

GG®

Massimo Cacciari

A cidade

Ana Castro - ago 2012

Colagens de Thomas Bayrle

7	—————	<i>Apresentação</i>
9	—————	<i>Capítulo 1</i> <i>Pólis e civitas: a raiz étnica e o conceito dinâmico de cidade</i>
24	—————	<i>Capítulo 2</i> A cidade europeia: entre lugar para morar e espaço de <i>negotium</i>
29	—————	<i>Capítulo 3</i> O advento da metrópole
33	—————	<i>Capítulo 4</i> A cidade-território (ou a pós-metrópole) O corpo e o lugar Espaços fechados e espaços abertos O território indefinido Espaço e tempo Um indicador: a polivalência dos edifícios
67	—————	<i>Capítulo 5</i> A perspectiva gnóstica: o habitar humano entre a terra e o céu
75	—————	<i>Capítulo 6</i> Para acabar em... beleza

Este breve texto nasceu de um seminário realizado no Centro Sant'Apollinare de Fiesole. A gravação das conferências de Massimo Cacciari foi transcrita e editada, após trabalho atento e demorado, por Tonino Nasuto, e de seguida revista pelo responsável do Centro. O texto conserva intencionalmente um certo estilo «falado», exibindo, contudo, algumas dificuldades resultantes da complexidade do tema, que por vezes parece entrar em contradição. Deve, por isso, ter-se presente o que o autor dizia no início da sua exposição: «Desde as suas origens a cidade é “investida” por uma ordem dupla de “desejos”: desejamos a cidade como “seio”, como “mãe” e, em simultâneo, como “máquina”, como “instrumento”; queremos-la “éthos”, no sentido original de morada e residência e, ao mesmo tempo, queremos-la um meio complexo de funções; pedimos-lhe segurança e “paz” e, concomitantemente, pretendemos dela grande eficiência, eficácia e mobilidade. A cidade vive sujeita a questões contraditórias. Querer ultrapassar esta contraditoriedade é má utopia. É necessário, ao invés, *dar-lhe forma*. A cidade, na sua história, é a perene *experiência* de dar forma à contradição, ao conflito.»

Pólis e civitas: a raiz étnica e o conceito dinâmico de cidade

Uma vez que não faz muito sentido falar de cidade em sentido geral, é bom começar por fazer alguns esclarecimentos do ponto de vista histórico-terminológico. A cidade enquanto tal não existe. Existem diferentes e distintas formas de vida urbana. Não é por acaso que o termo «cidade» pode ser dito de diferentes maneiras. Por exemplo, em latim não existe termo correspondente ao grego pólis. A diferença respeitante à origem da cidade é uma diferença essencial. Quando um grego fala de pólis pretende, antes de mais, indicar a sede, a residência, o lugar em que um determinado génos, uma determinada estirpe, uma gente (gens/génos) tem as suas raízes. Em grego, o termo pólis remete de imediato para uma ideia forte de enraizamento. A pólis é o lugar onde determinada gente, específica no que toca a tradições e costumes, tem a sua sede, reside, onde tem o seu próprio éthos. Em grego, éthos é um termo que indica a mesma raiz do

termo latino *sedes*, e não tem nenhum significado unicamente moral, como pelo contrário o termo latino *mos*. Os *mores* latinos são tradições, costumes; o *éthos* grego — termo muito anterior a qualquer costume e tradição — é a sede, o lugar onde a minha gente tradicionalmente mora, reside. E a *pólis* é precisamente o lugar do *éthos*, o lugar que serve de sede a determinada gente.

Esta especificidade ontológica e genealógica do termo *pólis* não está presente no termo latino *civitas*. A diferença é radical, já que no termo latino *civitas*, reflectindo bem, se manifesta a sua proveniência do termo *civis*, e os *cives* formam um conjunto de pessoas que se reuniram para dar vida à cidade. Émile Benveniste, o grande linguista indo-europeu, sublinhou muito bem este aspecto há já bastante tempo.

