

Interrelações entre estética e política:¹ o papel das emoções, da experiência e da narrativa ficcional

Ângela Cristina Salgueiro Marques²

***Resumo:** Partindo das considerações feitas pelo filósofo Jacques Rancière acerca da existência de uma base estética na atividade política, o objetivo deste artigo é mostrar 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 expressivos como a emoção, a experiência estética e a narrativa ficcional. O estético coloca em relação, sempre conflitual, diferentes tipos de formas comunicativas e modos de perceber o mundo. Pretende-se verificar como tal atividade questionadora-mediadora da estética pode articular-se ao âmbito das atividades políticas (mais informais e cotidianas, do que formais e administrativas) de modo a questionar uma ordem injusta de distribuição de visibilidades e de vozes entre os sujeitos sociais, permitindo que desigualdades que hoje são apagadas sob um regime de invisibilidade “consentida” sejam descoladas do pano de fundo das certezas inquestionáveis do mundo da vida e desafiadas publicamente.*

***Palavras-Chave:** Estética. Política. Experiência. Mundo da Vida. Ficção. Emoções.*

1. Introdução

Em algumas de suas obras, o filósofo Jacques Rancière tenta estabelecer uma articulação entre os conceitos de política e estética por meio da descrição de uma configuração sensível da ordem política que define aquilo que é visível, dizível e digno de valor. Em *La Méésentente*, ele afirma a existência de uma lógica que “distribui os corpos no espaço de sua invisibilidade ou visibilidade e coloca em concordância os modos de ser, do fazer e do dizer que convêm a cada um” (1995, p.50). Nessa lógica de adequação de funções, espaços e maneiras de ser não haveria espaço para o vazio. Por sua vez, uma outra lógica está em constante desacordo com essa primeira: a política teria como função primeira perturbar esse arranjo, intervindo sobre o que é definido como visível e enunciável. A estética estaria na base desse questionamento, uma vez que ela configura os espaços e fronteiras entre o visível e o invisível, o enunciável e o silenciável, o ruído e o discurso inteligível. Ela seria,

¹ Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho “<Estéticas da Comunicação>”, do XIX Encontro da Compós, na PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ, em junho de 2010.

² Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Faculdade Cásper Líbero (SP). E-mail: angelasalgueiro@gmail.com.

em primeiro lugar, “a libertação em relação às normas de representação e, em segundo lugar, a constituição de um tipo de comunidade do sensível que inclui aqueles que não são incluídos, dando a ver um modo de existência do sensível deduzida da divisão entre partes” (1995, p.88).

Nesse sentido, Rancière não deseja ressaltar o processo de esteticização da política ligado às novas formas de apresentação de candidatos proporcionadas pelos meios de comunicação, mas, ao invés disso, sua pretensão é mostrar que a estética “é o que coloca em comunicação regimes separados de expressão” (1995, p.88). Por isso, não existiria uma separação radical entre formas argumentativas e poéticas de comunicação. A política, enquanto atividade que “dá a ver aquilo que não encontrava um lugar para ser visto e que permite escutar como discurso aquilo que só era percebido como ruído” (1995, p.53), necessita de momentos poéticos nos quais se formam “novas linguagens que permitem a redescritção da experiência comum, por meio de novas metáforas que, mais tarde, podem fazer parte do domínio das ferramentas linguísticas comuns e da racionalidade consensual” (Rancière, 1995, p.91).

Ao retomar, no livro *Le Partage du Sensible*, suas primeiras reflexões a respeito das relações entre estética e política, Rancière tenta esclarecer melhor seu argumento por meio da utilização do conceito de “partilha do sensível”. 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, p.12). Uma divisão entre espaços, tempos e formas de atividade desempenhadas pelos sujeitos tem a capacidade de definir como eles tomam parte no processo de repartição do visível, do audível e do reconhecível.

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 (2000, p.13).

