

# O futuro incerto das cidades

## Uma reflexão niilista sobre as Atopias urbanas<sup>1</sup>

Rogério Proença Leite\*

*Não posso morrer, nem viver,  
nem sequer desejar morrer ou viver.  
E todos os homens são como eu.*

ANTONIN ARTAUD

Os seres humanos organizam e dão sentido ao tempo através de marcadores simbólicos como as horas, meses e estações do ano. Por meio deles produzem regularidades e tornam mais previsível e inteligível os fatos corriqueiros e reincidentes da vida cotidiana. Para todos, talvez, o verão tenha uma mesma especificidade sócio-ótica: ele é a mais clara e iluminada das estações; a mais visível, a mais desnuda, a menos insinuante e, talvez, a mais *obscena* porque expõe tudo à mesma claridade nessa tal pouco sutil “Sociedade da Transparência” (Han, 2014a), que tudo despe, sem decoro e parcimônia: a violência, a corrupção, a pobreza, a desigualdade. Pouco se oculta nas ralas sombras e penumbras dos dias longos e das noites claras. O verão boreal do Hemisfério Norte, que ocorre entre junho e setembro (ou o verão astral no Hemisfério sul, entre dezembro e março) é uma estação que parece preparar todos para um certo recomeço. O Solstício (do latim *sol + sistere*, que não se mexe) de verão significa o momento em que o sol alcança, em seu aparente movimento na esfera celeste, sua maior inclinação em relação à linha do equador, tornando os dias mais longos e mais quentes. Nessa sensação de “parada no tempo”, quando o sol

\* Universidade Federal de Sergipe (UFS) – Aracaju – Sergipe – Brasil.

1. Este artigo é parte da pesquisa “Cidade Atópica: ensaios *sob* a consumação urbana”, resultante de um pós-doutoramento em sociologia, realizado em 2014-2015 no Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Portugal, com bolsa Sênior Capes (Proc. 1892/14-2), Ministério da Educação, Brasil. Gostaria de agradecer às excelentes críticas e sugestões feitas pelos pareceristas anônimos da *Tempo Social*, praticamente todas incorporadas ao artigo.

parece não se mexer, os longos dias de verão parecem aumentar a fruição impositiva e *positiva* da vida.

Ao contrário das ruas vazias, cinzentas e lentas do inverno que ocultam a vida, o calor do verão convida o transeunte à rua, despacha para o sol o mais reticente *blasé* (Simmel, 1997) e estimula a ideia, ainda que ilusória, de uma redenção temporária dos sofrimentos ordinários da vida na cidade hodierna, ambientada em contextos de produção e consumo (Leite, 2017).

As ilusões de bem-estar causam esse torpor alegre que agrada os sentidos, mas não solucionam as questões peremptórias que se mantêm no curso desse capitalismo estratégico e propositalmente emocional. Numa espécie de nova psicopolítica do consumo, as emoções são mais do que nunca arrematadas para nutrir as pulsões do mercado: medo, fome, desejo, amor, fé, saudade, ódio e caridade. Para cada emoção, existem infundáveis produtos que os representam no mercado simbólico dos simulacros. Afinal, que esperança pode despertar essa cidade em todos nós, imersa como está na amplitude esgotante da *sociedade de consumo*?

### Cultura de consumo

Para além de qualquer redução moralizante que apenas veria no consumo uma mera forma alienada e alienante de inserção moderna; ou de uma perspectiva meramente utilitarista que somente seria capaz de enquadrar o consumo como prática econômica para a satisfação de necessidades<sup>2</sup>, interessa aqui entender o consumo tanto como parte constitutiva da cultura e razão modernas, quanto como mecanismo interativo das sociabilidades contemporâneas<sup>3</sup>.

Desde Nietzsche, Marx, Simmel, Weber, Marcuse e Heidegger, entre outros importantes nomes da sociologia e da filosofia, e de Malinowski, Mauss, Sahlins e Mary Douglas, entre tantos da melhor tradição antropológica, que se reconhece a importância das trocas na estruturação da vida em sociedade. Simmel (2011), autor referencial para os estudos urbanos contemporâneos, já havia discutido em sua *Filosofia do dinheiro* e na sua crítica à cultura moderna, este que seria um dos aspectos predominantes da modernidade e que foi alvo das duras críticas niilistas de Nietzsche e Heidegger à racionalidade moderna. A ideia de uma equivalência geral de valores, contudo, como destaca Vandenberghe ao analisar Simmel, conferiu mais do que uma

2. Segundo Campbell (2004), essas duas perspectivas de consumidor corresponderiam às duas imagens sugeridas por Don Slater, respectivamente o consumidor “tolo” e o consumidor “herói”.

3. Para uma discussão mais abrangente sobre as diversas perspectiva teóricas do consumo, ver Campbell (2001, 2004), Maldonado (2002), Barbosa (2004), Gomes (2006), Barbosa e Campbell (2006), Guerra (2010) e Miller (2004, 2007).

mera operacionalidade às trocas: nivelou em patamares semelhantes sujeito e objetos. “Na troca, tudo se passa como se a relação fundamental do sujeito com o objeto, que é uma condição do valor, passasse aos objetos eles mesmos para permitir mensurá-los uns em relação aos outros” (Vandenberghe, 2012, p. 227).

A chamada “cultura de consumo”, como destaca Featherstone (1995), refere-se exatamente a uma lógica mais ampla de estruturação da sociedade, baseada no princípio da troca. Bauman (2008) igualmente aborda a forma mais extrema do consumo que consiste na transformação das próprias pessoas em mercadorias, situação na qual a troca passaria a modelar relações sociais. Possivelmente, a clássica proposição de Lévi-Strauss, para quem “o consumo serve para pensar”, orientou parte da reflexão mais contemporânea sobre os significados sociais do consumo, a exemplo das análises de Canclini (1996) quando buscam apreender a dimensão política e cultural das práticas de consumo e procuram entender o mercado para além de um mero lugar de troca, mas como espaço social de interações complexas: “consumir é também, portanto, trocar significados”. (Canclini, 1993, p. 29)

Nessa perspectiva, é necessária uma inflexão analítica sobre os significados culturais do ato simbólico de consumir certos bens, como prática social que diferenciaria gostos e estilos de vida, e que extrapola os condicionantes materiais do consumo, como sugere Daniel Miller (2007).

Em uma perspectiva semelhante à de Bourdieu (2008), Mike Featherstone ressalta: “Se é possível afirmar o funcionamento de uma ‘lógica do capital’ derivada da produção, talvez seja possível afirmar também uma ‘lógica do consumo’, que aponta para os modos socialmente estruturados de usar bens para demarcar relações sociais” (1995, p. 35).

