



Revista Brasileira de Sociologia

ISSN: 2317-8507

ISSN: 2318-0544

revbrasilsociologia@gmail.com

Sociedade Brasileira de Sociologia

Brasil

Leite, Rogerio Proença
Razão e cidade moderna*
Revista Brasileira de Sociologia, vol. 5, núm. 10, 2017, Maio-, pp. 290-310
Sociedade Brasileira de Sociologia
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.20336/rbs.214>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=595764900012>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Razão e cidade moderna*

Rogério Proença Leite**

“Nosso pessimismo: o mundo não vale
tanto quando acreditávamos”
(F. Nietzsche)

RESUMO

Como parte do projeto moderno, a cidade foi erguida como símbolo de uma racionalidade que supostamente libertaria. Dizer que a cidade é moderna e a modernidade é urbana implica entender como a razão moderna modelou os modos de vida urbanos e, por sua vez, como essa vida urbana e a cidade se tornaram materialidades históricas dessa razão moderna. Importa entender como a cidade moderna, assente numa concepção específica de razão e de viver urbano, constitui-se em parte do projeto racional da modernidade e de que forma a cidade contemporânea, em sua crescente complexidade, parece ruir em face às promessas emancipatórias não realizadas pela modernidade. Palavras-chaves: Cidade; Modernidade; Razão.

* Esse artigo é parte da pesquisa “Cidade Atópica: ensaios *sob* a consumação urbana”, resultante de um Estágio Sênior de Pós-Doutoramento em Sociologia, realizado em 2014/2015, no Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Portugal, com bolsa CAPES (Proc. 1892/14-2), Ministério da Educação, Brasil.

** Professor Titular de Sociologia da UFS. Doutor em Ciências Sociais (UNICAMP), com Pós-doutorado em Sociologia (U. Coimbra). Pesquisador do CNPq e docente do PPGS/UFS. É professor colaborador do Mestrado em Preservação do Patrimônio do IPHAN/RJ. Atua como Consultor do IPHAN/UNESCO na área do Patrimônio cultural e cidades.

ABSTRACT

REASON AND MODERN CITY

As part of the modern project, the city was erected as a symbol of a rationality that would make the being free. To say that the city is modern and modernity is urban implies understanding how modern reason has shaped urban ways of life and, in turn, how urban life and the city have become historical materialities of this modern reason. It is important to understand how the modern city, based on a specific conception of reason and urban living, is part of the rational project of modernity and how the contemporary city, in its increasing complexity, seems to collapse in the face of the emancipatory promises not fulfilled by modernity.

Keywords: City, Modernity, Reason.

Embora se saiba que tenha existido formas dispersas de vilas, pequenas cidades, aglomerados de moradia humana ou mesmo de algumas cidades de maior complexidade na Grécia, Mesopotâmia, China e antigas nações islâmicas¹, a *cidade* – em sua mais abrangente e atual configuração – é moderna; e a modernidade, por sua vez, em toda a sua amplitude racional e técnica, é urbana. Uma não existiu e nem poderia existir sem a outra. Uma criou as condições funcionais e estéticas para o surgimento e manutenção da outra.

O termo “moderno”, por sua vez, é anterior à chamada modernidade ocidental: Habermas sugere ter sido usado a primeira vez no século V para diferenciar o tempo cristão do passado pagão de origem romana (2013, p. 37). Estima-se que teria sido o Papa Gelasius, no ano de 476, o primeiro a usar o termo, ao classificar as conclusões do Concílio da Macedônia como *admonitiones modernae*.² De facto, alguns historiadores associam cristandade à modernidade, embora para muitos essa origem esteja mais no renascimento italiano e no romantismo do século XIX. Ao menos a relação mais densa entre cidade e modernidade se deve ao período após a reurbanização do ocidente no contexto da sociedade industrial emergente.

A relação entre cidade e modernidade pode – e deve – ser considerada histórica e ontológica. Histórica porque a lenta reurbanização da Baixa Idade Média foi-se aos poucos se configurando na necessária geografia urbana para

1 Cf. François Ascher (1995); Pierre Grimal (2003); Leonardo Benévolo (2004 e 2005).

2 Para uma genealógica do termo, cf. Feres Jr. (2010).

a economia manufatureira que abriu caminho para a intensificação do comércio e a subsequente pré-industrialização da Europa. Ontológica porque o *ser* urbano – na dimensão dos modos de vida urbanos e das sociabilidades públicas típicas da vida nas cidades – deve ser considerado circunscrito a uma genealogia que (se) cria um novo tipo de *ser* nas relações urbanas. Desde muito, a cidade, tal como a conhecemos a partir sobretudo do século XIX, foi talvez a experiência política e econômica mais “bem-sucedida” da modernidade, possivelmente até mais do que o próprio Estado-nação. Ela deu materialidade ao projeto moderno e foi, reflexivamente, forjada pela modernidade.

Dessa complexa relação entre cidade e modernidade, parece ainda oportuno indagar sobre o grau de subsunção dos principais aspectos que podem configurar uma cidade como *cidade*, a partir dos níveis das transformações urbanísticas nela ocorridas. De igual modo, parece necessário pensarmos se ainda seria válido pensar naquele velho adágio sobre a liberdade urbana: *os ares da cidade libertam*.

