

Por uma  
cultura política  
em espaço público  
(cidadania e arte)

Isabel Xavier

## Introdução

Espaço público é um conceito potencialmente criativo. Referenciando o comum, reforça o sentido de comunidade e de participação cívica e política. Trata-se de um conceito de âmbito alargado (filosófico, político, físico, urbanístico), que propicia abordagens diversificadas e um debate capaz de recentrar as discussões em novos temas, capaz de criar situações e experiências inovadoras das quais resultem novos patamares de discussão e de análise e novas realidades também. Espaço público é um conceito indispensável à conceção e à elaboração de uma política cultural substantiva. Uma política cultural que vise uma cultura política.

O presente trabalho constitui uma reflexão sobre espaço público feita a partir da leitura de alguns dos autores que mais se debruçaram sobre o tema, com destaque para Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Daniel Innerarity. O assunto é tratado através do cruzamento de três conceitos fundamentais: *espaço público*; *cidadania*; *arte*. Desse cruzamento emerge a questão política por excelência. Numa época como a que vivemos em que há uma dissociação cada vez mais acentuada entre as populações e a política, em que grassa um desencanto generalizado quanto aos políticos, mais urgente se torna encontrar assuntos, descobrir as “coisas” – o *res* de *respublica* (Latour, 2010: 14) – capazes de mobilizar público em seu redor. O âmbito da política pode ser substancialmente alargado se houver a capacidade de tornar públicas questões/assuntos fundamentais que a todos (ou ao maior número) digam respeito e possam interessar.

Como pode o espaço público constituir tema aglutinador para a definição de uma política cultural? Como pode o conceito de espaço público contribuir para o reforço da cidadania no mundo contemporâneo? Como podem a arte e a cultura renovar o espaço público? E como pode o espaço público interferir em novas formas de conceber e realizar a cultura e a arte? Mais do que responder a estas questões, o presente trabalho procura problematizá-las, numa abordagem que visa levantar outras questões, indicar novas perspetivas, e não propriamente resolvê-las.

## Espaço público político

O espaço público enquanto lugar onde convivemos, onde vivemos em comum, é essencialmente político na medida em que só a política é autenticamente comum e pública. Também a liberdade é essencialmente política, dependendo do agir em coletivo. “A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros.” (Hannah Arendt, 2001: 67). *Respublica* significa “coisa pública” e é dela que falamos quando invocamos a comum pluralidade dos homens que uma comunidade baseada num *contrato social* configura. O espaço público, lugar onde tornamos as coisas públicas, potencia a criação de atmosferas democráticas. No entanto, a questão do espaço público e da sua contribuição para a democracia torna-se, atualmente, uma questão ambígua:

*“(...) a multiplicidade não reduzida dos interesses em conflito (...) faz realmente duvidar que dela possa jamais surgir o interesse geral ao qual a opinião pública pudesse referir-se como a um critério.”*

(Habermas, 1992: 176)

É necessário colocar a questão num outro nível. Habermas propõe a via comunicacional. Segundo ele, é preciso acreditar na liberdade individual que nasce da comunicabilidade com o outro, via para sair da subjetividade da filosofia do sujeito. A atitude necessária é encontrar um consenso racional no espaço público. Mas a visão holística é inviabilizada pelo grau de complexidade atingido nas sociedades funcionalmente diferenciadas. Desde logo há que considerar a distinção entre um sistema económico regulado pelo mercado e um sistema administrativo regulado pelo poder político, mesmo tendo em conta que a economia e o aparelho de Estado constituem

*“domínios de acção integrados sistemicamente e que não podem ser transformados do interior (...) sem que o seu significado sistémico próprio não seja atingido e a sua capacidade funcional contrariada.”*

(Habermas, 1992: 178)

As condições de comunicação em que se desenrolam os debates devem basear-se na troca de argumentos. É a ética da discussão. “As discussões não ‘governam’. Elas geram um poder comunicacional que não pode substituir, mas simplesmente influenciar o poder administrativo.” (Habermas, 1992: 184). Aliás, os consensos são atualmente entendidos como estádios que conduzem a outros estádios e não como finalidades porque desse modo negar-se-ia a própria mudança e a correspondente necessidade de adaptação à realidade.

