo historiador Carlo Ginzburg (1988) como aqueles elementos que, embora minúsculos, permitem definir, a partir da sua identificação, as características que darão o contorno a determinadas situações. Ginzburg utiliza como exemplos do início desse método indiciário três homens: o psicanalista Sigmund Freud; Giovanni Morelli, historiador da arte; e Sherlock Holmes, o detetive, personagem central das histórias de Conan Doyle.



6 O autor cita especificamente o filme *They found the leak*, da Biograph, de 1902, que mostra um grupo de pessoas que se aventura por uma caverna nas proximidades da cidade para procurar uma fonte de gás munidos de uma lamparina acesa, o que provoca uma explosão; ou ainda *Another job for the undertaker*, realizado por Porter em 1901, no qual um recém-chegado à cidade entra em um quarto de hotel e, sem saber ler, não entende o aviso que o adverte para “não soprar o bico de gás para apagar a chama da lamparina”. Sem compreender, ele assim o faz e vai dormir. A cena seguinte mostra um cortejo fúnebre que, compreendemos imediatamente, é o daquele pobre desavisado.

7 O primeiro filme no qual aparece este personagem é *Easy street* (*Carlitos guarda-noturno*), de 1917. Nele, o vagabundo, para impressionar uma moça, aceita um cargo de policial responsável por manter a ordem na rua “fácil” – no sentido de rua sem lei – que dá título ao filme. O vagabundo aparece ainda em *A dog's life* (*Vida de cachorro*), de 1918; *The kid* (*O garoto*), de 1921 – este talvez o primeiro que tenha tornado mais conhecido o personagem que, junto a um menino, desenvolve diversos “esquemas” para sobreviver na cidade; *The idle class* (*Os clássicos vadios*), também de 1921; *The circus* (*O circo*), de 1928; e *City lights* (*Luzes da cidade*), de 1931. Em todos eles, Chaplin interpreta essa figura que tem uma enorme dificuldade em reconhecer os códigos necessários para compartilhar a vida nas grandes cidades, fazendo-nos rir com as suas *gags* e seduzindo-nos com a sua aparente ingenuidade que o faz entrar em situações diversas que revelam a sua inadaptação à modernidade.

8 A intenção clara de Chaplin com seus filmes é a de, além de divertir o espectador, tecer uma crítica a essa realidade na qual o trabalho passa a ser o instrumento determinante da identidade do sujeito no mundo, mostrando as suas idiossincrasias e os seus limites. A dúvida que se apresenta é que esta questão, que hoje nos parece clara, talvez fosse menos contundente para a grande massa de público que assistia a ele naquele momento, público esse que se encontrava absolutamente imerso naquele mundo e precisando se impregnar de seus valores e se pautar pelas suas regras.

9 *Collateral*, no original em inglês.

# George Simmel: a metrópole e a alegoria da ruína

*Carlos Fortuna<sup>1</sup>*

## Introdução

A herança intelectual de George Simmel é imensa e variada, como são também numerosos os seus herdeiros e os usos do seu espólio. Parece estranho afirmar esta circunstância quando sabemos que Simmel considerava não ter “herdeiros espirituais” ou que, caso surgissem, tais herdeiros tomariam em mãos um patrimônio de tão diversa natureza que se tornaria impossível identificar a sua origem e autoria (Waizbort, 2007, p. 12). Corroborando esta visão do trabalho de Simmel, Georg Luckács terá afirmado um dia que Simmel seria como um “Monet do pensamento” a quem, no entanto, não se conhecia nenhum Cézanne como seguidor.

Quero começar estas reflexões sobre a atualidade do pensamento de Simmel acerca da metrópole dos nossos dias sublinhando este sentido muito particular de um patrimônio teórico e conceitual sem destinatários próprios nem fiéis depositários. Trata-se de um patrimônio de livre uso, em função dos interesses e das urgências de uma comunidade acadêmica sem fronteiras, que toma Simmel e o seu pensamento como um desafio e uma fonte de inspiração.

Na verdade, o que nos reúne nestas reflexões sobre Simmel não é esclarecer e aprofundar o seu pensamento, mas sim reconhecer a urgência de uma interpretação consistente da metrópole dos nossos dias, procurando nos textos pioneiros de Simmel, hoje com pouco mais de cem anos, eventuais pistas cognitivas. Assumimos, assim, a condição de livres e inesperados herdeiros intelectuais de Simmel.

Hoje, como há cem anos, os grandes aglomerados urbanos são vistos na análise acadêmica e na produção literária como entidades carregadas de ambivalência nos seus sentidos e significados. Como há cem anos, também hoje as metrópoles geram os sentimentos mais contraditórios e reproduzem

imagens e configurações sociais diatópicas que ora parecem confirmar a emancipação dos indivíduos e grupos, ora ameaçam retirar-lhes autonomia e subordiná-los a perversos desígnios.

A “grande cidade” de Simmel está bem no centro dessas versões descoincidentes da moderna condição urbana. Ela reatualiza o velho aforismo medieval *Stadtluft macht frei!* (os ares da cidade libertam!) que prometia a livre afirmação individual e acalentava a esperança de um refúgio emancipatório dos sujeitos. À custa do desaparecimento da cultura provinciana das pequenas comunidades, a metrópole institui um novo modo de vida e abre caminho ao cosmopolitismo. Nomes consagrados da nossa contemporaneidade cultural, como Richard Sennett, Iris Marion Young, Sharon Zukin ou Leonie Sandercock, entre outros, sugerem uma leitura otimista da cidade contemporânea, escavando nos antecedentes da modernidade. Com eles encontramos uma série de novos movimentos sociais que se desenrolam num contexto de liberdade de ação que, como Simmel interpretara, só a cidade moderna propicia. Os argumentos em torno da imanente democraticidade da cidade ou do reconhecimento da diversidade de movimentos feministas e neofeministas, de sincretismos religiosos, de movimentos antirracistas e neoétnicos, ativistas *queer*, entre outros (Lees, 2004), levam a admitir que a crise por que passam as metrópoles de hoje só poderá ser resolvida com mais metrópole, isto é, com o aprofundamento dos cenários de cosmopolitismo progressista.

A condição ambivalente da cidade, todavia, resulta da presença no seu seio de práticas conservadoras e de discursos antiurbanos de diversas tonalidades, como tem sido denunciado por numerosos estudos (Lees, 1985; Sennett, 1970) e também em diversas expressões, digamos comunitaristas, que reprovam o fechamento atomístico do sujeito urbano. Sabemos que, para Simmel, essa atitude de reserva calculista perante a diferença, o estranhamento e o sobressalto psicossensorial a que os urbanitas estão sujeitos não traduz qualquer dissociação da realidade da cidade, mas constitui antes uma forma particular de sociabilidade urbana. A impessoalidade da relação humana e o individualismo na cidade não são sintomas de autofechamento conservador dos indivíduos; bem ao contrário, alimentam mesmo a esperança do fortalecimento da identidade pessoal e são sinal de afirmação dos sujeitos na esfera pública, condição elementar de uma vida urbana mais democrática (Sennett, 1988).

No desenvolvimento dessas questões e numa aproximação à metrópole e à alegoria simmeliana da ruína, recorrerei a algumas das reflexões filosóficas e estéticas de Simmel sobre a moderna condição urbana, começando pelo seu “A metrópole e a vida do espírito” (doravante referido como “A metrópole...”) (Simmel, 1997). Celebrado por Louis Wirth como “o mais importante texto sociológico sobre a cidade” (Wirth, 1967, p. 219), este texto centenário<sup>2</sup> assume uma dimensão particular quando tomado a par de outras reflexões estético-filosóficas de Simmel. Entre estas, pontuam as reflexões dedicadas à estética urbana veiculada pela interpretação que Simmel atribui às cidades históricas italianas (Roma, Veneza e Florença) e as considerações sobre o lugar da ruína na civilização ocidental (Simmel, 1959). É esta trilogia que agrega “A metrópole...”, a análise estética de “Roma”, “Florença” e “Veneza” e a narrativa sobre “A ruína” que, no seu conjunto, tece uma relação própria de intertextualidade que faz ressaltar uma leitura simmeliana complexa sobre a vida urbana e os seus desafios, que aqui usarei como reflexão sobre a sua atualidade.

