

O JARDIM E A PRAÇA: ENSAIO SOBRE O LADO "PRIVADO" E O LADO "PÚBLICO" DA VIDA SOCIAL E HISTÓRICA

Fundação Joaquim Nabuco
Biblioteca Central Blanche Knopf
DIVISÃO DE ASSISTÊNCIA AO USUÁRIO
Rua Dois Irmãos, 92 - Apipucos
50.000 - Recife - PE

Nelson Saldanha

1. PROPOSIÇÃO GERAL DO TEMA

Primeiro, e como uma descrição trivial, uma referência ao jardim: porção de espaço anexa à casa, habitualmente à sua frente, mas em certos casos (inclusive como "jardim de inverno") colocada em seu interior. E outra à praça: espaço que, nas cidades pequenas, serve de centro, quase como uma "clareira", e que nas cidades grandes se encontra em diversos pontos como confluência de ruas ou como larga interrupção nas edificações, com árvores, bancos, monumentos.

Tomando como excepcional o caso do jardim "interno" e como regra o jardim à frente (ou ao lado) da casa, podemos tentar também, de logo, uma analogia. O jardim é como que uma parte ou elemento da casa que não se inclui entre seus aposentos ou instalações, mas que não está propriamente fora dela: ele se inclui no conjunto. O jardim faz parte daquilo que Bachelard chamou, em seu livro *Poética do espaço*, o universo da caça, que possui inclusive uma ordem própria. A praça é como que uma porção da cidade que não constitui uma parte definida (como é o caso das instalações dos órgãos públicos, da igreja, das escolas, das fábricas), mas que a integra organicamente.

Estas alusões são por certo genéricas demais, e insuficientes: o "jardim" é algo que tem existido sob dezenas de formas, e as praças (no plural) existem

nas cidades com os mais diversos sentidos e origens. Ao pensar em “jardim”, entretanto, temos a imaginação chamada por determinadas estampas, às quais a literatura e as artes plásticas vêm associando o conceito, e estas estampas carregam um certo tom, uma certa tendência: o jardim é fechado, arborizado, pequeno, plantado de flores ou vegetais de adorno. Salvo o caso dos vastos e suntuosos jardins clássicos, que expressaram na história antiga caprichos pessoais ou comemorativos, ou o caso dos jardins *públicos* historicamente célebres — como o das *Tuilleries* —, e salvo, ainda, o emprego do termo para designar parques e logradouros públicos, a idéia de *jardim* nos evoca a imagem de uma parte da casa particular. Enquanto isso a idéia de *praça* nos indica o espaço público, o espaço político, econômico, religioso ou militar. No caso, a Praça Vermelha de Moscou, como os terraços sagrados dos incas, como a praça de Copan ou a Ágora Grega, ou mesmo a Plaza de Mayo de Buenos Aires. A praça é sempre um “largo” e corresponde à possibilidade de reunir muita gente.

2. SOBRE OS ESPAÇOS NA HISTÓRIA

Necessariamente o tema — que é fascinante — pede uma abordagem histórica. Seria tentador mencionar (e será cômodo não ir além do mencionar) a idéia de interpretar a história como história dos espaços, e dos modos pelos quais o homem utiliza o espaço. Há vários estudos que tocam no tema, mas sem uma visão total convincente. Recentemente Paul Claval, em seu sugestivo livro *Espace et Pouvoir*, colocou alguns problemas fundamentais, relacionando com o poder a organização do espaço, mas sem situar alguns problemas prévios, entre os quais a própria distinção entre os planos do espaço social. Há também o importante livro de Jürgen Habermas sobre o “espaço público” (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, trad. francesa em 1978), mas a este faremos alusão mais adiante.

As formas de utilização do espaço, como as de utilização do tempo, correspondem — e não é nada insólito dizê-lo — a dimensões do viver, freqüentemente demarcadas e hierarquizadas. Dimensões no sentido de planos e de níveis, em que se inclui esta distinção essencial entre a vida consigo mesmo, e com a família, e com pessoas mais ligadas, e a vida com “todos” e com “os outros” em sentido amplo. É verdade que a história contemporânea extinguiu aquele antigo existir com a família (ou reduziu-o) e mais ainda o existir com pessoas “chegadas” e próximas; mas o sentido da distribuição segue básico e inteligível. Ele corresponde a um dos aspectos da diferença entre o “comunitário” e o “societário” na obra famosa de Toennies: a diferença entre o convívio natural, direto e estreito, e o convívio artificial, indireto e extenso.

Ao mencionar *planos* do espaço social, é importante advertir que a noção de espaço social aqui utilizada não é bem a mesma que foi tematizada pela socio-

logia dos anos 30 e 40. E ao aludir à extinção do existir com a família, cabe recordar que Leszek Kolakowski, em texto interessantíssimo, já se referiu à inexorável destruição das formas tradicionais da vida, ocorrida em nossos dias, destruição que inclui o próprio "fim do espaço humano" e que envolve o apagamento das noções da casa de família e da origem natal, e até a noção de infância ("A Aldeia inalcançável", em *Encontros Internacionais da UnB*, Brasília, 1980).