Entre as várias considerações feitas por Rancière, duas delas, especificamente, são importantes para este artigo. A primeira associa-se a um entendimento da política como atividade baseada no dissenso não entre opiniões e interesses, mas no desentendimento entre duas ordens sensíveis distintas – uma que prevê espaços, ocupações, papéis e discursos para

os indivíduos e grupos, e outra que pretende suspender essa pretensa harmonia que se esconde sob a igualdade, revelando suas contingências e permitindo a recriação das linguagens e códigos sensíveis que a sustentam. E, a segunda, diz de uma compreensão da estética muito próxima daquela desenvolvida por Iser (2001), que define o estético como algo que possibilita, de um lado, a decomposição de um material dado, fazendo emergir algo que até então não podia ser visto. O papel possibilitador da estética deriva de sua capacidade de “revirar distinções e de imprimir coerência àquilo que é discrepante” (Iser, 2001, p.45). A atividade modeladora-possibilitadora da estética “não pode ser processada nem por cognição, emoção, percepção ou ideação sozinhos, mas somente pela inter fusão de todos eles.” (idem).

Assim, a interseção entre estética e política dá a ver a necessidade de uma passagem entre as valorações estéticas e morais, caso contrário, os sujeitos correm o risco de ficarem “cegos à conexão abrangente da vida e do agir social” não (Seel, 1990, p.14). Dito de outro modo, discursos práticos que têm em vista a solução de problemas de ordem moral não podem abrir mão da potencialidade crítica e desafiadora da estética, pois a forma argumentativa desses discursos só se torna realmente lúcida e transformadora quando se mantém aberta a formas expressivas que abrigam o afeto e pathos (Guimarães, 2002). Nesse sentido, tanto o político quanto o estético teriam entre suas funções importantes o questionamento de lógicas, ordens, regras implícitas e a abertura de passagens nas fronteiras existentes entre regimes expressivos distintos. Uma tarefa instigante consiste em identificar alguns dos pontos que marcam essa interseção.

O propósito deste artigo é verificar como tal atividade questionadora-mediadora da estética pode articular-se ao âmbito das atividades políticas (mais informais e cotidianas, do que formais e administrativas) de modo a nos fornecer outros entendimentos a respeito do papel desempenhado a) pelas emoções na estruturação de perspectivas e argumentos; b) pela experiência na atualização dos pré-entendimentos compartilhados no mundo da vida; c) pela narrativa ficcional na promoção de modos alternativos de comunicação política.

2. Emoções, sentimentos e racionalidades

Modos mais poéticos, emotivos e sentimentais de expressão poderiam contribuir para uma nova ressignificação dos discursos políticos e dos argumentos utilizados em debates públicos ou seriam eles prejudiciais à formação racional das opiniões e pontos de vista?

Críticos de Habermas vêm insistentemente destacando seu posicionamento quanto ao papel dos sentimentos e das emoções na esfera pública de debate (Lunt; Pantti, 2007; Ingram, 1994). Determinadas afirmações de Habermas dão a entender que a dimensão emocional tende a ser prejudicial à deliberação e à reflexão. A idéia de colonização da esfera pública pelos produtos da indústria cultural ancora-se no argumento de que produtos da cultura popular são impróprios, e até nocivos, à racionalidade, uma vez que as emoções promovidas por tais produtos interferem negativamente na possibilidade da construção de argumentos adequados à justificação crítica de pontos de vista em um debate coletivo (Habermas, 1987, p.389).

Contudo, nessa mesma obra ele reconhece a simplificação de sua abordagem dos meios de comunicação e de seus conteúdos, apontando-os como formas de mediação que podem aliviar o fardo (risco e demanda) do mecanismo de coordenação da busca por entendimento, uma vez que são “formas generalizadas de comunicação, que não substituem o alcance de entendimento através da linguagem mas os condensam, e restam atados aos contextos do mundo da vida” (1987, p.390).

Ainda que Habermas tenha revisto seu posicionamento a respeito do papel da mídia na configuração de esferas públicas de debate (ver Marques, 2008), as relações entre cognição e sentimentos permanecem marcadas por dicotomias e ambiguidades. Muitas de suas afirmações parecem sempre exaltar uma comunicação racional em detrimento de formas alternativas de comunicação: “Os atos de fala servem, em geral, à coordenação, tornando possível um acordo racionalmente motivado entre vários atores” (Habermas, 2002, p.95). Uma interpretação corrente para esse tipo de acordo é a de que ele exclui os sentimentos e a afetividade de processos de busca de entendimento acerca de algo no mundo, ainda que esse “algo” sejam as “próprias experiências dos sujeitos e não um objeto ou problema que diz da coletividade e pede solução concreta.” (Barbosa, 2006, p.31).

