

**MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro**

Professora do Departamento de Comunicação Social da UFMG.  
Doutora em Comunicação pela UFMG.  
<angelasalgueiro@gmail.com>

## Relações entre comunicação, estética e política: tensões entre as abordagens de Habermas e Rancière

### RESUMO

Ao comparar as visões de Jürgen Habermas e Jacques Rancière a respeito da comunicação, da estética e da política, pretendo evidenciar que a formação de uma comunidade política expressa a tensão entre o próximo e o distante, o semelhante e o dessemelhante, o próprio e o impróprio. Ela mostra as fissuras e fragmenta a idéia do grande corpo social protegido por certezas partilhadas e amplamente unido por princípios igualitários previamente acordados e quase nunca colocados à prova. Ao recuperar os conceitos habermasianos de “mundo da vida” e “comunidade ideal de fala”, contrastando-os às noções de “desentendimento” e “comunidade de partilha” elaboradas por Rancière, argumento que a constituição de uma comunidade política deve revelar que a partilha de um mundo comum é feita, ao mesmo tempo, da tentativa de estabelecer ligações entre universos fraturados e da constante resistência à permanência desses vínculos.

Palavras-chaves: comunicação, estética, política.

### ABSTRACT

The aim of this paper is to compare Jürgen Habermas' and Jacques Rancière's views regarding communication, aesthetics and politics, in order to evidence that the formation of a political community express the tension between the familiar and the strange, the proper and the improper, the friend and the enemy. This formation process shows the gaps and breaks up the idea of the great social body protected by shared certainties and strongly unified by egalitarian principles previously accorded and almost never challenged. The habermasian concepts of “world of the life” and “ideal community of speak” are confronted to the notions of “dissensus” and “community of share” elaborated by Rancière, to show that the constitution of a political community must disclose that the partition of a common world is made, at the same time, of the attempt to establish bonds between broken universes and of the constant resistance to the permanence of these bonds.

Keywords: communication, aesthetics, politics.

## Relações entre comunicação, estética e política: tensões entre as abordagens de Habermas e Rancière

*[Relations between communication, aesthetics and politics: tensions between the approaches of Habermas and Rancière]*

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro

Uma reflexão de cunho pragmático que articule as noções de comunicação, estética e política deve se preocupar em como pensar as relações que se estabelecem entre os indivíduos em um dado contexto social, ou seja, como se manifestam as formas situadas de contato, de diálogo, de negociação e de questionamento das ordens valorativas e simbólicas que ditam o modo como indivíduos desenvolvem suas ações e interações, não só em contextos institucionais, mas, sobretudo, nos múltiplos contextos das interações cotidianas.

110

O olhar comunicacional pragmático, segundo França (2010), busca a dinâmica das interações entre os sujeitos, a construção recíproca de sentidos e a atualização constante dos códigos que norteiam as práticas dos indivíduos em comunidade. Esse olhar abrange o modo criativo por meio do qual ações e interações tornam-se imprevisíveis, posições são revistas, argumentos são considerados e reconsiderados, enfim, o modo como uma comunidade<sup>1</sup> avança em suas formas de representar, interpretar e significar o mundo tomado em sua complexidade. A peculiaridade do paradigma comunicacional fundado na práxis está em fazer com que a comunicação deixe de ser “um processo recortado e restrito, para ser tomada como lugar de constituição dos fenômenos sociais, atividade organizante da subjetividade dos homens e da objetividade do mundo” (França, 2003:39).

---

<sup>1</sup> A comunidade é aqui entendida não no sentido da comunhão, da homogeneidade e da igualdade pressuposta entre seus membros e baseada em vínculos fortes, territoriais e exclusivos. Concordo com Ouellet (2002) e Mouffe (1994) quando afirmam que as comunidades não se constituem em torno de um denominador comum, mas de um vazio, de um intervalo, de uma lacuna de coexistência que pode ser transposta, mas nunca preenchida ou eliminada.

O domínio da pragmática da comunicação revela uma dimensão estética e política quando trata não só da ordem do dito, mas, sobretudo, daquilo que é pressuposto, dos elementos extradiscursivos que apontam para diferentes níveis de divisões entre aqueles que podem fazer parte da ordem do discurso e aqueles que permanecem fora de um espaço previamente definido como “comum”.

A formação de um mundo comum deve promover menos formas de “ser em comum” (que tendem a apagar ou incorporar diferenças, suprimindo singularidades) e mais formas de “aparecer em comum”. Como assinala Arendt (1987), o surgimento de um mundo comum é um acontecimento que registra os traços de visibilidade dos indivíduos no espaço público, conectando-os e separando-os, assegurando-lhes o pertencimento a um mesmo espaço social e multiplicando seus intervalos. Para ela, o mundo comum não oferece nenhuma medida ou denominador comum para formas de vida diferenciadas, pois, “embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares” (1987: 62 e 67).

# 111

E é justamente esse entendimento do mundo comum como cenário e espaço de “partilha” – ao mesmo tempo fratura e união dos sujeitos –, que pode nos ajudar a perceber como os aspectos estéticos das interações comunicativas e das experiências dos sujeitos (a *poiésis*, a passibilidade, a criatividade, as táticas de questionamento e de resistência à opressão, a narrativa de si, etc.) configuram o cerne de uma atividade política calcada em uma constante tensão entre o dissenso e o consenso; a racionalidade normativa e a racionalidade estético-expressiva.

Chantal Mouffe, ao nos apresentar seu projeto de democracia plural e radical, enfatiza que uma perspectiva racionalista (voltada para o consenso) e universalista (marcada pela igualdade social, jurídica e moral dos sujeitos) nos impede de perceber que “nenhum consenso pode ser estabelecido como resultado de um puro exercício da razão” (1994:11), pois certos “modos de vida e valores são, por definição, incompatíveis com outros. E é justamente essa mútua exclusão que os constitui” (idem).

Segundo Mouffe, a dimensão interlocutiva e pragmática da linguagem é evidenciada na situação agonística, na cena polêmica da enunciação performática dos sujeitos, que ao lutarem para ter seus discursos considerados e para constituírem-se como interlocutores que desejam dizer e desejam se fazer ouvir estabelecem uma

comunidade política que possui o mundo comum como pano de fundo pré-existente para as interações e como fruto do processo de coexistência. Mas o mundo comum por ela descrito é aquele marcado por constantes disputas e dissensos acerca das camadas sensíveis de sentido e de dominação que se escondem nas estruturas de formação de uma comunidade política.