Para Bourdieu, em sua abordagem sobre o *habitus*, o consumo é uma forma de distinção social associada a certas predisposições sociais de conduta. Essa abordagem é consoante à interpretação do seu estruturalismo gerativo e apresenta as mesmas limitações do próprio conceito de *habitus*<sup>4</sup>. Jean Baudrillard oferece uma interpretação diferente e possivelmente mais consequente. Em princípio, ele segue a mesma perspectiva que entende o caráter simbólico do consumo. A lógica da troca de signos, como assinala Baudrillard (1981), tem como meta a produção de *singularidades*. Embora esse autor exacerbe a noção de *sentido* das práticas de consumo, assinala a dimensão simbólica do consumo que permite ajustar o conceito para além de um mecanismo puramente econômico. Para Baudrillard, existe socialmente uma “urgência vital de ter de produzir-se como sentido num sistema de trocas e de relações. Simultaneamente com a produção de bens, há urgência em produzir significações,

4. Para uma crítica mais detalhada do esquema de Bourdieu, ver Leite, 2010.

sentidos, em fazer com que exista o um-para-o-outro antes que o um e o outro existam para si” (Baudrillard, 1981, p. 74).

Em oposição a Bourdieu, Baudrillard não credita ao consumo simbólico a causalidade dos processos de diferenciação social, mas entende que, embora possa reforçar distinções, o consumo opera a mente mais na conformação do que na distinção:

É preciso ver que o consumo não se ordena em redor do individuo com as necessidades *personais* indexadas depois, segundo a exigência de prestígio ou de conformidade, num contexto de grupo. *Em primeiro lugar*, existe a lógica estrutural da diferenciação, que produz os indivíduos como “personalizados”, isto é, como diferentes uns dos outros, mas em conformidade com modelos gerais e de acordo com um código aos quais se conformam, no próprio acto de se singularizarem (Baudrillard, 2014, p. 111).

O consumo, portanto, somente estruturaria distinções em nível superficial, na medida em que diferenciações não seriam redutíveis às disposições de prestígio social, ainda mais numa sociedade fortemente marcada pelo nivelamento do *ser-come-valor*. Naturalmente, persistem formas assimétricas dos valores, inclusive dos valores culturais das mercadorias. Appadurai (1986) destaca, nessa direção, que as trocas simbólicas nem sempre envolvem equivalência de valores e sentidos iguais entre as partes, como as trocas econômicas pressupõem. “Regimes de valor”, como define o autor, dependem das especificidades dos significados contextuais e culturais da troca: “A variedade de tais contextos, dentro e através das sociedades, fornece a ligação entre o ambiente social da mercadoria e seu estado temporal e simbólico” (Appadurai, 1986, p. 15).

A questão dos contextos de troca e das relações assimétricas dos valores relativiza o eventual peso causal que o consumo detém na diferenciação social ou criação de singularidades sociais. Em sentido inverso, pode-se refletir, com Baudrillard, que além de dividir e diferenciar as pessoas, os atos de consumo também contribuem para tornar as pessoas equivalentes a outras, na medida do consumo superficial e da manutenção e conformidade social dos potenciais consumidores. Parece claro que o problema não é o consumo em si como prática social, mas a exacerbação da condição de consumidor, tal como já sugerida por Sennett (2006) ao discorrer sobre a predominância do cidadão-consumidor nos contextos atuais da cultura moderna. Dessa feita, permaneceria a questão aqui anteriormente levantada: embora o consumo possa agregar valores simbólicos à nossa existência e contribuir para nos diferenciarmos, continuamos ainda sendo um mero *igual* nas desigualdades do *ser-valor*?

Em que pese a inflexão aqui adotada ser demasiadamente crítica e duvidosa em relação às possibilidades emancipatórias das práticas de consumo, não defendo

nenhuma generalização moralizante que condene o atribuído materialismo do consumo, como corretamente se opõe David Miller (2004). Em nenhum momento deixa-se aqui de reconhecer que os estudos contemporâneos sobre consumo têm avançado muito numa direção alargada para entender como o consumo pode ser compreendido para além de uma certa demonização do mercado. Um dos aspectos da crítica de Miller está fundamentado exatamente no que ele chamou de “pobreza da moralidade” para designar uma base excessivamente materialista e generalizada do consumo.

O que ataquei foi a pobreza dessa moralidade, que, em seu desejo de atacar o materialismo, afastou-se aos poucos de uma consideração das experiências de pobreza, do combate à desigualdade, do grito por justiça e da necessidade de se aumentar o padrão de vida. Em suma, do reconhecimento de que, entre outras coisas, a pobreza é constituída por uma carência de recursos materiais (*Idem*, p. 40).

A crítica de Miller é pertinente sobretudo para aquelas abordagens generalizantes que não vislumbram a dimensão política intrínseca do consumo como acesso a bens e recursos necessários à vida social e cultural. A ênfase de Miller sobre o consumo como prática cultural é oportuna e tem forte valor heurístico: permite pensar o consumo não como uma ação de atores passivos, mas como prática potencialmente contestatória. De modo semelhante a Miller, a abordagem de Colin Campbell (2004) sobre o *craft consumer* (consumidor artesanal) abre outras interessantes perspectivas para as análises sobre o consumo.

A hipótese de Campbell gravita em torno da ideia de que os indivíduos consomem como forma de expressar criativamente sua individualidade. O argumento realça a criação de singularidades individuais através do consumo, em contraposição à ideia de consumo de massa.

É possível que, à medida que cada vez mais aspectos da vida moderna se tornam sujeitos a esse imperativo econômico, cada vez mais indivíduos venham experimentar a necessidade de escapar deste processo ou, mesmo, de contra-atacá-lo. Quer dizer, eles poderiam vir a desejar que algum recanto de sua existência cotidiana fosse um lugar onde objetos e atividades possuíssem significados por serem percebidos como únicos, singulares ou mesmo sagrados (*Idem*, p. 61).

De outro modo, a análise de Campbell, em *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*, é profundamente esclarecedora acerca do hedonismo que marca os processos sociológicos e históricos do consumo na modernidade. Em oposição à ênfase weberiana do papel predominante de uma ética puritana racional do trabalho

vocacional e do consumo ascético, Campbell demonstra como o romantismo contribuiu para criar uma visão distinta do consumo como expressão lúdica.

A lógica cultural da modernidade não é meramente a da racionalidade, como se expressa nas atividades de cálculo e experimentação: é também a da paixão e a do sonhar criativo que nasce do anseio. [...] os indivíduos modernos não moram somente numa “gaiola de ferro” da necessidade econômica, mas num castelo de sonhos românticos, esforçando-se, mediante sua conduta, para transformar um no outro (Campbell, 2001, p. 318).

Em que pese a importância inconteste de análises críticas como as de Miller e de Campbell, elas podem e devem ser discutidas porque podem tender a um certo equívoco se incorrerem em dissociar a dimensão intrínseca consumo e *trabalho*. Não se pode tergiversar que, mesmo que o consumo possa ser “subversivo”, quando associado a formas contestatórias da vida urbana, ele continua a ser o contraponto correlacional do *trabalho*, cuja dimensão contemporânea tem cada vez mais levado a processos desumanos, com metas inatingíveis de produção e rendimento. O paradigma da criatividade e da inovação alcança o mundo do trabalho na sociedade contemporânea de uma forma altamente nociva à pessoa: ele realça uma espécie de inovação criativa que supostamente seria capaz de solucionar momentos de crise e estimula a discutível máxima “seja empreendedor de si mesmo”. Ou seja, na impossibilidade de a sociedade gerar as condições essenciais de trabalho e empregabilidade, ela transfere essa responsabilidade à pessoa; assim como a culpa subsequentemente por eventuais insucessos.