Pode parecer estranha essa associação de reflexões de natureza tão diversa como forma de refletir com Simmel sobre a atualidade da metrópole de hoje. Que podemos encontrar em Simmel e nos seus escritos que possa contribuir para dilucidar os problemas das metrópoles e cidades do atual e tão diverso mundo urbano? Que terá dito Simmel que possa hoje ter sentido para a nossa compreensão de vida social tal como ela se desenrola em Nova Iorque ou Tóquio, em São Paulo, Lagos ou Xangai? Qual a pertinência do pensamento de Simmel sobre estas cidades se não conheceu o crescimento pós-colonial descontrolado das metrópoles, nem o ritmo estonteante do seu cotidiano, ou os efeitos indelévels que as novas modalidades de informação e comunicação têm sobre as sociabilidades urbanas do Norte e do Sul globais? Viverão essas cidades sociabilidades equiparáveis às que Simmel inventariou para a Berlim de um século atrás? Que semelhança terá a espetacularização da vida metropolitana atual com a estética das cidades históricas sobre as quais se deteve? Que enunciam as atuais paisagens de privilégio e de destituição social que possam ser relidas à luz do pensamento de Simmel? Caminhamos para o futuro da metrópole que é também o seu fim e a sua ruína?

Como argumentarei a terminar o capítulo, a validade de Simmel como “clássico” da sociologia e do pensamento urbano da modernidade não

reside na sua capacidade de oferecer respostas atualizadas às nossas inquietações do presente. A validade atual do seu pensamento encontra-se no valor heurístico que a sua releitura provoca sobre a nossa capacidade de formular as melhores perguntas. Esse é o contributo mais genuíno do pensamento de Simmel. Não é, portanto, Simmel que interpelamos aqui; é a realidade metropolitana atual que queremos interpelar, na sua companhia.

### *Die Großstädte* e o presente eterno

O contexto socioespacial da “grande cidade” de Berlim de meados do século XIX<sup>3</sup> apresenta um conjunto de configurações de natureza semelhante às experiências banais do cotidiano urbano da atualidade. Dentre estas, uma das que mais prenderam a atenção de Simmel foi a dualidade individualização-sociação, que ganharia enorme centralidade na análise simmeliana de “A metrópole...”. No entanto, Simmel dedica-se principalmente à análise psicossensorial das intersubjetividades e das interdependências dos sujeitos urbanos e secundariza aspetos institucionais e do funcionamento organizacional da vida urbana, incluindo os seus potenciais efeitos geradores de anomia pessoal (Rémy, 1995).<sup>4</sup>

Essa opção epistemológica tem valido ao célebre texto de Simmel dois tipos principais de críticas. Em primeiro lugar, uma crítica de recorte metodológico e historicista que acusa o texto de ser desprovido de qualquer contextualização histórica e não fornecer adequada comprovação empírica que lhe confira sentido comparatista. “A metrópole...” seria então um texto impressionístico, fruto de uma circunstância irrepetível e de vincada feição situacionista, relatando uma incomensurável Berlim. Reiterando o comentário de David Frisby (1985), podemos dizer que em face do intuito primordial do autor – interpelar os traços psicossociais que pautavam a nova realidade urbana europeia – a opção por um recorte metodológico mais histórico-comparativo não parecia o mais indicado e esteve sempre ausente dos objetivos do autor.

Em segundo lugar, “A metrópole...” é apontada como um texto recheado de “ausências” analíticas<sup>5</sup> sobre problemáticas atuais, como sejam a questão da governação política da cidade ou alguns dos domínios específicos da economia urbana, ou a própria estrutura social ou as relações sociais de

gênero, ou a questão espacial e a estética urbana. Quanto a estas observações críticas podemos afirmar que, exceção feita à análise da economia capitalista, tratada em *A Filosofia do Dinheiro* (1900), e às questões do formalismo sociológico, desenvolvidas em *Sociologia* (1908), alguns dos temas indicados como ausentes são historicamente deslocados e não se pode pretender que tivessem sido objeto de análise ao tempo de Simmel. Além disso, as condições históricas e filosóficas de contextualização do texto de Simmel conduzem-nos a reconhecer que algumas das apontadas “ausências” temáticas se encontram recobertas por outros fragmentos da escrita de Simmel. Alguns destes podem ser lidos em íntima relação interpretativa com “A metrópole...”, oferecendo um sentido de completude temática ao pensamento urbano do autor. É o caso, por exemplo, dos ensaios de Simmel sobre “Roma” (1898), “Florença” (1906) e “Veneza” (1907), ou o texto sobre “A ruína” (1911), que, como sustento aqui, só na sua intertextualidade revelam a visão histórico-filosófica e estética complexa que o autor atribui ao objeto cidade (Fortuna, 2011a).

“A metrópole...” de Simmel constitui, com efeito, um clamoroso exercício de subjetivação da experiência urbana, por meio da qual os sujeitos conferem sentido e procuram reagir em conformidade aos desafios impostos pelos fragmentos da sua inserção cidadina. A subjetivação da experiência urbana conduz à mobilização radical dos sentidos e ao correspondente refúgio dos sujeitos na atitude *blasé* como instrumento de autodefesa e preservação da integridade pessoal, mental e relacional dos indivíduos que evitam, assim, cair numa “condição mental deplorável”.

O que mais desejo assinalar é o fato de que os atos simples e surpreendentes do cotidiano urbano a que se dedica “A metrópole...” e o confronto com inusitadas figuras sociais – enfim, tudo o que constitui a rotina da interação urbana de hoje – surgem, em Simmel, com um significado próprio que está muito além de simples detalhes inscritos no espaço e no tempo concretos da sua expressão material. A fenomenologia dessas circunstâncias avulsas do cotidiano, quer dizer, esses fragmentos *sub species momentis* da vida humana, ao serem transpostos para uma realidade espaciotemporal distinta da pequena comunidade, configuram uma radicalmente nova ordem social e cultural. Esse é o grande e intemporal contributo de “A metrópole...”.

Nessa nova ordem sociocultural, aquilo que mais se destaca, por induzir o principal choque com os valores e comportamentos tradicionais dos contextos espaciais limitados, tende a ser relativizado por efeito da sua reprodutibilidade e permanência no tempo. Por isso, o que parece ser momentâneo e repentino, na cidade moderna de Simmel, é, na sua essência, perene e duradouro. A grande cidade da modernidade instaura assim uma nova sociação em que os mais singelos instantes de interação urbana se prolongam no tempo subjetivado dos sujeitos na forma de fragmentos *sub species aeternitatis*. De acordo com David Frisby, é essa permanência e constância temporal do que parece efêmero que confere ao nosso presente urbano a desconcertante qualidade de um “presente eterno”, em que o que parece ser o choque originado pelo surgimento do novo é apenas o sinal da permanência do mesmo (Frisby, 1985).

Esse é o sentido que Simmel atribui, por exemplo, às figuras sociais do pobre, da prostituta, do estranho/estrangeiro, do aventureiro, mas também à *coqueterie* ou à moda, outros tantos fragmentos do cotidiano urbano trazidos para dentro da sua escrita instigante (Simmel, 1971). Não se trata de figuras historicamente datadas, como também não dizem respeito a retratos sociais instantâneos. Seria um erro interpretá-los desse modo, além do que tornaria Simmel no pensador dos instantes da vida urbana por excelência. A densidade sociológica desses fragmentos emergentes da moderna realidade cultural urbana decorre, por um lado, da sua permanência no tempo/espço da cidade e, por outro, de se encontrarem inscritos na condição moderna que sempre nova (ou renovada) permanece, *ceteris paribus*, sempre a mesma. As decorrências epistemológicas que esta noção do presente, que se eterniza, tem sobre a leitura simmeliana da metrópole contemporânea parecem evidentes.

Por vezes, essa contínua reposição da condição moderna – a ideia de “eterno presente” – surge radicalizada, a ponto de nos podermos questionar sobre a correspondência existente entre o sujeito *blasé* de Simmel e o hiperalheado cidadão que a todo instante cruza a cidade envolto na atmosfera sonora do som privatizado do seu MP4 que, por vontade própria, o isola e desliga de tudo o que o rodeia na cidade. Não pretendo insistir nesse gênero de fenomenologia impressionística, porquanto o meu objetivo é somente questionar-me sobre o que há de novo e de moderno na metrópole centenária de Simmel,<sup>6</sup> que permanece hoje como traço de um

presente urbano que se eterniza. O princípio da eternização do presente parece ter-se constituído na essência da metrópole de ontem e de hoje. Desde a sua enunciação em Simmel, constituiu-se em instrumento da decifração subjetiva da vida urbana, implicando a atitude de reserva individual dos sujeitos que, por essa via, modelam e adaptam constantemente as suas capacidades sensoriais ao ritmo da novidade urbana. Fazem-no de forma tão intensa que deixam de estranhar ou, por outras palavras, podem chegar ao ponto de não reconhecer a presença daquilo que é novo na cidade para, paradoxalmente, se deixarem surpreender pelas reminiscências e as continuidades do passado.

