

## DE DESEJOS E DE CIDADES:

### A DIFÍCIL ARTE COTIDIANA DA VIDA COLETIVA

*Eliana Kuster\**

#### RESUMO

*Os prazeres e as dificuldades da vida nas cidades são o nosso ponto de partida para esse texto no qual fazemos um passeio por alguns autores que trataram deste tema: o equilíbrio entre o 'desejo de cidade', ou seja, a forte motivação que impele os homens para a vida coletiva, e o 'desejo na cidade', os impulsos individuais que podem dificultar a formação de um conjunto coeso. Passando por Sade, Calvino e Perec, vamos chegar à origem desse embate na polis grega, ali onde o aspecto político da vida coletiva é pela primeira vez trazido à cena. Desde os gregos, portanto, o homem se pergunta: como pode ser possível a vida nas cidades?*

*Palavras-chave: cidades; desejo; convívio.*

## DESIRES AND CITIES:

### THE DIFFICULT DAILY ART OF COLLECTIVE LIFE

#### ABSTRACT

*The pleasures and difficulties of urban life are our starting point for this essay. We congregate some authors who had dealt with this subject: the 'desire of the city', strong motivation that impel the men for the collective life, and the 'desire in the city', the individual impulses that can make difficult the formation of this collective life. Through Sade, Calvino and Perec, we go to arrive at the Greek Polis, where the aspect politician of the collective life appeared for the first time. Since the Greeks, therefore, there is the question: how can be possible the life in the cities?*

*Keywords: cities; desire; conviviality.*

---

\*Arquiteta. Mestre em Estruturas Ambientais Urbanas pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU/USP) e doutoranda em Planejamento Urbano e Regional no Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPPUR/UFRJ). Professora do curso de Construção Civil do Centro Federal de Educação Tecnológica do Espírito Santo CEFET/ES. Endereço: Centro Federal de Educação Tecnológica do Espírito Santo. Avenida Vitória, 1729 - Jucutuquara. CEP: 29040-780 - Vitória, ES - Brasil  
E-mail: elianakuster@bol.com.br

O elemento não preexiste ao conjunto, nem é mais imediato nem mais antigo; não são os elementos que determinam o conjunto, mas o conjunto que determina os elementos [...] só quando reunidas as peças assumirão um caráter legível, adquirirão sentido: considerada isoladamente, a peça de um *puzzle* não quer dizer nada, não passa de uma pergunta impossível, desafio opaco; mas basta que se consiga conectar uma delas às suas vizinhas, ao cabo de alguns minutos de tentativas e fracassos, ou, numa fração de segundo prodigiosamente inspirada, para que a peça desapareça, deixe de existir enquanto tal; a imensa dificuldade que precedeu essa aproximação, e que a palavra *puzzle* – enigma – designa tão bem em inglês, não apenas perde a sua razão de ser mas até mesmo parece jamais tê-la tido, tanto que se tornou evidente: as duas peças, miraculosamente reunidas, formam uma única, por sua vez fonte de erro, de hesitação, de desânimo, de expectativa (PEREC, 1991, p 15).

O escritor francês Georges Perec inicia seu livro *A vida: modo de usar* com uma exaltação à arte do quebra-cabeças. Curiosa descrição sobre a dificuldade de associação entre as peças de um jogo que visa à composição do todo, na qual, sem muito esforço, podemos inferir o real objetivo do escritor: uma metonímia da vida em sociedade. Definido por Ítalo Calvino (apud PEREC, 1991, contracapa) como “o último verdadeiro acontecimento na história do romance”, o livro de Perec narra o cotidiano dos moradores de um edifício e as inúmeras histórias – “romances” dentro do romance, segundo o autor – que compõem as suas vidas. Para além das vidas individuais, ali também estão a cidade de Paris e outras cidades. E o entrelaçamento dessas vidas com outras, e mais outras, e mais outras, tal como os anéis cada vez mais abrangentes formados por uma pedra que se jogue n’água. Os prazeres e dificuldades da vida coletiva. As suas motivações e os seus impedimentos. É por aí que começamos o nosso percurso.

“Quando a obra se torna maior que o homem ela se chama cidade”, canta Marcelo Yuka<sup>1</sup> (YUKA; PACHECO; CEPPAS, p2005). Podemos pensar, a partir dessa colocação, nessa obra maior que os homens: qual a sua motivação? Ou, por outra, por que os homens têm por hábito agruparem-se nessas enormes aglomerações às quais damos o nome de cidades?

É certo que cidades possuíram, em épocas diferentes, diversos significados. O apelo que atraiu homens para a vida coletiva atendeu, ao longo do tempo, por nomes distintos. Mas, para além das particularidades de cada período histórico, interessa-nos algo que há em comum entre eles: o imenso esforço despendido por esses homens para agrupar-se. A isto, podemos nomear como “desejo de cidade” (SILVA, 2006). Um desejo absolutamente poderoso, que faz com que, através de épocas sucessivas da história, os homens tenham despendido enormes quantidades de energia para atender a esse canto de sereia que os conduziu rumo à materialização

do organismo urbano, essa concretude mais durável do que sua existência e mais palpável que sua história. Mais do que palco para as ações humanas, as cidades são, muitas vezes, a expressão da própria humanidade.

Conduzidos por esse desejo – o de se agrupar –, é inevitável que sacrifícios tenham que ser oferecidos no altar de um deus que garantirá a possibilidade do convívio. O mais vistoso deles: o sacrifício do próprio “eu”. Em prol de um conjunto que se pretende coeso, os apelos que tocam apenas a um indivíduo talvez não encontrem espaço para manifestar-se. É de se pensar, portanto, na posição do desejo individual diante desse desejo coletivo tão poderoso. Em outras palavras: como fica o “desejo na cidade” perante o “desejo de cidade”? O que pode um frente ao outro? No espaço coletivo, qual o espaço possível a ser ocupado pelo desejo individual? Nesse sentido, a abertura do livro de Perec resume de forma primorosa – por meio da metáfora do quebra cabeças – a dificuldade que se coloca entre a possibilidade de associar-se e a manutenção da individualidade: conectada à sua vizinha, a peça do *puzzle* deixa de existir enquanto algo isolado, passando a fazer parte de um conjunto que, por sua vez, propiciará o reinício da busca por outras peças, cuja função será conferir mais e mais significado ao coletivo. Contudo, tal como o Ulisses de Homero – que sabia ter de resistir aos apelos do canto das sereias, mas desejava ouvi-las – os homens que se agrupam nas cidades tentam conseguir as duas coisas: ceder aos encantos da sereia urbana e, ao mesmo tempo, manter a sua individualidade. E, aqui, não é possível tapar os ouvidos com cera ou amarrar-se ao mastro, esperando o navio se afastar. O chamado das sereias urbanas assemelha-se mais ao das sereias de Kafka (1983): é um silêncio. Embevecidas pelo brilho dos olhos de Ulisses, as sereias do escritor tcheco não cantam<sup>2</sup>. Assim, também a sereia das cidades, alimentada pela faísca de vida e desejo nos olhos dos seus habitantes, permanece em silêncio. Mais poderoso que qualquer canto, já que, no silêncio, o que se faz ouvir é o chamado interno. E o chamado interno dos homens é urbano. Deseja as cidades.

