

E houve Hilda, o passeio pelo museu, uma noite e Guernica...

Eu preciso amar Carlos.
Eu preciso amar.
Eu devo encontrar alguém Carlos.
Eu preciso amar...

E diante do chefe de polícia no pequeno apartamento, logo após o suicídio de Hilda:

Esperava muito, talvez.
Quería demais, provar tudo.
Ir até o fim de todas as coisas.
Hilda está morta e para sua morte não se pode encontrar nem o pretexto de uma guerra.

A silhueta de Hilda recortada na janela contra-põe-se ao perfil iluminado da grande cidade sob a repetição longínqua de uma expressão de sua agonia:

Pessoal e intransferível...
Pessoal e intransferível...
Pessoal e intransferível...

Anos depois o reencontro casual com Ana, objeto primário do amor, como modelo publicitário num trabalho para a fábrica de Arturo. O programa noturno a quatro. Ana e Arturo, Carlos e uma amiga de Ana. A figura da amante que completa o quadro de poder, do comportamento previsível da ascensão. A esta altura Carlos já mostra sinais visíveis de saturação.

Conduzido pelas contingências, aceitando todos os termos, formas e comportamentos do percurso, deixando-se levar pelos acontecimentos, o personagem se desenraiza de si mesmo, adota o uniforme que lhe impõem, é mergulhado numa angústia sem precedentes, sem causa definida, deseja apenas livrar-se de tudo que ali significou sujeição a um projeto, a uma direção cujo sentido torna-se, dia a dia, mais nublado, mais obscuro.

Sai à procura de Hilda. Hilda está morta.

Pessoal e intransferível...

Veste-se e diz a Luciana, a mulher:

Eu vou dar o fora!
O quê?
Já disse.
Mas por quê?
Gostaria de ter uma razão.
Gostaria de encontrar uma razão para mim mesmo...

Num ato deliberado de rompimento rouba um Kharman-Ghia e se evade:

Recomeçar...
Recomeçar bem ou acabar de uma vez por todas...

e em largo desabafo

Tchau Luciana!
TCHAU SÃO PAULO!

A cidade estava impregnada de toda aquela sufocação, de aprisionamento, da ausência absoluta de sentido.

Pela manhã, após ter abandonado o automóvel na estrada e seguido com o primeiro caminhão que surge, ao acordar, reconhece o perfil familiar da metrópole. Era o regresso, o inadvertido regresso.

Fundido à multidão, em pleno viaduto do Chá, a atormentada passagem:

Recomeçar, recomeçar, recomeçar, sempre!
Recomeçar!
Encontrar para si mesmo uma razão...

Vazio e determinação deixam um rastro em sua trajetória que indaga, fundamentalmente, pelo sentido: A cidade são muitas direções e nenhuma. Um limite preciso e intransponível de estar no murico.

Samuel Kruchin é arquiteto, artista plástico e professor da FAU/PUCC.

Bibliografia

- BELLUZZO, Ana Maria. *Waldemar Cordeiro: uma aventura da razão*. São Paulo, MAC, 1986.
- BERNARDET, Jean-Claude. *Brasil em tempo de cinema*. São Paulo.
- BIEZUS, Ladi. *Alfredo Volpi*. Düsseldorf, Helmut Krüger Verlag, 1975.
- CAMPOS, Augusto e outros. *Teoria da Poesia Concreta*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.
- FAUSTO, Boris. *A Revolução de 30*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- GALVÃO, Maria Rita. *Burguesia e cinema: o caso Vera Cruz*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MAIA, Prestes. *Plano de avenidas para a Cidade de São Paulo*. São Paulo, Cia. Melhoramentos de São Paulo, 1930.
- SINGER, Paul. *Desenvolvimento econômico e evolução urbana*. São Paulo, Ed. Nacional, 1974.

Grupo 2

A cidade segundo o pensamento europeu - de Voltaire a Spengler

Carl E. Schorske

Tradução de Hélio Alan Saltorelli

Durante dois febris séculos de transformação social, a problemática da cidade incitou implacavelmente a consciência de pensadores e artistas europeus. A resposta dos intelectuais a esta pressão foi infinitamente variada uma vez que tal transformação trouxe em seu bojo mudanças mais fecundas para as idéias e os valores do que alteraram a sociedade em si. Nenhum homem pensa a cidade completamente isolado; ele forma uma imagem dela a partir de impressões herdadas de sua cultura e transformadas por sua experiência. Desta forma, investigar o pensamento dos intelectuais a respeito da cidade invariavelmente nos leva para além de suas fronteiras: até a inúmeros conceitos e valores sobre a natureza do homem, da sociedade e da cultura.

Traçar em um contexto apropriado a transformação do conceito de cidade desde o século XVIII transcende em muito os limites deste trabalho. O que posso fazer é apresentar apenas alguns traços principais do pensamento relativo à cidade e esperar que este artigo possa abrir novos campos de investigação.

Acredito que se possa distinguir entre três tipos de cidade durante estes dois últimos séculos: a cidade como virtude, a cidade como vício e a cidade além do bem e do mal. Estas distinções são periodicamente retomadas por pensadores e artistas. O século XVIII, com sua filosofia iluminista, desenvolveu o conceito da cidade como virtude. A industrialização, no início do século XIX, trouxe a concepção antagônica: a cidade como vício. Em meados desse mesmo século finalmente emergiu, sob o peso de uma cultura subjetivista, uma atitude intelectual que colocou a cidade além do bem e do mal. Nenhuma nova fase destruiu sua predecessora. Elas sobreviveram umas às outras, embora sua vitalidade tenha sido minada e seu brilho ofuscado. Os diferentes níveis de desenvolvimento nacional, tanto social como intelectual,

obscurecem a clareza desses conceitos. Além disto, à medida que as décadas passam, determinados aspectos de tais conceitos - que durante determinado período já haviam sido considerados antitéticos - fundem-se para formar novos pontos de vista que recontextualizam a cidade. Assim como em outros ramos da história, na história do pensamento urbano, o novo fortifica o antigo mais freqüentemente que o destrói.

A classe média acreditava piamente, no século XIX, que a cidade fosse o principal centro onde o homem exercia suas duas mais valiosas atividades: a indústria e a alta cultura. Essa hipótese foi herdada tão entusiasmaticamente do século precedente que devemos prestar mais atenção à sua natureza. Três adeptos do iluminismo - Voltaire, Adam Smith e Fichte - formularam o conceito de cidade como uma "civilizada" virtude conforme suas respectivas culturas.

Voltaire devotou seus primeiros elogios à cidade não para Paris, mas para Londres. Londres foi a Atenas da Europa moderna, suas virtudes eram a liberdade, o comércio e as artes. Estes três valores - político, econômico e cultural - nasceram de uma única fonte: do respeito da cidade pelo talento.

