

# Metrópole e angústia: acosmismo e cosmopolitismo

Olgária Matos – USP

## RESUMO

Na senda de Walter Benjamin, procura-se mostrar de que maneira o capitalismo é o estado de exceção em permanência, tomando-se as metamorfoses do conceito de fetichismo da mercadoria. Os efeitos desrealizantes do trabalho abstrato e da proletarianização do conhecimento, com a cisão entre concepção e produção, por um lado, entre economia e política de outro, requerem novas formas de sociabilidade, em um mundo conhecido e dominado pela ciência e pela técnica, mas ainda “não habitado”. *Philia*, cosmopolitismo e hospitalidade, contrapõem-se ao mundo de fantasmagorias e do ressentimento, pois.

Palavras-chave: Capitalismo. Fantasmagoria. Desrealização. Hospitalidade.

## ABSTRACT

On Walter Benjamin's track, we tried to show in this paper how capitalism presents itself like a state of permanent exception, using, as a point of departure, the metamorphoses of the concepts “fetichism” and “commodity”. The mismaking effects of abstract work and proletarian-made knowledge, as result of the split between concept and production, on a side, and economy and politics, on the other, require new models of sociability in a world known and dominated by science and technique, but still “non-inhabited”. *Philia*, cosmopolitanism and hospitality are opposing forces against a phantasmagorical and resentful world.

Keywords: Capitalism. Phantasmagoria. Mismaking. Hospitality.

Já se caracterizou a modernidade como a época de universalização do fenômeno do fetichismo. O

próprio Marx analisava a reificação (*Verdinglichung*) e o estranhamento (*Fremdheit*) decorrentes da cultura capitalista. Universalização significa: a desrealização (*Entwirklichung*) como experiência alucinatória de indecisão dos contornos diferenciadores do homem e das coisas, das demarcações entre o eu e o não-eu, entre o próprio e o estranho. Alguns autores, como Mario Perniola (2004), notam a proximidade desta circunstância com a psicose, sendo uma de suas características a identificação com o mundo externo, cada um tornando-se o que sente, toca e vê. Que se pense nas *Memórias de um doente dos nervos* de Schreber (1984) quando descreve o processo de perda de sua identidade, que coincide com a disposição de vir-a-ser qualquer coisa e de ser tudo. Ele pode, com efeito, tornar-se a Virgem Maria, uma prostituta, um santo nacional; uma mulher nórdica, um noviço jesuíta, um príncipe mongol ou mesmo algo abstrato como a causa dos fenômenos atmosféricos. Em outras palavras, no mundo contemporâneo declina o “princípio de realidade”, o exercício do pensamento como mediação com a realidade externa e como estabelecimento de seus sentidos.

Também a vida social se vê destituída de dimensão simbólica e política, de tal forma que a soberania do Estado passa a funcionar como máscara de sua agressividade, poder e violência que se exercem para além dos limites legais e da política democrática. O Estado é tão somente o senhor da biopolítica, é poder sobre a vida nua, biológica, fora do campo dos direitos, da lei e de seus outros significados. Ele é, principalmente, o gestor do estado de exceção, pois se liberdade e segurança, direitos e responsabilidades caracterizam a democracia, ele

suspende a norma vigente. O que designa a exceção é o desaparecimento das fronteiras entre fato e direito, é a absoluta desproteção do indivíduo – que se reconhece nas metrópoles modernas, “as cidades-pânico” de que fala Virilio (2004, p. 94): “elas testemunham, melhor do que todas as teorias urbanas sobre o caos, que a maior catástrofe do século XX foi a cidade, a metrópole contemporânea dos desastres do progresso”<sup>1</sup>. Sobre elas abatem-se, pois, as guerras da técnica, a energia nuclear civil e a militar de Hiroshima, Nagasaki, o Napalm, o terrorismo de Estado ou de agrupamentos para-militares (VIRILIO, 2004). Lembre-se que, de início, o Iluminismo filosófico e político prometeram aprofundamento da democracia, alargamento do espaço público internacional e dos direitos do homem graças aos desenvolvimentos da técnica, em um teatro no qual cada um se expressasse sem segundas intenções.

Na obra *Paz perpétua*, Kant (1954) denunciava os reis enganadores que assinam armistícios com a firme intenção de continuar a guerra. Para haver paz duradoura era preciso excluir, da esfera da convivência política, astúcias e maquinações, conferindo a todos o direito de se exprimir livremente, anulando a necessidade da dissimulação que faria eclodir ódio, destrutividade e barbárie<sup>2</sup>, permitindo e favorecendo que cada qual ingressasse no regime do enfrentamento dos argumentos explícitos que qualifica a democracia. Hoje, diversamente, todos habitam uma espécie de *man's land*, de onde se ausentam regulamentações e prosperam desregulamentações. A contemporaneidade oferece uma “política sem política” que se revela no desmorona-

mento da ordem comum antes garantida pela regra pan-inclusiva que constituía o fundamento da instituição democrática: “com as políticas autoritárias e securitárias, trata-se de jogar uma parte do povo contra a outra – os que assustam contra os assustados, os não securitizados contra os segurados – e de dissolver cada vez mais o povo como categoria política” (BROSSAT, 2000, p. 44).