É a partir daí que temos o conflito entre esse chamado de convívio, para o qual há de se estabelecer regras que o possibilitem, e a premência do desejo individual, necessariamente moldado nos termos que possibilitem a convivência coletiva, mas ainda presente e, por vezes, transformando-se em elemento dificultador da formação de um conjunto coeso. Há de se tentar, diariamente, encontrar uma forma de fazer conviver, portanto, os desejos na cidade com o desejo de cidade.

Um dos autores interessados neste fenômeno e em suas consequências nos processos psíquicos humanos foi Sigmund Freud. Em 1929, ele escreveu *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1997[1929]), uma obra curta, na qual aborda exatamente o antagonismo existente entre os impulsos internos individuais e as restrições impostas pelo processo cultural de adequar-se à vida em sociedade, o processo civilizador. Freud parte do

pressuposto simples de que as vidas humanas são um caminho que tem por objetivo a busca da felicidade. A partir daí, preocupa-se em listar as suas crenças de quais sejam as principais razões da infelicidade dos homens. Dentre elas, encontra-se, em posição de destaque, a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos sociais. Essa inadequação seria detonadora, segundo ele, de um processo de neurose, causado exatamente pela dificuldade de suportar a frustração aos desejos individuais imposta pela vida em sociedade. O autor vai detalhar esse processo:

A liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização. O desenvolvimento da civilização impõe restrições a ela, e a justiça exige que ninguém fuja a essas restrições. Grande parte das lutas da humanidade centralizam-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente – isto é, uma acomodação que traga felicidade – entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo, e um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável (FREUD, 1997[1929], p. 49-50).

O diagnóstico da existência de um antagonismo é exposto de forma clara. A adequação necessária ao grupo implica uma perda de liberdade, um abafamento daquilo que Freud chama de “instintos”. Mais à frente, ele continua:

É impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de instintos poderosos. Essa “frustração cultural” domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos. [...] Não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto. Não se faz isso impunemente (FREUD, 1997[1929], p. 52).

Resta saber, a partir das colocações do autor, que consequências desse processo de neutralizar o apelo dos instintos ameaçam o convívio coletivo. Ele vai traçar em minúcias todo o encadeamento de processos que propiciam a repressão da agressividade natural de todo indivíduo – traço dificultador da convivência mútua – redirecionando-a de volta a si mesmo e internalizando-a, em um processo de sublimação. Dessa forma, a civilização “consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada” (FREUD, 1997[1929], p. 84).

Não deixa de ser curioso que o autor compare a possibilidade de auto-regulação interna de cada indivíduo exatamente com uma guarnição militar, um instrumento utilizado para o controle de uma cidade, em uma aceitação tácita da multiplicidade intrínseca a ambos. As diversas forças que se embatem, seja no indivíduo, seja – real ou simbolicamente – no espaço das cidades, só podem ser contidas e neutralizadas por algo que opere a partir de seu interior, é o que ele parece nos dizer. É, portanto, para Freud, esse instrumento de autocontrole que se origina de uma autoridade interna o principal causador de “ansiedade social”. Exatamente à sensação desencadeada por esse movimento interno é que ele vai denominar por *unbehagen*, desconforto, ou, como no texto em português, “mal-estar”. Esse é o preço a ser pago para a construção da civilização, que se constitui, portanto, em “um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única, grande, unidade, a unidade da humanidade” (FREUD, 1997[1929], p. 81). Freud traça, assim, a linha que configura, indissolúvelmente, o processo civilizador como uma dinâmica possibilitada pelo impulso conferido por Eros, esse, sim, um mecanismo que objetiva a interligação entre os homens.

Embora vários teóricos tenham dado continuidade às colocações de Freud neste que veio a se tornar um dos seus textos mais conhecidos, nos deteremos aqui sobre o que é exposto pelo escritor Octavio Paz (1999), que irá, três décadas depois, retomar as questões abordadas pelo psicanalista, num livro que desenvolve considerações sobre a obra do escritor francês Donatien Alphonse François, o Marquês de Sade. Paz, de início, vai deixar claro seu desconforto com as classificações geralmente atribuídas à obra de Sade, afirmando, veementemente, que o objetivo das reflexões desse autor é filosófico. Diz ele:

Em resumo, o principal interesse da obra de Sade é de ordem filosófica. Sua originalidade maior consiste em ter pensado o erotismo como uma realidade total, cósmica, quer dizer, *como a realidade*. Seu pensamento, não menos rigoroso, é ao mesmo tempo crítico e sistemático. E oferece a seguinte particularidade: com a mesma coerência, ingênua e cansativa, com que os filósofos utopistas constroem a cidade do bem, Sade ergue um edifício de ruínas e chamas. Sua obra não é tanto uma crítica quanto uma utopia. Uma utopia ao contrário (PAZ, 1999, p. 40).

Curiosamente, aparece aqui, novamente, a imagem da cidade. Seja a cidade do bem – a cidade sonhada por homens como Santo Agostinho, Vitruvio ou Thomas Morus, em descrições por meio das quais estes pensadores expressaram o seu “desejo de cidade” -, seja a cidade distópica, composta por edifícios de “ruínas e chamas”, cunhada por Sade. A diferença? Tanto Freud quanto Paz a apontaram: o que diverge é o lugar conferido a Eros. Eros considerado não como metonímia pura e simples dos desejos sexuais, e, sim, como a mediação que permite a domesticação dos instintos e que, ao fazê-lo, torna possível a existência, no homem engendrado pela natureza, de camadas de civilização que vão lhe tornar

viável a socialização. O filtro propiciado pelo erotismo – em oposição à sexualidade crua – converte-se, portanto, na “forma de dominação social do instinto e nesse sentido pode ser equiparado à técnica. [...] O erotismo é a sexualidade socializada, submetida às necessidades do grupo, força vital expropriada pela sociedade” (PAZ, 1999, p. 24).

