

## **A DISSOLUÇÃO DO POLÍTICO: MORTE E VIDA DO ESPAÇO PÚBLICO**

*Hygina Bruzzi de Melo*  
*Fac. de Arquitetura e Urbanismo FAMIH-BH*  
*Doutoranda em Filosofia — USP*

---

O artigo considera que o espaço público, lugar privilegiado das trocas sociais e da alternância direta e livre da palavra, experimenta um golpe fatal com o advento da cultura de massas. Deixando de assumir contemporaneamente o papel de manifestação coletiva por excelência que lhe conferia a tradição, a arquitetura é um testemunho evidente desse desfecho. A hipótese de que o individualismo e o utilitarismo modernos são também os pólos desencadeadores da desenergização do espaço público e do esquecimento da vida política é analisada em R. Sennet, J. Baudrillard e H. Arendt. Apesar da disparidade global entre esses três autores, a convergência que apresentam quanto ao tema específico vem apenas reforçar mais uma vez a urgência e a relevância de repensá-lo.

The article considers the demise of public space as the special dominion of social exchange and free discourse in view of the emergence of mass culture. In recent years architecture has lost its traditional role as collective manifestation and, in this sense, perhaps serves as the most vivid example of this demise. Authors such as R. Sennet, J. Baudrillard and H. Arendt have hypothesized that modern individualism and utilitarianism have greatly contributed to the growing loss of vitality of public space, as well as to political alienation. Despite the marked ideological differences among the three authors, their agreement as regards this specific theme makes very clear the importance of its reassessment.

---

**“A** cidade deveria ser mestra nesse modo de agir, o fórum no qual se torna significativo unir-se a outras pessoas sem a compulsão de conhecê-las enquanto pessoas. Não creio que este seja um sonho inútil; a cidade serviu como foco para a vida social ativa, para o conflito e o jogo de interes-

ses, para a experiência das possibilidades humanas, durante a maior parte da história do homem civilizado. Mas hoje em dia essa possibilidade civilizada está adormecida.”

R. Sennet

“Ora, a arquitetura e o urbanismo, ainda que transfigurados pela imaginação, nada podem mudar, pois eles próprios são meios de comunicação de massa e, mesmo em suas concepções mais audaciosas, reproduzem a relação social de massa, ou seja, deixam coletivamente as pessoas sem resposta. Tudo o que eles podem fazer é animação, participação, reciclagem urbana, *design* no sentido mais amplo. Ou seja, simulação de troca de valores coletivos, simulação de jogos e de espaços não funcionais. Eis o que são os terrenos de aventura para as crianças, as áreas verdes, os centros culturais, bem como os *City Walls* e os muros de contestação, os quais são as áreas verdes da palavra.”

J. Baudrillard

## ***Da cidade histórica à semiópolis***

Estado de letargia provisório ou perda irreversível de seu estatuto histórico? Esses os dois destinos incompatíveis da arquitetura e do urbanismo contemporâneos sugeridos pelas breves passagens de Sennet e Baudrillard. Antes de passar, entretanto, ao debate que ambas prometem, vale uma digressão sobre a oposição radical que, assim descontextualizadas, aparentemente ensaiam.

Analisemos em primeiro lugar o caso de Richard Sennet. Este conclui, com as palavras acima, uma obra cuja leitura atenta deixa dúvidas e perplexidades não facilmente conciliáveis com fecho tão otimista. Não nos convence, por exemplo, a observação de que a cidade como “possibilidade civilizada” esteja apenas “adormecida” depois do longo processo histórico de invasão do público pelo privado tão exemplarmente descrito pelo autor até então.

Assim, nas primeiras páginas de *O declínio do homem público*,<sup>1</sup> Sennet, como bom historiador, expõe com clareza seu tema e método. Trata-se, diz ele, de remontar às origens do declínio contemporâneo da vida pública, da substituição da paixão política pela atitude atual de mera conformidade, passividade e indiferença comparável, ainda que de forma vulgar, à do ro-

1. R. Sennet, *O declínio do homem público. As tiranias da intimidade*, São Paulo, Cia. das Letras, 1988.

mano imediatamente após a Época de Augusto. Essa dissolução do político que, desde o século passado, acompanha o desinteresse crescente do cidadão ocidental pela esfera pública se dá, segundo Sennet, paralelamente a um reinvestimento na vida privada e à emergência de uma certa escala intimista de interpretação das instituições políticas por ele denominada *ideologia da intimidade*.

A intenção declarada de Sennet é a de criar uma “teoria da expressão em público”, através da descrição de um processo onde o dado histórico — “as mudanças concretas de comportamento público, discurso, vestuário e crença” — e a teoria interajam permanentemente. Considerando-se que não há dado histórico sem interpretação e que esta, apesar de sofrer variações de obra para obra, é parte integrante de qualquer discurso significativo, nada nos impede de considerar *O declínio do homem público* como um precioso exemplo de História Social.

Considerando a grande cidade como “o cenário lógico para estudarmos a relação palco-rua”, Sennet parte de uma análise da continuidade entre os trajes usados no teatro e no “passeio público” nas capitais européias mais significativas por volta de 1750: Londres e Paris. A perda progressiva dessa teatralidade, a destruição desse mundo das aparências ainda tão vivo no Antigo Regime se faz acompanhar, a partir do século XIX, por uma estreita afinidade entre o capitalismo industrial nascente e a geografia pública. Assim é que, ao equilíbrio entre as duas geografias (a da vida pública e a da vida privada), característico do século XVIII, pouco a pouco se segue uma busca de proteção contra a vida pública, fundada nos novos valores do capitalismo do século XIX: privacidade e estabilidade.

A substituição do público pelo privado, que a burguesia ascendente vai gradativamente operando ao longo do século XIX, se dá através do ato de denegação típico dos processos ideológicos. É aí que se enraíza a ideologia da intimidade: “A intimidade é uma tentativa de se resolver o problema público negando que o problema público exista”.<sup>2</sup>

Guardemos provisoriamente algumas estruturas-chaves que Sennet salva desse esquecimento do político característico do homem ocidental contemporâneo. Elas serão retomadas no paralelo que tentaremos mais adiante entre ele e Jean Baudrillard a respeito da polêmica que as palavras de ambos parecem insinuar.

Remontemos, pois, ao exoto conclusivo de *O declínio do homem público*, àquele que se intitula precisamente “As tiranias da

2. R. Sennet, op. cit., p. 44.

intimidade”, de que a passagem em epígrafe é o *finale*. Aqui Sennet relembra mais uma vez que as características da *Gemeinschaft*, por ele anteriormente referida como aquele tipo de socialidade cujos cânones de crença “são tais que se torna uma visão lógica da ‘realidade’ interpretar realidades sociais como sendo significativas quando espelham um imaginário do eu”.<sup>3</sup>

3. Id., *ibid.*, p. 397.

As tiranias da intimidade, observa ele, não são simplesmente as da vida doméstica, as da rotina cotidiana, as do ciclo das repetições; nem essa “catástrofe política” que é administração de todas as atividades diárias dos cidadãos por um Estado policial. As tiranias da intimidade “são mais sutis”. A tirania da *Gemeinschaft*, enquanto ideologia, é a de um sistema de interpretação unidimensional ou, em outras palavras, a de um “padrão único para enfrentar a realidade”. É a do enfrentamento da realidade e da sociedade em termos exclusivamente psicológicos.

Desde que a “natureza humana” se vê transformada, ao longo do processo histórico que atravessa dois séculos, em “personalidade”, o contato íntimo só pode ser temido como uma ameaça à sociabilidade. Eis por que nos soa hoje tão evidente a canção popular quando, descuidada, faz transitar algo como “de perto ninguém é normal”.

Com a lenta erosão do equilíbrio entre o domínio público e o domínio privado desencadeada pela secularização iniciada no final do século XVIII e consolidada ao longo do século XIX, o eu passa a ser assumido como um *princípio social*. A impessoalidade característica do domínio público fica, assim, proscrita. Atrofia-se a esfera da *res publica* “pela crença de que as significações sociais são geradas pelos sentimentos de seres humanos individuais”.<sup>4</sup>

4. Id., *ibid.*, p. 413.

Degradando-se a vida pública, degrada-se em consequência seu lugar geográfico por excelência, ou seja, aquele “cenário lógico para estudarmos a relação palco-rua”: a grande cidade.

O homem contemporâneo é, pois, segundo Sennet, aquele que perdeu a habilidade para manejar máscaras. Tendo se tornado incapaz de assumir papéis, portanto incapaz da vida pública, ele ameaça abdicar de sua condição de *zoon politikon* para se refugiar num domínio onde a impessoalidade dos atos públicos é substituída pela biografia do governante; a representação política, pelas habilidades pessoais inatas; a sociedade, pelo indivíduo ou pelo gueto; o urbano, pelo comunal. Se nos detivéssemos na análise da relação palco-rua no mundo contemporâneo verificaríamos que, à espetacularização da

vida diária, o teatro responde, em seus momentos mais radicais, com a proibição, o silêncio ou a mais nua "crueldade".