Não existe, portanto, *madame la ville*, assim como não existe *monsieur le capital* ou *madame la terre*. *Civitas* é um termo que deriva de *civis*, portanto, de certo modo surge como produto dos *cives* quando se reúnem num mesmo lugar e se submetem às mesmas leis. No grego, ao invés, a relação inverte-se por completo, já que o termo fundamental é *pólis* e o derivado é *polítes*, o cidadão. Note-se a perfeita correspondência entre a desinência de *polítes* e de *civitas*; mas, no segundo caso, indica a cidade, no primeiro, o cidadão. Para os romanos a *civitas* é, desde sempre, aquilo que é produzido pela reunião de várias pessoas sob as mesmas leis para lá de qualquer especificidade étnica ou religiosa. Este é um aspecto absolutamente característico e extraordinário da Constituição romana comparativamente à história das cidades gregas e helénicas que a precederam. E é fundamental para compreender, de seguida, a força política da história

pólis - lugar → polítes
civis → civitas - gente

11 romana, a ênfase política — no sentido actual do termo —, que domina a história romana.

Na civilização grega, a cidade é fundamentalmente a unidade de pessoas do mesmo *génos*, e portanto consegue-se perceber como a *pólis*, ideia que remete para um todo orgânico, antecede a ideia de cidadão. Em Roma, pelo contrário, desde as origens — e o próprio mito fundador romano o diz — a cidade é confluência, convergência de pessoas muito diferentes no que toca a religião, etnias, etc., e que só concordam entre si em virtude da lei. É o grande mito da Concórdia romana, que domina Tito Lívio e está na fundação da historiografia romana. Com efeito, no primeiro livro da história de Roma *Ab urbe condita*,¹ esta concepção é evidente e, de seguida, torna-se um tema fundamental da politologia e filosofia política europeias.

O primeiro deus a quem se ergue um templo em Roma é o deus Asylum. Roma é fundada pela obra concordante de pessoas que haviam sido, inclusivamente, expulsas das suas cidades, ou seja, por exilados, errantes, refugiados, proscritos, e que confluem para um mesmo lugar, fundando Roma. Este aspecto domina a história romana: a ideia de cidadania não apresenta qualquer raiz de natureza étnico-religiosa. É verdade que também existiam escravos, mas entre os homens livres é-se cidadão independentemente da estirpe ou do credo. Este facto é único quando comparado com a história das cidades gregas e helénicas anteriores a Roma. De seguida, através da influência romana, esta concepção de cidadania difunde-se também noutras cidades e por toda a bacia do Mediterrâneo, quando esta se torna romana. O percurso termina com o famoso Édito antoniniano de Caracalla nas primeiras décadas do século III d. C.,

em que todos os homens livres que habitam nos confins do Império se tornam *cives romani*, sejam eles africanos, da Ásia Menor, espanhóis, gállos, e por aí adiante, independentemente de qualquer especificação étnico-religiosa.

Antes da influência romana, e do seu domínio, não encontramos nada disto: em nenhuma das *poleis* gregas, onde prevalece, ao invés, o princípio «pertença àquela *pólis* porque é nela que o meu *génos* está sediado». Como é óbvio, não se exclui a possibilidade de estabelecer *foedera*, alianças entre as cidades, mas cada uma delas (aspecto fundamental para compreender a história da Grécia) constitui substancialmente uma realidade isolada por causa do enraizamento de estirpe e *génos*. A consequência é o isolamento de cada *pólis* em relação às outras. Existem as olimpíadas, as grandes festas, porém, as cidades gregas permanecem ilhas, e só por brevíssimos períodos se conseguem federar devido à pressão de acontecimentos extremos particularmente dramáticos (por exemplo, no início do século v a. C. devido às guerras persas) ou porque uma delas assume hegemonia, mesmo que breve, sobre as outras (a hegemonia ateniense dura pouquíssimo e a espartana ainda menos). Existe, portanto, a impossibilidade das cidades gregas poderem dar vida a unidades federadas mais amplas precisamente porque nenhuma delas é uma *civitas*, nenhuma consegue absorver e integrar no seu seio elementos que lhe sejam alheios.

Aquele que na *pólis* é livre, mas não pertence ao *génos*, é um *meteco*, um hóspede, categoria muito próxima da que tinham os judeus e os cristãos nas cidades muçulmanas. Alguns historiadores, com efeito, consideram que o direito de hospitalidade nas cidades muçulmanas — motivo pelo qual elas se tornam, durante séculos, cidades

verdadeiramente multiculturais e multirreligiosas na bacia do Mediterrâneo — fosse uma consequência da institucionalização da hospitalidade presente nas cidades helênicas para o estrangeiro livre, completamente tolerado e reconhecido na posse dos seus direitos pessoais, das suas próprias tradições e livre de praticar o próprio culto, mas sem a possibilidade de exercer direitos políticos.