Nas cidades imaginadas como “ideais” – concebidas, em sua maioria, como se os seus aspectos físicos fossem aqueles que a determinam e os que realmente importam, não há lugar para Eros. Já que não há espaço para a sexualidade, não há a necessidade de Eros, sua mediação. O que equivale dizer que não há lugar para o verdadeiramente humano. Não existem instintos, não há desejos individuais a serem reprimidos e sublimados. O que há é uma padronização de vida que sonha com o imutável, com aquilo que sempre foi, e sempre será, igual. Uma coerência de vida “ingênua e cansativa”, segundo Paz. Eros está, então, mantido sob controle, neutralizado por um congelamento que se impõe à vida e aos desejos, a partir daquilo que se constitui como imaginário urbano coletivo.

No panorama apresentado por Sade, ao contrário, Eros se afirma como potência de vida, aproximando-se perigosamente de seu outro lado, a sexualidade, e fazendo lembrar ao homem que, não obstante às diversas camadas de civilização que o vestiram ao longo do tempo, ele continua, em seu núcleo, incomodamente pertencedor ao mundo “natural”. Nesse sentido, bastaria uma pequena faísca para atear fogo às camadas de civilização e dar origem ao panorama de “ruínas e chamas” traçado por Sade. A dura batalha, constantemente renovada por cada homem, é manter o equilíbrio entre a sua “natureza” – ou instintos, como denominou Freud – e a civilização que lhe é solicitada como requisito fundamental para a vida em sociedade, para a vida nas cidades. Esse equilíbrio é, ainda segundo Paz, o principal desafio a ser enfrentado por cada homem, o drama interno de cada um e de todos. Drama coletivo que precisa ser vivenciado individualmente:

O drama do homem consiste em, para ser homem, ter que se civilizar e deixar de ser “natural”. Toda sociedade cria conflitos porque o homem é conflito. Seu ser é o campo de uma tripla batalha: a de Eros consigo próprio; a do erotismo individual frente ao dos outros e a do instinto contra a morte. A civilização é o reflexo desses conflitos (PAZ, 1999, p. 51-52).

Essa questão – de, ao “civilizar-se”, deixar a natureza de lado – colocou-se ao homem assim que ele passou a associar-se a outros. A civilização, como princípio básico para a vida em sociedade, embate-se incessantemente com os impulsos da natureza, prioritariamente individuais. Temos, historicamente, diversos momentos nos quais o conflito sociedade *versus* individualidade se impôs. Mas, talvez, seja na arte que possamos encontrar os exemplos mais significativos do desenrolar desse embate. Nesse sentido, não é por acaso que diversos autores que tratam desse tema remetem-se à Sade e à sua desconstrução completa das instituições, hábitos e tabus da cultura humana: ele talvez tenha sido aquele que foi mais longe na detecção dos sintomas deste confronto entre o social e o individual.

Claude Lefort (1990), detendo-se sobre aquela que talvez seja a obra mais conhecida do escritor, *A Filosofia na Alcova* (SADE, 1795, [online](#)), analisa-a desde o título, indagando-se sobre a razão para essa união tão inesperada: a filosofia e a alcova. Por que Sade fez com que as altas elucubrações da filosofia, notoriamente tecidas por sábios em ambientes tradicionais, se encontrassem com o ambiente lúbrico da alcova?

Filosofar na alcova pressupõe uma maneira singular de conceber a sabedoria; o que os antigos chamavam de uma vida conforme a natureza. Pressupõe uma maneira mais singular ainda de submeter os princípios à prova dos fatos (LEFORT, 1990, p. 253).

É, então, como se Sade quisesse verificar se as diversas teorias expostas pelos seus “filósofos” resistiriam à passagem para o “mundo real”, o mundo das pessoas que desejam. Não é, porém, a um desejo qualquer que o escritor os expõe. É o desejo como existe na natureza, em seu estado bruto, sem polimentos ou *politesse*, o desejo extremado: o desejo na alcova. Ainda de acordo com Lefort (1990 p. 253), “a filosofia na alcova é a filosofia passada no crivo da alcova”.

Sade (1795, [online](#)), porém, vai mais além, ao tomar essa filosofia “privada” e devolvê-la para o público. Em meio ao desenrolar de toda a atividade usual em uma alcova, o escritor vai fazendo aflorar nas bocas dos seus personagens as perguntas e as respostas que lhe permitem delinear o panorama desejado: a feroz crítica a uma sociedade que se consolidou dando as costas para a natureza. Esta, que, apesar de colocada de lado, continua dirigindo os instintos humanos mais básicos – inclusive aqueles responsáveis por todas as cenas que se desenrolam dentro das paredes de uma alcova – deveria, segundo o autor, ser resgatada como elemento impulsionador do homem e da sociedade. Para tal, nenhuma das regras, instituições, normas e comportamentos tidos como corretos deveria ser aceito sem questionamento. Ao contrário, é por meio de uma defesa ao resgate de atos e comportamentos tradicionalmente condenados – vistos como aqueles que traduzem a verdadeira natureza humana – que o escritor constrói seus argumentos. A crueldade, por exemplo, é justificada pelo Marquês através de fala de Dolmancé, um de seus personagens, da seguinte forma:

A natureza é a nossa mãe e só nos fala de nós mesmos, sua voz é a mais egoísta. O mais claro conselho que nos dá é que tratemos de gozar, de nos deleitar, mesmo a custo de quem quer que seja! Os outros nos podem fazer o mesmo, é verdade, mas o mais forte vencerá. A natureza nos criou para o estado primitivo de guerra, de destruição perpétua, único estado em que devemos permanecer para realizar seus fins. Eis, querida Eugênia, como raciocinam os libertinos; acrescento por experiência, por estudos particulares, que a crueldade, longe de ser um vício, é o primeiro sentimento que a natureza imprime no homem. A criança quebra seus brinquedos, morde o mamilo da ama, e estrangula pássaros muito antes de atingir

a idade da razão. Todos os animais respiram crueldade, pois neles as leis da natureza são ainda mais fortes que no homem, assim como nos selvagens elas falam mais alto ainda do que no homem da cidade. Nascermos com uma dose de crueldade que só a educação consegue modificar, mas a educação nada tem a ver com a natureza, pelo contrário, é nociva a ela como a cultura é nociva às árvores. Compare nos nossos pomares a árvore que cresce livre com as árvores podadas e cuidadas artisticamente. Qual a mais bela, a que oferece melhores frutos? A crueldade é a energia do homem que a civilização ainda não corrompeu, é, portanto, uma virtude e não um vício. Tiremos as leis, os usos, e a crueldade não terá mais efeitos perigosos, nunca agirá sem poder ser afastada pelas mesmas armas. Só é perigosa no estado de civilização porque o ser lesado não tem força, ou meios, para vingar a injúria. No estado de incivilização, se ela age sobre o forte será por ele sobrepujada, se age sobre o fraco não tem o menor inconveniente, pois o fraco deve ceder ao forte pelas leis dessa mesma natureza (SADE, 1795, [online](#), p. 31).