Contudo, afirmações feitas por Habermas em outros de seus textos desafiam as críticas de que seu modelo deliberativo excluiria a priori formas mais expressivas de comunicação. Nesse momentos, é possível verificar que Habermas não destituiu a deliberação das emoções e dos sentimentos. Seu receio é contra a imposição de poder de uns sujeitos sobre os outros, do uso da coerção e da intimidação em processos dialógicos. Contra as suposições mais arraigadas, ele assume a centralidade dos sentimentos em um debate público a respeito de questões morais:

Não iremos perseguir certos conflitos de ação como moralmente relevantes se não percebermos que a integridade de uma pessoa está sendo ameaçada ou violada. Os sentimentos formam a base de nossa própria percepção de que algo é moral. Aquele que é cego para o fenômeno moral não possui o sensor para o sofrimento de uma criatura vulnerável que tem o direito de proteção para a sua integridade física e sua identidade. E esse sensor está claramente relacionado com a simpatia e a empatia (Habermas, 1990, p.112).

Por trás das críticas ao pensamento habermasiano, esconde-se uma dicotomização tradicional entre razão e emoção, que tem sido fortemente questionada por estudos recentes acerca do papel desempenhado pelas emoções nas ciências sociais e políticas (Pagano e Huo, 2007; Marcus, 2000). Tais estudos questionam duas abordagens teóricas do estudo das emoções: a primeira derivada dos estudos sobre as massas e as multidões, na qual as emoções seriam respostas instintivas aos acontecimentos que se desdobram ao redor dos indivíduos. A segunda abordagem, de vertente psicológica, ressalta que as emoções derivam de conflitos individuais de personalidade e não de respostas automáticas ao ambiente externo (Goodwin, Jasper, Polletta, 2001). Calhoun (2001) argumenta que as emoções não obscurecem o entendimento, não são restrições à razão, mas sim dinâmicas que especificam os domínios da ação nos quais nos movemos e nos posicionamos. Nesse sentido, as emoções não devem ser vistas como meros fenômenos psicológicos internos, mas como o resultado das interações sociais e entendimentos culturais.

Autores como Marcus (2000) e Jasper (1998) argumentam a favor de uma abordagem sociológica e cultural das emoções, alertando para o fato de que elas não podem ser automaticamente contrapostas às dinâmicas cognitivas, aos interesses racionais e às atividades crítico-argumentativas. Segundo eles, as pessoas têm modos característicos de relacionar as emoções à cognição e à percepção. Ao trazerem para os discursos as marcas de subjetividade, os desejos, as histórias de vida, os testemunhos, elas têm maior chance de criar conexões com os outros e com o mundo que as cerca. Criar conexões com os outros e se “imaginar no lugar deles” (*ideal role taking*) é algo que está relacionado a três fatores interligados: i) empatia; ii) uso de recursos persuasivos como a retórica; e iii) a ativação de sentimentos morais.

A empatia relaciona-se à habilidade de experimentar uma resposta emocional congruente com o estado percebido em que se encontra a outra pessoa. Geralmente considerada no contexto do sofrimento alheio, ela se expressa por meios de sentimentos de simpatia, compaixão e solidariedade.

A empatia - que é a habilidade de perceber um caminho que cruza as distâncias culturais para chegar até modos de vida (à primeira vista, estranhos e incompreensíveis), predisposições para reagir e interpretar perspectivas – é um pré-requisito emocional para assumir a perspectiva do outro que requer que todos assumam o ponto de vista de todos os outros. (...) A empatia abre os olhos de alguém para a diferença, ou seja, a alteridade peculiar e inalienável de uma segunda pessoa”. (Habermas, 1990, p.112).

