



**Daniel Cardoso de Oliveira**

**A POLÍTICA, SUAS PARTILHAS, NOMEAÇÕES E LITÍGIOS:  
RANCIÈRE E A SOCIOLOGIA**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Luiz Camillo Dolabella Portella Osório de Almeida

Coorientador: Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Rio de Janeiro

Abril de 2018



**Daniel Cardoso de Oliveira**

**“A política, suas partilhas, nomeações e litígios:  
Rancière e a sociologia”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

**Prof. Luiz Camillo Dolabella Portella Osório de Almeida**

Orientador.  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Rodrigo Guimarães Nunes**

Co-orientador  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Edgar de Brito Lyra Netto**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Rachel Barros Nigro**

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Filipe Ceppas de Carvalho e Faria**

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

**Prof. Pedro Hussak van Velthen Ramos**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

**Prof<sup>a</sup>. Monah Winograd**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro  
De Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 17 de Abril de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e dos orientadores.

### Daniel Cardoso de Oliveira

Licenciado em Educação Artística pela UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) em 2008. Concluiu a Especialização em nível de Pós-Graduação “Lato Sensu” em Arte e Filosofia pela PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), em 2009. É Mestre em Filosofia pela PUC-Rio com término em 2013.

### Ficha Catalográfica

Oliveira, Daniel Cardoso de

A política, suas partilhas, nomeações e litígios : Rancière e a sociologia / Daniel Cardoso de Oliveira ; orientador: Luiz Camillo Dollabela Portella Osório de Almeida; coorientador: Rodrigo Guimarães Nunes. – 2018.

176 f. ; 29,7 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Política emancipatória. 3. Rancière. 4. Ficção social. 5. Antisociologia. 6. Poética do saber. I. Osório, Luiz Camillo Dollabela Portella de Almeida. II. Nunes, Rodrigo Guimarães. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD: 100

Para Rachel Souza Guilherme e Vitor Cardoso de Oliveira.  
Em memória de Regina de Almeida Souza.

## Agradecimentos

Agradeço à PUC-Rio, por ter me acolhido e aberto meus olhos para o universo da pesquisa em um ambiente universitário de excelência. Ao Departamento de Filosofia, ao corpo docente, às secretárias, aos auxiliares da administração, da manutenção e de serviços gerais que fazem a vida universitária funcionar.

Agradeço ao meu orientador de longa data, Luiz Camillo Osório. Através de seus cursos descobri Rancière e cresci intelectualmente. Também ao meu coorientador, Rodrigo Guimarães Nunes, cuja chegada no departamento em 2013, junto com a tempestade de junho, deixou uma marca no meu percurso e aprendizado

Agradeço ao CNPQ pelo auxílio despendido na minha formação.

À minha companheira Rachel, pelo apoio durante meu doutorado, quando enfrentamos juntos todas as dificuldades imprevistas, assim como a doença e morte de sua mãe querida.

Agradeço ao meu irmão, meus pais, minha avó e minhas tias, pelo suporte, amor e compreensão com a minha ausência durante esse processo.

Aos amigos do cineclube sobre o fim do mundo. Nossos encontros foram um alento em um período bastante difícil.

Aos amigos Rafael, Dayane e Pedro.

Um duplo agradecimento, para a amiga e revisora Priscilla.

## Resumo

Oliveira, Daniel Cardoso de; Osório; Luiz Camillo Dollabela Portela de Almeida; Nunes, Rodrigo Guimarães. **A Política, suas partilhas, nomeações e litígios: Rancière e a sociologia.** Rio de Janeiro, 2018. 176p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objetivo desta tese é apresentar a singularidade da “teoria” política de Jacques Rancière, discutindo a “razão” do dissenso como caminho para uma emancipação possível e sempre inacabada. A tese defende que a crítica elaborada por Rancière contra o que, na sua avaliação, é um “antiplatonismo platônico” de Bourdieu pode ser aproveitada para pensar contextos sociológicos inteiramente distintos. A questão a ser discutida é o núcleo de afinidade entre filosofia e sociologia, qual seja, entre a pretensão filosófica ao governo e a necessidade sociológica de escapar à tutela da economia. Como condição do triunfo de seu estatuto de ciência autônoma, a sociologia avança sobre o território, inaugurado por Platão, onde se formulam sínteses comunitárias através dos mitos (*mythos*) que embaralham narrativa e discurso. Assim, fazemos referência a algumas objeções suscitadas por Charlotte Nordmann e Alberto Toscano para desenvolver um trabalho de defesa das posições de Rancière. Contudo, a crítica à sociologia foi explorada em uma série de autores e subtemas nos quais Bourdieu não é endereçado, exceto anedoticamente. Os autores tratados são: Alfred Cobban, a partir de seu livro *Interpretação social da revolução francesa*, analisado por Rancière em “Os nomes da História”; Hannah Arendt, a partir das divergências entre sua leitura sobre o social e a de Rancière; Boltanski e Chiapello, a partir de “O novo espírito do capitalismo”, cuja referência a uma proximidade com Rancière, sob a rejeição deste último, é analisada.

## Palavras-chave

Política emancipatória; Rancière; ficção social; Antisociologia; Poética do saber.

## Abstract

Oliveira, Daniel Cardoso de; Luiz Camillo Dollabela Portela de Almeida (Advisor); Nunes, Rodrigo Guimarães (Co-advisor). **The divisions, nominations and litigations of Politics: Rancière and Sociology.** Rio de Janeiro, 2018. 176p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The purpose of this thesis is to present the uniqueness of Jacques Rancière's political "theory", discussing the "reason" of dissent as the path to a possible and always unfinished emancipation. The thesis defends that Rancière's criticism of what is, on his evaluation, a platonic antiplatonism of Bourdieu, can be harnessed to think entirely different sociological contexts. The question to be addressed is the core of affinity between philosophy and sociology, which is, between the philosophical aspiration to government and the sociological need to escape economy's guardianship. As a condition for the triumph of its scientific status, sociology advances on the territory inaugurated by Plato where community synthesis are formulated through myths (*mythos*) that shuffles the relation between narrative and discourse. Thus, we make reference to some objections raised by Charlotte Nordmann and Alberto Toscano to develop a defense of Rancière's positions. However, criticism of sociology has been explored in a number of authors and sub-themes in which Bourdieu is not addressed but anecdotally. The authors are: Alfred Cobban, from his book *Social Interpretation of the French Revolution*, discussed by Rancière in *The Names of History*; Hannah Arendt, from divergences between her readings on the social and the readings on sociology from Rancière; Boltanski & Chiapello, from their book: *The new spirit of capitalism*, whose reference to a proximity with Rancière is addressed, under the latter's rejection.

## Keywords

Emancipatory politics; Rancière; Social fiction; anti-sociology; poetics of knowledge.

# Sumário

1. Introdução .....	10
2. A Política e suas indeterminações	
2.1 Igualdade e política .....	30
2.2 Aporia e paradoxo .....	44
2.3 Política e polícia .....	56
3. A política, o conhecimento e a emancipação	
3.1 Antisociologia e polícia .....	74
3.2 Emancipação intelectual e produção intelectual.....	84
3.4 Regimes da arte e política: aparência, ficção e verdade .....	91
3.5 Poética do Saber .....	111
4. Exercícios de Meta-sociologia	
4.1 Alfred Cobban: nominalismo e anacronismo .....	120
4.2 O social e a sociologia .....	130
4.3 Autoridade e arbitrariedade: Arendt e Rancière 1 .....	135
4.4 Igualdade e liberdade: Arendt e Rancière 2 .....	139
4.5 O sorteio e a ordem do acaso .....	151
4.6 A des-ordem social: Rancière e Boltanski .....	156
5. Conclusão .....	168
6. Referências bibliográficas .....	170
* Sobre a tradução dos textos.....	176



O *Champ-de-Mars*, eis o único monumento  
deixado pela *Revolução*...  
O *Império* tem sua coluna, tomou ainda  
quase só para si o *Arco do Triunfo*;  
a realeza tem seu *Louvre*, seus *Invalides*;  
a feudal Igreja de 1200 pontifica  
ainda em *Notre-Dame*;  
até os romanos têm as *Termas de César*.  
E a *Revolução* tem como monumento...  
o vazio...

Jules Michelet, *História da Revolução Francesa*

# 1.

## Introdução

Jacques Rancière é mais uma personalidade excêntrica, fruto tardio de uma geração francesa que aliou a radicalidade da experimentação com a linguagem filosófica à radicalidade do pensamento sobre a prática política. Para ele, o *pensar* a política está intimamente associado a maneira com que *a política pensa* – e age. Toda teoria política é uma política *per se*, e toda prática política, antes mesmo da chegada de seu acompanhamento teórico, constitui uma *lógica* própria de operação. Acima de tudo, levarei em consideração nessa tese a hipótese de que a sua crítica às ciências sociais é imprescindível para compreender certos aspectos do seu pensamento político. Ao conceber a política como uma prática polêmica, singularizante, que opera sob o princípio da igualdade, Rancière postula um abismo intransponível entre a emancipação individual e a coletiva. Seja a emancipação compreendida através da famosa tese da “igualdade das inteligências”, seja ela compreendida como a possibilidade de fuga dos destinos fixados na partilha comunitária, a emancipação é uma possibilidade aberta aos indivíduos, mas não à coletividade.

Tal compreensão tem algumas vantagens. Por um lado, ela afirma que qualquer um pode encontrar alguma instância de emancipação. Não simplesmente *ex-nihilo*, mas com a ajuda de um certo “pouco”. De muito menos do que geralmente se espera que a emancipação demande como etapa ou pré-requisito. Para se emancipar, basta um livro, ou nem isso, um fragmento de jornal, uma revista, uma coisa qualquer que submeta a vontade do indivíduo ao imperativo da curiosidade. Um problema que coloque sua inteligência em funcionamento, livremente. Muitos encontram esse elemento impulsionador sozinhos, outros o fazem por intermédio de uma figura amiga, um *mestre ignorante* que interponha sua vontade à vontade do aprendiz, mas deixe a inteligência dele/dela livre para explorar o problema.

No entanto, mesmo tendo desenvolvido uma vontade viva para aprender e desenvolvido autoconsciência enquanto sujeito possuidor da mesma inteligência e dignidade de qualquer outro indivíduo, não nos libertamos automaticamente de nossa posição na hierarquia social e do trabalho. Seguindo essa mesma ótica, tampouco somos obrigados ao fardo da luta pela dignidade e igualdade de todos em quaisquer condições, preços e termos que essa luta imponha. Uma pessoa

intelectualmente emancipada pode aspirar subir na ordem social, ou simplesmente empregar sua vida e inteligência do modo que achar mais apropriado para a sua felicidade. Contudo, a luta tem suas exigências. Entre as principais obrigações da emancipação, nos termos propostos por Rancière, estão, conceber e tratar a si mesmo e a qualquer outra pessoa como igualmente inteligente e capaz de julgar seu próprio destino, capaz de entender o entrelaçamento de seu destino com o destino da comunidade e pressupor que todos são igualmente capazes e autorizados a opinar sobre os princípios e formas de comunidade pelos quais os destinos se repartem. Isso porque, em grande parte, os problemas de partilha da comunidade não são questões de inteligência, mas questões de lugares. A origem daquele que opina, inclusive a do intelectual, é um fator relevante na formulação de sua opinião sobre como o “comum” e a própria inteligência devem ser divididos e sobre quem tem competência para opinar nessa divisão.

Uma das principais consequências e desvantagens, segundo os críticos de Rancière, é que sob essa concepção fragmentária de emancipação corremos o risco de uma experiência política presentificada, sem verdadeiro senso histórico. A política passa a ser interpretada como uma sucessão de transgressões que impõem mudanças de rumo na série histórica, mas que ocorrem, elas próprias, sem o acompanhamento explicativo e a consciência do horizonte de acumulação de forças no qual o “rompimento,” a “transgressão”, tornou-se possível.

A tese da igualdade não implica na igualdade de fato. A questão não é provar uma igualdade material da inteligência, mas tomar a igualdade como pressuposto da prática política e social em cada ato singular no qual uma superioridade insista em exercer seus efeitos. Tanto a superioridade quanto a desigualdade são, antes de tudo, “nomes” para performances desiguais que medem diferenças de execução de tarefas na escala dessas. As desigualdades se naturalizam cientificamente pela estatística das provas que as leem como capacidades corporais atuais, cuja função é obtida pela relação entre disposições inatas e a exposição dos atores a um histórico ambiental. Aqui, no entanto, a igualdade é uma questão de performance igualitária, e não de cálculo, medida de desigualdade. O maior efeito da desigualdade é o das posições sociais, estéticas, simbólicas e suas estruturas de poder, e não o efeito de um suposto padrão material a ser certificado no desenvolvimento cerebral em retrospecto ao desenrolar dos fatos sociais e das estatísticas de reprodução das classes.

