

Cidade na pós-modernidade: repensando a esfera pública

Susana Gastal

Professora do Curso de Turismo na FAMECOS/PUC-RS e de Mestrado em Turismo na UCS
PUC/ UCS, RS

Resumo

A esfera pública, tradicionalmente associada ao espaço (físico) público de debate, ao defrontar-se com a crise colocada pela virtualização dos espaços de decisão coletiva, encaminha outros questionamentos se submetida, também, a lógicas temporais, nelas incluída a noção de futuro. Coloca-se a questão de como constituir espaços de reflexão coletiva sobre o futuro, quando este deixa de ser uma instância coletiva a considerar, e de como introduzir novos encaminhamentos sócio-educativos que incentivem a vivência do urbano nestes termos.

Palavras-chave: Cidade. Pós-modernidade. Esfera pública.

1 Introdução

Lá nos distantes anos 1980, George Lucas iniciava seu filme *Guerra nas Estrelas* – o primeiro exibido – com uma frase tipo: *há muito, muito tempo, numa galáxia distante...* Ou seja, a ficção futurista jogava para o passado os acontecidos que iria narrar, isto numa época em que as discussões sobre a pós-modernidade apenas começavam a acalorar os debates com suas teorizações sobre o vivenciar de tempos simultâneos, a que o momento presente nos submeteria.

Ao analisar a dita simultaneidade temporal, as teorias sobre o pós-moderno talvez sejam o espaço teórico que nos permita exercer um sentimento novo: a saudade do futuro. Permitiriam, ainda, um outro tipo de questionamento: afinal, *onde* está esse futuro? Se por um lado a pergunta remete a questões que transitam entre a filosofia e a física quântica, ela também coloca como interrogação mais visceral, o assumir-se o *onde* como fruto do estabelecimento de uma certa relação sujeito-objeto, em detrimento de uma simples distribuição geográfica extensiva entre latitudes e longitudes. Esse *onde*, temporal ou espacial – embora os guardiões da língua esclareçam que, em português, tal palavra só deveria ser utilizada em relação a um espaço físico – supõe um sujeito posicionado, a olhar o mundo; qualquer mudança de foco supõe uma alteração do olhar. Supõe uma nova sensibilidade e, por que não?, uma nova realidade. Para Paul Virilio (1999, p.57):

A realidade nunca é dada de antemão, mas adquirida, gerada pelo desenvolvimento das sociedades. Mesmo se a pedra permanece pedra, mesmo se a montanha continua no seu lugar, a maneira de captar a realidade varia ao ritmo da evolução do conhecimento.

Realidade e sensibilidade, indissolavelmente ligadas, ambas produto cultural, desfazendo o que era e colocando no seu lugar... o quê, mesmo?

Voltando a película cinematográfica *Guerra nas Estrelas*: se o pós-moderno Lucas olha o futuro no tempo passado, a lógica e a sensibilidade da Modernidade preconizavam, no passado, o futuro. Lógica positivista, via-se o futuro como um desdobramento linear e lógico do passado, tornando o tempo histórico – *continuum* – prisioneiro de desdobramentos teleológicos, a seguir uma ordem preestabelecida, natural ou divina. Quando as contramarchas do passeio da humanidade pela História deixa(va)m de corresponder a esta lógica dada, falava-se em *crise*. Mas: crise do mundo ou da teoria *lógica* que tenta(va) explicá-lo?

A crise atual dos paradigmas, que já foi dita de fim-de-século (ou de início de século), talvez seja a primeira a incluir no seu horizonte de hipóteses a possibilidade de que as rupturas sejam muito mais dos pensamentos que buscam dar conta do momento – “nas formas pelas quais se constrói o sentido, argumenta-se, narra-se, percebe-se” (Ford, 1999, p.266) –, do que das práticas sociais em si. Não seria descabido questionar se os intelectuais e os acadêmicos, mais do que buscar megatendências – e o futuro embutido na expressão – não estejam plasmados – e utilizo a palavra arcaica provocativamente – tentando entender uma sociedade e um momento novos, mas com rotinas e práxis já consolidadas, em que a reflexão viria a reboque.