### A metrópole e a ruína

Interrogo-me sobre que continuidades poderão ter permanecido na passagem da metrópole do tempo de Simmel para a realidade metropolitana de hoje. Tal inquietação implica uma reflexão acerca do modo como o passado se insinua e se afirma no presente. Este foi, como sabemos, um tema glosado por Walter Benjamin quando comentou o “Angelus Novus” de Paul Klee. Benjamin argumenta nas suas *Teses sobre o Conceito de História* (Tese IX) que o ar de espanto do “anjo da história” resulta não da surpresa que lhe reserva o progresso futuro da modernidade que efetivamente desconhece – e de cuja virtude, por isso, duvida – mas sim do sobressalto provocado pelo percurso de decadência e ruína que vai ficando para trás (Benjamin, 1992, p. 249). Admitamos por um instante que, qual “Angelus Novus”, a metrópole se encontra ela própria em trânsito histórico, dirigindo-se, de marcha à ré, a um destino que não conhece. Por certo revelará o mesmo esgar de surpresa e horror à medida que reconhece o seu turbulento passado. Muitas das figuras típicas da metrópole simmeliana assaltariam a sua visão, assegurando a sua dramática presença à chegada a esse destino. Certamente, aí se encontrariam o pobre, a prostituta e o estranho/estrangeiro, acompanhados de renovadas criaturas que, entretanto, surgiram e cresceram à sombra dos cenários urbanos de espoliação e destituição. Esse parece ser o inelutável efeito de um presente que se eterniza.<sup>7</sup>

É nesse mesmo sentido alegórico que pretendo interpretar o significado da “permanência” da ruína física na metrópole e na cidade contemporânea.



Uma ruína que, vinda do passado da cidade, resiste e faz parte da transição da metrópole para o seu futuro. Desejo convocar, portanto, para esta reflexão sobre o “presente eterno” simmeliano, o tão instigante quanto marginalizado texto de Simmel sobre “A ruína”, surgido em 1911 (Simmel, 1959).

As considerações que farei sobre o jogo alegórico entre metrópole e ruína pressupõem que consideremos que a percepção da experiência urbana cotidiana é comandada pelas competências sensoriais dos sujeitos. Entre estas, ganha destaque o elemento visual que Simmel reconhece como o sentido supremo da vida sensível dos humanos e dos seus modos de percepção (Simmel, 1981). Assim, a metrópole traduz acima de tudo um espetáculo visual (Füzesséry & Simay, 2008; Tonkiss, 2005) que se desenrola à vista de todos na espacialidade própria dos edifícios e monumentos, mas também das ruas, praças e de outros espaços sociais da cidade. A experiência urbana constitui, portanto, uma situação especial em que a dimensão física e a materialidade das construções e arranjos arquitetônicos da cidade se articulam com o lado sensível e corpóreo dos seus habitantes, como diria Richard Sennett (2003).

À semelhança dessa relação entre o elemento material e o elemento sensível, Simmel desenvolve os seus argumentos estético-filosóficos sobre a presença e o significado da ruína na modernidade, fazendo recurso da tensão existente entre a díade espírito e natureza, ou se preferirmos, entre a esfera cultural e o elemento físico e material. Com efeito, em “A ruína” o autor começa por destacar o papel mediador da “*arte* da arquitetura” na resolução do conflito imanente que existe entre natureza e espírito (ou cultura). Para Simmel, a arquitetura goza, como nenhuma outra “*arte*”, do privilégio de ser capaz de submeter a natureza aos ditames da vontade e da racionalidade humanas. Por contraste com a poesia, a pintura, a música ou mesmo a escultura, o “projeto” *ex-ante* que define a intervenção da arquitetura sobre o ambiente natural, ao ser capaz de o modificar, se diferencia das restantes expressões artísticas que pontuam a metrópole moderna. Porém, longe da perspectiva linear que interpreta o espaço urbano a partir de um ponto, ou um observador, “fixo” e distanciado, para Simmel o significado da arquitetura, dependente embora da leitura visual, participa diretamente da relação dos corpos e das sensações dos sujeitos com a materialidade da metrópole. Dito de outra maneira, a arquitetura, como

“arte”, é geradora de um “equilíbrio singular” estabelecido entre a vontade humana (digamos, a cultura) e a natureza que só os artistas, *maxime* os arquitetos, podem promover. Segundo Simmel, todavia, a “arte” da arquitetura das metrópoles, como as outras manifestações artísticas, está inscrita na lógica da finitude da vida material, pelo que estabelece um ordenamento temporário e frágil que só perdura “enquanto a construção se mantiver perfeita”.

Simmel entende, no entanto, que “no instante em que a decadência destrói a unidade da forma, natureza e espírito voltam a separar-se novamente para revelar o seu estado original de acentuado antagonismo” (Simmel, 1959, p. 260). Antes subordinada ao espírito, a natureza exibe a sua “revolta”, mostrando a sua “força brutal, corrosiva, demolidora e destrutiva”. Convertida em ato prosaico de desabamento do edificado, essa “rebelião” constitui a origem da ruína e pode ser considerada como expressão alegórica da conflitualidade imanente da metrópole. A ruína das cidades e metrópoles de hoje interrompe a instável ordem dos opostos – espírito e natureza – e, superando a hegemonia do princípio da racionalidade humana e da suprema “arte” da arquitetura, o desmoronamento (natural) do edificado equivale à sua rendição perante a indomável força da natureza.<sup>8</sup>

Todavia, a ruína tem ainda uma segunda leitura no trabalho de Simmel, como argumentei noutra lugar (Fortuna, 1997). Com efeito, num registo fundamentalmente filosófico e estético,<sup>9</sup> por vezes com tonalidades românticas, Simmel considera que a ruína repõe no mundo social a lógica estilizada, embora tensa, da harmonia natural dos opostos. Repositório de paz e temperança, o sublime encanto da ruína resulta do conflito telúrico dos elementos que, apenas ele, consegue revestir uma cidade como Roma do “máximo encantamento” e torná-la eterna (Simmel, 1959, p. 265). Daqui resulta que, para Simmel, a beleza da ruína deriva do facto de esta ser uma expressão suprema da manifestação da força da natureza que repõe os termos da ordem a que antes fora submetida pela ação racional dos homens. Por isso, na alegoria simmeliana, o “encanto metafísico-estético da ruína” não pode resultar nunca da ação humana, quer se trate da mais elementar expressão de destruição, quer da guerra ou da simples incúria dos decisores.

A questão que desejo apresentar é então a do valor da presença da ruína nas cidades e metrópoles contemporâneas. Este valor varia ao longo do tempo. Se na era barroca a ruína tinha uma função fundamentalmente didática – ensinava o sentido da grandiosidade e da degradação –, já na era romântica ela remetia ao culto melancólico de uma harmonia interrompida (Lacroix, 2007; Meneguello, 2008), para passar a significar, na era moderna, um passado tumultuoso e violento (Benjamin, 1992). Hoje, a ruína inscreve na nossa cultura as marcas da devastação humana que, no limite, se exprime nos sinais de destruição bélica desta nova era de renovada urbanização da guerra.<sup>10</sup>

Se, como disse atrás, a cidade moderna se apresenta como espetáculo visual, para poderem beneficiar da sua dimensão estética os habitantes da metrópole têm de adotar uma atitude fundamentalmente contemplativa. Tal atitude é justamente o inverso da indiferença e da atitude *blasé*, que Simmel considera essencial ao modo de (inter)ação dos urbanos uns com os outros. Perguntamo-nos, portanto, se é universal essa possibilidade de rearmonização do mundo, através da estética que exala da presença da ruína nas metrópoles e cidades contemporâneas. Como derivada de um passado de conflito irresolvido, a presença da ruína na metrópole significa tensão e conflitualidade ou temperança e equilíbrio? Ou ambas as coisas, ainda que ideologicamente apropriadas por agentes diferenciados? Será que furtivos visitantes da metrópole valorizam uma delas e os seus conformados residentes outra? Por outras palavras, será que, para mantermos a ambivalência interpretativa de Simmel, os significados simbólicos da presença da ruína no espaço metropolitano são produzidos de modo desigual consoante as metrópoles, por exemplo as do Sul e as do Norte globais?

## A estética simbólica das cidades e metrópoles

Ao declarar que “a ruína é um local de vida de onde ela já desapareceu”, Simmel desafia-nos a reconhecer a ambiguidade inerente à relação do passado com a modernidade: “a ruína cria a forma presente da vida passada” (Simmel, 1959, p. 261). Um possível desenvolvimento desta hipótese é o recurso à interpretação estética que Simmel produz a propósito das cidades históricas italianas de Roma, Florença e Veneza (Simmel, 2011).

Completo assim a trilogia das reflexões urbanas simmelianas que assumi desde o início deste capítulo.