O consumo, criativo ou não, é a outra face da *vida activa*, que impele todos à falsa crença iluminista – e também marxista – que o trabalho dignifica e liberta. O trabalho, ao contrário, parece cada vez mais aprisionar o *ser* numa lógica cultural da produção racional e técnica de um sistema que precisa alimentar sua outra face, o consumo. Assim, embora importante, permanece controvertida a premissa que o acesso criativo a bens e produtos e a melhora no padrão de vida material bastariam para equalizar as desigualdades ou subverter relações de poder existentes no mundo moderno.

Em outras palavras, o acesso criativo e singular ao consumo pode, sem dúvida, se constituir numa importante ação mitigadora dos impactos massificadores da sociedade moderna; mas poderíamos ainda indagar se apenas a inserção das pessoas nos fluxos de consumo e/ou da criatividade do consumidor artesanal as livraria das condições mais abrangentes que operam a redução mercadológica da pessoa na vida monetarizada moderna.

Creio ser importante essa objeção porque nem toda crítica ao consumo está ancorada em uma visão marxista de uma necessária alienação do trabalho, nem em

uma leitura rousseauiana e ingênua de um suposto passado campestre e tradicional, como se a vida urbana moderna fosse a encarnação do mal. Ao contrário, parte da crítica ao consumo, ao menos daquela derivada da tradição niilista de Nietzsche e Heidegger, vê o consumo como parte integrante e constitutivo de um projeto moderno mais abrangente, que deve ser discutido e questionado em sua promessa emancipatória não cumprida.

O consumo deve ser entendido, assim, não apenas como mero e desejável acesso a bens e produtos (sejam materiais ou simbólicos), mas também como aceitação e construção ativa das pessoas em uma cosmovisão de mundo mais ampla, engendrada reflexivamente por processos sociais complexos, assentes na ideia de que o valor de troca das *coisas* define sua importância no mundo. É essa dimensão mercadológica que circunscreve as práticas de consumo na sociedade contemporânea em rotineiros mecanismos de reprodução da vida, e que gera a transformação do *ser* em *ser-valor*, na dimensão alargada do consumo.

É nesse sentido que sugerimos aqui que o excesso de mediação da vida social pelo consumo tem tornado a sociedade contemporânea a expressão mais cabal da *sociedade de consumo*, cuja principal característica é a banalização da vida, o descarte, a expulsão humana, a obscenidade violenta das trocas.

### Cidade e consumação

Uma das principais marcas da sociedade contemporânea é um certo alheamento decorrente de uma cultura do trabalho excessivo, estimulada por uma ideia de rendimento acelerado da produção que gera serviços, ideias e mercadorias em excesso, para a troca financeira, mercadológica ou simbólica. O excedente e excessivo trabalho que origina as mais dinâmicas formas de mais-valia contemporânea também gera esse valor demasiado que retroalimenta a produção de valores de troca em grande escala. E é justamente na cidade onde tudo isso decanta de forma mais visível e imediata.

A cidade é o lugar geométrico da escalada e “reação em cadeia” diferencial, que sanciona a ditadura total da moeda. [...] A densidade humana em si é fascinante, mas o discurso da cidade é a própria concorrência: móveis, desejos, estímulos, o veredicto incessante dos outros, a erotização incessante, a informação, a solicitação publicitária – tudo isso forma uma espécie de destino abstracto de participação coletiva sobre o fundo real de concorrência generalizada (Baudrillard, 2014, p.73).

Ao fascínio da cidade que condensa as necessidades consumíveis corresponde sua utilidade prática para o exercício do trabalho excessivo que somente foi viável com o

controle maquinal e mecânico do corpo humano, ajustado em músculos e cérebros ao manejo ininterrupto das esteiras de produção fordistas. O modelo de trabalho mecanizado, repetitivo e monótono dependeu, por sua vez, de complexos ajustes normativos altamente regulados e racionais. O excesso é, assim, descendente direto de uma ideia de “vida produtiva” como êxito ou prosperidade, mensurada pelo grau de coisas (muitas absolutamente inúteis) que acumulamos na vida. Algumas dessas coisas são tão inatingíveis para os padrões médios de renda de um trabalhador honesto, que somente sendo cínico para pensar que seria possível tê-las. Para que possamos aceitar o alto grau de padrão repetitivo de conduta para a execução do trabalho em geral é necessário também estarmos assentados em uma rigorosa concepção moral que regula a obediência e subserviência ao trabalho.

O que chamamos de cidade Atópica (Leite, 2016) é justamente a cidade que é a manifestação mais incisiva, violenta e excessiva da *sociedade de consumo*. Atópica é, assim, uma *situação* de cidade; cidade que é obscena pelo fluxo positivo do capital e da excessiva visibilidade que expõe tudo como valor, e que subsume as *tensões negativas* da vida cotidiana.

As cidades reais estão longe dos paradisíacos refúgios turísticos das classes altas, anunciados pelas agências de turismo global, como mercadorias supostamente acessíveis a todos. Não há praias de águas azuis cristalinas nas reais cidades do trabalho e da *transparência obscena* do consumo. O ritmo cotidiano é uma marcha mecanizada de passos certos e largos. O ar é intenso, ininterrupto, sufocante. As pessoas estão sempre apressadas, focadas em suas metas imediatas e com o horizonte apontado para um futuro meio incerto, mas que ninguém ousa duvidar dele; poucos são tolerantes com quem obstaculiza o fluxo corrente do trânsito, do tempo, do trabalho, da vida que precisa fluir como uma espiral alucinada para preencher o vazio das frustrações recorrentes e das metas sempre alteradas como se a vida fosse um jogo de pôquer. Essa configuração urbana encontra-se imersa nas relações globais de troca e se constitui como núcleo produtivo pós-industrial, é contrária às tensões negativas da vida cotidiana porque hiperativa e *lócus* do sujeito do rendimento. A cidade Atópica é uma cidade *lisa*<sup>5</sup>.

Nesse contexto, a finalidade estético-política dos processos urbanísticos passa a ser a criação de espaços públicos higienizados: sem sombras, sem ranhuras, sem rugosidades, sem *estranhos*. Um espaço urbano idealmente projetado para o consumo deve ser *transparente*, límpido, asseado, luminoso. O espaço urbano da produção

5. Na perspectiva de Deleuze e Guattari (1997), os espaços lisos se distinguem dos estriados porque os estriados subordinam os trajetos aos pontos, enquanto nos espaços lisos os pontos é que estão condicionados ao percurso.



e consumo é um no qual não cabem entraves *negativos*. Toda oposição negativa à *positividade* do consumo e do alheamento político devem ser suprimidos.

Assim, a cidade Atópica, com suas inescapáveis frustrações de metas inatingíveis de sucesso, produção e felicidade, pode nos fazer pensar que não mais seria possível alguma alternativa de emancipação, tal como fora proposto inicialmente pelo projeto moderno. Restaria o niilismo para entendermos a vida empobrecida de sentido nas megacidades contemporâneas?