Sade não menciona Hobbes, mas claramente parece estar dialogando com esse autor, desenvolvendo seu raciocínio a partir de afirmações como:

Uma vez que a Condição Humana é da Guerra de uns contra os outros, cada qual governado por sua própria Razão, e não havendo algo que o homem possa lançar mão para ajudá-lo a preservar a sua própria vida contra os inimigos, todos têm direito a tudo, inclusive ao corpo alheio (HOBBS, 2000, p. 99).

A diferença é que, em Hobbes, uma afirmação como esta serve como ponto de partida para a defesa de uma forma de acordo coletivo que visa construir a possibilidade do convívio: o Contrato Social. Em Sade, ela é tratada como uma verdade que tem o poder de revelar a natureza humana e, como tal, não deve ser eclipsada por norma alguma, sob a pena de que a sociedade erguida sobre essa base – que negue a natureza em prol da civilização – nasça tão ultrapassada quanto a que lhe antecedeu.

Não podemos esquecer o contexto no qual o escritor está produzindo sua obra: a França encontra-se ainda convulsionada pela Revolução e seus desdobramentos – *A filosofia na alcova* foi publicado em 1795 – e parece apresentar ao povo francês uma chance de reformular a constituição social em outras bases, diversas das então conhecidas. O escritor está bem consciente do estranhamento que seus escritos causarão. Assim é que, ao apresentar as considerações mais diretamente ligadas à política, o faz dizendo: “Eu venho vos oferecer grandes idéias; elas serão ouvidas e sobre elas se refletirá. Ainda que todas não agradem, algumas, ao menos, ficarão e eu terei contribuído para o progresso humano e estarei contente” (SADE, 1795, [online](#), p. 50). Estas palavras abrem uma publicação



intitulada “Franceses, mais um esforço se quiserem ser republicanos”, que se encontra inserida em *A filosofia na alcova*. Neste panfleto de fortes traços políticos, que Sade faz com que um de seus personagens leia integralmente, estão conselhos e pensamentos em que o objetivo é influenciar o caminho do desenvolvimento de uma nova sociedade, caminho este já iniciado pela Revolução, como o próprio título apregoa ao conclamar a que os franceses realizem “mais um esforço” – além dos já realizados até então – a fim de alcançarem aquilo que, acredita Sade, seria a verdadeira república. Ou seja, uma sociedade alicerçada em bases totalmente diversas, não apenas de cunho político, mas de crenças, valores e costumes.

É imediatamente antes do Cavalheiro de Mirvel iniciar a leitura de “Franceses, mais um esforço” que Sade, habilmente, conduz a transição que aqui nos interessa: da vida privada – do ambiente fechado de uma alcova e seus diálogos que até então versaram prioritariamente sobre aspectos íntimos dos personagens – para a cena pública das ruas, da cidade e da sociedade. Em vários pequenos indícios ao longo do livro, o escritor já havia indicado aos seus leitores que o que estava em cena ali era mais, muito mais, do que apenas uma sucessão de cenas de libertinagem. Nesse momento, porém, ele o deixa claro com todas as letras. Eugênia, a personagem que está sendo introduzida nos mistérios da alcova – e cuja ingenuidade serve bem como a interlocução que possibilita a expressão quase “pedagógica” dos demais personagens, que se tornam seus “instrutores” – acaba de ser açoitada e estuprada por dois homens. Fora de si, exaltada, a personagem brada que, naquele estado extremado de excitação, poderia até mesmo buscar nas ruas os homens aos quais entregar-se. Nesta exclamação, na qual a cidade é chamada à cena pela primeira vez, é clara a transição do discurso rumo ao espaço público. Ali, segundo Lefort (1990, p. 249), “o espaço da alcova já se abria ao espaço da cidade”.

Um pouco antes do início da leitura, um jovem empregado, que, por conta dos seus dotes físicos, havia sido convocado a participar da orgia, é mandado para fora do aposento: “Vá-se embora, Augustin, isto não foi feito para você” (SADE, 1795, *online*, p. 50), diz Madame de Saint-Ange, uma das participantes do grupo. Curiosamente, não houve constrangimento anterior de compartilhar com Augustin nenhum dos comportamentos lascivos, conversas libidinosas ou mesmo os corpos dos componentes do grupo. No momento, porém, em que se iniciará a leitura de um documento no qual são expostas várias das teorias contrárias aos costumes, normas e às formas de organização social vigentes, o jardineiro é tirado do recinto. Algo ali será mais grave do que o comportamento sexualmente libertário daqueles personagens, o escritor parece apontar. O documento pregará um outro tipo de liberdade, que talvez exija um maior refinamento intelectual, bem como uma maior responsabilidade, já que implica consequências mais amplas para o funcionamento da sociedade. O fato de o rapaz do povo ter sido excluído deixa no ar a questão dos perigos a que estão expostos aqueles que se interessam por uma filosofia política pautada pela libertação das regras. Tais riscos, a julgar pela cena tramada por Sade, devem ser consideravelmente mais altos do que os que envolvem a filosofia que permanece restrita à alcova. É ainda Lefort (1990, p. 249) quem não nos deixa esquecer a questão:

Por que, então, Augustin não deve ouvir a leitura? O que Sade deseja nos comunicar com isso? Que cumplicidade está tentando estabelecer com seus leitores a ponto de não precisar justificar a exclusão de um homem do povo? E isso no exato momento em que a filosofia da alcova se abre à filosofia da cidade.

É por meio desses pequenos indícios que Sade vai construindo o seu panorama de “ruínas e chamas”, ou seja, em uma sucessão de cenas nas quais o privado se abre ao público, e nas quais a natureza toma as rédeas das mãos da civilização, tendo por objetivo devolver Eros para o lugar que o autor acha ser-lhe devido: o da principal força responsável pela aproximação dos homens. Para o autor, os corpos de seus personagens são corpos responsáveis pelo engendramento de uma política: uma política de resgate de Eros, poderíamos assim nomeá-la. E ele leva esse raciocínio às últimas consequências, ao transferir para a esfera pública a filosofia que se encena na alcova.