O descompasso entre noções clássicas para a compreensão do político e as condições do presente decorre, segundo Agamben, do fato de, “à abundância das análises conceituais do nosso tempo, responder uma singular pobreza de descrições fenomenológicas” (AGAMBEN, 1985, p. 62). Ao refletir sobre a ciência das experiências da consciência política e seu eclipsamento, Agamben encontra seu solo originário no estado de exceção, aliando a biopolítica tal como Foucault a compreende – vida nua, anterior ou fora dos direitos políticos – as análises schmittianas de Benjamin (1971) no *Drama barroco alemão* e na *Tese n.º VIII* de “Sobre o conceito de história”. Com efeito, se no *Drama barroco*, Benjamin analisou o fascismo alemão a partir do conceito de Soberania e de estado de exceção, tal como elaborado por Carl Schmitt, Agamben por sua vez, o fará considerando as experiências-limite dos campos de concentração e dos refugiados no mundo contemporâneo. Deve-se, pois, retornar à questão dos direitos do homem e do cidadão, a começar pela ambigüidade da declaração de 1789, pois “não está claro se os dois termos designam duas realidades distintas ou formam, ao contrário (uma figura lingüística) na qual o primeiro termo já se encontra incluído no segundo” (AGAMBEN, 2002b, p. 30). Hannah Arendt, por sua vez, havia indicado a mesma dificuldade relacionando declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem. Em 1935, as leis de *Nuremberg* separaram os alemães em cidadãos de pleno direito e os sem direitos políticos, criando uma imensa massa de apátridas, determinando ainda uma mudança

1 Conferir ainda Jeudy (1990).

2 Sloterdijk (2003, p. 65) enfatiza que a liberdade de expressão encontra-se em dissolução na contemporaneidade: “antes da febre do politicamente correto, era legítimo defender opiniões as mais extremas, incluídas as anti-semitas e racistas, o que é bem mais saudável que fazer suposições sobre as segundas intenções eventuais do outro [...]. Ninguém mais pensa que o outro diz o que ele quer dizer. O *politically correct* desencadeia um processo que leva à paranóia generalizada”. Neste mesmo sentido, Adorno (1995) já considerara que a sobrevivência de elementos fascistas na democracia é mais grave que aqueles contra a democracia.

decisiva na vida do Estado-Nação moderno que se desfaz das noções de “povo” e de “cidadão”<sup>3</sup>.

Com efeito, a identidade entre “homem” e “cidadão” é abalada pela presença dos refugiados em quem se opera o desvinculamento entre nascimento e nacionalidade, lembrando que os primeiros campos foram concebidos como espaço de controle ao qual sucederam os campos de internamento, de concentração e de extermínio: “uma das raras regras que os nazistas observaram por ocasião da solução final”, escreve Agamben (2002b, p. 33):

[...] foi as de enviar para os campos de extermínio Judeus e Ciganos somente depois de privá-los totalmente de sua nacionalidade (mesmo daquela de segunda classe que foi a sua depois das leis de Nuremberg). Quando seus direitos não são mais os do cidadão, o homem então é verdadeiramente *sagrado*, no sentido que dá a este termo o direito romano arcaico. Votado à morte.

Para Benjamin o fascismo só parece estado de exceção para aqueles que acatam a crença no progresso, pois o fascismo inscreve-se na continuidade histórica do capitalismo, o capitalismo é o estado de exceção em permanência. Tanto no *Drama barroco* quanto nas *Passagens* e nas teses “Sobre o conceito de História”, seja a modernidade barroca ou a do século XX, a modernidade, pelo vazio de normatividade, convoca uma decisão, decisão que é a exceção:

se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através de sua suspensão [do direito] [...]. A relação de exceção é uma relação de *bando* no sentido da palavra germânica que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a ela, mas é *abandonado* ou seja, ex-

posto e colocado em risco no limiar em que vida e direito se confundem [...]. A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono. A potência insuperável do *nomos*, sua força originária de lei é que ele mantém a vida em seu bando, abandonando-a (AGAMBEN, 2002a, p. 36).

A soberania e a decisão sobre o estado de exceção inscrevem-se em uma hermenêutica da violência, no sentido em que guerra e paz, normalidade e estado de exceção são dois momentos do mesmo círculo do qual não é possível sair a não ser durante a trégua de um armistício, pois logo lhe sucede a recaída na violência. Existir significa estar exposto à repetição do estado de exceção. É soberano aquele que define o “princípio de realidade” – o estar sob o domínio de forças que nos escapam e que desempenham a antiga função das religiões. O poder heterônomo é, agora, o retorno do teológico-político que naturaliza as relações políticas e a “guerra justa”, o que se torna possível em razão de uma amnésia coletiva e da cristalização de um presente sem reminiscências, sem memória representável e, assim, contestável. A democracia, ao contrário, desnatura a ideologia, pois esta substitui “as incertezas da história pelas leis de ferro da natureza”, as da economia, da técnica, pela transcendência do poder e das leis.