Partindo do pressuposto que o momento seja outro – e não uma megatendência futurística –, talvez devêssemos discutir a maneira como estamos nos aproximando da realidade: se com olhos abertos ou vendados, como naquela brincadeira na qual as crianças, olhos tampados com um lenço, seguem em frente às apalpadelas. Com as mãos, e não com os olhos, tentam adivinhar os objetos por aproximação; os equívocos subseqüentes resultam na piada e na alegria da brincadeira. Suponhamos que estejamos teorizando às cegas (e às apalpadelas), como no platônico Mito da Caverna.

As vendas em nossos olhos poderiam ser, por exemplo, as matrizes teóricas utilizadas que, na melhor das hipóteses datam do século XIX, quando não mais antigas, nos colocando como reféns de um sistema epistemológico talvez inadequado ao momento social instituído, a uma realidade que mudou. Os velhos padrões marcados no cérebro e a venda nos olhos nos isolando do (novo) entorno.

Aqui, como em outros domínios, já não estamos no espaço e no tempo absolutos de Newton e mais alguns, mas no espaço-tempo da relatividade geral. (...) o tempo não é mais inteiro, mas indefinidamente fracionado em quantos instantes, instantaneidades, quanto permitem as técnicas de comunicação e de telecomunicação (Virilio, 1999, p.57).

Faz-se preciso, portanto, pensar sob a lógica de uma nova sensibilidade espacial e temporal.

2 O Espaço

No cotidiano contemporâneo, as questões vivenciadas têm sido reunidas sob a expressão *globalização* que, para além das rodas acadêmicas, ganhou o mundo e está integrada inclusive ao descompromisso da linguagem popular, procurando um continuum onde, talvez, ele não exista. A *globalização* seria a metáfora contemporânea para os *mercados financeiros ligados globalmente em rede*, levando Habermas (1999, p. 54)

a também afirmar que hoje "são antes os Estados que se acham incorporados aos mercados, e não a economia política às fronteiras estatais". Conseqüência da expansão econômica, o rompimento de fronteiras alcançaria também o comportamento social e a cultura, pelas migrações humanas e avanços tecnológicos.

Antes, na lógica Moderna, o Estado – nos termos do estado-nação, concebido pelo avanço capitalista dos séculos XVIII e XIX –, fora constituído a partir de duas forças, em princípio contraditórias, mas que, atuando em parceria, levariam à idéia de unidade nacional – ou *continuum* espacial – necessária à sua constituição. De um lado, reforçava-se a idéia de *coesão* – aí incluído língua, religião, moeda, território, educação e, se o discurso não bastasse, haveria o exército e o sistema jurídico – para garantir a unidade. De outro lado, esta unidade do estado-nação era reforçada pelo princípio da *exclusão da diferença*, fosse ela social, religiosa, lingüística, sexual ou cultural. A lógica industrial da serialização e os meios de comunicação de massa emergentes garantiram pseudo-sucesso a estas práticas homogeneizadoras. Tal racionalidade iluminista, sob o rótulo de Modernidade, apresentava-a como o *lar de todos*, espaço em que todos teriam um lugar ao sol, mesmo que ela fosse territorializada e monolinguística (Canclini, 1999, p.30).

A globalização rompe com dois séculos de discursos hegemônicos sobre essa territorialidade monolinguística, na prática muito mais excludente do que includente, em paralelo ao advento de uma outra estrutura hegemônica: as grandes cidades. Essas cidades, hoje megalópoles, com orçamentos muitas vezes a rivalizar com os orçamentos nacionais dos países onde estão sediadas, baseiam seu funcionamento em complexas estruturas de serviço e alto giro financeiro. Elas são o ninho ideal para acalentar o capital – volátil, sem fronteiras e desvinculado da produção – das novas estruturas financeiras internacionais.

A cidade também significará a abertura à diferença, ao multicultural, à pluralidade, no rumo oposto ao discurso nacionalista, porque não poderá abafar as diferenças, no seu interior circunscritas em espaços físicos contíguos, e não mais dispersas pelos vazios do território. Na cidade estaria ainda o sujeito cosmopolita: aquele «que se movimenta despreocupadamente em meio à diversidade, que está à vontade em situações sem nenhum vínculo nem paralelo com aquilo que lhe é familiar» (Sennett, 1988, p.31). A cidade, em conjunto com a globalização, irá enfraquecer o discurso responsável pela construção da identidade sob o estado-nação.