Rival of Athens, London, blest indeed
That with thy tyrants had the wit to chase
The prejudices civil factions breed.

Men speak their thoughts and worth can
win its place.
In London, who has talent, he is great.

Londres era para Voltaire a mãe que amamentava a mobilidade social contra a sociedade hierarquicamente imóvel.

As virtudes que encontrou em Londres, ele logo generalizou para as demais cidades modernas. Seus conceitos sobre a cidade formam um capítulo em seu *Battle of the Books, of An-*

cients Versus Moderns. Voltaire habilmente brandiu sua espada contra aqueles que defendiam um passado já desaparecido: a idade do ouro grega e os Jardins do Éden do Cristianismo. Por que a humanidade deveria exaltar a afetada pobreza dos gregos? - ou Adão e Eva com seu cabelo embaraçado e unhas quebradas? "A eles faltavam indústria e prazer: isto é virtude? Não, pura ignorância."²

Indústria e prazer: estas duas atividades caracterizavam a vida urbana para Voltaire; juntas produziram "civilização". O contraste urbano entre ricos e pobres, em vez de aterrorizar o filósofo, proporcionou-lhe as verdadeiras bases do progresso. Voltaire traçou o perfil de seu homem rico não como o administrador industrial, mas como o aristocrata esbanjador que leva uma vida fácil na cidade, verdadeira criança regida pelo princípio do prazer. Ele descreveu o luxuoso *hôtel rococó* do *mondain* com seu exterior "ornamentado com a surpreendente indústria de muitas mãos".³ Observou a rotina diária do homem rico e sua vida de refinada sensualidade: o *mondain* anda em agradáveis carruagens douradas, através dos imponentes quarteirões da cidade para encontrar-se com uma atriz, e depois ir à ópera e então jantar fartamente. Através deste voluptuoso modo de vida, o *bon vivant* esbanjador deu emprego a inúmeros artesões. Ele não só proporcionou emprego aos pobres, mas tornou-se um modelo a ser seguido. Aspirando à vida civilizada e cômoda de seus superiores, os pobres foram levados a ter uma profissão e a economizar para, desta forma, melhorar sua condição social. Graças a esta feliz simbiose entre rico e pobre, ócio elegante e atividades parcimoniosas, a cidade estimulou o progresso da razão e do bom-gosto, aperfeiçoando, assim, a arte da civilização.⁴

Apesar de considerar a cidade burguesa como ideal à mobilidade social, Voltaire acreditava que a aristocracia era um agente crucial para o progresso dos costumes. A mudança dos nobres para a cidade, especialmente no reinado de Luís XIV, trouxe uma "vida mais doce" ao homem rude da cidade. As graciosas esposas dos nobres formaram "escolas de *pólitesses*", que tiraram os jovens das tabernas e os introduziram à boa leitura e conversação.⁵ Assim, Voltaire via a cultura da cidade como de certa forma vêem, em nossos dias, Lewis Mumford e outros autores os conceitos de planejamento que a inspiram: uma extensão do palácio. Porém, onde Mumford encontrou o despo-

tismo barroco - uma estranha combinação de "força e prazer, ordem abstrata maçante e sensualidade resplandescente", ligada à deterioração da vida das massas - Voltaire viu o progresso social.⁶ Não a destruição da comunidade, mas a difusão da razão e do gosto entre indivíduos de diferentes classes - tal era a função da cidade para Voltaire.

Assim como Voltaire, Adam Smith atribuiu a origem da cidade ao trabalho dos monarcas. Em uma época feudal selvagem e bárbara, as cidades, necessárias aos reis, organizaram-se como centros de liberdade e ordem. A cidade, desta forma, abriu caminho para o progresso cultural e industrial: "... quando (os homens) estão seguros de que podem apreciar os frutos de sua atividade", escreveu Smith, "eles naturalmente empregam-no para conseguir melhorar sua condição e adquirir as comodidades e *privilegios* da vida."⁷

Para Voltaire, o advento da nobreza civilizou a cidade; para Smith, a cidade civilizou a nobreza rural e ao mesmo tempo destruiu o senhor feudal. Os nobres, "tendo vendido seus direitos inatos, não como Esaú por um prato de sopa em tempos de fome e necessidade, mas por desejo voluptuosamente abundância de jóias e quinquilharias... tornaram-se tão insignificantes como qualquer burguês ou comerciante rico na cidade".⁸ A cidade igualou nobres e burgueses, elevando estes e rebaixando aqueles, para produzir uma nação ordenada, próspera e livre.

A dinâmica da civilização tanto para Adam Smith quanto para Voltaire, desta forma, está baseada na cidade. Ainda que ambos fossem economistas e moralistas, Smith não se deixou levar tão facilmente pela urbanidade como Voltaire. Ele defendeu a cidade apenas quando relacionada ao campo. O comércio de matéria-prima e produtos manufaturados entre a cidade e o campo formava para o filósofo o principal suporte da prosperidade. "Os ganhos de ambos são mútuos e recíprocos". Smith, porém, considerava o capital de giro como essencialmente instável e, do ponto de vista de qualquer sociedade, indigno de confiança. "... Qualquer pequeno desgosto", escreveu Smith, "fará (o comerciante ou o fabricante) retirar seu capital e ... todas as indústrias que ele sustenta em vários países. Não se pode dizer que uma parte (do capital de giro) pertença a este ou aquele país, até que esteja espalhado por todo seu território, seja em prédios, seja no de-

envolvimento da terra."⁹ O capitalista urbano é, assim, uma espécie de nômade sem pátria. Embora a cidade desenvolva o campo ao proporcionar-lhe mercado e bens manufaturados e embora isto faça a humanidade rica ao tornar possível ultrapassar as necessidades animais, seu empreendimento de nacionalização é socialmente incerto, instável.

Outros vícios, de caráter mais sutil, acompanham as virtudes urbanas: "artificialidade e dependência". Smith sustentou que "cultivar o solo era o destino natural do homem". Tanto por interesse quanto por sentimento, o homem tende a voltar-se para a terra. Trabalho e capital gravitam naturalmente no campo, relativamente livre de riscos. Acima de tudo, porém, as satisfações psíquicas do homem do campo ultrapassaram as dos fabricantes e comerciantes urbanos. Adam Smith mostrou-se, neste instante, um inglês pré-romântico: "a beleza do campo ... os prazeres da vida campesina, a tranquilidade intelectual que ela promete e, onde quer que a injustiça humana não a incomode, a independência que isto permite tem encantos que atraem mais ou menos a todos ..."¹⁰ A cidade estimula, o campo preenche.