No espaço público político cruzam-se, pelo menos, dois processos de comunicação: o que é gerado pelo poder legítimo, e o que resulta da manipulação das massas pelos *media*. Por isso,

*“Um espaço público funcionando politicamente não tem apenas necessidade das garantias oferecidas pelas instituições do Estado de Direito, ele depende também do suporte de tradições culturais, de modelos de socialização, de uma cultura política própria de uma população habituada à liberdade.”*

(Habermas, 1992: 185)

Na constituição do espaço público político participam grupos voluntários fora da esfera do Estado e da economia que incluem associações, organizações cívicas, fóruns de debate e de intervenção cívica, meios de comunicação social, organizações profissionais, sindicatos, partidos políticos. As organizações podem agir diretamente através da participação nas discussões públicas, ou implicitamente através dos projetos alternativos das suas programações próprias. As associações têm a função de formar contextos específicos para uma comunicação pública de maneira a que os cidadãos sejam capazes de um “agir responsável.” (Habermas, 1992: 186).

Habermas considera que as sociedades atuais tendem para a pluralização das formas de vida e para a individualização dos projetos de vida. Ou seja, considera a existência de uma comunidade de sujeitos. Sem poder evitar a subjetividade inerente à condição do “eu” chamado a participar na discussão e a aceitar o respetivo resultado,

*“é só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação.”*

(Habermas, 2007: 10)

até porque o pluralismo cultural é em si mesmo um desafio cheio de potencialidades.

Na ética da discussão há que garantir a liberdade comunicativa dos sujeitos, mas também a necessidade de encontrar consensos. Os participantes têm que ser capazes de apresentar argumentos convincentes, que decorram das posições assumidas pelos outros e constituam respostas alternativas. Além disso, cada um deve ter disponibilidade suficiente para se deixar convencer pelos argumentos apresentados, numa estratégia cooperativa tendente a buscar soluções aceitáveis por todos. Isto porque “a redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz

à aceitabilidade racional, não à verdade.” (Habermas, 2007: 60)

Enquanto Rorty (1994, 23/51) alega o primado da linguagem na construção de verdades e a impossibilidade da descoberta da Verdade independentemente da contingência das formulações humanas no mundo, Habermas considera que “a aceitabilidade racional é um mero indício da verdade propositiva”, e que “a aceitabilidade racional é garantia de imparcialidade.” (Habermas, 2007: 65). A propósito, cabe lembrar a noção Kantiana sobre o papel do diálogo no alargamento das perspectivas, do diálogo como consciência alargada. Por sua vez, Espinoza valoriza o novo como aquilo que aumenta a nossa potência de vida. Deleuze refere a “falta de povo” e exorta-nos a acreditar no mundo. Por sua vez, Innerarity debruça-se sobre a interação entre espaço público físico e espaço público político, considerando a cidade como uma metáfora dos conceitos do pensamento social e político. Alerta este autor para o facto de que “há uma correspondência estrutural entre a disposição física das coisas na ordem espacial e as práticas políticas associadas, entre o espaço físico e o espaço cívico.” E acrescenta:

*“Do mesmo modo que as palavras e as acções geram um espaço público, também o espaço gera certas formas de política. O ambiente urbano não só reflecte a ordem social como constitui, na realidade, grande parte da existência social e cultural. A sociedade é tanto constituída como representada pelas construções e pelos espaços que cria.”*

(Innerarity, 2010: 108)

### **Espaço Público – Espaço Privado**

Espaço público e espaço privado são categorias que encontram a sua origem na Antiguidade grega e romana, em sociedades escravagistas, nas quais os cidadãos eram libertados do trabalho produtivo. A autonomia privada de que usufruíam era condição da sua participação na vida pública - aquela que valia a pena, segundo Aristóteles. Os espaços físicos organizavam-se em função destas concepções. A satisfação das necessidades da vida ficava relegada para o *oikos*, a casa de família, na esfera privada.