Ao evidenciar as tensões existentes entre as visões de Jürgen Habermas e Jacques Rancière a respeito da comunicação, da estética e da política, pretendo mostrar que uma comunidade política configura-se não só a partir da troca racional de argumentos com o intuito de solucionar problemas coletivos, mas também a partir da tensão entre o próximo e o distante, o familiar e o estranho, o próprio e o impróprio. Ela mostra as fissuras e fragmenta a idéia do grande corpo social protegido por certezas partilhadas e amplamente unido por princípios igualitários previamente acordados e quase nunca colocados à prova. Ao recuperar os conceitos habermasianos de “mundo da vida<sup>2</sup>” e “comunidade ideal de fala”, contrastando-os às noções de “desentendimento” e “comunidade de partilha”, elaboradas por Rancière, argumento que formas de comunidade política não têm como objetivo fazer coincidir semelhantes e dessemelhantes, colocando entre parêntesis ou mesmo apagando os intervalos que caracterizam seus lugares de fala e de existência. A constituição de uma comunidade política deve revelar que a partilha de um mundo comum é feita, ao mesmo tempo, da tentativa de estabelecer ligações entre universos fraturados e da constante resistência à permanência desses vínculos.

**112**

### **Abordagens pragmáticas e filosóficas das relações entre comunicação, estética e política**

A relação estabelecida entre comunicação e estética por meio de uma abordagem pragmática foi intensamente trabalhada por Herman Parret em várias de suas obras e artigos. De modo geral, esse autor destaca seu interesse por um objeto pragmático-comunicativo específico: o sujeito falante em comunidade. Dito de outro modo, Parret busca pensar “o ser em comunidade, não como um jogo de xadrez ou como uma informática generalizada, mas como modo *aesthético*” (1997: 184). Ele repudia o entendimento da comunicação como troca de informações e como “sistema de interações e

---

<sup>2</sup> O mundo da vida, segundo Habermas (1987), deve proporcionar aos indivíduos um horizonte partilhado para suas interações comunicativas. Ele também deve ser um reservatório comum de recursos interpretativos para que os atores possam tornar claras suas proferições acerca de algo no mundo. Por fim, o mundo da vida, ao se reproduzir através de ações comunicativas em constante andamento, deve proteger tais ações contra os riscos de desentendimento entre os agentes.

transações submetido às regras da racionalidade econômica e dos jogos estratégicos finitos” (Parret, 1999: 18).

O sujeito em comunidade, sobretudo no nível de seu discurso, é mais do que um comunicador, e mais do que um informador. Além disso, a intenção de comunicar é de outra natureza do que a intenção de informar; a transação de conteúdos proposicionais não determina em nada a intenção de comunicar, mas sim toda intenção de informar. Mas de um ponto de vista mais geral, o paradigma dominante eleva a comunicação ao estatuto de princípio último da estrutura interna da intersubjetividade ou do estar juntos em comunidade para, em seguida, reduzi-la a uma troca de informações (Parret, 1999:17).

Trata-se de avaliar como o paradigma dominante da comunicação pode ser desafiado pela eclosão de ocasiões em que a verdade, a veracidade e a sinceridade (princípios normativos tão caros à pragmática argumentativa habermasiana) são afrontadas pelo afetivo, pelo implícito, pelo subentendido e pela conotação. Ou seja, a proposta de Parret aponta não para a dimensão pragmática que privilegia a dimensão racional e expressa da troca linguística, mas para a dimensão que está além dessa pragmática, ou seja, aquela que se refere às performances e aos modos de comunicação não argumentativos. Essa perspectiva vai de encontro ao que Marcondes (2005: 43) chama de “desafios atuais da pragmática”. Segundo ele, o objeto de estudo da pragmática é a linguagem em uso, em que “proferimentos implícitos, usos indiretos, frases truncadas, expressões elípticas e oblíquas têm um papel muito maior do que geralmente se admite”. Assim, como Parret, ele ressalta que a “publicidade” dos atos de fala, sua pretensa transparência e acessibilidade, não levam em conta elementos estratégicos como a “manipulação, o preconceito e outras características oblíquas e não declaradas, que apesar disso são determinantes da ação realizada e de seus efeitos e consequências” (Marcondes, 2005: 44).

De certo modo, o que está em jogo na reflexão de Parret é um questionamento a respeito da estrita divisão entre razão comunicativa e razão estratégica, destacando-se que a racionalidade não deve excluir da interação comunicativa um tipo de estratégia “ampliada, eufórica e inteligente” (1997: 188), uma estratégia ingovernável, imediata, singular que rompe as regras da argumentação transparente e que coloca em primeiro plano “a própria corporeidade da linguagem, quer dizer, a construção espaço-temporal do ato de discursar” (1997: 191). As estratégias afloram na discussão justamente porque a enunciação “está ancorada na presença mínima de um tempo-espaço, que deveria ser um obstáculo à reflexividade transparente da racionalidade argumentativa” (Parret, 1997: 191). Além disso, a estratégia é reflexiva, pois requer que cada interlocutor se coloque no lugar do outro para examinar o mundo de seu ponto de vista.

Na razão comunicativa, o valor comunicacional dos enunciados ganha preponderância sobre o contexto e as características da contextualização dos interlocutores e de seus proferimentos. Mas é justamente a situação comunicativa, vista como efeito provisório de uma contextualização, que faz com que Parret destaque a importância da estética como forma de salientar as negociações em torno da instauração de um momento interlocutivo, no qual irrompem as intencionalidades que não são enunciadas, as vias do silêncio, o não dito, a ausência de cooperação, a violação de uma busca por compreensão, a prevalência das tentativas de convencimento do outro e as rupturas enunciativas. Desta forma, a estratégia expressa, “para além da conotação bélica, operações interativas para as quais contribuem os dois protagonistas da situação interlocutiva. [...] A pertinência da troca linguística mede-se pela constituição dialógica de um contexto e pela determinação dos constrangimentos que a compreensão mútua exerce sobre a significação, e não o oposto” (Marcos, 1995: 52). Não se trata, portanto, de banir as estratégias das interações comunicativas, mas de atentarmos para uma vasta gama de racionalidades e constrangimentos que atravessam as interações comunicativas entre os sujeitos.