O desdobramento destes dois "momentos", ou das duas dimensões do viver — a pública e a privada — poderia ser rastreado no processo de estruturação social em cada uma das chamadas grandes culturas. Poderia inclusive ser vislumbrada (embora certamente sem maior nitidez) no próprio surgimento das estruturas e na institucionalização das práticas. Então teríamos uma série de subtemas, não sei se já aproveitados, para o antropólogo e para o filósofo da história. Teríamos uma variada série de conjecturas a explorar, algumas delas compatíveis com estudos históricos já feitos: por exemplo, a dualidade de cultos, um público e outro privado, tanto na antiga Grécia como em Roma, foi persuasivamente fixada na sempre notável *Cité Antique* de Fustel de Coulanges. Cultos distintos, embora solidários.

Colocando sobre o panorama histórico-cultural das culturas antigas — em sua respectiva fase "antiga" — algumas questões que parecem permanentes, pode-se também especular sobre a relação entre a vivência do *jardim*, e da *praça*, e as diferentes *classes* sociais: seria o jardim uma criação das classes altas? Seria diferente a atitude do plebeu e a do nobre, naquelas fases "antigas", diante do chamado espaço público? E, avançando um pouco sobre tema que deverá vir adiante, seria viável perguntar por uma ética do jardim e outra da praça, correspondentes ao predomínio do *ethos* privado ou do *ethos* público em dado contexto histórico. Seria também cabível entender o advento da *vida urbana* como ocasião geral (ou como origem básica) daquilo que o espírito ocidental contemporâneo vem chamando de "crise": a implantação mesma do modo *urbano* de vida deve ter correspondido a uma ampla crise, e o que hoje se tem como crise é de certo modo a saturação das estruturas (e conseqüências) da vida urbana. Deste modo, o fenômeno "cidade" pôde ser valorizado como sendo o próprio contexto da liberdade, vendo-se o ambiente cidadão desde o medievo como espaço livre (*Stadtluft macht frei*); mas por outro lado as estruturas urbanas desencadearam ou "ocasionaram" as grandes crises, inclusive porque nelas se exacerbaram e se alteraram as próprias diferenças entre privacidade e publicidade.

Generalizando no sentido temporal, podemos igualmente aludir a duas linguagens distintas, a pública e a privada, que não se confundem com a urbana

e a rural. A casa e a rua conotam modos diferentes de agir e de dizer ("costume de casa não vai à praça", diz o conhecido adágio).

* * *

No Ocidente moderno, que se iniciou com as grandes revoluções cujo conjunto se designa pelo nome de uma delas, o "Renascimento", consolidou-se para o acervo de imagens que seriam herdadas por nosso século a figura das grandes casas senhoriais. Casas que vinham da Idade Média e que eram miniaturas de castelos mas tinham algo de palácios: mansões ou solares, com uma característica presença em termos de espaço, continuadoras das abadias e castelos feudais e precursoras dos chalés oitocentistas e dos "palacetes" do século XX. Casas com pátios e terraços, desvãos, porões, escadarias, colunatas e cavalariças: o pátio (*la cour*), parente ou afim do dos conventos, fazendo *pendant* com o jardim. Este tipo de casa, que correspondeu ao absolutismo europeu (dentro do qual existiu um específico sentido de espaço e de grandeza espacial), este tipo de casa aparece na pintura dos séculos XVII a XIX, tanto nos ambientes rurais — aquele ambiente inconfundível do *Moulin de Pontoise* de Corot — quanto nos urbanos. No ambiente urbano esta casa expressa a presença de "senhores" que têm propriedades no campo mas dispõem de residências na cidade. Este tipo de edificação se acha magnificamente descrito no *Leopardo* de G. Tomasi di Lampedusa: trata-se do palácio da família Salina em Donnafugata, que tinha "sete janelas sobre a praça" e por dentro uma enormidade de quartos, porões, salões, escadarias e tudo o mais. Aliás, o jardim com cuja evocação se iniciam as páginas do livro é realmente característico, e a praça de Donnafugata, mencionada no capítulo II ("vasta, sombreada por plátanos poeirentos"), aparece a um tempo provinciana e exemplar.

Retornemos porém às grandes e espaçosas casas senhoriais que existiram no Ocidente a partir de certa época. Em muitos filmes europeus (como por exemplo *La grande bouffe* ou *Il giardini dei Finzi-Contini*) aparecem tomadas de cena com belos ângulos de velhos jardins em torno de casas do começo do século.

Àquele tipo de casa (ou ao seu jardim) se contrapõe, no mundo barroco e em suas extensões, a "praça principal" das cidades, a *plaza mayor* das urbes espanholas, que inclusive foi trazida para a América Latina e implantada em suas capitais.

É cabível observar que, através do conceito político de *casa*, no significado de dinastia (a casa dos Áustria, a casa dos Lancaster, a casa Bourbon), o absolutismo fez permanecer, em um determinado plano, aquela interpenetração entre o público e o privado, que foi própria da Idade Média: o reinado de tal ou qual

monarca era o reinado de uma casa, de uma *cepa*, de algo privado que era contudo algo público.