A questão não parece ser tão somente de se curvar ou não a um pessimismo incontornável. Uma inversão da tese da inevitabilidade dos fatos seria mais uma metanarrativa equivocada da histórica. Mas de fato, o horizonte que se descortina com base nas novas formas globais de acumulação e concentração de riqueza não é favorável nem ao projeto clássico da modernidade nem mesmo ao mitigado desejo de estabilidade do sistema liberal e do estado providência do pós-guerra. Saskia Sassen (2015), em recente estudo acerca dos rumos globais da economia mundial, argumenta que ao invés de uma melhor distribuição de riqueza e melhoria da vida, o capitalismo contemporâneo tem agudizado as formas mais radicais de exclusão, a que chama acertadamente de *expulsão*, para designar formas extremas de banimento das pessoas e da vida em geral, seja dos sistemas ambientais e/ou humanos. “Minha tese é que estamos presenciando a construção não tanto de elites predatórias, mas de ‘formações’ predatórias: uma combinação de elites e capacidades sistêmicas com as finanças como chave possibilitadora, que pressiona a concentração aguda” (Sassen, 2015, p. 24).

Os dados e argumentos apresentados por Sassen são consistentes e geram certo temor e dúvida sobre nosso futuro próximo, ao tempo em que anunciam uma dura realidade, mensurável através dos níveis mundiais de desigualdades. Desde a década de 1980 vem ocorrendo uma elevada contração das possibilidades dos setores médios de terem acesso à riqueza, acarretando uma maior concentração da riqueza mundial. O diagnóstico de Sassen é, nesse sentido, certo e implacável.

A desigualdade, se continuar a crescer, a uma certa altura poderia ser descrita mais como uma forma de expulsão. Para aqueles que estão na parte mais baixa ou no centro pobre, isso significa expulsão de um espaço de vida; para aqueles que estão acima aparentemente significa deixar as responsabilidades de ser um membro da sociedade mediante a autoseparação, a extrema concentração da riqueza disponível em uma sociedade e a total falta de inclinação para redistribuir essa riqueza (*Idem*, p. 26).

Ante o diagnóstico técnico, cabe a indagação sociofilosófica: se o *ser* não pode escapar de sua condição de *ser-valor*, como poderia emancipar-se estando imerso na atopia da sociedade de consumo?

A ideia de que as ações humanas de contestação em diferentes eixos de conflitualidade podem ocorrer nas zonas intersticiais da vida cotidiana ou das relações de poder é ainda oportuna e tem forte apelo heurístico. A ideia tem apelo exatamente porque remete o debate a formas ordinárias, e não necessariamente organizadas, de manifestação, dissenso e disputa, mas nem por isso menos importantes para compressão da política como ação simbólica. Com Byung-Chul Han (2014b) podemos pensar que uma ação radical poderia romper a contiguidade do poder nas Atopias da sociedade. Talvez mais do que romper o poder centralizado, mediante ações táticas nos entre-espços, seria necessário uma ruptura mais contundente. “No inferno do igual, a chegada do outro atópico pode assumir uma forma apocalíptica. Ou formulado noutros termos: hoje, só um apocalipse pode liberta-nos – ou antes, só ele pode redimir-nos – do inferno na direção do outro” (Han, 2014b, p. 11).

A ideia bíblica de um evento extraordinário como redenção, tal como o apocalipse, é nesse contexto quase um ato de desespero. Niilista em demasia, talvez. O evangelista João narra de forma incomparável os eventos finais que antecedem o fim deste mundo e o julgamento final dos homens, de acordo e segundo suas obras neste mundo. O sentido de Han para *desastre*, contudo, é mais literal que metafórico: “desastre significa, literalmente, *não astro* (do latim: *des-austrum*)” (*Idem*, p. 11). Uma interpretação derivada possível é que somente abdicando da centralidade narcísica poderíamos afinal nos aproximar do *outro*. Na *Sociedade de Consumo*, a despeito das possibilidades de apropriação criativa do consumo (Miller, 2004; Campbell, 2004), persistem estímulos para uma vida centrada na alta rentabilidade do “sujeito”, na reprodução da mera vida e na negação da morte; um deslocamento do astro *ser-valor* para fora ou contra o circuito produção-consumo seria um *des-austrum* para o próprio sistema.

Se sair do sistema pode parecer improvável, sobreviver nele não deve ser também a formulação mais apropriada exatamente porque isso é o que todos estamos tentando fazer, de modo mais ou menos ajustado, estando mais ou menos insatisfeitos. *Sair* do sistema não seria a formulação mais adequada, diante da ausência de utopias plausíveis, embora se possa obviamente indagar em que medida se poderia confrontar – e como experiências urbanas contemporâneas confrontam – as Atopias da cidade contemporânea.

O niilismo, como crítica social, está associado à crítica da razão moderna e ao “fim” da modernidade. Para Gianni Vattimo, a metáfora nietzschiana da morte de Deus encontra em Heidegger semelhante ressonância na ideia da redução do ser a valor, fato que o conduz a afirmação de que depois do ser nada mais há. O niilismo, que comporta diferentes abordagens, se expressa também nessa ideia de *negatividade* de Han, na medida em que a transparência é também uma forma de cilada da razão, uma vez que a tudo transforma em valores explícitos que quedam o *ser* na generalidade

da equivalência, em detrimento das singularidades que nos diferenciam: “diremos que, na acepção nietzschiana-heideggeriana, o niilismo é a consumação do valor de uso no valor de troca. O niilismo não é o ser estar em poder do sujeito, mas o ser se dissolver completamente no dis-correr do valor, nas transformações indefinidas da equivalência universal” (Vattimo, 2007, p. 6).

A essas *indefinições da equivalência universal*, que dissolvem o *ser*, corresponde o “inferno do igual” ao qual se refere Byung-Chul Han. Estão todos falando a mesma coisa: a sociedade moderna instalou de tal forma uma ideia de valor que a tudo subsumiu, tornando todos a *coisa mesma*, desprovida de maiores significações. Nas palavras de Nietzsche: “O que significa niilismo? – que os valores supremos desvalorizaram-se. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’” (2008, p. 29).

A questão que emerge dessa problemática pode ser traduzida em um novo enigma do mundo. Sem as tradicionais utopias nos horizontes políticos e com a *Sociedade de Consumo* a marchar a passos largos como um inexorável processo civilizatório contemporâneo, o que haveríamos de fazer, além de uma resignação consciente de um niilismo consumado? Não devemos, contudo, culpar-nos de qualquer inquietante descrença sobre o futuro, quando nos vislumbrarmos impotentes diante do mundo que nos restou. Nosso pessimismo não é fortuito e nem se dirige a tudo, mas repousa sobretudo em uma espécie de *desencantamento do mundo*, ligeiramente diferente daquele apontado por Weber. Não se trata de uma crítica resignada a uma modernidade que parece ter arrastado todo o futuro da sociedade humana para uma prisão de ferro da racionalidade econômica; mas de uma crítica que reclama – ainda que um tanto desesperada – alguma forma de relutância e rebeldia (que implique certa transvaloração dos valores) em meio à generalização decadente e prisional do *ser* como valor na *mera vida*. O pessimismo aqui referido é potente, no sentido de ser capaz de impulsos à vida. É crítico por reconhecer certa inutilidade da sociedade hodierna. Nas palavras de Nietzsche: “o pessimismo moderno é uma expressão da inutilidade do mundo moderno – não do mundo e da existência” (2008, p. 41).