Do encontro excepcional entre o filósofo e o jurista, entre Benjamin e Carl Schmitt desenvolve-se a perspectiva das análises do *Drama barroco*, se a inserirmos na falência da democracia liberal na República de Weimar dos anos 1920-1930. De acordo com a *Teologia política* de Schmitt (2001, p. 52), “a evolução da democracia de massa fez da discussão pública de argumentos uma formalidade vazia [...]; ela perdeu seus fundamentos morais e espirituais e não subsiste a não ser como um aparelho vazio, que só se mantém de pé pela virtude de sua mecânica, *mole sua*”<sup>4</sup>. Para Benjamin, a crise do parlamentarismo da República de Weimar tem seu antecedente na Revolução de 1830 na França: “os deputados discutem nos parlamentos enquanto as decisões são tomadas

3 Depois da Primeira Guerra muitos países europeus – como a Bélgica e a França – introduziram leis permitindo desnaturar ou desnacionalizar seus próprios cidadãos, aqueles considerados indignos da cidadania por terem cometido “atos antinacionais” durante a guerra e também contra os cidadãos naturalizados de “origem inimiga”. Lembre-se também Derrida e *O monolingüismo do outro* em que se refere às leis do governo de Vichy que retiraram a cidadania francesa aos judeus franceses residentes na Argélia.

4 Cf. SCHMITT, Carl, 1969. p 32.

fora deles” – como escreve nas *Passagens*, pensando menos na legitimação da ditadura e na justificação do poder absoluto schmittianas, e mais no deciframento da aparição de uma nova forma de poder cujo ponto de fuga são as guerras (as guerras de religião do século XVII, as guerras teológico-políticas da modernidade, as guerras do capitalismo). Tome-se o capitalismo como religião:

É preciso reconhecer no capitalismo uma religião, isto é, que o capitalismo serve, essencialmente, para apaziguar as mesmas preocupações, os mesmos tormentos e as mesmas inquietudes aos quais o que se convencionou denominar religiões davam outrora uma resposta [...]. A duração de seu culto é permanente (o culto do consumo e do utilitarismo) [...]. O capitalismo talvez seja o primeiro exemplo de um culto que não é expiatório, mas culpabilizante [...] e implica Deus nesta culpabilidade [...]. Encontra-se na essência deste movimento religioso que é o capitalismo, preservar até o fim a completa culpabilização de Deus, até um estado do mundo atingido pelo desespero [...]. O que o capitalismo tem de historicamente inusitado é que a religião não é mais a reforma, mas a ruína do ser. O desespero estende-se ao ser religioso do mundo do qual deveria esperar a salvação. A transcendência divina sofreu sua queda. Mas Deus não morreu, ele foi incluído no destino do homem [...]. O capitalismo é uma religião puramente cultural, sem dogma [...]. (É preciso comparar) as imagens dos santos das diferentes religiões e as notas dos bancos de diferentes Estados (BENJAMIN, 1991, p. 111).

O novo poder teológico-político é despojado, em princípio, de qualquer fantasmagoria espiritual, manifestando-se como força da natureza. Por isso, se o drama barroco corresponde ao nascimento da modernidade, é pelo desencantamento psíquico de suas personagens e por estratégias e decisões técnicas que tomam o lugar da política. O drama barroco só conhece os acontecimentos políticos como atividade depravada de conspiradores, as personagens que representam a rebeldia não possuem qualquer convicção revolucionária. O tirano não governa, dominado pela indecisão melancólica e pela inércia do coração. Ele é vagaroso. Da mesma forma, os cortesãos caracterizam-se pela infidelidade e raramen-

te necessitam de tempo para trair seus senhores ou aliar-se ao inimigo. Não traem guiados por alguma convicção política, mas pela monotonia do tempo que transcorre em uma sucessão contínua:

[o Conselheiro Privado], cujo poder, saber e vontade atingem proporções demoníacas [tem] livre acesso ao gabinete do Príncipe, onde se arquitetam projetos de alta política. O drama protestante alemão acentua os traços infernais desse Conselheiro [...]. Segundo a tese do tempo, o espírito se comprova no poder; o espírito é a faculdade de exercer a ditadura. Essa faculdade exige ao mesmo tempo uma rigorosa disciplina interna e uma inescrupulosa atividade externa (BENJAMIN, 1984, p. 120).

Para compreender a contemporaneidade de Weimar, Benjamin considera o que se passou após a Primeira Guerra, a partir do elogio à ditadura e à teologia política realizada por Schmitt: a política torna-se questão de *fait accompli*, não é mais experiência transformadora. Nestes termos, para Benjamin, a política é a catástrofe, a história “um declínio mortal” (BENJAMIN, 1984, p. 178-179). A República de Weimar é o sucessor do palco barroco e também seu duplo: traições, assassinatos, guerras, dirigidos pelos poderosos (o assassinato de Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, entre outros), passividade e indiferença por parte dos governados. A suspensão das leis positivas, o imaginário da guerra justa, a violência em nome da paz perpetuam o estado de exceção e consolidam o Soberano. O estado de exceção mobiliza conceitos que pertencem ao campo teológico secularizado.