Smith expressa seus preconceitos psicológicos mesmo à custa de sua lógica econômica quando argumenta que o fazendeiro considerava a si mesmo um homem independente, um proprietário, enquanto o artífice urbano sentia-se constantemente dependente de um comprador e, desta forma, sem liberdade.¹¹ Se a virtude da cidade era estimular o progresso cultural e econômico, entretanto proporcionava a sensação de segurança e liberdade pessoal da vida do campo.

O modelo de retorno "natural" do homem e do capital à terra proposto por Smith era a América do Norte, onde a primogenitura não restringia a liberdade pessoal nem o progresso econômico.¹² A cidade estimulava a parcimônia, a riqueza e as profissões; proporcionando desta forma ao artífice a possibilidade de retornar à terra e finalmente completar-se como agricultor independente. Assim, mesmo o maior defensor do *laissez faire* e do papel histórico da cidade sentia saudades da vida rural que caracterizaria boa parte do pensamento inglês sobre a cidade durante o século XIX.

Os intelectuais alemães vieram a interessar-se pela cidade apenas no início do século XIX. Sua indiferença é compreensível. A Alemanha não teve um predomínio do capital, durante o

século XVIII, que correspondesse ao londrino ou parisiense. Suas cidades poderiam ser classificadas segundo duas classes: de um lado, as cidades que sobreviveram à época medieval como Lübeck e Frankfurt, ainda centros econômicos com uma cultura burguesa tradicional de certa forma adormecida; de outro, os novos centros políticos barrocos, os chamados *Residenzstädte*, como Berlim e Karlsruhe. Paris e Londres concentravam a força política, econômica e cultural, reduzindo as demais cidades de seus países a províncias. Nessa Alemanha dividida raras vezes coincidia de a capital política ser também o centro econômico ou cultural. A vida urbana alemã era ao mesmo tempo mais morosa e mais variada que a francesa ou a inglesa.

Uma geração de grandes intelectuais, que surgiu no final do século XVIII na Alemanha, elaborou suas idéias de liberdade abstrúdo ao poder arbitrário do príncipe e ao absurdo convencionalismo da antiga classe burguesa. O papel da cidade não era considerado em nenhum desses pólos como elemento ativo de progresso que interessasse a ambos. Contra o impacto atomizador e brutalizante do poder despótico do Estado, os radicais humanistas alemães exaltaram o ideal grego comunitário da cidade-estado.

Durante as Guerras Napoleônicas, Johann Gottlieb Fichte rompeu com o clássico ideal retrógrado e formulou uma nova visão a respeito da cidade que viria a orientar boa parte do pensamento alemão no século XIX. Fichte tomou dos pensadores ocidentais a noção de cidade como um agente formador de cultura por excelência. Porém, se tanto Voltaire como Smith atribuíam o progresso da cidade à liberdade e proteção concedida pelo príncipe, Fichte interpretou a cidade alemã como uma genuína criação do *Volk*. As tribos alemãs que caíram sob o domínio de Roma tornaram-se vilmas da *raison d'état* ocidental. As que se mantiveram intocadas aperfeiçoaram suas virtudes primitivas - "lealdade, caráter (*Biederkeit*), honra e simplicidade" - dentro de cidades medievais. "Nestas (cidades)", escreveu Fichte, "cada ramo cultural desenvolveu-se rapidamente em uma *florescência bastante nitida*."¹³ Aos ramos da cultura - comércio, arte e instituições livres - tidos por Voltaire e Smith como positivos, Fichte somou um outro: a moral comunitária. O espírito folclórico alemão expressava-se precisamente neste último. Os burgueses, aos olhos de Fichte, produziram "tudo o que ainda existia de valor

entre os alemães." Eles não haviam sido civilizados por aristocratas e monarcas iluminados como queria Voltaire nem motivados por interesses próprios, como queria Smith. Inspirados pela compaixão, modéstia, honra e, sobretudo, pelo senso comunitário, eles "pareciam sacrificar-se pela prosperidade comum." Os burgueses alemães mostraram através dos séculos que, únicos dentre todas as nações européias, a Alemanha era "capaz de suportar uma constituição republicana." Fichte referia-se ao período medieval das cidades alemãs como "o jovem sonho de uma nação de suas futuras proezas, ... a profecia de como seria uma vez que aperfeiçoasse seu poder."¹⁴

Ao glorificar a cidade como agente civilizatório, Fichte adicionava a este conceito várias outras dimensões. Segundo sua visão, a cidade tornava-se espiritualmente tanto democrática como comunitária. A cidade medieval caracterizou-se socioculturalmente a partir da pólis grega como apontavam pensadores alemães como Shiller, Hölderlin e o jovem Hegel. Fichte fortificou a autoconfiança da burguesia alemã em sua luta pelo racionalismo e pela democracia com um modelo concreto de sua própria história, um paraíso perdido que ela mesma havia criado e que era necessário reaver. Com isto surgiram inimigos que deveriam ser combatidos: os príncipes e o Estado imoral, O florescimento da cidade havia sido "destruído pela tirania e avaria dos príncipes ... (e) sua liberdade reprimida" até que a Alemanha tivesse alcançado sua mais baixa condição durante a época de Fichte, quando o país esteve sob o jugo de Napoleão.¹⁵ Se ele não subestimava o papel que a cidade possuía para o comércio, rejeitava as "fraudulentas teorias (de Smith) sobre... fabricar para o mercado mundial" como um instrumento de força externa e corrupção.¹⁶ Fichte não possuía a mesma simpatia de Voltaire pelo que representava o luxo aristocrático na construção da cultura cidadina, nem o medo que Smith demonstrava pela falta de raízes do empresário urbano. Ao exaltar a cidade-burguesa como um modelo ideal de comunidade, Fichte introduziu padrões ideais para que se criticasse a cidade do fim do século XIX como o centro do capitalismo individualista.

A permanência de fortes traços medievais na sociedade alemã permitiu a Fichte desenvolver noções que ultrapassaram em importância histórica as idéias sobre a cidade sustentadas por seus predecessores francês e inglês. Para Voltaire e Smith a cidade possuía virtudes desen-

volvidas para o progresso social; para Fichte, a cidade como comunidade encarnava a virtude como ordem social.