Esse niilismo é, assim, ao mesmo tempo potência e nostalgia: ele deriva de uma vontade de ressignificar o mundo. Em outras palavras, esse niilismo é, afinal, prenhe de esperanças porque ele almeja, com sua crítica, recriar condições para conferir outros sentidos ao mundo. Esse niilismo somente é pessimista porque advém da ausência de um certo romantismo aniquilado pela sociedade de consumo.

Como aponta Vandenbergue a respeito do niilismo de Simmel, é preciso dar sentido à vida para se libertar, uma vez que este homem simmelliano, ícone da modernidade colapsada, está sem bússola: “desenraizado e isolado, ou engajado em uma multidão de relações superficiais, o homem moderno se afunda no vazio da absurdidade” (Vandenbergue, 2012, p. 237).

### Subvida: ontologia da inobediência tópica

Em um dos seus ensaios no qual reflete acerca da constituição da pessoa na contemporaneidade, Giorgio Agamben afirma: “o desejo de ser reconhecido pelos outros é inseparável do ser humano” (2014, p. 77). Agamben retoma ao mesmo tempo a explicação freudiana sobre a formação relacional do *ego* (a *persona* somente se constitui quando se distingue de e é reconhecido por *alter*) quanto às abordagens mais atuais da sociologia e da antropologia sobre o caráter reflexivo e dialógico dos processos de reconhecimento pessoal. Em outras palavras, não basta que nos vejamos de uma forma, é necessário que essa ideia-de-si seja socialmente reconhecida, uma vez que ela tem um caráter duplamente heurístico: existe para nos situarmos socialmente e, quando não existe, tende a ser instrumental, utilizada como mecanismo político na luta social pelo reconhecimento (Honneth, 2011).

O poeta Mia Couto sugere: “Preciso ser um outro para ser eu mesmo” (2014, p. 13). Este *outro* que às vezes precisamos ser é exatamente a *persona* (máscara) a que Agamben se refere como algo que tem se perdido na contemporaneidade, devido aos amplos processos biotecnológicos de identificação e monitoramento da pessoa no circuito digital de vigilância e controle cibernético. Agamben (2014) chama a atenção para o paradoxo da extrema radicalidade impessoal dos processos atuais de reconhecimento da pessoa. Ao contrário das anteriores formas de reconhecimento tradicional da pessoa que se baseavam em critérios sociais de diferenciação, e por isso mesmo passíveis de um lado de processos de discriminação e, de outro, de contestação e confronto, os processos atuais esvaziam a força política contestatória derivada, em favor de um reconhecimento impessoal e meramente biotécnico da pessoa.

A redução do homem à vida nua é hoje a tal ponto um fato consumado que ela está agora na base da identidade que o Estado reconhece perante seus cidadãos. Assim como o deportado de Auschwitz não tinha mais nome nem nacionalidade e era a partir de então somente um número que havia sido tatuado em seu braço, do mesmo modo o cidadão contemporâneo, perdido na massa anônima e equiparado a um criminoso em potencial, não é definido senão pelos dados biométricos e, em última instância, por uma espécie de fado antigo tornado ainda mais opaco e incompreensível: o seu DNA (*Idem*, p. 84).

A “vida nua” é a vida sem aquelas singularidades que são capazes de nos diferenciar e nos identificar perante o outro; a vida nua é a vida que perdeu a capacidade de deformar a lisura Atópica da vida urbana. A nudez – de fato ou simbólica –, que outrora fora sinal de contestação em uma sociedade sexualmente repressora e socialmente reprimida, agora é hipereposta para anunciar que nossos corpos já não

portam mais força política, que nossa pessoalidade foi reduzida a um numerário tanto quanto fomos transformados em meros *iguais* neste inferno (Byung-Chul Han) de coisas e *seres-valor* (Marx e Heidegger), na atual sociedade monetarizada (Simmel) e de consumo (Baudrillard).

A singularidade que cobria nosso corpo nu (que fora nivelado a todos os demais pelas esferas de controle pan-óptico) dava a ele alguma possibilidade de interpretação. A nudez completa e obscena apenas expõe e dilacera a sutileza da vida, permitindo uma apreensão direta e descritiva da vida. E para que possamos interpretar, divergir e contestar é preciso que a vida não esteja nua por completo e possa sugerir, mostrar-se, desocultando-se aos poucos para o intérprete. E para que possamos desvendar a vida que ainda resta ser parcialmente desnudada, é preciso poder ver nas *negatividades* da vida urbana contemporânea uma possibilidade de desafio à ordem disciplinar. E a possibilidade de ultrapassarmos o niilismo e ressignificar o mundo depende em parte da capacidade de transgredirmos a rejeição imposta às *negatividades* como entraves ao fluxo da *Sociedade de Consumo*. Em outras palavras: ser niilista é exatamente ser capaz de rejeitar os estímulos do consumo excessivo que desnuda as sutilezas do mundo da vida.

Não existe aqui a pretensão de nenhuma tipologia ou mesmo de uma análise abrangente e exaustiva acerca das inúmeras condutas *negativas* que obstaculizam os fluxos hiperpositivos do que estamos chamando aqui de Cidade Atópica. Entre eles, podem existir tanto as *negatividades de fora* quanto as *negatividades de dentro*. Nos primeiros, estão os *homeless*, meninos em situação de rua, moradores de rua, desempregados reincidentes, andarilhos e apátridas, refugiados de guerra, perseguidos políticos sem exílio, loucos e desajustados que desistiram de viver na sociedade, imigrantes ilegais em zonas neutras, presos sem julgamento e condenação, *expulsos* de todo o tipo, entre outros.

Entre as *negatividades de dentro*, podemos falar na situação constrangedora dos imigrantes legalizados, mas discriminados; crianças e adultos sujeitos ao trabalho escravo; trabalhadores considerados improdutivos, porém empregados; idosos abandonados pelas suas famílias em casas de repouso; loucos, desajustados e descontentes que insistem em viver em sociedade; minorias religiosas, étnicas, linguísticas e de gênero que tentam se manter inseridas e respeitadas em seus direitos culturais, entre outros. São *negatividades* todas aquelas expressões de conduta indesejada e mesmo personas *outsiders* que causam alguma forma de constrangimento, insubordinação, contestação ou mesmo mera insatisfação subjetiva ao fluxo positivo da acumulação obscena da *sociedade de consumo*.

Uma outra *negatividade* que representa um tipo específico de inobediência na vida urbana contemporânea é o que se pode chamar de *contra-usos da cidade* (Leite,

2007), na forma como o conceito já foi analisado tendo como referente empírico o processo de *gentrification* do Bairro do Recife (Leite, 2007; 2013).

Teórica e metodologicamente influenciado pelas noções de “territorialidades flexíveis”, de Antonio Arantes (2000), e de *táticas*, de Michel de Certeau (1994), o conceito de *contra-uso* avança ligeiramente na análise das práticas sociais cotidianas na medida em que se entremostra na confluência insubmissa entre *espaço* e *ação*, que desafia a ordem normativa. Assim, em meio à cidade Atópica, o *contra-uso* pode ser considerado *tópico* porque ele implica necessariamente uma prática singular no *espaço tornado lugar* e que se insurge aos usos normativamente esperados.