Eis por que Schmitt escreve que “o estado de exceção na política corresponde ao milagre na teologia”, como se fosse o resultado da intervenção e vontade divina ou domínio do acaso, e nesses dois aspectos, trata-se da política vivida como transcendência e heteronomia. Quando Benjamin observa, no *Drama barroco*, que os *trauerspiele* não são dramas de tristeza, mas composições escritas para enlutados, refere-se ao sentimento da perda de significação e o empobrecimento do mundo e do desejo de agir: “A despolarização da sociedade, por um lado, o ressurgimento do fundamentalismo religioso, por

outro, não somente como experiências pessoais, mas como interpretação de ações políticas, é o retorno do teológico-político” (CHAUI, 2004, p. 110). Este impõe-se na perda de confiança na justiça (tal como na Alemanha do pós-guerra) – o que engendrava um mal-estar resultado do fato de que ou tudo poderia ser previsto e calculado, ou então seria pura obra da adivinhação e do acaso. Assim, o *Reichstag* é o parlamento despolitizado, pois onde não há política, confiança, leis justas e cidadãos virtuosos – uma vez que democracia e república requerem *mores* democráticos e republicanos – há violência e terror.

A decepção da época weimariana com a república procede das relações entre democracia e representação política. Assim como é impróprio identificar democracia e representação, também é refutar uma pela outra e isto porque

as formas jurídico-políticas das constituições e das leis estatais não se fundamentam nunca em uma única e mesma lógica. O que se denomina ‘democracia representativa’ – é mais exato chamar de sistema parlamentar – [...] é uma forma mista: uma maneira de funcionamento do Estado, inicialmente fundado no privilégio das elites ‘naturais’ e desviado, pouco a pouco, de sua função pelas lutas democráticas [...]. O sufrágio universal não é de forma alguma a conseqüência natural da democracia. A democracia não tem uma conseqüência natural justamente porque ela é a divisão da ‘natureza’, o elo partido entre propriedades naturais e formas de governo (RANCIÈRE, 2005, p. 73).

O sufrágio universal é forma mista de governo, sua origem é a oligarquia, mas é constantemente reelaborada pelo combate democrático, e permanentemente reconquistada pela oligarquia que, por sua vez, não controla o corpo eleitoral que pode se comportar autonomamente com respeito àqueles que escolhem pelo voto. Além disso, o poder do povo encontra-se, sempre, aquém e além das formas jurídico-políticas:

aquém porque estas formas não podem funcionar sem referir-se, em última instância, ao poder dos ‘incompetentes’ que funda e nega o poder dos ‘competentes’, é esta igualdade necessária ao pró-

prio funcionamento da máquina desigualitária [...]. A democracia, longe de ser a forma de vida de indivíduos dedicados a sua felicidade privada, é o processo de luta contra esta privatização (RANCIÈRE, 2005, p.61-62).

Assim, a prática governamental privatizante – que tende a encolher o espaço público fazendo dele um assunto particular seu, rejeitando como questão privada as intervenções dos atores não estatais – é desprivatizada, redefinindo-se a distinção do que é público e que pertence a todos, do que é particular e onde reina a liberdade de cada um.

Se a força da democracia e a do povo encontram-se no reconhecimento e expressão de sua vontade no *agon* do público e do privado, o palco barroco e o *Reichstag* são o espaço da esfera privada e da indiferença democrática que anunciam o pior: “É o absolutismo enquanto regime de exceção que retorna na modernidade [...]. A sala do trono é prisão; a alcova, sepultura; a coroa, uma guirlanda de espinhos; a harpa, o machado do carrasco” (DYMETMAN, 2002, p. 146). Tudo isto significa, no *Drama barroco*, a subordinação dos súditos ao poder e à decisão do ditador no estado de exceção. O Soberano diz “morte e *significa história*”.

O Estado, hoje, perde sua legitimidade e apenas fora dele, acredita Schmitt, pode existir salvação, uma vez que os parlamentos são o lugar da conversação infinita e da corrupção. O êxito das elocubrações schmittianas é o de fazer do parlamentarismo uma ilusão e, no caso, a ilusão segundo a qual a “discussão perpétua levaria à paz perpétua”. A destituição das instituições democráticas realiza-se na corrupção que se torna o melhor negócio já que ela desvia a atenção para a classe política sob suspeita<sup>5</sup>. O esta-

5 A esse respeito, Horkheimer reconhece seja no nazismo, seja nas sociedades midiáticas e de consumo de massa, o advento de formas de vida social, compreendidas a partir da fragmentação política, o que dá espaço à figura do *racket* (cliques, gangs, gângsteres. Há *rackets* econômicos, *rackets* políticos, de empresas, acadêmicos, artísticos etc). Este modelo caracteriza a sociedade da dominação pós-burguesa: líderes de *rackets* negociam interesses particulares erigidos em interesse geral. Tais grupos caracterizam-se pela desconsideração ou rejeição completa dos sistemas formais da lei; particularistas, exigem lealdade daque-

do de exceção manifesta a natureza da acumulação capitalista: sua lógica vê-se ameaçada pelo estado de direito, pelos elementos críticos do capitalismo liberal (os direitos sociais, civis e políticos), criando nas massas tendências profundamente antidemocráticas em razão da descrença quanto ao exercício da ordem legal. Até porque a lei que, em sua natureza essencial, procurava criar justiça, coesão social, espaço comum compartilhado e solidariedades coletivas não encontra mais sua universalidade devido à insegurança jurídica ou mudança incessante nas leis. “Benjamin interessava-se pelos efeitos desagregativos deste estágio do capitalismo que invadia as regiões mais recônditas da vida e do trabalho, para pôr à luz do dia um sentido desconhecido da crise de segurança, de crise *em* segurança” (EILDAND; MCLAUGHLIN, 1999, p. xii, grifo do autor). A insegurança pode ter uma dupla origem, quer provenha do medo ou da angústia, e encontra-se na origem da busca de proteção. Há, por um lado, o perigo real e reconhecível – uma tempestade de neve que poderia soterrar na montanha, a possibilidade de ser demitido de um trabalho; mas também o medo incondicional, absoluto, aquele que existe por nossa própria condição humana no mundo.