É, portanto, no espaço entre as duas questões caras a Sade – o corpo e a política –, bem como na forma com que ele as trata, que vamos, enfim, conseguir vislumbrar claramente a aproximação das ideias do autor com as defendidas por Paz e analisadas, anteriormente, por Freud. Ao propor uma libertação dos corpos para o prazer, seja de que forma for, Sade, em paralelo, parece também propor uma libertação das mentes para que seja possível, assim, abrigar novas ideias. Dentre elas, a de uma sociedade que se desenvolva sem dar as costas à natureza.

Não há dúvidas de que o autor seja um defensor da república que nasce: ele advoga claramente a instauração da política republicana na França. Mas ele assim o faz sem ilusões. A república que Sade tenta desvendar aos seus contemporâneos prima, sim, pela “igualdade, liberdade e fraternidade”. O que ele mostra, porém, é que nenhum desses valores pode ser adotado em sua plenitude. Caso o fossem, não seria possível o pacto em torno de um sistema que precisará se sobrepor aos cidadãos. Caso todos sejam iguais, como escolher quem governará? Como definir quem delineará as leis? Caso todos sejam livres, como escapar à violência? Como manter normas, comportamentos socialmente aceitos e tabus? A cruel verdade que Sade apresenta a seus leitores é a de desvelar os limites do sonho republicano, que, ao pautar-se pela racionalização de ideias provenientes dos iluministas, tem de, necessariamente, abafar os impulsos do indivíduo. Em outras palavras, o que ele mostra com excepcional clareza, é como o “desejo na cidade” precisa ser contido em prol do “desejo de cidade”. Talvez tenha sido essa brutal exposição de limites, mais que as cenas sexuais de uma crueza descritiva quase pedagógica, que tenha chocado os franceses no final do século XVIII.

Quase duzentos anos depois, Calvino (1999), em uma das suas invisíveis cidades, nos dá a ver Cloé, apresentada como uma cidade grande, por meio da característica mais significativa de uma metrópole: a impessoalidade. Ali, em Cloé, “as pessoas que passam pelas ruas não se reconhecem.” [Apesar disso,]

imaginam mil coisas a respeito umas das outras, os encontros que poderiam ocorrer entre elas, às conversas, as surpresas, as carícias, as mordidas” (CALVINO, 1999, p .51). O escritor conclui:

Assim, entre aqueles que por acaso procuram abrigo da chuva sob o pórtico, ou aglomeram-se sob a tenda do bazar, ou param para ouvir a banda na praça, consomam-se encontros, seduções, abraços, orgias, sem que se troque uma palavra, sem que se toque um dedo, quase sem levantar os olhos [...] Existe uma contínua vibração luxuriosa em Cloé, a mais casta das cidades. Se os homens e mulheres começassem a viver seus sonhos efêmeros, todos os fantasmas se tornariam reais e começaria uma história de perseguições, de ficções, de desentendimentos, de choques, de opressões, e o carrossel das fantasias teria fim (CALVINO, 1999, p. 52).

Sábios habitantes de Cloé que encontraram, nesse contínuo imaginar, a válvula de escape para o seu desejo individual. Conseguem assim, manter a sua como a “mais casta das cidades”, ao mesmo tempo em que vivem as mais loucas fantasias, que permanecem comportadamente enclausuradas em suas mentes. Eles certamente entenderiam de qual embate falavam Freud, Sade e Octavio Paz: a eterna dificuldade de equacionar o desejo na cidade frente ao desejo de cidade.

### O QUE SERÁ, QUE SERÁ?

“[...] que todos os avisos não vão evitar”, canta Chico Buarque (1976) ao falar sobre o desejo. É mesmo impossível evitá-lo. E avisos... Ah, esses sempre tivemos!... Desde os gregos, com sua estranha palavra, *erastai*, que pode designar dois tipos de paixões, a erótica e a que se sente pela cidade, o homem sabe – e avisa a si mesmo, ao longo de inúmeras gerações – que para viver coletivamente são imprescindíveis, em doses iguais, o afeto (desejo) e a responsabilidade. Afeto para que dele nasça a premência da vida coletiva e responsabilidade para trilhar os caminhos necessários para mantê-la, equacionando, não sem sacrifícios, o individual e o coletivo. São diversas as formas por meio das quais cada sociedade vai construir as possibilidades de erguer-se como um conjunto possível de pessoas, crenças, rituais e formas de vida.

A tentação de naturalizar a vida social e tomá-la como algo existente desde sempre pode ser grande. É necessário, portanto, um esforço para a compreensão do que foi esse constructo: uma associação que se desenvolve entre pessoas iguais. Nesse sentido, temos na *polis* grega uma experiência primordial de se pensar no engendramento das relações sociais. Poderíamos mesmo afirmar: ali, acontece a invenção da vida em sociedade. A invenção da vida nas cidades.

Aglomerações humanas que formavam cidades existiam muito antes dos gregos. Mas, com eles, temos, pela primeira vez, o homem pensando a cidade em uma dimensão que vai recair na cidadania e na política – oriundas de seu desejo de cidade. A *polis* é a materialização desse desejo.

É na Atenas do século V a.C. que emerge esse novo homem: o sujeito histórico, ou seja, aquele que “contribui para definir a orientação da sociedade e que participa diretamente das decisões essenciais relativas à vida e à morte”. (ENRIQUEZ, 2006, [online](#)) É a partir desse homem, e para ele, que todo um modo de vida cidadão será criado.

Na Grécia, pela primeira vez, a cidade tornar-se-á uma questão a ser tratada em novas bases. É Agamben (2002) quem chama a atenção para isso, utilizando-se dos argumentos de Aristóteles (1964): a *polis* é mais do que uma reunião de indivíduos que tentam, simplesmente, dar abrigo às necessidades da vida natural (*zoé*). O seu objetivo maior é o de proporcionar ao homem uma vida *politicamente qualificada*. Esta seria a maior qualidade de uma comunidade perfeita. A *polis*, então, é a superação da “vida nua”, ela deixa para trás o bando<sup>3</sup>. Ela não será mais apenas o local de abrigo das divindades, o lugar da dominação geopolítica, o espaço privilegiado por onde as caravanas cruzam ou aquele acidente geográfico que permite o abrigo do porto e, muito menos, a povoação cercada por muros que acena com a segurança. Ela poderá, sim, conter todas essas facetas, mas será também mais alguma outra coisa, engendrada pela vontade consciente dos seus cidadãos. Em outras palavras: a *polis* não passa a existir por acaso, como em uma continuidade histórica inevitável. Ela não estava dada *a priori* como uma forma de vida ideal à qual os gregos alcançariam inexoravelmente. A sua ideia é um constructo, fruto de um esforço consciente para dar forma ao desejo daquele homem grego: o seu desejo de cidade, que passava, prioritariamente, por um desejo de política. O desejo de uma forma de convívio que viria a desaguar numa nova maneira de interpelar o mundo e agir sobre ele, tornada possível, unicamente, pelo que Nicole Loraux (1994) denomina como “invenção de Atenas”.