O espaço público era o lugar da excelência que derivava da competição entre iguais, o lugar adequado à demonstração das virtudes republicanas. Nas sociedades antigas, o público estava para o privado como a *polis* estava para a família. A propriedade era o espaço privado do cidadão, fundamental à manutenção da sua privacidade e, por isso, à sua condição de cidadão:

*“Nos tempos antigos, quem viesse a perder esse lugar (privado) perdia automaticamente a cidadania, além da protecção da lei. (...) A lei da cidade-estado (...) era literalmente um muro, sem o qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (asty), mas não uma cidade, uma comunidade política. Essa lei de carácter mural era sagrada, mas só o recinto delimitado pelo muro era político. Sem ela, seria tão impossível haver uma esfera política como existir uma propriedade sem uma cerca que a confinasse; a primeira resguardava e continha a vida política, enquanto a outra abrigava e protegia o processo biológico vital da família.”*

(Hannah Arendt, 2001: 77/78)

Assim se torna evidente a íntima relação entre espaço público no sentido físico, e espaço público no sentido político e filosófico, tal como a relação de dependência essencial entre espaço público e espaço privado. O espaço público da cidade é o lugar (literal) de afirmação da cidadania e da ação política dos homens no mundo. Como diz Habermas, embora noutro contexto argumentativo, “a filosofia e a democracia não só partilham as mesmas origens históricas como também, de certo modo, dependem uma da outra.” (Habermas, 2002: 69)

No século XVIII surge uma nova etapa de afirmação do espaço público, a cidadania já não decorre diretamente da propriedade de um espaço físico privado, da vida em família, na medida em que há um elemento novo a mediar as relações económicas: o mercado. O sentido antigo do privado como o que satisfazia as necessidades da vida foi ultrapassado.

*“A esfera pública burguesa pode ser concebida acima de tudo como a esfera das pessoas privadas que se juntam como público; depressa reivindicam que a esfera pública seja regulada contra as próprias autoridades públicas, comprometendo-as com um debate sobre as relações de governo na basicamente privatizada mas publicamente relevante esfera da troca das mercadorias e do trabalho social.”*

(Habermas, 1989: 27)

O fenómeno faz parte do processo de implantação do Liberalismo e inscreve-se no nascimento daquilo a que Foucault chamou *biopolítica*. A partir de meados do século XVIII, o mercado deixou de aparecer como um lugar de jurisdição e o seu funcionamento passou a ser considerado como reacção a princípios espontâneos. Os liberais acreditavam que devia deixar-se o mercado funcionar “em si mesmo, na sua natureza, na sua verdade natural.” (Foucault, 2010: 59). Assiste-se então ao desenvolvimento de duas formas diferentes de conceber a liberdade, uma a partir dos direitos humanos e outra a partir da independência dos governados.

A afirmação deste novo critério de liberdade leva Habermas a considerar criadas as condições de aparecimento da esfera pública burguesa que vai condicionar a ação do Estado. No entanto, a esse propósito cabe recordar a asserção de Foucault ao considerar que essa mesma liberdade conduziu diretamente à criação dos organismos próprios da sociedade de vigilância, de que fazem parte instituições como as prisões, os hospitais, as escolas, os asilos, etc..

Entretanto, dera-se o desenvolvimento da imprensa e de um conjunto de práticas culturais correspondentes: leitura, frequência de teatros, museus, concertos. A esfera pública passa a fazer-se nos cafés, nos salões, nas sociedades, num processo de autonomização da cultura que deixa de estar circunscrita à corte e ganha uma feição urbana. A opinião pública assume a função de colocar o Estado em contacto com as necessidades da sociedade. As primeiras formas de igualdade aconteceram a este nível, fora do Estado, nos salões onde intelectuais burgueses e aristocratas conviviam numa paridade dos educados. (Habermas, 1989: 32)

Com as revoluções liberais, deu-se o triunfo da concepção burguesa de uma esfera pública baseada na propriedade privada, garantia da independência dos cidadãos e da construção da correspondente autonomia, numa concepção que torna evidente o quanto os dois conceitos, esfera pública e esfera privada, se articulam entre si. A História encarregou-se de deitar por terra o pressuposto de que por aí se chegaria a um estado ideal de participação cívica e de exercício da cidadania, como pretendiam as filosofias iluministas. As barbáries do século XX demonstraram essa impossibilidade. Mas o conceito de espaço público enquanto “esfera privada da sociedade que se torna publicamente relevante” (Habermas, 1989: 19) permaneceu como sinal de modernidade. Uma vez institucionalizado, a partir do século XVIII, no âmbito do processo de afirmação da sociedade civil relativamente ao Estado, o conceito de *espaço público* adquire uma feição operativa e funcional (potencialmente) vigorosa.