A perda de autonomia do Estado significará

(...) entre outras coisas, que o estado isolado não é mais suficientemente capaz, com suas próprias forças, de defender seus cidadãos contra efeitos externos de decisões de outros atores ou contra os efeitos em cadeia de tais processos, que tem origem fora de suas fronteiras (Habermas, 1999, p. 5-4).

Do ônus ambiental ao crime organizado e epidemias, o Estado perde *autonomia e capacidade de ação, bem como substância democrática (idem)* porque as decisões, transnacionais, passam a ser entregues a técnicos, longe dos olhos dos cidadãos diretamente atingidos pelas conseqüências de tais deliberações, levando ao que Habermas (*idem*) define como *déficit democrático*. As antigas estruturas de defesa, nacionalizadas, já não impõem seu poder político ou jurídico sobre estas águas internacionais por onde navega o capital, antes domínio exclusivo de bandeiras duvidosas ou de outros paraísos fiscais (também duvidosos).

A pergunta que tem sido colocada é se haveria uma solução, nascida de um olhar político, para as contingências socioeconômicas advindas da globalização.

O mercado descreditou esta atividade [política] de uma maneira curiosa não apenas lutando contra ela, exibindo-se como mais eficaz para organizar as sociedades, mas também devorando-a, submetendo a política às regras do comércio e da publicidade, do espetáculo e da corrupção (Canclini, 1999, p.20).

O olhar político é, por contingência, exercido num tempo e num espaço. Se o momento contemporâneo envolve pluralidade e descontinuidade – espacial, temporal e humana –, podemos agregar duas outras questões a esta, do olhar político; uma, tão antiga como a busca da democracia, mas até hoje não resolvida: como exercitar politicamente a pluralidade e a descontinuidade? A segunda questão decorre desta: onde, hoje, estaria o *espaço público*?

3 Espaços e Tempos Políticos

A cidade nasceu da necessidade econômica e social de as pessoas estarem juntas. Econômica, para facilitar o sistema produção e trocas; social, porque as trocas não seriam apenas materiais, mas também simbólicas. À medida que a cidade cresce, as trocas simbólicas, antes superadas pelas materiais, ampliam-se e tornam correlatas as palavras cidade/civis – civilização. A civilização supõe ainda o espaço público da ação política “comum aos cidadãos livres (koiné) [que] é rigorosamente separada da esfera do oikos, que é particular a cada indivíduo” (Habermas, 1984, p.15).

Se esta noção está no legado grego, o espaço público romano ganhou outro significado. Não é mais o espaço da discussão sobre a vida em comum, mas

(...) uma questão de obrigação formal. As cerimônias públicas, as necessidades militares do imperialismo, os contatos rituais com outros romanos fora do círculo familiar tornaram-se deveres – deveres em que o romano participava com espírito cada mais passivo, conformando-se às regras da res publica e investindo cada vez menos paixão em seus atos de conformidade (Sennett, 1988, p.15).

À vida pública espetacularizada, corresponde a apatia. O cristianismo, quando ganha o direito à vida pública, irá incorporar este caráter da vida romana e transformará o ritual religioso em espetáculo ao qual o povo assiste, também passiva e desapaixonadamente.

Na Idade Média, quando também a cidade vê diminuído o seu papel, passamos do demos/povo – do qual surgira a idéia de *democracia* nos moldes gregos –, ao demos/demônio como designativo das coisas do povo. *Demoníacas* ou não, entre as coisas do povo estão as instalações comuns: o poço, o mercado, o largo da igreja onde a plebe consome, brinca, faz festa, no dizer de Sennett. O resto é privado, ou seja, pertencente ao senhor feudal:

Enquanto o príncipe e seus terratenentes 'são' o país, ao invés de simplesmente colocar-se em lugar dele, eles só podem representar num sentido específico: eles representam sua dominação, ao invés de fazer pelo povo, fazem-no perante o povo (Idem, p. 20).