O uso de formas persuasivas como a retórica tende a fazer com que sejamos capazes de transcender nossas próprias experiências, para que possamos imaginar as situações dos outros:

A emoção pode e deve ter um papel respeitável na esfera pública (...). Um debate público vibrante sobre questões importantes também requer a mobilização de um grande número de cidadãos. (...) Se a deliberação e a busca de razões públicas requerem uma tentativa de ver as coisas do ponto de vista do outro, então as habilidades associadas com a retórica, por exemplo, parecem ter uma grande parte no sucesso da deliberação. Uma retórica de sucesso conhece verdadeiramente sua audiência, seus desejos, preocupações, medos e interesses, e usa esse conhecimento a fim de “falar para o coração” (Chambers, 2004, p.402 e 403).

De modo semelhante, os sentimentos morais auxiliam os sujeitos em interação a não utilizar padrões éticos (aqueles estruturados e seguidos nas experiências individuais ou de grupos específicos) para avaliar e julgar questões que dizem da coletividade.

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 generabilidade do ponto de vista de todos os outros (Habermas, 1990, p.112).

Assim como outros aspectos da cultura, como os princípios morais, as emoções são moldadas pelas expectativas sociais, ao mesmo tempo em que emanam de personalidades individuais. Elas dependem de tradições, de materiais culturais e de cognições e, justamente por isso, permitem o aprendizado e a adaptação ao mundo no qual os sujeitos estão inseridos – o que não deixa de ser um tipo particular de racionalidade (Jasper, 1998). Por exemplo, emoções específicas podem ser despertadas por enquadramentos, códigos, narrativas e discursos, oferecendo motivações para a participação em debates, para a busca de outros pontos de vista e de esclarecimentos e para a expressão das premissas que sustentam quadros compartilhados de sentido.

Podemos afirmar, nesse sentido, que as emoções ajudam a eleger informações relevantes para a discussão de uma questão de interesse coletivo. Como acentuam Wolak et al. (2003), as emoções não só regulam a atenção que as pessoas dão ao mundo político como

também podem facilitar o engajamento dos indivíduos em conversações e debates políticos, levando-os a abandonarem hábitos de desatenção e encorajando considerações racionais. Nas palavras de Dewey (1980, p.94), “a emoção seleciona aquilo que é congruente e tinge com seu matiz aquilo que é selecionado, proporcionando unidade a materiais externamente díspares e dessemelhantes, e às partes variadas da experiência”. Sob esse viés, é possível afirmar que as emoções apresentam o potencial de fazer surgir diferentes formas de racionalidade, associadas a diferentes formas de justificação e legitimação das convicções dos sujeitos e de utilização pragmática dos saberes (Seel, 1990).

3. Diferentes formas de experiência e o mundo da vida

Por que o mundo da vida, espaço privilegiado das experimentações estéticas e da eclosão de seus potenciais subversivos seria apontado por Habermas como algo que “levanta um muro contra surpresas que provêm da experiência” (2002, p.93)?

Habermas conceitua o mundo da vida como sendo um conjunto de “tradições, embebidas em formas de vida culturais, entrelaçadas com histórias de vida individuais” (1982, p.250). E ainda, como “um conhecimento de fundo culturalmente transmitido, pré-reflexivamente garantido, intuitivamente disponível a partir do qual os participantes da comunicação elaboram suas interpretações” (1982, p.271). Assim, ele proporciona elementos que auxiliam a demarcar a posição dos agentes, bem a definir as questões em debate. Essas só se tornam problemáticas quando as certezas do mundo da vida não aparecem mais como “algo com o que os interlocutores tem uma familiaridade intuitiva” (Habermas, 1987, p.124).

Em síntese, Habermas atribui três importantes funções ao mundo da vida. A primeira diz respeito à sua capacidade de proporcionar aos indivíduos um horizonte para suas interações comunicativas. A segunda função é a de ser um reservatório comum de recursos interpretativos para que os atores possam tornar claros seus proferimentos acerca de algo no mundo. E a terceira função esclarece a ligação entre o mundo da vida e a ação comunicativa, isto é, de acordo com Habermas, o mundo da vida só pode se reproduzir através de ações comunicativas em constante andamento. Ao mesmo tempo, o mundo da vida protege a ação comunicativa contra os riscos de desentendimento entre os agentes.

Mas por que se busca evitar o desentendimento se ele é o cerne mesmo da ação comunicativa e dos debates públicos? Quais são os riscos proporcionados pela experiência que colocam em perigo a busca por entendimento entre sujeitos em comunicação?