Encontramo-nos, assim, perante esta grande distinção que nos leva a questionarmo-nos sobre o conceito de cidade: devemos dar-lhe um valor fortemente étnico ou entendê-la no sentido de *civitas*? Quando pensamos na democracia ateniense não podemos esquecer que ela funcionava na base de uma ideia étnica e religiosa; mas na perspectiva romana trata-se de um produto artificial: ou seja, é-se cidadão de pleno título, com todos os direitos, simplesmente porque se concorda em viver submetido a determinadas leis e a obedecer àquele regime: o termo *concordia* tem esse significado.

Naturalmente, a sede Roma, a *Urbs*, apresenta um grande valor simbólico, mas do ponto de vista substancial tem um significado diferente do de Atenas ou Alexandria. Roma é o centro do Império, onde estão as grandes instituições políticas (o Senado, a República e, depois, o Imperador), mas nela não habita uma determinada estirpe ou raça, que, enquanto tal, a domine; o seu primado não advém de razões como as que faziam com que um ateniense considerasse Atenas como o verdadeiro coração, o valor fundamental da Hélade.

Outra ideia interessante, que nasce precisamente neste contexto, é que a cidade é «móvel» na sua íptima essência. Um dos epítetos mais significativos da tardo-romanidade é o de *Roma mobilis*, precisamente porque o dinamismo

*
estrangeiro
libre

14 presente no mito das suas origens permite-lhe imaginar e construir o seu mito através da síntese dos mais diversificados elementos. Todo o esforço de Virgílio e toda a ideologia augustana se baseiam na ideia das origens, e as origens de uma cidade são sempre a sua *potissima pars* (como é dito no Códice de Justiniano), a parte mais forte, pois a origem é aquilo que funda uma cidade. Mas as origens de Roma, tal como a ideologia augustana as representa, estão precisamente na confluência de diferentes povos; os próprios latinos não são os inimigos conquistados e submetidos. Zeus promete a Juno que os troianos serão sim, os vencedores, mas depois serão eles próprios absorvidos pela língua e pelo nome dos latinos. É Eneias quem vai ter com os etruscos para lhes propor uma aliança: é tudo uma confluência de elementos diferentes, de tradições e línguas diferentes e é esta precisamente a *civitas*. Sob a égide de uma mesma ideia, aliás, sob a égide de uma mesma estratégia (mais do que uma ideia fundadora), porque o que junta estes cidadãos tão diferentes não é a sua origem, mas o fim comum. A cidade projectada no futuro junta os cidadãos, não o passado da *gens*, não o sangue. Estamos juntos para atingir um fim: eis o porquê de *Roma mobilis*. Tudo isto é claramente afirmado no grande poema virgiliano.

Mas qual é o fim a alcançar? A resposta é: *imperium sine fine*. De diferentes lugares, da Europa, da África e da Ásia confluem-se, em concórdia, para permitir que Roma expanda as suas fronteiras: que o Império Romano não tenha fronteiras espaciais nem temporais. Império não significa império de polícia, domínio exercido pelas armas: em Virgílio, «Império sem fim» quer dizer que Roma deve dar as suas leis ao mundo inteiro, à urbe toda; que a *Urbs* deve tornar-

15 -se a parte
mundo
to nesta
fundam
pois
mos
Não
grande
mesma
videncia
romana
de que
ginário
lização
mágica
limites
toda a
ideia
não se
tal da
evangeliz

Esta
associada
crescimen
qual, am
tas, e que
mónio cul
da *pólis*: a
o problema
demasia: se
ter-se enra