**114**

Na proposta de Parret (1999), a legitimação do social, e talvez até mesmo do político, pelo estético se encontra para além de uma concepção da pragmática que acentua o papel central do sujeito falante como ser racional em uma comunidade de seres racionais. A estética da comunicação e a base estética da política valorizam um “ser em comunidade” enraizado na solidariedade e na experiência fusional de uma comunidade afetiva que partilha uma temporalidade, um *sensus communis* e um contexto específico.

Para Parret, quando se procura relacionar comunicação e estética<sup>3</sup>, mais importante do que chegar ao entendimento é discutir o sistema de valores ou o “conjunto de práticas valoradas da vida cotidiana” (1997: 187). Ao invés da busca pela validade intersubjetiva de enunciados argumentativos (que só inclui um sujeito em uma comunidade se ele aceitar os princípios de uma ética do discurso – ou da discussão), Parret afirma que o sujeito falante em comunidade se associa aos outros quando o sensível se entrelaça ao social.

### **Rancière, a comunidade de partilha e a base estética da política**

---

<sup>3</sup> “O que governa as razões e as paixões da intersubjetividade cotidiana não é o entendimento objetivo nem a razão teórica, mas a existência de múltiplas axiologias ou sistemas de valores” (Parret, 1997: 186).

A relação entre política e estética vem sendo discutida por Jacques Rancière desde a publicação de *La Méésentente* (1995), em que destaca o desentendimento, e não o entendimento, como característica essencial de uma base estética da política. Para Rancière, a dimensão estética da política está na batalha entre o perceptível e o sensível, na possibilidade constante de uma reconfiguração das relações entre fazer, dizer e ver que circunscrevem o “ser em comum”. De acordo com Rancière, o que constitui a base estética da política são as “lutas para transpor a barreira entre linguagens e mundos, na reivindicação de acesso à linguagem comum e ao discurso na comunidade provocando uma ruptura das leis naturais de gravitação dos corpos sociais” (2000: 5 e 6). Ele acentua que uma estética da política abrange a criação de dissensos “ao tornar visível o que não é, transformando os ‘sem parte’ [aqueles que não contam em uma comunidade] em sujeitos capazes de se pronunciar a respeito de questões comuns” (2000: 19).<sup>4</sup>

**115**

O dissenso (ou desentendimento), segundo Rancière, é um conflito estruturado em torno do que significa “falar” e sobre a distribuição do sensível que delimita o horizonte do dizível e que determina as relações entre ver, ouvir, fazer e pensar. O dissenso é menos um atrito entre diferentes argumentos ou gêneros de discurso e mais um conflito entre uma dada distribuição do sensível e o que permanece fora dela, confrontando o quadro de percepção estabelecido. Há na base do pensamento político de Rancière a crença de que o dissenso promove uma forma de resistência expressa em um processo de subjetivação política que começa com o questionamento do que significa “falar” e do que significar ser interlocutor em um mundo comum, tendo o poder de definir e redefinir aquilo que é considerado o comum de uma comunidade. O dissenso, de forma geral, configura o cerne de uma atividade política calcada em uma constante tensão entre a racionalidade normativa e a racionalidade estético-expressiva. “O dissenso estabelece uma redivisão dos espaços e dos tempos, dos sujeitos e objetos, do comum e do singular” (Rancière, 2004a:38).

O dissenso aponta para uma organização do sensível onde não há nem uma realidade escondida sob as aparências, nem um regime único de apresentação e de interpretação daquilo que é dado, impondo a todos sua evidência. Ele revela que toda situação pode ser fraturada em seu interior, reconfigurada sob um outro regime de percepção e de significação. Reconfigurar a paisagem do perceptível e do pensável é modificar o território do possível e a distribuição de capacidades e incapacidades. O dissenso coloca em causa, ao mesmo tempo, a evidência do que é percebido, pensável e executável, e a partilha entre aqueles que são capazes de perceber, pensar e modificar as coordenadas do mundo comum (Rancière, 2008:55).

---

<sup>4</sup> “Este proceso de criação de dissensos constitui uma estética da política que não tem nada a ver com as formas de encenação do poder e da mobilização das massas designados por Walter Benjamin como estetização da política” (Rancière, 2005:15).



“Cenas de dissenso” se constituem, segundo Rancière, quando ações de sujeitos que não eram, até então, contados como interlocutores, irrompem e provocam rupturas na unidade daquilo que é dado e na evidência do visível para desenhar uma nova topografia do possível (2008, p.55). São essas cenas polêmicas que permitiram a redistribuição de objetos e de imagens que formam o mundo comum já dado, ou a criação de situações aptas a modificar nosso olhar e nossas atitudes com relação ao ambiente coletivo.

A estética como base da política só se dá a ver, segundo Rancière, porque o político sempre está presente em questões ligadas a divisões e fronteiras, a uma partilha (que envolve, ao mesmo tempo, divisão e compartilhamento) da realidade social em formas discursivas de percepção que impõem limites à comunicabilidade da experiência daqueles que têm sua palavra excluída das formas autorizadas de discurso. Nesse sentido, Rancière afirma que a ideia de “partilha do sensível” tem origem no pensamento de Foucault, especificamente em suas considerações a respeito de como as coisas podem se tornar visíveis, dizíveis e capazes de serem pensadas. A política é então descrita como uma forma de experiência problematizante que abrange, em seu cerne, uma relação conflituosa com “um sistema de evidências sensíveis que dá a ver, ao mesmo tempo, a existência de um comum e as divisões que nele definem os lugares e partes respectivas” (Rancière, 2000: 12).

A partilha do sensível dá a ver quem pode tomar parte do comum em função do que faz, do tempo e do espaço nas quais essa atividade é exercida. Ter esta ou aquela ocupação define, assim, as competências ou incompetências para o comum. Isso define o fato de ser ou não visível em um espaço comum, dotado de palavra comum, etc. Existe, portanto, na base da política, uma estética que a define como forma de experiência (Rancière, 2000: 13).

De acordo com Rancière, o desafio às ordens discursivas dominantes se constitui em (e, ao mesmo tempo, constitui) uma comunidade política que interage não para alcançar o entendimento ou o consenso, mas para tornar evidente um desacordo sobre a partilha de tempos, espaços e vozes.