A estes dois riscos ou temores correspondem duas figuras da proteção e de segurança. Contra uma infelicidade factual – o medo da tempestade de neve – há uma medida concreta – o refúgio em um abrigo. O perigo absoluto, ao contrário, requereria uma proteção contra o próprio mundo, suas indeter-

minações, surpresas e imprevistos, ele resulta do que não é nunca definitivamente controlado e, por isso, fonte de incerteza. No capitalismo contemporâneo as incertezas da vida e da história convertem-se em insegurança, medo e pânico: “quais são as raízes do medo urbano moderno?”, pergunta Mike Davis, “qual é o último substrato psicossocial sobre o qual a política depositou camadas de espectros perigosos – medo dos pobres, medo do crime, medo da negritude e, agora, medo de Bin Laden?” (DAVIS, 2001, p.39-40). As metrópoles tendem a estado-policial em que a força se privatiza como foi privatizado o patrimônio público: transportes, energia, telecomunicações. Desaparece o universo pacientemente posto em ação nos Estados de bem-estar social, a sociedade da paz civil, fundamento das democracias.

A partir dos conceitos heideggerianos de “ser e tempo”, pode-se compreender que o medo se refere a um fato preciso; quanto à angústia, não tem um desencadeador verificável, ela é provocada por nossa simples exposição ao mundo. O medo é circunscrito, pode ser nomeado; quanto à angústia, ela nos assalta de todos os lados, não se vincula a alguma situação privilegiada, pode sobrevir a qualquer momento e não importa em que situação. Benjamin indica a origem da angústia, do medo pânico, do sentimento do *unheimlich* no moderno: a multidão: “os homens vivem juntos, uns aos outros estrangeiros, um próximo ao outro viajantes”<sup>6</sup>. Os indivíduos de uma comunidade conhecida desagregam-se, ao mesmo tempo, em massa e mônadas – o que decorre da modernidade econômica do capitalismo, cuja infra-estrutura é o choque. Este

enquanto forma preponderante da sensação, acentua-se pelo trabalho objetivado. A descontinuidade

---

les que aceitam no grupo e que recebem “proteção”. A teoria dos *rackets* daria a compreender melhor, para Horkheimer, o mundo contemporâneo que a teoria das classes de Marx: “Em lugar da ditadura do proletariado, Horkheimer temia um outro fim da sociedade burguesa. Ela recaí na barbárie na qual a mediação econômica conduzida pela classe capitalista anônima é substituída pela dominação imediata da força dos bandos que, estruturalmente, são semelhantes aos *racket* [...]. Os exemplos de circulações recíprocas entre os Estados e os bandos de *rackets* são legiões e, na verdade, não apenas na América Latina; também na Itália, o compromisso histórico entre o Estado e a mafia deflagrou a mais recente crise do Estado. E nos países do socialismo de Estado liquidado, os *rackets* encontram-se apenas no início de uma carreira que se expande” (TÜRKE; BOLTE, 1994, p. 51). Cf. ainda Silva (2002, p. 105).

---

<sup>6</sup> Benjamin, citando Albert Thibaudet, “Alguns temas baudelairianos”, cf. *Paris capital do século XIX*. A atomização generalizada é a experiência do choque, tão presente na poesia de Baudelaire, a quem Benjamin denomina “traumatófilo”. O choque determina a dissolução do sujeito e da consciência. De onde angústia e pânico: “o ideal da experiência vivida sob a forma do choque é a catástrofe. Também no jogo aquele que perde corre para a ruína apostando cada vez mais pesadamente para se recuperar” (BENJAMIN, 2006, cap. IX, I-3).

de dos momentos de choque encontra sua causa na descontinuidade de um trabalho que se tornou automático, não mais admitindo a experiência tradicional que presidia o trabalho artesanal. Ao choque experimentado por quem flana na multidão corresponde uma experiência inédita: a do operário diante da máquina (BENJAMIN, 2006).

Dito de outro modo, a forma do trabalho desarticula a experiência, a constituição de identidades e solidariedades, de onde o isolamento, a desconfiança. Neste horizonte, se o medo aproxima e reúne grupos, o pânico e a angústia atomizam e dispersam, cortando-se o contato cognitivo com a realidade, o que facultaria repostas adequadas à autoconservação. Desaparece, assim, a linha que separa o medo relativo do medo absoluto, cuja culminância é o estado de exceção e a condição de *homo sacer*.