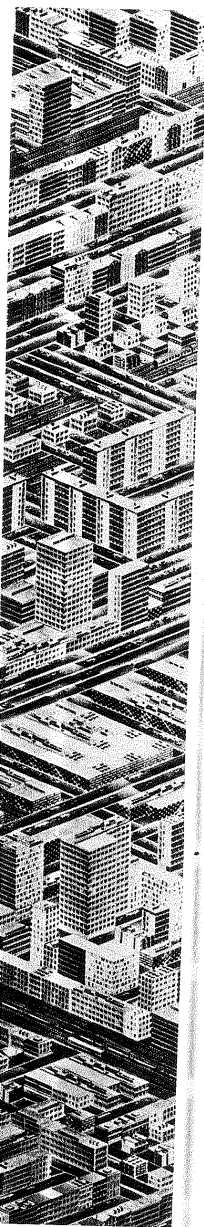
-se aquela que dita as leis, aquela que impõe a concórdia ao mundo inteiro submetendo-o à lei. O pressuposto implícito nesta ideia é o de que aquilo que rege a *civitas* não é um fundamento originário, mas um objectivo: vivemos juntos pois, através da concórdia produzida pelas nossas leis, podemos almejar um grande fim, *Roma-mobilis*.

→ Não é isto mesmo que a Igreja veio copiar? Esta é a grande e eterna construção do direito romano; por isto mesmo é que os Padres da Igreja consideravam Roma providencial. A estrutura jurídica da Igreja é essencialmente romana e não poderia deixar de o ser. É grandiosa a ideia de que aquilo que nos congrega e reúne, não é nada de originário, mas apenas um fim. Que não é mais que a «globalização»: fazer da *orbis* uma *urbs*, de maneira a que o círculo mágico que nas *poleis* delimitava e aprisionava dentro dos limites da cidade coincida com o círculo do mundo, em toda a sua dimensão espacial e temporal. Esta é a grande ideia romana, que já faz parte do ADN do Ocidente, e dele não se pode extirpar, já que se tornou a ideia fundamental da teologia política, implícita no espírito de missão, de evangelização.

Esta mobilidade, naturalmente, só pode ter êxito se for associada à ideia de *civitas augescens*, de cidade sempre em crescimento: outro termo chave e emblemático sobre o qual, amiúde, me tenha debruçado com os amigos romanistas, e que predomina na nossa linguagem e no nosso património cultural. Mas é um termo inconcebível no contexto da *pólis*: ao lermos Platão e Aristóteles damo-nos conta que o problema dramático era o de a *pólis* não se alargar em demasia; se se alargava demasiado, como conseguiria manter-se enraizada no seu *génos*? Nas obras *República* e *Leis* de

Platão, e na *Política* de Aristóteles o problema que emerge é o de como manter as características espacialmente controláveis da *pólis*, caso contrário ruiria a concepção de *pólis* que ambos defendem. Ao invés, a característica fundamental, programática da *civitas* é a de crescer; não existe *civitas* que não seja *augescens*, que não se dilate, que não «de-lire» (a *lira* é o sulco, sinal que delimitava a cidade, delírio significa sair da *lira*, ultrapassar os limites da cidade). A *civitas*, portanto, é por sua natureza *augescens*, não é concebível para um romano uma *civitas* que não «de-lire»!

O critério fundamental do *génos* é inevitável na formação da *pólis*, mesmo em Platão e em Aristóteles. Que a *pólis* seja formada por animais políticos falantes é mais que óbvio, mas o *lógos* só pode ser grego. Os gregos, em toda a sua história, são quase exclusivamente monolíngues. O Império Romano, ao invés, é programaticamente bilingue (este é um aspecto interessantíssimo, se o compararmos com o carácter cultural do império americano, pelo menos no que se refere aos seus líderes). Na literatura grega, do século I ao século VI d. C. não são citados quaisquer autores latinos, não são citados Virgílio, Horácio, Ovídio ou Lucrécio: prática e substancialmente todos eles são ignorados. A cultura grega continuava a considerar que o seu *lógos* —por pertencer, nos seus vários dialectos, a um *génos* e o caracterizar— era, dada tal «radicação», dada a sua fusão com a própria «sedes», com o próprio *éthos* (no sentido acima referido), universal dada tal «radicação». Dada a sua fusão com a própria «sedes», com o próprio *éthos* (no sentido acima referido). Ou seja, o *lógos* tinha para os gregos um significado também ético, não era, de todo, um simples instrumento para calcular e comunicar. Os helénicos não tinham qualquer



Pólis e civitas: a raiz étnica e o conceito dinâmico de cidade

21

concepção instrumental da linguagem. A linguagem era o que os caracterizava enquanto helénicos em comparação com os bárbaros. Não se podem separar os dois aspectos: de um lado o *éthos*, do outro, o *lógos*. Um dos elementos fundamentais do *éthos* grego é a sua linguagem, que tem aquelas características de medida, articulação e riqueza, que é a única linguagem que os gregos, sobretudo no século V, sentem como capaz de *parresía* (o falar franco, livre). O único *lógos* capaz de produzir *diálogos*, em que o elemento dialógico, do convencimento, da persuasão, é fundamental.