* * *

Há uma série de componentes que representam a vida privada e a pública em diversos planos. Assim a medicina, a cama e a mesa, a poesia lírica, o direito privado, a psicologia, o dinheiro escondido, por um lado. Por outro a política, o direito público, a poesia épica, o comércio, os bancos, a burocracia, a força, as "comunicações". A diferença entre cemitérios privados e cemitérios públicos, à qual se dá, por uma espécie de ordenação estimativa, um sentido de evolução. A evolução, também, do dinheiro particular ao dinheiro público. Em outros termos: numa dimensão a sala, o banho, o punhal, os tapetes, os cosméticos, o leito de morte; noutra o mercado, o fórum, a espada, os códigos, as estradas, os túmulos. O jardim como complemento do *foyer*: o culto doméstico prolongado nos símbolos exteriores ao recinto da casa. Nos casais famosos da literatura e da arte, os famosos momentos no jardim: Romeu e Julieta, Fausto e Margarida, Cavardossi e Tosca. Seria talvez o jardim o cenário dos amores ainda não autorizados, se não mesmo dos não autorizáveis; na praça, os amores publicáveis. Nos jardins, suicídios líricos, como o de Ofélia; na praça, suicídios dramáticos.

3. DOS JARDINS À ORDEM PÚBLICA

No meio da profusão de imagens com que "representamos" a história antiga, e que de certo modo ficaram para nós como sendo o mundo clássico, uma das estampas mais constantes é a dos jardins. A literatura e a pintura consagraram com detalhes os jardins orientais: os da Pérsia, os da Babilônia (incluindo os de Semíramis, que os gregos admiravam pelo arrojo mais do que pela beleza); os do Egito, que o historiador Pierre Grimal, em *L'art des jardins*, caracteriza como tendo sido *asílos da vida privada*. Nos persas e nos egípcios, o cintamento, a vedação, o fechamento com muros; os "paraísos" que constituíram, para aqueles povos, o oposto da privação e do calor dos desertos. Em muitos dos povos antigos houve jardins que eram recintos sagrados: segundo Mircea Eliade, eles repetiam em miniatura a ordem e as funções das partes do mundo. Ficou como arquétipo a idéia de que o jardim põe (ou repõe) o homem ao nível da vida "natural": como ficou a idéia de "cultivar" o jardim, idéia de sentido biográfico, mais doce e mais restrito do que a do cultivo agrícola (e afim, tal como esta, a noção de *colere* de onde viria o próprio vocábulo cultura).

No âmbito grego, a referência principal ou mais ilustre para a imagem do jardim corresponde ao nome de Epicuro. O jardim como refúgio do pensador, não só em relação à vida pública em geral mas em face da adversidade política

ou da inutilidade do esforço político; o epicurismo como cultivo da vida privada (e de seus prazeres) em face da inoperância dos velhos ideais da *polis*, que eram ideais da *ágora*.

Em correlação com semelhantes referências podemos aludir à praça como algo "oposto" ao jardim. A praça constitui, ao contrário do jardim, uma coisa distante da natureza: um espaço aberto na natureza, se não mesmo contra a natureza, e transformado às vezes em espaço sagrado como um modo de compensar a violentação que o origina. Seriam então dois modos de ser do *cultural*: o jardim, que concentra a privacidade retendo uma porção da natureza, e a praça, que contradiz a natureza para dar espaço à vida pública (em linguagem de Ludwig Klages dir-se-ia que no jardim se acha a alma, na praça o espírito).

No caso da praça, sua caracterização como espaço "público" não provém propriamente do fato de ser convergência de ruas. Às vezes ela é anterior às ruas — inclusive, organicamente anterior. Por outro lado a rua tem a mesma substância da praça: todo o traçado urbano, que a praça concentra, é público, pois a consagração do fenômeno urbano significa no fundo a consolidação da vida pública. Mas o jardim também tem que ver com o fenômeno urbano, só que com outro sentido.

* * *

Em princípio o jardim se diz fechado, a praça aberta. No caso, o jardim seria convexo; a praça côncava. Corresponderia a praça, como "ar aberto", ao advento da ordem institucional (e portanto não mais pessoal) das coisas. Seria talvez introvertido o jardim, extrovertida a praça: dois momentos do humano e de sua projeção espacial sobre as coisas. E mais: talvez o principal na praça seja o próprio espaço, em função do qual se dispõem árvores e/ou monumentos; no jardim, a vegetação como o principal, pondo-se o espaço em função dela.

Há que aludir, como indicações paralelas, à individualidade e à coletividade: outro milenar arquétipo, o de um antagonismo/complementaridade entre a vida humana como experiência pessoal e como estrutura grupal. Adiante voltaremos a este assunto.

O homem como *politikon zoon* (ao pé da letra animal político, animal da polis), implicitamente social, segundo a idéia grega, clássica, significou também este outro aspecto: a mulher não. A mulher grega ficava em casa, governando a casa, do mesmo modo que a matrona romana. O homem retido no jardim, retido em casa, se achava rebaixado: os últimos tempos do chamado paganismo

trazem a noção da filosofia como consolação: ela "faz companhia" ao que se isola do mundo, ao que sai da praça, ao que se recolhe e se diminui.

O emergir da noção de *coisa pública* terá implicado, no caso grego, uma valorização do viver em público. No caso romano, terá implicado uma passagem do *domus* à *civitas*, através de nuances e de ampliações de significados: tanto nuances na semântica daqueles dois termos latinos, como na compreensão da ordem privada e da pública. Com os romanos, que tiveram para tudo isto uma profunda e eficiente sensibilidade, completou-se a idéia da *coisa* pública com a da *ordem* pública, e a ambas as idéias acompanhou o Direito. Paradoxalmente, o sistema jurídico romano praticamente desconheceu o conceito de "direito subjetivo" no sentido moderno, e entretanto foi herdado e cultivado, durante séculos e séculos, muito mais como direito privado do que como direito público.