A essa unidimensionalidade, ao paradoxo da compulsão e medo da intimidade (contra o qual, lembremos Baudrillard, a psicanálise pouco tem a fazer), Sennet opõe a cidade como um *dever ser*: "A cidade *deveria ser* mestra ...". E ela o será, espera ele, se for capaz de recuperar a tradição "adormecida" sob um longo período de esquecimento. Ou seja, apesar da iminência daquilo que, dada a sua sutileza, se afigura como "Hiper-catástrofe do político", é permitido acreditar na reversibilidade do processo.

Nem os caminhos para essa reversibilidade, nem uma descrição do estado crítico da ordem pública numa sociedade de massas, Sennet, enquanto historiador, não se vê, evidentemente, obrigado a fornecer. Mas reconhece que o arquiteto e o urbanista são como que assaltados pela exigência de respostas imediatas: "Arquitetos que projetam arranha-céus e outros edifícios de grande porte e alta densidade se vêem forçados a trabalhar com as idéias a respeito da vida pública no seu estado atual e, de fato, se incluem entre os poucos profissionais que por necessidade expressam e tornam manifestos esses códigos para outrem".<sup>5</sup> O que, de resto, confirma a tarefa histórica da arquitetura e do urbanismo.

Entretanto, ao passar à análise de alguns espécimes da floresta urbana contemporânea, o autor não consegue disfarçar seu espanto. A análise que ele faz do Brunswick Center em Nova Iorque e do Bloomsburg em Londres<sup>6</sup> nos coloca diante de dois exemplos paradigmáticos do ideal da transparência (essa expressão arquitetônica da ideologia da intimidade) e de seu clássico paradoxo: a visibilidade total aliada ao mais absoluto isolamento. Estamos a uma distância (quase?) intransponível da Paris e da Londres do século XVIII que Sennet toma como modelo da teatralidade característica da vida pública oitocentista.

Outros paradoxos, outras condições de impossibilidade emergiriam se Richard Sennet se dispusesse a descrever o *ethos* de uma cultura de massas onde o homem público parece condenado à extinção. É aqui que julgamos oportuno introduzir o "outro lado" da epígrafe.

A citação de Jean Baudrillard que tomamos como pré-texto é uma passagem da crônica intitulada "Kool Killer ou l'insurrection par les signes"<sup>7</sup> sobre os *graffiti* urbanos de Nova Iorque.

5. Id., *ibid.*, p. 26.

6. Id., *ibid.*, pp. 26ss.

7. Cf. J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard/NRF, 1976, pp. 118-128. Ao que parece, a crônica em questão foi traduzida para o português pela ECA/USP. Em sua totalidade, a obra, apesar de ser um momento decisivo no percurso do autor, ainda permanece, sem tradução entre nós.

Teórico "diferencialista", mas reconhecidamente original ("inventivo", poderíamos arriscar, se a banalização do termo não nos dissuadisse imediatamente de fazê-lo) da sociedade de consumo e da cultura de massas, Baudrillard, ao aplicar um corte sincrônico no mundo contemporâneo, nos oferece o *efeito* do processo de elisão da vida pública tão exemplarmente desenvolvido por Sennet em sua obra.

Apesar de não lhe dedicar um espaço exclusivo, o tema da dissolução do político e do lugar geográfico da vida pública que é a cidade permeia todo o pensamento de Jean Baudrillard.<sup>8</sup> Se não há transcendência da esfera pública relativamente à esfera privada, se a festa cotidiana das práticas do consumo substitui irreversivelmente a "comunhão" pelo rito formal e unidimensional da "comunicação" de massas, na medida em que o espaço urbano se transforma, ora em pretexto para o movimento em alta velocidade, ora em lugar da *aglomeração*, dificilmente poderemos conservar o referencial "cidade" tal como o concebe a tradição. Essa, aliás, apesar da fé cega que ele continua a depositar no projeto moderno, é também a convicção de J. Habermas.<sup>9</sup>

Não há dúvida, é preciso dizer, que o texto de Baudrillard referido anteriormente constitui, em sua radicalidade, uma síntese de suas idéias sobre o urbano. Tanto quanto Sennet, Baudrillard assinala a indiferença global que permeia a vivência do espaço público tradicional e sua contrapartida, a molecularização do social em guetos étnicos, a multiplicação incontável de grupos de interesse privado, num processo de diferenciação em pseudo-identidades locais ("privativo-comunais", diria Sennet) de onde irrompe o "espaço fragmentado dos signos distintivos" a que se reduz a metrópole contemporânea. O que, enfim, Baudrillard exalta nos *graffiti* novaliorquinos é precisamente a impessoalidade, a ritualidade, a não adscrição a um sentido, a contestação do romantismo existencial burguês e de seu eterno desejo de inscrição espacial de uma identidade individual.

Nessa leitura da *polis* contemporânea, o *dever ser* mencionado por Sennet encontra desafios praticamente insuperáveis. Numa sociedade onde o modo de significação radicaliza o modo de produção, substituindo a realização de uma *força*, pela realização de uma *diferença*; numa sociedade que já deixou de ser *metalúrgica* — é *semiúrgica*; onde os vínculos sociais perdem seu caráter simbólico em proveito de uma *socialidade de contato*, o poder de fogo da dimensão histórica da luta de classes, da negatividade da força de trabalho e de uma certa especificidade

8. Cf. especialmente: *La société de consommation: ses mythes, ses structures*, Paris, Gallimard, 1970; *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981; *A sombra das maiorias silenciosas*, São Paulo, Brasiliense, 1985; *La gauche divine (chronique des années 1977-1984)*, Paris, Bernard Grasset, 1985.

9. Cf. J. Habermas, "Arquitetura moderna e pós-moderna", *Notas Estudos CEBRAP*, (Dossiê Habermas) 18, (1987): 115-124.

do social se vê transmutado em margens de oposição bem menos diretas e bem mais sutis. A solidariedade do processo social que alimenta a utopia revolucionária marxista se esvai diante dos neoconflitos das sociedades industriais avançadas.<sup>10</sup> Sob o domínio da *lei estrutural do valor*, uma tal sociedade se estrutura segundo um *código* que funcionaliza as diferenças e as estabelece por antecipação. Ele é a instância que une e separa: “De agora em diante todos estão separados e indiferentes sob o signo da televisão e do automóvel, sob o signo dos modelos de comportamento inscritos em toda parte tanto nos *mídias*, quanto no traçado das cidades”.<sup>11</sup>

Se o sistema mergulha em indeterminação e no não-sentido, é inútil aplicar-lhe a estratégia do sentido. É assim que se declara, para Baudrillard, a insuficiência teórica de uma sociologia urbana de cunho marxista.<sup>12</sup> Diante de tais condições, as únicas estratégias verdadeiramente eficazes serão aquelas capazes de subverter a *conformidade* com esse código e com a diferenciação formal que ele impõe. Mais uma vez Baudrillard reencontra Sennet, cujo ponto de partida é exatamente a constatação do conformismo político do homem contemporâneo.

O que Baudrillard reconhece nos *graffiti* não é uma “retribalização” nos moldes da *Gemeinschaft* invocada por Sennet, mas uma reversibilidade radical do modo de produção e difusão dos *media*. Por isso mesmo é que, diante da unidimensionalidade crescente da cultura das massas, de sua capacidade para a funcionalização e absorção de quaisquer oposições, de sua não-dialecticidade, a arquitetura e o urbanismo não têm como recuperar seu sonho de *energia* propulsora do progresso social. Ao reduzir a arquitetura à condição de “objeto imanente inapelável”, Baudrillard fulmina a utopia corbusierana com uma sentença de morte.<sup>13</sup> Não está em questão o valor estético das contribuições contemporâneas da arquitetura e do urbanismo, nem o embelezamento da cidade proporcionado pelos *City Walls* (supergrafismos aplicados). Discute-se, apenas, a força contestatória de tais produções, bem como o estatuto tradicional do signo arquitetônico. Dessa importante passagem de Baudrillard, pode-se concluir que qualquer arquitetura ou intervenção urbana conseqüentes, em qualquer lugar do mundo contemporâneo, teria forçosamente de levar em conta essa *media*-ação introduzida pelo modelo da comunicação. Não menos que a sociedade onde se inscreve, a arquitetura há muito já perdeu o domínio da cena. E, após a irrupção dos *media*, ou seja, na cidade *semiúrgica*, todas as tentativas de recuperá-la incidem nessa ressacralização tão bem definida por Otilia Arantes como “aura bastarda”.<sup>14</sup>

10. Ricoeur observa que as contradições atuais das sociedades industriais avançadas se superpõem a contradições não-resolvidas do século passado. Critica no marxismo a redução dos conflitos à esfera do econômico e do social. É, segundo ele, “por não ter refletido sobre os conflitos próprios ao exercício do poder”, que o marxismo se vê desafiado, no século XX, pelo totalitarismo estalinista. Cf. P. Ricoeur, “Os neoconflitos nas sociedades industriais avançadas” in *Interpretação e Ideologias*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988, p. 160.