A ação política estabelece montagens de espaços, sequências de tempo, formas de visibilidade, modos de enunciação que constituem o real da comunidade política. A comunidade política é uma comunidade dissensual. O dissenso não é, em princípio, o conflito entre os interesses ou as aspirações de diferentes grupos. É, num sentido estrito, uma diferença no sensível, um desacordo sobre os próprios dados da situação, sobre os objetos e sujeitos incluídos na comunidade e sobre os modos de sua inclusão

(Rancière, 2005: 51).



O sentido atribuído à noção de “consenso” na obra de Rancière relaciona-se a um modo de simbolização da comunidade que visa minar a possibilidade de opor um mundo comum a um outro. O consenso, segundo ele, tende a transformar todo conflito político em problema que compete a um saber de especialista ou a uma técnica de governo. Ele tende a exaurir a invenção política das situações e cenas dissensuais. Assim, o consenso diz de um regime específico do sensível e não de uma plataforma para o debate racional, muito menos de uma homogeneização de pontos de vista em uma situação de concordância que apaga a função crítica dos processos de construção da opinião pública.

Nesse sentido, Rancière não deseja ressaltar o processo de esteticização da política designado por Walter Benjamin e associado às novas formas de apresentação de candidatos e encenação do poder proporcionadas pelos meios de comunicação (2005, p.15). Em vez disso, sua pretensão é mostrar que o processo de criação de dissensos constitui uma estética “que coloca em comunicação regimes separados de expressão” (1995, p.88).

**117**

A estética, na visão de Rancière, é o que coloca em comunicação regimes separados de expressão: a argumentação racional que entrelaça e encadeia proferimentos e a linguagem poética que nos faz perceber como “mundos dissensuais” aparecem dentro de “mundos consensuais” (mundos em que o sujeito que argumenta é considerado como argumentador). A linguagem poética não se opõe à linguagem argumentativa na criação de comunidades políticas: a presença de mundos dissensuais dentro de mundos consensuais é a força que constitui a política, mas a percepção dessa presença se faz não tanto pela via da razão e mais pela via da estética, aqui entendida como as formas de resistência e dissenso diante de uma “relação harmoniosa entre uma ocupação e uma capacidade de sentir, dizer e fazer que convem a essa ocupação, dificultando a conquista de um outro espaço e de um outro tempo” (Rancière, 2008, p.48).

Os termos “comunidade política” e “comunidade dissensual” aparecem nos textos de Rancière como variações de seu conceito de “comunidade de partilha” (1995, 2004a). A comunidade de partilha é uma comunidade de experimentação e de tentativas de fazer com que realidades antes não imaginadas ou não associadas ao que é tido como “comum”, passem a aparecer e a serem percebidas, mas sem serem incorporadas, subsumidas, transfiguradas ou “normalizadas”. Nas palavras de Rancière, a comunidade de partilha caracteriza o “pertencimento dos sujeitos a um mesmo mundo que só pode adquirir sentido por meio da polêmica, e a união que só pode se realizar por meio do combate” (2004a: 92). Ele a caracteriza (de

maneira muito próxima a Mouffe) como uma “comunidade de intervalos” em que “o ser em comum” é definido pelos vínculos que ligam os sujeitos sem tirá-los do registro da separação. Em suma, a comunidade de partilha (ou intervalar) é o âmbito em que se reconfigura o “comum de uma comunidade”, isto é, em que se questiona “as coisas que uma comunidade considera que deveriam ser observadas, e os sujeitos adequados que deveriam observá-las, para julgá-las e decidir acerca delas” (Rancière, 2000: 12).

O comum de uma comunidade é menos aquilo que é “próprio” de um grupo ou de uma cultura e mais o lugar de exposição e aparecimento dos intervalos e das brechas que permitem “introduzir em uma comunidade sujeitos e objetos novos, tornar visível aquilo que não o era e tornar audíveis, como interlocutores, aqueles que eram percebidos somente como animais em algazarra” (Rancière, 2004b: 38). Eis aqui uma questão central: a comunidade de partilha opõe um espaço consensual a um espaço polêmico, ela faz aparecer sujeitos que até então não eram contados ou considerados como interlocutores, ela traz à experiência sensível vozes, corpos e testemunhos que até então não eram vistos como dignos de respeito e estima.

Sob esse aspecto, a comunidade de partilha envolve a produção de um público que é definido pela manifestação de um “dano” causado no momento da constituição de um “comum”. De acordo com Rancière, o surgimento de uma comunidade de partilha permite pensar: a) as condições de aparição, aproximação e distanciamento de sujeitos e de seus atos específicos; b) como esses sujeitos produzem acontecimentos que demonstram a existência de um “dano” e, ao mesmo tempo, os retiram “do submundo de ruídos obscuros e os inserem no mundo do sentido e da visibilidade, afirmando-se como sujeitos de razão e de discurso capazes de contrapor razões e de construir suas ações como uma demonstração de que compartilham um mundo comum” (2004a: 90 e 91).

**118**

### **Habermas e a comunidade ideal de discurso constituída no mundo da vida**

Tanto Parret quanto Rancière se distanciam da abordagem pragmática que Habermas elabora para discutir a função primordial da linguagem dentro das ações comunicativas: a busca pelo entendimento. Habermas ressalta que o sucesso da ação

comunicativa está no fato de os interlocutores pertencerem a uma comunidade ideal de discurso, embasada em um mesmo mundo da vida, que “abrange a totalidade das interpretações pressupostas pelos seus membros como um conhecimento de fundo” (1984: 13). O pressuposto de um pré-entendimento compartilhado faz com que a comunidade habermasiana seja percebida como erigida sobre a definição cooperativa de planos de ação “no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretações comuns da situação interativa” (Habermas, 2002: 72).

Na perspectiva habermasiana, a inserção de um sujeito em uma comunidade linguística ideal é definida por sua capacidade de colocar-se em um entendimento preliminar com seus parceiros de interlocução e por sua capacidade de usar racionalmente a linguagem para compreender um tema ou problema. Sabemos que o termo “consenso” na obra de Habermas não pode ser confundido com uma concordância isenta de questionamentos ou com a homogeneização de interesses plurais. Alcançar o consenso, para Habermas, significa pensar em interações sociais coordenadas por meio da “conquista cooperativa do entendimento entre os participantes, que estão orientados para a realização de um acordo que é a condição para que todos os participantes possam perseguir e realizar seus próprios planos” (Habermas, 1982:264). Interessa-nos menos problematizar a noção de consenso em Habermas e mais destacar sua percepção de como deve ser o interlocutor que participa de debates públicos:

No contexto da ação comunicativa, *contam somente* aquelas pessoas que são consideradas como responsáveis, que, enquanto membros de uma comunidade de comunicação podem orientar suas ações para a produção de demandas de validade intersubjetivamente reconhecidas (Habermas, 1984: 14) (grifos meus).