A cidade Atópica é justamente aquela que privilegia os lugares do consumo. Embora nem todos os lugares urbanos sejam *do* e *para* o consumo, parte da vida urbana nessa cidade tende a se tornar *lisa*, na qual os *outros topos*, que representem alguma negatividade, não são reconhecidos – ou se são, também são rejeitados.

Nivelada pela *lisura* da mercadologização do mundo, a cidade Atópica também tende a transformar os espaços da *diferença* em nichos do consumo (heterotopias consumíveis). O consumo individualizado e singular, embora diferenciado e singular, ainda é consumo. Se a diferença for transmutada em meros itens de distinção pelo consumo no mercado de bens simbólicos, a diferença pode ser simplesmente subsumida na igualdade do *ser-valor*.

A negatividade do outro atópico subtrai-se ao consumo. Assim, a sociedade do consumo visa eliminar a alteridade atópica a favor de diferenças consumíveis, *heterotópicas*. A diferença é uma positividade, no que se contrapõe à alteridade. Hoje, em todos os lados, a negatividade desaparece. Tudo se achata de modo a poder tornar-se objeto de consumo (Han, 2014c, p. 10).

A noção de *contra-uso* pressupõe, assim, tanto uma atitude deliberada do agir, quanto uma dimensão simbólica da conduta, uma vez que subsiste uma noção, ainda que turva, de enfrentamento aos padrões esperados de conduta e uma certa subversão dos usos esperados dos espaços. O agir sempre se refere a outros entes, para usar a expressão de Heidegger. O *contra-uso* é um agir fático<sup>6</sup>, circunscrito num ambiente contingente e sujeito às aleatoriedades do *ser agora*; e somente através de uma hermenêutica da facticidade é possível discernir esse agir, que está “sujeito” às temporalidades e às espacialidades que lhes são ofertadas pela faticidade da vida pública cotidiana.

6. Heidegger define vida fática como o “próprio ser-aí enquanto aí em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico” (2012b, p. 12).

Por essa razão, interessa a compreensão hermenêutica do caráter ontológico desse agir contra-usual, entendida aqui essa ontologia no sentido heideggeriano, como a “verdade” profunda que precisa ser desocultada pela interpretação fenomenológica<sup>7</sup>.

Para que possamos entender quando (tempo) e onde (espaço) ocorre a possibilidade de esse ser *contra-usar* um ambiente, precisamos compreender os contra-usos em situações concretas cotidianas singulares, do tipo “o ser-aí próprio em cada ocasião” (Heidegger, 2012b, p. 22). Disso se dissipa qualquer tentativa de normatização do agir que *contra-usa*. Não existe uma forma esperada ou fixa dos atores agirem neste “jogo” interativo dos usos e contra-usos dos espaços.

O *contra-uso* gera, assim, um *outro tópico* porque ele rasga a lisura da atopia do consumo e cria lugares de contestação. O *contra-uso* tem sua ontologia na insatisfação e inobediência, geradas pela inadaptação aos espaços regulados da cidade atópica. Não é, assim, apenas uma *tática* que opera através um lugar não-próprio (por entre as brechas), mas é uma ação que qualifica o espaço liso como lugar próprio, desafiando a ordem e o poder.

É necessário, também, considerar – epistemologicamente – a inserção do “ator” social nos contextos cotidianos de interação. Gadamer faz isso utilizando a ideia de jogo como a autoexperiência hermenêutica. Tem, com isso, a intenção de superar o debate “ser” e “essência”, que separaria as abordagens objetivistas das subjetivistas, aludindo à inserção nos processos interativos como um “ser-absorvido-no-jogo” (Gadamer, 2004). A ideia básica é que o próprio “sujeito” se forma no ato de jogar. Ele nem antecede as regras do lúdico jogo social (como queria o idealismo transcendental do neokantismo e a fenomenologia pura), nem adentra nele mediante estruturas pré-determinadas (como supunha o estruturalismo). O “sujeito” hermenêutico é constituído no ato do jogo e por ele determinado. Dessa forma, o verdadeiro “sujeito” do jogo é o próprio jogo (e, como diria Certeau, jogo tático).

Nos termos que nos interessam: o cotidiano, seja lúdico ou conflituoso, é sempre contingente. O cotidiano não seria nem estruturalmente determinado e nem tão volúvel às significações do “eu” individualizado ou do “eu” interativo (que, embora interativo, ainda é tão somente o “eu-que-interage”, na perspectiva mais radical da fenomenologia pura ou mesmo no interacionismo simbólico). Na perspectiva de Gadamer, há uma sutil variante em relação às abordagens fenomenológicas e interacionistas: não existe um *ser* que interage, o *ser* é próprio jogo de interações cotidianas. É nesse

7. Para Heidegger, a ontologia da coisa somente é possível como interpretação fenomenológica: “A coisa não existe em-si-mesmo porque ela apenas, como fenômeno, mostra-se-em-si-mesmo e esse mostrar-se significa vir-de-encontro” (2012, p. 109). Assim, diz Heidegger, “A fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. A ontologia só é possível como fenomenologia” (2012, p.123).

âmbito que se forma o ser social, imerso e dependente das regras do jogo (variáveis em cada situação e configuradas em cada jogo específico) do próprio viver cotidiano.

*Contra-usos* constituem-se em jogos do agir cotidiano e contingente que geram *tensões negativas*, na medida em que são baseados em formas diversas de inobediência, e fundam práticas que contestam ambientes reguladores. Com efeito, poucas ações desafiam a ordem disciplinar, mas muitas se chocam com ela; e essas ações em geral se situam numa espécie de subvida: estão nos espaços *undergrounds* ou marginais da cidade contemporânea. Essa subvida é tópica. O *contra-uso* é tópico. Quem subvive não tem o seu “próprio” (Certeau, 1994), mas encrava marcas no espaço liso da cidade Atópica e faz dos lugares urbanos o seu-próprio. Esses lugares dos *contra-usos* e da subvida tópica representam possibilidades criativas da inobediência da Cidade Atópica. O niilismo que subjaz à crítica da cidade Atópica não é apocalíptico: como disse anteriormente, esse niilismo é prenhe de esperanças porque ele almeja repensar condições para conferir outros sentidos ao mundo.

O eventual caráter transformador dos *contra-usos* é difuso e improvável. Ele é claramente mais uma forma de ações contestatórias e insubmissas do que de atos revolucionários normativamente organizados. Revelam, assim, muito mais insatisfações, às vezes aleatórias e desordenadas, do que exatamente proposições sobre a vida; um *contra-uso* expressa mais uma espécie de rebeldia niilista em relação ao que incomoda do que representa uma ação de mudança politicamente ordenada.

#### Atópicas *Quatro*: retorno e sublevação

Entendia Nietzsche que o niilismo era o único e inevitável refúgio para quem já não mais contaria com a redenção da promessa de emancipação moderna, seja pela via do cristianismo, seja pela opção da racionalidade científica: “A derrocada da interpretação moral do mundo, que não tem mais nenhuma *sanção* depois de ter tentado refugiar-se no além: termina no niilismo” (Nietzsche, 2008, p. 27).