11. Cf. J. Baudrillard, *L'échange ...*, op. cit., p. 120.

12. Analisando, à luz do que expõe Richard Sennet, o título da obra de Henri Lefebvre, deparamo-nos com uma evidente contradição. Ora, é exatamente essa projeção do privado sobre o público que o título *O direito à cidade* vem agora expressar. Se os direitos humanos são produto de um pensamento (o setecentista), que opõe natureza e cultura, essa oposição dá origem a uma outra: a que identifica o direito com a natureza e esta com a vida privada. Em contrapartida a cultura (logo, a cidade como seu lugar privilegiado) é, nessa mesma ordem, associada à vida pública.

13. Pois não foi Le Corbusier que, com excessiva autoconfiança, investiu a arquitetura do papel de locomotiva social? Cf. Le Corbusier, *Para uma arquitetura*, São Paulo, Ed. Perspectiva/EDUSP, 1973.

14. Cf. O. Arantes, “Os dois lados da arquitetura francesa pós-Beaubourg”, *Notas Estudos CEBRAP*, 22 (1988): 102-134.

Em suma, Baudrillard deixa claro que a estratégia não se encontra nem do lado dos *media*, cujo efeito de conformidade é inédito na História (capaz até mesmo de provocar um abalo sísmico no conformismo romano da época de Augusto), nem do lado da "tirania" do sentido. A uma socialidade que impõe o nome *próprio* e uma individualidade *privada*, cabe responder, não com a retribalização, mas com o *anonimato coletivo* e o ritual simbólico. De resto, o acesso ao simbólico em Baudrillard passa pela superação da vida biológica, identificada por ele, tanto quanto por Hannah Arendt, como o domínio privado, o lugar onde reina a natureza sob o jugo da necessidade.

### ***As tiranias da intimidade e o horizonte sagrado das aparências***

A análise que se segue, das convergências e divergências entre a concepção do homem público em Richard Sennet e Jean Baudrillard, tem limites e objetivos muito específicos. É preciso confessar, antes de tudo, não só o domínio desigual que possuímos da obra dos dois autores, mas também uma diferença de afinidade com os campos de investigação em que cada um deles se inscreve. Assim, se da obra de Baudrillard é possível dar um testemunho mais seguro, já não se pode dizer o mesmo sobre Richard Sennet, cuja obra não foi analisada em detalhe, mas, pelo que nos foi dado percorrer, constitui uma surpreendente revelação.

Trata-se, além do mais, em ambos os autores, de uma incursão eventual, pois, ao lançarem a questão da sobrevivência ou morte do homem público no mundo contemporâneo, as conseqüências de um tal debate repercutirão necessariamente sobre a teoria e a prática urbanísticas. E é para estas, para suas condições atuais de possibilidade, que voltamos nossa atenção.

Apesar das divergências que separam Richard Sennet — jovem intelectual do *New Left* — e Jean Baudrillard — pós-estruturalista francês, cuja crítica implacável à antropologia marxista<sup>15</sup> o tem eleito como protagonista preferido de uma arriscada polêmica, há um traço que une indissolivelmente essa retomada da *caracteriologia* do Antigo Regime pelo primeiro e a atualização da crítica dos costumes pelo segundo. Nenhum dos dois é pensador político em sentido estrito. Mas em ambos ressurgem essa dimensão *semiúrgica* da cultura que uma ortodoxia representacionista ainda olha com certa desconfiança.

15. Cf. J. Baudrillard, *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Paris, Casterman, 1973.

Pois o que são a gestualidade, o discurso, o vestuário e a crença (objetos da teoria da expressão buscada por Sennet), senão o que a tradição dos séculos XVII e XVIII consagrou como *moeurs* e que até hoje, confirma o mesmo Sennet, não encontra correspondente nas “categorias” sociológicas? E o que significa essa “liturgia formal dos objetos”, essa “manipulação sistemática de signos” na vida cotidiana tal como se manifestam a sociedade de consumo e a cultura de massas na descrição fenomenológica que Baudrillard delas nos oferece? Há, porém, uma diferença, por assim dizer brutal, entre esse *homem como ator* que habita o Antigo Regime e as *figuras do transpolítico* — o obeso, o refém e o obsceno —<sup>16</sup> a que ele se reduz na cultura de massas, segundo Jean Baudrillard. Se interessa, contudo, ao pensamento político e, conseqüentemente, ao estudo da cidade, a descrição de uma cultura que se tornou capaz de representar e as origens históricas desse estado de irrepresentação, os esforços de Sennet e Baudrillard, além de se complementarem, vêm muito a propósito.

16. Cf. J. Baudrillard, “Figures du transpolitique” in *Les stratégies fatales: le cristal se venge*, Paris, Bernard Grasset, 1983, pp. 35-98.

Ao estudar o privado e o público no Antigo Regime, Sennet destaca a concepção da teatralidade defendida por Diderot em *Le paradoxe sur le comédien* como paradigma de uma espécie de socialidade caracterizada pela continuidade palco-rua. O que significa isso? Ora, segundo Diderot, o bom ator é aquele que, ao representar, estabelece uma distância entre sua personalidade e o papel por ele investido. O eu do ator jamais ultrapassa o limite que lhe é imposto pela máscara. Eis por que é capaz de sucessivamente assumir vários papéis. Não é o ator que deve se emocionar, mas a platéia. Se há continuidade entre palco e rua, o mesmo se dá na expressão pública das emoções. Estas só se tornam realmente expressivas quando enquadradas nos moldes da convenção (ou seja, dos papéis) *publicamente reconhecida*, deslocando-se da personalidade individual que as *representa*.

O primeiro teórico moderno da grande cidade foi, *malgré soi-même*, Jean-Jacques Rousseau. Tanto Sennet como Hannah Arendt concordam em atribuir a Rousseau a origem de uma tradição que propõe substituir a convenção, a busca da forma, a manipulação das máscaras, a exteriorização e a objetividade da vida pública na grande cidade pelos valores da intimidade, da conduta e da virtude pessoais, da autenticidade e da singularidade da vida privada na escala das pequenas cidades. Ao apontar os malefícios da grande cidade, Rousseau simultaneamente oferece uma perfeita descrição da cosmópolis. Rousseau teria sido, paradoxalmente segundo Sennet, o primeiro teórico da cidade moderna como ambiente expressivo e seu

mais fiel inimigo, acabando por aprovar, contra o cosmopolitismo, a tirania política compatível com a escala das pequenas cidades. A insurreição dos *wilkesistas*, primeiro movimento de massa da cidade do século XVIII, vem subverter a dramaturgia da cidade oitocentista que Rousseau tanto recriminava. Mas o sonho de Rousseau só se realiza em parte: a dissolução dessa teatralidade que é “o agente da perda de si mesmo”, se faz acompanhar pela reivindicação de um espaço total e de uma liberdade sem limites, destinados a expressar a vida e as experiências pessoais. É essa passagem de uma cultura onde o trabalho de *apresentar* emoções, típico do homem como ator, a uma cultura onde cada um *representa* para o outro seu mundo íntimo e exclusivo, que marca o início do declínio da vida pública moderna: “Quando uma cultura passa da crença na apresentação da emoção para a representação desta de modo que as experiências individuais, cuidadosamente reportadas, cheguem a ser expressivas, então o homem público perde sua função e também sua identidade”.<sup>17</sup>

17. R. Sennet, op. cit., p. 140.

É essa tendência já esboçada ao final do século XVIII, que o deslocamento operado pelo capitalismo industrial e pela credibilidade secular no século XIX, introduzindo os valores de segurança, permanência e repouso, acabam por consolidar. Ao mundo psicomórfico em que se transforma a vida pública no século XIX a *platéia* responde no teatro com o retraimento e o silêncio. Esse o efeito da revelação da máscara. A liberação sexual em face da repressão vitoriana dá origem a uma nova espécie de repressão não menos angustiante que é a imposição de um eu sem limites.

“Usar máscara é a essência da civilidade.”<sup>18</sup> E a cidade é o lugar geográfico que possibilita a civilidade, ou seja, o tratamento do outro como um estranho, segundo um laço social forjado numa *proxenia*, naquela distância ritual que caracteriza a aparição pública dos indivíduos uns diante dos outros em toda cultura.<sup>19</sup>

18. Id., *ibid.*, p. 323.

19. Cf. E. T. Hall. *A dimensão oculta*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.

Se o interesse compulsivo pelo desmascaramento e pela revelação da personalidade já assaltava as platéias numerosas do século XIX, mergulhando-as no silêncio, que dizer do político na era da mídia eletrônica, onde a possibilidade do espectador “pontuar” um discurso é hipótese delirante, onde o princípio mesmo da comunicação é a auto-referência, confirmada pela passividade diante da negação inexorável de qualquer resposta? Que dizer do homem público numa cultura tomada de assalto por aquilo que Baudrillard, levando a extremos a incomunicação aludida por Sennet, denomina como “gigantesca circunvolução da palavra”?

20. Cf. R. Sennet, op. cit., pp. 381-409.

21. Cf. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Lévy, 1983 (Préface de Paul Ricoeur). Por ter sido utilizada a edição francesa, as citações textuais da obra, enquanto traduções de tradução, correm um duplo risco de traição.