Ali, na *polis*, foram definidos os valores que deveriam pautar a vida na cidade, e que, além de vigirem na sociedade grega, derramaram as suas esferas de influência até o mundo moderno. Essa é a verdadeira premência deste tema, o que justifica que ainda nos detenhemos sobre ele tanto tempo depois: suas proposições não se esgotaram. Fomos assolados por elas em diversos períodos históricos nos quais a questão do convívio se colocou como um tema relevante.

Eram quatro as camadas por meio das quais se estruturava a sociedade da *polis*. Para os gregos, não havia inserção automática nessas diversas esferas de organização social. O homem passava, ao longo de sua vida, pela admissão nestes níveis sucessivos: a família, a fratria, a tribo, e, finalmente, a cidade (COULANGES, 1961). O cidadão só passa a existir como tal, em Atenas, a partir dos 16 anos. É com essa idade que ele passa por uma cerimônia para ser admitido como membro da cidade. Para tal, é necessário fazer um juramento, no qual os meninos proclamam coletivamente:

Nunca traremos desgraça para nossa cidade, por nenhum ato de desonestidade ou covardia, nem jamais abandonaremos nossos companheiros sofredores. Lutaremos pelos ideais e pelas coisas sagradas da cidade, isoladamente ou em conjunto. Respeitaremos e obedeceremos às leis da cidade e

tudo faremos para despertar respeito e reverência naqueles que, estando acima de nós, inclinam-se a reduzi-las a nada. Lutaremos incessantemente para estimular a consciência do cidadão pelo dever urbano. Assim, por todos esses meios, transmitiremos essa cidade, não menor, porém maior, melhor e ainda mais bela do que nos foi transmitida (GEDDES, 1994).

A fórmula já inicia reportando-se à cidade, ao corpo coletivo, e, no seu desenrolar, reforça incessantemente a ideia de um pacto que se faz em, ao pertencer a esse coletivo, tudo fazer para fortalecê-lo. A ideia do compromisso com a cidade está muito clara aqui. A expressão “dever urbano” deixa nítido do que se trata: algo que demanda um esforço consciente no sentido de sua construção e manutenção. A partir do momento em que tem compreensão para fazer tal juramento e responsabilidade para mantê-lo, o menino torna-se cidadão e está inserido como um participante ativo da vida pública de Atenas.

Jean-Pierre Vernant (2002) nos esclarece a respeito dos três aspectos fundamentais que embasam o universo espiritual da *polis*. O primeiro deles é a palavra. Ela se tornará a maneira muito própria de conferir um contorno a essa sociedade engendrada pelos gregos, tornando-se assim o “instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e domínio sobre outrem” (VERNANT, 2002, p. 41). É sobre a palavra – e seu poder de convencimento do outro – que os gregos vão erguer a constituição de todo o seu instrumental político, dedicando a ela até mesmo uma das suas divindades: *peithó*, a força de persuasão. A palavra, portanto, não serve apenas para afirmar conclusivamente. Ela é a geradora da discussão, do debate. Suscita a discórdia, para, esgotados os argumentos, permitir a escolha entre pontos de vista diferenciados. Assim unidos, política e *logos* oferecem possibilidades, opções, escolhas admissíveis, bem como as diversas formas de apresentá-las e defendê-las, o que leva Vernant a afirmar que, para os gregos, “a arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política” (VERNANT, 2002, p. 42). É nessa articulação entre política e *logos*, portanto, que a sociedade ateniense será erguida.

O segundo aspecto, a publicidade, explica bem a importância dos diversos rituais que marcaram a sociedade grega. Tornar pública a palavra, difundi-la, fazer acreditar por meio de sua disseminação através de diversas manifestações da vida social. Criar, assim, um *domínio público*, de interesses coletivos, em oposição àquele que trata dos interesses privados. Isso é feito tanto mediante processos de decisão coletivos, nos quais são debatidas abertamente as opções para que depois aconteça o julgamento público, quanto por meio dos diversos rituais – religiosos e festivos – que deixam de acontecer no âmbito privado, secretamente e tornam-se práticas públicas e abertas. Mais uma vez, aí se encontram o *logos* e a política, já que:

[...] tornando-se elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores as técnicas mentais são levadas à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia. Não são mais conservados, como garantia de poder, no recesso de tradições familiares; sua publicação motivará exegeses, interpretações diversas, oposições, debates apaixonados. Doravante, a discussão, a argumentação, a polêmica tornam-se as regras do jogo intelectual, assim como do jogo político (VERNANT, 2002, p. 43).

Esse valor conferido à divulgação e transparências das ideias não se limita apenas às leis ou rituais. Permeia toda a constituição dos costumes da *polis*. A conhecida prática da nudez entre os homens atenienses remete-se também a essa liberdade de pensamento e expressão. Para os cidadãos de Atenas a nudez pública era mais uma das atitudes que confirmavam a dignidade dos seus (SENNETT, 2006). Os homens civilizados não apenas podiam, como tinham orgulho em serem vistos nus, já que a dignidade não lhes era conferida pelas vestes. Bárbaros eram os que se encobriam com roupas.

Ao pautar-se igualmente pela palavra, na retórica, e pela publicização desta – nas decisões coletivas –, a sociedade ateniense acaba por conferir poder a todos os seus membros, passando, portanto, a constituir-se pela isonomia entre eles, justamente a terceira das características apontadas por Vernant. Junto ao prestígio da persuasão e ao desenvolvimento de práticas de domínio público, a unidade da *polis* é reforçada pela semelhança entre os seus cidadãos, que se percebem como pertencentes a um mesmo grupo, partilhando interesses, comportamentos e crenças. A cola que os une nessa semelhança é a *philia*, o espírito de comunidade<sup>4</sup>. As relações de homem para homem na cidade serão, portanto, relações de reciprocidade, nas quais não deveria haver domínio nem submissão entre os que fossem considerados cidadãos: todos deveriam participar igualmente do exercício do poder<sup>5</sup>. Não há, no direito público, a ideia de representação, o debate visa a participação de todos<sup>6</sup>. A plena expressão disso é o termo tão conhecido: *demokratia*. Democracia significa simplesmente o povo (*demos*) é o poder (*kratos*). Esta é uma virada decisiva na história da *polis*: a partir daí, a cidade irá rejeitar os comportamentos tradicionais – e diferenciadores – da elite aristocrática. Estes passam a serem condenados como *hybris*, descomedimento.