Escritos em anos próximos ao surgimento de “A Metrópole...”, os textos sobre “Roma” (1898), “Florença” (1906) e “Veneza” (1907) juntam-se, por direito próprio, ao *corpus* reflexivo de Simmel sobre a ruína, por um lado, e a vida urbana, por outro (Jonas, 1992; Fortuna, 2011a). Deste conjunto ressalta a clara confirmação do “panteísmo estético”<sup>11</sup> de Simmel, que reconhece a beleza (da cidade) apenas como unidade das partes:

o mais forte atractivo da beleza consiste porventura no facto de ela constituir sempre a forma de elementos que, em si, são indiferentes e alheios à beleza e que só juntos adquirem valor estético. (...) [T]alvez que isto tenha a sua explicação naquela indiferença estética dos elementos e átomos do mundo, que só são portadores de beleza um em relação com o outro, e este apenas na relação com o primeiro, de modo que ela lhes é inerente, é certo, mas não é inerente a nenhum deles isoladamente (Simmel, 2011, p. 23).

Como “obra de arte” – tema tão insistentemente glosado posteriormente a Simmel (Ducret, 1989; Olsen, 1986) –, a cidade e a beleza que dela emana envolvem uma outra unidade articulada de parcelas: a articulação da pluralidade dos seus tempos históricos. Como afirma o nosso autor, “nenhum elemento, por mais arcaico, insólito ou inútil que seja, pode furtar-se à enorme vivacidade [da vida urbana]” (Simmel, 2011, p. 25). Assim, na esteira do que antes considerei ser o “presente deficitário” das cidades, Roma – a cidade “eterna” – ilustra, na interpretação de Simmel, esse modo pelo qual o “passado se torna presente”, com consequências sociológicas profundas, designadamente na “desorientação” dos sujeitos que veem interpelada a sua condição social herdada:

(...) o indivíduo que toma consciência de si próprio no seio desta imagem de conjunto perde a posição que lhe foi concedida pelo seu círculo histórico-social estreito e fechado e vê-se de repente inserido e participante num sistema de valores imensamente variados, com o qual tem de se medir por assim dizer de modo objectivo (Simmel, 2011, p. 27).

Certamente, o sistema de valores com que os sujeitos se defrontam na Roma do final do século XIX diverge do que caracteriza as suas congêneres Florença ou Veneza.<sup>12</sup> Por força da razão, divergirá também do que caracteriza os ordenamentos sociais e as estruturas identitárias das grandes metrópoles deste milênio. Mas regressemos à dimensão histórica das cidades. Simmel retrata Florença como um exercício permanente de criação artística de que brota uma beleza estonteante – “[n]ão há talvez

mais nenhuma cidade (...) [que] gere no observador de modo tão vincado uma impressão de obra de arte” (Simmel, 2011, p. 36) —<sup>13</sup> que inibe a “vingança” da natureza e o surgimento da ruína. Florença limita-se a confirmar a tensão trágica entre a natureza e o espírito.

Diferente de Florença que mantém a tensão entre espírito e natureza, para Simmel, Veneza não passa de uma cidade labiríntica, feita de artificialidade e presunção. Pautada por jogos fantasiosos de máscaras e fachadismo, Veneza, de tão “demasiado humana”, dir-se-ia, parafraseando Nietzsche, torna-se porventura pouco espiritual: “[n]ão existe provavelmente outra cidade cuja vida decorra tão integralmente à mesma velocidade... [e] as gôndolas têm absolutamente a velocidade e o ritmo de pessoas a caminhar” (Simmel, 2011, p. 45).

Simmel deixa-se surpreender pela insólita ritmicidade<sup>14</sup> da cidade e ironiza quando afirma que Veneza “priva-nos das sacudidelas e dos estímulos que são necessários ao sentimento de plena realidade” (Simmel, 2011, p. 46), numa manifesta alusão à virtude que decorre da agitada vida urbana que caracteriza “A metrópole...”.

Apliquemos Simmel a Simmel. Tratemos todos esses textos como Simmel supostamente os teria tratado: como fragmentos que compõem uma unidade de pensamento urbano metropolitano. Não são, portanto, textos isolados e circunscritos espacialmente e datados no tempo (fragmentos *sub species momentis*). Estabelecem pontes e diálogos entre si e, do mesmo passo, com a atualidade da realidade urbana e metropolitana de nossos dias. É uma realidade que os textos “urbanos” de Simmel, tomados no seu conjunto, refletem uma imagem fractal e indefinida em que se misturam representações e estéticas diversas. Por um lado, de acordo com a leitura de “A metrópole...”, é possível dizer que o texto de Simmel destaca o refúgio pessoal e a desistência da ação pública dos sujeitos (fruto da sua condição *blasê*). Por outro lado, e em consonância com a relação tênsil entre arte, beleza e decadência enunciada em “A ruína” e na leitura estética das cidades italianas, a visão fractal do mundo urbano simmeliano convida à participação ativa dos sujeitos no turbulento confronto entre natureza e cultura (ou espírito).

O mundo urbano resultante dessa visão dúplice de Simmel será um mundo híbrido, atravessado por dilemas de desfecho incerto. Como resultado da sua escala, a metrópole moderna parece ser o lugar onde mais

radicalmente se concretiza esse conflito de opostos. A sua estética resulta do desconhecimento do seu destino, pelo que a metrópole se transfigura em realidade urbana algo “misteriosa” de um Simmel aplicado a si mesmo: uma unidade feita de elementos (fragmentos) opostos.

A principal distinção da conflitualidade que atravessa a metrópole de hoje, por comparação com as grandes cidades do tempo de Simmel, reside na natureza dos atores que a concretizam. A tensão entre espírito e natureza, vale dizer, entre homem e natureza, a que Simmel alude em suas reflexões filosóficas sobre o ambiente urbano, é hoje fundamentalmente uma tensão conflitual entre humanos. A decadência, destruição e ruína a que a metrópole está hoje sujeita resultam não da “revolta” simmeliana da natureza contra o domínio que o espírito exerceu sobre ela, mas é antes fruto das novas convulsões e guerras que passaram a pontuar o ambiente urbano, ou simplesmente das que ali se renovaram. Ao contrário do que o texto de Simmel sugere, a ruína que vislumbramos hoje nas cidades e metrópoles, não sendo fruto da ação subversiva da matéria, não irradia beleza, nem suscita sentimentos de equilíbrio e temperança. A ação humana contida nas guerras e nos atentados urbanos de hoje, ao reduzir, total ou parcialmente, as cidades a escombros, só causam repulsa e desolação. Renovam assim, podemos dizer, o mau presságio que o *Angelus Novus* recolhia do espetáculo de destruição em que se fundava o seu trajeto em direção ao futuro.

Além disso, admitindo que o futuro do conflito imanente à condição humana e urbana se manifesta de forma mais sensível no território da metrópole, é essencial reconhecer que as metrópoles não são iguais entre si, o que complexifica o quadro que estou a tentar esclarecer sobre a atualidade do mundo metropolitano de Simmel. Com efeito, com recurso à sugestiva ritmanálise de Henri Lefebvre (1996), podemos sustentar que a cadência e os ritmos da ação a que evoluem as cidades e as metrópoles de hoje nada têm de comparável com a velocidade a que se desenrolava da vida das metrópoles europeias do tempo de Simmel. Consequência das inovações nos domínios da ciência, da tecnologia e da informação/comunicação, as novas ritmicidades urbanas alteram os termos que a própria urbanidade sedimenta.

A hipótese da variedade desigual de sedimentação da condição urbana das metrópoles sugere que as metrópoles do Sul global vivem subordinadas

a uma velocidade mais acelerada do que as suas congêneres do Norte. Recorro à elucidativa, ainda que pouco sofisticada, comprovação decorrente do número de pessoas que aumentam a cada hora a população de algumas das metrópoles e megacidades de hoje, e os resultados discrepantes são claros. Num primeiro conjunto de grandes aglomerados urbanos, encontram-se, entre outros, os velozes aglomerados de Lagos (58 novos habitantes por hora), Daca (50), Mumbai (42), Deli e Jacarta (39) e Xangai (32). O ritmo deste desenrolar urbano surge reduzido em São Paulo (24 novos residentes por hora) e Cidade do México (23), e mostra-se pouco expressivo em Nova Iorque (12 novos habitantes) e Londres (6), sendo mesmo nulo em Berlim, um século decorrido da sua reconhecida vitalidade.<sup>15</sup>

Esses números revelam, *grosso modo*, uma distribuição tripartida da cadência da metropolitização e, por hipótese, traduzem condições desiguais de sustentabilidade sociocultural (equipamentos sociais), política (universalidade de direitos) e infraestrutural (habitação): 1) as metrópoles de primeira geração incluem os aglomerados com mais de um milhão de habitantes da primeira fase da urbanização capitalista do Norte global (Londres, Paris, Nova Iorque) na liderança, mas também Xangai; 2) a segunda geração de metrópoles refere-se à urbanização periférica e colonial dos finais do século XIX e perdura até meados do século XX (Mumbai, São Paulo, Cidade do México, Tóquio, entre outras); 3) por fim, as metrópoles de terceira geração que se referem, em geral, ao período do crescimento urbano posterior à descolonização e à independência de numerosas nações asiáticas e africanas, envolvendo o recente e acelerado crescimento da generalidade das “grandes cidades” do Sul global, como Jacarta, Daca, Lagos ou Guangzhou, entre outras.