No espaço do *unheimlich* máximo encontra-se o emblema do mundo contemporâneo, o campo de concentração:

porque os campos constituem [...] um espaço de exceção em que a lei é integralmente suspensa, tudo lá é possível [...]. Quem entrava no campo evoluía em uma zona de indistinção entre e exceção e a regra, lícito e ilícito, em que toda proteção jurídica era inexistente. Pelo simples fato de seus habitantes terem sido despojados de toda estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua, o campo é também o espaço biopolítico o mais absoluto que jamais fora realizado, em que o poder não tem diante de si senão a pura vida biológica sem mediação. Assim, o campo é o próprio paradigma do espaço político no momento em que a política torna-se biopolítica e em que o *homo sacer* confunde-se virtualmente com o cidadão (AGAMBEN, 1990, p. 32).

Agamben mostra de que maneira a suspensão das regras do direito penal e carcerário dos prisioneiros políticos chamava-se, paradoxalmente, *Schutzhaft*, isto é, “detenção de proteção”, medida policial preventiva que permitia aprisionar indivíduos independentemente de qualquer conduta penalmente

condenável, unicamente para evitar algum perigo de segurança do Estado<sup>7</sup>.

A novidade consiste aqui em que uma tal lei que se aplicava durante a vigência do estado de exceção passou a vigorar independentemente e fora dele. Benjamin, por sua vez, escreve nas *Passagens* que o interior burguês é justamente o espaço fetichista onde o indivíduo se acredita protegido dos riscos com os quais o mundo externo o assombra. Com sua decoração luxuosa, móveis pesados e imponentes como que para durar para a eternidade, seu tamanho gigantesco, suas esculturas, os interiores são o duplo das fantasmagorias das passagens e das exposições universais do século XIX cujo esplendor “cerca a sociedade produtora de mercadorias com seu sentimento ilusório de segurança”:

No estilo do Segundo Império, o apartamento torna-se uma espécie de habitáculo. Os vestígios de seu habitante moldam-se no *intérieur*. Daí nasce o romance policial que pesquisa esses vestígios e segue essas pistas [...]. Os criminosos, nas primeiras narrativas policiais [...] não são em cavalheiros, nem marginais, e sim pessoas privadas pertencentes à burguesia (BENJAMIN, 2006, p. 54-60).

O que se verifica no enfraquecimento dos vínculos da vida privada, não se tratando da invasão da esfera pública pelo espaço particular, ao contrário, é ela que ingressa no universo privado, antes ao abrigo do mundo externo: a precarização dos direitos e do âmbito do trabalho, a fragilização dos contratos duradouros – participação em ações de empresas, por um lado, casamento, por outro – tudo passa a ser afetado pela impermanência, dissolvendo-se a faculdade de prometer, pois a promessa engaja o futuro e supõe o longo prazo. Claudine Haroche mostra de que maneira os empreendimentos no tempo longo e com vínculos fortes são substituídos por encontros breves, efêmeros e intercambiáveis, encontros em que as relações começam tão rapidamente quanto se desfazem (MATOS, 1995).

7 A lei fora promulgada na Prússia em 1851, reativada e estendida por toda a Alemanha na Primeira Guerra Mundial.

Privados do tempo e da duração que os sentimentos exigem, surgem “personalidades desengajadas”, e à essência individual isolada em sua solidão corresponde o sentimento de um não-lugar na sociedade e no mundo – o “acosmismo” de que fala Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*. As idéias contemporâneas de sociedade e de vida em comum desconhecem as formas tradicionais da comunidade política daqueles que agem em conjunto para a vida boa e feliz, para a qual a cidade perfeita era aquela que assegurava o máximo de sobrevivência, justiça e liberdade a cada um de seus membros. A atual modalidade da vida social pouco vale para o enraizamento. E ainda “o homem não se encontra mais em condição de distinguir entre amigo fiel e inimigo mortal” (BENJAMIN, 1988).

Deste ponto de vista, o sentimento de ser estrangeiro não se realiza mais por sua compensação no horizonte do cosmopolitismo, da hospitalidade e do acolhimento que tendem à unidade da multiplicidade dos povos que compõem uma coletividade. Resultam, ao contrário, particularismos, nacionalismo, exclusão. Fracasso do político e da decisão por uma cidadania mundial, portanto. A subjetivação contemporânea se dá na forma da recusa do estrangeiro, em vez de sua idealização, em lugar da fascinação do diferente que o cosmopolitismo e a hospitalidade supunham (DERRIDA, 1997; LEVINAS, 1974).

Sua impossibilidade encontra-se no interior do próprio modo de produção capitalista que produz identidade e universalismos abstratos, bem como repetição monótona – no trabalho industrial, na produção em série, na moda – o que anestesia a consciência operária criando a segurança irreal que provém do mecanismo de repetição: o jogo infantil e a produção em série das mercadorias fundam-se na repetição que protege a consciência dos choques da modernidade. Benjamin refere-se aos estudos de Freud sobre as neuroses de guerra que impedem a consciência e a inscrição e representação de um choque na memória; a experiência do trauma no campo de batalha “tornou-se a regra no mundo moderno” (BENJAMIN, 1988). Eis por que desejo e compul-