A superação do niilismo seria para Nietzsche a forma mais eficaz de sobrepujar a perda de sentido do mundo com a “morte de Deus” e a perda do sentido escatológico da teodiceia cristã e sua concepção de uma salvação transcendente. Contudo, somente refutando também os valores da sociedade de consumo, que transforma tudo em valor, seria possível se elevar para além do desespero e desamparo da metafísica cristã e da razão ocidental. A abordagem de Nietzsche que resulta na possibilidade de superação ou consumação do niilismo tem sua origem nas reflexões acerca da “eternidade do tempo”: a morte de Deus significa a perda das ideias de começo e de sentido final (Barbosa, 2010), fato que o leva a repensar a ideia da linearidade do tempo, conforme destaca Diego S. Meca:



Todos sabem que a concepção linear do tempo acabou por se impor historicamente no Ocidente como consequência do triunfo do cristianismo, que suplantou e substituiu a concepção circular própria ao paganismo antigo. Na verdade, essa nova concepção linear não era senão a consequência mais direta da nova compreensão cristã do acontecer do mundo enquanto criação, pecado original, redenção e escatologia. De maneira que, segundo essa nova concepção, o mundo tem um começo no passado, que é a criação, e terá um final no futuro com a parusia, quando o Redentor voltará triunfante em sua condição de juiz supremo universal. Portanto, disso resulta uma estrutura temporal composta de maneira linear, com passado, presente e futuro (2013, p. 187).

A superação (ou consumação) do niilismo e da ideia de escatologia em Nietzsche está mais ou menos apresentada no aforismo 361 de *A gaia ciência*, quando um demônio revela que teríamos que viver de novo tudo que já vivemos, sem que haja nada de novo em nossa vida, que toda a dor e prazer hão de retornar sempre. O eterno retorno em Nietzsche condensa a ruptura com a linearidade do tempo e ensaia sua mais contundente crítica à modernidade cristã. Estar condenado a viver tudo de novo é uma pós-metafísica que inaugura uma perspectiva existencial do ser. Por outro lado, a ideia de superação do niilismo depende da forma como o ser vislumbra sua condição niilista: a ideia de redenção também está metaforizada em *Assim falava Zaratustra*, na alegoria em que uma serpente negra (o niilismo) tenta asfixiar um pastor. Nessa situação, somente ele mesmo pode livrar-se dela mordendo-lhe a cabeça. Ao mordê-la, o pastor se liberta e ri; ri muito. “Essa alegoria ensina, pois, que a superação do niilismo depende de uma decisão suprema da vontade pela qual liberamos nossa existência do niilismo e damos o primeiro passo em direção a um *über*, a um além do homem (*Mensch*) como modo novo de ser e existir” (Meca, 2013, p. 185).

Este homem liberto do niilismo seria uma espécie de novo homem, um *übermensch* (termo cujo sentido sempre foi muitíssimo mal interpretado). Ao livrar-se do niilismo, liberta-se também da sensação de desamparo gerado pela crise dos altos valores da sociedade moderna (representada pela “morte de Deus”). A superação do tempo linear permite não apenas escapar da teleologia da história advinda com a celebração da ideia de salvação cristã e emancipação moderna, mas permite também ao *ser* se refazer, ao poder experimentar uma outra cosmovisão do mundo da vida: a vida não mais como obrigação normativa, mas como possibilidade contingente; a existência e o tempo não mais como um desígnios divinos, mas como resultantes da experiência contingente (o aqui e agora) e do livre-arbítrio que é capaz de reelaborar o passado, o presente e o futuro.

Viver o tempo como eterno retorno significa que as três dimensões do tempo se dão simultaneamente em cada instante da temporalidade vivida, o que torna o instante igual à eternidade. A cada instante reelaborar o presente e o passado e construir o futuro quer dizer que, ao mesmo tempo, condensamos no presente, enquanto eterno retorno passado e futuro. Como se pode agora compreender facilmente, o eterno retorno não é outra coisa senão *amor fati* (amor ao destino) e vontade de potência afirmativa com a qual damos um sentido à nossa existência (*Idem*, p. 190).

A vida que emerge da experiência pós-niilista somente pode ser compreendida sem as amarras da razão normativa e das determinações metafísicas religiosas. A reelaboração do tempo ocorre na dimensão fática da vida cotidiana: “Vida fática’ quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto ‘aí’ em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico” (Heidegger, 2012, p. 14). Em sua analítica do *dasein*, Heidegger destaca precisamente que “A ‘essência’ do Dasein reside em sua existência” (*Idem*, p. 139). Essa existência, contudo, precisa ser compreendida como fenômeno, como “o-que-se-mostra-em-si-mesmo” (*Idem*, p. 103).

O mostrar-se do ente, o ser revelado em sua expressão mais límpida torna a fenomenologia uma analítica do *ser-não-encoberto*. A expressão fenomenológica do *ser-aí enquanto “aí”* se coaduna com o ser que se revela para além da temporalidade linear e adstrita das metanarrativas de emancipação pela razão ou da salvação pela religião institucionalizada. A superação do niilismo implica o *ser-no-mundo* sem disfarces: imerso em sua cotidianidade não linear que o permite repensar o sentido da vida, a reinterpretar-se e reinterpretar o mundo.

A percepção da não linearidade do tempo infinito e da dimensão finita do ser, que é *ser-para-morte*, impacta sobre as visões de mudança que temos.

Do ponto de vista ético, o eterno retorno recoloca o problema do sentido da vida e da finalidade do mundo sob a perspectiva da criação incessante de novas configurações no interior unicamente da efetividade. Mais precisamente, o que cumpre o programa nietzschiano de superação da teleologia cristã é o mundo pensado sob a óptica do eterno retorno tendo como dinâmica da eterna recorrência a vontade de poder (Barbosa, 2010, p. 88).

O eterno retorno pode ocorrer de várias formas. Uma dela reside nas estações do ano: outono, inverno, primavera, verão. Quando finda a última estação, o tempo tropeça em sua linearidade e cai de novo como as folhas do outono. O ciclo da vida social recomeça. O tempo curvo retorna e sempre se pode fazer da contingência uma possibilidade de vivenciar, no presente, o passado e o futuro. O Fluxo da *Cidade Atópica* se repete a cada estação, mas não de modo linear: ele

também se curva às mesmas estações do ano que se repetem no eterno retorno do presente infinito.

Consumar-se no niilismo seria o equivalente a manter-se como um mero *ser-valor*, depois do qual *nada-mais-há*. A transvaloração dos valores, necessária para superarmos nossa alienante condição niilista, e de *ser-valor-mercadoria*, necessita uma “decisão de vontade” que passa pela recusa e de contraposição forte da Atopia da vida e da cidade contemporânea e seus fluxos positivos pretensamente lisos e lineares. A nova cidade pede *negatividades* que contestem a *mera vida*; demandam um *ser* transvalorizado: simples, tópico, sereno, um *ser-para-a-morte* em sua condição de infinito retorno e consequente sublevação. E que seja tanto capaz de rir do mundo quanto de si mesmo.