* * *

Observam alguns autores que na vigência do feudalismo no Ocidente, ou seja, durante a chamada Idade Média, predominaram as estruturas privadas. Garcia-Pelayo chegou a dizer que naquele tempo somente a Igreja possuía um caráter público. Semelhantes opiniões (do mesmo modo que as referências ao Direito público e ao privado ou à economia pública e privada) pressupõem uma concepção nítida da dicotomia público — privado.

No século XIX o pensamento liberal consolidou a visão de uma diferença histórica muito demarcada entre a antiguidade e a "modernidade"; entre as primeiras expressões desta visão, cita-se sempre o ensaio de Benjamim Constant sobre a diferença entre a liberdade antiga e liberdade moderna. Pelo uso da palavra *moderno* já se nota que a base destas idéias estava ainda presa aos ecos do humanismo seiscentista, e ainda não se pronunciavam os relativismos culturais que, a partir da transição para o século XX, reformularam a noção de "antiguidade" e sua relação com o Ocidente.

Ao mesmo tempo, previu-se no mesmo século XIX o tema da imagem do homem antigo. Fustel de Coulanges, por exemplo, negou que os antigos tivessem tido idéia da individualidade, tal como a temos, bem como a da "vida privada" (a idéia, de certo modo, corresponderia ao esquema de Vico sobre a passagem da idade heróica à humana, onde as coisas se prosaizam). Esta opinião se escora sobre o fato da absorção do indivíduo pela *polis*, no caso grego, bem como sobre o da presença basilar do Estado na vida romana. Sabemos, porém, que houve momentos em que o sentido privado do existir emergiu e teve significação.

O advento do liberalismo, no mundo chamado ocidental, consagrou correlativamente o racionalismo burguês e a secularização da cultura, preparando

quase paradoxalmente (em relação ao individualismo) a tecnocracia e os regimes de massa que eclodiriam em nosso século — em conexão com os pavorosos aumentos demográficos, que são a causa maior disto tudo. A massificação veio ao mesmo tempo que o incremento das comunicações, que rebentaram as divisões entre publicidade e privacidade; as comunicações que passaram a ser supervalorizadas e que ajudaram a dar à vida dos homens, ao mesmo tempo que perspectivas planetárias, uma sobrecarga de excitação e cromatismo. Com a massificação, veio também a sobrecarga de gente nos lugares (Ortega observou isto na *Rebelião*).

Acabou-se, com a extrição das *casas*, o que havia de estável nos lugares. Outrora, nas cidades, cada coisa tinha seu lugar: a igreja, a casa de Fulano, a escola, a casa de Beltrano. A privacidade luta hoje por sobreviver, mas a morada coletiva não a propicia.

Entram em agonia os velhos esquemas, bem como as imagens tradicionais. A burguesia promoveu nos séculos XVIII e XIX a idéia de que todo homem é homem público, ao implantar o conceito de *Staatsbürger* (cidadão), considerando que há uma identificação entre as vontades de cada um e a vontade governamental. Mas este tipo de idéia foi destruído pelos problemas sociais dos séculos XIX e XX, e com ele as formas de vida social que o haviam acompanhado.

* * *

Em 1958, a pensadora Hannah Arendt publicava *The Human Condition* (trad. bras. USP-Forense, 1981: *A Condição Humana*). Neste notável livro, baseado sobre uma visão de três estágios distintos na evolução da experiência humana (o labor, o trabalho e a ação), a autora se detém sobre as implicações da distinção entre privado e público, analisando de modo extremamente sugestivo certos problemas históricos e sociais. Também ela, debruçada sobre o tema da sociedade-de-massas, observou que esta destrói a esfera pública e também a privada, "priva os homens de seu lugar no mundo e também do seu lar privado". A esfera *privada*, ligada sobretudo ao estágio "trabalho", e a esfera pública, ligada à "ação", se completam idealmente, mas tendem a perder o equilíbrio se se desfazem certas estruturas.

Outra importante obra em que se trata do problema, mas sob ângulo específico, é o estudo de Jürgen Habermas, editado em 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (trad. francesa *L'espace public*, 1978). Partindo da diferença grega entre as coisas comuns e as coisas privadas, Habermas mencionou a *ágora* e a noção de "ação em comum"; ele observa também a "força normativa" que possui o modelo helênico de esfera pública, mantido sobretudo depois do Renascimento. Para Habermas, o conceito medieval de *senhor* (seigneur) era neutro em relação às categorias "público" e "privado", ao passo que com a burguesia —

interessada na circulação das mercadorias e das informações — retorna a noção de esfera pública, mas redimensionada, ligada à “opinião pública” e a uma série de componentes, que, nos últimos dois séculos, não têm cessado de se transformar.

4. PRIVATISMO E PUBLICISMO

Voltemos à tentação das imagens clássicas, que são um convite às generalizações.

A *ágora* já foi mencionada: praça do mercado, centro espacial e social da *polis*, símbolo da presença do povo na ação política. A *ágora* situava a vida pública, com as conversas, as facções, as decisões: nela a palavra se fazia pública, como se fazia pública a condição do homem. Como se sabe, a derrota dos gregos e sua submissão à Macedônia, no fim do século IV a. C., destruíram a democracia grega; com a democracia, a importância do discurso político, da praça, do homem público. A *polis* submergia no Império macedônico e deixava de ser a medida das crenças gregas: restavam o cosmos, abrigo maior da razão, e a vida privada. A tentação seria de sintetizar com uma frase: de Péricles a Epicuro.