Tanto o marxista, quanto o sociólogo ou o teórico crítico, podem argumentar que o conceito político determinante é o de classe social, ou que para

a autoconsciência do indivíduo gerar efeitos políticos mais significativos, ela deve somar-se à autoconsciência da classe, da multidão e das massas. Não basta um, dois ou três emancipados, pois esses poucos não serão verdadeiramente emancipados enquanto estiverem dispersos no tecido social. Mais ainda se essa emancipação não refletir uma consciência de classe e não se colocar a serviço da classe. Essas duas perspectivas da emancipação não param de se julgar mutuamente, fraturando-se em posições intermediárias. Mas a autoconsciência da “classe”, entendida como for, é uma realidade que se estabelece sempre que a igualdade é postulada internamente pelo indivíduo ao lidar com a ausência e precariedade das ocasiões de verificação externa.

A princípio, o trajeto mais curto para investigar a relação entre o pensamento político de Rancière e os desafios que ele impõe à pesquisa sociológica, seria partir da reconstituição da crítica que ele dedica a Bourdieu em *Le Philosophe et ses Pauvres*. Este é o caminho tomado por Charlotte Nordmann, que faz uma leitura crítica minuciosa da sociologia de Bourdieu, complementando-a com elementos críticos retirados de Rancière. O mérito deste último, para Nordmann, é o de identificar e colocar em argumentos certos efeitos deletérios derivados do trabalho de Bourdieu que muitos de seus leitores já o haviam sentido, mas não conseguiam expressar:

Por seus próprios excessos, sua crítica revela a que ponto as teses de Bourdieu são problemáticas: há algo de intolerável para Rancière na ideia de que as capacidades dos indivíduos podem ser determinadas pela sua posição social. Todos os homens são “seres falantes”, todos são “igualmente suscetíveis” de serem tocados por enunciações políticas ou textos literários, de serem desenraizados por esse encontro de “seu destino natural, que é o de reproduzir sua vida, deixando o cuidado de governar àqueles que têm títulos para isso”. A virulência de sua crítica destaca a violência das declarações de Bourdieu, que, no tom destacado da ciência, legitima uma definição normativa e, acima de tudo, exclusiva da humanidade, sem jamais submetê-la a questionamentos críticos. Ela permite superar a simpatia que pode suscitar a postura de “boa vontade” de Bourdieu, e formula um problema fundamental que muitos leitores experimentam confusamente sem poder nomeá-lo.<sup>1</sup>

Todavia, para Nordmann, a crítica de Rancière é excessiva, não tem caráter refutativo e não se sustenta. De fato, a crítica de Rancière à Bourdieu tem sido igualmente recebida sob opiniões severas. Curiosamente, pesa sobre Rancière a acusação de fazer uma filosofia idealista e purificada, o que é uma inversão direta do tipo de acusação que ele dirige a Bourdieu:

---

<sup>1</sup> NORDMANN, C. **Bourdieu / Rancière** : La politique entre sociologie et philosophie. Paris : Éd. Amsterdam, 2006. p. 14.

Malgrado o interesse na posição de Rancière, e tudo o que ela nos permite apreender, é no mínimo problemático pretender definir - e impor - uma essência invariável e atemporal da política, que seria radicalmente distinta da "polícia". Será possível ainda compreender as formas da política, quando postula a sua independência absoluta em relação às circunstâncias em que se desenvolve? (...). Pode-se objetar que Rancière, em todo caso, define diferentes eras da política e distingue a era moderna da que a precedeu: assim, na era moderna, o princípio da igualdade de qualquer um com qualquer um é formulado explicitamente, o que modifica a forma como o dano pode ser representado pela ordem da polícia para a da igualdade. Mas essa distinção claramente estabelecida, é realmente decisiva, já que Rancière diz, ao mesmo tempo, que *toda* situação de interlocução pressupõe, certamente, de forma implícita – a igualdade entre quem fala e quem escuta? (...). Rancière constantemente reprime o fato de que existe uma *história* das práticas políticas. As formas singulares de "demonstração de igualdade" dependem de uma cultura política historicamente construída. Práticas como a greve ou a demonstração foram inventadas, transmitidas e reelaboradas durante a história das lutas do século XIX e XX. Como qualquer prática decorrente de situações históricas particulares, elas estão expostas à expiração. As transformações do capitalismo, a ética do paradigma marxista e o surgimento de novas questões políticas no final do século XX provocaram uma profunda renovação das práticas políticas, o que dentre outras coisas, tem feito a prática das greves perder a sua centralidade. Essas mudanças nos modos políticos de ação e demonstração correspondem à passagem de uma encarnação para outra do vínculo entre a polícia e a política; seria, portanto, necessário, mesmo do ponto de vista de Rancière, estar interessado nisso. A relação entre polícia e política pode ser a mesma quando, por exemplo, a polícia inscreve a igualdade, isto é, o princípio da política, como o seu fundamento?<sup>2</sup>

Apesar de desenvolver uma leitura crítica em relação a ambos os autores, Nordmann francamente parte de uma predileção por Bourdieu em relação a Rancière. Este último interessa a ela na medida em que algumas de suas críticas possam ser consideradas pertinentes em relação ao primeiro, enquanto outras urgem ser refutadas. No mais, o julgamento de uma essência da política imposta, intemporal e transcendente se torna uma forma de modelo crítico padrão para qualquer um que queira desqualificar previamente o pensamento de Rancière.

Entretanto, não há nenhuma incompatibilidade entre a história das práticas políticas e o pressuposto da igualdade de qualquer um. Na primeira citação, Nordmann interpreta de forma equivocada a extensão de aplicação do conceito de igualdade. Apesar do pressuposto da igualdade se aplicar a *todos*, todos não "são igualmente suscetíveis de serem tocados por enunciações políticas ou textos literários", mas qualquer um o é. A diferença entre "todos" e "qualquer um" é que o primeiro é uma aplicação homogeneizante e não realista da igualdade que pode ser contradita por uma simples análise estatística das condições materiais de igualdade. O "*qualquer um*", por sua vez, é um pressuposto *a priori*, passível de ser aplicado numa tomada de perspectiva singularizante que correlaciona a documentação de fatos empíricos na sua contingência relativa, não pressuposta,

---

<sup>2</sup> Ibid., p. 179-181.

nem anunciada, a outros documentos e fatos. O pressuposto do “qualquer um” favorece a disponibilidade sensível dessa perspectiva que visa descobrir e reinterpretar dados da experiência que não se encaixam em um contexto interpretativo prévio, em *uma causalidade narrativa* já estruturada.

Tal pressuposto provavelmente é transcendente para Jacotot, mas, para Rancière, ele não passa de uma crença afirmada positivamente e transmutada em um princípio metodológico. Através dela, deliberadamente, tomamos como ponto de partida um conceito vazio, arbitrário, sem conteúdo e sem fundamentação anterior. Uma vez sob o efeito dessa crença vazia (ou princípio de realidade), buscamos formas contingentes de sua confirmação empírica. Possivelmente, o raio de confirmação da crença na igualdade é muito menor do que o da crença na causalidade. Contudo, assim como podemos conceber uma igualdade onde ela não existe,<sup>3</sup> também somos pródigos em atribuir causalidade onde ela “não existe”, ou, ao menos, onde ela não está devidamente demonstrada.

Enquanto crença, a igualdade precisa de situações concretas em que possa se validar. Sua existência fenomênica de “pressuposto” não implica que a igualdade seja dispensada de se submeter ao teste da realidade, isto é, de se efetuar como uma “descoberta” por parte do pesquisador na sua lida, por exemplo, com a história. Tal pressuposto não tem garantia de validação extensiva nas sociedades e através das eras históricas. Pelo contrário, é igualmente admissível supor o inverso, que grupos sociais não tenham admitido ou descoberto o mesmo princípio e, portanto, jamais agido de acordo com a sua forma de eficácia. Ele pode ser negado e recusado por toda a existência de qualquer número de indivíduos para si e quaisquer outros. Um indivíduo pode agir e pensar de acordo com a igualdade em um caso específico e, no momento seguinte, agir e pensar de acordo com a desigualdade. Ele pode até pensar de acordo com um e agir de acordo com outro, como no exemplo de Flaubert, citado por Rancière, que defendia valores aristocráticos e fazia uma literatura democrática. Assim, para encontrar a igualdade na papelada histórica, não é necessário travar uma guerra contra os métodos da estatística, como uma interpretação rápida sobre Rancière pode concluir. Porém, uma vez encontrado um fato que contradiga certa interpretação da história, ou uma flutuação que não se encaixa numa narrativa, é necessária uma disposição para questionar e revisar a interpretação hegemônica, inclusive com o intuito de reavaliar em que termos foi elaborada sua ancoragem estatística.

---

<sup>3</sup> Para os críticos de Rancière, a igualdade postulada nos *seus* termos pode ser resumida ao subjetivismo, o que encerra, de saída, qualquer meio termo para o debate.

É preciso suspeitar da generalidade de afirmações como: “a prática das greves perdeu sua centralidade no final do século XX”. Em quais países ou partes do mundo isso se deu? Por quais motivos? Seria o caso dos “incidentes não controlados” e das greves selvagens na desaceleração da China? Refaçamos, por nós mesmos, a cada vez que nos debruçamos sobre os fatos, o princípio dessas causalidades e generalidades que encantam filósofos e sociólogos sem com isso faltar com o princípio de veracidade da ciência. Isto é, sem relativizar, por interesses diversos, a diferença entre documento, fato e interpretação. Assim, certas afirmações monolíticas podem ser provisoriamente desfeitas e reconfiguradas, como as teses de uma comunidade de especialistas de que a falta de instrução pública no Brasil do século XIX era um problema de “desinteresse da demanda popular”:

A vontade de pôr os filhos em bancos escolares era, na melhor das hipóteses, duvidosa para uma grande parcela da população. Dificilmente, segundo essa linha de raciocínio, gente submetida a um regime de trabalho exaustivo na lavoura seria capaz de avaliar a importância de aprender a ler e escrever – que dirá pressionar o Estado para que contratasse professores ou oferecesse vagas nas escolas para suas crianças.” “Existe um argumento tradicional segundo o qual a falta de instrução pública no Brasil era parcialmente um problema de demanda”, resumiu William Summerhill, pelo telefone, da Califórnia. Daí por que muitos pesquisadores se concentrassem nos discursos e nas ações de uma pequena elite local.<sup>4</sup>

Em meio a uma multidão de papéis que parecem não fazer muito sentido, ou cujo sentido já foi estabelecido por pesquisadores que vieram antes, o esforço de compilação, análise e interpretação científica sem um projeto claro, intenção ou regra prévia se confunde e borra as fronteiras com a paciência infundável da experiência de tempo do artesanato e da arte. Quando a regra ou causalidade do fenômeno pesquisado não foi encontrada, ou ainda, quando ela é posta propositadamente em suspenso em prol da pressuposição de uma igualdade atribuída a todas as instâncias heterogêneas da pesquisa, uma mudança sutil, um fato novo, é capaz de se insinuar na percepção do cientista, provocando um comentário não premeditado e verdadeiramente novo que reconfigura uma narrativa bem estabelecida. Tais instâncias heterogêneas são: o pesquisador, suas teorias prévias, a referência de validação científica, as interpretações provenientes dos próprios documentos sob análise, os fatos documentados e os fatos da ficção, isto é, o limite do possível entre o que foi e o que poderia ter sido.

---

<sup>4</sup> CARIELLO & COELHO. Pátria iletrada: As razões políticas para o atraso educacional do Brasil. In: **Revista Piauí**, n.º 124, jan. 2017. [documento eletrônico], n/p. Matéria sobre a tese de livre docência do Economista da USP, Prof. Renato Perim Colistete.

O exercício da espontaneidade só pode ser refinado na própria prática. Ele exige o abandono das intenções premeditadas, ou, quando isso é tanto inevitável quanto indesejável pelo pesquisador, este pede para trazê-las ao máximo para o primeiro plano de autoconsciência da pesquisa, explicitando-as no discurso. O pesquisador intui no material delimitado uma alteração da semelhança e a solidariedade desta alteração com outras alterações, independentemente das regras causais e das teorias prévias, chegando mesmo, em alguns casos, a resultar em um argumento contrário à verossimilhança de causas atribuídas previamente aos fatos em questão sem, contudo, refutá-las definitivamente no campo da normatividade:

“Quando eu encontrava esse tipo de manuscrito, meio casualmente, eu jogava numa pasta. Tinha um monte de pastinhas diferentes no computador. Era difícil de ler, então não dava para parar e ver com cuidado do que se tratava”. Quando afinal pôde analisar com maior atenção o material, deu-se conta do que tinha achado: eram abaixo-assinados de gente de toda a província (São Paulo), gente que ano após ano, pelo menos desde 1830, informava os deputados na capital paulista da falta de professores e escolas para os seus filhos – e pedia providências.