Mais tarde, as democracias de massa do Estado Social garantiram o acesso generalizado dos cidadãos àqueles bens considerados indispensáveis à consolidação da autonomia privada, num papel equivalente ao que representava a propriedade privada burguesa nos séculos XVIII e XIX: “O universalismo democrático tornou-se num particularismo generalizado.” (Habermas, 1992: 179). Foi então que ocorreram condições para que a emancipação cívica abrisse às mulheres a participação na esfera pública. Durante muito tempo, a separação entre esfera pública e esfera privada tinha também um carácter de género. Como se vê pelo exemplo dado, as próprias tensões que ocorreram no seio da esfera

pública transformaram-se em elementos de autotransformação.

Definindo o significado de público, Hannah Arendt diz que “tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível.” E acrescenta: “(...) a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade.” (Hannah Arendt, 2001: 72-73). Num estudo sobre a questão da aparência em Hannah Arendt, é dito:

*“O mundo pode ser definido como o conjunto das coisas que têm em comum aparecerem, isto é, serem vistas, entendidas, tocadas, sentidas, saboreadas. (...) Os olhares dos outros são a condição do mundo ao qual eu apareço, sem que eles detenham por isso o segredo da existência.”*

(Tassin, 1996: 71)

As existências (e as aparências) são, por definição, plurais. É no espaço público que se manifesta esse pluralismo. A separação entre público e privado deu-se porque havia coisas que para existirem era preciso mostrar e outras que para existirem era necessário esconder. Cada atividade humana assinala-se pelo lugar (espaço) que lhe é próprio no mundo. A cidadania e a participação política são meios de romper com o círculo que faz de nós apenas consumidores e trabalhadores, no qual tudo se resume a trabalharmos para consumir e consumirmos para trabalhar. Só através dessa rutura se alarga decisivamente o âmbito da ação humana reportando-a ao que de comum nos reúne em sociedade: o espaço público. Nas tiranias e nas sociedades de massas,

*“(...) os homens tornam-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjectividade da sua própria existência singular que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto apenas sob um aspecto e só lhe é permitida uma perspectiva.”*

(Hannah Arendt, 2001: 73)

Nesse sentido, a palavra e a ação exercidas no espaço público são formas de luta contra o totalitarismo. A mesma autora considera que o pensamento não tem sentido a não ser na aparência, exposto aos olhares dos outros. O que está em causa não é o ser mas o ser em comum, que mais que um modo de ser é um modo de aparecer. E isso é a realidade. A aparência tem carácter fenomenal tal como o mundo, que se constitui como intervalo entre o passado e o futuro. A História serve para evitar o esquecimento e para permitir a continuidade do mundo.

O espaço público é o lugar da palavra e da ação, mas também da virtude enquanto virtuosidade. Por isso, política e artes performativas aproximam-se, partilham uma existência semelhante, na medida em que dependem de um espaço publicamente organizado e da presença de uma audiência para se exprimirem. Distintos são o trabalho e a atividade económica em geral, que podem ser considerados numa dimensão coletiva mas não comum, pelo que permanecem essencialmente privados.

### Arte e espaço público

No âmbito da afirmação do espaço público burguês, no século XVIII, tornou-se pública a discussão sobre literatura, filosofia e arte, áreas cuja problematização crítica havia sido até então monopólio da Igreja e do Estado e que perdem, por isso, a aura própria do sagrado. O público passa a ser uma categoria inclusiva, impondo-se o julgamento e o gosto em todas as formas de arte, emergindo deste processo o próprio conceito de arte pública. (Habermas, 1989: 41).

Há que reconhecer o papel fundamental que cabe à arte na definição e identificação de espaços públicos em meio urbano. As praças e lugares foram tradicionalmente demarcados pela existência de um monumento, ou pela presença de uma escultura identificadora do espaço envolvente.