A filosofia epicurista partilhou com o estoicismo o domínio intelectual na fase pós-aristotélica, na fase em que desabaram as grandezas políticas da Hélade: o “ideal do sábio” se refugiou, num caso, na vida privada, enquanto no outro se escapava para a identificação com o *logos* cósmico. O valor absoluto da *polis*, medida do existir para o homem grego, cedia vez, no caso do epicurismo, a um relativismo, que depois seria refeito como ceticismo e como probabilismo. Aqui se estabelece um contraste completo em relação ao ideal platônico de abolição da própria vida privada para os filósofos governantes, na República. Este ideal tinha sido, no sistema de Platão, a conclusão pedagógica de um racionalismo absoluto, levado ao nível do antinatural e em que a total identificação com aquilo que depois se chamaria “bem comum” reduziria o viver do sábio a uma existência oficial e pública.

Voltando à frase (“de Péricles a Epicuro”), a tentação seguinte é a de estabelecer em face da Roma antiga um confronto, concluindo pela oposição: enquanto os gregos transitaram do público ao privado, os romanos passaram do privado ao público. Teriam estes tido um privatismo inicial, com a vida agrária do Lácio, e só no Império haveriam de alcançar em pleno sentido a dimensão pública. Um dos temas do argumento seria a comparação entre a *litourgia* grega e o *officium* romano.

A afirmação porém seria discutível. Primeiro pela existência, na origem

da *polis* grega, de *fratrias*, equivalentes das *gens* romanas; segundo porque a existência histórica de Roma, propriamente dita, começa com a ordem pública implantada pela realeza, desde Numa.

Do mundo romano, entretanto, podemos reter aqui a figura da *villa*. Como residência de campo, compreendendo a casa principal e as edificações complementares, a *villa* incluía um pátio central, que era a um tempo praça pública e área privada. Preservou do desgaste dos tempos o sentido romano do luxo, e ao mesmo tempo fez valorizar a *res rustica* como elemento estabilizador. Por sinal que o modo de vida privado romano, refugiado nas *villae* durante os tumultuosos séculos iniciais da era cristã (os chamados *dark ages*), puderam assim perpetuar-se e passar à Europa em geral e perdurar, em alguns traços ao menos, até o início de nosso século.

* * *

Aqui uma anotação nostálgica. Mencionei, no início, o fato de que a praça corresponde, bem mais do que o jardim, a uma eliminação da natureza. Digo mais: a evolução de ambas as esferas veio determinando um cancelamento da natureza, mas este parece mais perceptível, se não mais ostensivo, na esfera pública. Nas representações antigas, os símbolos do poder público envolviam elementos da natureza, ou ao menos conviviam com eles: os altares e os tronos se ornamentavam de folhas e flores, e os reis (tal como os deuses) se faziam retratar com árvores e animais. Nas cortes medievais e renascentistas havia sempre animais, sobretudo cavalos e cachorros — tal como nos quadros de Velásquez. A partir do século XIX, com a “república burguesa” e a pretensa impessoalização da autoridade, os animais e os vegetais foram alijados das imagens do poder, enquanto a arquitetura dos prédios públicos passou a adotar estilos (?) terrivelmente prosaicos, ditos funcionais e provavelmente “abstratos”. Aliás os animais estão sendo eliminados da face da terra, o que é outro problema.

5. DIGRESSÕES SOCIOLOGICAS

Ao aludir à dimensão privada do viver, estamos colocando direta ou indiretamente o tema da família e das estruturas de parentesco, que em qualquer sociedade constitui o marco básico da vida das pessoas. Estamos colocando também o tema do próprio ser das pessoas: não desdobraremos o problema da distinção entre pessoa e indivíduo, inclusive porque, no caso, a “pessoalidade” e a individualidade estão no mesmo plano, isto é, no plano distinto (se não oposto) ao da coletividade. Também não colocaremos — muito menos — a questão da precedência do social ou do coletivo em relação ao individual, ou vice-versa, apesar de haveremos tocado de passagem no tema da possível precedência do

privado em relação ao *público*, aderindo inclusive a um certo grau de evolucionismo, discutível porém motivador.

O que se denomina indivíduo (aqui estamos num ângulo psicológico e não propriamente ético, dispensando portanto a preferência pelo termo "pessoa") e o que se denomina coletividade possuem uma certa estrutura, e isto se acha expresso na moderna sociologia e na psicologia social. Na estrutura da individualidade encontra-se um conjunto de projeções do viver que se desenvolvem, corporal e animicamente, a partir de experiências que por sua vez devem ter provindo das relações com um contexto. A este "contexto" corresponde a noção de sociedade: a sociedade é a coletividade enquanto entendida num sentido global, provida de uma realidade específica e estável. Pouco importa que a coletividade se entenda como "oposta" aos indivíduos, e ao mesmo tempo como "composta" pelos indivíduos; o *social* é ao mesmo tempo condição e resultado, e aparece como pluralidade integrada por unidades.