O mesmo se dará com a missa católica: «entre os senhores feudais, só os religiosos é que têm, além da ocasiões civis, local para sua representação: a igreja» (Habermas, 1984:21). Com seus rituais em latim e cenários grandiosos, a igreja substitui o verbal pelo visual e sensorial, em altares cada vez mais distantes da assistência. A Renascença e a ascensão burguesa trazem, segundo Habermas, a figura do burguês que *produz*, em oposição ao nobre que *reproduz*:

A 'sociedade' aristocrática, que deriva daquela sociedade renascentista, não tem mais, ou então, não tem mais em primeira linha, por função representar a própria soberania, ou seja, representar o próprio domínio territorial: servia para representação do monarca; (...) «o nobre é autoridade à medida que a representa; ele a exhibe, corporifica-a em sua culta personalidade: com isso ele é uma personalidade pública (...) (Habermas, 1984, p. 23 e 26).

Consagram-se novas esferas: a da família (íntima), a do exercício da produção burguesa (privada) e a do Estado (pública). Depois, mesmo o estado será privatizado pelas classes economicamente dominante, uma vez que submetido aos interesses do mercado. Se o burguês já detinha o poder econômico, buscará também o direito a ter voz. Isso será concretizado, por um lado, instituindo-se como público o espaço da expressão cultural, num primeiro momento realizada nos cafés e nos salões. Mas talvez não fosse incorreto afirmar que a burguesia utilizará também uma outra forma de verbo, mais eficiente, a partir da anterior: o sistema jurídico.

Na esfera pública burguesa, desenvolve-se uma consciência política que articula, contra a monarquia absoluta, a concepção e a exigência de leis genéricas e abstratas e que, por fim, aprende a se auto-afirmar, ou seja, afirmar a opinião pública como única fonte legítima das leis (Habermas, 1984, p.71).

Nesta busca de direito a voz, temos a opinião pública – constituída através do espaço cultural dos salões – utilizada como forma de pressão para inclusão, no sistema jurídico, dos pontos de vista dos interesses privados burgueses capitalistas. As manifestações culturais, mais do que colocadas no mercado, a partir deste momento, como produtos, serviriam menos para apresentação (enquanto expressão artística) e mais para representação.

A Idade Moderna trouxe a lógica industrial e o confronto com um novo conceito de espaços: «o tempo ocupado pelas atividades profissionais delimita exatamente a 'reserva' do privativo» (*idem*, p. 18), enquanto o tempo de trabalho demarcaria o espaço público. O espaço íntimo da família também sofre alterações: com perda de poder econômico, o núcleo familiar perde funções sociais que roubam

(...) à família a possibilidade de cuidar de si mesma no caso de uma emergência e a possibilidade de prover a própria velhice (...) que outrora a família burguesa tinha de sustentar com risco privado, hoje o membro individual da família é assegurado publicamente (Habermas, 1984, p. 184).

A família atual vive um novo conceito de esfera íntima. O núcleo familiar, com sua função de espaço da expressão afetiva, encolhe. As grandes famílias foram reduzidas a famílias nucleares e, hoje, o espaço íntimo tornou-se individualizado, mesmo nesta esfera: da televisão, do sistema de som e do computador que estão no aposento de cada um dos membros do grupo, ao *single* que parece ganhar preferência à vivência de casal, talvez uma pesquisa mostrasse que hoje mesmo o espaço da sala de jantar possa ser visto como um espaço privado, mas de forma alguma como espaço íntimo. Por extensão, nestes novos moldes, o espaço privado será o cinema, a danceteria, o *shopping*, onde os pares de uma determinada classe social se encontram.

4 Recolocando Questões

O avanço da esfera privada recoloca a pergunta: *onde* está a esfera pública? Para Ford, a «família, a tribo televisiva, é na Europa o 'espaço público' no qual são decididos a política, o poder, os valores que outrora, durante a Idade Moderna, se confrontavam na rua ou na praça (...). Ou no Parlamento» (Ford, 1999, p. 216). Se formos aceitar esta colocação, teremos que retomar também a discussão sobre onde estaria o onde nestes tempos pós-modernos. O advérbio deixa de carregar apenas as contingências de espaço geográfico real, para passar a incluir o espaço virtual e o espaço ficcional da televisão, para que então possamos avaliar se a esfera pública, no sentido de espaço de debate e formação de opinião sobre a *res pública*, conforme Habermas, pode ser assumido pelos *medias* contemporâneos.