são de repetição foram, até agora, invencíveis. Que se recorde as análises que Benjamin elabora no *Drama barroco* e a questão da melancolia: paixão triste, a melancolia é repetição – neurótica ou histórica – do passado, é e suspensão da atividade da memória porque a consciência encontra-se no lugar da recordação para inibi-la. O filósofo relaciona memória e fetichismo da mercadoria, uma vez que “toda reificação é um esquecimento”, e a fantasmagoria surge daquilo que só parcialmente é lembrado e que se apresenta como espectro. Desde o *Projeto de psicologia científica* de 1895, passando por *Para além do princípio do prazer*, de 1920, pela *Nota sobre o bloco mágico* de 1925 e *Inibição, sintoma, angústia*, de 1926, Freud postulava a existência de dispositivos protetores contra o fluxo de excitações externas, o eu sendo a parte do id que se modifica pela influência do mundo externo, instância que se encontra na periferia do aparelho psíquico, no ponto de junção entre o mundo externo e os sistemas mnemônicos. No “bloco mágico”, no qual tudo o que é grafado apaga-se assim que se levanta a folha transparente sobre a qual se escreve, Freud considera que a inscrição das excitações vivenciadas nos sistemas psíquicos atestam a incompatibilidade entre a consciência e a memória. As excitações não podendo se tornar conscientes são estocadas em outra parte que não a consciência, a saber, em dois outros sistemas, o inconsciente e o consciente, a consciência “nascendo no lugar do rastro mnésico”<sup>8</sup>. Para Benjamin, trata-se da memória involuntária que diz respeito a acontecimentos que foram esquecidos inconscientemente porque foram vividos também inconscientemente, inscritos, mas sem representações. Neste sentido, a melancolia é “o

8 “O bloco de notas mágico está agora virgem e pronto para receber novas inscrições [...]. Ora, este bloco não se contenta em oferecer um receptáculo indefinidamente reutilizável, como é o caso da ardósia, guarda também traços duráveis do que nele está escrito da mesma forma que o bloco de papel tradicional; ele resolve o problema que a reunião destas duas funções coloca repartindo-os em dois componentes – dois sistemas [...]. A camada que recebe a excitação – o sistema Inconsciente e Consciente – não constitui traços duráveis, as bases da lembrança constituem-se em outros sistemas próximos” (FREUD, 1968, p. 107).



estado de exceção dentro da alma”<sup>9</sup>, é a inconsciência do choque e do que com ele se perdeu, é “perda do objeto sem objeto perdido” identificável.

Romper o mecanismo da repetição requer re-visitado o passado, despertando-o de seu torpor mítico. Por isso Benjamin dizia sentir-se mais em casa em Paris do que em Berlim, pois a viagem entre as duas capitais era um deslocamento do século XX para o sonho das novas tecnologias industriais do século XIX, o mito do consumo, deslocamento da consciência atual para o inconsciente, “o capitalismo foi um fenômeno natural com que um novo sono e novos sonhos envolveram a Europa, reativando forças míticas” (BENJAMIN, 2006). Cabe à história materialista desencantar o mundo industrial, recuperando o desejo utópico que dele decorre, visando sua transfiguração. Tomando Paris como emblema da modernidade, Benjamin procura decifrá-la, não a partir do que é lembrado, mas do que foi esquecido, nos registros das passagens – essas construções em ferro e vidro onde se gestam os sonhos coletivos e, ao mesmo tempo, as catástrofes do progresso e as cerimônias de destruição da técnica, dentre elas, a guerra imperialista. É preciso despertar para o sonho e do sonho, realizando suas esperanças: os aviões bombardeiros nos levam de volta ao que Leonardo da Vinci esperava do vôo do homem que deveria subir aos ares para “buscar a neve no cimo das montanhas e retornar para espargi-la nas ruas da cidade durante o verão”. Cidade das utopias do progresso, Paris é também “a terra das três grandes revoluções, país dos exilados, origem do socialismo utópico, pátria de Quinet e de Michelet que abominam os tiranos, terra onde descansam os comunardos” (BENJAMIN, 2000, p. 203). Paris é não apenas a capital do século XIX, a capital do Capital,

a “capital do Mundo”<sup>10</sup>. Ela é “como que uma segunda pátria para todos os sem-pátria”.

A condição do homem moderno é a do apátrida e refugiados políticos – expatriamento, nos dois casos, expatriamento que corresponde à ontologia do presente, fonte do *unheimlich* que, paradoxalmente, é possibilidade da desalienação, vale dizer, do cosmopolitismo incondicional, isto é, a hospitalidade. Neste sentido, Joseph Roth desenvolve seus escritos sobre o hotel como *Heimat*, como *Ersatz* da pátria perdida ou como a verdadeira pátria em oposição àquelas ilusórias dos Estados nacionais de nosso tempo. Ele mesmo, que escolhera viver em quartos de hotel, em Paris, dizia-se um *Hotelbürger* – um “cidadão de hotéis” em um *Hotel-pátria*, o hotel tornando-se uma terra de ninguém que o colocava na situação de “cidadão do mundo”.