Essa digressão permite admitir que, excetuado o caso de Xangai, as metrópoles de primeira geração estariam a viver um presente de resignação e apatia, dedicando grande parte da sua energia urbana à contemplação estética da sua história, da sua beleza e do seu poder. Seriam metrópoles *blasé*, entregues à autocontemplação e à esteticização urbanística. Em contrapartida, as metrópoles da terceira geração encontrar-se-iam a fazer, velozes, o seu percurso ainda jovem de consolidação urbana, pelo que parecem não ter tempo para olhar para trás e avaliar o seu passado. Não toleram a ruína que geram à medida que crescem, e não querem

reconhecê-la, combatendo-a com imparável dinâmica e engenhosa urbanidade. Situadas algures nos antípodas da “demasiado humana” Veneza simmeliana, essas metrópoles do Sul global projetam-se na velocidade alucinante de um futuro talvez demasiado (des)humano. Qual *Angelus Novus* reatualizado, também elas suspeitam da virtude do futuro que irão encontrar, mas não podem evitar o seu fluir.

As ritmicidades variáveis das metrópoles e megacidades estão associadas à expansão física dos seus territórios. As que mostram velocidades mais rápidas de viver o seu presente são também as que apresentam uma mancha ocupacional mais dispersa. Assim, também as metrópoles de terceira geração deixaram de poder ser absorvidas pelo olhar que, como dissemos, Simmel tanto celebrou como dispositivo de percepção do real. A metrópole e a megalópole tornaram-se, desse modo, excessivas e já só se deixam interpretar com o corpo todo. Mobilizamos todos os sentidos e tornamos sensíveis como nunca todas as expressões da vida pública (imagens, sons, cores e odores) (Fortuna, 2009), mas também biografias, memórias, indignações e medos (Hardoy & Satterthwaite, 1989; Seabrook, 1996; Davis, 2006; Neuwirth, 2006). Bem ao contrário do retrato que Simmel faz de Veneza, nas metrópoles de hoje não é possível viver sem as “sacudidelas e estímulos” físicos e simbólicos que são o “sal” do seu violento e desordenado “ballet urbano”.<sup>16</sup>

Na linguagem metafórica que autoriza falar de cidades e metrópoles vivenciando, a ritmos diferenciados, o “presente eterno” de Simmel, encontramos eco nas considerações de Claude Lévi-Strauss a propósito das cidades do “Novo Mundo” que o etnólogo considerava desprovidas de memória, transitando da “frescura à decrepitude” sem se deterem no seu presente (Lévi-Strauss, 1955, p. 157).<sup>17</sup> É como se a cidade – *la chose humaine par excellence*, como gostava de a enunciar – e, em particular, as cidades do Sul reiterassem esta hipótese de autoimposição de uma cadência alucinante ao seu crescimento e modo de viver. Num retrato próximo da descrição de Lévi-Strauss, São Paulo surge enunciada como “cidade construída na areia, mudando constantemente”, e deixando perceber que “a erosão está por toda a parte e as ruínas não evocam nada mais do que a ação arbitrária da especulação fundiária” (Beiguelman, 2000, p. 185, 192).

A especulação fundiária é certamente uma das principais causas da ruína das metrópoles de hoje. São Paulo, por certo, é um exemplo gritante das



possibilidades de ruína urbana e dos seus antídotos. A velocidade em que ocorrem as ações de renovação de velhos bairros e quarteirões da cidade, para fixação de novos serviços e ricos residentes – políticas de enobrecimento ou “gentrificação” –, só é comparável à velocidade com que sucedem as ações de ocupação de velhos edifícios devolutos por moradores pobres. São dois lados da mesma moeda, de uma metrópole que não tolera a ruína. Nuns casos porque procura multiplicar paisagens de ostentação e privilégio como marca de poder, noutros casos porque não suporta a destituição de direitos e a implacável marginalização social. E assim, para regressar à linguagem incisiva de Giselle Beiguelman, São Paulo segue seu trajeto de “permanente transição para lado nenhum” (Beiguelman, 2000, p. 185, 192).

Transitar “para lado nenhum” parece ser também o destino de outras metrópoles de primeira geração. A Nova Iorque de John dos Passos, por exemplo, não é mais que uma “cidade de destruição”, entregue desde sempre à reconversão de si mesma (Blachon, 2003). Poderá São Paulo equiparar-se a esta Nova Iorque, a metrópole rica do Norte rico, que com a sua febril reconfiguração estética e funcional de espaços sociais altera constantemente ou arrasa mesmo, intrépida, os vínculos e as relações interpessoais de comunidades e bairros históricos? No entanto, interrogamos sobre que semelhanças partilhará São Paulo com Nova Iorque, ou, para o efeito, com qualquer uma dessas metrópoles de primeira geração, como a Berlim de Simmel – que para muitos não se deixam “amar” precisamente porque nunca são iguais a si mesmas (Burns, Sanders & Ades, 1999) e não escapam à superficial avaliação estética dos seus residentes (Hessel, 1997) – ou com as novíssimas metrópoles que vão recobrando o planeta por inteiro, *maxime*, com as metrópoles pobres do Sul pobre. Para muitos, dada a imparável velocidade em que vivem, as megalópoles como São Paulo pressagiam ruína, mas apenas a ruína daquilo que nelas hoje é sinal de confiança num futuro de irrestrito sucesso (Figueira, 2004). Vão longe os tempos em que Denis Diderot assegurava ser necessário arruinar um monumento para que ele revelasse todo o seu esplendor (Diderot, 1995). Por isso, não creio que tenhamos de assistir à ruína física de “monumentos” da “arte” da arquitetura paulistana como, por exemplo, o edifício Copan (Oscar Niemeyer), ou o Museu de Arte Moderna ou o Sesc Pompeia (Lina Bo Bardi), ou o Museu Brasileiro de

Escultura (Paulo Mendes da Rocha), para que possamos admitir que, na sua caminhada para o futuro, São Paulo deixará sempre uma qualquer ruína atrás de si. Basta admitir que a guerra urbana de São Paulo está a passar também pelo movimento “antirruína” das ocupações.

### Conclusão: Simmel e as novíssimas metrópoles

A convicção de que se apoderou das metrópoles mais jovens uma imparável corrida à mudança que não deixa sedimentar a relação dos indivíduos com o espaço e de uns com os outros é, sem dúvida, um sinal daqueles traços da modernidade urbana sobre que Simmel discorreu. Não o terá feito em todas as suas cambiantes, como assinalam as críticas que referimos. Mas não é isso que está em causa, nem tal pretensão seria sequer legítima. O que está em causa desde o início deste texto é saber da atualidade e pertinência do pensamento de Simmel para o conhecimento da metrópole contemporânea. É nesse sentido que nos constituímos como herdeiros do seu património intelectual e dele fizemos uso livre. Tenho um claro entendimento do contributo positivo e da atualidade do pensamento de Simmel para a compreensão da realidade metropolitana atual. Simmel e o seu sofisticado pensamento filosófico sobre a metrópole, elaborado há precisamente cem anos, são um recurso criativo indispensável para questionar a realidade metropolitana de hoje (Fortuna, 2011b). É da máxima pertinência interpelá-lo, portanto. Porém, não creio que seja legítimo pedir-lhe respostas para os problemas que equacionamos sobre a atualidade metropolitana. Podemos, com o seu pensamento herdado, isso sim, visitar Simmel para tentarmos formular as perguntas mais adequadas à compreensão da realidade metropolitana que nos inquieta.