Ao mesmo tempo em que a idéia de cidade como virtude estava sendo elaborada no século XVIII, uma corrente contrária começava a se fazer sentir: o conceito de cidade como vício. Certamente, desde Sodoma e Gomorra, a cidade, tomada como antro de iniquidades, vinha sendo para moralistas e profetas religiosos uma fonte inesgotável de críticas. No século XVIII, porém, intelectuais laicos começaram a ver a cidade sob uma perspectiva crítica diferente. Oliver Goldsmith lamentava a destruição do camponês inglês à medida que o capital de giro estendia sua influência ao campo. Diferentemente de Adam Smith, ele via no acúmulo de riquezas fator de decadência do homem. Os fisiocratas franceses, cujas noções econômicas centravam-se sobre a otimização da produção agrícola, olhavam a cidade com desconfiança. Um de seus líderes, Mercier de la Rivière, ao que parece deu outra versão ao cavalheiro urbano de Voltaire que se dirigia garbosamente a seus encontros: "as rodas aterradoras do arrogante rico andavam tão rapidamente que a rua estava manchada com o sangue de suas infelizes vítimas."¹⁷ A preocupação social com a prosperidade do camponês dono de uma propriedade livre de impostos trouxe em seu rastro o antiurbanismo, tanto na Europa de Mercier quanto na América de Jefferson. Algumas correntes intelectuais apenas reforçaram as dúvidas que vinham sendo colocadas a respeito da cidade como agente "civilizatório": o pré-romântico culto à natureza, como substituto de um Deus individual, e o sentido de alienação que se espalhou entre os intelectuais como forma de lealdade socialmente tradicional atrofiaram.

Ao final do século XVIII, os ricos esbanjadores e os fabricantes industriais de Voltaire e Smith tornaram-se os compradores e pagadores de Wordsworth, igualmente despendendo suas forças, igualmente alienados da natureza.¹⁸ A racionalidade da cidade planejada, tão estimada por Voltaire, parecia a William Blake impor "espíritos forjados como algemas", tanto à natureza quanto ao homem. Como é diferente o poema "London" de Blake da peã de louvor inicial de Voltaire:

I wander thro' each charter'd street,
Near where in every charter'd Thames does flow,
And mark in every face
Marks of weakness, marks of woe.¹⁹

Antes que as conseqüências da industrialização se tornassem manifestas na cidade, os intelectuais já haviam começado a reavaliar o meio ambiente urbano que ainda não se consolidara. A noção da cidade havia se confundido com a transformação da sociedade agrária, com o temor ao "espírito de cobiça", com o culto à natureza e com a revolta contra o racionalismo mecanicista.

A esta visão emergente da cidade como vício, o desenvolvimento da industrialização, nas primeiras décadas do século XIX, deu um novo e poderoso impulso. À medida que a probabilidade de se obterem efeitos benéficos na vida econômica através das leis naturais tornava-se descoberta das "ciências ocultas", igualmente a prometedor a identidade entre os interesses de pobres e ricos, cidade e campo transformava-se na guerra entre as "duas nações" de Disraeli, os despreocupados ricos e os pobres encortçados.

O que os poetas românticos haviam descoberto, os escritores da escola realista inglesa, na década de 1840, descreveram em seus cenários tipicamente urbanos. A cidade simbolizava, em tipos, sujeira e miséria, o crime social da época, o qual preocupou, mais do que nenhum outro, a *intelligentsia* européia. O *cri de coeur*, primeiramente formado na Inglaterra com a industrialização, avançou em direção ao Este até que, cem anos depois de Blake, encontrasse expressão na Rússia de Máximo Gorki.

Eram a pobreza, a miséria e a desumanidade da classe rica novos, no universo urbano? Certamente não. Duas manifestações ajudaram a cidade, no início do século XIX, a tornar-se um símbolo estigmatizado destes vícios sociais. A primeira foi a dramática elevação da taxa de urbanização, cujo estabelecimento da cidade industrial, construída com material barato e às pressas, fez com que as condições urbanas, que até então haviam passado despercebidas, piorassem. A segunda foi a transformação negativa da paisagem social que se chocou com as expectativas otimistas do Iluminismo a respeito do desenvolvimento da riqueza e da civilização através da cidade, conforme escreveram Voltaire, Smith e Fichte. A cidade como símbolo foi apanhada pela fina rede psicológica de esperanças perdidas. Sem a brilhante imagem da cidade como virtude, herdada do Iluminismo, a idéia de cidade como vício dificilmente teria se tornado tão forte na mentalidade européia.

As críticas ao cenário urbano industrial podem ser facilmente distinguidas entre arcaicas e futu-

ricas. Os arcaístas abandonariam a cidade; os futuristas a reformariam. Os primeiros, como Coleridge, Ruskin, os pré-rafaelistas e Gustave Freytag - na Alemanha -, Dostoiévski e Tolstói - na Rússia -, rejeitaram firmemente a era da máquina e sua moderna megalópole. Cada um a seu modo procurou retornar à sociedade agrária ou à pequena cidade. O socialismo utópico na França, como o de Fourier e seus falanstérios, e mesmo os sindicalistas mostraram traços antiurbanos similares. Para os arcaístas, simplesmente não se poderia levar uma vida decente na cidade moderna. Eles reviveram o passado comunitário para criticar o presente opressor e competitivo. Em maior ou menor grau, sua visão do futuro consistia em resgatar o passado pré-urbano.

Tenho a impressão de que o fracasso da arquitetura urbana do século XIX em desenvolver um estilo autônomo refletia a força da corrente arcaista mesmo entre a burguesia urbana. Uma vez que os viadutos das ferrovias e fábricas podiam ser construídos em um estilo utilitarista, por que tanto os edifícios residenciais como os públicos eram projetados exclusivamente na linguagem arquitetônica anterior ao século XVIII? Em Londres, até mesmo as estações de trem assumiam feições arcaicas: a Euston Station procurava através de suas fachadas resgatar a Antiga Grécia, a St. Pancras, a Idade Média, e a Paddington a Renascença. A história vitoriana demonstrou a incapacidade de os habitantes da cidade aceitarem o presente ou conceberem o futuro a não ser como uma ressurreição do passado. Os novos construtores, temendo encarar sua própria criação, não encontraram qualquer forma estética que a representasse. Isto era quase tão verdade para a Paris de Napoleão III, com sua forte tradição de continuidade arquitetônica padronizada, quanto para a Berlim de Wilhelm e para a Londres vitoriana com seu extravagante ecletismo histórico. Mammon tentava redimir-se, atribuindo a si um passado pré-industrial que não lhe pertencia.

Ironicamente, os verdadeiros arcaístas que se rebelaram contra a cidade, ética ou esteticamente, viram os estilos medievais que defendiam caricaturizados nas fachadas metropolitanas. Tanto John Ruskin quanto William Morris carregaram sua cruz. Ambos passaram da estética arcaica à socialista, das classes às massas, procurando uma solução mais promissora para os problemas do homem urbano industrializado. De certa forma, à medida que buscavam

esta solução, reconciliaram-se um pouco mais ao moderno industrialismo e à cidade. Passaram do arcaísmo ao futurismo.