A igualdade entre os interlocutores parece ser pressuposta e, assim, não haveria a necessidade de colocá-la à prova ou de verificá-la. Nesse tipo de comunidade de comunicação, a reafirmação da suposta naturalidade de um chamado “mundo comum” parece prevalecer sobre a inserção de figuras polêmicas de divisão. Habermas afirma que “aqueles que contam” para se tornar parte de uma comunidade ideal de discurso são aqueles já dotados de uma capacidade de fala, já identificados como potenciais interlocutores e previamente capazes de construir proferimentos passíveis de serem validados por seus parceiros de interação. Ele nos apresenta, portanto, a figura de um interlocutor formado, inserido na ordem do discurso e que, justamente por isso, não coloca em questão o que significa “falar diante do outro e para o outro”. Por sua vez, Rancière questiona a estrutura deste “mundo comum” sustentado pela racionalidade e pela universalidade para revelar que os sujeitos não se apresentam prontos como interlocutores de um debate, conscientes de sua fala e

de seu posicionamento em uma ordem discursiva. Por isso, ele afirma que a existência daqueles que não contam para a ação comunicativa nos permite perceber que “os casos de desentendimento são aqueles em que a disputa sobre o que quer dizer ‘falar’ constitui a própria racionalidade da situação de palavra” (Rancière, 1995: 13).

Enquanto Habermas parte de uma idéia de comunidade que se estrutura em torno do pressuposto da igualdade, Rancière (2004a) argumenta que a igualdade não é nunca o ponto de partida, mas objeto constante de uma verificação. Para Rancière, formas de agir e de ser do sujeito que tendem mais ao desentendimento permitem instaurar uma comunidade política de partilha na qual a igualdade é o exercício constante de regular a proximidade e a distância entre seus membros.

Parret se aproxima de Rancière quando ambos propõem que a relação entre política e estética deve ser traçada a partir do entrelaçamento entre o social e o sensível, a partir da sensibilidade estética que deixa ver o que é realmente comum a uma comunidade, e que torna explícita a existência de experiências capazes de tornar possíveis novas formas de vida dentro do registro desse comum. Essas experiências permitiriam a configuração/construção criativa do mundo da vida que define, concomitantemente, o contexto interativo e a constituição dos interlocutores. A experiência comunicativa é o produto de um fazer e a ação de produzir o contexto da interação dos sujeitos.

Habermas, contudo, vê a experiência de modo diferenciado. As surpresas que derivam das experiências ameaçariam, para ele, a busca por entendimento entre sujeitos em comunicação. Para atenuar essas ameaças, Habermas atribui ao mundo da vida a tarefa de “levantar um muro contra surpresas que provêm da experiência” (2002: 93). Esse muro seria “responsável pela absorção dos riscos e pela proteção da retaguarda de um consenso de fundo” (Habermas, 2002: 86). Sob sua ação, o “risco de dissenso do entendimento linguístico, que está à espreita em todo lugar, é recolhido, regulado e represado na prática cotidiana” (Habermas, 2002: 86). Mas qual seria o tipo de experiência capaz de colocar em risco o entendimento entre os sujeitos racionais?

Ele distingue três formas de experiência (2002: 94): a experiência externa com o mundo das coisas (abordagem direta das coisas e acontecimentos); a experiência intrasubjetiva (com nossa própria natureza interior, com nosso corpo, necessidades e sentimentos) e a experiência intersubjetiva no mundo solidário (relação interativa

entre pessoas de referência em comunidades de cooperação ou de linguagem). A experiência estética seria externa, um tipo de experiência que, ao utilizar a linguagem poética, ganha o status de experiência de “descobrimto ou criação de mundos”.

Quando as experiências com nossa própria natureza interior ganham independência como experiências estéticas, os consequentes trabalhos de uma arte autônoma assumem o papel de objetos que abrem nossos olhos, provocam novas maneiras de ver as coisas, novas atitudes e novos modos de comportamento. As experiências estéticas não são formas da prática cotidiana; elas não se referem a habilidades cognitivo-instrumentais e a representações morais, que se desenvolvem no interior de processos intramundanos de aprendizagem; ao invés disso, elas estão entrelaçadas com a função da linguagem que constitui e que descobre o mundo (2002: 94).

Não me parece que Habermas repudia a experiência estética. Ao atribuir a ela a função de “abrir nossos olhos”, promovendo “novas maneiras de ver as coisas, novas atitudes e novos modos de comportamento”, ele parece concordar com a relevância do *pathos* para a estruturação do *logos*. Diante de inúmeras críticas à sua abordagem (sobretudo aquelas feitas por autoras feministas), Habermas deixa claro que ele reconhece a importância dos sentimentos para as interações políticas:

Sentimentos morais são uma reação a problemas que surgem no respeito mútuo entre sujeitos ou em relações interpessoais nas quais atores estão envolvidos. (...) Olhar para algo do ponto de vista moral envolve não olhar para nosso próprio entendimento de nós mesmos e do mundo como o padrão por meio do qual podemos universalizar um modo de ação. Ao invés disso, o ponto de vista moral envolve checar sua generalidade do ponto de vista de todos os outros (Habermas, 1990:112).

Contudo, em muitos de seus textos temos a impressão de que Habermas teme que formas de expressão mais emotivas desestabilizem a ação comunicativa ao não seguirem os princípios normativos que regem a racionalidade e a reflexividade das trocas argumentativas. De acordo com Guimarães (2006: 22), Habermas quer erguer um muro contra a esteticização exacerbada da linguagem e, para isso, reivindica “que as linguagens estéticas de abertura para o mundo (e criadoras de mundos) se legitimem no interior das regras da atividade comunicacional”. Assim, uma comunicação sem surpresas ou entraves deveria ser aquela que pressupõe e antecipa cada lance da interação trazido pela experiência. Sob esse aspecto, a experiência estética “tende a escapar aos fins práticos que regem a racionalidade das outras esferas no concerto da racionalização geral; ela se autonomiza na falta de e contra, e não com e a favor, e essas esferas (economia, direito, Estado, moral), ao longo da história, cada uma a seu modo, empenham-se para sufocar suas inclinações desviantes na ordem de interesses normativos” (Amey, 1991: 133).