Para atualizar a indagação sobre a possível liberdade urbana, devemos perguntar inicialmente sobre qual cidade estamos a nos referir. Sobre tudo quando a relação entre individualidade e massificação expressam as duas faces da racionalização econômica do mundo. Quando este adágio supostamente foi dito, em meio às crises intensas de falência do sistema feudal, fazia-se todo sentido pensar nos ares libertadores das cidades burguesas emergentes. Mas hoje, em contextos de cidades tão desiguais em suas inserções socioeconômicas globais e populações em situações de vida precárias e altamente vulneráveis, poderíamos manter viva a ideia de liberdade em um provérbio semelhante para a maioria das cidades mundiais, ou mesmo para boa parte das cidades de médio e pequeno porte?

1. Cidade e trabalho: a servidão urbana

Um importante aspecto dessa relação entre cidade e modernidade consiste na proximidade física que sempre nutriu os interesses e as necessidades das pessoas em residirem e trabalharem próximas umas das outras. O labor foi possivelmente a primeira forja da vida na cidade, na medida em que a divisão social do trabalho exigia, para a execução da produção parcelada, a proximidade física dos diferentes artífices. Este viver “juntos”³, contudo,

3 Cf. Richard Sennett (2013).

não foi propriamente uma experiência cooperativa bem sucedida. Como nos interessa menos o labor em si do que a expressão urbana da economia moderna ou, para usar uma expressão de Georg Simmel (2011), a face monetária da vida urbana moderna, cabe destacar o sentido pretensamente emancipador que o trabalho na cidade supostamente teve em dado momento da modernidade.



Fonte: imagem do filme *Metrópolis* de Fritz Lang, 1929.
Acervo de imagens do Labeurc

O trabalho racional, pautado na mão-de-obra urbana e assalariada, e voltado à produção em larga escala de valores-de-troca, foi umas das promessas não cumpridas de emancipação da modernidade. Em princípio, a ideia do trabalho assalariado como forma de emancipação dos laços servis foi sem dúvida um apelo razoável no horizonte das relações pré-capitalistas. E mais do que um apelo emancipatório dos estamentos mais baixos, o apelo à produção excedente foi vital para a acumulação capitalista. Contudo, a transformação extensa da própria força de trabalho na mais eficaz mercadoria para gerar mais-valia não tardou a mostrar a fisionomia violenta de todo o processo civilizatório do capitalismo moderno. Como Marx sugeriu, o capital libertaria o ser da servidão da terra, mas o acorrentaria nas amarras do fabrico industrial, alienando a todos e a tudo transformando em mercadoria. Esse aparente labirinto sem saída da racionalidade moderna, a que Max Weber chamou de “gaiola de ferro”, revelou a inescapável contradição que o trabalho na modernidade encerraria: ao mesmo tempo em que contribui para as

peessoas superarem as privações das necessidades econômicas pela produção numa vida socialmente compartilhada, fê-las presas de uma lógica autofágica da produção. Ao invés de libertar, o trabalho as teria aprisionado de novo. E a cidade, espaço *racional*⁴ da convergência política e funcional dessa modernidade, ressurge na história recente do urbanismo ocidental como a mais contundente expressão do esgotamento dessa almejada liberdade.

A paisagem urbana desse trabalho racional, relativamente estereotipada na *Metrópolis* de Fritz Lang, não foi exatamente um exagero ao retratar filas intermináveis de trabalhadores robotizados a funcionar como engrenagens da mecânica capitalista. Em certo sentido, a cidade industrial recém-instalada na segunda metade do XIX reproduziu em seus espaços arquitetônicos a funcionalidade necessária para esta nova forma de viver a cidade. Essa adequação urbanística conheceu sua expressão mais paradigmática em algumas cidades inglesas, cujo relato de Friedrich Engels⁵ ajudou a tornar célebre. A descrição de Engels sobre as condições de miséria extrema, insalubridade, segregação e mortes nos modos bairros operários ingleses, sobretudo em Londres e Manchester, tornou-se em uma das mais contundentes narrativas acerca da vida urbana do século XIX.

[...] estes londrinos tiveram que sacrificar a melhor parte da sua qualidade de homens para realizarem todos estes milagres da civilização de que a cidade regurgita [...] Esta indiferença brutal, este isolamento insensível de cada indivíduo no seio dos seus interesses particulares, são tanto mais repugnantes e chocantes, quanto é maior o número destes indivíduos confinados neste reduzido espaço [...] (ENGELS, 2004, p. 63)

A ideia de multidão e confinamento sempre foi um tema muito presente na literatura acerca das cidades modernas. O adensamento demográfico em áreas industriais disseminou muitas formas de habitações precárias e de baixo custo que viabilizaram a inserção dos operários no circuito industrial emergente. A precariedade, contudo, não era apenas das moradias. As

4 De saída, devemos entender por “racionalidade” um conjunto lógico de deposições e propensões ao agir, mediado pela vontade normativa de se almejar uma verdade igualmente normativa e o êxito, entendido como finalidade coerente do objetivo pretendido. A razão clássica, centrada no sujeito, e assim entendida, seria um procedimento orientado pelas noções normativas de correto e verdade, assimiladas socialmente (Habermas, 2000).

5 Cf. Friedrich Engels (2004).

idades industriais não estavam preparadas para um rápido crescimento portuário e nem possuíam vias axiais adequadas ao escoamento urbano da produção. A chegada dos bondes elétricos em substituição aos veículos de tração animal reanimou o debate sobre a necessidade das grandes reformas urbanas, já embaladas na efervescente discussão política sobre a importância de se construir uma nova imagem da cidade burguesa-industrial.



Fonte: Cidade de Manchester, finais do século XIX.
Acervo de imagens do Labeurc

Após a primeira grande reforma de adequação estética, funcional e política da cidade de Paris, feita pelo então prefeito da cidade, o Barão Georges *Eugène Haussmann*⁶, outras experiências se disseminaram, a exemplo da paradigmática reforma de Viena, que a deixou conhecida como a Viena da *Ringstrasse*. Além de promover uma readequação funcional do centro de Viena, a reforma ficou conhecida pela excessiva monumentalidade imputada a um cenário urbano que pretendia expressar e celebrar a grandeza dos espaços como signos da amplitude do poder da burguesia emergente⁷.