Os críticos futuristas da cidade eram, em sua grande maioria, reformistas sociais ou socialistas. Discípulos do Iluminismo, viram que a fé que depositavam na cidade como agente civilizatório foi severamente prejudicada pelo espetáculo da miséria urbana, sua crença meliorista levou-os para além do abismo de suas dúvidas. O pensamento de Marx e de Engels mostra, em sua mais complexa forma, a adaptação intelectual da visão progressista à era da urbanização industrial. Ambos revelaram, desde os seus primeiros escritos, saudades pelo artesanato medieval de Fichte, possuidor de seus meios de produção e que fabricava seu produto por inteiro. O jovem Engels, em seu *Condition of the working classes in England* (1845), descrevia a condição do pobre urbano em termos um pouco diferentes daqueles empregados pelos reformistas urbanos da classe média inglesa, romancistas sociais e parlamentares da década de 1840. Engels descreveu a cidade industrial realisticamente, evidenciando sua ética sem, contudo, oferecer qualquer séria solução a seus problemas. Nem ele nem Marx, porém, sugeriram que se deveria voltar os ponteiros do relógio, nem sustentaram as soluções da "sociedade modelo" tão defendidas pelas utopias do século XIX.

Após praticamente três décadas de silêncio a respeito dos problemas urbanos, Engels voltou novamente a atenção para este assunto em 1872, tratando-o agora segundo a teoria plenamente desenvolvida do marxismo.²⁰ Mesmo que ainda rejeitasse a cidade industrial existencialmente, afirmava-a historicamente. Contrapondo ao fato de que empregado doméstico ganhava também sua moradia e estava até certo ponto aprisionado como vítima de seu empregador, Engels argumentava que o trabalhador urbano industrial era livre - mesmo que sua liberdade fosse a de um "liberto proscrito". Engels desprezava o modo "lacrimoso de Proudhon" ver o passado da indústria rural de pequeno porte, "que originava apenas almas servis... O proletário inglês de 1872 é infinitamente superior ao tecelão rural de 1772 com seu 'coração e sua casa'". A passagem do trabalhador de "coração e casa" para a indústria e a agricultura capitalistas não representava, na visão de Engels, um retrocesso, mas mais propriamente "a mais primordial condição para que se emancipassem intelectualmente". "Ape-

nas o proletariado (...) agrupado nas grandes cidades está em posição de conseguir transformar verdadeiramente a sociedade, o que colocaria um fim à exploração de classes e ao controle exercido por qualquer classe".²¹

A atitude de Engels em relação à cidade moderna representava um paralelo à atitude de Marx frente ao capitalismo; ambos eram igualmente dialéticos. Marx rejeitava eticamente o capitalismo devido à exploração do operário e o afirmava historicamente ao socializar os modos de produção. Igualmente, Engels acusava a cidade industrial de ser um cenário opressivo ao trabalhador, mesmo que a considerasse historicamente como o teatro, por excelência, da libertação do proletariado. Da mesma forma que, entre a luta do grande capital e do pequeno investimento, Marx considerava o primeiro como uma força "necessária" e "progressista", na luta entre a produção urbana e a rural, Engels defendeu a cidade industrial ao considerá-la como o purgatório do camponês e do artesão da pequena cidade falidos, onde ambos deveriam ser purificados de qualquer servilismo e onde ambos deveriam desenvolver sua consciência proletária.

Qual posição a cidade ocuparia em um futuro socialista? Engels não elaborou qualquer projeto concreto. Mesmo que estivesse convencido de que a princípio dever-se-ia "abolir os contrastes entre cidade e campo que haviam sido extremados pela sociedade capitalista atual".²² Mais tarde, retomou, ao discutir a cidade do futuro, o antimegalopolitismo previsto pelos socialistas utópicos. Ele viu, nas comunidades-modelo de Owen e Fourier, a síntese cidade-campo e celebrou-a como a que inspirou a essência social, embora não a forma de existência futura. A posição antimegalopolitana de Engels era clara: "querer resolver a questão da moradia e ao mesmo tempo desejar manter a grande cidade moderna é um absurdo. Esta, contudo, será abolida apenas quando o modo capitalista de produção for abolido".²³ Sob o socialismo; a "íntima conexão entre produção agrícola e produção industrial" e "a distribuição da população por todo o país, tão uniformemente quanto possível... libertará a população rural do isolamento e da letargia" e trará os benefícios da natureza à vida da cidade.²⁴ Engels recusou-se a especificar mais precisamente suas idéias sobre os centros populacionais, mas toda sua discussão sugere uma grande afinidade ao ideal de pequena cidade, comum aos reformistas urbanos desde o final do século XIX.

Onde Adam Smith, baseado em uma teoria de reciprocidade entre o desenvolvimento urbano e o rural, viu a plenitude do homem urbano no retorno à terra como indivíduo, Engels encarou o socialismo como uma forma de unir os benefícios da cidade e do campo ao levar a cidade ao campo como entidade social; e, reciprocamente, a natureza à cidade. Durante três décadas, seu pensamento passou da rejeição ética da cidade, através da afirmação histórica de sua função libertadora, à transcendência do debate urbano/rural em uma perspectiva utópica: a síntese da *Kultur* urbana e da *Natur* rural na futura cidade socialista. Embora tenha criticado amargamente a cidade contemporânea, Engels recuperou a idéia de cidade ao integrar seus verdadeiros vícios à sua economia de salvação social.

No continente, uma nova geração de escritores na década de 1890 expressaram visões não muito diferentes das de Engels. Diferentemente dos romancistas sociais da década de 1840, eles não consideravam a vida pré-industrial como causa de alegria, nem viável às soluções cristãs ao moderno urbanismo. Emile Zola, em sua trilogia *Trois villes*, descreveu Paris como um poço de iniquidades. A mensagem cristã foi muito traca e corrupta para regenerar a sociedade moderna; nem Lurdes nem Roma poderiam ajudar. A cura deveria ser encontrada onde a doença se localizava: na moderna metrópole. Aqui, longe de degradações, elevar-se-ia a moral humanista e o espírito científico que construiria uma nova sociedade. Emile Verhaeren, um ativo socialista, poeta de vanguarda, mostrou as modernas *Villes tentaculaires* sugando o sangue do campo. Verhaeren dividia juntamente com os arcaístas um forte sentimento em relação à vida das primeiras vilas e cidades, a horrenda vitalidade destas últimas, porém, transformou o sonho dos arcaístas na moderna realidade-pesadelo de intolerância e inanidade que regia a vida urbana. O último ciclo de sua tetralogia poética, intitulada *Dawn*, mostrou que as energias industriais que, por cem anos, haviam mantido o homem oprimido e vil eram também as chaves para a salvação. As luzes vermelhas das fábricas anunciaram a aurora do homem regenerado. A revolução vermelha das massas trabalharia em favor da transformação.²⁵