Parece, na maioria das vezes, que Habermas está em busca de um mecanismo capaz de impedir que tais inclinações desviantes afluam no processo discursivo intersubjetivo. Existem, entretanto, várias ambigüidades no discurso habermasiano. Ao mesmo tempo em que ele afirma que a experiência, sobretudo a experiência estética, se contrapõe à confiança estabelecida de antemão entre os membros de uma comunidade linguística vinculada pelo pano de fundo das certezas do mundo da vida, ele também ressalta o caráter subversivo, provocador de mudanças e atualizações, que caracteriza um tipo de experiência problematizadora.

O mundo da vida é, de um lado, a rocha embarreirante e terreno no qual afloram as contingências de interações que não podem ser inteiramente controladas e filtradas. Ele garante os marcos para uma interação comunicativa a partir de convicções de fundo não problemáticas e comuns. Tais marcos têm origem num “estoque de conhecimento” vindo de experiências passadas e presentes, e que podem antecipar as coisas que virão, reduzindo os riscos de desentendimento e dissenso.

É que o risco de dissenso é alimentado sempre a cada passo através de experiências. E experiências quebram a rotina daquilo que é auto-evidente, construindo uma fonte de contingências. Elas atravessam expectativas, correm contra os modos costumeiros de percepção, desencadeiam surpresas, trazem coisas novas à consciência. Experiências são sempre novas experiências e constituem um contrapeso à confiança (Habermas, 2002: 85).

122

De outro lado, o mundo da vida é o espaço relacional em que se definem situações problemáticas, nas quais os sujeitos, ao experimentarem fenômenos até então não-familiares, negociam, questionam, reinventam e produzem novos significados:

Nele os componentes se encontram liquefeitos, os quais são depois desdobrados em diferentes categorias do saber, através de *experiências problematizadoras*. (...) Somente o ricochetear desse olhar diferenciado permite ao pesquisador concluir que, no âmbito do saber que serve de pano de fundo, as convicções acerca de algo estão ligadas com o entregar-se a algo, com o ser tocado por algo, com o poder exercitar algo” (Habermas, 2002: 93) (grifo meu).

Não seria a experiência estética também uma experiência problematizadora? As ações de “entregar-se a algo, ser tocado por algo e exercitar algo” não deixam transparecer uma experiência da ordem da fruição, da transformação e da produção de algo novo? A experiência age, assim, como uma mediação que auxilia os sujeitos a terem acesso a um entendimento produzido sobre si mesmos, sobre os outros e sobre o mundo em que vivem. Essa experiência pode ser

chamada de estética porque “oferece ao sujeito uma forma de experienciar uma consciência de si e dos horizontes da sua própria experiência do mundo” (Cruz, 1990: 63). A experiência estética, “vinculada a uma situação e baseada em um conjunto de pressuposições compartilhadas, permite alargar e corrigir uma pré-compreensão dada, ou ainda, introduzir, de maneira provocadora, um ponto de vista desviante” (Guimarães, 2006: 16).

Nas palavras de Ingram, “se a ação de cultivar esteticamente o caráter, como parte mais substancial de nossa vida prática, merece a dignidade da razão, então a análise provisória da racionalidade feita por Habermas terá de incorporar um momento compensatório de reflexão estética” (1994: 65). Para Habermas, formas de interação determinadas estético-expressivamente dificilmente configuram estruturas que sejam racionalizáveis. Sob esse aspecto, a exclusão de um domínio de aprendizado estético por meio do qual as pessoas podem desenvolver visões mais sofisticadas de seu bem-coletivo, saúde e felicidade, priva também a sociedade de um meio capaz de comunicar descobertas estéticas adquiridas no discurso racional.

### **Tensões entre Habermas e Rancière: uma breve síntese**

# 123

Fortemente influenciado por pragmáticos como Peirce, Dewey e Mead, Habermas constrói um entendimento das interações linguisticamente mediadas marcado por uma tentativa de articular noções como intersubjetividade, comunicação, racionalidade, universalidade, discurso e ética. Visando mostrar como o mundo comum aparece como fruto de interações voltadas para a cooperação e para a compreensão recíproca, Habermas percebe a linguagem como um meio argumentativo de coordenar as ações dos sujeitos que, engajados em discursos práticos, buscam alcançar entendimento sobre algo no mundo.

Já Rancière, influenciado, sobretudo, por Marx e Althusser, toma o desentendimento como centro de sua teoria política, para criticar o modelo habermasiano que pressupõe como dadas e não problemáticas as situações de diálogo, e que supõe os participantes desse diálogo como sujeitos reconhecidos previamente por todos como parceiros moralmente válidos. O real objeto do conflito político para Rancière é justamente a existência de uma situação de fala e o status de validade da identidade dos participantes nessa situação.

É por isso que Rancière chama essas situações de diálogo de ‘cenas polêmicas’ e torna o desentendimento, o conflito sobre o entendimento acerca da situação de fala como um todo, o evento fundador de uma comunidade política. [...] Contra a noção pouco problematizada de entendimento em Habermas, e contra a sua



visão idealizada do entendimento e do diálogo que se dão em um nível transcendental, Rancière insiste que o objeto do diálogo é a verdadeira possibilidade de diálogo, uma vez que alguns parceiros de interação não são reconhecidos como interlocutores válidos pelos outros (Deranty, 2003:147 e 151).

O diálogo político revela um duplo papel do exercício da razão: a criação de formas de partilha e de divisão. Para Rancière, esse diálogo não pode se perder na polarização entre “as luzes da racionalidade comunicativa e as trevas da violência originária ou da diferença irreduzível” (1995:71). Não se trata, portanto de ter que escolher entre, de um lado, a troca argumentativa entre parceiros que colocam em discussão seus interesses e normas e, de outro, a violência do irracional. A proposta de Rancière consiste em mostrar que a discussão política não pode ficar restrita à racionalidade da troca de argumentos voltada para a definição e esclarecimento acerca dos interesses dos participantes. A política precisa contemplar também a relação que se estabelece entre os interlocutores, além da configuração da própria situação de interlocução. Segundo ele, não é somente o conteúdo dos proferimentos e a atribuição de validade que lhes é feita ou não que está em jogo na discussão política, mas também a própria consideração dos interlocutores enquanto tais (1995: 79). Interessante, assim, uma “cena na qual se colocam em jogo a igualdade ou a desigualdade dos parceiros de conflito enquanto seres falantes” (1995:81).