Historicamente, a esfera pública sempre deixou a desejar ao tentar incorporar e dar voz à multiplicidade. Gregos, romanos e mesmo o Renascimento burguês constituíram seus fóruns públicos de debate e expressão como espaços pouco incluídos. A exclusão contemporânea, entretanto, é proporcionalmente muito maior, mesmo com o voto universal e as campanhas eleitorais feitas pela via eletrônica, porque continuamos sem resolver o nó da questão: como dar voz – e não apenas voto – a um maior número possível de falantes, para além das elites masculinas brancas tradicionalmente no poder.

A esta, teríamos que agregar a questão temporal já abordada: a presentificação da nossa cultura, se por um lado relativizou o passado – hoje encarado como um discurso construído que pode variar conforme a fonte que o relate –, por outro, roubou a possibilidade de futuro. Perdemos o futuro expresso no paraíso religioso (mesmo as religiões, hoje, relativizam a sua possibilidade), perdemos o futuro como desdobramento lógico/cronológico do passado (o passado é apenas uma entre muitas possibilidades, a lógica é algo do qual desconfiamos) e perdemos até a ilusão do futuro enquanto algum momento distante, quando seríamos mais ricos, mais felizes, mais sábios, porque agora somos mais cépticos. E porque a ficção eletrônica nos joga de maneira indistinta e simultânea no ontem, no hoje e no amanhã, podemos, humildemente, ter *saudade do futuro*, que passa a localizar-se como uma presença/ausência fora do nosso horizonte de aspirações:

(...) incessantemente nossa espécie deriva de uma geração de realidade para outra, através de um movimento de desrealização que comporta duas fases principais: uma fase de simulação da realidade, relativa ao campo das representações filosóficas, científicas ou artísticas; e uma fase, geralmente não percebida, de substituição, na qual o real da geração precedente cede lugar ao da nova (Virilio, 1999, p. 57).

Podemos dizer que, em termos de esfera pública como o *locus* onde a voz de cada um e de todos se fazia presente em busca do consenso, esta sempre esteve como uma *simulação de realidade* democrática, um discurso a incluir o todo, que a prática excluía. Habermas, então, ao historiar o passado, seria na realidade o saudoso de um futuro, subentende-se no seu texto, utópico.

Se deslocássemos as teorias de Habermas sobre passado e futuro, do eixo espacial sobre o qual o filósofo trabalha, num paradigma nitidamente do século XIX, e passássemos a pensar a questão a partir do eixo temporal, talvez os desdobramentos teóricos fossem outros, em que *a noite dos tempos cede lugar ao nascer do dia do instante presente* (Habermas, 1984, p. 58).

Uma *esfera pública*, nas lógicas tradicionais voltadas para resolver o ordenamento do futuro, perde sentido e *locus* para a sensibilidade contemporânea, que deixou de ter o futuro no seu horizonte de expectativas ou de utopia. Se a idéias de futuro desaparece, o ter voz também pode estar sendo perdido como movimento teleológico. Agregue-se a isso a desconstrução do Estado, em geral associado à *esfera pública*, e a solidão da esfera íntima, veremos que o esfacelamento da esfera pública será drástico em termos espaciais, mas sob a lógica temporal talvez restem campos de reflexão, na via da retomada da *utopia*.

Questão presente, questão de presente vivido em intensidade. A «velocidade não serve mais unicamente, como se acreditava até agora, ao deslocamento de um ponto a outro, *se a velocidade serve antes de tudo para ver, para conceber a realidade dos fatos, deve-se absolutamente 'iluminar'*, ou seja, pôr em velocidade, a duração como extensão» (Habermas 1984, p. 59), e talvez seja neste espaço-tempo, ainda de crise, que devamos colocar a esfera pública... ou ao menos, por enquanto, pensá-la.

Referências

- CANCLINI, N. G. 1995. *Consumidores e cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- FORD, A. 1999. *Navegações. Comunicação, cultura e crise*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- HABERMAS, J. Mudança estrutural na Esfera Pública. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. 1997. «Nos limites do Estado». *Folha de São Paulo*, p. 5-4, São Paulo, 18 jul.
- MARTIN-BARBERO, J. 1997. *Dos meios às mediações. Comunicação, cultura, hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- SENNETT, R. 1995. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VIRILIO, P. 1999. «O resto do tempo». *Revista Famecos – mídia, cultura e tecnologia*. p. 57-60. PUCRS, Porto Alegre, 10 jun.