As petições vinham de várias regiões da província. Em 1840, 22 moradores da então freguesia de São João de Rio Claro reivindicavam aos parlamentares da capital a contratação “de um mestre de instrução primária, que, pela muita pobreza de seus habitantes, muitos não podem concorrer a frequentar aulas particulares”. Em 1868, 32 moradores de Porto Feliz assinavam uma petição por mais vagas escolares, argumentando que “da instrução do povo depende toda a felicidade social”. A carência de professores também se fazia sentir na capital. Em 1873, moradores do bairro do Pari, na região central da cidade, encaminharam seu pedido ao Legislativo da província. Feitas as contas, Colistete havia encontrado 93 requerimentos por mais escolas, enviado ao Legislativo paulista entre os anos de 1830 e 1919.

O pesquisador disse ter ficado impressionado com a descoberta, algo que segundo ele “não estava no script”. Havia ainda uma derradeira surpresa guardada nos documentos: “Na hora de colocar as assinaturas, em muitos manuscritos apareciam nomes com garranchos. Em outros pedidos, às vezes apareciam dois nomes diferentes na mesma linha, escritos com a mesma letra. Comecei a perceber que era alguém que escrevia pelos pais de uma criança. Escreviam ‘a rogo de fulano de tal’, ou seja, a pedido do pai da criança, e registravam, logo ao lado, o próprio nome. Fiquei um tempinho para interpretar essa disposição dos nomes nas petições”.

Deu-se conta, então do que se tratava: eram analfabetos, gente que pedia a pessoas próximas ajuda com os requerimentos de escola para seus filhos. Algumas petições chegavam a ter uma maioria de iletrados entre os seus autores. Sabe-se também que pelo menos duas dessas “signatárias”, incapazes de ler ou escrever, eram ou tinham sido escravas – numa das petições, na relação das crianças que seriam beneficiadas se o pedido de escola fosse atendido, registrava-se o nome de Gabriel Conceição, de 6 anos, “filho da escrava Fabiana”, e Benedito de Conceição, também com 6 anos, filho da “escrava Anna”.<sup>5</sup>

Contra esses 93 requerimentos encontrados ao longo de 89 anos em São Paulo, é possível sempre argumentar que, em média, não passam de 1 ao ano

---

<sup>5</sup> Ibid.



para toda a província. Ainda que se contabilizem as inscrições com múltiplas assinaturas, elas não são abrangentes o suficiente para que se possa arranhar a tese da ausência de demanda. Em outras palavras, o fenômeno não é representativo. Mas o que seria então um fenômeno representativo? A questão é saber de que lado se deve procurar a prova causal, ou mesmo se é possível estabelecer essa prova, dada a precariedade dos registros históricos. A recentíssima descoberta de Colistete, matéria de sua tese de livre docência, é um fato histórico documentado: por menor e mais rara que seja a prova de uma demanda social por instrução pública na São Paulo do século XIX, ela existe:

“O que me convence um pouco disso é que os pedidos não se limitam à capital, nem mesmo a áreas urbanas; e não se limitam tampouco a pessoas alfabetizadas. Se a coisa aparece em vários lugares, em vários momentos, em vários tipos de núcleos populacionais e vinda de pessoas com diferentes níveis de formação educacional, parece ser uma boa pista, pelo menos, de que havia algum tipo de demanda maior.” Além disso, outras manifestações por abertura de vagas no ensino primário chegavam à Assembleia, coerentes com as demandas das petições – era o caso, por exemplo, dos pedidos feitos por câmaras municipais, também encontrados por Colistete, solicitando ao poder Legislativo da capital a criação de escolas nas vilas e cidades do interior.<sup>6</sup>

Por sua vez, a hipótese da ausência de demanda é uma *interpretação* que, até então, se erigiu exatamente sobre o *vazio* das provas materiais contra si mesma e foi fundamentada sobre o discurso da elite colonial que, de fato, era a primeira a ter motivos concretos para se desinteressar em promover qualquer tipo de instrução de massas. É aqui que o postulado da igualdade tem uma utilidade nem um pouco transcendente: equilibrar os termos comparativos da série histórica. As formas materiais da luta política tendem ao apagamento histórico. Quando tomamos a luta política pelo duplo aspecto da igualdade e da desigualdade, sabemos que a desigualdade é tendencialmente a norma de transmissão e reprodução da história, enquanto a igualdade é um desvio dessa norma. O apagamento até das mínimas manifestações desse desvio não implica a sua pura e simples inexistência. A transmissão histórica e a conservação material das posições e dispositivos de superioridade tendem a deformar, apagar e invisibilizar as formas de transmissão das lutas em posição de inferioridade que aspiram à igualdade. Quem legou ao futuro os vestígios da democracia grega foram os aristocratas daquela época, subjugando-a sob sua ótica. Mas como podemos afirmar o que era a democracia para todos aqueles que perambulavam pelas ruas de Atenas, muitos dos quais possuindo apenas a sua força de trabalho?

---

<sup>6</sup> Ibid.

O postulado da igualdade serve para nos lembrar que, em qualquer momento e em qualquer lugar, os desvios podem acontecer, que a suposta *episteme* de uma época não pode nos fechar para a possibilidade teórica de que pessoas no passado tenham pensado e agido de forma radicalmente diferente do que supomos ser o quadro do possível referente à sua época e que aquilo pelo qual acreditamos ser a explicação atual da origem de um estado de coisas pode bem funcionar como um discurso de atualização do poder de esquecimento do passado. Pode-se objetar que nem toda luta em posição de inferioridade aspira à igualdade e, mesmo aqueles que aspiram, não a aspiram o tempo todo, podem mudar de ideia. Sim – exatamente por isso, a emancipação é um postulado a ser checado e uma capacidade a ser enunciada, achada e perdida, pelo esforço próprio de cada um.

A crítica ao “sociólogo-rei” ressoa em uma série de conceitos importantes internos à obra de Rancière, como o de “Real-empirismo”. Em *Le philosophe et ses pauvres* os capítulos dedicados a Marx, Sartre e Bourdieu funcionam com relativa independência entre si, mas todos eles dependem dos primeiros dois capítulos dirigidos a Platão. A história do saber filosófico reservado depende de certa configuração do povo – o “pobre” – fonte inesgotável de inquietude para o filósofo desde a antiguidade e para suas contrapartes que tomaram os séculos XIX e XX. Não apenas Bourdieu, também Marx e Sartre são contabilizados como responsáveis pela construção de uma categoria social do “pobre” dependente de uma intelectualidade exterior a ele, incapaz de se mobilizar por conta própria, inferiorizado e, em última instância, conservador. Na análise de Oliver Davis:

A originalidade da leitura de Rancière não reside no que ele diz sobre Platão isoladamente, mas nas semelhanças específicas sugeridas, em seu argumento por *parataxe* entre um pensador da hierarquia autocrática e o trabalho renomado progressivo de Marx, Sartre e Bourdieu: esses pensadores são manchados por associação. Todos os quatro têm em comum a construção de um grupo que Rancière denomina ‘os pobres’ (o proletariado, os trabalhadores ou os dominados), que são considerados constitutivamente incapazes de pensar.<sup>7</sup>

Não é a “reputação” dessas figuras o que está em jogo, mas a maneira como qualquer intelectual se encontra suscetível de herdar e reproduzir certas categorias de pensamento. Não por alguma forma de “destino da linguagem”, como se houvesse algo intrinsecamente malicioso e opressor na própria natureza da língua, mas sim porque a condição de “intelectual”, de “filósofo” ou “sociólogo” é um *lócus*, um lugar-comum das línguas europeias, uma formação histórica e

<sup>7</sup> DAVIS, O. **Jacques Rancière**. Cambridge: Polity Press, 2010. p. 20.

contingente do *ethos* de autoridade intelectual que pressupõe e exige a sua contraparte: o “ignorante”, o “não-intelectual”, o “pobre”.

O principal modelo de intelectual no qual o ocidente remonta suas raízes é o filósofo grego, e o maior de todos, aquele que inventou a oposição entre filosofia e sofística. Platão é o primeiro a *justificar perante* a cidade a reserva de sentido do seu discurso de amor ao saber que configura um corte epistêmico, uma distinção relativa a todas as outras enunciações discursivas. Contudo, ele só é capaz de estabelecer essa *distinção, julgando* e decompondo a própria cidade nas suas menores partes, inclusive naquele atributo da alma, o *gosto*, que é pesado com todas as coisas na sua contribuição sobre o bem e o mal da cidade. Por platonismo, não me refiro à filosofia que se sucedeu na Academia após a morte do mestre, nem ao neoplatonismo do mundo helênico nos séculos III ao VI, mas à uma categoria imprecisa, parte inconsciente e parte consciente. Uma constância cultural no ocidente que continuamente recicla e retoma pressupostos e teses de Platão, adaptando-os às eras por vir. Com isso, marco uma distinção efetiva. Rancière é antiplatônico em dois sentidos: ele procura refutar a própria validade de algumas das mais ilustres posições arguidas por Sócrates dentro dos diálogos e, em outros casos, ele as aceita, mas a partir de uma reinterpretação do significado e seus efeitos no contexto contemporâneo. O núcleo argumentativo de Rancière distribui contas a pagar entre “um Platão” e “um platonismo” pela dupla operação de referência rigorosa às fontes textuais e cruzamento anacrônico entre categorias interpretativas modernas e antigas.

É lúcida a desconfiança de que a acusação de Rancière assume tons genéricos contra a sociologia, tornando-se um eco de uma geração francesa que, de Deleuze a Derrida, fez do platonismo um inimigo contra o qual elaboraram projetos filosóficos alternativos. O que Rancière tem efetivamente a dizer sobre a prática de um sociólogo? Por que ler um filósofo que parece acusar toda sua disciplina de incorrer numa forma de platonismo, a não ser para rebatê-lo? E em suma, por que ser platônico seria um problema?

Creio que um bom caminho para começar a responder essas perguntas seria testar a consistência das críticas de Rancière em um contexto sociológico atual, de preferência algum autor que já tenha de alguma maneira incorporado uma leitura de Rancière em seu próprio trabalho. Farei um esboço desse caminho a partir de uma aproximação crítica com o par de sociólogos, Boltanski & Chiapello, no item 4.4 desta tese. Uma das vantagens dessa abordagem é evitar lidar com os problemas inerentes a reconstrução de polêmicas que exigiriam entrar em minúcias do cenário político e intelectual francês, e que não interessam

diretamente à questão de testar a generalidade da crítica de Rancière e de entender se essa crítica pode ser disponibilizada para o repertório prático da filosofia e da sociologia hoje. Davis, mais uma vez ressalta que:

**O desentendimento de Rancière com Bourdieu nem sempre é fácil de seguir, em parte porque, embora Rancière às vezes tenha o cuidado de distinguir entre o que o próprio Bourdieu diz e o que foi feito em seu nome pelos legisladores, ele deliberadamente não é consistentemente cuidadoso ao fazê-lo uma vez que sua objeção em *The Philosopher and His Poor* é particularmente contra as medidas tomadas no início dos anos 1980 por um governo Mitterrand influenciado pelo trabalho de Bourdieu para reformar o sistema educacional francês, como é implicitamente em *O mestre ignorante*. Charlotte Nordmann argumentou, em uma leitura textual comparativa muito minuciosa, que Rancière exagera um pouco o caso contra Bourdieu. Ela observa que a reação de Rancière contra o interesse institucional do sociólogo é extrema e implacável.<sup>8</sup>**

A escolha de Luc Boltanski se justifica pela troca de algumas poucas menções mútuas entre ele e Rancière. De modo geral, Rancière estende sua crítica ao trabalho que Boltanski e Ève Chiapello realizaram no livro *O novo espírito do Capitalismo* (2009), enquanto que Boltanski (e seu grupo de pesquisa) compreende a si mesmo como afinado com muitas das preocupações de Rancière em relação à sociologia e almeja formular uma resposta para esses problemas dentro de sua própria disciplina. Também é interessante notar que a trajetória pessoal de ambos é marcada pela crítica e rompimento com seus professores. Aluno de Althusser, tendo contribuído com um capítulo do seminário que entrou para o livro *Ler o Capital*, em 1965, Rancière rompe com o mestre nos anos 70, segundo ele, devido ao posicionamento conservador e elitista deste no maio de 68 somado à insuficiência de sua teoria para explicar o acontecimento político de 68. Boltanski por sua vez é coautor de um artigo com Bourdieu, *La production de l'idéologie dominante*. Foi seu aluno e amigo, e embora tenha um estilo de crítica sóbrio, seu rompimento intelectual com o mestre não foi menor, nem deixou de gerar polêmicas no campo da sociologia.<sup>9</sup> Numa revisão do seu período com Bourdieu, ele se afasta da “teoria crítica” para elaborar uma “teoria pragmática da crítica”.