Há a percepção de que o mundo da vida seria, para esse autor, uma forma de proteger os sujeitos contra os perigos da expressão emotiva. Mas, na verdade, Habermas não repudia os sentimentos, uma vez que, se explicitados em termos linguísticos, podem assumir o papel de razões, que entram nos discursos práticos para melhor esclarecer os termos e nuances do tema em debate. Contudo, cabe perguntar que tipo de experiência seria prejudicial à interação crítico-racional entre os sujeitos. Habermas (2002, p.94) distingue entre duas formas de experiência: a experiência externa com o mundo das coisas (abordagem direta das coisas e acontecimentos) 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 “descobrimento ou criação de mundos”:

As experiências com nossa própria natureza interior, com nosso corpo, necessidades e sentimentos, são de tipo indireto; elas estão refletidas contra nossas experiências do mundo exterior. E quando essas experiências 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 intra-mundanos de aprendizagem; ao invés disso, elas estão entrelaçadas com a função da linguagem que constitui e que descobre o mundo.(2002, p.94).

De acordo com Guimarães (2006, p.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. Assim, à medida que sentimentos são transpostos para obras de arte e que esta ganha autonomia, “ela 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, p.133).

Essas inclinações devem ser contidas pelo muro do mundo da vida “responsável pela absorção dos riscos e pela proteção da retaguarda de um consenso de fundo” (Habermas, 2002, p.86). O mundo da vida zela pela familiaridade dos fenômenos e acontecimentos, pois só ela permite que os sujeitos em comunicação falem a mesma linguagem e compartilhem uma comunidade linguística. Para Rancière, essa concepção pressupõe parceiros já constituídos como tais, e formas discursivas de troca que implicam uma comunidade do discurso. Mas o dissenso político não comporta parceiros já constituídos, nem mesmo uma cena de discussão existente a priori. Um zelo exacerbado por aquilo que é imediatamente familiar e inquestionavelmente certo elimina o conflito e o desentendimento da comunicação, fazendo com que a *poiésis*, “a capacidade metafórica de discernir pontos de semelhança entre experiências heterogêneas, de reunir uma diversidade de particulares sob idéias unitárias, ou ainda, de gerar novas aplicações de uma unidade prévia” (Ingram, 1994, p.65) seja desprivilegiada em favor de “condensações e sedimentações dos processos de entendimento, de coordenação da ação e da socialização” (Habermas, 2002, p.98).

O mundo da vida ergue-se como barreira de contenção ao surpreendente, às contingências, ao estranho. A “inquietação através da experiência e da crítica parece que se rompe de encontro a uma rocha profunda, ampla e inamovível de modelos consentidos de interpretação, de lealdades e práticas” (Habermas, 2002, p.86). Experiências que não passam pelo filtro de uma racionalização que procura a justificação argumentativa de práticas à luz de procedimentos formais, não poderiam contribuir, na perspectiva habermasiana, para a renovação social. Em primeiro lugar, porque elas não estão registradas em “numa camada mais profunda de auto-evidências, certezas e familiaridade”. Em segundo lugar, porque os sujeitos em comunicação não partem sempre de um entendimento preliminar daquilo que está em questão. Uma surpresa e suas contingências adicionais bagunçam os marcos compartilhados de uma comunidade de linguagem pré-existente. Uma comunicação sem entraves seria aquela na qual o “risco de dissenso do entendimento linguístico, que está à espreita em todo lugar, é recolhido, regulado e represado na prática cotidiana” (Habermas, 2002, p.86).

Parece, na maioria das vezes, que Habermas está em busca de um mecanismo capaz de impedir que o “inesperado” e as emoções aflorem no processo discursivo intersubjetivo. Lunt e Pantti (2007) asseveram que as “armadilhas” presentes na ordem expressiva da vida cotidiana tenderiam a inibir a formação de condições necessárias para uma discussão racional

crítica, levando Habermas a defender a lógica da contenção e da exclusão de formas emotivas de comunicação. Contudo, existem várias ambiguidades no discurso habermasiano. Ao mesmo tempo em que ele afirma que a experiência, sobretudo a experiência estética, se contrapõem 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 a experiência:

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, p.85).