*“Um monumento não comemora, não celebra algo que se passou, mas confia ao ouvido do futuro as sensações persistentes que encarnam o acontecimento: o sofrimento sempre renovado dos homens, o seu protesto recriado, a sua luta sempre retomada. (...) O monumento não actualiza o acontecimento virtual, mas incorpora-o ou encarna-o: dá-lhe um corpo, uma vida, um universo.”*

(Deleuze, 1992: 156)

Por isso a arte contribui decisivamente para a construção de um espaço público com significado e com vida própria. Por exemplo, o facto de as esculturas terem (literalmente) descido dos pedestais em que eram colocadas no passado para o chão que todos pisam, convivendo diretamente com os transeuntes que se deslocam em meio urbano, é bem sintomático de uma relação de proximidade da arte com os cidadãos e, em sentido geral, da arte com a vida.

A arte contemporânea tem promovido novas formas de utilizar o espaço público enquanto campo de intervenção direta. Desde logo pelas potencialidades de qualificação que desempenha em relação a espaços degradados, assumindo a

memória e a sustentabilidade do território, criando dinâmicas de intervenção junto da comunidade, dinamizando acontecimentos de caráter cultural mais abrangente que desestabilizem o estabilizado, numa perspectiva de paisagem integral. Cabe aqui lembrar o que diz Deleuze sobre os mecanismos das sociedades de controlo que, na sua opinião, são cada vez mais visíveis nos nossos tempos. Na perspectiva deste autor há que valorizar os acontecimentos no intuito de contrariar essa tendência. Nesse sentido, torna-se fundamental o acontecimento como devir, isto é, como experiência de alguma coisa que acontece em nós e nos modifica, porque experimentar o acontecimento é conhecer. Para Deleuze, enquanto a informação é um sistema de controlo constituído por palavras de ordem aceites acriticamente, a arte escapa a essa lógica porque nada tem de informativo. A propósito, o autor cita Malraux quando este diz que a arte é a única coisa que resiste à morte, vincando a dimensão da arte enquanto ato de resistência.

*“Todo o acto de resistência não é uma obra de arte, se bem que, de uma certa forma, acaba por sê-lo. E toda a obra de arte não sendo um acto de resistência acaba, porém, por sê-lo também.”*

(Deleuze, O que é um acto de criação?)

Deleuze prefere o modelo grego que aponta o labirinto como matriz do pensamento porque o labirinto, pela dificuldade que propõe, força a pensar sob uma coação, sob uma hostilidade. No sentido deleuziano, a experiência é simultaneamente um perceto, realizando-se na relação espaço/tempo e despertando uma nova maneira de perceber, um *afeto*, ou seja, uma nova maneira de sentir, e um *conceito*, uma nova maneira de pensar. E é nessa condição que a ação humana deixa uma inscrição ou marca no mundo. A constituição do espaço/tempo é uma construção. A necessidade leva à descoberta interior que é uma descoberta no mundo, na relação com os outros; a necessidade é um caminho que nos vai abrindo aos outros. Também Débord propõe a criação de situações para interromper os códigos normais, situacionistas, de conduta. Por sua vez, Goethe afirmava que uma obra de arte bem observada (contemplada) cria em nós um novo órgão. E Hannah Arendt definia a arte como a reproduzibilidade do inútil. Daí entender-se a arte como meio de agir eficazmente no mundo, tanto mais quanto a arte contemporânea propõe um encontro decisivo com a vida, arte e vida cada vez mais próximas. Por isso, a arte assume-se como modo de pensar o mundo e de nele deixar uma inscrição. Em tudo isto sobressai a comunicação que se faz de encontros e de coletivos, que se faz com encontros e com coletivos.

Há que salientar de entre as formas de arte contemporânea, a arte relacional pelas potencialidades de intervenção no espaço público, através da realização de projetos que impliquem e integrem a participação da comunidade. Deixar uma inscrição, modificar o existente, viabilizar acontecimentos que produzam situações novas que constantemente interfiram junto das pessoas, incorporando-as, no sentido de as interpelar e de causar nelas uma expansão da consciência, é o objetivo fundamental. Em consonância, valoriza-se a arte processual, coloca-se a ênfase no processo em detrimento do resultado, apostando na continuidade das intervenções, em mantê-las vivas, ainda que tomem novas formas ao longo do tempo. É também uma arte comprometida com a vida, uma arte de contexto, entendendo contexto como o conjunto de circunstâncias, de características do lugar, muitas delas não visíveis, sem perder a perspectiva de que é o trabalho artístico que cria a realidade operativa em que se inscreve. O que em muito acrescenta a respetiva autonomia e capacidade de criação do novo.