22. Por isso, é inútil exigir de autores que estão convencidos da dissolução do político uma concepção orgânica do Estado. Esse o equívoco, talvez, da leitura habermasiana que Rouanet dedica aos pensadores pós-modernos. Cf. S. Rouanet, *As razões do iluminismo*, São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

23. Cf. J. Baudrillard, *De la séduction. L'horizon sacré des apparences*, Paris, Galilée, 1979.

24. Id., *ibid.*, pp. 84-92.

É desde a quarta parte de *O declínio do homem público*, do capítulo intitulado com muita propriedade "O ator privado de sua arte"<sup>20</sup> que podemos falar de um estreitamento das relações entre Sennet e Baudrillard e, adiantando um pouco, Hannah Arendt. Se para Sennet o ideal clássico do *theatrum mundi* é a tradução perfeita da vida política, para Baudrillard ele é o "horizonte sagrado das aparências", algo semelhante, portanto, à concepção que Hannah Arendt tem do domínio público como aquele lugar "onde as coisas podem aparecer, escapando das trevas da vida oculta".<sup>21</sup>

É verdade que Baudrillard não se propõe pensar a questão do político de modo sistemático. E nem poderia, pois que se trata para ele de descrever uma cultura marcada pelo esquecimento ou, pior ainda, talvez, pela impossibilidade da dimensão política.<sup>22</sup> O tema da dissolução do político permeia toda a obra de um autor que assiste a uma crise de representação jamais presenciada, embora previsível, pela história da cultura ocidental desde o início da época moderna que ele, seguindo Heidegger, situa no Renascimento.

A superexposição do eu, a psicologização da cultura, o verismo das hermenêuticas do desnudamento e das teorias que se fundam na suspeita de tudo que é aparência, o conjunto dos procedimentos teóricos e práticos que compõem a *ob-scena* contemporânea, são temas associados na crítica à hegemonia do partido da representação (de modo geral, e política, em particular) levada a efeito em *De la séduction. L'horizon sacré des apparences*,<sup>23</sup> onde Baudrillard põe em questão a psicanálise enquanto "espelho do desejo".

À "produção do desejo", à obsessão de fazer falar a esfera latente e mais profunda do eu, Baudrillard propõe como superação esse *abismo superficial* ou *horizonte sagrado das aparências* que não pode ser outra coisa senão o espaço político. Como bom *moralista* ele fala por imagens. A relação entre o poder e sua manifestação aparece em *De la séduction* numa inquietante passagem que ostenta um título bastante "suspeito" para um tema reconhecidamente sério: *Le trompe-l'oeil ou la simulation enchantée*.<sup>24</sup> No entanto, é nesse texto, escrito a partir da experiência de um espaço tipicamente barroco — o do palácio ducal de Urbino — que Baudrillard gradativamente vai tecendo sua concepção do político como "simulação encantada". O que nos deixa perplexos nessa passagem de Baudrillard é a associação inusitada que ele sugere entre a inespacialidade do *trompe-l'oeil* — simulacro *irônico* do perspectivismo renascentista — e o segredo do poder. O

espaço público nada mais é que o lugar da manifestação e da aparição do poder. É aí também que a arquitetura simultaneamente floresce e encontra seus limites. Não há “transparência” entre o ilusionismo do poder (o *trompe-l’oeil*, no espaço restrito do *studiolo*) e sua manifestação no espaço aberto do palácio: “Com efeito, há aqui toda uma reversão das regras do jogo, o que permitiria ironicamente supor, pela alegoria do *trompe-l’oeil*, que no espaço mesmo do poder, o espaço político, *não seria, talvez, ele próprio, nada mais que um efeito e perspectiva*”.<sup>25</sup>

25. Id., *ibid.*, p. 91.

Nesse *vazio* que, justamente por ser um vazio, jamais pode ser revelado, reside o segredo do poder. E é essa estratégia que lhe garante eficácia. Na transparência absoluta, na inscrição espacial exaustiva, no cuidado de tudo explicitar e ocupar, o político se volatiliza e a cena se desfaz. Final de jogo: o pornô, o obsceno ou a simulação desencantada.

Invocando o *Homo Ludens* de Huizinga, Sennet compara o *ator privado de sua arte* com o habitante de uma cultura que perdeu sua dimensão mais significativa: a habilidade para jogar. Lembrando o papel do jogo como iniciação da criança no mundo das convenções, ele lamenta a rapidez com que o homem contemporâneo, ao chegar à idade adulta, abandona essa ludicidade que lhe permite exatamente escapar à tirania do eu. A submissão à regra do jogo possibilita um *distanciamento de si* e um comportamento interativo com os outros para além das confidências pessoais. O jogo é esse elemento que confere esteticidade às relações sociais e as projeta além do domínio fático e da inexorável necessidade. É dimensão integrante da cultura, testemunhando, em cada tempo e lugar, “a imprecável necessidade humana de viver em beleza”, como observa Huizinga nessa obra impecável que é *Homo Ludens*.

Não para o social propriamente, mas para a cultura, Baudrillard reivindica as qualidades da convenção e a submissão à regra do jogo. Esta é entendida de modo amplo como alternativa à lei, seja a lei natural, a lei da ciência, a lei do Pai na psicanálise, a lei no direito ou o contrato social. O tema de *De la séduction* é a passagem da lei, da sedução natural, do mundo biológico e suas metáforas, à regra do jogo, à sedução do artifício, à beleza ritual, ao universo simbólico da cultura. No estilo tão difícil de definir — entre vigoroso, poético e irônico — que lhe é peculiar, afasta todas as interpretações psicologizantes da cultura. Mas afasta igualmente as sociologizantes e as historicizantes.

Se, para Hannah Arendt, como veremos adiante, o social é entendido como efeito de uma gradativa ascendência do domínio

privado em detrimento do domínio público e da vida política, em Baudrillard, contrariamente a Sennet, cuja obra é cativa dos conceitos de “relações sociais”, “classes sociais” e “sociedade”, o social traduz um comprometimento do “horizonte sagrado das aparências” que é o mundo dos signos e das convenções. Eis por que o Japão, enquanto *império dos signos*, denominação com que Roland Barthes o reverenciou, dispõe de uma língua com vinte e sete termos para traduzir o signo e nada que traduza o “social”.<sup>26</sup>

26. Cf. J. Baudrillard, *Cool Memories (1980-1985)*, Paris, Galilée, 1987, p. 98.

27. R. Sennet, op. cit., p. 44.

Há, contudo, uma diferença que separa radicalmente o autor de *O declínio do homem público* e o de *De la séduction*. Se para Richard Sennet, “o século XIX ainda não terminou”,<sup>27</sup> e é isso que explica o fascínio exercido pela ideologia da intimidade, para Baudrillard há muito que essa intimidade perdeu todo seu encanto. Espetacularizada, registrada operacionalmente em imagens de alta resolução, seu estatuto atual é um só: o da hiper-realidade. Uma tal ideologia da intimidade só teria abrigo contemporaneamente no universo de alguns intelectuais, dos planejadores e urbanistas, quase sempre movidos pelas melhores intenções. Quanto ao equívoco dessas boas intenções, Baudrillard não tem felicidade de se penitenciar, pois em momento algum de sua obra nos pareceu acreditar “que a reconstrução da comunidade local era o ponto de partida para a reconstrução política da sociedade mais ampla”.<sup>28</sup> Além disso, embora tenha posto em questão a contemporaneidade da luta de classes, não foi suficientemente crédulo a ponto de ignorar que o “caráter patronal e de classe alta de tal crença nessa transformação, que é inter e intrapessoal, é dolorosamente claro”.<sup>29</sup> Importa antes de mais nada assinalar que a idéia de refúgio ecológico, sucedâneo pós-68 dos devaneios do caminhante solitário (honra seja feita à sua perfeição literária) é acolhida em ambos os autores com uma desconfiança compatível com a impossibilidade contemporânea de um retorno efetivo da tradição romântica.

28. Id., *ibid.*, p. 361.

29. Id., *ibid.*, p. 361.

Se o nosso pensamento se atrasa em relação ao mundo em que vivemos, não significa que o século XIX ainda não tenha terminado. Há mudanças concretas do “comportamento público”, no “discurso”, no “vestuário” e na “crença” que atestam um novo estado de coisas (e não um mero *Zeitgeist*). Como interpretar à luz do século XIX o “discurso” publicitário, a livre flutuação dos trajes na indecibilidade da moda, o comportamento mágico, literalmente “primitivo”, do *ego consumans*?

Diante do *moto perpetuo* em que se transformou a megalópole contemporânea, imersa no fluxo contínuo e ilimitado de pesos e/ou mercadorias; da precibilidade do mundo dos arte-

fatos culturais; da universalização da lei do valor, é compreensível a sensação de perda irreversível que nos transmite J. Baudrillard: “A profundidade não é mais a de antes. Pois, se o século XIX presenciou um longo trabalho de destruição das aparências em proveito do sentido, ele se fez seguir, no século XX, por um igualmente gigantesco trabalho de destruição do sentido ... em proveito de quê? Não desfrutamos mais, nem das aparências, nem do sentido”.<sup>30</sup>

30. J. Baudrillard, *Cool Memories ...*, op. cit., p. 15.

Se, guiados por Sennet, participamos de uma história cujo começo é o homem ocidental no apogeu da cena pública — *o homem como ator* — e termina nessa “catástrofe política” que é o *ator privado de sua arte*, com a fenomenologia da sociedade de consumo e da cultura de massas que é a obra de Jean Baudrillard, desacreditamos das possibilidades que tem esse ator de se reconciliar com sua arte.