Em 1985, Boltanski funda o GSPM, *Groupe de sociologie politique et morale*, na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, onde foi assistente de

<sup>8</sup> Ibid. p. 22-23.

<sup>9</sup> "Para nós, não se tratava de uma questão de criticar a crítica. Embora, muitas vezes tenha sido interpretada nesse sentido. Penso que parte da hostilidade que surgiu com nosso trabalho veio de lá. Alguns nos julgaram pessoalmente: 'Ah, eles pararam com a crítica, estão contra a crítica, eles são vira-casacas, passaram para o liberalismo, etc.'" BOLTANSKI & DUVOUX. Le pouvoir est de plus en plus savant. Dossier : Pierre Bourdieu et la culture. In : **La vie des idées**. Institut du Monde Contemporain. Collège de France : Paris, 4 jan. 2011, p. 1-2. [Entretien transcrit]. [n/p].

pesquisa de Bourdieu de 1969 a 1976, para dar ensejo à sua pesquisa cuja preocupação central é tomar os atores políticos nas interações *in situ* em que ocorrem conflitos como os principais agentes da performance social.<sup>10</sup> Para isso, ele incorpora de maneira eclética contribuições inspiradas diretamente no pragmatismo americano, desde o interacionismo simbólico até a etnometodologia; junto com contribuições francesas de Deleuze e Latour; além de aspectos da filosofia da linguagem no segundo Wittgenstein e na fenomenologia de Paul Ricoeur.<sup>11</sup>

Sua crítica a Bourdieu passa pelo resgate da capacidade empírica da sociologia em investigar e compreender como os *atores* são eles próprios capazes de avaliar as circunstâncias em que fazem política e produzem justificativas para suas ações:

Diferentemente da "teoria tradicional", a "teoria crítica" possui o objetivo da reflexividade. Ela pode ou mesmo deve (de acordo com Raymond Geuss) captar o descontentamento dos atores, considerando-os explicitamente no próprio trabalho de teorização, de modo a alterar a relação deles com a realidade social e, assim, a própria realidade social, em direção a emancipação. Como consequência, o tipo de crítica que elas (as teorias críticas da dominação) tornam possível deve permitir o desvelamento de aspectos da realidade que se relacionam imediatamente com as preocupações dos atores - isto é, também com suas críticas comuns. As teorias críticas alimentam essas críticas comuns, mesmo que elas as desenvolvam de forma diferente, reformulam-nas e se destinam a retornar a elas, pois seu objetivo é tornar a realidade inaceitável e, assim, engajar as pessoas as quais se dirigem na ação - cujo resultado deve ser a mudança de seus contornos."<sup>12</sup>

Na sociologia de Bourdieu, a dominação é tão vasta, poderosa e vaga que a tarefa crítica acaba assumindo uma descrição cartográfica que sobredetermina as descrições interacionistas deste universo hierárquico. Nele não apenas todos estão submetidos nos níveis mais capilarizados, mas também não se vê nem se explica *como* os mesmos *atores* (que não são meros *agentes* submetidos à estrutura), numa mudança drástica de circunstâncias, agiriam de modo completamente diferente:

(...) um peso preponderante é dado às propriedades disposicionais dos atores, à custa das propriedades inscritas nas situações em que estão submersos; e faz-se uma tentativa de explicar praticamente todos os comportamentos pela internalização de normas dominantes, sobretudo no decurso do processo educativo. Ela assume a forma de uma incorporação, que inscreve essas normas no corpo, como hábitos - um processo que explica a reprodução das estruturas. No entanto, pela mesma razão, as situações são negligenciadas, ora

<sup>10</sup> BOLTANSKI, L. **On Critique**: A sociology of emancipation. Cambridge: Polity Press, 2011. p. 24.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.5.

a favor das disposições ora das estruturas. Embora as situações possam ser observadas e descritas pelos atores, que estão continuamente imersos nelas no decorrer de sua vida cotidiana, tão claramente quanto por sociólogos, o conhecimento das estruturas é acessível exclusivamente ao último. O seu desmascaramento, de fato, exige o uso de instrumentos de caráter macrossocial e, em particular, instrumentos estatísticos com base na construção de categorias, nomenclaturas e metrologia.”<sup>13</sup>

Ainda segundo Boltanski, o sociólogo crítico tradicional muitas vezes apresenta como exemplos de dominação formas de relação que não são vivenciadas no mesmo registro pelos próprios atores, para mais, culpando-os por suas *ilusões*.<sup>14</sup> Assim, a capacidade crítica dos atores é subestimada em prol de explicações que giram em torno da internalização no comportamento pelo processo de educação/*incorporação* de normas dominantes, hábitos e estruturas. Há uma hierarquia na qual, *as situações* são menosprezadas, mesmo que possam ser observadas e descritas diretamente pelos próprios atores e pela microsociologia, em prol das amplas estruturas sociais que são objeto de conhecimento reservado e que demandam instrumentos de análise macrossocial isentos, produzidos pela atividade social dos Estados e dependentes de “centros de cálculo sob a supervisão de organizações estatais ou interestatais.”<sup>15</sup> A sociologia da crítica de Bourdieu acaba sendo superestimada como o discurso central da verdade social, paradoxalmente “entrando em competição com outras disciplinas que reivindicam o mesmo tipo de imperialismo”<sup>16</sup>; muito embora sua crítica esteja permanentemente dividida entre a operação de desmascaramento das ideologias dominantes e “a necessidade de manter um domínio reservado da ciência, capaz de providenciar um fulcro para essa operação.”<sup>17</sup>

Aparentemente, não poderiam ser maiores as afinidades entre Boltanski e Rancière; pela preocupação de renovação da crítica política, a exigência de tomar os discursos e a produção intelectual dos atores políticos em pé de igualdade com o discurso científico e a desconfiança da matriz sociológica bourdieusiana:

O programa de uma *sociologia pragmática da crítica*, estabelecido na década de 1980 por sociólogos alguns dos quais inicialmente trabalharam no quadro do paradigma Bourdieusiano, visava reformular a questão da crítica procurando contornar as dificuldades que acabamos de mencionar. O que foi rejeitado, em particular, foi a assimetria entre o sociólogo esclarecido pela luz de sua ciência e as pessoas comuns mergulhadas na ilusão; o que não nos pareceu confirmado pelo trabalho de campo, e além disso, **apresentava os riscos - sinalizados em**

<sup>13</sup> Ibid., p. 20-21.

<sup>14</sup> Ibid. p. 20. Ver também nesta tese: p. 162-163; do cap. 4.6.

<sup>15</sup> Id. **On Critique**: A sociology of emancipation. Cambridge: Polity Press, 2011. p 21.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

**termos polêmicos por Jacques Rancière em *The philosopher and his poor* - de ser apropriado em favor de um novo tipo de idealismo platônico (o sociólogo onisciente que substitui o filósofo-rei na ambição de orientar a sociedade)<sup>18</sup> (grifos nossos)**

No entanto, qualquer tipo de associação com Boltanski é brutalmente rejeitada por Rancière. Em um artigo no jornal a “Folha de São Paulo”, através de sua contribuição como colunista bimestral de 1996 até 2005, ele marca radicalmente sua distância das interpretações produzidas por Boltanski e Ève Chiapello sobre maio de 68:

(...). Quando a efervescência dos anos 68 terminou, com a chegada dos socialistas ao poder, o trabalho de desfiguração pôde começar. Primeiramente, ele eliminou a dimensão internacional e, depois, a dimensão social e operária do movimento. Os 9 milhões de operários em greve e as bandeiras vermelhas e todas as fábricas desapareceram da memória. Maio de 68 foi definitivamente consagrado como uma revolta da juventude. (...) o que motivou essa insurreição da juventude foi, disseram, o frenesi de consumo nascido da prosperidade dos anos 50, foi a incitação ao gozo desenvolvida, com suas vitrinas e sua publicidade, pela triunfante sociedade de consumo. (...) Era, diziam eles, a insurreição do individualismo democrático destruindo todas as estruturas de autoridade que mantinham a vida social: família, religião ou escola. Ao transformar a sociedade inteira em uma agregação de consumidores narcisistas desligados de qualquer elo social, ele garantiu o triunfo definitivo do mercado capitalista. Mas ainda não bastava. Era preciso provar que ele havia oferecido ao capitalismo não somente seus sonhados consumidores, mas os meios para sua reorganização. Dois sociólogos - Luc Boltanski e Ève Chiapello - publicaram em 1999 “Le Nouvel Esprit du Capitalisme” [O novo Espírito do Capitalismo], destinado a sustentar uma tese simples: se o capitalismo em dificuldades havia conseguido superar a crise dos anos 70, foi graças às ideias emprestadas da “crítica artista” realizada pelos estudantes - o privilégio dado à livre criatividade e à atividade em rede contra as estruturas de direção tradicionais. A verborragia da filosofia gerencial servia como peça de convicção para apoiar a tese de um capitalismo à moda de 68, transformando o executivo em treinador, favorecendo o dinamismo individual de assalariados tolerantes e flexíveis, envolvidos com entusiasmo em estruturas leves e inovadoras. Na verdade, esses temas de um capitalismo “new look” foram elaborados antes de 1968. E, principalmente em nome da globalização, o patronato soube encontrar meios de pressão sobre os salários e a produtividade de seus empregados mais diretos que esses idílios para seminários de gerentes.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Ibid., p. 23

<sup>19</sup> O artigo foi posteriormente publicado como “*Mai 68 revu et corrigé*” (possivelmente a preferência original do autor) em edição francesa dos textos publicados na *Folha*. Deixo aqui a referência em língua inglesa, a qual tive acesso: “May 68 reviewed and corrected” In: RANCIÈRE, J. **Moments politiques**: interventions 1977-2009. New York: Seven Stories Press, 2014. [Kindle edition].

Obs.: O mesmo artigo não consta na primeira compilação dos artigos e crônicas de Rancière publicadas na *Folha* que cobriam o período entre janeiro de 1996 a maio de 2005, reunidas no volume: *Chroniques des temps consensuels*. [Le Seuil, 2005]. Na edição da *Folha de São Paulo*, o texto de Rancière foi publicado com uma manchete genérica “Vamos invadir.” RANCIÈRE, J. *Vamos invadir!* Especial Maio de 68 In: **FOLHA DE SÃO PAULO**. Ano 88. Nº 28.886. Caderno + Filosofia. p. 8. São Paulo, 4 de maio de 2008.

Obs. 2.: O título: “*Mai 68 revu et corrigé*” ou “*Maio de 68, revisto e corrigido*” foi utilizado pela primeira vez em um artigo do *Le Figaro* de 21 de Maio de 1971. Até o término da tese não tive acesso ao conteúdo deste documento. Além dele, há também ao menos mais uma matéria homônima do *Le Monde* de 2005, assinada por Nicolas Weill, na qual ele discute a interpretação de Maio da historiadora americana Christin Ross, esta última por coincidência também consta na bibliografia de minha tese. WEILL, N. *May 68 Revu et Corrigé*. In : **LE MONDE**. *Idées*. 14. May. 2005. [Ressource électronique].

Nordmann apresenta sua interpretação das esporádicas rixas entre Rancière e Boltanski:

A noção de subjetivação não se refere apenas à complexidade do jogo das determinações no interior de um mesmo sujeito, mas a uma saída para fora das determinações, como o mostra a maneira com que Rancière rejeita qualquer proximidade com as análises de Luc Boltanski. Perguntado sobre sua proximidade com o sociólogo, discípulo emancipado de Bourdieu, que se esforçou para distinguir, nos atos e discursos dos indivíduos os registros heterogêneos, as lógicas plurais que implicam ausência de predeterminação de ação, Rancière responde:

“Tenho a sensação de que este outro tipo de sociologia, para ser sucinto, leva a dizer a estes famosos atores sociais que: você é muito mais inteligente do que pensa, muito mais inteligente do que pensa que é; e nós o parabenizamos. [...] e ao mesmo tempo: ‘O que mais você demanda?’”