A Berlim de Simmel não é a São Paulo nem a Nova Iorque destes inícios do século XXI. Estas, por sua vez, comparadas aos maiores e mais dinâmicos aglomerados urbanos metropolitanos do mundo atual, parecem metrópoles antigas, cuja expansão é hoje reduzida. As novíssimas metrópoles da terceira geração encontram-se noutras paragens, em territórios da Ásia e da África. Saídas da ainda recente mudança pós-colonial, é nessas metrópoles que, por maioria de razão, se encontram as mais graves disparidades sociopolíticas que afetam de modo sensível o cotidiano vivido de seus habitantes. Para muitos milhões de excluídos dessas

novíssimas metrópoles, é enorme o desprendimento emocional em face dos espaços em que circulam e residem. Também não tem paralelo o grau da sua desvinculação e desenraizamento social, nem a condição econômica aviltante que suportam. Forçados a uma estratégia de muito precária informalidade, (“sobre”)vivem de forma dramática o seu dia a dia (Seabrook, 2007). A condição social e política dos cidadãos rejeitados das metrópoles pobres faz destes milhões de destituídos indivíduos que cultivam, também eles, uma atitude *blasé*. Mas não são comparáveis aos *blasés* da “grande cidade de Simmel. É ilusória a sua semelhança, e o que parece igual assinala também a sua diferença. Os pobres e os excluídos das novíssimas metrópoles do Sul global são expressão de um *blasé* invertido que, longe de ser uma opção, é o efeito da sua exclusão. Não escolheram viver a mesma indiferença deliberada dos berlinenses simmelianos. O seu *blasé* é o reflexo da indiferença forçada de quem está sendo desprovido de direitos e vive na submissão de uma exploração subumana e de indizível segregação.

Na linguagem que utilizamos ao longo do texto, esta é uma expressão viva da ruína que se instala na caminhada das metrópoles para o futuro. A ruína é, portanto, uma condição imanente da grande cidade e da urbanidade que Simmel enunciou como expressão da modernidade. Essa relação íntima do moderno com a ruína só pode ser compreendida na junção de contributos e fragmentos teórico-filosóficos sobre a estética da cidade. Por isso, encetamos esta leitura conjugada de “A metrópole...” com os textos sobre a estética sobre “Roma”, “Veneza” e “Florença” e as reflexões contidas em “A ruína”. Procuramos interrogar a atualidade de Simmel a partir deste ângulo muito particular.

O que podemos sustentar a propósito da reflexão de Simmel sobre as grandes cidades na sua dimensão estética em que a ruína ocupa um lugar de destaque é corolário das outras considerações simmelianas sobre o urbano *tout court*. Assim, é legítimo perguntar sobre o que pode ter dito Simmel sobre a presença e o modo de comportamento dos indivíduos nas ruas de Berlim de finais do século XIX, ou sobre a ruína como compromisso entre tempos múltiplos, ou sobre a bela e eterna Roma, ou a paisagem cultural florentina ou a desconcertante Veneza, que possa interessar aos milhões de cidadãos metropolitanos pobres sujeitos a todo o tipo de “sacudidelas” nos espaços públicos de Mumbai, Daca, Lagos ou Xangai? De acordo com o caráter *sub species aeternitatis* das figurações sociais

inventariadas por Simmel, o que podemos dizer que o intelectual alemão da viragem do século XIX para o século XX disse sobre como retratar a vida dos habitantes das grandes metrópoles do Sul de hoje é que estamos chegados ao tempo em que a sua experiência tem de ser inscrita no trajeto futuro da modernidade, que, de outro modo, não se compreende nem tolera. Será certamente uma revisão epistêmica, cognitiva e política aquela que se detecta da percepção do que está a mudar na condição urbana global a partir das grandes cidades do Sul. Nela, para sermos fiéis ao julgamento de Simmel, há que contar com a manifesta e inelutável produção de ruínas, mas também de inegáveis lutas e movimentos antirruína.

Essa incontornável mudança é corolário da consciência da finitude das coisas. No mundo tudo muda e se renova, exceto a convicção de que só o mundo no seu todo não se altera. O princípio da finitude e o da transitoriedade das coisas são de extrema pertinência para os projetos de vida dos habitantes das jovens metrópoles. O que Simmel lhes terá dito de relevante foi também que entre espírito (ou cultura) e natureza (ou matéria), a relação há de permanecer sempre tensa e turbulenta, precisamente como sucede com a relação política entre homens e mulheres colocados em patamares desiguais de poder. Os termos do conflito são crescentemente definidos pela tensão entre humanos, uns com os outros, e por causa disso em nosso redor tudo continuará a revelar sinais de existência efêmera e transitória. A esperança para os espoliados das novíssimas metrópoles é possível, portanto. Faz parte do simmeliano “presente eterno”, plástico e elástico, que continuaremos a viver, umas vezes ampliado, outras vezes contraído, nas Mumbais, Dacas, Lagos ou Xangais de todo o globo.

O que Simmel não disse, mas se adivinha, é que não podemos ficar todos tolhidos ao mesmo tempo pelo *blasé* das nossas más consciências e o desconforto das diferenças ilegítimas que o trajeto da metrópole agrava a cada instante. Algo estaria a escapar à nossa atenção crítica desse hediondo espetáculo universal. A visão ampla da totalidade das coisas implica que nenhum elemento “por mais arcaico, insólito ou inútil que seja” (Simmel *dixit*) possa escapar a um dinâmico comprometimento com o futuro da vida urbana. Em consequência, a beleza do mundo como metrópole que se universaliza será aquilo que for a qualidade estética das formas de interação que formos capazes de construir. Talvez a estética redentora da metrópole do futuro resida na nossa disponibilidade para concretizar gradualmente

uma coexistência intercultural pacífica, metrópole a metrópole, cidade a cidade, bairro a bairro, praça a praça, rua a rua e irmos forjando assim novas formas de viver e novos sentidos progressistas de cosmopolitismo. Sempre com uma atenção particular às ruínas do trajeto que se percorre. Toda a civilização que não souber cuidar das suas ruínas, mais que uma civilização incauta e *blasé*, transforma-se, ela própria, numa civilização arruinada.

## Referências bibliográficas

- BEIGUELMAN, G. São Paulo: Main Street, South America. In: BISWAS, R. K. (Org.) *Metropolis Now! Urban cultures in global cities*. Viena, Nova Iorque: Springer-Verlag, 2000. p. 180-193.
- BENJAMIN, W. Theses on the philosophy of history [1940]. In: BENJAMIN, W. *Illuminations*. Org. e introd. de Hannah Arendt. Hammersmith: Fontana Press, 1992. p. 245-255.
- BENJAMIN, W. & LACIS, A. Naples. In: BENJAMIN, W. *Reflections: essays, aphorisms, autobiographical writings*. Org. de Peter Demetz. Nova Iorque, Londres: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. p. 163-173.
- BLACHON, A. New York, the city of destruction (1890-1940). In: CLAVARON, Y. & DIETERLE, B. (Orgs.) *La Mémoire de Villes/The Memory of Cities*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003. p. 141-149.
- BURDETT, R. & RODE, P. The urban age project. In: BURDETT, R. & SUDJIC, D. (Orgs.) *Endless City*. Nova Iorque: Phaidon Press, 2007. p. 8-31.
- BURNS, R.; SANDERS, J. & ADES, L. *New York: an illustrated history*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1999.
- DAVIS, M. *Dead Cities and Other Tales*. Nova Iorque: The New Press, 2002.
- DAVIS, M. *Planeta Favela*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- DAVIS, M. S. Georg Simmel and the aesthetics of social reality. *Social Forces*, v. 5, n. 1, p. 320-329, 1973.
- DIDEROT, D. *Ruines et Paysages (Salon III)*. Paris: Hermann, 1995 [1767].
- DUCRET, A. La ville comme oeuvre d'art. *Faces – Journal d'Architectures*, n. 11, p. 51-54, 1989.
- FIGUEIRA, J. O duplo nome de Roma. In: MARNOTO, R. (Org.) *Leonardo Express*. Coimbra: Instituto de Estudos Italianos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e e|d|arq, Editorial do Departamento de Arquitetura da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, 2004. p. 85-89.
- FORTUNA, C. As cidades e as identidades: narrativas, patrimônio e memória. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 33, p. 127-141, 1997.
- FORTUNA, C. Cidade e urbanidade. In: FORTUNA, C. & LEITE, R. P. (Orgs.) *Plural de Cidade: novos léxicos urbanos*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 83-97.
- FORTUNA, C. Simmel e as cidades históricas italianas: uma introdução. In: SIMMEL, G. *Simmel: a cidade e a estética*. Org. e introd. de Carlos Fortuna. São Paulo: Annablume, 2011a. p. 11-17.
- FORTUNA, C. Narrativas sobre a metrópole centenária: Simmel, Hessel e Seabrook. *Cadernos Metrópole*, v. 13, n. 26, p. 379-393, 2011b.
- FRISBY, D. *Fragments of Modernity: theories of modernity in the work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: Polity Press, 1985.