Essa ameaça da completa deserção de todo sentido é mais que hipótese remota. Levando-a em consideração, mas relativizando o caráter vertiginoso da contingência histórica, é que Hannah Arendt se propõe investigar as razões dessa crise da vida pública que ameaça a condição de *zoon politikon* do homem moderno.

### ***Das tiranias da intimidade à tirania da necessidade***

“É porque essa unidade da espécie nada tem de imaginário, porque não é uma simples hipótese científica como na ‘ficção comunista’ da economia clássica, que a sociedade de massa, onde reina o homem animal social, e onde seria possível, ao que parece, assegurar mundialmente a sobrevivência da espécie, pode, ao mesmo tempo, constituir uma ameaça de aniquilamento da humanidade.”

H. Arendt, *A condição humana*

“Morrer na desonra ou em pecado era o que importava temer no passado. Hoje o que importa é o medo de morrer idiota. Ora, não há extrema-unção capaz de absolver alguém da idiotia. Ela é por nós vivida aqui na terra como eternidade subjetiva.”

J. Baudrillard, *Cool Memories*

É preciso retornar à passagem de Baudrillard que tomamos como ponto de partida deste trabalho para examinar à luz dessa

ameaça de aniquilamento mencionada por Hannah Arendt, o estatuto de “meios de comunicação de massa” que ele reserva à arquitetura e ao urbanismo. Se considerarmos que a arquitetura historicamente se consagrou como o mais duradouro de todos os artefatos humanos, temos razões de sobra para acreditar que a irreferência do mundo moderno é quase paroxística.

Por sua vez, não obstante tratar de um tema análogo ao de *A condição humana*, Richard Sennet, numa obra tão rica em referências bibliográficas, não a menciona em instante algum, nem mesmo no capítulo quase homônimo ao da obra de Hannah Arendt.<sup>31</sup> Não podemos dizer o mesmo de Baudrillard. Apesar do descaso habitual pelas referências nesse teórico da *aphanisis*, somos aqui e ali surpreendidos por uma alusão à autora de *A condição humana*. Na verdade, conforme já se observou anteriormente, há entre os três pensadores uma razoável convergência quanto ao caráter essencial do espaço público, ora concebido como espaço da aparência, no qual o homem surge e se manifesta para os outros (Arendt), ora como palco que torna possível o “homem como ator” (Sennet), ora “horizonte sagrado das aparências” ou “abismo superficial” em oposição ao desvelamento da subjetividade (Baudrillard).

Além disso, todos estão de acordo em que a atual dissolução do político se deve a uma reversão histórica do domínio público pelo privado. Disso se convencem pela descrição da cena contemporânea (Baudrillard), por uma retomada do processo histórico-social (Sennet) ou por uma reflexão histórico-conceitual (Arendt). É, pois, o nível da interpretação — da *ideologia*, se se admitir com J. Ellul que a ideologia, a salvo da suspeita, pode ser considerada mais serenamente como sistema de interpretação —<sup>32</sup> que os separa ou une.

Há uma razoável familiaridade entre as idéias de Hannah Arendt a respeito do declínio da vida pública na época moderna e as de J. Baudrillard relativas à crise da representação na cultura do Ocidente no mesmo período, embora algo definitivo os separe: a expectativa da sensatez na primeira, contra a do *non-sense* no segundo (diferença essa que pode se diluir, caso o pensamento de Baudrillard se desvencilhe de uma confusão que o atravessa: a do referente com o sentido). A atitude pós-moderna de Baudrillard se situa num ponto de partida anti-moderno: o simulacro operacional contemporâneo é o último elo de uma espiral desencadeada pelo que ele considera o perspectivismo renascentista, ou seja, a atitude de distanciamento e a polaridade estabelecida por uma subjetividade que *projeta* para além dela própria seu objetivo, reduzindo-o à

31. Cf. H. Arendt, op. cit., pp. 59-121; R. Sennet, op. cit., primeira parte, cap. 5, pp. 117-155.

32. Cf. J. Ellul, “Le rôle médiateur de l'idéologie” in E. Castelli (coord.), *Demythisation et ideologie*, Paris, Aubier/Montaigne, 1973, pp. 335-354.

condição de *constructum*.<sup>33</sup> É esse *modo arquitetural* de pensar que dá início à crise histórica da representação.

É também antimoderna a atitude de Hannah Arendt, que rejeita, tanto quanto Baudrillard, a determinação do econômico em última instância. A contradição histórico-filosófica dessa ciência que nasce com a época moderna — a economia política — já expressa, segundo ela, o processo de degradação da vida pública com relação ao ideal clássico, onde as atividades econômicas se restringiam ao mundo doméstico — ao *oikos* — e o político se concebia como lugar onde o que diz respeito à manutenção da vida era impedido de se manifestar.

Por extensão, enquanto tarefa imediatamente ligada ao ciclo biológico do homem, o trabalho não desfruta, nem em Hannah Arendt, nem em Baudrillard, do estatuto ontológico que lhe confere a antropologia marxista. A glorificação de uma sociedade de trabalhadores significa para a primeira, o fim da sociedade política e, para o segundo, a legitimação, a contragosto, da própria economia política, visto que, entendido como dilação da morte, o trabalho determina, como decorrência imediata, o valor-vida, a sobrevivência. Em ambos os autores é impensável a sujeição do homem, seja enquanto animal político, seja enquanto ser de cultura, à corruptibilidade do ciclo biológico.

Finalmente, antes de passar à análise, feita por Hannah Arendt, do processo que dá origem à sociedade de massa e sua ameaça de aniquilamento da humanidade, cabe lembrar que o tema da deserção, do qual a autora se ocupa no prólogo de *A condição humana*, é também aquele que nos deixa mais “desarmados” em Baudrillard. Ao orbital, referido por Hannah Arendt, acrescentam-se a onipotência dos sistemas de segurança, a complexidade do sistema de signos constituído pelos *mídias*, o gigantesco sistema de dissuasão que se impõe entre nós e os acontecimentos, reduzindo a cenário efêmero tudo o que acontece “no nível do solo”. Não há jogo político à vista num universo onde as diferenças históricas e culturais são neutralizadas e homogeneizadas, onde todo o social é disciplinado, onde todos os territórios já foram esquadrihados, onde se pretende domesticar o próprio acaso. Essa é para Baudrillard a interpretação da corrida espacial e sua contrapartida: o aparato nuclear. Por sua vez, Hannah Arendt considera a *emigração para um outro planeta* como “a mudança mais radical que poderíamos imaginar para a condição humana”.<sup>34</sup>

Conforme sublinha muito adequadamente Paul Ricoeur no prefácio à edição francesa de *A condição humana*, o propósito de

33. Atitude esta que, embora não se declare como tal, tem filiação nitidamente heideggeriana. Cf. M. Heidegger, “L’époque des conceptions du monde” (*Die Zeit des Weltbildes*) in *Chemin qui ne mènent nulle part*, (trad. Franc. de Brokmeier), Paris, Gallimard, 1962, pp. 99-146.

34. H. Arendt, op. cit., p. 44.

Hannah Arendt nessa obra é o de remontar ao *ponto cego*, historicamente novo, a partir do qual o totalitarismo se impõe ao homem moderno como um mundo *fictício*, e de reencontrar as condições duradouras que garantam a esse mesmo homem a possibilidade de resistir à ficção burocrático-militar dos totalitarismos.<sup>35</sup>

Acrescente-se a isso algo mais que ficção, como a própria pensadora admite: a sociedade de consumidores e a cultura de massas, “eufemismo” que esconde o “mal-estar” causado pelo desequilíbrio entre trabalho e consumo. Este desequilíbrio, por sua vez, é efeito atualizado de um processo instituído na história do Ocidente, a partir do qual a condição do homem enquanto *animal laborans* passa progressivamente a prevalecer sobre sua condição de *homo faber*. Seguir Hannah Arendt nesse percurso é fundamental. Temas afluentes da “condição pós-moderna” tais como: o fim da utopia de uma sociedade do trabalho; o risco da automação que, apesar de sua artificialidade e pretensão efeito emancipador, resulta em mera duplicação do ciclo natural e repetitivo do trabalho; a degradação do tempo livre (da *scholè* grega) nesse duplo que é o lazer enquanto consumo ou “outro tempo do trabalho” — ganham nova dimensão à luz de sua obra. Lembremos apenas, a título de exemplo, a reificação do fantasma do duplo, *leitmotiv* da crônica baudrillardiana, que a associa, muito a propósito, à *idiotia* contemporânea.