As reformas do *Ring* incluíam, além da monumentalidade do poder da *Rathaus*, uma sofisticada clivagem dos espaços habitacionais. Como ressalta Carl Schorske (1990), o bairro aristocrático *Schwarzenberg* e o bairro burguês Têxtil representavam áreas de visibilidade do prestígio social dos seus moradores.

6 Cf. Leite (2007; 2009; 2013a; 2013b).

7 Cf. Carl Schorske (1990).



Fonte: Viena, foto de autor não identificado. Acervo de imagens do Labeurc

Na sensação de grandeza, criada pela monumentalidade dos edifícios e pelas ruas largas da *Ringstrasse*, ressurgue um paradoxo liberal do mundo moderno: ao mesmo tempo em que uma arquitetura celebra o individualismo como recurso simbólico da liberdade burguesa, cria espaços atomizados que concorreram para acentuar aquela dimensão inevitável e quase existencial de estarmos condenados à “liberdade”. Parece de fato um contrassenso, conceitual e lógico. Quem é livre não poderia estar condenando a nada, nem mesmo a manter-se livre. Isso não seria liberdade, seria uma espécie de prisão às avessas. Parece ser exatamente essa a “liberdade” que se atribui ao *ser* imerso no mundo do trabalho e, anonimamente, submerso na multidão moderna. Ele é “livre” em sua individualidade; mas totalmente cerceado em suas possibilidades transgressivas. Resta-lhe comportar-se como aquele *blasé* de Simmel, que se refugia na indiferença como forma de não se reduzir a uma expressão monetária que a todos homogeneíza. Mas isso não torna o *blasé* mais “livre”, apenas criaria uma compensação psicológica, mediante os processos massificadores da monetarização do mundo (SIMMEL, 2011).

A modernidade é, para Simmel e Baudelaire, formas distintas de estar inserido na multidão. Para o primeiro, a multidão é a expressão monetária da *massa* uniforme que somente a atitude *blasé* de indiferença consegue sobreviver na realidade urbana. Para Baudelaire, a multidão é uma possibilidade de exploração quase poética do *flâneur*:

A multidão é seu universo, como o ar é o dos pássaros, como a água, o dos peixes. Sua paixão e profissão é desposar a multidão. Para o per-

feito *flâneur*, para o observador apaixonado, é um imenso júbilo fixar residência no numeroso, no ondulante, no movimento, no fugidio e no infinito. Estar fora de casa, e contudo sentir-se em casa onde quer que se encontre; ver o mundo, estar no centro do mundo e permanecer oculto ao mundo, eis alguns dos pequenos prazeres desses espíritos independentes, apaixonados imparciais, que a linguagem não pode definir senão toscamente. O observador é um príncipe que frui por toda parte do fato de estar incógnito. (1996, p.20)

Se por um lado a cidade moderna inventou a multidão como liberdade pessoal, por outro elevou as restrições para que o trabalho pudesse contribuir para essa mesma liberdade. A relação entre trabalho, liberdade e vida urbana não é uma concepção exclusivamente moderna, embora tenha ganhado relevo na modernidade. Desde a antiguidade que se tenta vincular a ideia de liberdade com a de cidade, tendo o trabalho como pêndulo propulsor. Contudo, na antiga *Polis*, havia uma inversão do sentido privativo da vida íntima em relação ao individualismo recluso defendido pela modernidade. Na antiguidade, como a casa estava relacionada a tarefas administrativas familiares, a residência era associada ao estado da necessidade⁸, de “privação” a essas necessidades da vida familiar, em contraposição à “liberdade” e “igualdade” da vida pública da *πλατεία* e do convívio social.

Como Hannah Arendt (1987) aventou em sua análise sobre o *labor* na condição humana, a individualidade grega se externava no plano público porque o âmbito da vida privada estava delimitado pela satisfação das necessidades de sobrevivência. Havia, contudo, uma concepção de vida “civilizada”, aportada no direito da propriedade e garantida pelo direito doméstico na *pólis* grega. A noção de *interesse público* esteve coligada à preponderância dos significados da vida pública em relação à vida familiar e religiosa. A ideia de igualdades estava, assim, relacionada à ideia de realização pessoal⁹:

Pertencer aos poucos iguais (*homoioi*) significava ter a permissão de viver entre pares; mas a esfera pública em si, a *pólis*, era permeada de um espírito acirradamente agnóstico: cada homem tinha constantemente que se distinguir de todos os outros, demonstrar através de

8 Cf. Arendt (1987); Finley (1994); Coulanges (2006).

9 Ideia de igualdade que na sociedade contemporânea vai encarnar o *mito da igualdade* pela transformação de todos em ser-valor (essa concepção será mais adiante desenvolvida)

feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (*ain aristeuein*) (Ibid., 51).

A ideia de uma esfera íntima relacionada aos afazeres da produção doméstica também é abordada por Habermas, em *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Habermas associa a “desprivatização” das funções econômicas da família no capitalismo industrial com o surgimento de uma “*esfera social repolitizada*”, com o deslocamento da produção familiar (*oikos*) para o âmbito do mercado, processo através do qual surge também a *esfera pública burguesa*¹⁰. Para Habermas, essa reordenação da vida econômica incide, no século XVIII, no deslocamento político e cultural da representatividade pública da corte (associada à autoridade individual da nobreza como *personalidade pública*). Seria neste contexto que a vida urbana passar a dar suporte a uma emergente esfera pública burguesa, através das *coffee-houses* e das práticas de leitura (formação de um público leitor) e crítica literária em ambientes públicos. Em relação à cultura da corte, os cafés significam que as discussões políticas começavam a deixar os salões da corte e a se tornar mais participativas¹¹.