- FUZESSERY, S. & SIMAY, P. Une théorie sensitive de la modernité. In: FUZESSERY, S. & SIMAY, P. (Orgs.) *Le Choc des Métropoles: Simmel, Kracauer, Benjamin*. Paris: Éditions de l'Éclat, 2008. p. 13-51.
- GNISCI, A. Roma como sistema de ruínas. In: MARNOTO, R. (Org.) *Leonardo Express*. Coimbra: Instituto de Estudos Italianos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e |d|arq, Editorial do Departamento de Arquitetura da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, 2004. p. 61-83.
- HABERMAS, J. Modernity versus postmodernity. *New German Critique*, 22, p. 3-14, 1981.
- HARDOY, J. E. & SATTERTHWAITTE, D. *Squatter Citizen: life in the urban third world*. Londres: Earthscan, 1989.
- HARVEY, D. The city as body politic. In: SUSSER, I. & SCHNEIDER, J. (Orgs.) *Wounded Cities: destruction and reconstruction in a globalized world*. Oxford, Nova Iorque: Berg Publishers, 2003. p. 25-44.
- HARVEY, D. *Rebel Cities: from the right to the city to the urban revolution*. Londres: Verso, 2013.
- HESSEL, F. *Paseos por Berlín*. Madrid: Tecnos, 1997 [1929].
- HIRST, P. *Space and Power: politics, war and architecture*. Cambridge: Polity, 2005.
- HUYSSSEN, A. *Present Pasts: urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- GRAHAM, S. *Cities under Siege: the new military urbanism*. Londres: Verso, 2011.
- JACOBS, J. *The Death and Life of Great American Cities*. Londres: Pimlico, 2000 [1961].
- JONAS, S. Georg Simmel : sur l'esthétique des villes historiques italiennes. In: RAMMSTADT, O. & WATIER, P. (Orgs.) *Georg Simmel et les Sciences Humaines*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1992. p. 163-178.
- JONAS, S. Simmel et Berlin: de la grande ville à la métropole. In: FUZESSERY, S. & SIMAY, P. (Orgs.) *Le Choc des Métropoles: Simmel, Kracauer, Benjamin*. Paris: Éditions de l'Éclat, 2008. p. 55-80.
- JOSEPH, I. *El Transeunte y el Espacio Urbano*. Buenos Aires: Gedisa, 1988.
- KAPP, S. De Simmel ao cotidiano na metrópole pós-urbana. *Cadernos Metrópole*, v. 13, n. 26, p. 439-450, 2011.
- LACROIX, S. *Ce que Nous Disent les Ruines: la fonction critique des ruines*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- LEES, A. *Cities Perceived: urban society in Europe and American thought, 1820-1940*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1985.
- LEES, L. (Org.) *Emancipatory City: paradoxes and possibilities*. Londres: Sage, 2004.
- LEFEBVRE, H. *Éléments de Rythmanalyse: introduction à la connaissance des rythmes*. Paris: Syllepse, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1955.
- MAGHERINI, G. *La Síndrome di Stendhal*. Florença: Ponte Alle Grazie, 1989.
- MENEGUELLO, C. *Da Ruína ao Edifício: neogótico, reinterpretação e preservação do passado na Inglaterra vitoriana*. São Paulo: Annablume, 2008.
- NEUWIRTH, R. *Shadow Cities: a billion squatters, a new urban world*. Nova Iorque: Routledge, 2006.
- OLSEN, D. *The City as a Work of Art: London, Paris, Vienna*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- REMY, J. La grande ville et la petite ville: tension entre forme et sociabilité et forme esthétique chez Simmel. In: REMY, J. (Org.) *Georg Simmel: ville et modernité*. Paris: L'Harmattan, 1995. p. 61-89.
- SANTOS, B. S. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2006.
- SEABROOK, J. *The Cities of the South: scenes from a developing world*. Londres: Verso, 1996.
- SEABROOK, J. *Cities*. Ann Arbor: Pluto Press, 2007.

- SENNETT, R. *Families against the City: middle class homes of industrial Chicago, 1872-1890*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
- SENNETT, R. *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SENNETT, R. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- SIMMEL, G. The ruin [1911]. In: SIMMEL, G. et al. *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics* (org. de Kurt H. Wolff). Nova Iorque: Harper, 1959. p. 259-266.
- SIMMEL, G. *On Individuality and Social Forms: selected writings*. Org. e introd. de Donald Levine. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- SIMMEL, G. Essai sur la sociologie des sens [1907]. In: SIMMEL, G. *Sociologie et Epistemologie*. Org. e introd. de Julien Freund. Paris: PUF, 1981. p. 223-238.
- SIMMEL, G. A metrópole e a vida do espírito [1903]. In: FORTUNA, C. (Org.) *Cidade, Cultura e Globalização*. Oeiras: Celta, 1997. p. 31-43.
- SIMMEL, G. *Simmel: a cidade e a estética*. Org. e introd. de Carlos Fortuna. São Paulo: Annablume, 2011.
- SMITH, N. *The New Urban Frontier: gentrification and the revanchist city*. Londres, Nova Iorque: Routledge, 1996.
- STEWART, J. *Public Speaking in the City: debating and shaping the urban experience*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2009.
- SUSSER, I. & SCHNEIDER, J. (Orgs.) *Wounded Cities: destruction and reconstruction in a globalized world*. Oxford, Nova Iorque: Berg Publishers, 2003.
- TONKISS, F. *Space, the City and Social Theory: social relations and urban forms*. Cambridge: Polity, 2005.
- WAIZBORT, L. *As Aventuras de Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- WAIZBORT, L. Simmel no Brasil. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 50, n. 1, p. 11-48, 2007.
- WALTER, F. *Catastrophes: une histoire culturel – XVIe-XXIe siècle*. Paris: Seuil, 2008.
- WIRTH, L. A bibliography of the urban community. In: PARK, R. & BURGESS, E. (Orgs.) *The City: suggestions for investigation of human behavior in the urban environment*. Chicago: University of Chicago Press, 1967. p. 161-228.

---

1 Faculdade de Economia, Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra. [cjfortuna@gmail.com](mailto:cjfortuna@gmail.com)

2 “A metrópole...” foi apresentado pela primeira vez em Dresden, numa conferência organizada pela Fundação Gehe em 1903, com o intuito de celebrar a Primeira Exposição Municipal Alemã. Como outros eventos de impacto semelhante (por exemplo, a Exposição Comercial de Berlim de 1896), também a Exposição de Dresden reconheceria Berlim como moderna “cidade mundial”, aberta às grandes inovações tecnológicas da época (transportes e comunicações) e capaz de cultivar o verdadeiro espírito de modernidade (Stewart, 2009, p. 2).

3 Diga-se de passagem que, em contraste com as megalópoles de hoje, a Berlim, como *Großstadt* que a linguagem canônica da sociologia urbana haveria de passar a designar por “metrópole” registrava um pouco menos de 2 milhões de habitantes por volta de 1900. Era, no entanto, um desses universos urbanos que sofrera uma acelerada mudança cultural e política desde os princípios do século XVIII, quando não passava de uma pequena cidade (cerca de 50 mil habitantes) de retiro dos Hohenzollern. Em 1871, quando se tornou a capital do Reich, Berlim contaria já com mais de 800 mil habitantes. A informação disponível registra uma impressionante vitalidade urbana de Berlim nos princípios do século XX, quando Simmel escreveu “A metrópole...”: 300 escolas, 90 hotéis, 80 hospitais, 31

bibliotecas, 14 museus, 400 salas de espetáculo, 100 editoras, 10 mil estudantes universitários e 300 jornais... (Jonas, 2008, p. 62). Por volta de 1900, Berlim sofreu significativas reformas nos meios de comunicação alimentados por ferrovias (20 estações), *trams* e metrô (U-Bahn), que, a partir de 1902, com seis linhas em funcionamento, percorria uma extensão total de 38 quilômetros dentro da cidade, a que se juntaram as ligações periurbanas (S-Bahn), eletrificadas em 1913. Juntamente com esses recursos de mobilidade urbana registra-se, em 1914, a circulação de cerca de 7 mil veículos automóveis (Jonas, 2008, p. 62).

4 A (in)comunicação entre sujeitos anônimos no contexto urbano moderno poderá caucionar a interpretação dos textos de Simmel como textos sobre a superficialidade da cidade e não sobre a sua estruturação social, econômica e política. Mas tal como Isaac Joseph argumentou, pouco ganhamos em continuar a insistir na leveza das interpretações que se limitam à superficialidade das relações sociais (Joseph, 1988), do mesmo modo que é totalmente irrelevante acusar Simmel de não passar de um prosélito animador de tertúlias e círculos culturais restritos, usando uma escrita de estilo ensaístico e disperso. Acrescente-se ainda, sem que isso diminua o seu contributo intelectual, que Simmel teria aversão aos ambientes de pobreza e aos bairros proletários, do mesmo modo que desprezava a superficialidade e o exagero do entretenimento de massa alimentado pelos aglomerados urbanos de grande escala (Kapp, 2011, p. 442).