Todas essas práticas são assim rejeitadas porque, acusando as desigualdades sociais e o sentimento de distância entre os indivíduos, suscitam a inveja, criam dissonâncias no grupo, põem em perigo seu equilíbrio, sua unidade, dividem a cidade contra si mesma (VERNANT, 2002, p. 52).

Interessante o receio atribuído à *hybris*: o de “dividir a cidade contra si mesma”. Receio que revela que estava claramente presente na sociedade grega a consciência dos riscos que oferecem as manifestações individuais na

manutenção de uma identidade coletiva. É Castoriadis (2002) quem ressalta uma das significações políticas da tragédia grega: o apelo à autolimitação. O autor assim o faz, afirmando:

Pois a tragédia é também, e, sobretudo, a exibição dos efeitos da *hybris* e, mais do que isso, a demonstração de que razões contrárias podem coexistir (essa é uma das “lições” de Antígona) e que não é se obstinando em sua razão (*monos phronein*) que se torna possível a solução dos graves problemas que a vida coletiva pode enfrentar (CASTORIADIS, 2002, p. 194).

Desde a constituição das premissas que embasariam a sua sociedade, portanto, os gregos já mostraram que estavam alertas para esse risco: as armadilhas que o desejo individual, e da sua ânsia por diferenciação, pode pregar ao “desejo de cidade”<sup>7</sup>.

Contra essa ameaça, o três fatores enumerados por Vernant estavam presentes: a palavra – para debater as possibilidades que se apresentassem e, por meio da retórica, chegar às decisões coletivas; a publicização, não apenas das normas de comportamento e das leis, mas também dos rituais, o que reforça em qualquer sociedade o caráter de coletividade que a deve marcar; e a semelhança – que apaga as grandes manifestações de diferenciação, ajudando a consolidar a idéia de um conjunto social sólido e coeso, que considerava a “vida pública como o coroamento da atividade humana” (VERNANT, 2002, p. 104). Foi por aí que os atenienses conduziram o seu “desejo de cidade”: é por meio da criação e do fortalecimento da esfera pública que ele se consolida e se torna o responsável pelo engendramento de toda uma forma de vida que preza os valores coletivos acima de tudo.

Nesse sentido, tivemos várias manifestações, físicas e imateriais, contribuindo para esse fortalecimento, fazendo com que houvesse aquilo que Castoriadis (2002, p. 185) define como a “interiorização, pelos indivíduos socialmente fabricados, das significações instituídas pela sociedade”. O juramento de iniciação do jovem na esfera da cidadania e o destaque dado ao Partenon<sup>8</sup> tinham, pois, um desdobramento em comum: o fortalecimento – através da ideia de tornar público, dar publicidade – , dos aspectos coletivos da vida social. O espetáculo da Acrópole, trazendo os deuses à vista em edifícios imponentes, e a transformação dos ritos de passagem em cerimônias públicas e, portanto, compartilhadas socialmente, são meios altamente eficazes de reforçar a crença de que pessoas isoladas podem constituir-se como parte de um conjunto, pautando-se assim pelos mesmos valores. Algo que o historiador Moses Finley chamou de “exposição para si”. De elementos semelhantes se reafirma a sociedade grega, construindo-se através de marcas na sua “carne” social e nas suas “pedras” arquitetônicas.

Há, dentre os inúmeros exemplos que poderíamos listar, um de especial importância: a Oração Fúnebre, feita por Péricles em 431 a.C., e que louvava os primeiros soldados atenienses mortos na guerra que durou vinte

e sete anos entre Atenas e Esparta. Registrada por Tucídides, general ateniense, a Oração Fúnebre de Péricles tornou-se uma importante fonte de pesquisa para historiadores por refletir bem os valores da organização social grega naquele período, em especial a importância conferida a *polis* como expressão superior da sociedade. Na Oração, “a polis assegura, imaginariamente, seu poder sobre o real” (LORAUX, 1994, p. 350), configurando-se como a instância máxima da vida ateniense. Em outras palavras, poderíamos afirmar que a Oração reflete o “desejo de cidade” dos atenienses através das palavras de seu líder. Naquele momento de dor e choque, Péricles se vale de suas palavras para exaltar a cidade e, mais do que isso, reforçar a sua unidade, deixando obscurecidas as diferentes hierarquias que conviviam na *polis*, contribuindo, com o discurso, para a criação de um imaginário de uma Atenas forte e coesa. Segundo Nicole Loraux (1994, p. 34) “a oração fúnebre procura negar a existência de divisões no seio da polis e nisto ela é, por assim dizer, mais platônica do que Platão”.

Para além do enaltecimento destinado aos mortos homenageados no discurso, o grande louvor é dedicado à cidade e ao papel que aqueles homens desempenharam na sua proteção e em seu engrandecimento, o que tornaria suas vidas – e suas mortes – dotadas de maior valor. É na Oração Fúnebre que Péricles vai incitar os cidadãos à “enamorarem-se” da cidade, utilizando para tal o termo que designa o amor entre amantes: *erastai*.

E por que tanta importância dada a uma pequena palavra?, poderiam se perguntar alguns. Se levarmos a sério a advertência de Castoriadis (2002, p. 184) quando afirma que “uma linguagem não é apenas uma linguagem, é um mundo”, a importância de uma mesma palavra designar esses dois amores aparentemente tão diferentes nos dirá algo do mundo grego.

Talvez, para os gregos, seja essa palavra a que melhor expresse o seu “desejo de cidade”. *Erastai*, o afeto que move para o Outro, seja esse outro um indivíduo ou um coletivo, é sempre algo que vai rumo à alteridade, algo que faz o homem buscar a aventura de sair de si mesmo em direção ao desconhecido: o desejo. Do Outro ou da cidade. Movidos por esse desejo é que os homens se associam, formam famílias, clãs, tribos. Erguem cidades e sociedades. Há diversos nomes pelos quais podemos chamá-lo. O historiador Fustel de Coulanges (1961, p. 82) define a sua dinâmica e as suas dificuldades:

Não é fácil estabelecer um vínculo social entre criaturas humanas tão diversas, tão livres, tão inconstantes. Para dar-lhes regras comuns, para instituir decretos, e fazer aceitar a obediência, para fazer ceder a paixão à razão, e a razão individual à razão pública, é necessário certamente algo mais forte que a força material, algo mais respeitável que o interesse, mais seguro que uma teoria filosófica, mais imutável que uma convenção; algo que esteja igualmente no fundo de todos os corações, algo que se imponha aos mesmos.



A isso, a essa força que está “igualmente no fundo de todos os corações”, e que aqui estamos chamando de “desejo de cidade”, Coulanges (1961) denomina como “crença”. Os atenienses provavelmente a teriam nomeado com a sua palavra tão estranha e tão bonita: *erastai*.