Com os contornos de uma liberdade cívica associada à exposição dos indivíduos e suas ideias na vida pública, ocorre uma inversão do sentido público e privado da concepção grega. O individualismo moderno conduz a *persona* de volta para a “casa” como dimensão palpável da “liberdade” através da propriedade privada e como o único refúgio para a realização pessoal. À rua restaria a associação ao mundo do trabalho: obrigatório, massificador e – sobretudo – impessoal. Com esta mudança estrutural da função produtiva da família ocorre o que Habermas denomina de “desprivatização da família”, fato que a torna uma *esfera íntima*, reduzida às funções de reprodução. Esse processo culmina também na “refuncionalização” da esfera pública, transformando o tempo de lazer em tempo funcional do trabalho para o consumo (1996, p.160).

10 Cf. Habermas (1996).

11 Para Habermas, mais do que uma esfera da qual todos participam, a esfera pública burguesa surge como sendo supostamente capaz de aparecer e representar em seu nome, como o *grande público*. Mas Habermas reconhece que uma definição de esfera pública a partir do critério de *público leitor* deixava de fora parte da população que não dispunha de recursos para ter acesso ao mercado de bens culturais. Cf. Habermas (1996, especialmente o item 5 do cap. II, intitulado *Institutions of the Public Sphere*).

Contra essa impessoalidade das práticas públicas, Hannah Arendt, em *The Human Condition*, tenta reler a noção grega da vida pública e defender a vida urbana como experiências públicas compartilhadas num “mundo comum”, no qual ao homem pode se conhecer e firmar sua existência, superando a “privação” da vida íntima. O “público” seria o que “*pode ser visto e ouvido por todos*” (1987, p. 67), podendo tornar público o mundo privado e possibilitar o reconhecimento recíproco das diferentes existências. A *vita activa*, para Arendt, não existe no isolamento, uma vez que “estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (Ibid., 201). A vida pública se qualificaria pelas práticas socialmente compartilhadas, da qual resultam as ações humanas. Arendt reconheceu, entretanto, o caráter eventualmente nocivo de uma exposição demasiado pública da pessoa. Sabia a autora que nem sempre a “rua” liberta, da mesma forma que não necessariamente o “lar” protege¹². A existência de aspectos “não-privativos da privatividade” seria uma forma de reconhecer a existência de mecanismos de salvaguarda da individualidade, face ao excesso de exposição do mundo público. A ideia, originalmente situada em Platão, é contrapor *luz* e *sombra*, uma vez que o termo pela autora utilizado para designar essa espécie de refúgio é “sombra”, e não propriamente “casa”. No entanto, Arendt deixa clara a intenção da analogia, ao informar que o termo grego *megaron* - que designa o interior da casa - tem “forte conotação de sombra” (Ibid., p. 81).

A vida ativa, contudo, não é garantia de liberdade. Se por um lado ela “liberta” o ser das necessidades da vida privada, por outro o encarcera na obrigatoriedade do trabalho em excesso:

A dialética do ser ativo, que escapa às conclusões de Arendt, consiste no facto de a intensificação hiperativa da atividade acabar por transformá-la numa hiperpassividade que leva o homem a seguir todo e qualquer impulso e estímulo sem ser capaz de lhe oferecer resistência (HAN, 2014b, p. 40)

Sob essa ótica, não seria difícil presumir as razões da gênese da moderna concepção de intimidade como fuga do mundo e interiorização da subjetivi-

12 Penso aqui nas diversas formas de cárcere privado, agressões familiares e abusos de todo tipo que permeiam a vida doméstica em muitos países e em diferentes culturas no mundo contemporâneo.

dade, quando entendemos essa dimensão prisional do mundo do trabalho. Arendt lembra que a propriedade imóvel conferia à vida privada um caráter de “casa”, na medida em que reforçava seu valor de uso privado. O processo de apropriação privada (por parte de alguns) da propriedade como “meios de produção” desloca a propriedade do lugar, tornando-a permutável, enquanto valor de troca. E o que deveria tornar livre o ser, o encarcerava também em sua “casa”, como frágil refúgio de uma subjetividade interiorizada.



Fonte: *Le Boulevard Saint Denis, Paris* – 1899, de Jean Beraud.
Acervo de imagens do Labeurc

A cidade industrial, berço da monetarização e do fetichismo da mercadoria, banalizou a ideia de liberdade, este prometido e inalcançável legado do projeto moderno. Reduzido à capacidade de gerar lucros pelo trabalho compulsivo, confinado em curtos circuitos urbanos, em ambientes pequenos e trajetórias circulares, o *ser* urbano moderno é um *ser* sujeitado aos processos mercadológicos que transformaram as cidades modernas em uma gigantesca rota de negócios. Tudo parece existir em função das necessidades da lógica acumulativa que há mais de 800 anos vai-se sofisticando e se tornando cada vez mais emblemática de uma modernidade civilizatória.

Além do labirinto aparentemente sem saída que a racionalidade moderna constrói com o trabalho assalariado, e que resulta na “desprivatização da família” que se torna *esfera íntima* reduzida às funções de reprodução, que outros labirintos foram erguidos e barraram a pretendida emancipação anunciada ?