Teriam os arcaístas desaparecido no final do século? Não. Eles ressurgiram com vigor redobrado, as flores do mal do nacionalismo totalitário: Léon Daudet e Maurice Barrés na França e os literatos protonazistas na Alemanha. Una-

nimemente censurando a cidade, eles investiram não contra a cidade como vício, mas contra as pessoas como viciadas. Os ricos liberais urbanos eram os melhores aliados dos judeus; os pobres urbanos eram a massa depravada e sem raízes, suportes do socialismo materialista dos judeus. De volta às províncias, à verdadeira França, clamavam os novos direitistas! De volta ao solo onde a vida flui livremente, clamavam os alemães racistas. Os protonazistas alemães - Langbehn, Laigade, Lange - juntaram ao culto do campo virtuoso o burgo medieval idealizado por Fichte. Mas se Fichte utilizava seu modelo arcaico para democratizar a vida política alemã, seus sucessores o empregaram na revolução de rancor contra o liberalismo, a democracia e o socialismo. Fichte falou por uma classe média que se elevava; seus sucessores protonazistas, por uma insignificante pequena burguesia que se sentia caindo, atacaram o grande capital e a grande mão-de-obra. Fichte exaltou a cidade comunitária contra o *Residenzstadt* despótico; seus sucessores contra a moderna metrópole. Em resumo, quando Fichte escrevia na esperança de um comunitarismo racionalista, os protonazistas escreveram como frustrados irracionalistas do solo-e-vida.

A segunda onda arcaica pode ser mais facilmente distinguida por sua antipatia pela idéia do homem da cidade como vítima. As atitudes de simpatia passaram por 1900 principalmente com os futuristas, os reformistas ou revolucionários sociais que aceitaram a cidade como um desafio social e esperavam poder capitalizar suas energias. Os demais arcaístas viam a cidade e sua população não com lágrimas de piedade, mas com amargo ódio.

Como o conceito de cidade como vício pode ser comparado ao conceito de cidade como virtude de um século atrás? Para os futuristas de 1900 a cidade tinha vícios, da mesma forma que para Voltaire e Smith ela tivera virtudes. Tais vícios, porém, acreditavam os futuristas, poderiam ser superados pela energia social nascida na própria cidade. Os neo-arcaístas, ao contrário, inverteram totalmente os valores de Fichte: para este a cidade havia encarnado a virtude na forma social e deveria excedê-la; para aqueles a cidade encarnava o vício e deveria ser destruída.

Por volta de 1850, surgiu na França um novo modelo de pensar e sentir que havia, paulatina, porém vigorosamente, estendido seus domínios sobre a consciência ocidental. Não exis-

tia ainda qualquer acordo sobre a natureza das grandes transformações em nossa cultura conduzida por Baudelaire e pelos impressionistas franceses e à qual Nietzsche deu suporte filosófico. Sabemos apenas que os pioneiros desta transformação contestaram explicitamente a validade da moral tradicional, do pensamento social e da arte. A prioridade da razão humana, a estrutura racional da natureza e a significação da história foram colocados frente ao tribunal psicológico individual. Esta grande reavaliação inevitavelmente tirou a cidade de seus trilhos. Tanto como virtude e vício, progresso e retrocesso perderam a clareza de seus significados e a cidade foi colocada entre o Bem e o Mal.

"O que é o moderno?" Os intelectuais que redefiniram os valores deram um novo rumo à questão. Eles não perguntavam "o que é bom ou mau na vida moderna?", mas "o que é isso? o que é verdade; o que é falso?" Entre as verdades que encontraram estava a cidade, com todas as suas glórias e horrores, suas belezas e feiúras, como motivo essencial da existência moderna. Não quiseram julgá-la eticamente: experimentá-la completamente tornou-se o objetivo deste *novi homines* da cultura moderna.

Talvez possamos mais prontamente distinguir esta nova atitude da antiga ao examinarmos a posição da cidade diacronicamente. As primeiras reflexões sobre o urbano haviam colocado a cidade moderna em um período histórico: entre um passado bárbaro e um futuro promissor (a visão iluminista) ou como a traição de um passado dourado (a visão antiindustrial). Ao contrário, para a nova cultura, a cidade não tinha uma estrutura temporal localizada entre passado e futuro, mas mais exatamente uma qualidade temporal. A cidade moderna oferecia um eterno *hic et nunc*, cujo conteúdo era passageiro, mas cuja transição era permanente. A cidade apresentava uma sucessão de momentos variados e passageiros, que deveriam ser provados ao passarem da não-existência ao esquecimento. Para este modo de pensamento a experiência da multidão era básica: todos os indivíduos desarraigados, todos únicos, cada um ligado a um momento antes da divisão de caminhos.

Baudelaire, ao afirmar seu próprio desarraigamento, colocou a cidade a serviço da poética da vida moderna. Ele abriu perspectivas ao habitante da cidade ao qual nem o lamento arca-

ista nem a reforma futurista haviam aberto. "Multidão e solidão: (estes são) termos que um poeta fértil e ativo pode tornar iguais e intercambiáveis", escreveu o poeta.²⁶ E assim o fez. Baudelaire perdeu sua identidade, assim como o homem-cidade o faz, mas ganhou um mundo de vastas experiências engrandecidas. Ele desenvolveu uma arte especial chamada "Banhando a si mesmo na multidão".²⁷ A cidade proporcionava uma "embriagada farra de vitalidade", "júbilo febril que será sempre negado ao egoísta". Baudelaire considerava o poético habitante da cidade como o primo da prostituta - também objeto do desprezo moralista. O poeta, assim como a prostituta, identificava-se com "todas as profissões, regozijos e misérias que as circunstâncias lhe trouxessem". "O que o homem chama amor é uma coisa bastante pequena, restrita e fraca se comparada à infável orgia, à total prostituição de uma alma que se doa completamente, com toda sua poesia e caridade, ao inesperado emergente, ao desconhecido que passa."²⁸

Para Baudelaire, para os estetas do *fin de siècle*, e para os decadentistas que o seguiram, a cidade possibilitava o que Walter Pater chama de "consciência múltipla e rápida". Contudo, para se obter o desenvolvimento pessoal, pagou-se um alto preço: desligamo-nos dos confortos psicológicos da tradição e de qualquer senso de participação em uma sociedade íntegra como um todo. A cidade moderna havia, na visão destes novos artistas, destruído a validade de todas as crenças de integração. Tais crenças foram preservadas apenas de forma hipócrita como máscaras da realidade burguesa. O artista sentiu-se no dever de destruir estas máscaras a fim de mostrar ao homem moderno sua verdadeira face. A apreciação estética, sensível e sensual - da vida moderna tornou-se em seu contexto apenas um tipo de compensação pela falta de raízes, integração social ou credos. Baudelaire expressou esta qualidade que compensava tragicamente a aceitação estética da vida urbana em palavras desesperadas: "... a intoxicação da arte é a melhor coisa entre todas para dissimular os terrores da sepultura; os gênios podem apresentar uma peça à beira do túmulo com uma alegria que evita que ele veja o túmulo."²⁹