5 Nas críticas sobre as “ausências” analíticas de “A metrópole...” está presente uma avaliação *a posteriori* do texto de Simmel, aferida pelo que se tornou canônico evidenciar nos estudos recentes sobre a condição urbana. A questão é, portanto, meramente formal e não substantiva. A acusação seria pertinente se tratasse, no plano epistemológico, as consequências sociopolíticas dessas “ausências” – que, recorrendo a Boaventura de Sousa Santos, pode-se dizer serem responsáveis por insidiosos silenciamentos e invisibilizações deliberadas de atores e processos sociais que, assim, são marginalizados e desqualificados na sua existência (Santos, 2006, p. 87-125).

6 É consensual entre os estudiosos do pensamento de Simmel assinalar que “A metrópole...” constitui um exercício intelectual de decifração das novas configurações e arranjos societários em contextos urbanos de grande escala e densidade. Recorde-se, a propósito que, o termo “moderno” tem a sua origem no latim *modernus* e terá sido usado pela primeira vez no século V para significar a transição de um passado pagão e romano para um presente que se tornara oficialmente cristão (Habermas, 1981). Com várias *nuanças*, o termo refere-se à consciência da relação de uma época com o seu passado e ao modo como se opera a transição do que é antigo para o que se apresenta como novo.

7 Argumento semelhante é exposto por Andreas Huyssen, que, em seu *Present Pasts (Passados Presentes)*, sustenta estarmos a viver uma profunda alteração da nossa conceção do tempo, pela qual se instaura uma inusitada temporalidade múltipla do presente (Huyssen, 2003, p. 24). O tempo da metrópole de hoje, de acordo com Huyssen, mostrar-se-ia relapso às habituais compartimentações lineares da duração (passado-presente-futuro) e reclamaria uma noção de permanência articulada dessas temporalidades. Tal articulação implica reconhecer as fronteiras plásticas e elásticas do tempo, permitindo que o presente da metrópole possa ser pensado, em determinadas circunstâncias, como “presente ampliado” – que não se deseja perder por receio do futuro incerto –, e noutras circunstâncias como “presente deficitário” – por recurso inflacionado do passado e da memória como fontes identitárias (Huyssen, 2003, p. 24). É nessa plasticidade do tempo que podemos também ancorar o “eterno presente” da moderna metrópole simmeliana.

8 A alusão de Simmel a essa “rebelião” da natureza faz ressoar o “revanchismo” com que muitas cidades e metrópoles reagem a numerosas intervenções de enobrecimento e embelezamento urbano. Por serem efetivamente *contra natura*, muitas das soluções artísticas e arquitetônicas acabam por ser objeto de uma retomada da cidade que assim repõe os termos da sua condição anterior numa clamorosa denúncia dos limites da “gentrificação” (Smith, 1996).



9 Tal posicionamento está presente também em muitas outras reflexões simmelianas sobre a realidade social e a singularidade da paisagem urbana (Davis, 1973).

10 As considerações acerca das grandes cidades como “teatros de guerra” têm inspirado várias investigações acerca do desaparecimento e morte das cidades. Com tonalidades mais ou menos apocalípticas, tais considerações ora se centram nas disputas da espacialidade urbana (Hirst, 2005), ora na devastação bélica assimétrica (Graham, 2011), ora na história cultural das catástrofes e na sua capacidade de recuperação (Davis, 2002; Walter, 2008). Por exemplo, David Harvey adota essa temática e sustenta que os efeitos do 11 de Setembro de 2001 não são comparáveis a outros casos de cidades destruídas pela guerra ou por *natural acts*, incluindo a luta antiglobalização (Harvey, 2003, 2013). Apesar de constituírem formas vulneráveis de organização humana, as cidades têm provado ser particularmente resilientes, e só no passado longínquo é que as cidades se viam arrasadas e feitas em pó, sem qualquer capacidade de reconstrução. Quando se recuperam da devastação, as cidades fazem-no em regra através do aprofundamento da sua condição de mercadorização do seu espaço e da sua imagem (Susser & Schneider, 2003).

11 Para uma profunda análise do “panteísmo estético” de Simmel, deve-se consultar o estudo de Leopoldo Waizbort (2000, p. 75-112).

12 Armando Gnisci considera que a *differentia specifica* de Roma reside no fato de a presença das ruínas no cotidiano da cidade imprimir uma singularidade à vida pública, tomada como “sistema vivente das ruínas”. Essa incorporação da ruína na regularidade da vida urbana, que é praticamente irrepetível, é o sinal do modo como “a natureza não venceu o espírito” que continua ativo e presente nos modos como usa e integra a ruína nas suas inescrutáveis ações de urbanização (Gnisci, 2004).

13 Simmel parece antecipar-se aqui aos efeitos de desorientação que a exposição à beleza pode causar e que foi recentemente tratada por “síndrome de Stendhal”. A “síndrome de Stendhal” refere-se à disfunção somática – vertigens, taquicardia, alucinações – típica do romantismo que elogia a beleza e a perfeição e é tida como causadora de comoção até ao ponto de não poder ser suportada. Vivido por Stendhal durante a sua visita a Florença em 1817, esse choque “cultural” psicossomatizado obriga os pacientes a se afastarem para recuperarem o sentido de realidade. Tem sido objeto da investigação clínica da psiquiatra florentina Graziella Magherini (1989).

14 Resgato aqui a sugestiva linguagem metodológica e contextual de Henri Lefebvre (1996), que retomarei adiante.

15 A informação refere-se a cálculos feitos para o ano de 2015 e inclui, a um tempo, o crescimento natural e os números de imigrantes chegados (Burdett & Rode, 2007, p. 28-29).

16 A expressão “ballet urbano” é usada por Jane Jacobs (2000, p. 60-61) para descrever a agitação cotidiana da rua na “sua” *Village* nova-iorquina.

17 As referências de Lévi-Strauss ao rápido crescimento urbano das cidades “construídas para poderem renovar-se com a mesma velocidade” fazem reverberar as impressões de Walter Benjamin e Asja Lacis sobre Nápoles e a rápida obsolescência dos edifícios. Num vívido retrato fenomenológico do ambiente cotidiano da cidade italiana, Benjamin e Lacis assinalam a “porosidade” da cidade que “torna difícil distinguir se os prédios estão ainda em construção e se a dilapidação já se instalou” (Benjamin & Lacis, 1978, p. 166), o que, a meu ver, representa uma outra forma de articulação da multiplicidade dos tempos urbanos que tenho vindo a enunciar.

Conselho Editorial

## Coleção Metr poles

Dr. Luiz Cesar de Queiroz Ribeiro – IPPUR/UFRJ

*Presidente do Conselho*

Dra. Ana Lúcia Rodrigues – PPGCS/UEM

Dra. Andrea C. Catenazzi – UNGS/Argentina

Dr. Aristides Moysés – PUC Goiás

Dr. Carlos de Mattos – IEU/PUC Chile

Dr. Carlos Nassi – COPPE/UFRJ

Dr. Emilio Pradilla Cobos – UAM (Universidad Aut noma Metropolitana), México

Dr. Eust gio Wanderley C. Dantas – PPGG/UFC

Dr. Frederico Rosa Borges de Holanda – FAU/UNB

Dr. Jeroen Johannes Klink – UFABC

Dra. Inai  Maria Moreira de Carvalho – PPGCS/UFBA

Dr. José Borzacchiello da Silva – PPGDMA/UFC

Dra. Lúcia B gus – PPGCS/PUC Minas

Dra. Luciana Teixeira Andrade – PPGCS/PUC Minas

Dra. Marcia da Silva Pereira Leite – IFCS/UERJ

Dr. Marcio da Costa – FE/UFRJ

Dr. Manuel Villaverde Cabral – Universidade de Lisboa

Dra. Maria do Livramento Miranda Clementino – NAPP/UFRN

Dra. Maria Madalena Franco Garcia – FNEM (Fórum Nacional de Entidades Metropolitanas)

Dra. Maura Pardini Bicudo V ras – PPGCS/PUC São Paulo

Dra. Olga Firkowski – Dept. Geografia/UFPR

Dr. Orlando Santos Junior – IPPUR/UFRJ

Dr. Peter Spink – EAESP/Mackenzie/SP

Dr. Roberto Kant de Lima – INCT-InEAC/UFF

Dr. Roberto Luís M. Monte-M r – CEDEPLAR/UFMG

Dr. Ruben George Oliven – PPGAS/UFRGS

Dr. Ricardo Machado Ruiz – CEDEPLAR/UFMG

Dra. Raquel Rolnik – FAU/USP

Dra. Rosa Moura – IPARDES/PR

Dra. Rosetta Mammarella – FEE/RS

Dra. Simaia do Socorro Sales da Mercês – NAEA/UFPA

Dra. Suzana Pasternak – FAU/USP