2. Luzes da Cidade: desrazão e o *inferno do igual*

A noção de liberdade foi e continua a ser uma ideia muito cara à racionalidade modernidade. Mas por isso mesmo – também – tão visceral para uma crítica à cidade moderna.

Dizer que a cidade é moderna e a modernidade é urbana implica sobretudo entender como a razão moderna modelou os modos de vida urbanos e, por sua vez, como essa vida urbana e a cidade se tornaram materialidades históricas dessa razão moderna. Importa sobretudo entender como a cidade moderna, assente numa concepção específica de razão e de “viver” urbano, constitui-se em parte do projeto racional da modernidade.

A cidade antiga pouco tinha da racionalidade moderna, mas introduziu parte da concepção racional e técnica, não apenas no pensar, mas igualmente no habitar que posteriormente criou as bases da cidade moderna. O surgimento da cidade antiga não foi exatamente uma operação racional, no sentido cartesiano do termo, mas foi “lógica”. Fustel de Coulanges (2006) explica como a cidade se formou a partir das reuniões de famílias e fratrias que, ao se associarem, formaram as primeiras confederações (cidades) na antiguidade¹³. As cidades que surgiram às margens dos Rios Eufrates e Tigre foram, a exemplo da Babilônia, cidades fortificadas e repletas de ruas irregulares e tortuosas, sempre a margearem palácios que necessitavam de proteção. Não havia exatamente nenhuma forma de “planejamento” urbano que ordenasse o desenvolvimento dessas cidades, embora todas seguissem uma certa lógica militar.

Em Grécia e Roma, o racionalismo pioneiro advindo do discurso filosófico inaugurou uma concepção também embrionária de pensar a cidade, na forma do uso mais intenso da ideia do quadrículo como zona central da urbe. Mas do que isso, as cidades gregas foram as primeiras a contar com certa concepção urbanística e deixaram um rico legado técnico em aquedutos, pavimentos e esgotos a todas as cidades do Império Romano. Apesar dessa influente herança helênica, o racionalismo grego repercutiu apenas marginalmente na concepção das cidades entre os séculos XII e XVIII, como

13 Faz-se perceber a diferença entre os termos *cidade* e *urbe* para os antigos, segundo Coulanges: “Cidade e urbe não eram palavras sinônimas entre os antigos. A cidade era a associação religiosa e política das famílias e das tribos; a urbe, o lugar de reunião, o domicílio, e, sobretudo, o santuário dessa associação (2006, p. 205).

destaca Fernando Chueca Goitia (2014), em sua *Breve História do Urbanismo*. Basicamente, essa influência teria se limitado ao uso do paço linear da quadrícula e nalguns traçados regulares e geométricos. Somente a partir do século XIX a ideia de razão se faz mais presente na cidade, orientando não apenas o urbanismo e arquiteturas modernas, como também moldando uma nova imagem da cidade burguesa, a exemplo das anteriormente mencionadas Paris de Haussmann e a Viena do *Ringstrasse*.

Quando em 1851 é inaugurado o *Crystal Palace* de Londres para abrigar a primeira Exposição Universal, uma nova estética marca o advento de uma linguagem própria à razão moderna. Para Peter Sloterdijk (2008), deu-se ali a “entrada triunfal da modernidade”. Mais importante, contudo, do que os materiais envolvidos na construção do edifício – aço e vidro – foram os sentidos relacionados aos ideais do capitalismo que o edifício condensou.

A razão adentra a cidade por muitas portas e ao longo de muito tempo. Desde a construção das primeiras estruturas de defesa militar até os mais complexos mecanismos de abastecimento de água e esgoto, a matemática e as engenharias cuidaram de aperfeiçoar as formas humanas de habitar. Ao entrar na cidade moderna, a razão promete liberdade e anuncia emancipação. Entre a Paris de Haussmann, o *Crystal Palace* de Londres e a Cidade de Quartzo, de Mike Davis (1993), a modernidade se abriu num amplo espectro de complexidades e problemas, que hoje atinge grande parte das cidades em todo o mundo. Aqui, não nos interessa a razão em si, mas sua presença na cidade moderna, nomeadamente na forma como moldou a noção de *verdade* e os sentidos atribuídos à materialidade das coisas.

Sabe-se que a ideia de uma verdade racional universalmente válida, entendida como aquilo que é-por-si-mesma, sempre esteve na base do imaginário científico e teológico do ser humano moderno. Uma das mais importantes contribuições neste tema foi Kant e seu ambicioso projeto de uma Crítica da Razão. Antes dele, Platão traçara as bases da ideia de razão e “liberdade”, de cuja análise Arendt retira a contraposição entre *luz* e *sombra* anteriormente mencionada. Uma primeira relação entre *modo de vida* e *verdade* foi elaborada por esse filósofo¹⁴, em sua celebre Alegoria da Caverna. Nesta Alegoria, era o *modo* através do qual as pessoas estavam posicionadas no interior da caverna (acorrentadas e de costas para a saída) que as impediam de ver e en-

14 Cf. Platão (2001).

tender o que de fato projetavam as sombras e que lhes parecia ser a *verdade*.

Não eram apenas limitações racionais que impediam que as sombras fossem reveladas como meros reflexos, havia uma limitação socioespacial para o entendimento do que era a “verdade”. Os prisioneiros da ilusão somente podiam ter acesso à razão na medida em que se alterasse não apenas sua situação carcerária como também sua posição no mundo, de modo a poderem experimentar a claridade da razão. A ideia de que temos uma visão distorcida do mundo quando estamos presos a ilusões é quase uma metáfora da ideia moderna de razão como verdade. A cidade moderna está associada, muitas vezes, a esse espaço privilegiado, onde impera uma racionalidade que *liberta*, ao ser capaz de desvendar a *verdade*. Na caverna, a disposição socioespacial acaba por contribuir para o ocultamento da real causa das sombras. Nessa analogia, seria a cidade que libertaria, na medida em que representa o convívio racional e esclarecido (iluminado) dos seres humanos.