## NOTAS

<sup>1</sup> Músico e compositor que aborda com frequência os diversos aspectos da vida nos grandes centros urbanos. A música à qual pertence esta frase é “As Cidades” do CD *Sangue Audiência* do grupo F.U.R.T.O.

<sup>2</sup> Franz Kafka (1983) escreveu um conto denominado “O silêncio das sereias”, no qual remete-se ao episódio narrado por Homero na Odisseia. No seu conto, porém, as sereias, encantadas com a alegria que lêem na face de Ulisses (que está tão tomado pela expectativa que imagina escutar uma música belíssima), se esquecem de cantar, e perdem a chance de seduzir o herói grego.

<sup>3</sup> É novamente Agamben (2002, p. 116) quem nos lembra que bando é “essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em bando é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona.”. O filósofo italiano ressalta ainda que o vocábulo “bando”, na sua língua mãe, possui duplamente os significados de “à mercê de...” ou “livremente”. Uma dualidade que vai dar origem à derivações tão diversas como “abandono”, “bandido” e “banido”.

<sup>4</sup> Aristóteles (1964, p. 162) define a manifestação da *Philia* como “querendo para alguém o que se pensa de bom, e por sua causa e não pelas nossas próprias, e assim estar inclinado, tão tempo quanto puder, fazer tais coisas por ele”. Segundo Vernant (2002, p. 51), “até na guerra, a *Eris*, o desejo de triunfar do adversário, de afirmar sua superioridade sobre outrem, deve submeter-se à *Philia*, ao espírito de comunidade; o poder dos indivíduos deve inclinar-se diante da lei do grupo”.

<sup>5</sup> Não estamos atribuindo à sociedade grega a absoluta isonomia entre os seus. As limitações referentes à inclusão nessa categoria, a de cidadãos, são bem conhecidas. Dela não participavam mulheres nem escravos, por exemplo. Marcados pela crença nos poderes que emanariam da temperatura do corpo, os atenienses consideravam que apenas os homens possuiriam o calor corporal necessário àqueles considerados dignos de participar dos debates na ágora. Richard Sennett (2006) explora melhor esse assunto, bem como as formas de resistência das mulheres através de rituais específicos – nos quais o poder do feminino era reafirmado – em “Nudez” e “O manto da escuridão”.

<sup>6</sup> Este tema é melhor desenvolvido em Castoriadis, no texto “Imaginário político grego e moderno”, no livro “As encruzilhadas do labirinto IV”.

<sup>7</sup> Sobre a tragédia de Sófocles mencionada por Castoriadis, “Antígona” (442 a.C.), Hegel (1992) possui uma análise, na qual destaca o que considera o seu principal aspecto: a oposição entre o direito “natural”, que provinha das crenças e dos deuses, e o direito “positivo”, aquele que se origina de uma disposição do Estado. Estas duas forças embatem-se na disputa sobre o direito que assiste ou não a Antígona de enterrar seu irmão Polinice. A síntese desse embate talvez esteja na discussão entre Antígona e Ismênia, sobre o enterro do irmão:

Antígona: “Não insistirei mais; e, ainda que mais tarde queiras ajudar-me, já não me darás prazer algum. Faze tu o que quiseres; quanto a meu irmão, eu o sepultarei! Será um belo fim, se eu morrer tendo cumprido esse dever. Querida, como sempre fui, por ele, com ele repousarei no túmulo... com alguém a quem amava; e meu crime será louvado, pois o tempo que terei para agradar aos mortos, é bem mais longo que o consagrado aos vivos... Hei de fazer sob a terra eternamente!... Quanto a ti, se isso te apraz, despreza as leis divinas!”

Ismênia: “Não! Não as desprezo; mas não tenho forças para agir contra as leis da cidade.” (SÓFOCLES, 1964, p. 9)

<sup>8</sup> Originalmente erguida como fortaleza, a acrópole tornar-se-á na era clássica um local exclusivamente religioso, ganhando a sua forma final no século V a.C.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Introdução e notas de Jean Voilquin e Jean Capelle. Lisboa: Difel, 1964.
- AGAMBEN, G. H. *O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- BUARQUE, C. O que será. Intérprete: Chico Buarque. In: BUARQUE. *Meus caros amigos*. [S.l.]: Universal Music, p.1976. 1 CD. Faixa 1.
- CALVINO, I. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CASTORIADIS, C. Imaginário político grego e moderno. In: \_\_\_\_\_. *As Encruzilhadas do Labirinto: a ascensão da insignificância*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. v. IV, p. 183-210.
- COULANGES, F. *A cidade antiga*. São Paulo: Editora das Américas, 1961.
- ENRIQUEZ, E. O homem do século XXI: sujeito autônomo ou indivíduo descartável? *RAE eletrônica*, v. 5, n. 1, Art. 10, jan/jun. 2006, Não paginado. Disponível em: <<http://www.rae.com.br/redirect.cfm?ID=4263>>. Acesso em: 10 ago. 2009.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização* (1929). Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GEDDES, P. *Cidades em evolução*. São Paulo: Papyrus, 1994.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. v. 2.
- HOBBS, T. *Leviatã: ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Ícone, 2000.
- KAFKA, F. El silencio de las sirenas. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Barcelona: Teorema, 1983, p. 737-738.
- LEFORT, C. Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper. In: NOVAES, A. (Org.). *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 247-260.
- LORAU, N. *Invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- PAZ, O. *Um mais além erótico: Sade*. São Paulo: Mandarim, 1999.
- PEREC, G. *A vida: modo de usar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SADE, D. *A Filosofia na Alcova* [ca. 1795]. Disponível em <http://www.scribd.com/doc/7084329/Marques-de-Sade-Filosofia-Na-Alcova>. Acesso em: 01 mar. 2009.

SENNETT, R. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SILVA, E. D. G. Desejo de cidade: múltiplos tempos, das múltiplas cidades, de uma mesma cidade. In: PRYSTHON, A. (Org.). *Imagens da cidade: espaços urbanos na comunicação e cultura contemporâneas*. Porto Alegre: Sulina, 2006. p. 100-114.

SÓFOCLES. A. *Clássicos Jackson*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1964. v. XXII.

VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

YUKA; M.; PACHECO, M.; CEPPAS, B. As cidades. Intérprete: F.UR.T.O (Frente Urbana de Trabalhos Organizados). In: F.UR.T.O. *Sangue Audiência*. [S.l.]: Sony-BMG, p2005. 1 CD. Faixa 7.

Recebido em: junho de 2009

Aceito em: agosto de 2009