### Referências Bibliográficas

- AGABEM, Giorgio. (2014), *Nudez*. Belo Horizonte, Autêntica.
- APPADURAI, Arjun. (1986), *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ARANTES, Antonio A. (2000), *Paisagens paulistanas: transformações do espaço público*. Campinas, Editora da Unicamp.
- BARBOSA, Ildenilson Meireles. (2010), “O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica”. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, 3 (1): 71-89.
- BARBOSA, Livia. (2004), *Sociedade de consumo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- BARBOSA, Livia & CAMPBELL, Colin (org.). (2006), *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro, FGV.
- BAUDRILLARD, Jean. (1981), *Para uma crítica da economia política do signo*. Lisboa, Edições 70.
- BAUDRILLARD, Jean. (2014), *A sociedade de consumo*. Lisboa, Edições 70.
- BOURDIEU, Pierre. (2008), *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo, Edusp.
- BAUMAN, Zygmunt. (2008), *Vida para o consumo*. Rio de Janeiro, Zahar.
- CAMPBELL, Colin. (2001), *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro, Rocco.
- CAMPBELL, Colin. (2004), “O consumidor artesão: cultura, artesanaria e consumo em uma sociedade pós-moderna”. *Antropolítica*, 17: 45-67, 2º sem.
- CANCLINI, Néstor García. (1993), *El consumo cultural en México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CANCLINI, Néstor García. (1996), *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- CERTEAU, Michel de. (1994), *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, Vozes.

- COUTO, Mia. (2014), *Raiz de orvalho e outros poemas*. Alfragide, Caminho.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1997), *Mil platôs*. Vol. 5: *Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo, Editora 34.
- FEATHERSTONE, Mike. (1995), *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo, Studio Nobel.
- GADAMER, Hans-Georg. (2004), *Verdade e método*. Vol. I: *Traços fundamentais da hermenêutica filosófica*. Petrópolis, Vozes.
- GOMES, Laura Graziela. (2006), “Madame Bovary ou o consumo moderno como drama social”. In: BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (orgs.). *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro, FGV, pp. 65-88.
- GUERRA, Renata de Souza. (2010), *Dimensões do consumo na vida social*. Belo Horizonte. Tese de doutorado em sociologia, Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais.
- HAN, Byung-Chul. (2014a), *A sociedade da transparência*. Lisboa, Relógio d'Água.
- HAN, Byung-Chul. (2014b), *A sociedade do cansaço*. Lisboa, Relógio d'Água.
- HAN, Byung-Chul. (2014c), *A agonia de Eros*. Lisboa, Relógio d'Água.
- HEIDEGGER, Martin. (2012), *Ser e tempo*. Edição bilingue português/alemão, traduzida e organizada por Fausto Castilho. Campinas/Rio de Janeiro, Editora da Unicamp/Vozes.
- HEIDEGGER, Martin. (2012b), *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis, Vozes.
- HONNETH, Axel. (2011), *Luta pelo reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Lisboa, Edições 70.
- LEITE, Rogerio Proença. (2007), *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. 2 ed. Campinas, Editora da Unicamp.
- LEITE, Rogerio Proença. (2010), “A inversão do cotidiano: práticas sociais e rupturas na vida urbana contemporânea”. *Dados*, 53 (3).
- LEITE, Rogerio Proença. (2013), “Consuming heritage: counter-uses of the city and gentrification”, *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 10 (1), jan.-jun.
- LEITE, Rogerio Proença. (2016), “Atopic city: consumption and death in urban life”. *Current Urban Studies*, 4 : 280-296.
- LEITE, Rogerio Proença. (2017), “Razão e cidade moderna”. *Revista Brasileira de Sociologia*, 5 (10), pp. 290-310. Disponível em <http://dx.doi.org/10.20336/rbs.214>.
- MALDONADO, Renata. (2002), “A práxis do consumo na ordem simbólica atual”. *Semiosfera*, 2 (3), dez.
- MECA, Diego Sánchez. (2013), “Nietzsche ou a eternidade do tempo”. *Cad. Nietzsche*, 33: 181-196.
- MILLER, Daniel. (2004), “Pobreza da moralidade”. *Antropolítica*, 17: 21-43, 2º sem.
- MILLER, Daniel. (2007), “Consumo como cultura material”. *Horizontes Antropológicos*, 13 (28): 33-63, jul.-dez.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2008), *A vontade de poder*. Rio de Janeiro, Contraponto.

- SASSEN, Saskia. (2015), *Expulsiones: brutalidade y complejidad en la economia global*. Madri, Katz.
- SENNETT, Richard. (2006), *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro, Record.
- SIMMEL, Georg. (1997), "A metrópole e a vida do espírito". In: FORTUNA, Carlos (org.). *Cidade, cultura e globalização (ensaios de sociologia)*. Oeiras, Celta.
- SIMMEL, Georg. (2011). *The philosophy of money*. Londres, Routledge.
- VANDENBERGHE, Frédéric. (2012), *Uma história filosófica da sociologia alemã*. Vol. 1: *Alienação e reificação*. São Paulo, Annablume.
- VATTIMO, Gianni. (2007), *O fim da modernidade; niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo, Martins Fontes.

### Resumo

*O futuro incerto das cidades: Uma reflexão niilista sobre as Atopias urbanas*

A dimensão alargada do consumo e a transformação do *ser* em *ser-valor* e de tudo o que existe em mercadoria, têm tornado a sociedade contemporânea a expressão mais cabal da *sociedade de consumo*, cuja principal característica é o excesso, a banalização da vida, o descarte, a expulsão humana, a obscenidade violenta das trocas. A cidade Atópica, com suas inescapáveis frustrações de metas inatingíveis de sucesso, produção e felicidade, pode nos fazer pensar que não mais seria possível alguma alternativa de emancipação, tal como fora proposto inicialmente pelo projeto moderno. Restaria o niilismo para entendermos a vida empobrecida de sentido nas megacidades contemporâneas?

Palavras-chaves: Consumo; Cidades; Niilismo.

### Abstract

*The uncertain future of cities: a nihilist reflection on urban Atopias*

The spread of consumerism and the transformation of *being* into *value-being*, combined with the increasing transformation of things into commodities, has turned contemporary society into the most striking expression of *consumer society*, characterized above all by excess, the banalization of life, disposability, human expulsion and the violent obscenity of exchange. The city Atopic, with its inescapable frustrations of unattainable goals of success, production and happiness, may lead us to think that an alternative of emancipation, as initially proposed by the modern project, would no longer be possible. Would nihilism remain to understand the impoverished life of meaning in contemporary megacities?

Keywords: Consumption; Cities; Nihilism.

Texto recebido em 20/11/2016 e aprovado em 23/6/2017.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2018.123174

ROGERIO PROENÇA LEITE é professor titular em sociologia da Universidade Federal de Sergipe. Sociólogo e doutor em ciências sociais (Unicamp) com pós-doutorado em sociologia pela Universidade de Coimbra. É pesquisador 2 do CNPq e editor da *Revista Brasileira de Sociologia*, da Sociedade Brasileira de Sociologia – SBS. Atualmente é consultor no Iphan/Unesco na área de cidades e patrimônios. E-mail: rproleite@pq.cnpq.br.