### **Novos media e Espaço Público**

Os novos *media* têm um potencial democratizante. Sem a revolução tecnológica a globalização não teria sido possível. Através da sociedade de informação e de comunicação aumentaram as redes transnacionais, havendo que contar agora com novos intervenientes como o FMI, mas também a Green Peace, ou a Amnistia Internacional. Segundo Kapur, a Web não é uma democracia direta, mas reforma a democracia representativa. Em contraponto, os Estados-Nações (Lyotard, 1989: 21) vão perdendo terreno, tendendo mesmo a ser considerados entraves ou, pelo menos, fatores de opacidade e de ruído comunicacional num mundo dominado pela ideologia da transparência. Está neste caso a definição de quem terá ou não acesso a bancos de dados ou satélites de comunicação. Autores como Jameson destacam o facto de vivermos em rede, o que torna impossível determinar a origem e o fim da informação. Tudo se passa segundo o paradigma rizomático, não fundacional, situação que coloca em causa as hierarquias tradicionais de poder, com consequências profundas ao nível da cidadania e do espaço público. Hoje em dia, mais do que poder existem exercícios de poder. O poder é sempre relacional e é um jogo. O poder depende do seu próprio funcionamento (técnicas, funções, modelos), isto é, o poder é uma prática.

Innerarity, no seu livro *O novo espaço público*, escreve:

*“Depois de abandonar o monopólio dos estados, as questões internacionais entram no espaço público, no mundo comum, e transformam-se em objectos*

*de informação e debate, de vigilância política. Aparece deste modo um novo civismo internacional que aspira a humanizar a globalização embora ainda não tenha instrumentos para se impor.”*

(Innerarity, 2010: 254)

Dantes havia uma espécie de impunidade que tornava quase tudo possível dentro de cada estado. Agora, a transmissão de imagens pela televisão e todos os outros meios de comunicação traduzem-se na “introdução num espaço de discussão” em que qualquer pessoa pode tomar partido e manifestar-se.

É muito significativo que Habermas tenha sentido necessidade de rever o que escrevera sobre a influência dos *media* no espaço público. Fê-lo num texto sugestivamente intitulado. O *espaço público*: trinta anos depois. Nele reconhece ter sido excessivamente radical no diagnóstico negativo que fizera quanto aos efeitos dos *media* na degradação do espaço público.

Innerarity, por sua vez, defende que os meios de comunicação ampliaram enormemente as dimensões do comum e do público. Alerta para o facto de não haver uma realidade objetiva sobre a qual se organizam opiniões subjetivas. Ou seja, não tem sentido continuar a opor a antiga dualidade ontológica aparência/ser. Na verdade, a maior parte do nosso saber provém dos meios de comunicação; o saber assim adquirido fica incorporado no saber que temos por experiência própria, sem disso termos plena consciência.

*“Os meios de comunicação constituem uma verdadeira mediação universal, fornecem a matéria da nossa realidade. (...) uma pessoa não se pode orientar no espaço público sem aquele saber que obtém por meio da comunicação.”*

(Innerarity, 2010: 89/90).

A realidade é mediada ou mediatizada, não imediata, o que provoca uma “nostalgia da realidade”.

*“Os meios de comunicação social não descrevem uma realidade exterior: são autores, eles próprios, num campo social de forças em que exercem influência e que neles a exerce também. (...) Os meios de comunicação não nos informam sobre o que acontece, mas sim sobre o que os outros consideram ter um valor de acontecimento. Não observam acontecimentos: observam observações.”*

(Innerarity, 2010: 95/96)

Segundo o mesmo autor, sendo eminentemente económica, a globalização não constitui uma forma de afirmação do mundo: “Seria necessário sublinhar o sentido eminentemente político da referência ao mundo por oposição ao sentido prioritariamente económico da referência à globalidade.” (Innerarity, 2010: 260).