A *condição humana* é um ensaio sobre o trabalho, a obra e a ação, enquanto momentos do que Hannah Arendt concebe como a *vita activa*. Esta não se situa numa posição hierárquica relativamente ao ideal clássico da *vita contemplativa*. A condição privilegiada desta última na tradição clássica impossibilita, segundo ela, estabelecer distinções fundamentais no interior mesmo da *vita activa*. A oposição entre o *bios theoretikos* e o *bios politikos*, levada a efeito por Platão, é correlata da oposição entre o desejo de imortalidade, próprio do homem político, e a preocupação com a eternidade, cara ao filósofo. A experiência do eterno é uma espécie de morte da *vita activa*. A busca da imortalidade da *polis* que, nem a secularização moderna, nem a reversão da hierarquia tradicional conseguiram salvar do esquecimento, eis o que funda o novo conceito de *vita activa* segundo Hannah Arendt. É nessa deriva singular que, ao mesmo tempo, se situa sua atitude antimoderna: “A reversão moderna supõe, tanto quanto a hierarquia tradicional, que a mesma preocupação humana central deva prevalecer em todas as atividades dos homens, nenhuma ordem podendo se estabelecer sem um princípio compreensivo único. Essa hipótese não é auto-evidente, e o emprego que faço da expressão *vita activa* pressupõe que as

visadas subjacentes a todas as atividades dessa vida não são nem idênticas, nem superiores, nem inferiores ao propósito central da *vita contemplativa*".<sup>36</sup>

No interior, pois, da vida ativa, o *trabalho* é entendido por Hannah Arendt como a atividade que mantém o processo biológico do corpo humano; a *obra*, como o produto da atividade do *homo faber*, diz respeito ao mundo da cultura, à não-naturalidade desse mundo de artefatos que, fabricados pelo homem, sobrevivem a seu autor e o transcendem; a *ação* é a condição pela qual os homens, enquanto habitantes desse mundo, são capazes de se relacionarem com os outros homens. Se a ação é a condição de possibilidade de toda vida política, a pluralidade é a condição de toda ação.

Não há *vita activa* sem um certo enraizamento no mundo, uma certa intrascendência relativamente ao sistema de artefatos culturais; dos campos de cultivo, onde as tramas agrárias registram a passagem do homem e a apropriação de um território; da cidade como lugar geográfico da organização política: "A *vita activa*, a vida humana enquanto ativamente empenhada em fazer alguma coisa, se enraíza sempre em um mundo de homens e de objetos fabricados que ela jamais abandona ou transcende completamente".<sup>37</sup> Em contrapartida, a função do artefato humano é "oferecer aos mortais um pouso mais duradouro e mais estável que eles próprios". É a esse respeito que Ricoeur chama a atenção para o parentesco imediato com o texto de Heidegger sobre o habitar. Também para Heidegger esse mundo de artefatos só se torna uma "pátria" para os homens na medida em que ele for capaz de transcender o funcionalismo estrito dos objetos de consumo e a simples utilidade dos objetos de uso.<sup>38</sup>

É a disponibilidade desse mundo que torna possível a ação, modalidade da vida ativa exclusiva do homem e inimaginável fora de uma relação de alteridade. É a ação que torna o homem um animal *político* e não *social*, termo que, observa Hannah Arendt, não tem correspondente na língua grega. A socialidade para o grego não era específica da vida humana, mas um caráter biológico inessencial. Na cultura grega a vida privada, ou seja, aquela que é própria (*idion*) de cada um — o domínio familiar — se opunha à vida em comum (*koinon*), ou seja, a vida política. O advento da cidade é um fato histórico que põe termo aos tipos de vida associada repousando sobre a *phratria* e a *phyle*.<sup>39</sup>

A ação e a palavra são as duas qualidades do homem político. A importância pedagógica das artes marciais associadas à retórica

36. H. Arendt, op. cit., p. 53.

37. Id., *ibid.*, p. 59.

38. P. Ricoeur, "Préface", op. cit., pp. 21-22. Só o objeto simbólico é capaz dessa dupla transcendência, segundo Baudrillard. Mas é exatamente esse objeto que lhe parece irrecuperável no estágio atual da cultura de massas. Cf. J. Baudrillard, *Le système des objets*, trad. bras. *O sistema dos objetos*, São Paulo, Perspectiva, (Col. Debates) 1973. Quanto à associação que Ricoeur estabelece entre a concepção do artifício em Hannah Arendt e a do *habitar* em Heidegger, é mais que pertinente. Há, com efeito, uma inegável afinidade entre esse engajamento da *vita activa* no mundo dos objetos fabricados e a condição de envolvimento do *Dasein* heideggeriano num pré-reflexivo que tem, como observa Benedito Nunes, "a simplicidade impositiva das situações fáticas incontornáveis". Cf. B. Nunes, *Passagem para o poético (Filosofia e poesia em Heidegger)*, São Paulo, Ática, 1986, p. 80. Nesse sentido, não há contradição entre o pensamento de H. Arendt, cuja intenção declarada é conjurar os totalitarismos, e o de seu mestre Heidegger, alvo contemporâneo de um debate que a lucidez e a coragem de alguns não hesitam em denunciar como pseudofilosófico. Sobre a exumação do caso Heidegger ver: J. Baudrillard, "Nécropspective" in *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, pp. 95-104.

39. H. Arendt, op. cit., p. 61.

é, contudo, uma tradição anterior à *polis*. Progressivamente a ação política passa a se fazer, não pela violência, mas pela palavra, pois “só a violência brutal é muda: eis o que nos impede de lhe conceder grandeza”.<sup>40</sup> O homem não é mais apenas o *zoon politikon*, mas *zoon politikon ekhon*, ser vivo capaz de linguagem. Ao mesmo tempo se estabelece uma separação entre a autoridade absoluta do *paterfamilias* no domínio privado (pré-político) e a persuasão como método aceitável no domínio público (político).

O primeiro passo para a desfiguração histórica do político se dá, segundo H. Arendt, na tradução do *zoon politikon* para o *homo socialis* latino. A partir de então é crescente a confusão que se estabelece entre vida privada e vida pública, domínio familiar e domínio político. Na época moderna essas dificuldades se tornam críticas: apagam-se as fronteiras numa cultura onde “os povos são imaginados como famílias cujos problemas cotidianos implicam a solicitude de uma gigantesca *administração doméstica*”.<sup>41</sup> É assim que pouco a pouco o pensamento político degenera em economia política coletiva. O conceito mesmo de *sociedade* se constrói como extensão do conceito de família, constituindo um “fac-símile de família supra-humana, cuja forma política de organização se denomina ‘nação’”.<sup>42</sup>

Ora, a base do domínio familiar são as necessidades vitais de procriação e subsistência. Esse o deslocamento efetuado pela época moderna: a liberdade que, no mundo clássico habitava a *polis*, passa a habitar o social. Do ponto de vista grego todos os conceitos modernos de autoridade, de ordem e de governo seriam considerados como pré-políticos. Além disso, a idéia do político como superestrutura social “não é uma descoberta de Karl Marx” mas, “ao contrário, um dos axiomas que Marx recebeu acriticamente dos economistas políticos da época moderna”.<sup>43</sup>

Com o advento do social apagam-se as fronteiras entre o público e o privado. Este, em sua conotação moderna, se diferencia, tanto da acepção grega — privado como *privação* da vida política entendida, por sua vez, como reino de liberdade —, como do político e do social. Em sua conotação moderna, o domínio privado passa a ser entendido como o domínio próprio de cada um (*idion*, donde “idiota”), ou seja, do indivíduo. Eis aí, segundo Hannah Arendt, um fato decisivo na formação da ideologia da intimidade que Sennet associa ao declínio do homem público: “Acontecimento histórico decisivo: descobre-se que o privado no sentido moderno, em sua função essencial que é de abrigar a intimidade, se opõe, não ao político, mas ao social, ao qual ele

se encontra, em consequência, mais estreita, mais autenticamente ligado".<sup>44</sup> Mas, se essa oposição do individual ao social se torna possível é porque a substituição do político pelo social já era naquele momento um fato consumado.

Contra a invasão do foro íntimo se insurge exatamente aquele que Sennet já havia identificado como o primeiro teórico da intimidade e que Hannah Arendt, por sua vez, indica sutilmente como o primeiro dos autores modernos a ser chamado pelo prenome: Jean-Jacques Rousseau. Com Rousseau têm início os conflitos insolúveis que a psicologia social contemporânea vai classificar como "distúrbios clínicos do narcisismo": a incapacidade de viver dentro da sociedade e a impossibilidade de viver fora dela.<sup>45</sup> As artes não tardam em testemunhar esse deslizamento do íntimo para o social: "O impressionante florescimento da poesia e da música, desde a metade do século XVIII até o último terço, aproximadamente, do século XX, e o advento do romance, única forma de arte inteiramente social, coincidindo com o declínio não menos surpreendente das artes públicas, em particular a arquitetura, testemunham suficientemente os laços estreitos que unem o social e o íntimo".<sup>46</sup>

Com o advento da sociedade, o poder, apesar de diluído, não é menos eficiente. É talvez mais: das células familiares aos grupos sociais, o poder anônimo de absorção, de recobrimento e de homogeneização resulta nessa pan-socialidade da sociedade de massas num processo de generalização e saturação que Baudrillard interpreta como liquidação do social *por exesso*.