O mundo da vida é 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 pode antecipar as coisas que virão. Essa sedimentação do significado não pode estar apartada da constante definição de situações problemáticas, nas quais os sujeitos, ao experimentarem fenômenos até então não-familiares, negociam, questionam, reiventam e produzem novos significados. O mundo da vida é, como diz Habermas, um “emaranhado”:

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, p.93).

Não seria a experiência estética também da ordem da problematização? 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 experimentar uma consciência de si e dos horizontes da sua própria experiência do mundo” (Cruz, 1990, p.63). O que Habermas parece desconsiderar é que “o estético não é um intruso na experiência, mas é o desenvolvimento clarificado e intensificado de traços que pertencem a toda experiência normalmente completa” (Dewey, 1980, p.97). 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, p.65).

4. Ficção, narrativa e política

Podem as narrativas ficcionais auxiliar os sujeitos a não só compreenderem as questões de natureza política que os afetam, como também a melhor entenderem a si mesmos e a estimulá-los a considerar as perspectivas sustentadas por seus parceiros de interação?

Para Benjamin, a narrativa pode aprimorar nossa “faculdade de intercambiar experiências” (1985, p.198), ampliando os horizontes de nosso entendimento daquilo que nos cerca. A ficção participa desse processo a partir do momento em que fornece aos sujeitos em comunicação algumas representações e narrativas que, ao serem interpretadas, auxiliam na produção de novos sentidos e significados, além de possibilitarem aos interlocutores maior conhecimento de si mesmos e dos outros. Em outras palavras, elementos culturais e ficcionais podem ser úteis aos processos políticos na medida em que proporcionam entendimentos de regras, normas e valores que atuam em nossas escolhas, julgamentos, ações e, sobretudo, em nossas maneiras de ver, representar e reconhecer nossos semelhantes. “Histórias não só relatam as experiências dos protagonistas, mas também apresentam uma interpretação particular de suas relações com os outros” (Young, 2000, p.76).

O real deve ser ficcionalizado para ser pensado. (...) Isso não significa dizer que tudo é ficção, mas de constatar que a ficção da idade estética definiu modelos de conexão entre a apresentação de fatos e formas de inteligibilidade que destróem a fronteira entre a razão dos fatos e a razão da ficção, e que esses modelos de conexão foram retomados pelos historiadores e pelos analistas da realidade social (Rancière, 2000, p.61).

Whitebrook (1996) afirma que a narrativa ficcional proveniente de diferentes *media* é particularmente útil aos sujeitos quando apresenta situações nas quais o que está em jogo são: i) as necessidades de se fazer escolhas; ii) as pressões psicológicas sobre indivíduos confrontados por estas situações; iii) os dilemas morais envolvidos e as conseqüências da escolha; e, finalmente, iv) os efeitos políticos das reações a estes problemas.

Lunt e Pantti (2007) enfatizam que o modo como as mensagens de programas da cultura popular são elaboradas pode ativar sentimentos capazes de motivar as pessoas a aprender mais sobre os assuntos em pauta, a procurar e contrapor perspectivas diferentes das suas e a conectar preocupações pessoais com valores e crenças socialmente partilhadas.

Gêneros ficcionais populares podem promover um importante caminho para a competência cívica e para uma forma mais deliberativa de uso pragmático dos conhecimentos experienciais dos sujeitos, na medida em que promovem estímulos provocativos que os motivam a considerar argumentos em competição e a agir de modo diferente de suas disposições e modos ordinários de julgar questões e problemas (Wolak et al., 2003; Marcus, 2000).

Vários são os temas abordados em programas mediáticos com potencial para despertar um envolvimento da audiência para além da mera empatia. Não raro, é possível constatar a emergência de uma solidariedade com os “não-iguais”. Porém, muitas vezes a superficialidade do tratamento narrativo impede um maior grau de envolvimento e responsabilidade dos indivíduos que ultrapassem a fina película do entretenimento individualista. Somado a isso, imagens dramáticas podem ser manipuladas e exploradas com a finalidade de mobilizar a simpatia ou a antipatia, a perpetuação ou o questionamento de estigmas por meio da desconstrução de representações cristalizadas (Marques, 2009). Contudo, podemos pensar nos recursos discursivos e ficcionais dos *media* como elementos integrantes de uma espécie de reabilitação da experiência ordinária, na medida em que “auxiliam a fazer com que questões éticas se ampliem para abranger outros distantes que, embora remotos no espaço e no tempo, podem fazer parte de uma sequência interligada de ações e suas consequências” (Thompson, 1998, p.226).