Para viver estes momentos passageiros, com os quais a vida moderna foi formada, lançar ao mar tanto a ilusão arcaísta como a futurista, poderia resultar não apenas em reconciliação, mas também em destruidora dor da solidão e

da ansiedade. A consolidação da cidade; para a maior parte dos decadentistas; não tinha o caráter de uma avaliação, mas o de um amor *fati*. Rainer Maria Rilke representou uma variante desta atitude; se, por um lado, reconhecia qual era o destino da cidade; de outro, avaliava-a negativamente. Seu *Book of hours*, mostrou que, se a arte podia dissimular os terrores da sepultura, poderia, também, revelá-los. Rilke sentia-se aprisionado ao "sentimento de culpa da cidade", cujos horrores psicológicos ele descrevia com toda a paixão de um reformador frustrado:

But cities seek their own, not others' good;
they drag all with them in their headlong
haste.
They smash up animals like hollow wood
and countless nations they burn up for
waste.

Rilke sentia-se tolhido pelo abraço pétreo da cidade, e o resultado era a "angústia profunda pelo monstruoso crescimento da cidade". Aqui, a cidade, embora não estivesse entre o bem e o mal, representava a fatalidade do coletivo que poderia obter apenas colações pessoais e não sociais. Rilke procurou sua salvação em um poético neofranciscanismo, que negava espiritualmente o vazio do destino - "o girar em espirais" - ao que o homem moderno chamava progresso.³⁰ Apesar de seu protesto claramente social, Rilke pertencia mais propriamente ao neofatalismo que aos arcaístas ou futuristas uma vez que sua solução era psicológica e meta-histórica e não redentora.

Não caímos no erro de alguns críticos da cidade moderna ao ignorar a verdadeira *joie de vivre* que a aceitação estética da metrópole pode gerar. Ao ler a urbanidade artificial do *fin de siècle* alguém pode sentir uma determinada afinidade com Voltaire. Tome-se o poema "London" de Richard Le Gallienne.

London, London, our delight,
Great flower that opens but at night,
Great city of the midnight sun,
Whose day begins when day is done.
Lamp after lamp against the sky
Opens a sudden beaming eye,
Leaping a light on either hand,
The iron lilies of the Strand.³¹

Le Gallienne expressa o mesmo deleite que Voltaire sobre essa vislumbriante cidade. Certamente, a fonte de tal brilho era diferente: a luz do sol banhava a Paris de Voltaire, a natu-

reza glorificava o trabalho do homem. A cidade de Le Gallienne, ao contrário, desafiava a natureza com bucólicas imitações de lírios forjadas em ferro e sóis noturnos de lâmpadas a gás. Aqui não se celebrava arte, mas artificialidade. A busca de prazer através da noite londrina escondia a sujeira do dia. A métrica blakeana do poema de Gallienne - seria isto intencional? - retomava o dia de trabalho londrino de Blake e a cinzenta transição histórica da brilhante luz do dia de Voltaire à extravagante luz noturna de Gallienne. O florescer da noite londrina - assim como Gallienne, através de outros poemas, mostrou conhecer - era uma flor de maldade. Mas mesmo em um mundo que se tornava predestinado, uma flor é sempre uma flor. Por que não deveria o homem colhê-la? Os princípios de prazer de Voltaire encontravam-se vivos no *fin de siècle*, embora sua força moral estivesse desgastada.

Ainda que suas diferenças fossem marcadas por respostas pessoais, a transvaloração subjetiva era única ao aceitar a cidade com seus horrores e suas alegrias como a inegável base para a existência moderna. Memória e esperança, passado e futuro foram banidos. Dotar os sentimentos de modelos estéticos tornava-se o substituto dos valores sociais. Embora a crítica social permanecesse, algumas vezes, forte - como em Rilke - o senso de poder social atrofiara. A força estética do indivíduo substituiu a visão da sociedade como fonte de socorro frente o rosto do destino. Onde os futuristas viam a redenção da cidade através da ação histórica, os fatalistas freqüentemente redimiram-na revelando a beleza da degradação urbana em si. O que acreditavam ser inalterado, tornaram tolerável através de uma atitude estranhamente composta de estoicismo, hedonismo e desespero.

Baudelaire e seus sucessores inquestionavelmente contribuíram para que a cidade fosse considerada como cenário da vida humana. Sua revelação estética convergia com o pensamento social dos futuristas ao exprimir um pensamento mais rico e mais construtivo a respeito da cidade em nosso século. Uma vez que este mundo de pensamento é, de modo geral, familiar, eu concluiria com uma síntese intelectual mais obscura que leva a seu extremo a idéia que venho discutindo: a cidade além do bem e do mal: Esta idéia - e seu equivalente histórico, a cidade como fatalidade - foi mais completamente formulada na teoria de Oswald

Spengler, e sua realização prática nas mãos dos nacional-socialistas alemães.

Em sua sinopse sobre a civilização, Spengler reuniu, do modo mais sofisticado, muitas das idéias sobre a cidade delineadas neste trabalho. Para ele, a cidade era o principal agente civilizatório. Como Fichte, considerou-a como uma criação original do folclore. Como Voltaire, acreditou que aperfeiçoaria a civilização racional. Como Verhaeren, observou-a sugar a vida do campo. Ao aceitar a análise intelectual de Baudelaire, Rilke e Le Gallienne, considerou a humanidade urbana moderna como neonômada, que dependia do espetáculo de um cenário sempre em transformação para preencher o vazio de uma consciência não social. Com todas essas afinidades com seus antecessores, Spengler diferenciava-se de todos no mais importante campo de ação: transformou todas as suas afirmações em negações. O mais brilhante de todos os historiadores sobre a cidade odiava sua temática com a amargurada paixão dos arcaístas do *fin de siècle*, dos direitistas antidemocráticos frustrados da baixa classe média. Embora apresentasse a cidade como fatalidade, ele recebia seu legado por completo.

Os nacional-socialistas alemães dividiam com Spengler esta atitude -, embora não a riqueza de sua erudição. Suas políticas urbanas exemplificavam as conseqüências da fusão de duas das tendências aqui discutidas: os valores neo-arcaístas com a noção de cidade como fatalidade além do bem e do mal.