O que o interessa, ele diz, não é a habilidade com que cada um testifica "fazer o seu próprio negócio", mas o movimento pelo qual um indivíduo começa a fazer algo além de "seu próprio negócio". Uma resposta curiosa, uma vez que Boltanski se esforça para mostrar, notadamente através de sua leitura dos diferentes discursos de "justificação", sobre quais modos podem se desenvolver os discursos com pretensões universais, já que seu objeto é precisamente a maneira pela qual os indivíduos elaboram uma palavra que excede seu caráter contextual, sua particularidade. Rancière rejeita a questão em vez de responder, como se excluísse, por uma questão de princípio, a assimilação da subjetivação ao jogo das determinações plurais, como se fosse necessário definir a subjetivação, em oposição a qualquer perspectiva sociológica, como o resultado de uma reunião ao acaso, um "arrancar" em relação às determinações. A subjetivação é uma evasão relativa a toda e qualquer "encarnação"; ela escava um "intervalo entre vários corpos". Assim, não se pode interpretar a liberdade introduzida pela subjetivação como um clinâmen, uma pequena discrepância que introduziria uma margem de liberdade no funcionamento ordinário do mundo social, apesar de certas formulações de Rancière que parecem corroborar essa interpretação. É preciso, ao contrário, reportá-la a uma forma de transcendência, a uma interrupção das determinações imanentes.<sup>20</sup>

A dura crítica de Rancière e o contra-ataque igualmente árduo de seus opositores indica um caminho de investigação. Para Rancière, qualquer tipo de similaridade entre sua pesquisa e a de Boltanski deve ser evitada. Talvez, o tratamento dado a estética seja uma das chaves para compreender esta posição, já que, aparentemente, Boltanski se sente à vontade para reduzir a estética às formas de incorporação simbólica do capitalismo, assim como Bourdieu. Portanto, a partir da rusga intelectual entre esses autores considero que a crítica de Rancière à sociologia pode alcançar uma sobrevida em relação à sua querela com

<sup>20</sup> NORDMANN, C. **Bourdieu / Rancière** : La politique entre sociologie et philosophie. Paris : Éd. Amsterdam, 2006. p. 191-192.



Bourdieu, sendo esta última, exemplar de uma atitude “socio-lógica”<sup>21</sup> não restrita ao campo da sociologia, mas que também não a subsume integralmente.

É digno de nota que do lado da filosofia o escopo da polêmica ultrapassa a figura de Rancière. A relação conflituosa entre estética e sociologia pode ser atribuída à influência de mais de dois séculos da *Crítica da Faculdade do Juízo* sobre o pensamento da arte, malgrado a dificuldade de interpretar e atualizar o penoso texto de Kant. Talvez ainda seja necessário fazer uma arqueologia histórica das mutações do embate entre as críticas sociológicas do gosto e as críticas de arte, desde as estéticas marxistas que sondam na arte o princípio camuflado de sua “verdadeira” natureza como fetiche produzido no interior da superestrutura social capitalista, passando pela sociologia crítica atual que, de uma forma ou de outra, elegeu a “estética filosófica” e a *CFJ* como o alvo preferencial de seus “dissabores” relacionados às reviravoltas de elite e/ou populares do gosto modernista e da massificação. As explicações sociológicas para a falta de critérios claros e objetivos do ajuizamento da arte moderna geralmente caracterizam essa falta como sintoma de um encobrimento dos verdadeiros critérios e valores, cujo poder e fascínio sobre o gosto é constituído em função dessa relação de ocultação. É evidente que a avaliação de mercado, de antiguidade, raridade, exclusividade e as mais variadas especulações influenciam no valor objetivo e no eventual prazer subjetivo que alguém possa ter, tanto pela posse de um objeto de arte, quanto por estar na sua presença. Contudo, na perspectiva da teoria estética, tais influências não são a fonte do prazer estético, mas contaminações que incidem na experiência, podendo inclusive atrapalhá-la. Elas não seriam determinantes nem a causa do prazer estético em si.

Na sociologia a estética é em geral compreendida como uma fruição interessada, dependente de uma mítica ideológica do “dom” e da sensibilidade pessoal que disfarça um capital cultural pré-existente. Como forma de aprendizado, ela é intrinsecamente uma violência simbólica, com graus de acesso diferenciados em acordo com o capital cultural das classes sociais e os tipos de estética apropriados por cada uma. Nesse ponto de vista, não se quer dizer que as ascensões, quedas e trocas culturais entre as classes não existam. Significa apenas que as figuras intermediárias representam interesses especiais tanto quanto as classes fixadas. No fundo, o intermediário e o desviante é também uma classe, a classe do desvio. Não existe a classe dos sem classe. Tanto o arrivista,

---

<sup>21</sup> Ver: cap. 3.1.

o novo-rico, o boêmio e o gosto rebelde se equivalem enquanto posições de interesse que usufruem de alguma troca de valor rebelde com a sociedade da reprodução. Em última instância, a “prova” sociológica de que a arte é compromissada com o capitalismo vem do fato de que ela é dependente da venda, sofrendo o assédio da especulação e conversão de valor estético em valor financeiro. Para Rancière, tais argumentos podem ser aplicados ao próprio intelectual, e são muito próximos da condenação que Platão faz da sofística. O sofista inexoravelmente é um ambicioso e a prova disso é que ele vende sua sabedoria. Quanto mais ele nega possuir a ambição de vendê-la, mais ele prova sua ambição.

Por outro lado, é possível articular que dentro dos três regimes da arte propostos por Rancière, como formas de inteligibilidade das práticas artísticas, o regime “poético-representativo” assume a posição da velha pergunta pelo lugar social da arte, só que o faz mudando os termos da equação. A função social da arte não é passível de um questionamento puramente desinteressado, não se resume a um voluntarismo sociológico na sanha de conferir lugares, nem é uma “realidade” diretamente apreendida dos vínculos e práticas sociais. É porque a partir de certo momento tornou-se possível pensar e produzir uma *Arte* no singular que é possível também experimentar esta indeterminação pelo seu negativo, pelo vazio de uma determinação anterior numa relação adequada entre Arte e Sociedade. Esse vazio é por sua vez produtor de novas cisões: primeiramente, uma parte importante do modernismo da primeira metade do século XX constituiu uma relação utópica, *modernitária*, entre a arte e sociedade. Nela a indeterminação e a potência estética da arte dependiam da dupla pretensão, artística e política, de fundar uma nova arte para uma nova sociedade. A autonomia da instituição não existe. Para Rancière, a única autonomia que a arte pode reivindicar é a da experiência estética. No entanto, a razão de ser da instituição ainda é facilitar o encontro com essa experiência. Sua existência enquanto morada da Arte depende do esforço sempre renovado de constituir uma experiência de indeterminação frente ao social, mas cuja ocorrência também se dá fora da instituição pelo acaso e pelo esforço da atenção de cada um.

Podemos pensar também, em segundo lugar, numa cisão proveniente do anacronismo teórico intrínseco à díade “arte e sociedade”. A sociedade não reconhece a “Arte” enquanto excepcionalidade radical de uma fruição sensível, que obriga a um acerto de contas perpétuo com a heterogeneidade do pensamento. A sociedade reconhece apenas “artes”, no plural, subscritas a gêneros e funções, narrativas e contextos interpretativos, normas e expectativas,

implícitas ou explícitas. Ela não reconhece vazios literários, quando muito, “vazios” temporários de poder. Porém é capaz de absorver indeterminações sob novas categorias como “arte contemporânea”, “estilo internacional”, “cinema experimental”, “arte indígena”, “arte latino-americana”, etc.

No entanto, é preciso compreender porque a estética se tornou um alvo da sociologia. O que a estética tem a oferecer ao pensamento comunitário que afronta o modo com que a sociologia pensa a ordem social? É possível aproximar a formulação da política de Rancière, pela via da estética, a um movimento comum de filósofos que veem na terceira crítica de Kant um caminho de afirmação para um princípio autônomo da política, que faça frente a crescente capacidade de determinação das relações e comportamentos humanos pela razão instrumental. Ainda que Rancière seja veementemente contra a denominação de pós-moderno é patente que o conjunto de problemas que ele examina o aproxima de Jean-François Lyotard, assim como precede a ambos a leitura de Hannah Arendt sobre o juízo estético em suas *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Cada um desses filósofos, com suas particularidades, procurou trazer à política um princípio próprio que garanta a liberdade humana. Para Arendt, caso os seres humanos sejam livres e não apenas se “comportem” – para que seu destino seja um horizonte aberto e não somente providência, necessidade histórica, econômica ou social – é preciso que a política seja uma experiência de tipo contingente. Ela deve operar sob uma lógica fugidia, desafiando radicalmente nossa capacidade de conceituação. De fato, Rancière não chega a elaborar uma análise da política explicitamente a partir do problema do *juízo* estético, como o fazem Lyotard e Arendt, muito embora suas considerações sobre um “regime estético” e sobre uma “estética da política” tenham em Schiller, com suas *Cartas sobre a educação estética do homem*, um ponto de apoio importante.

Podemos então definir alguns caminhos a serem traçados pela pesquisa:

- 2) **A política e suas indeterminações** - Almeja conciliar uma apresentação do pensamento político de Rancière com os paradoxos e indeterminações que descaracterizam esse pensamento como “filosofia”, sem abrir mão deles ou resolvê-los sistematicamente.
- 3) **A política, o conhecimento e a emancipação** - Procura indícios de uma epistemologia da emancipação recortando-a na concepção de aprendizado de *O mestre ignorante* e nas diferentes formas com que os regimes que lidam com a ficção, participam de nossas categorias de

produção de realidade.

- 4) **Exercícios de Meta-sociologia** - O título da última parte é emprestado da crítica de Alberto Toscano à Rancière. Contudo, a meta-sociologia aqui não é um destino teórico policial da sociologia. Mas uma necessidade de investigar as configurações teóricas do dano político na sociologia. Como e onde, as formas teóricas de igualdade e desigualdade se prestam à sociologização? O fio condutor dos diversos níveis da análise é o conceito de “natureza”. Como, diferentes autores, aplicados em áreas de conhecimentos distintas, pensam ou evitam pensar uma “natureza” e o que poderia configurar a “naturalização”?

Tem se recorrido a uma praxe ao “iniciar os trabalhos” em Rancière que é a de explicar o porquê irá se “explicar” Rancière. Ele que, afinal, dedicou um livro ao pedagogo Joseph Jacotot, pouco afeito às explicações – sobretudo às que, presas no passo a passo do *parto* da inteligência, pressupõem a limitação prévia de uma capacidade de exploração *livre* e sem mestre, de uma inteligência acorrentada apenas ao imperativo *da vontade* de aprender. Em todo caso, o interessante dessa pequena tradição que surge aqui e alhures, espontaneamente ao que parece, é que lhe paira certa indefinição: seria de fato dirigida ao leitor ou é um pedido de licença, uma benção requisitada ao Fundador, cuja palavra viva ressoa ainda entre nós. Parto da intuição de que é preciso enfrentar os *nós de pensamento* de Rancière em Rancière – mesmo que para isso seja necessário dar muitas voltas, perder-se e achar-se infinitas vezes. Portanto, o leitor que espera uma análise pormenorizada das críticas que Rancière faz a Bourdieu, Marx, Althusser, Sartre; ou noutra parte, Fernand Braudel, Lucien Febvre e o séquito da escola dos *Annales* não encontrará aqui. Qualquer referência a esses e outros nomes dependerá sobretudo das necessidades de acertar contas com o próprio Rancière. Ler Rancière em Rancière é revolver um texto sobre si mesmo, grafá-lo e repeti-lo na memória e no papel tantas vezes quantas forem necessárias. É diferir dele a partir do mesmo, remetendo-lhe “uma pergunta que o autor não se fez”<sup>22</sup>. Com essas linhas selo meu compromisso com o rito das explicações: ao meu modo explicarei Rancière. Me esmerei, contudo, ao limite do

---

<sup>22</sup> “Eu nunca consegui subscrever profundamente à regra de ouro em uso nos tempos de meus estudos, de não perguntar a um autor outras questões, exceto as que ele próprio se perguntou.” “Je n'ai jamais pu profondément souscrire à la règle d'or en usage au temps de mes études, de ne point poser à un auteur d'autres questions sinon celles qu'il. s'était posées lui-même.” RANCIÈRE, J. *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris : Fayard, 1983. p. 13.

esforço para ser fiel ao seu texto e, se o trabalho de *adivinhação* dessa conta paradoxal for possível, para separar meus *desentendimentos* dos meus inevitáveis *mal-entendidos*.