Essa *no man's land* é a cidade contemporânea com seus imigrantes, apátridas e foragidos, todos em situação de insegurança política, social e jurídica. Cidade-pânico, nas palavras de J. P. Jeudy, nelas se inscreve a condição do homem moderno, que é a da fronteira. De onde a circunstância do cosmopolitismo radical, por um lado, isto é, a democracia como regime político da segurança física, moral e política, da igualdade, dos direitos, da justiça, das liberdades e do bem-estar que diminuem o poder da contingência sobre cada um – ou acosmismo e estado de exceção de outro – com o que a contemporaneidade se afasta da democracia e é o predomínio do acaso. Porque Walter Benjamin considera as metrópoles o

9 Em *Luto e melancolia*, Freud observa que o melancólico experimenta o sentimento de uma perda, mas desconhece o que nele se perdeu tendo perdido o objeto de desejo ou de idealização. Na melancolia há algo como que a suspensão do sentido do luto e da tristeza.

10 No livro *Passagens*, Benjamin anota que, sob Napoleão III, houve a proposta de alterar nomes de praças, avenidas e ruas de Paris, conferindo-lhes designações de todas as cidades dispersas nos mapas, para fazer de Paris a “capital do Mundo”: “a imagem da metrópole como abreviatura do universo está condensada nesta tríplice definição das passagens como ‘uma cidade, um mundo em miniatura’, ‘templo do capital mercantil’ e o ‘molde oco’ a partir do qual se cunhou a imagem da ‘modernidade’” (BOLLE, 2006, p. 1143). Em uma gravura de Grandvillle, de 1844, encontra-se a tematização do gosto e do conforto burguês sob Napoleão III, estendido ao universo inteiro, com suas pontes ligando os planetas do sistema solar e que abrange também o projeto expansionista do Império de Luís Napoleão (BENJAMIN, 2006).

sujeito histórico moderno, os subúrbios tornaram-se o “estado de sítio das cidades”.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

AGAMBEN, G. La Comunità Che viene. In: \_\_\_\_\_. *Sentimenti dell’Aldiqua: oportunismo, paura, cinismo dell’età del disincanto*. Roma: Theoria, 1990.

\_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. *Idea della prosa*. Milano: Feltrinelli, 1985.

\_\_\_\_\_. *Moyens sans fins: notes sur la politique*. Paris: Payot-Rivages, 2002.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Rio de Janeiro: Documentário, 1975.

BENJAMIN, Walter. *Alguns temas em Baudelaire*. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. *Drama barroco alemão*. Torino: G. Einaudi, c1971.

\_\_\_\_\_. *Il dramma barroco tedesco*. Torino: G. Einaudi, c1971.

\_\_\_\_\_. Edward Fuchs: collectionneur et Historien. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres III*. Tradução Maurice Gandillac et al. Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fragments*. 1991

\_\_\_\_\_. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. Paris capital do século XIX. In: \_\_\_\_\_. *Passagens*. Tradução Irene Aaron e Cleonice Barreto Mourão. [Belo Horizonte]: Ed da UFMG, 2006. cap. 9.

\_\_\_\_\_. Paris, capitale du XIX. In: \_\_\_\_\_. *Le livré des passages*. Paris: Ed. Du Cerf, 1989.

BOLLE, W. Um painel com milhares de lâmpadas: metrópole e megacidade. In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução

Irene Aaron e Cleonice Barreto Mourão. [Belo Horizonte]: Ed da UFMG, 2006. Posfácio.

BROSSAT, A. *L’animal democrartique*. Tours: Farrego, 2000.

CHAUI, Marilene. O retorno do teológico-político. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). *Retorno ao republicano*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004.

DAVIS, Mike. The flames of New York. *New Left Review*, n. 12, p.39-40, Nov./Dec. 2001.

DERRIDA, Jacques. *De l’hospitalité*. Paris: Calmann-lévy, 1997.

DYMETMAN, Annie. *Uma arquitetura da indiferença*. República de Weimar: Perspectiva, 2002.

EILDAND, H.; MCLAUGHLIN, K. *Introduction a Rher Arcades Project*. Harvard: Harvard University Press, 1999.

FREUD, Sigmund. *El block maravilloso*. Obras Completas. Trad. Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1968. cap. 8, 5 ensaio, v. 2.

JEUDY, Pierre-Henri. *Le désir de catastrophe*. Paris: Albiér, 1990.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. Rio de Janeiro: Vechi, 1954.

LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au dela de l’essence*. Haya: La Haya, 1974.

MATOS, Olgária. Algumas reflexões sobre o amor e a mercadoria. In: \_\_\_\_\_. *História viajante: notações filosóficas*. São Paulo: Nobel, 1995.

PERNIOLA, Mario. *Contro la comunicazione*. Torino: Einaudi, 2004.

RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.

SCHIMTT, Carl. *Der situation des parlamentarismus...* Berlin: Duncker und Humbolt, 1969.

\_\_\_\_\_. *Teólogo de la política*. Prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

SCHREBER, Daniel Paul. **Memórias de um doente dos nervos**. São Paulo: Edições Graal, 1984.

SILVA, Cordeiro da. **A percepção da barbárie: construção e desmoronamento da teoria crítica de Max Horkheimer**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Depto de Filosofia, UFMG, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. **Les battements du monde**. Paris: Pauvert, 2003.

TÜRKE, Christophe; BOLTE, Guerhardt. **Einführung in die Kritische theorie**: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt: Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik, Darmstadt, 1994.

VIRILIO, Paul. **Ville panique**. Paris: Galilée, 2004.