Ao traduzir estas noções neo-arcaístas para a política pública, os nazistas começaram seu regime com uma política intensa de fazer com que a população urbana retornasse ao sagrado solo alemão. Eles tentaram tanto recolocar permanentemente o trabalhador urbano no campo quanto educar o jovem urbano no trabalho rural.³² Seu antiurbanismo, contudo, não chegou a se estender às estimadas cidades medievais de Fichte. Embora o movimento nazista tivesse se originado em um *Residenzstadt*, Munique, escolheram a medieval Nuremberg como local apropriado para o congresso anual de seu partido. Os nazistas, ao mesmo tempo que esfolavam a "estrutura literária" da década de 1920 e estigmatizavam a arte urbana como decadente, efetivaram, ao construírem sua cidade, todos os elementos que os críticos urbanos haviam veementemente condenado. A cidade era a responsável pela mecanização da vida? Os nazis derrubaram as árvores do

Tiergarten de Berlim para construir a mais ampla e mais monótona rua do mundo: a Achse, onde a juventude renegada pelo campo poderia dirigir suas estrondosas motocicletas em formações uniformizadas de preto. A cidade foi o cenário da multidão solitária? Os nazistas construíram vastos quarteirões nos quais a multidão poderia intoxicar a si mesma. Teria o homem-cidade se tornado desenraizado e atomizado? Os nazistas transformavam-no em uma engrenagem dentro de uma imensa máquina. A hiper-racionalidade que os neo-arcaístas tanto deploravam reapareceu nas paradas nazistas, nas suas demonstrações, em cada aspecto organizacional da vida. Desta forma, o culto à virtude campesina e à cidade medieval e comunitária revelou-se ideológico, enquanto a realidade dos preconceitos antiurbanos levaram os vícios da cidade a uma realização inimaginável: mecanização, desenraizamento, espetáculo e - intocado por trás dos enormes quarteirões de homens que marchavam sem saber para onde - a chegada dos cortiços. Na verdade, neste ponto a cidade havia se tornado uma fatalidade para o homem, além do bem e do mal. Os antiurbanistas fizeram fruir as qualidades urbanas que mais veementemente haviam condenado. Eram para si mesmos, filhos da cidade não reformulada do século XIX, vítimas de um sonho iluminista que não deu certo.

Carl Schorske é professor na Universidade de Princeton - Depto. de História, e autor de *Viana Fin-de-Siècle* (Cia. das Letras, 1988), entre outros. O presente texto foi publicado originalmente em uma coletânea organizada por Burchard e Handtin, *The historian and the city* (Cambridge, MIT Press).

Notas

1. Versos sobre a "Morte de Adrienne Lecouvreur", conforme tradução de Brailsford, H. N. *Voltaire*. Oxford, 1947, p. 54.
(Tradução livre: Rival de Atenas, Londres, verdadeiramente abençoada / Que com seus tiranos tinha capacidade de afugentar / Os preconceitos que facções civis criaram / Homens falam o que pensam e as idéias podem ter seu lugar / Em Londres quem tem talento é o maior.)
2. Voltaire. "Le mondain", (1736). *Oeuvres complètes*. Paris, 1877, X, p. 84.
3. *Ibid.*, p. 83.
4. *Ibid.*, p. 83-86. Neste trecho Voltaire seculariza a tradicional visão medieval da divisão de funções entre o rico e o pobre na economia social de salvação. Na visão medieval, o rico ou "nobre" era salvo por sua generosidade, o pobre por seu so-

frimento. Um precisava do outro para ativar suas virtudes. Voltaire introduziu nesta simbiose estática a dinâmica da mobilidade social. (Cf. para a visão barroca deste tradicional conceito as idéias de Abraham a Santa Clara, analisadas por Kann, Robert A. *A study in Austrian intellectual history*. Nova York, 1960, especialmente p. 70-73.)

5. Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*. 2v., Paris, 1934, cap. III, p. 43-44.
6. Mumford, Lewis. *The culture of cities*. Nova York, 1938, p. 108-113, 129-135. Para uma análise ainda mais diferente do desenvolvimento da cidade moderna, veja Leinert, Martin. *Die Sozialgeschichte der grossstadt*. Hamburgo, 1925, III e *passim*.
7. Smith, Adam, *The wealth of nations*. Nova York, 1937, p. 379.
8. *Ibid.*, p. 390-391.
9. *Ibid.*, p. 395.
10. *Ibid.*, p. 358.
11. *Ibid.*, p. 359. Igualmente, o fazendeiro depende, segundo a teoria de Smith, de seu comprador, pois apenas a venda de seu excedente torna-o capaz de adquirir bens fabricados na cidade. Em uma economia de mercado livre todos são interdependentes.
12. *Ibid.*, p. 392-393.
13. Fichte, J. G. *Reden an die deutsche Nation*. Berlim, 1912(?), p. 125-126.
14. *Ibid.*, p. 127, 128.
15. *Ibid.*, p. 126.
16. *Ibid.*, p. 251.
17. Citação de Rivière, Mercier de la. *Tableau de Paris*. In: Mumford, Lewis, *The culture of the cities*. Nova York, 1938, p. 97.
18. Wordsworth, William. "The world". In: *Oxford book of English verse*. Oxford, 1931, p. 609.
19. Blake, William. "London". In: *The portable Blake*. Kazin, Alfred (ed.). Nova York, 1946, p. 112.
(Tradução livre: Ando por cada privilegiada rua / Próximo onde flui o privilegiado Tâmisa, / E marcam cada face que encontro / Marcas de fraqueza, marcas de aflição.)
20. "The housing question". In: Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Selected works*. Moscou, 1958, 2v., I, p. 546-635.
21. *Ibid.*, p. 563-564.
22. *Ibid.*, p. 588.
23. *Ibid.*, p. 589.
24. *Ibid.*, p. 627-628.
25. Cf. Herbert, Eugenia W. *The artist and social reform*. New Heaven; 1961, p. 136-139.
26. Baudelaire. "Short poems in prose". In: *The essence of laughter*. Quennell, Peter (ed.). Nova York, 1956, p. 139.
27. Cf. Turnell, Martin. *Baudelaire, a study of his poetry*. Londres, 1953, p. 193.

28. Baudelaire. *The essence of laughter*, p. 139, 140.
29. *Ibid.*, p. 147-148.
30. Rilke, Rainer Maria. *The book of hours*. Trad. A. L. Peck, Londres, 1961, p. 117-135.
(Tradução livre: Mas as cidades procuram o seu próprio bem-estar, não o de outras; / arrastam tudo com elas em sua pressa impetuosa. / Despedaçam animais como árvores ocas / e incontáveis nações elas queimarão por desperdiçar.)
31. Citado in Jackson, Holbrook. *The Eighteen Nineties*. Londres, 1950, p. 105.
(Tradução livre: Londres, Londres, nosso deleite / Grande Ilor que só se abre à noite / Grande cidade do sol da meia-noite / Cujo dia começa quando o dia já está feito. / Lâmpada atrás de lâmpada contra o céu / Abre um inesperado olho radiante / Lançando uma luz em cada mão / Os Lirios de ferro do Strand.)
32. Wunderlich, Frieda. *Farm labor in Germany, 1810-1945*. Princeton, 1961, p. 159-202 e *passim*.