Anulando a distância, a globalização estabelece uma imediatez, anula a diferença entre o desejo e a sua realização, faz triunfar “a ilusão de que os desejos não devem nunca ser diferidos.”. Importante seria a “articulação, sempre instável e controvertida, da unidade com a diferença por meio de qualquer coisa como um espaço público comum.” (Innerarity, 2010, 261). Não está em causa um Estado mundial, mas “entidades políticas meta-nacionais” e um

*“espaço público de deliberação dos problemas mundiais e das normas comuns. (...) A cosmopolítica realiza-se no interior de cada estado, de cada comunidade, de acordo com o modo como conseguirem configurar os espaços públicos como lugares de encontro e enriquecimento entre unidade e diferença, entre o comum e o particular.”*

(Innerarity, 2010: 262)

Encontramo-nos face a um mundo unificado nos âmbitos tecnológico, económico e até mesmo dos produtos e estilos culturais, mas “analfabeto” na sua articulação política e jurídica. Não estamos separados, mas unificados de um modo irregular. Dados os problemas da sociedade contemporânea, cada vez mais se torna visível que é inútil contrapor interesse particular e interesse comum. Há uma inadequação intrínseca ao tratamento dos assuntos enquanto “dentro” e “fora”, enquanto “nós” e “eles”, para governar em “espaços delimitados”. Resultante da argumentação desenvolvida, Innerarity propõe a ideia de interdependência para substituir a de soberania. Mas não desiste do espaço público, valorizando-o enquanto lugar de discussão e tratamento dos assuntos da sociedade contemporânea.

Já Walter Benjamin (anos trinta do século XX) disse que o cinema favorecia o estar em comunidade com o outro, vendo o mesmo. O mesmo autor atribuiu ao cinema a capacidade de promover em nós hábitos analíticos, permitindo transpor para a vida o que nele se passa. (Benjamim, 2006: 232/234).

Baudrillard, por sua vez, analisa muito negativamente o papel desempenhado pelos *media* nas nossas vidas; atribui-lhes a responsabilidade da substituição do real pelas simulações e simulacros. Alerta para o facto de a comunicação parecer facilitada sem o estar, de se promover a produção do real e do referencial em objetos ou em experiências que procuram ser mais reais do que a própria

realidade. Sem deixar de dar a devida atenção a este tipo de análises, devemos relativizá-las e considerar também o papel decisivo que as novas tecnologias têm na criação de uma “ordem informacional”, expressão criada por Castells, o que torna crucial a gestão da informação no tecno-capitalismo globalizado em que nos movemos e vivemos.

## Conclusão

Presentemente, há um imperativo não categórico. O homem não é o centro do universo; é uma partícula do universo. Vai desaparecer como tudo o resto. É possível fazer tudo o que é possível fazer, mas nada é *a priori*: tudo é experimentalista. Uma vez mais, vale a pena lembrar Deleuze e a Teoria da Experiência, segundo a qual é preciso apostar no trabalho de encontro com os outros, condição indispensável à comunicação, organizar grupos de criação, suscitar acontecimentos e acreditar no mundo.

É nossa condição a coabitação. “Tudo se tornou contemporâneo”, diz Latour, que acrescenta: “o espaço tomou o lugar do tempo como principal princípio ordenador” (Latour, 2010: 40). Segundo ele, já se provou não valer a pena pensar a realidade em função de um tempo que, à medida que passa, vai erradicando aquilo que destoa do progresso por ser demasiado arcaico ou irracional. Pelo contrário, temos que nos questionar sobre a melhor maneira de vivermos com todas as manifestações em simultâneo, no mesmo espaço que partilhamos. Por isso propõe que a política se liberte da obsessão pela sucessão no tempo para se focalizar preferencialmente no espaço, série de simultaneidades, todas ao mesmo tempo.

A realidade é espacial, constitui-se de muitos territórios entre os quais se incluem os espaços virtuais produzidos pelas constantes adaptações e readaptações proporcionadas pela tecnologia. De entre as formas de intervenção possíveis no mundo, há que destacar a de uma política cultural assente na arte dada a vocação de contemporaneidade que esta assume. Na Grécia Antiga, a arte e a vida não estavam separadas e essa era condição específica da liberdade. Há uma eficácia estética da arte que provém da suspensão e do dissentimento que lhe são próprios. E isso é essencialmente político. Daí a urgência em explorar a arte na sua dimensão política porque “Arte e política estão ligadas entre si como operações de reconfiguração da experiência comum do sensível.” (Rancière, 2010: 95) A ficção e a experiência estética não criam um mundo imaginário oposto ao mundo real, mas sim uma “paisagem inédita do visível” como diz Rancière:

*“As formas da experiência estética e os modos da ficção criam uma paisagem inédita do visível, formas novas de individualidades e de conexões, ritmos diferentes de apreensão do dado, escalas novas. Não o fazem à maneira específica da actividade política que cria um novo nós, novas formas de enunciação colectiva. Mas formam este tecido de dissentimento no qual se recortam as formas de construção de objectos e as possibilidades de enunciação subjectiva próprias da acção dos colectivos políticos. Se a política propriamente dita consiste na produção de sujeitos que dão voz aos anónimos, a política própria da arte no regime estético consiste na elaboração do mundo sensível do anónimo, dos modos do isso e do eu, dos quais emergem mundos, o mundo próprio de cada nós político.”*

(Rancière, 2010: 98)

Não há uma relação direta de causa/efeito entre a criação de objetos de arte ou de situações artísticas e a realidade política. Mas há a criação de situações potencialmente transformadoras do real, de atmosferas contemporâneas e democratizantes. André Breton valorizava na arte os “reflexos de futuro”, e Agamben considera o contemporâneo como a marca do arcaico no presente:

*“Arcaico significa: próximo da arké, isto é, da origem. Mas a origem não está situada num passado cronológico: ela é contemporânea ao devir histórico e não cessa de operar neste, como o embrião continua a agir nos tecidos do organismo maduro e a criança na vida psíquica do adulto. A distância – e, ao mesmo tempo, a proximidade – que define a contemporaneidade tem o seu fundamento nessa proximidade com a origem, que em nenhum ponto pulsa com maior força do que no presente.”*

(Agamben, 2006: 69)

“O plano da imanência não pára de se tecer” (Deleuze, 1992: 39), o que mais ainda nos alerta para a necessidade de implementar uma política cultural contemporânea, inovadora, baseada na arte pública, em espaço público, criando um lugar de encontro, da experiência vivida em comum, de expansão da consciência política e coletiva num sentido alargado da expressão.

- AGAMBEN, G.** (2006) *O que é o contemporâneo?* Veneza. Lição inaugural do curso de Filosofia Teorética (2006/2007).
- AGAMBEN, G.** (1998) *O poder soberano e a vida nua*. Lisboa: Editorial Presença.
- ARENDT, H.** (2001) *A condição humana*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- ARENDT, H.** (2001) *Compreensão e política e outros ensaios*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- ARENDT, H.** (2006) *Entre o passado e o futuro*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- BAUDRILLARD, J.** (1991) *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- BENJAMIN, W.** (2006) *A Modernidade*. (Obras Escolhidas de W. B., edição e tradução de João Barrento). Lisboa: Assírio & Alvim.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F.** (1992) *O que é a filosofia?* Lisboa: Editorial Presença.
- DELEUZE, G. e PARNET, C.** (1998) *Diálogos*. São Paulo: Editora Esculta.
- FOUCAULT, M.** (2009) *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes.
- FOUCAULT, M.** (2010) *Nascimento da biopolítica*. Lisboa: Edições 70.
- HABERMAS, J.** (1989) *The structural transformation of the public sphere*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- HABERMAS, J.** (1992) "L'espace public, 30 ans après" in *Quaderni*. N. 18, Automne 1992: 161 – 91.
- HABERMAS, J.** (2007) *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes Editora.
- INNERARITY, D.** (2010) *O novo espaço público*. Lisboa: Teorema Editores.
- KRAUSS, R.** (1984) "A escultura no campo ampliado", *Revista Gávea, nº 1* (1984) Rio de Janeiro.
- LATOUR, B.** (2010) *Making things public – atmospheres of democracy*: The MIT Press/ Cambridge, Massachusetts, London.
- LYOTARD, J.-F.** (1989) *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva Editores.
- RANCIÈRE, J.** (2009) *O espectador emancipado*. (Tradução: José Miranda Justo) Lisboa: Orfeu Negro.
- RANCIÈRE, J.** (2010) *O destino das imagens*. (Tradução: Luís Lima) Lisboa: Orfeu Negro.
- RORTY, R.** (1994) *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença.
- TASSIN, É.** (1996) "La Question de l'apparence", in *Politique et Pensée*. Colloque Hannah Arendt. Paris: Éditions Payot & Rivages.