Nas outras linguagens sentia-se sobretudo o timbre do comando, da tirania, do indistinto, como na grande terra asiática — espaço geográfico do indistinto — não organizada em *poleis* autónomas, ciosas da sua própria autonomia, dos próprios cultos, de que sentiam a especificidade. Havia, certamente, um Olimpo comum, mas jamais compreenderemos o que quer que seja da mitologia grega se não tomarmos consciência de que era localizada, «territorializada» a sua forma (quantos sepulcros de Héracles existiam em toda a Grécia, e quantos os dos outros heróis?). A Grécia era isto: uma família feita de distinções ciosas, de diferenças. E esta era a sua debilidade, tanto que o milagre só durou até à guerra do Peloponeso.

O *Nómos*, a lei — termo cuja raiz está ligada à terra (*nomós* é a terra de pastagem) — é, como explicaram Carl Schmitt e muitos outros, a repartição da terra. A lei é, na sua origem, aquele processo mediante o qual se reparte a terra, a terra de pastagem. Divide-se a terra indistinta tendo como base um *lógos*. É claro que o *nómos* ligado à terra deve espelhar uma justiça mais elevada: e este é o discurso dos filósofos (Heráclito, Empédocles e outros), que, no entanto,

22 o conjugam sempre em alternativa à sua *pólis*, aos seus concidadãos.

Os filósofos políticos (o empenhamento político da filosofia existe desde as origens, desde os Sete Sábios) intervêm na *pólis*, mas sempre com intenções polémicas, já que a *pólis* não os escutava. E diziam que as leis, os *nómoi* da cidade, devem ser imagem de Diké, para contrariar o facto de não o serem, uma vez que estavam unicamente ligadas à terra. A morte de Sócrates foi o grande pecado da *pólis*, a qual, para defender a sua Constituição material, condena o justo. O *nómos* da *pólis* aos olhos do filósofo, — aos olhos daquele que diz: «escuta o *lógos*», «combina o *nómos* da *pólis* com a Diké celeste» — era exclusivamente ligado à terra. Isto é o que acontece com os filósofos até Platão durante dois séculos; por seu lado, Aristóteles vira página, fazendo uma fenomenologia das Constituições políticas. Platão não é escutado, tanto que elabora a obra *República*, como indicação suprema daquilo que a *pólis* deveria ser para funcionar de maneira equilibrada e justa, indicação essa totalmente irreal em relação ao funcionamento da *pólis* concreta.

Por outro lado, a radicação na terra era uma referência simbólica fortíssima, pois o *génos* e o *lógos* significavam aqueles mitos, aquelas tradições, aqueles costumes. Onde é que os gregos aprendiam a ler e a escrever se não em Homero e em Hesíodo? O testemunho de toda a filosofia grega é o de que a relação com a Diké cósmica é sempre incerta e problemática.

Acerca da raiz da palavra *pólis* diz-se tudo e mais alguma coisa. Giambattista Vico afirmava que o termo tinha a mesma raiz que a palavra *pólemos*, guerra; o mesmo foi defendido e repetido por Carl Schmitt, e muitos outros

depois dele. É certo que a raiz de *pólis*, se é indo-europeia, indica a pluralidade e a multiplicidade. Mas é de todo incerto que seja uma raiz indo-europeia, mediterrânea, semítica, mesopotâmica ou acádica. É sabido que inúmeros termos gregos, toponímicos e não, têm uma raiz não indo-europeia, mas mediterrânea, pelásguica e acádica. E, provavelmente também nesta última, pois em acádico existem vários nomes com esta etimologia que indicam cidadela, castelo, lugar fortificado.