## 2.

### A política e suas indeterminações

#### 2.1

##### Igualdade e política

O conceito de *igualdade* terá um desenvolvimento mais sistemático no livro *O desentendimento*<sup>23</sup>, publicado em 1995, e em artigos da década de 1990, em especial: o *Dez teses sobre a política*.<sup>24</sup> Em um trabalho de amplo fôlego tanto interpretativo quanto de compilação de fontes secundárias, Samuel Chambers aponta que, nessas obras, Rancière se engaja com temas clássicos da filosofia política, mesmo que em um tom polêmico. Além disso, ele defende que a tradução destes textos centrais propiciou a primeira projeção internacional da obra rancièrea em inglês. Junto com outros leitores de Rancière, como Steven Corcoran, ele procura sempre ressaltar a importância e, especialmente, a novidade conceitual da interpretação de Rancière sobre a igualdade:

Rancière, fagocitou a atenção pela primeira vez e provocou a imaginação de teóricos políticos com seus escritos dos anos 1990: esses textos conceituaram especificamente a política; eles se engajaram com a tradição histórica da filosofia política; e acima de tudo, ofereceram uma definição nova e radical de política.<sup>25</sup>

Rancière, obviamente, não é o primeiro a argumentar que a singularidade dessas atividades (a arte e a política) reside em seu desafio radical à distribuição normal da ordem social. O que é único em sua teorização, é como, ele concebe essa lógica de interrupção como um processo de igualdade.<sup>26</sup>

No trabalho de Chambers, por exemplo, ela é articulada em contraste com a noção liberal de igualdade. A igualdade, para Rancière, é algo que nunca está garantido por conta própria. Ela é continuamente encenada e reencenada – ou

<sup>23</sup> RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996. [Fr. Galilée, 1995].

<sup>24</sup> Id. **Nas margens do político**. Lisboa: KKYM, 2014. [Fr. Gallimard, 1998] [Réédition augmentée et avec une nouvelle préface].

Nota bibliográfica: “As ‘Teses sobre a política’ foram inicialmente apresentadas em outubro de 1996 no instituto Gramsci de Bolonha, no quadro do evento *Paysages de la pensée française contemporaine*, organizado pelos serviços culturais franceses na Itália. Tratava-se então de onze teses, tal como na primeira versão francesa do texto publicada, em 1997, na revista do Instituto de Filosofia de Liubliana: *Filozofski Vestnik, Acta Philosophica, n°XVII (2/1997)*. Posteriormente, elas foram reduzidas a dez pela fusão das teses 5 e 6.” [Tradução modificada] [p. 158] [Fr. 256]

<sup>25</sup> CHAMBERS, S. **The lessons of Rancière**. New York, London: Oxford Univ. Press: 2013. (kindle edition). p. 38.

<sup>26</sup> CORCORAN, S. Editor’s Introduction. In : RANCIÈRE, J. **Dissensus**. London : Continuum, 2010. p. 2.

melhor, posta à prova – contra a evidência brutal e hegemônica da desigualdade. Por isso, ela jamais pode figurar simplesmente como uma pré-condição da ordem social, como o liberalismo e o contratualismo<sup>27</sup> procuram sustentar. Trata-se de uma igualdade polêmica. Para usar outro termo caro à Rancière, a igualdade opera através do *dissenso*. O dissenso é um corte, uma ruptura, que se impõe contra a lógica do consenso e da desigualdade.

Pode soar estranho e inabitual vincular consenso e desigualdade. Afinal, não seria a resolução comum dos conflitos e diferenças um aspecto crucial de todo regime de governo democrático e igualitário? A resposta curta é: não existe governo democrático. Segundo Rancière:

A democracia não é um tipo de constituição nem uma forma de sociedade. O poder do povo não é o da população reunida, de sua maioria ou das classes laboriosas. É simplesmente o poder próprio daqueles que não têm mais título para governar do que para ser governados. E não podemos nos desembaraçar desse poder denunciando a tirania das majorias, a estupidez do gordo animal ou a frivolidade dos indivíduos consumidores. (Tradução modificada)<sup>28</sup>

Salvo as devidas diferenças em seus percursos filosóficos, é tentador comparar a formulação dessa impossibilidade de reduzir democracia a uma prática governamental, que se traduz em Rancière na dicotomia conceitual “política e polícia”, à concepção de Deleuze sobre a oposição entre “esquerda e governo” na sua única entrevista filmada.<sup>29</sup> Entretanto, o “anarquismo” rancièreano não é completamente antigovernamental. Ele se ocupa da separação das premissas fundamentais e próprias ao ato de governar e ao fazer político democrático. Este último depende de uma capacidade impensável para a lógica da legitimação do governo: a do embaralhamento de suas fronteiras pela introdução de um sujeito fora de lugar e duplo, que faz “duas coisas ao mesmo tempo”. Ele é “dois seres em um só”: é capaz de comandar e ser comandado, de

<sup>27</sup> O liberalismo deriva do contratualismo, mas ambos não se equivalem. Ambos explicam e fundamentam a ordem política pelo contrato entre sujeitos cuja relação perante uma ordem jurisdicional superior é pressuposta por um pacto de origem. Contudo, basta lembrar que o maior expoente do contratualismo, Hobbes, era monarquista. Na origem do pensamento político moderno europeu, o contratualismo foi disputado tanto pelo absolutismo quanto pelo liberalismo.

<sup>28</sup> RANCIÈRE, J. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 63. [Fr. La Fabrique, 2005]. « La démocratie n'est pas un type de constitution, ni une forme de société. Le pouvoir du peuple n'est pas celui de la population réunie, de sa majorité ou des classes laborieuses. Il est simplement le pouvoir propre à ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouvernés. De ce pouvoir-là on ne peut pas se débarrasser en dénonçant la tyrannie des majorités, la bêtise du gros animal ou la frivolité des individus consommateurs. » [Fr. 54]

<sup>29</sup> “Vou lhe dizer. Acho que não existe governo de esquerda. Não se espantem com isso. O governo francês, que deveria ser de esquerda, não é um governo de esquerda. Não é que não existam diferenças nos governos. O que pode existir é um governo favorável a algumas exigências da esquerda. Mas não existe governo de esquerda, pois a esquerda não tem nada a ver com governo. (...)” BOUTANG, P-A (Réalisation). **L'abécédaire de Gilles Deleuze** : avec Claire Parnet. Année de production 1996. Date de sortie du DVD 10 March 2004.

silenciar e de falar, compreender ordens e as desobedecer. Os sujeitos da cena de irrupção política não são completamente privados, invisíveis, nem são as identidades públicas da legitimidade institucional, do modo de vida/existência político. Eles são os sujeitos de um conflito entre uma instância que até então não possuía sequer a visibilidade que antecede os caminhos da legitimação, e outra instância cujo controle da visibilidade e das formas de inscrição jurídica é posto em estresse pela deslegitimação do seu próprio princípio de organização da hegemonia.

Veremos mais à frente alguns limites interpretativos dos conceitos de polícia e política sob indicações do próprio Rancière (capítulo 2.3). Por hora, basta reconhecer que as duas posições, ao mesmo tempo, são inegociáveis e irremediavelmente ligadas uma a outra, na teoria política de Rancière. Cada qual modifica e minimiza a eficácia da lógica oposta. Nenhuma delas é capaz de operar de forma independente. Elas tampouco substituem o seu princípio de origem (igualdade ou desigualdade) pelo princípio da lógica oposta. Nesse contexto, é notória a afirmação de que há “polícias melhores ou piores”. Isso implica que há governos melhores ou piores, mais ou menos hierárquicos, mais ou menos abertos às instâncias de enunciação igualitárias, pela virtude e força dessas próprias instâncias. Por outro lado, não há governo absolutamente igualitário, pois, o governo é o estabelecimento de um princípio de comando, uma *ἄρχή* (*arkhê*) regendo a *anarquia* igualitária das vozes e dos corpos sem princípio ou qualidade próprios. Mas também não há corpo anárquico e igualitário autofundado à parte das relações de dissenso que propiciam o contexto de sua emergência.

O ponto central do argumento de Rancière é que não interessa pensar a democracia como uma forma de governo ou como um estado da sociedade definido e consolidado por uma fração da sociedade e imposto como receita ao resto dela. Ao herdar tais concepções dessa palavra, herdamos junto com ela instâncias de negociação e acomodação aristocráticas e oligárquicas com o fato democrático. Portanto, do ponto de vista teórico, fazer jus à democracia é encontrar formas de pensamento capazes de acolher a “aporia e o escândalo” democrático que acompanha a facticidade de uma liberdade imprópria sob um princípio de igualdade sem *arkhê*. Assim como, do ponto de vista prático, é buscar formas de ação capazes de acolher a mesma *ἀπορία* (*aporia*). A igualdade sem fundamento é meramente tautológica: o igual simplesmente pela igualdade, sem berço, riqueza, talento, inteligência, corporeidade, naturalidade, quantidade ou força como princípio de seu fundamento. Trata-se de um caminho de abertura



para espaços contingentes de visibilidade e afirmação de subjetividades políticas que deslocam lugares de fala e posições sociais:

Uma subjetivação política é uma capacidade de produzir essas cenas polêmicas, essas cenas paradoxais que revelam a contradição de duas lógicas, ao colocar existências que são ao mesmo tempo inexistências ou inexistências que são ao mesmo tempo existências. Foi o que Jeanne Deroin fez de maneira exemplar quando, em 1849, se candidatou a uma eleição legislativa à qual não podia candidatar-se, isto é, demonstrando a contradição de um sufrágio universal que excluía o seu sexo dessa universalidade. Ela se mostra e mostra o sujeito "as mulheres" como necessariamente incluído no povo francês soberano que goza do sufrágio universal e da igualdade de todos perante a lei e ao mesmo tempo como radicalmente excluído.<sup>30</sup>

Essa concepção é avessa a de que a política ocorre apenas em lugares específicos, realizada por sujeitos autorizados: um espaço público, onde, tanto a autoridade e a legitimidade se exercem, quanto, as vozes dissonantes encontram seus meios de expressão. Muito embora a estabilização da política pela polícia seja um fato dado para a teoria de Rancière, a política não deve ser confundida em sua essência com os mecanismos que operam sua estabilização e reconciliação. Suas propriedades se revelam na forma do dano comunitário, na torção primária das cenas de litígio entre igualdade e desigualdade. A capacidade de fazer o privado e o público se interligarem e reconfigurarem por meio da declaração de um *dano* é um ato político, o ato político, por excelência.

Para que o espaço público seja "político", ou melhor, para que ele sofra uma intervenção transversal da política, é preciso algo mais. É preciso a intervenção de uma lógica igualitária externa a ordem pública, trazida a ela por um sujeito que lhe é inferiorizado ou com o qual ela não contava.<sup>31</sup> Um sujeito novo que passa a ser contado como portador de um dano, de uma afronta e violência aos códigos, regras e conveniências da própria ordem constituída. Pois, o que esse sujeito externo exige é a modificação das regras e da maneira como o jogo é jogado, no sentido de que as novas regras sejam capazes de acolher cada vez

<sup>30</sup> RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 52-53. [Fr. Galilée, 1995]. « Une subjectivation politique, c'est une capacité de produire ces scènes polémiques, ces scènes paradoxales qui font voir la contradiction de deux logiques, en posant des existences qui sont en même temps des inexistences ou des inexistences qui sont en même temps des existences. Ainsi fait exemplairement Jeanne Deroin lorsque, en 1849, elle se présente à une élection législative à laquelle elle ne peut pas se présenter, c'est-à-dire qu'elle démontre la contradiction d'un suffrage universel qui exclut son sexe de cette universalité. Elle se montre le sujet ' les femmes ' comme nécessairement inclus dans le peuple français souverain qui jouit du suffrage universel et de l'égalité de tous devant la loi et en même temps comme radicalement exclu. » [Fr. 66].

<sup>31</sup> Do contrário, a intervenção externa de um sujeito em posição de superioridade ou que deseja a superioridade caracteriza uma forma de opressão. Quando a intervenção é feita por um Estado sobre outro, geralmente, ela implica em guerra e dominação – ainda que o discurso seja elaborado em função das vítimas e de todos aqueles sem os meios para fazer valer seus direitos nos estados sob juízo internacional.

mais momentos de intervenção não-pressuposta e igualitária.<sup>32</sup> Somente na perspectiva da multiplicação dos rompantes igualitários é que o espaço centralizador das energias políticas pode ser positivado como algo além do que um clube privado de “cavalheiros” supostamente bem-intencionados ou de um dispositivo a serviço de “açambarcadores” declarados. Sua legitimidade democrática depende, em última instância, da possibilidade quase sempre frustrada de multiplicar e disseminar as capacidades para a democracia.