**124**

Ao refletir sobre essa mesma questão, Slavoj Žižek (2004:79) menciona que, para Rancière, não importam apenas as demandas e argumentos formulados pelos sujeitos, mas o modo como são ouvidos e reconhecidos como parceiros iguais no debate (e como eles mesmos se reconhecem como tais). E, nesse sentido, Rancière não só se aproxima da teoria do reconhecimento social de Axel Honneth (1995), como nos oferece conceitualizações consistentes de como devemos continuar a resistir. A política, segundo Rancière, se configuraria

[...] junto com a emergência de um grupo que, apesar de não ocupar nenhum lugar fixo no edifício social (ou de ocupar um espaço subordinado), demanda ser incluído na esfera pública, ser ouvido em pé de igualdade diante das regras impostas por uma oligarquia ou aristocracia, isto é, reconhecidos como parceiros no diálogo político e no exercício do poder. Como Rancière enfatiza, contra Habermas, a luta política não é apenas um debate entre múltiplos interesses, mas, simultaneamente, uma luta para que uma voz seja ouvida e reconhecida como uma voz de um parceiro legítimo (Žižek, 2004:69-70).

De modo bastante simplificado, podemos sintetizar da seguinte forma os pontos de discordância entre Habermas e Rancière:

**Quadro 1 – Comparando política em Habermas e Rancière**

Habermas (Entendimento)	Rancière (Desentendimento)
A linguagem é usada para se alcançar um acordo.	A linguagem é usada para questionar o acordo em torno de distinções entre modos de ser, fazer e dizer.
Pressuposição de uma comunidade ideal e consensual de intercompreensão.	Configuração dissensual da comunidade. Questionamento daquilo que é considerado comum (presença de uma parte dos sem parte).
Pressuposição de uma capacidade comunicativa e argumentativa igual entre os falantes.	Distribuição desigual presente nos regimes do visível e do enunciável (dano).
A política é fruto da troca de argumentos e da justificação pública e recíproca das razões que os sustentam.	A política é a constituição estética de um espaço comum no qual os sujeitos discordam da própria situação desigual em que se inserem.
As interlocuções se fazem sobre uma camada profunda de certezas e de familiaridade que visa represar o risco de dissenso.	Toda situação de argumentação parte de um desentendimento a respeito de quem são aqueles que fazem parte de uma comunidade (e do que é comum nessa pretensa comunidade).

Fonte: elaborado pela autora.

Com relação à visão que esses autores possuem da dimensão estética dos fenômenos linguísticos e comunicativos, é preciso salientar que a oposição que Habermas faz entre a racionalidade estética e a racionalidade comunicativa, transformando a estética no duplo da razão, deixa de lado justamente o que Rancière (e também Parret) procura na abordagem pragmática da experiência interlocutiva: a dimensão não discursiva da estética. Para Habermas, a estetização da linguagem e da política consiste em privilegiar formas de comunicação, como a metáfora, a retórica e o testemunho subjetivo, que não são tão confiáveis ou válidas quanto o argumento e o proferimento calcado na verdade. Uma vez que a linguagem é essencialmente racional, a estética deve se curvar às regras de validade dos proferimentos.

Embora Habermas tenha afirmado a importância das dimensões estéticas da linguagem – não somente a capacidade que a linguagem possui de criar e descobrir mundos, mas também a dimensão estético-expressiva que ele reconhece em todo ato de fala (Schusterman, 1992) – ele trabalha muito pouco a dimensão estética

que Parret associa às emoções, aos sentimentos, ao *pathos* e ao caráter não discursivamente comunicável da experiência.

Novamente sintetizamos as principais tensões entre as perspectivas de Habermas e Rancière no seguinte quadro:

**Quadro 2 – Comparando estética e política**

Habermas	Rancière
Função estética da linguagem (criação e abertura de mundos).	Função poética da linguagem (oposição entre mundos, explicitação de seus intervalos, questionamento daquilo e daqueles que integram um mundo dito comum).
Formas estéticas de comunicação devem se dobrar à racionalidade.	Formas estéticas de comunicação não podem se submeter à ordem do entendimento.
A experiência estética é periférica à racionalidade do entendimento e pode desestabilizar as certezas compartilhadas.	A experiência estética é base para a atividade política (afirma uma origem estética da política).
Origem racional da política A atividade política é o resultado da troca de argumentos em uma situação e comunidade ideal de fala.	Origem estética da política A atividade política é renovada pelo ato estético de questionar uma ordem que define o que é visível, pensável e discutível; de questionar quem faz parte de um coletivo, quais enunciados são dignos de serem pronunciados e considerados, e quais espaços são realmente comuns.

Fonte: elaborado pela autora.

126

### Considerações finais

Partindo das considerações feitas por Rancière acerca da existência de uma base estética na atividade política, este artigo revela como a política deve ser vista como prática que não está unicamente associada a um tipo de racionalidade cognitivo-instrumental, ou que desconsidera outros regimes e racionalidades estético-expressivas. É próprio do estético colocar em relação, sempre tensa e conflitual, diferentes tipos de racionalidade e modos de perceber o mundo. Além disso, a incorporação de formas estéticas de expressão à comunicação intersubjetiva pode também permitir que vozes abafadas pelos interesses daqueles que estão bem localizados no regime do sensível, e que se manifestam à percepção sob a forma de um ruído ininteligível, se transformem em discursos coerentes e capazes de integrar a comunidade política.

A situação pragmática de comunicação marca não só a importância da contextualização dos interlocutores, mas também a tematização de uma questão percebida como pertencente ao âmbito do “comum”. É interpelando os outros e sendo por eles interperados que os sujeitos se reconhecem, agonisticamente, como membros de uma comunidade política e reconhecem os outros como seus pares de interação. A formação de uma comunidade política dissensual está associada ao modo como os sujeitos experimentam acontecimentos capazes de explicitar divisões e fronteiras e de reconfigurar uma partilha (divisão e compartilhamento) da realidade social baseada em formas discursivas de percepção que impõem limites à comunicabilidade da experiência daqueles que têm sua palavra excluída das formas autorizadas de discurso. A comunidade política requer ações comunicativas, estéticas e políticas que permitam a constituição de situações enunciativas nas quais os sujeitos possam questionar uma forma dominante de registro e imposição de um “comum” e, ao mesmo tempo, ter a possibilidade de opor um mundo comum a um outro. Mas essa oposição nem sempre se faz pela via da racionalidade, do entendimento e da interpretação que busca sentidos lógicos para as situações vivenciadas: ela requer e precisa do exercício de “deixar-se afetar por”.