Habitualmente dizemos ou pensamos que o indivíduo está "dentro" do social, e que o social está "fora" dos indivíduos. A possibilidade de tentar repetir a metáfora no caso das categorias *público* e *privado* revela que a analogia entre elas e o binômio : coletivo-individual não é perfeita; pois o público se entende como algo que está fora, e o privado como algo que está dentro, mas o privado não está propriamente *dentro* do público. A ambas as noções é possível atribuir um fora e um dentro. No caso, porém, de se manter esta imagem, cabe obviamente perguntar: o privado e o público correspondem a um "dentro" e um "fora" de quê? Se a imagem tem sentido, ela corresponde a um pendor metafórico consolidado pela experiência dos séculos; a vida pública se configura como exterioridade em relação à *casa*, ao viver básico, dentro do qual se situa a existência dita privada. Talvez se possa encontrar, nesta configuração, uma idéia individual (se não individualista) do ser humano. O ser humano, tendo por ponto de referência o lar — que não é uma realidade meramente individual —, se entende para dentro ou fora deste marco, com dois planos fundamentais e complementares do viver. Portanto, com dois sistemas específicos de valores.

* * *

Em direito público, bem como em termos de história política, é freqüente ler-se que as épocas em que prevalece o contrato são (ou foram) épocas de privatismo. Teria sido o caso da Idade Média. A idéia poderia desdobrar-se com a alusão à famosa teoria de Sumner Maine, segundo a qual as sociedades — o Ocidente, em especial — têm evoluído conforme um movimento que vai do *status* ao contrato (ou seja, de situações em que o indivíduo se acha imerso na sociedade,

e obedece organicamente a ela, a situações em que a liberdade individual emerge e reordena a sociedade).

Também se poderia desdobrar a idéia com uma menção a um modo de distinguir entre pacto e contrato, considerando-se pacto o contrato elementar e tácito, ainda não peculiar às vontades particulares livres. Por outro lado, há quem diga que no medievo (época de privatismo) não houve Estado propriamente, e que naquele tempo não teria havido constituições, mas apenas "cartas": dir-se-ia então que com o Estado moderno, ou melhor, com a chegada deste á sua fase liberal, é que passou a haver constituições propriamente ditas, em consonância precisamente com o fato de só com a burguesia liberal ter surgido a "opinião pública", e ter-se destacado com plenitude a dimensão *pública* do indivíduo.

Não é algo tão certo, porém, identificar-se a voga jurídico-social do contrato com um privatismo. Pois se a Idade Média foi, como se diz, uma época privatista, em que os pactos expressaram lealdades pessoais, o *essor* da burguesia leiga (em ligação com o da cultura leiga) reformulou o sentido dos contratos. A burguesia ampliou as estruturas econômicas e consagrou a noção de ordem pública (embora se diga que ela era individualista); as revoluções burguesas entronizaram a *praça* como lugar de decisões históricas; Kant mencionou a importância de o saber se tornar algo público. Os contratos, que na doutrina jurídica do século XIX aparecem como livre expressão de vontades soberanas, têm, no Direito contemporâneo, sua validade dependente dos ordenamentos jurídicos positivos. O Estado confirma e protege, mas impõe também, as obrigações contratuais, que "valem como lei entre as partes" mas podem ser discutidas e revalidadas nos tribunais e em face de normas postas pelo Estado.

De qualquer modo, um dos pontos de partida da organização político-social contemporânea se encontra no conceito de *ordem pública*, que a Revolução Francesa fixou (seria interessante confrontá-lo com seu precedente romano) e de que o abade Sieyès tratou em termos característicos.

Não cabe esquecer, ainda, que o advento histórico da burguesia, que é igualmente o do capitalismo e do liberalismo, é também o da cultura *urbana*. Com a renovação da experiência urbana, retomada a partir dos séculos XVI e XVII e de uns tempos para cá tornada mundial e intensiva, a categoria "público" veio sendo crescentemente reestimada. Talvez não tenha sido estranha a essa reestimação, ligada ao próprio movimento democrático — com sua amplitude e suas ambigüidades —, a consideração da etimologia de "público": *populicus*, de *populus*, povo. A praça, como dizia nosso poeta no século passado, é do povo.

As *utopias* clássicas tendiam a padronizar as situações sociais. Em Platão o modelo de Esparta fazia a submissão do indivíduo ao Estado; no Renascimento

os relatos utópicos tendiam a uma standardização extrema. Em *A cidade do Sol*, de Campanella, até os trajes eram regulamentados, e as decisões individuais praticamente ficavam sem lugar. A mesma submissão a um poder padronizador se encontra no *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, onde todos os indivíduos se acham inapelavelmente precondicionados e impossibilitados de qualquer comportamento "pessoal". Do mesmo modo os regimes totalitários (mencionamos Esparta linhas acima) sempre se mostraram hostis à vida *privada*, chegando a suprimi-la ou ao menos a restringi-la. Neles a planificação se apresenta como traço fundamental, e ela costuma vir acompanhada da padronização (planificação a nível institucional, padronização a nível cultural); neles a relevância do chamado "setor público" tende a comprometer a distinção entre as duas categorias, o público e o privado. Nos ordenamentos jurídicos de hoje, um problema freqüente vem sendo o de preservar a "privacidade", ameaçada pela onda das comunicações (e pelo "Direito à informação"), bem como pela onipresença do poder público.