Críticos de Rancière, como Toscano<sup>33</sup> e Nordmann,<sup>34</sup> rapidamente identificam e rejeitam, em seu trabalho, a produção de uma definição singularizante de política e de democracia. Contudo, o argumento também pode ser explorado pelas suas virtudes. É o que faz Elena Loizidou, em seu texto parcialmente crítico à Rancière, quando traça um comentário a respeito da novidade conceitual da interpretação dele sobre a democracia:

Rancière talvez seja o primeiro filósofo contemporâneo a criticar extensivamente os oponentes da democracia apontando que seus argumentos são baseados em uma incompreensão do que a democracia significa.<sup>35</sup>

John Dewey também argumentou que a democracia não é uma forma de governo, seguindo a República de Platão. Ele não sugeriu que a democracia é anarquia, como faz Rancière, mas sim que é algo parecido com a associação.<sup>36</sup>

Obviamente, essa não pode ser uma aposta meramente retórica. Há um princípio de continuidade entre o relatório da comissão trilateral, *The Crisis of Democracy*, de 1973, citado por Rancière em *O ódio a democracia*,<sup>37</sup> o *ethos* atual das agências intergovernamentais e as instituições do mercado internacional? Segundo Rancière, na história da democracia, sob a inspiração da constituição norte americana, o liberalismo moderno definiu como *deve ser* a “democracia” e qual o risco incarnado pelos “excessos” do “povo democrático.” A ideologia liberal é responsável pela construção da perspectiva hegemônica que põe em sintonia a visão tecnocrática dos operadores do sistema “político/governamental” e a

<sup>32</sup> Um movimento popular pode ter inspiração desigualitária, baseado em alguma forma de supremacia étnica, de gênero, classista, nacional, etc. Vide o fascismo e o nazismo.

<sup>33</sup> TOSCANO, A. *Anti-Sociology and Its Limits*. In: Bowman & Stamp (eds.). et al., **Reading Rancière**. Londres: Continuum, 2011. p. 218.

<sup>34</sup> NORDMANN, C. **Bourdieu / Rancière** : La politique entre sociologie et philosophie. Paris : Éd. Amsterdam, 2006. p. 180.

<sup>35</sup> LOIZIDOU, E. “This is what democracy looks like.” In: KLAUSEN, J.; MARTEL, J. (eds.), **How Not to Be Governed: Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left**. Lanham: Lexington Books, 2011. p 169.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>37</sup> RANCIÈRE, J. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 15. [La Fabrique, 2005]. [Fr.12].

oligarquia das instituições financeiras. Contudo, não é de nosso interesse imediato fazer a crítica das teorias liberais, mas apenas apontar a facilidade de absorção da doutrina liberal pela retórica em uso nos sistemas capitalistas ocidentais sem que isso garanta um incremento qualitativo nessas democracias. De fato, o que ocorre é um processo de identificação entre democracia e liberalismo sob a difamação constante, as expensas, do poder de intervenção popular direta. Em um relatório recentíssimo, intitulado *The Future of Politics*, distribuído pelo instituto de pesquisa do banco *Credit Suisse*, o primeiro ministro do Reino Unido de 1990 a 1997 assina o capítulo *Outlook for Liberal Democracy* que contém a seguinte reflexão:

Minha consternação é de que a democracia esteja em recuo, sufocada por suas próprias virtudes. A democracia opera com o consentimento. Sendo assim, é mais lenta em tomar decisões do que a autocracia ou a ditadura plena. A democracia deve adular. Deve persuadir. Precisa buscar o consenso. A autocracia, nem tanto. Isso pode fazer com que a autocracia pareça mais eficiente do que a democracia, mais decisiva, mais capaz de cumprir suas promessas, mais veloz para agir em crises. A ascensão da China não democrática para o superestrelato econômico é uma das grandes narrativas da história, mas há um preço a pagar por seu sucesso. O preço é uma falta de liberdade pessoal para as massas.

No coração da verdadeira democracia está a liberdade sob a lei. O governo democrático deve ser eleito livremente, por um período fixo, em uma concessão universal, sem corrupção. Deve haver checagens e contrapesos à sua autoridade. O Estado de Direito deve ser aplicado. O judiciário deve ser independente, e deve haver uma mídia livre, uma academia independente e uma oposição funcional livre para se opor sem sanções. Só então a liberdade de expressão e a ação podem ser protegidas.<sup>38</sup>

É crucial, no relato desse lugar-comum liberal tanto a ausência *stricto sensu* de uma definição para democracia quanto a substituição dela por uma série de exigências mínimas, *standards*, critérios historicamente contingentes. Não que tais exigências sejam ruins – mas, na maioria das vezes, elas são usadas para monopolizar a narrativa sobre quais são as qualificações intrinsecamente democráticas e quais não são. Não há, nesse relato, nenhuma restrição à voracidade econômica. Aparentemente, o endividamento irrestrito, a formação de monopólios, a concentração da propriedade da terra, o sistema de heranças, a distância infinita do comando numa cadeia de produção para a ponta de trabalho e consumo, são condições de “liberdades” absolutamente democráticas. Sabemos que o padrão de Estado eficiente e moderno é o da gestão empresarial, o que não sabemos ou fingimos não saber é o motivo pelo qual jamais se aplicam a empreendimentos privados as definições tanto de monarquia quanto de

<sup>38</sup> The Rt Hon Sir John Major, KG CH. Outlook for Liberal Democracy. In: **The Future of Politics**. Zurich: Credit Suisse AG. Research Institute, 2018. p. 4.

autocracia, “o governo de um só” e “o governo por si mesmo”. Por outro lado, a palavra δημοκρατία (*dēmokratía*), o *poder* do povo, não se deixa apreender numa única fórmula como “o governo da maioria” ou numa lista de exigências que um governo moderno possa arbitrariamente impor por meio da guerra sobre uma nação estrangeira.

Mas o maior problema da democracia, adianto, não é os pobres decidirem que os ricos tenham que ficar sem suas heranças, ou que a propriedade tenha que ser abolida, ou qualquer outra coisa. O problema, segundo Rancière, “é muito mais profundo”: é que não há uma lei divina que legitime a autoridade e o poder, é que qualquer um tenha a capacidade de falar, argumentar, agir, tomar decisões e evocar a “justiça” em nome do “bem comum” que tece, borra, fragmenta, apaga e refaz incessantemente os próprios traços da comunidade.

Digamos de uma vez: o ódio resoluto do antidemocrata Platão enxerga com mais justeza os fundamentos da política e da democracia do que os mornos amores desses apologistas cansados que nos garantem que convém amar “racionalmente”, quer dizer, “moderadamente”, a democracia.<sup>39</sup>

Ou ainda:

O autor do *Górgias* emprega toda sua raiva em provar que tal igualdade nada mais é que a igualdade aritmética dos oligarcas, quer dizer, a desigualdade do desejo, o apetite desmedido que faz girar as almas vulgares no círculo do prazer que o sofrimento acompanha indefinidamente e os regimes no círculo infernal da oligarquia, da democracia e da tirania. A “igualdade” que os chefes do partido popular deram ao povo de Atenas é para ele apenas a fome nunca saciada do cada vez mais: cada vez mais portos e navios, mercadorias e colônias, arsenais e fortificações. Mas ele sabe muito bem que o mal é mais profundo. O mal não é essa fome insaciável de navios e fortificações. É que na Assembleia do povo, qualquer sapateiro ou ferreiro possa levantar-se para dar sua opinião sobre a maneira de conduzir esses navios ou de construir essas fortificações e, mais ainda, sobre a maneira justa ou injusta de usá-los para o bem comum. O mal não é o cada vez mais mas o qualquer um, a brutal revelação da anarquia última sobre que repousa toda hierarquia.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 25. [Fr. Galilée, 1995]. « Disons-le d'emblée : la haine résolue de l'antidémocrate Platon voit plus juste dans le fondements de la politique et de la démocratie que les tièdes amours de ces apologistes fatigués qui nous assurent qu'il convient d'aimer "raisonnablement", c'est-à-dire "modérément" la démocratie. » [Fr. 29].

<sup>40</sup> Ibid., p. 30. « L'auteur du Gorgias met toute sa rage à prouver que cette égalité-là n'est pas autre chose que l'égalité arithmétique des oligarques, c'est-à-dire l'inégalité du désir, l'appétit sans mesure qui fait tourner les âmes vulgaires dans le cercle du plaisir que la peine accompagne indéfiniment et les régimes dans le cercle infernal de l'oligarchie, de la démocratie et de la tyrannie. L'«égalité» que les chefs du parti populaire ont donnée au peuple d'Athènes n'est pour lui que la fringale jamais assouvie du toujours plus : toujours plus de ports et de vaisseaux, de marchandises et de colonies, d'arsenaux et de fortifications. Mais il sait bien que le mal est plus profond. Le mal, ce n'est pas cette faim insatiable de vaisseaux et de fortifications. C'est qu'al l'Assemblée du peuple, n'importe quel cordonnier ou forgeron puisse se lever pour donner son avis sur la manière de conduire ces vaisseaux ou de construire ces fortifications et plus encore sur la manière juste ou injuste d'en user pour le bien commun. Le mal n'est pas le *toujours plus* mas le *n'importe qui*, la révélation brutale de

Embora Rancière seja acusado de impor uma redefinição normativa de política,<sup>41</sup> sua definição de política igualitária procura, antes, descrever e especificar o fenômeno sem lhe atribuir prescrições para ação. Tanto é assim que ele situa a política através de um duplo paradoxo, empírico e cognitivo: nenhuma regra geral para a conduta humana é derivada do princípio da igualdade. Essa regra de ouro não funciona exatamente como uma regra, pois ela é vazia de conteúdo. Cada ser humano pode almejar preencher seu conteúdo na prática e na teoria. A igualdade adquire uma espessura empírica, positivando um conteúdo impróprio no enfrentamento direto com os exemplos da ordem da desigualdade. A desigualdade organiza o mundo social a partir de uma pré-condição de igualdade implícita na intercompreensão das ordens. A “sociedade” não é livre para preencher o conteúdo da igualdade na exata medida em que cada indivíduo se esforça para isso em relação a todos os outros. No entanto, as cenas de irrupção política revelam a contingência dessa ordem social. A contingência política é tripla: (i) as cenas políticas são, por definição, situações que as teorias não preveem; (ii) o seu “gatilho”, isto é, o *dano*, aquilo mobiliza uma cena de enfrentamento e insubordinação, é contingente; (iii) e o prolongamento dessas cenas produz contingência social, incerteza, faz com que o destino de uma sociedade desvie radicalmente do esperado. A liberdade da sociedade, é sempre a capacidade de decisão de alguns, ainda que provisória, que governam o destino de outros, conquistada e contabilizada como uma capacidade comum representada em nome de todos. No meio do caminho desta capacidade pela qual a metáfora de legitimação da unidade social se constitui, a capacidade de poder comum pode ser revertida para representar e disseminar um poder igualitário, em um espaço de subjetivação e visibilidade provisório, mas que tem chances de através do enfrentamento, inscrever e disseminar esse poder de igualdade a partir da sua reinscrição em norma nos espaços da legitimação comum. No entanto, uma das fraquezas do argumento é a de que ele não procura explicar os motivos das derrotas e as formas concretas de maximizar as vitórias.

---

*l'anarchie* dernière sur quoi toute hiérarchie repose. » [Fr. 35-36].

<sup>41</sup> “O problema está resolvido e podemos parar na posição definida por Rancière? Sua redefinição normativa de política coloca no centro o que constitui o ponto cego da análise de Bourdieu: a maneira pela qual o poder das palavras pode envolver indivíduos em processos emancipatórios. Mas não é ao preço da reconstituição de uma forma de transcendência? Tudo se passa como se fosse do interesse do filósofo preservar a ideia de que a política é um acontecimento que fodia o próprio interior das coisas, independentemente de qualquer determinação social ou histórica. A questão é se apenas sob essa condição a emancipação é pensável.” NORDMANN, C. **Bourdieu / Rancière** : La politique entre sociologie et philosophie. Paris : Éd. Amsterdam, 2006. p. 16.

De todo modo, a afirmação de que “não existe governo democrático” é uma das típicas polêmicas de Rancière que procuram chamar atenção para os lugares-comuns argumentativos que configuram nossa própria realidade discursiva, aquilo mesmo que é dado como certo, assegurado, existente e real. Contudo, a polêmica tem um uso calculado no seu trabalho que assumiu um discurso declaradamente de intervenção. Ele procura, por meio de um comentário intempestivo, reconfigurar certos lugares-comuns assumidos por interlocutores com quem polemiza, incorporando o dissenso na sua própria prática como intelectual. Enquanto o consenso almeja encontrar o denominador comum, o ponto de conciliação entre partes antagônicas, o dissenso afirma uma igualdade irreduzível entre partes de um conflito sobre a desigualdade.

Não é um caso fortuito que nossa tradição política tenha, no mais das vezes, abraçado o consenso e atacado o dissenso. Consentir direitos, consentir deveres, poderes, respeitar as instituições, essa é a linguagem a que estamos habituados enquanto recebemos pitadas de filosofia política. Ela é a moeda de troca escolar, nos cursos obrigatórios de ética, nos noticiários e no universo jurídico em expansão lado a lado com a bolha do endividamento em massa. Nos dizem que o contrato é a forma civilizadora – o único caminho – de resguardo da igualdade e da liberdade e que é preciso que a igualdade fundadora encontre e se conforme a um modelo de expressão ideal, protocolar, para que não desande em barbárie. Nessa lógica, o dissenso seria a barbárie expressa pelo desejo infinito e inconciliável da multidão. Dissentir é ruim, com a ressalva de que é bom dissentir do dissenso – e isto é um paradoxo.