Uma das principais contribuições da ficção para a atividade política é a transposição de sua estrutura narrativa para a organização e estruturação de fenômenos sociais e identitários. A narrativa é a forma que as pessoas encontram de ordenar suas histórias de modo expressá-las relacionalmente diante dos outros, marcando assim, o pertencimento a uma dada coletividade (Habermas, 1987, p.136). A vida social é construída por meio do exercício incessante de produção de um “enredo” que conecta o privado ao público, o particular ao coletivo. A narrativa também contribui para o entendimento de processos sociais coletivos que envolvem a relação entre grupos e segmentos.

As narrativas fornecem elementos e entendimentos compartilhados para delinear um conjunto de argumentos com premissas compartilhadas ou apelos para partilhar experiências e valores. Frequentemente, nessas situações, as pressuposições, experiências e valores de alguns grupos dominam o discurso e aquele dos outros é mal interpretado, desvalorizado ou reconstruído para se adequar aos paradigmas dominantes. Nessas situações, argumentos e o uso racional da linguagem farão pouco para conferir uma voz àqueles excluídos do discurso

(Young, 2000, p.71). Nesses casos, a narrativa assume funções políticas tais como: i) alimentar o entendimento entre membros de uma comunidade política com diferentes experiências ou pressuposições sobre o que é importante; ii) dar voz a tipos de experiência e à suas particularidades, desafiando a visão hegemônica e propondo uma nova “partilha do sensível”; iii) fornecer esquemas de linguagem para expressar o sofrimento como injustiça; iv) estabelecer vínculos para que se possa “compreender as experiências daqueles em situações sociais particulares, não compartilhadas por aqueles situados diferentemente” (Young, 2000, p.73); v) auxiliar a corrigir pré-entendimentos desvalorizantes e preconceitos.

5. Considerações finais

Partindo das considerações feitas por Rancière acerca da existência de uma base estética na atividade política, a pretensão deste artigo era mostrar 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 expressivos como a emoção, a experiência estética e a narrativa ficcional. É próprio do estético colocar em relação, sempre tensa e conflitual, diferentes tipos de racionalidade e modos de perceber o mundo. Uma partilha do sensível que procura questionar uma ordem desigual de distribuição de visibilidades e de vozes entre os sujeitos precisa considerar também como formas alternativas de comunicação e expressão podem ser combinadas com os argumentos crítico-rationais de modo a permitir que as desigualdades que hoje são apagadas sob um regime de invisibilidade “consentida” sejam descoladas do pano de fundo das certezas inquestionáveis do mundo da vida e desafiadas publicamente. Além disso, esse descolamento e a incorporação de formas estéticas de expressão à comunicação intersubjetiva podem 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 mobilizar empatia e sentimentos morais.

O efeito mais significativo dessa mistura entre os aspectos emotivos e cognitivos da experiência deve-se à “capacidade da experiência estética de renovar a linguagem com a qual interpretamos nossos carecimentos, desejos, escolhas, valores, padrões de percepção e de orientação do mundo” (Barbosa, 2006, p.34). 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, p.16).

Algumas das perspectivas sustentadas por Habermas destoam dessa abordagem de articulação entre a estética e a política construída por Rancière. Para Habermas, formas de interação determinadas expressivamente não formam 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 (Ingram, 1994).