Embora a face obscura da caverna seja associada, na Alegoria, à pouca percepção da realidade, ela também é, de outro modo, rica em insinuações e possibilidades de apreensões do mundo. Outra forma de ver o problema é entender que é na penumbra, e não no excesso de luminosidade, que as sombras podem representar a dúvida, a possibilidade de erro, o dissenso. A luz, assim, em sentido oposto, representaria o acordo direto, contratual, inquestionável e dado pela certeza racional indubitável.

O excesso de razão (e de luz), por outro lado, pode sobrecarregar as percepções de mundo, negando ao *ser* a possibilidade de dúvida que a sombra insinua. A vida excessivamente racional pode ser também uma vida por demais metódica, exposta e sempre visível. Impossível não associar essa condição ao contexto contemporâneo de hiperexposição narcisista das comunicabilidades virtuais. O mundo dessa razão exposta cobra do ser que ele deve “*expor-se para ser*” (Han, 2014a, p. 21), revelando a transformação do mundo em vitrine para o consumo de tudo: pessoas, signos, ideias etc.

Esse excesso (luz/razão) encerra outros excessos. Alguns dos excessos derivados são os de exposição e de vigilância. A excessiva exposição das coisas e das pessoas é uma marca incontornável da vida urbana contemporânea. As antigas fronteiras entre os aspectos públicos e privados da vida pessoal foram há muito subvertidas pela erosão do próprio sentido público da vida urbana e pelos significados atribuídos ao convívio privado. Expor-se publicamente não é mais necessariamente uma forma de comunicabilidade

inteligível acerca do que pensamos e sobre aquilo que desejamos expressar acerca do mundo. Expor-se passou a ser uma mero espelhar exibicionista de nós mesmos ou daquilo que desejamos que os outros pensem sobre nós. Não mais somos construídos com base na relação dialógica com o *outro estranho*, mas tão somente nos afirmamos e somos acariciados egoicamente com o *próximo conhecido*. Não se almeja a comunicabilidade com *alter*, mas apenas a exibição excessiva de e para *ego*. A hipervisibilidade concreta ou virtual é uma expressão altamente saturada do excesso de ambientes lisos e iluminados. A penumbra é dúvida e ambiguidade. A imprecisão é inimiga da clareza que a tudo acomoda no mundo dos excessos.

Na *Sociedade da Transparência* (Han, 2014a), a vitória da razão é a ruína do imponderável e da sutileza. Se a razão *estabiliza* o mundo, cobra um preço altíssimo ao transformar tudo e a todos em mercadorias. Pior: essa suposta estabilidade foi assentada na ilusão de uma felicidade mediada pelos valores. Como já pude discutir em trabalho anterior (Leite, 2016), a *Sociedade do Consumo* é a expressão típica da sociedade contemporânea. A análise de Baudrillard (2014) destaca uma característica central da problemática do consumo na modernidade: a felicidade encarna o mito da suposta igualdade. Entretanto, como essa igualdade precisa ser mensurável, a noção de felicidade é subsumida pela capacidade de compra. Baudrillard denuncia, assim, uma das falácias do projeto político da modernidade: ao não ser capaz de implantar o princípio democrático da igualdade política e econômica, o projeto moderno transfere para o consumo a ideia de uma igualdade (inatingível):

O princípio democrático acha-se transferido de uma igualdade real, das capacidades, responsabilidades e possibilidades sociais, da felicidade (no sentido pleno da palavra) para a igualdade diante do objecto e sentido e outros signos *evidentes* do êxito social e da felicidade (BAUDRILLARD, 2014, p. 50)

Assim, para usar a expressão de Byung-Chul Han (2014a), na *Sociedade do Consumo*, onde o *ser* é transformado em valor, a única “igualdade” que nos resta é o *inferno dos iguais*, assinalado pela excessiva presença de assimetrias de poder e desigualdades econômicas.

Não por acaso, a expressão também remete à reflexão a Schopenhauer em *As Dores do Mundo*: “O mundo é o inferno, e os homens dividem-se em almas atormentadas e em diabos atormentadores” (2014, p. 28). Para além

do declarado pessimismo da visão de mundo de Schopenhauer, subsiste uma crítica dura às desigualdades e complexas relações de poder no mundo moderno. Parece ser esse precisamente o *inferno do igual* de Byung-Chul Han: não se trata de escamotear desigualdades reconhecidamente existentes e muito menos de desprezar a importância das ações e movimentos democráticos por maior inserção e equidade econômica, participação política e inclusão social; mas de destacar que, ao final de tudo, o *inferno do igual* (demônios e almas atormentadas) ainda persistem nesta sociedade moderna. A ideia básica da argumentação de Byung-Chul Han a que destacamos aqui também pode ser encontrada no centro da Teoria Crítica, como sublinha Vandenberghe:

Reduzir a heterogeneidade à homogeneidade, a diferença à igualdade, a multiplicidade à unidade, nisto consiste (segundo a tese que Adorno e Horkheimer longamente desenvolvem na Dialética do Esclarecimento) o ideal da Aufklärung que está na origem da reificação universal dos homens e das coisas (2012, p.239)

Naturalmente que a defesa dos direitos das minorias e o alargamento das instâncias de participação social se mantêm atual, legítima e desejável na agenda política e no debate social. A questão é adicional, portanto: a inclusão social daquelas diferenças de outrora não parece ser o fim do problema, mas exatamente o seu início. A diferença foi subsumida na agenda política e acabou por se tornar, também, uma mercadoria no mercado dos bens políticos. As diferenças foram reduzidas em sua capacidade aguerrida justamente por terem sido transformadas em heterotopias consumíveis. A diferença foi incluída como mercadoria, mais precisamente como subproduto cultural, e sua inclusão passou a ter mais significado retórico do que resultados práticos: uma vez incluídos, os *diferentes* foram e são interpelados a se tornarem exatamente *iguais*: idênticos e equivalentes como *valor* no *inferno do igual*.