O crescimento do volume de decisões estatais, nos regimes desse tipo, e a presença de tais decisões em todos os rincões da vida social, fazem do indivíduo (freqüentemente reduzido às proporções de "consumidor") uma peça impessoal, problema que, desde Chaplin a Riesman e a Whyte, tem sido bastante visto e revisto em nosso século. Se na utopia de Campanella os trajes das pessoas eram padronizados por motivos éticos, nas sociedades massificadas de nosso século a perda da distinção entre as duas dimensões — ou o sacrifício da dimensão privada — tem levado inclusive ao cancelamento da tradicional diferença entre o traje de casa e o de rua. O que tem suas implicações e suas conseqüências.

Entretanto, a permanência de uma distinção entre *vida privada* e *vida pública*, que idealmente tem um sentido de equilíbrio e complementaridade, possui uma importância substancial para a existência humana. E toda existência é sempre um sistema de equilíbrios. Esta distinção, que pode e deve ser pensada como um dado histórico (ou ao menos uma constante), pode ser vista como herdeira de alguns dos momentos mais exemplares e mais representativos da história da antigüidade e do Ocidente: momentos que se situam na Grécia e em Roma, bem como em algumas passagens da Idade Média (recolhendo inclusive sugestões mouras e persas), e que desembocam na corrente de ansioso ritmo que é a história dos dois ou três últimos séculos. O que vemos, nestes momentos, é a necessidade de o homem dispor de um viver particular, que é individual e familiar a um tempo (e que é residência no mais profundo sentido da expressão), e de um viver social e político, público e institucional, concernente aos afazeres de profissional e de cidadão. No pólo do residir — caberia evocar aqui as sugestivas idéias de Martin Heidegger sobre o *morar* —, se situa o homem "íntimo", pessoal, com suas preferências e seus refúgios; no pólo da atuação social, situa-se o homem com seu foro (no sentido baconiano dos *idola fori*) e seus "papéis" sociais. São dois lados da realidade do homem, entre cujas constantes históricas e antropoló-

gicas (e são elas que perfazem a imagem do "ser" humano inclusive enquanto tema filosófico) se inclui esta constante, a de ser particular e ser público, a de viver consigo mesmo e com os outros, a de partilhar tempos e espaços com "os seus" e com pessoas (ou instituições) menos *suas*. Ou suas em outro sentido.

Um dos ideais por assim dizer implícitos do *liberalismo* consistiu precisamente — sob certo aspecto — na procura de um equilíbrio entre a ordem privada e a pública. Este equilíbrio terá sido mais uma das conciliações visadas ou propiciadas pelo relativismo liberal, porquanto o anarquismo repudiava a esfera pública, ao recusar todo governo e todo comando exterior ao indivíduo, e o socialismo (com seus diversos gêneros) se inclinava a preocupar-se muito mais com o social e com sua reordenação do que com os indivíduos. É certo que o equilíbrio visado pelo credo liberal veio logo cedo a romper-se por força da concentração do capital e dos processos desigualitaristas que o capitalismo implicava e que veio a ensejar; é certo que a fórmula do Estado liberal, concebido como "mínimo" e como coonestador da harmonia entre liberdades, era impraticável; é certo que o mundo burguês envolveria uma série de injustiças sociais. Foi porém a imagem burguesa do equilíbrio entre o lado público e o lado privado do viver, que preservou as melhores configurações de cada um destes lados, na experiência histórica contemporânea. Sem chegar a dizer, como Max Weber, que o ideal democrático minimiza o poder, pois o reparte ao máximo (esta partição extrema poderia ser a própria despolitização da política), podemos continuar valorizando o sentido burguês da limitação do Estado (a não ser que o aceitemos como onipotência), que é uma delimitação do publicismo, juntamente com o sentido da participação potencial de todos, que é uma delimitação do privatismo.

Ao lado da massificação (de que tanto se vem falando, mas inutilmente), a tecnocracia e a burocratização, criadoras daquilo que Henri Hefebvre chamou de *cibernântropos*, se alinham entre os fatores de destruição da privacidade — ao menos em seu sentido tradicional.

6. ALUSÃO À EXPERIÊNCIA BRASILEIRA

Para concluir, algumas observações sobre o Brasil. Vem sendo sobejamente citada a frase de Tollenare, escrita na primeira metade do século passado, segundo a qual "neste país nenhum homem é repúblico". Com o testemunho do viajante francês podem-se combinar registros e interpretações mais recentes: por exemplo, as páginas de Sérgio Buarque de Hollanda em *Raízes do Brasil*, ou as de Nestor Duarte em *A ordem privada e a organização política nacional*, no sentido de descrever e compreender as relações entre vida rural e vida urbana na história social brasileira. Ou ainda certos tópicos de Gilberto Freyre, que registram o desdém do brasileiro colonial pela praça pública como tal: inclusive no

sentido da higiene, atirando-se lixo à rua sem a menor cerimônia e sem o menor sentido de respeito ao que fosse comunal ou de todos. De fato, no capítulo II de *Sobrados e Mucambos*, Gilberto Freyre caracterizou o lento triunfo da *praça* (no sentido de vida urbana) sobre o engenho, ou sobre a vida de engenho, com o gradual aumento — no século XIX — do prestígio da *rua*; ao mesmo tempo, porém, registrou a existência no próprio século XIX de uma vida mais de casa do que de rua, em todos os sentidos, bem como a persistência do privatismo na vida histórica do país, inclusive no século corrente.