Referências

- AMEY, Claude. “Experiência estética e agir comunicativo: em torno de Habermas e a estética”, **Novos Estudos Cebrap**, n.29, 1991, pp.131-147.
- BARBOSA, Ricardo. “Experiência Estética e racionalidade comunicativa”. In: GUIMARÃES, C.; LEAL, B.; MENDONÇA, C. (orgs). **Comunicação e Experiência Estética**. BH: UFMG, pp.27-49, 2006.
- BENJAMIN, Walter. “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: **Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política**. São Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 197-221.
- CALHOUN, C. “Putting emotions in their place”. In: GOODWIN, Jeff; JASPER, James; POLLETTA, Francesca (eds.). **Passionate Politics: emotions and social movements**. Chicago: University of Chicago Press, 2001, pp.45-57.
- CHAMBERS, Simone. “Behind Closed Doors: Publicity, Secrecy, and the Quality of Deliberation”, **The Journal of Political Philosophy**, v.12, n.4, 2004, pp.389-410.
- CRUZ, Maria Tereza. “Experiência estética e esteticização da experiência”, **Revista de Comunicação e Linguagens**, 1990, pp.57-65.
- DEWEY, John. “A arte como experiência”. In: **Vida e obra**. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.
- GUIMARÃENS, César. “O que ainda podemos esperar da experiência estética?”. In: GUIMARÃES, C.; LEAL, B.; MENDONÇA, C. (orgs). **Comunicação e Experiência Estética**. BH: UFMG, pp.117-150, 2006.
- GUIMARÃES, César. A campo da comunicação e a experiência estética. In:WEBER, M.; BENTZ, I.; HOHLFELDT, A. (orgs.). **Tensões e objetos da comunicação**. Porto Alegre: Sulina, 2002, pp.83-100.
- GOODWIN, J.; JASPER, J.; POLLETTA, F. (eds.). **Passionate Politics: emotions and social movements**. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- HABERMAS, J. **The Theory of communicative action: vol.II Lifeworld and system: a critique of functionalism reason**. Boston: Beacon Press,1987.
- HABERMAS, Jürgen. “A Reply to my Critics”. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (eds.). **Habermas: critical debates**. Cambridge: MIT Press, 1982, pp.219-283.

- HABERMAS, Jürgen (2002). “Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida”. In: **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- “Jürgen Habermas: Morality, Society and Ethics – an interview with Torben Hviid Nielsen”, **Acta Sociologica**, n.33, v.2, 1990, pp.93-114.
- INGRAM, David. **Habermas e a Dialética da Razão**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora UnB, 1994.
- ISER, Wolfgang. “O ressurgimento da estética”. In: ROSENFELD, Denis (org.). **Ética e Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, pp.35-49.
- JASPER, James. “The emotions of protest: affective and reactive emotions in and around social movements”, **Sociological Forum**, v.13, n.3, 1998, pp.397-424.
- LUNT, Peter; PANTTI, Mervi. “Popular culture and the public sphere: currents of feeling and social control in talk shows and reality TV”. In: BUTSCH, Richard. **Media and public spheres**. New York: Palgrave Macmillan, 2007, pp.162-174.
- MARCUS, George. “Emotions in politics”, **Annual Review of Political Science**, v.3, 2000, pp.221-250.
- MARQUES, Ângela. Os meios de comunicação na esfera pública: novas perspectivas para as articulações entre diferentes arenas e atores, **Líbero**, v. 21, p. 23-36, 2008.
- MARQUES, Ângela. As relações entre ética, moral e comunicação em três âmbitos da experiência intersubjetiva, **Logos**, 31, 2009, p.51-63.
- PAGANO, Sabrina; HUO, Yuen. “The role of moral emotions in predicting support for political actions in post-war Iraq”, **Political Psychology**, v.28, n.2, 2007, pp.227-255.
- RANCIÈRE, Jacques. **A Partilha do Sensível: estética e política**. São Paulo: Ed.34, 2000.
- RANCIÈRE, Jacques. **La Méésentente– politique et philosophie**. Paris: Galilée, 1995.
- SEEL, Martin. “Razão e Estética”, **Revista de Comunicação e Linguagens**, 1990, pp.9-24.
- THOMPSON, John. **A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- WHITEBROOK, Maureen. “Taking the narrative turn: what the novel has to offer political theory”. In: HORTON, J.; BAUMEISTER, A. (eds). **Literature and the Political Imagination**. London: Routledge, 1996.
- WOLAK, J.; MacKUEEN, M.; KEELE, L.; MARCUS, G.; NEUMAN, W. R. “How the emotions of public policy affect citizen engagement, public deliberation, and the quality of electoral choice”. Paper presented at the **Annual Meetings of the American Political Science Association**, August, Philadelphia – Pennsylvania, 2003.
- YOUNG, Iris. **Inclusion and Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.