Contudo, essa redução do *ser* a uma igualdade como *ser-valor* não nega as diferenças e desigualdades que permanecem. E a existência dessas particularidades no ser igualado pela sua condição de *ser-valor* não aniquila sua singularidade. Deleuze (2000) já resolvera essa equação quando refletiu sobre a univocidade do Ser:

Com efeito o essencial da univocidade não é o Ser que se diga num único e mesmo sentido. É que ele diga num único sentido de todas as

suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas. Ele é “igual” para todas, mas elas mesmas não são iguais. [...] O Ser diz-se num único sentido de tudo aquilo que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele diz-se da própria diferença. (Ibid., p. 93)

Da junção de Deleuze (2000), Heidegger (2012) e Byung-Chul Han (2014a) pode-se dizer, então, que o *ser-reduzido-a-valor* não é um ser ausente de singularidades intrínsecas. Ele continua a ser um Ser unívoco, porém reduzido a condição de *ser-valor*. E nisso se torna exatamente *igual* a todos os outros, no *inferno do igual* da Sociedade de Consumo.

Uma outra questão ainda se refere ao sentido do termo *igual* na expressão de Byung-Chul Han. O *igual* é também a negação do *outro*, do *estranho*, da diferença *negativa* daquele que não se enquadra nos circuitos de aceleração da acumulação *lisa* do capital. Seríamos todos “iguais” porque estamos todos imersos na mesma cosmovisão de mundo de uma sociedade voltada ao consumo, ainda que possamos estar em *posições diferentes*. Essa recusa ao estranho, de modo oposto às políticas de mitigação dos processos discriminatórios, revela a face dura da realidade preconceituosa em muitas partes do mundo: tolera-se o *outro* apenas na medida em que ele não se configure num embaraço para as metas do sucesso a que cada um busca em seus processos individuais ou coletivos de vivência atual. A “igualdade” do *inferno dos iguais* rejeita o diferente que não exerce seu papel de ser valor adequadamente e se torna um estorvo aos fluxos de circulação do capital. Essa “igualdade” é discricionária, discriminatória e forja “identidades” defensivas.

A absolutização do valor de exposição manifesta-se como tirania da visibilidade. [...] O imperativo da transparência torna suspeito tudo que não se submete à visibilidade. É nisso que consiste a sua violência. (HAN, 2014a, p. 25)

Pode-se ponderar, contudo, que podem ocorrer pelo menos três situações distintas sobre essa recusa ao *estranho*: a primeira, de Han, deriva da exposição exacerbada dos “iguais”; a segunda, sintetizada pela abordagem de Richard Sennett (1976), é o insulamento comunitário da intimidade. Em ambas, subsiste uma forma de *abstenção social* (Leite, 2009) que se caracteriza por atitudes deliberadas de recusa ao encontro com o *outro*, seja pelo medo, xenofobia ou pelo desejo explícito de se individualizar.

A terceira possibilidade, contudo, rechaça o estranho por um motivo aparentemente oposto: precisa dele. Refiro-me aos complexos processos afirmativos de identidades em contextos pós-nacionais. Em ambientes urbanos, essas identidades criam suas abstenções relacionais, muitas vezes inscritas nos espaços urbanos, na medida em que necessitam demarcar *lugares* nos espaços da vida pública (LEITE, 2007). E, assim, mais do que recusar o *outro*, as pessoas em processos de formação de identidades precisam se *contrapor* ao outro. Essa contraposição é mais do que uma recusa: é uma recusa qualificada que, em algumas situações, demanda o próprio encontro com este *outro*.

Em um dos seus ensaios no qual reflete acerca da identidade contemporânea, Giorgio Agamben afirma: “o desejo de ser reconhecido pelos outros é inseparável do ser humano” (2014, p. 77). Agamben retoma ao mesmo tempo a explicação freudiana sobre a formação relacional do *ego* (a *persona* somente se constitui quando se distingue de e é reconhecido por *alter*) quanto as abordagens mais atuais da sociologia e da antropologia sobre o caráter reflexivo e dialógico dos processos de identificação que informam as identidades. A desiderabilidade do encontro decorre de uma suspensão temporária da recusa ao estranho, em virtude da necessidade de não apenas tornar visível, mas ter reconhecidas as marcas da diferença, como sugere Jesus Martín-Barbero (2000) ao afirmar que as identidades demandam ser reconhecidas ao necessitarem se tornar visíveis socialmente.

Por fim, é nessa direção que podemos entender como a vida urbana contemporânea está fortemente marcada por tensões e disputas que caracterizam a vida social, qualificando e diferenciando certos espaços da vida urbana cotidiana como espaços públicos. Uma vez que essas identidades necessitam se externar e afirmar publicamente suas *diferenças*, devemos entender que as ações interativas acontecem mediante uma comunicabilidade política do desentendimento, que muitas vezes ganha contornos de um *contra-uso* da vida urbana e dos espaços da cidade (LEITE, 2010a; 2010b). Esses *contra-usos* são um tipo de expressão *tática* (Certeau, 1996) que anunciam contraposições insubmissas nos espaços pretensamente *lisos* da cidade.