O tema é vasto, e evidentemente não comporta fazer aqui uma análise completa de todos os seus aspectos. De certa forma a insuficiência de um pleno sentido da coisa pública, no Brasil colônia — com extensão pelos períodos posteriores —, terá tido conexão com fenômenos idênticos na América Latina. Por outro lado é preciso observar que o fato de não ter havido um pleno sentido da coisa pública não significou exatamente uma vivência da ordem privada em seu sentido clássico: não significou inclusive — para confirmar com um dado simbólico — uma supervalorização do jardim.

Com este hábito do privatismo se poderia relacionar, talvez, a aversão do brasileiro à violência pública: às revoluções propriamente ditas e às barricadas ocasionais, inclusive ao enfrentamento com a milícia. Quando, contudo, temos tido a violência privada (por vezes primitiva e extrema) como uma constante: o atentado privado, o desforço pessoal, a rixa, o uso de armas, os crimes de morte nos fins-de-semana com fortes estatísticas.

O predomínio do senso privado, no Brasil, há de ter sido em grande medida predomínio do *personalismo*, inclusive pela larga presença das estruturas *feudais* em nossa história social. Personalismo nas alianças políticas e nas adesões partidárias; personalismo também na secular tendência a confundir instituições com pessoas. Problema, este, afim ao mal-entendido muito freqüente de julgar credos e regimes pelo que refletem ou parecem refletir na ordem privada (por exemplo, descrer no comunismo de Fulano pelo fato de vestir bem, ou desacreditar no regime representativo porque o deputado Beltrano é incompetente). Este pendor se revela na imagem geral dos sistemas, vigente entre certos estratos ou setores: muita gente parece pensar que a democracia significa a igualitarização no plano privado, quando no plano público é que a igualdade democrática se situa basicamente (alguns parecem chegar a crer que a igualdade "democrática" significa todo mundo de calças jeans e sandálias de borracha, e de preferência os homens com barba para ninguém parecer diferente). O clássico ideal iluminista da conversão do súdito no cidadão, através da qual se tem em cada indivíduo uma dimensão pública (ideal sem dúvida nuclearmente urbano), esbarrou no Brasil com o tradicional privatismo, mais com o personalismo e com concepções feudais arraigadas.

E entretanto temos tido no Brasil uma experiência estatal constante. O Estado (com seu estamento burocrático, para evocar o grande livro de Faoro) sempre esteve presente, e ultimamente em escala extrema, na vida brasileira.

O que tem faltado, ao privatismo brasileiro, é uma delimitação histórico-social, que deveria provir do *espírito* público e que temperaria e reordenaria suas manifestações. Ao estatismo brasileiro o que tem faltado é uma identificação maior com a realidade nacional e com as necessidades populares — raramente consultadas —, de onde lhe proviria uma maior substancialidade histórica e também uma flexibilidade mais eficiente: tem-lhe faltado ser publicismo.

NOTA

Já escrito este ensaio, e entregue à Fundaj para ser publicado em *Ciência & Trópico*, encontrei na revista *Diogène* (n. 69 — janeiro/março 1970) o artigo de ROLF-DIETER HERRMANN, "Vie publique — vie privée". A preocupação fundamental de Herrmann é a de articular o problema do "domínio público" com o da estrutura sociopolítica das democracias ocidentais contemporâneas (tema correlato ao do livro de JURGEN HABERMAS sobre o espaço público).

Para Herrmann, nos tempos mais recentes não se encontra mais o confronto entre o cidadão e o Estado ("a silhueta do homem privado ousadamente levantada em fase do Estado", p. 33), como ocorreu no tempo da Revolução Francesa por exemplo; e sim os partidos, os grupos de pressão, os sindicatos, as associações é que encarnam e assumem a defesa dos interesses dos grupos e das pessoas. O problema envolve uma revisão da própria experiência do poder, bem como uma análise da noção de *público*: inclusive, a pretensão do marxismo no sentido de ampliar ao máximo a presença do "público", dissolvendo a própria distinção entre o social e o estatal (p. 34) e criando uma tendência a repudiar o conceito liberal de discussão, tendência que chegou ao apogeu com o conceito de ditadura-do-proletariado. Mas também nas democracias ditas ocidentais Herrmann encontra problemas, com o crescente alargamento das esferas "públicas" e o estreitamento da vida propriamente "privada".

O problema, sob certo aspecto — e aceita a observação do autor sobre a presença das associações, hoje, em lugar do indivíduo —, levaria a pensar num retorno a algo que as revoluções liberais haviam desfeito: o papel social dos grupos e dos grêmios, como mediadores entre o indivíduo e a ordem política geral (não sei se diga entre a privacidade e a publicidade, pois Herrmann lembra que

a expressão *vida pública* não existiu na Idade Média). Levaria a pensar, também, no caráter historicamente relativo dos chamados processos de socialização — sobre os quais os sociólogos norte-americanos tanto têm falado (e há vários citados no artigo) —, processos cuja funcionalidade pressupõe um marco de institucionalidade, isto é, de plano público, e um material de vidas particulares, a coordenar. Sobre este tema, que ORTEGA aflorou em *El hombre y la gente*, continua válido e pedagógico o livro de WILLIAM WHITE, *The organization man*.

O aumento das populações, o contraste entre a massificação padronizadora e as motivações que os nossos tempos trazem para o “viver” como tal, a tecnologia desenfreada e hegemônica, a saturação das formas urbanas e “seculares” da existência, tudo são componentes ou dimensões do tema, ainda aberto.