Para Hannah Arendt, o social, ao se fundar na igualdade, destitui o domínio público do caráter de desafio por ele desfrutado na tradição clássica, mergulhando-o no conformismo que é também, por sua vez, o da moderna ciência econômica. Esse conformismo recrudescer com o sistema marxista, cujo "homem socializado" é considerado por ela um ser ainda menos capaz de *ação política* do que o "homem econômico" dos liberais.<sup>47</sup>

Política e História, por sua própria natureza, não se sujeitam ao cálculo das probabilidades estatísticas. Assim, quanto maior o número de pessoas aglomeradas (e, lembremos Habermas, é preciso forçar o sentido para chamar de "cidades" as aglomerações contemporâneas), maior a preeminência do social sobre o político. Essa preeminência é um efeito da "ficção comunista" que, segundo Hannah Arendt, está por trás da harmonia dos interesses nas teorias econômicas modernas. O que Marx não compreendia era que os germes da sociedade comunista já estavam presentes na economia nacional e não foram interesses

44. Id., *ibid.*, p. 77.

45. Conflitos que os meios de comunicação de massa, a imagem televisiva em especial, vão *anestesiar*, na medida em que, quanto mais oferecem ao indivíduo uma ilusão de participação no mundo, tanto mais o confirma na solidão de sua vida doméstica. Cf. Jean Baudrillard. *La société de consommation*, op. cit.

46. H. Arendt, p. 78 (grifo nosso)

47. Segundo Sennet, para a tradição crítica moderna radicada em Tocqueville, os riscos da democracia igualitária se intensificam na vida cotidiana dos cidadãos de uma sociedade de massa. Se o domínio público se compõe de outros-iguais-a-si-mesmo, a política torna-se uma atividade meramente funcional. Daí a resistência dos cidadãos em abandonar o conforto da esfera íntima e seu consequente desinteresse pelo político. Cf. R. Sennet, op. cit., pp. 48-49.

de classes que os impediram de se desenvolver, “mas a estrutura monárquica já obsoleta do Estado-nação”.<sup>48</sup>

Em suma, a primazia do econômico significa a sujeição do homem moderno a um condicionamento e a uma domesticação crescentes. O homem político, o homem histórico, ao ser destituído da capacidade de *ação inaugural* peculiar à vida política, se vê, ato contínuo, reduzido a “ser dotado de comportamento” social. À projeção da esfera doméstica sobre o domínio público corresponde uma retroprojeção deste último sobre a primeira, na forma da administração total da vida cotidiana já prestes a se consumir no mundo contemporâneo.

A sociedade de massas vem marcar a intranscendência entre a solenidade da vida pública e a banalidade da vida doméstica. Nessa unidimensionalidade dissolve-se a ritualidade da cena pública enquanto espaço onde os lugares estão harmonicamente dispostos, onde a identidade e a diversidade convivem sem colidir, perpetuando o que Baudrillard chama de *cerimônia do mundo*, algo não muito distante, talvez, das condições de aparição do mundo real concebidas por Hannah Arendt: “No momento em que as coisas são vistas por um grande número de homens, sob múltiplos aspectos, sem mudar de identidade, os espectadores que os rodeiam estando cientes de que vêem a identidade na perfeita diversidade, então, somente então, aparece a realidade do mundo, segura e verdadeira”.<sup>49</sup>

Se a condição para a vitalidade do domínio público no sentido estrito é a existência de um mundo comum duradouro, a sociedade de consumo, ao produzir objetos condenados ao ciclo da corrupção biológica, *desertifica* esse mundo, comprometendo definitivamente o ideal de permanência do *homo faber*. Por outro lado, se a emancipação do trabalho — atividade afeita à manutenção do ciclo vital — representa um avanço moderno no sentido da superação do conflito e da violência, ela não significa, de forma alguma, para Hannah Arendt, um avanço no sentido da liberdade, visto que a força repressiva da necessidade só é inferior à violência da tortura.

É assim que a época moderna, promovendo uma sociedade de trabalhadores, dá provas de sua incapacidade para sintetizar o que Locke enunciava como “o trabalho de nossos corpos” e “a obra de nossas mãos”. A sociedade de consumo resulta, em última instância, da publicização da modalidade da *vita activa* menos afeita à vida pública: o trabalho. Além do mais, enquanto sociedade de trabalhadores emancipados, ela resulta no nivelamento de todas as atividades humanas, reduzindo-as

ao mesmo denominador comum: satisfação das necessidades e produção da abundância. Não, porém, de modo tão claro e distinto. A afluência contemporânea é cúmplice e irmã da escassez.

À exclusão do *homo ludens* (que sobrevive em seu simulacro: o *bricoleur*) se acrescenta a do *homo faber*, ou seja, aquele capaz de habitar o mundo de artefatos por ele criado, mas que não lhe pertence, visto que o transcende. Podemos agora imaginar o que significa para a arquitetura a perda dessas duas dimensões na "condição do homem moderno": "O mundo, a casa humana edificada sobre a terra e fabricada com os materiais que a natureza terrestre torna disponíveis às mãos humanas, não consiste em coisas que consumimos, mas em coisas de que nos servimos".<sup>50</sup>

50. Id., *ibid.*, p. 185.

## ***Entre a catástrofe e a esperança: a urbanística no meio do redemoinho***

Os impasses verificados no transcurso do debate entre os três autores escolhidos estão longe de nos autorizar o otimismo quanto à facilidade de soluções para uma questão tão emergente. Como era previsível, há um momento em que "os caminhos se bifurcam". Mas, em instante algum desta exposição se invocou o consenso, possibilidade que, pelo menos um deles — Baudrillard — abominaria logo de saída. Nada mais estranho a este pensador que a idéia de uma reconciliação contemporânea da cidade, ou de qualquer empresa humana, com seu papel histórico. Por vislumbrar na catástrofe a esperança (a única, talvez) o dilema entre ambas não lhe pode parecer relevante.

Tivéssemos, pois, ignorado o contexto das citações iniciais deste trabalho e nosso caminho seria outro. Com efeito, a discussão que elas retomam tem ocupado a teoria e a prática urbanística desde que, na plenitude do capitalismo industrial, a cidade, já na segunda metade do século passado, se consagrou como problema e objeto de estudo. A revolução no modo de vida e na configuração do espaço introduzida pela cidade industrial é tão profunda que, conforme lembra muito acertadamente Richard Sennet, os teóricos do urbano cometem freqüentemente o equívoco de considerar que até então as cidades se comportavam como algo homogêneo. Assim, é para esse debate que se trava entre a recuperação do espaço urbano como "fórum da vida ativa", reclamada por Sennet, e a dissolução desse mesmo

espaço numa rede de signos mass-mediatisados que resultam na implosão do social e do político sugerida por Jean Baudrillard, que convergem as tendências, ora contextualistas, ora mediáticas da cidade contemporânea.

Poderíamos ter recortado as citações para delas fazermos, tal como Colin Rowe, elegantes vinhetas de abertura de um discurso competente sobre a cidade.<sup>51</sup> Não foi por aí que enveredamos. Se não há como aceitar passivamente a possibilidade de reinventar o espaço público no fluxo contínuo da megalópole, visto que, enquanto expressão da vida ativa, ele depende das condições de possibilidade desta, o mesmo se pode dizer a respeito de uma ruptura radical com todo o sentido, fato, aliás, que nos emudeceria. Eis como, num determinado momento, se fez necessário convocar a antropologia filosófica de Hannah Arendt. Com ela soubemos então que é possível conciliar as duas faces do tempo: o tempo fugaz do documento e o tempo duradouro do monumento. É ela que nos lembra ainda que foi para conjurar a fragilidade da ação humana, sujeita ao efeito erosivo do tempo, que os gregos inventaram a *polis*.

Por outro lado, se a *polis* é o lugar da vida pública, e se esta se distingue pela palavra plena, assistimos, com a crônica de Baudrillard, a uma reversão completa do ideal clássico. O que pode subsistir da *polis*, no desaparecimento da estrutura dual da linguagem, da reversibilidade da articulação polar que a constitui, nessa gigantesca "circunvolução da palavra" introduzida pelos *mídias*, pelo discurso publicitário e por tudo o que assume a forma "imanente e inapelável" que lhes é peculiar? É nesse sentido que se compreende agora a referência inicial às "áreas verdes da palavra". A palavra, cristalizada em signo, é algo cuja fonte, tanto quanto a do poder, não pode ser indicada. Assim como as áreas verdes, a palavra é funcionalizada, acondicionada em estruturas de arranjo e ambiência. As áreas verdes transformadas em "mobiliário" urbano e a palavra tal como as áreas verdes: eis a lógica do modelo funcionalista enquanto tradução estética da forma estrutural do valor. Essa universalização da lei do valor se manifesta na cultura, para Baudrillard, como a passagem do *design* ao *metadesign*.