## 127

A interseção entre a política, a estética (forças de questionamento do consenso, de ações constrangidas por formas de poder, e de evidenciação da singularidade e do devir) e a comunicação (práticas relacionais que nos permitem conhecer, construir e modificar o mundo e a nós mesmos por meio da linguagem) me parece relevante para estudar “modos de subjetivação emergentes, focos de enunciação coletiva, territórios existenciais, inteligências grupais que escapam aos parâmetros consensuais e às capturas do capital” (Pelbart, 2003: 22). Diante do que foi aqui apresentado, é possível afirmar que as relações entre comunicação, estética e política devem privilegiar o questionamento da distribuição de ordens do visível, do audível e do comunicável, deslocando os limites e questionando uma ordem que se pretende inclusiva e igualitária.

## Referências

AMEY, Claude. “Experiência estética e agir comunicativo: em torno de Habermas e a estética”, **Novos Estudos Cebrap**, n.29, 1991, pp.131-147.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

CRUZ, Maria Tereza. “Experiência estética e esteticização da experiência”, **Revista de Comunicação e Linguagens**, 1990, pp.57-65.

DERANTY, Jean-Philippe. Jacques Rancière’s contribution to the ethics of recognition, **Political Theory**, v.31, n.1, 2003, p.136-156.

FRANÇA, Vera. “Louis Quéré: dos modelos da comunicação”, São Leopoldo: **Revista Fronteiras**, v.5, n.º. 2, 2003, p.37-51.

FRANÇA, Vera V. “Impessoalidade da experiência e agenciamento dos sujeitos”.In: LEAL, Bruno; MENDONÇA, Carlos; GUIMARÃES, César (orgs.). **Entre o sensível e o comunicacional**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p.39-56.

GUIMARÃES, César. “O que ainda podemos esperar da experiência estética?”. In: GUIMARÃES, C.; LEAL, B.; MENDONÇA, C. (orgs). **Comunicação e Experiência Estética**. BH: UFMG, pp.13-26, 2006.

HABERMAS, Jürgen. A Reply to my Critics. In: THOMPSON, J. B., HELD, D. (eds.). **Habermas: critical debates**. Cambridge: MIT Press, 1982, pp.219-283.

HABERMAS, Jürgen. **The Theory of communicative action: vol.I, Reason and the rationalization of society**. Boston: Beacon Press,1984.

HABERMAS, Jürgen. **The Theory of communicative action: vol. 2, Lifeworld and system, a critique of functionalism reason**. Boston: Beacon Press, 1987.

HABERMAS, Jürgen. “Jürgen Habermas: Morality, Society and Ethics – an interview with Torben Hviid Nielsen”, **Acta Sociologica**, n.33, v.2, 1990, pp.93-114.

HABERMAS, Jürgen. “Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida”. In: \_\_\_\_\_. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HONNETH, Axel. **The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts**. Cambridge: MIT Press, 1995.

INGRAM, David. **Habermas e a Dialética da Razão**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora UnB, 1994.

MARCONDES, Danilo. **A pragmática na filosofia contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MARCOS, Maria Lucília. “Um estudo pragmático da comunicação: comunicabilidade e comensurabilidade dos discursos”, **Revista de Comunicação & Linguagens**, v.21-22, 1995, p.35-55.

MOUFFE, Chantal. Pensando a Democracia Moderna com e contra Carl Schmitt. **Cadernos da Escola de Legislativo**. Tradução Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte, n. 02, jul./dez. 1994, p.1-14.

OUELLET, Pierre (dir). **Politique de la parole. Singularité et communauté**. Montréal: Trait d’union, collection “Le soi et l’autre”, 2002.

PARRET, Herman. “Pour une pragmatique integrale de l’interaction communicative”. Actas do **XV Encontro Nacional da Associação Portuguesa de Linguística (APL)**, 1999, p.11-23.

**129**

PARRET, Herman. **A estética da comunicação: além da pragmática**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

PELBART, Pete Pál. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

RANCIÈRE, Jacques. **Le spectateur émancipé**. Paris : La Fabrique, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. **Sobre políticas e estéticas**. Museu d’Art Contemporania de Barcelona, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. **Aux bords du politique**. Paris: Gallimard, 2004a.

RANCIÈRE, Jacques. **Malaise dans l’esthétique**. Paris : Galilée, 2004b.

RANCIÈRE, Jacques. **Le Partage du Sensible: esthétique et politique**. Paris: La Fabrique éditions, 2000.

RANCIÈRE, Jacques. **La Méésentente – politique et philosophie**. Paris: Galilée, 1995.

SCHUSTERMAN, Richard. “Habermas, pragmatism, and the problem of aesthetics”. In: ABOULAFIA, M.; BOOKMAN, M; KEMP, C (eds.). **Habermas and Pragmatism**. London: Routledge, 2002, p.165-181.

ZIZEK, Slavoj. The Lesson of Rancière. In: RANCIÈRE, Jacques. **The politics of aesthetics**. London: Continuum, 2004, p.67-79.

130



**COMPOLÍTICA**  
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA  
DE PESQUISADORES EM  
COMUNICAÇÃO E POLÍTICA

Presidente: Luciana Veiga (UFPR)  
Vice-Presidente: Alessandra Aldé (UERJ)  
Secretário Executivo: Ricardo Fabrino (UFMG)  
Editora-Chefe: Alessandra Aldé (UERJ)  
Subeditores: Marco Roxo (UFF) e Viktor Chagas (UFF)

<<http://compolitica.org/revista>>

A Revista Compolítica é uma revista eletrônica da Associação Brasileira de Pesquisadores em Comunicação e Política. Com periodicidade semestral, sua proposta é difundir a produção acadêmica relacionada às interfaces desses campos de estudo.

Ao citar este artigo, utilize a seguinte referência bibliográfica

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. *Relações entre comunicação, estética e política: tensões entre as abordagens de Habermas e Rancière*. In: **Revista Compolítica**, n. 2, vol. 2, ed. setembro-outubro, ano 2011. Rio de Janeiro: Compolítica, 2011.