Embora a razão moderna tenha tentado apaziguar os desiguais e diferentes numa mortalidade ancorada na sujeição ao mundo do trabalho e do consumo, parte da vida urbana continua indomável. A afirmação da discordância, do dissenso e do *contra-uso*, pelo que tem de contraposição ao esta-

belecido, é sempre uma expressão *outsider*; uma sombra rejeitada no *inferno do igual*. E por isso, a “clareza” da razão pode ser enganadora ao ofuscar a percepção e obliterar a realidade. Essa *desrazão*, pela via da “absolutização do valor”, adultera o futuro emancipador que a modernidade prometera, através do racionalismo moderno e seu subproduto filosófico, o humanismo pretensamente emancipador.

Os ares da cidade moderna ainda não libertam.

Referências

- AGAMBEM, Giorgio. (2014), *Nudez*. Belo Horizonte: Autentica.
- ARENDT, Hannah. (1987), *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ASCHER, François, (1995), *Métapolis ou l'avenir des villes*. Paris : Éditions Odile-Jacob.
- BAUDELAIRE, Charles. (1996), *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna*. Rio de Janeiro: Paz e terra.
- BAUDRILLARD, Jean. (1984), *Para uma crítica da economia política do signo*. Lisboa, Edições 70.
- BAUDRILLARD, Jean. (2014), *A Sociedade de Consumo*. Lisboa, Edições 70.
- BENÉVOLO, Leonardo. (2004), *La città nella storia d'Europa*. Bari: Laterza.
- _____. (2005), *Le origini dell'urbanistica moderna*. Bari: Laterza.
- CERTEAU, Michel de. (1996), *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, Vozes.
- COULANGES, Fustel de. (2006), *A Cidade Antiga*. São Paulo: Editora das Américas.
- DAVIS, Mike. (1993), *Cidade de Quartzos*. São Paulo: Scritta.
- DELEUZE, Gilles. (2000), *Diferença e Repetição*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- ENGELS, Friedrich. (2004), *The Condition of the Working Class in England*, Oxford.
- FERES Jr. Joao. (2010), “Introdução a uma Crítica da Modernidade como Conceito Sociológico”. *Revista Mediações*, v. 15. n.2.
- FINLEY, Moses I. (1994), *História Antiga: testemunhos e modelos*. São Paulo: Martins Fontes.
- GOITIA, Fernando Chueca. (2014), *Breve História do Urbanismo*. Lisboa: Editorial Presença.

- GRIMAL, Pierre. (2003), *As Cidades Romanas*, Lisboa, edições 70, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. (1996), *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge; Massachusetts: The MIT Press.
- _____. (2000), *O Discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2013), *A Modernidade: um projeto inacabado*. Nova Vega: Limitada.
- HAN, Byung-Chul. (2014a), *A Sociedade da Transparência*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- _____. (2014b), *A Sociedade do Cansaço*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- HEIDEGGER, Martin. (2012), *Ser e Tempo*. (Edição bilíngue Português/Alemão, Traduzida e organizada por Fausto Castilho). Campinas, Ed. UNICAMP; Rio de Janeiro: Vozes.
- LEITE, Rogerio Proença. (2007), *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. (2009), “Espaços públicos na pós-modernidade”, in FORTUNA, Carlos; LEITE, Rogerio Proença. *Plural de cidade: novos léxicos urbanos*. Coimbra: Almedina.
- _____. (2010), “A exaustão das cidades: antienobrecimento e intervenções urbanas em cidades brasileiras e portuguesas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 72: 73-88.
- _____. (2010b), “A inversão do cotidiano: práticas sociais e rupturas na vida urbana contemporânea”. *Dados*, vol.53, no.3, Rio de Janeiro.
- _____. (2013a), “Argomentazioni critiche per non dimenticare: pratiche del quotidiano e contro-usi della città”. In: RICCI, Manuela; GAGLIARDI, Clarissa M. R.; BAPTISTA, Dulce Maria Tourinho (a cura di) (eds.). *Recupero dei centri storici: Brasile e Italia, esperienze a confronto*. 1st edition. Rome: Gangemi Editore. pp. 141-156.
- _____. (2013b), “Consuming Heritage: Counter-uses of the city and gentrification”, *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 10, n. 1. January to June.
- _____. (2016), “Atopic City: Consumption and Death in Urban Life”. *Current Urban Studies*, 4, 280-296. DOI: 10.4236/cus.2016.43019.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. (2000), “Dislocaciones del tiempo y nuevas topografías de la memoria. In: HOLLANDA, H.B. & RESENDE, B. *Artelatina: cultura, globalização e identidades contemporâneas*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora.
- PLATÃO. (2001), *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2014), *As Dores do Mundo*. São Paulo: Edipro.

SCHORSKE, Carl E. (1990), *Viena fin-de-siècle. Política e Cultura*. São Paulo: Companhia das Letras.

SENNETT, Richard. (2013), *Juntos*. São Paulo: Record, 2013.

_____. (1976), *The Fall of Public Man*. New York/London: W.W. Norton & Company.

SIMMEL, Georg. (2011), *The Philosophy of Money*. London: Routledge.

SLOTERDIJK, Peter. (2008), *Palácio de Cristal: para uma teoria da globalização*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.

VANDENBERGHE, Frédéric. (2012), *Uma História Filosófica da Sociologia Alemã. Alienação e Reificação*. Vol. 1. São Paulo: Annablume.