A "insurreição pelos signos" vem se contrapor, enfim, a essa forma-limite do valor que, implantada no espaço urbano, determina a funcionalização do vazio. E nem poderia ser de outro modo, como evidencia muito bem Anne Cauquelin: "Como seria possível, no lugar com excelência do pleno — riqueza, produtividade, excelência — suportar a negação irônica de um espaço não preenchido?"<sup>52</sup> À *conjunção* própria do espaço ar-

51. Cf. C. Rowe & F. Koetter, *Ciudad collage*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981 (Col. "Arquitectura y Crítica").

52. Cf. A. Cauquelin, *Essai de philosophie urbaine*, Paris, PUF, 1984.

quitetônico, à aliança entre a sistematicidade do modelo arquitetural e um sistema que aprofunda suas formas de controle, os *graffiti* urbanos de Nova Iorque respondem com a *disjunção* e com a indeterminação, negando a hegemonia de uma sintaxe pervertida.<sup>53</sup>

É provável que tenhamos feito circular o termo “contextualismo” de um modo um tanto irrefletido. A transposição do modelo lingüístico para a arquitetura, via estruturalismo ou semiótica, não é casual. Se levarmos em consideração o valor posicional desfrutado pela palavra relativamente ao texto, tanto para a semanálise como para a análise estrutural, temos razões suficientes para supor que a prática contextualista, ora menos, ora mais flexível, se filia ao mesmo jogo combinatório do *design*. É preciso investigar até que ponto contextualizar não significa, portanto, “orquestrar” os elementos arquitetônicos e urbanísticos em termos de um sistema de equivalências e em detrimento de um horizonte de significações.<sup>54</sup>

Enquanto domínio da *doxa*,<sup>55</sup> a cidade não se deixa captar de forma unívoca. Não há uma *ciência do urbano*, embora seja esta a reivindicação dos urbanistas modernos e contemporâneos, de Cerdà a C. Alexander. Sociologia urbana, história urbana, geografia urbana, arquitetura urbana, dificilmente essas ciências se colocam de acordo com relação a seu objeto de estudo que, no fundo, é esse território plural e inesgotável chamado cidade. Essa observação nos reenvia à passagem de *O declínio do homem público*, onde Richard Sennet se refere a Camillo Sitte como tendo sido o primeiro urbanista moderno a incorporar a ideologia da intimidade. Observação que nos causa surpresa, pois lá na frente já indicava Rousseau como quem, por denegação, tinha sido o primeiro teórico moderno da grande cidade.

Não é verdade que a Camillo Sitte se possa atribuir papel tão relevante na história das “tirantias da intimidade”. É também um equívoco imperdoável considerá-lo, em face do advento da metrópole industrial, como um defensor da volta aos padrões de espaço da cidade medieval. Se existe algo que possa distinguir Camillo Sitte, esse algo é o paradigma da beleza e da fruição estética, bem como o do restabelecimento da urbanidade na arquitetura da cidade. Isso o coloca muito mais próximo de Richard Sennet do que este se dá conta. Basta lembrar a esteticidade da vida social reclamada por Sennet, bem como sua exortação final ao restabelecimento da cidade como fórum da vida ativa, ou seja, da urbanidade. Não se trata de apontar contradições, mas de subverter preconceitos. A polêmica entre Camillo Sitte na Viena *fin-de-siècle* vai muito além da simples

53. Sobre a *disjunção* do aforismo e a *conjunção* do sistema arquitetural ver J. Derrida, “52 aphorismes pour un avant-propos” in *Mesure pour mesure. Architecture et philosophie*, Paris, Éd. du Centre Pompidou/CCI, 1987, pp. 7-13.

54. A questão se torna ainda mais aguda quando sabemos que esse modelo combinatório não se restringe apenas ao eixo sintagmático, propagando-se simultaneamente ao eixo paradigmático da linguagem. A ressemantização testemunha a aplicação do mesmo esforço estrutural à recuperação de um sentido histórico no momento mesmo em que ele se encontra em vias de desvanecimento. Não por acaso a ideia de *lucus solus* é invocada por K. Frampton como ponto de partida para um regionalismo crítico e para uma arquitetura de resistência. Contudo, o contraponto entre a universalidade do progresso tecnológico e a exigência de preservação da diversidade das culturas regionais, tema tratado por Ricoeur num brilhante ensaio que, não só Frampton, mas outros ensaístas da cultura pós-moderna assumem como texto inaugural, continua a ser o ponto crítico das tendências contextualistas da arquitetura contemporânea. Cf. K. Frampton, “Towards a Critical Regionalism: six points for an Architecture of Resistance” in H. Foster, *The anti-aesthetic. Essays on post-modern culture*, Port Townsend, Washington, Bay Press, 1983, pp. 16-29 e P. Ricoeur, “Civilisation universelle et cultures nationales” in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 274-288.

55. Cf. A. Cauquelin, *op. cit.*

oposição entre urbanismo funcionalista e historicista. Não é aqui o lugar para aprofundar essa dissidência.<sup>56</sup> Há algumas coisas que podemos seguramente adiantar: que Camillo Sitte jamais pretendeu, através dos princípios expostos em *Der Städtebau*,<sup>57</sup> impor à cidade industrial emergente uma “naturalidade forçada”, nem um *modelo* regressivo; que o estudo a que se dedica das configurações históricas do espaço público (sobretudo renascentista e barroco), procurando invariâncias que servissem de anteparos aos arquitetos e urbanistas num momento de crise urbana inédita, o tornam, sem que ele jamais o tenha reivindicado, mais “cientista” que aqueles que explicitamente se declaravam como tal.<sup>58</sup>

Muito mais sujeita à crítica de Richard Sennet teria sido a teoria do urbanismo desenvolvida por um seu contemporâneo e compatriota: Christopher Alexander. Preocupado inicialmente em absorver todo o instrumental que lhe colocava à mão a cibernética e a biologia molecular, C. Alexander constrói uma concepção organicista do espaço urbano, onde a dualidade público/privado é absorvida por um modelo tecnocrático que, de modo significativo, a dissolve numa gradação segundo níveis de privacidade e comunidade: público, semipúblico, privado, semiprivado, semicoletivo etc. Da “síntese da forma” à “linguagem de padrões”, a trajetória de C. Alexander é a tradução urbanística daquela ânsia de domesticar o acaso mencionada por Baudrillard. Ao se dar conta de uma *qualidade intemporal* do espaço construído, a qual reenvia, enfim, à imprevisibilidade do acontecimento, por que a tentativa de discipliná-la, integrando-a, do lugar mais íntimo à escala urbana e regional, numa linguagem de padrões?<sup>59</sup> Se os padrões podem ser fabricados, diz mais uma vez Hannah Arendt, não o podem as significações.

Ao se referir à *fantasmagoria do contrato social* subjacente à crítica do capital, Baudrillard insiste na impermeabilidade da lógica capitalista a qualquer denúncia moralizante. Se o capital é uma empresa “monstruosa e sem princípio”, combatê-lo em nome de qualquer princípio é municia-lo. O capital, enquanto “enfeitiçamento das relações sociais”, é um “desafio lançado à sociedade” a ser respondido, não segundo as leis da racionalidade, mas segundo a “regra simbólica”. Essa regra simbólica é a mesma que Anne Cauquelin reconhece na natureza política do urbano e que Ricoeur traduz, ao tratar do aprofundamento dos conflitos no mundo hegemônico das sociedades capitalistas pós-industriais, como questão de *tática*, qualidade máxima do homem político.

56. Ver a respeito C. E. Shorske, *Viena fin de siècle: política e cultura*, São Paulo, Cia. das Letras, 1988, cap. II: “A Ringstrasse, seus críticos e o nascimento do modernismo urbano”, pp. 43-124.

57. *Der Städtebau*, usualmente citada, é a redução do título completo: *Der Städtebau nach seinen künstlerischen Grundsätzen*. Utilizamos a tradução inglesa: *The art building cities: city building according to its artistic fundamentals*. Nova Iorque, Reinhold Publishing Co., 1945.

58. Cf. F. Choay, *A regra e o modelo*, São Paulo, Perspectiva, 1980.

59. Ver principalmente: C. Alexander, *El modo intemporal de construir*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981 e *A pattern language/Un lenguaje de patrones*, Barcelona, Gustavo Gili, 1980.

Por fim, se existe uma intransparência do capital relativamente à sociedade, aventuramos a pensar que, embora as relações estreitas entre a arquitetura e o poder sejam uma constante histórica, talvez fosse gratificante explorar, como *estratégia irônica*, a própria intransparência da arquitetura, em face da sobre-determinação do capital. É verdade que a inexorabilidade das tarefas impostas à arquitetura e ao urbanismo se inscreve nessa ordem. No entanto, é no interior da linguagem e da intervenção particular a ambos que eles podem contar com uma astúcia indevassável, tal como a de subverter pontualmente as idéias de programa e de contrato, sobrecargas que a ficção funcionalista pesadamente lhe impôs. Adotando essa tática é provável que tenhamos, talvez, condições de "inscrever nossa esperança numa leitura atenta e numa ação inovadora".<sup>60</sup>

60. P. Ricoeur, *Interpretação e Ideologias*, op. cit., p. 172.

Endereço da autora:  
Rua Conselheiro Andrade Figueira, 21/702  
30340 — Belo Horizonte — MG

SÍNTESE NOVA FASE  
49 (1990): 29-54