Porém, a reabilitação do dissenso para Rancière se articula junto com uma reorientação do significado da própria “democracia”. Ambas dependem de uma leitura às avessas de certa tradição antidemocrática de inspiração platônica. Rancière sustenta que o termo “democracia”, muito antes de se formalizar num sistema de governo específico na democracia representativa tal como a conhecemos, era uma atividade comunitária demonstrativa, instável e intempestiva, que soava, para os aristocratas gregos, como uma troça vinda daqueles que ousavam se ocupar dos assuntos comuns sem possuírem um título que os qualificassem para tanto, isto é, nem riqueza, nem berço:

Primeiro, a liberdade do demos não é nenhuma propriedade determinável mas facticidade pura: por trás da “autoctonia”, mito de origem reivindicado pelo *demos* ateniense, impõe-se esse fato bruto que faz da democracia um objeto escandaloso para o pensamento: pelo simples fato de ter nascido em tal cidade, e especialmente na cidade de Atenas, depois que a escravidão por dívidas foi abolida, qualquer um desses corpos falantes fadados ao anonimato do trabalho e

da reprodução, desses corpos falantes que não têm mais valor do que os escravos - e menos até, já que, diz Aristóteles, o escravo recebe sua virtude da virtude de seu senhor -, qualquer artesão ou comerciante é contado nessa parte da *pólis* que se chama povo como participante dos negócios comuns enquanto tais. A simples impossibilidade, para os *oligoí*, de reduzir à escravidão seus devedores, transformou-se na aparência de uma liberdade que seria propriedade positiva do povo, como parte da comunidade.<sup>42</sup> (tradução modificada)

Ou:

É óbvio que o ódio à democracia não é novidade. É tão velho quanto a democracia, e por uma razão muito simples: a própria palavra é a expressão de um ódio. Foi primeiro um insulto inventado na Grécia antiga por aqueles que viam a ruína de toda ordem legítima no inominável governo da multidão. Continuou como sinônimo de abominação para todos os que acreditavam que o poder cabia de direito aos que a ele eram destinados por nascimento ou eleitos por suas competências. Ainda hoje é uma abominação para aqueles que fazem da lei divina revelada o único fundamento legítimo da organização das comunidades humanas.<sup>43</sup>

Democracia era o poder dos desempoderados, o κράτος<sup>44</sup> (*kratos*) do *demos*, o poder do povo, o título ao mesmo tempo jocoso e escandaloso daqueles que não possuíam qualquer título. Nesta operação de disputa que (re)habilita um nome concomitantemente ao aparecer de um sujeito que o acompanha pode estar em jogo a igualdade para Rancière.

É comum que o ponto de articulação de um campo de luta política comece pela habilitação de um termo pejorativo usado para identificar, perseguir e difamar aqueles que de alguma maneira se subjetivam a partir deste novo campo de luta, que é ao mesmo tempo um novo modo de ser e aparecer para o qual muitas vezes não há ainda sequer um nome. Num exemplo disso, feminista era inicialmente um

<sup>42</sup> RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 22-23. [Fr. Galilée, 1995] « Premièrement la liberté du *demos* n'est aucune propriété déterminable mais une pure facticité : derrière l'"autochtonie", mythe d'origine revendiqué par le *demos* athénien, s'impose ce fait brut qui fait de la démocratie un objet scandaleux pour la pensée : par le simple fait d'être né dans telle cité, et tout spécialement dans la cité athénienne, après que l'esclavage pour dettes y a été aboli, n'importe lequel de ces corps parlants voués à l'anonymat du travail et de la reproduction, de ces corps parlants qui n'ont pas plus de valeur que les esclaves - et moins même, puisque, dit Aristote, l'esclave reçoit sa vertu de la vertu de son maître -, n'importe quel artisan ou boutiquier est compté dans cette partie de la cité qui se nomme peuple, comme participant aux affaires communes en tant que telles. La simple impossibilité pour les *oligoí* de réduire en esclavage leurs débiteurs s'est transformée en l'apparence d'une liberté qui serait la propriété positive du peuple comme partie de la communauté. » [Fr. 26].

<sup>43</sup> RANCIÈRE, J. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 8. [Fr. La Fabrique, 2005]. « La haine de la démocratie n'est certes pas une nouveauté. Elle est aussi vieille que la démocratie pour une simple raison : le mot lui-même est l'expression d'une haine. Il a d'abord été une insulte inventée, dans la Grèce antique, par ceux qui voyaient la ruine de tout ordre légitime dans l'innommable gouvernement de la multitude. Il est resté synonyme d'abomination pour tous ceux qui pensaient que le pouvoir revenait de droit à ceux qui y étaient destinés par leur naissance ou appelés par leurs compétences. Il l'est encore aujourd'hui pour ceux qui font de la loi divine révélée le seul fondement légitime de l'organisation des communautés humaines. » [Fr. 7-8].

<sup>44</sup> O termo "cracia", kratía (κρατία), é derivado de "kratos" κράτος (força, poder) + -ία (sufixo formador de nome).

termo “médico” popularizado para identificar homens considerados “afeminados” que apoiavam a causa das cidadãs na França do século XIX.<sup>45</sup> Diante da declaração dos direitos do “homem” e do cidadão que servia de suporte para as lutas pela abolição de todos os resquícios de títulos e hierarquias nobiliárquicas em prol da cidadania ampla e irrestrita dos franceses, as francesas apresentaram a sua própria performance igualitária ao questionar diante dos novos legisladores se seriam também cidadãs. Feminista tornou-se o nome da causa da igualdade das mulheres onde e quando quer que essa igualdade lhes seja negada. Em outras palavras, democracia, negritude, feminista, proletário e até liberal,<sup>46</sup> para Rancière, são nomes e variações que surgem de tempos em tempos, que jogam com os tempos do discurso dando ensejo ao anacronismo que a ciência rejeita, mas sem o qual não há política. Eles põem em operação a mesma palavra: igualdade. Todos articulam e operam um dispositivo de demonstração da igualdade para uma parcela excluída da condição de iguais. Mesmo fora do contexto explicitamente político, nas vanguardas artísticas, impressionismo, fauvismo e cubismo foram termos inicialmente pejorativos usados contra inovações artísticas consideradas de “mau gosto” e perigosas.

Não é assim que estamos acostumados a conceber a igualdade. Usualmente, ela é o começo e o fim da tradição liberal.<sup>47</sup> Como valor fundamental

<sup>45</sup> “A historiadora e filósofa francesa *Geneviève Fraisse*, em seu livro ‘Musa da razão: a democracia excludente e a diferença dos sexos’ (1989), afirma que o adjetivo ‘feminista’, foi utilizado pela primeira vez para fins políticos e jornalísticos por Alexandre Dumas Filho, em seu panfleto ‘O homem-mulher’, de 1872, um escrito no qual debate, entre outros temas, o adultério e se posiciona contra o divórcio. Segundo Beatriz Preciado, Dumas por sua vez retira a palavra de uma tese médica de uma tese sobre (sic) chamada ‘Sobre o feminismo e o infantilismo na tuberculose’ (1871), escrita por *Ferdinand-Valère Faneau de la Cour*. Nela, o médico afirmou que muitos homens doentes de tuberculose tinham traços ‘infantis e feministas’ como ‘o cabelo fino, cílios longos, pele macia e branca, barba rala, órgãos genitais pequenos, mamas volumosas...’. ‘O texto de Faneau *La Cour* teve bastante sucesso de mídia e Alexandre Dumas Filho, jornalista muito ativo na época, utiliza a noção de feminista para desqualificar os homens que apoiavam a causa das cidadãs. Homens que, segundo Dumas, corriam o perigo de sofrer um processo de feminilização semelhante ao que sofriam os tuberculosos’, disse Preciado durante sua intervenção no seminário ‘Corpo Impróprio’, realizado em novembro de 2011, na Universidade Internacional da Andaluzia. No final do século XIX, graças ao discurso das sufragistas, o termo ‘feminismo’ evolui para um sentido positivo, relacionado com a justiça social, a união coletiva das mulheres na defesa dos seus direitos e da organização social do poder feminino.” Univ. Livre Fem. **CFEMEA**. Origem da palavra feminismo. [recurso eletrônico]. Disponível em: <<http://feminismo.org.br/origem-da-palavra-feminismo/>> Acesso em 06. fev. 2018.

<sup>46</sup> Rancière menciona este último no contexto de reação às doutrinas absolutistas que vigoraram dos séculos XVI ao XVIII e não na reciclagem neoliberal contemporânea.

<sup>47</sup> Ela é o começo da tradição liberal no sentido de que todo o liberalismo necessita da igualdade como sua condição de possibilidade, como um fundamento ausente (Ver mais abaixo a citação de Chambers). A ordem liberal não pode ser fundada na monarquia, todos são iguais perante a lei, mas não se trata da lei Real que a qualquer momento pode ser deslegitimada em tirania pela “palavra assassina” do povo; o “Estado de direito”, literalmente: “o governo da lei”, *rule of the law*, deve ser justo. Para isso, ele admite regular a igualdade. A igualdade retorna como “finalidade” jurídica que opera na distribuição. Ela irá propor correções no seu sistema de justiça para assegurar condições iguais de concorrência, de renda mínima para os pobres, de educação para as crianças, de seguridade para os velhos e doentes, de punições proporcionais para os crimes e direitos equivalentes para as minorias, enfim, de qualquer coisa em que esteja faltando o equilíbrio entre



e ao mesmo tempo parte intrínseca da condição humana, a igualdade tal qual a liberdade está desde sempre lá. A igualdade é ao mesmo tempo revelada como natureza humana pelo recurso a um estado de natureza, é legada como princípio regulativo da soberania, abrindo um campo de normatividade próprio, e define uma meta, um “prazo” continuamente prorrogado como horizonte inalcançável e paradoxal da própria soberania. O que a teleologia da igualdade deixa de lado é o caráter desta última como um acontecimento intempestivo. Existe uma igualdade que não é apenas uma abstração fixada no passado ou no futuro, mas que surge como enunciação irruptiva no presente. Contra ela, a concepção liberal da igualdade transforma os conflitos políticos num jogo de deliberações e acordos veiculados por parceiros pré-constituídos que se dá em espaços designados e numa temporalidade rigorosamente ritualizada. A redução ao extremo da política a seus representantes autorizados acaba por reduzir o campo de efeitos da igualdade pela tutela de uma ordem hierárquica. A igualdade só pode existir numa ordem liberal como fundamento para a ordem. Igualdade perante a lei. Qualquer nova reivindicação deve ser submetida, avaliada e enunciada segundo os critérios estabelecidos e com a chancela de especialistas designados. Chambers, providencialmente, argumenta que uma vez que a igualdade é dada por garantida, nenhum autor da tradição liberal perde seu tempo em retomá-la e explicá-la. Pudera, se o fizesse, ver-se-ia às voltas com paradoxos:

Sem dúvidas, em toda a história do pensamento político Hobbes apresenta um dos argumentos mais claros e diretos a favor da igualdade, quando afirma que, em um estado de natureza, todos os homens e mulheres são iguais porque mesmo o mais fraco entre eles ainda possui dentro dele- ou dela o poder de matar o mais forte. (...). Contudo, eu digo que a função da igualdade no liberalismo é curiosa porque, especialmente após o brilhante argumento de Hobbes, não há mais quase nenhuma justificativa para apoiar esta asserção de igualdade. A igualdade é o dado; é o ponto de partida; é um requerimento substantivo do liberalismo, mas nem por tudo isso ela é um princípio que o liberalismo gasta muito tempo para defender ou mesmo articular. (...). Para o liberalismo, a igualdade é melhor entendida como um *chão* no sentido mais completo da palavra. Ou seja, a teoria política liberal começará com a igualdade, mas não começará com um argumento sobre a igualdade. E isso significa que a igualdade é um chão não só

---

igualdade e liberdade. Assim, o liberalismo oligárquico admite sua correção futura ou amenização imediata. Entretanto, seu princípio fundamental é o da liberdade e sobretudo o da liberdade econômica: a de que as leis da propriedade e da circulação das mercadorias definam todos os contornos da vida comunitária. Qualquer igualdade que incida sobre a economia é prejudicial à lógica do liberalismo. Nenhuma plataforma liberal irá propor taxar proporcionalmente a herança e a propriedade em direção à sua abolição, quebrar grandes fortunas, monopólios e oligopólios. Não consta como condições para a sua concepção de liberdade: a seguridade social, os sistemas de renda mínima, a independência das massas para recusar trabalho, e até mesmo, de certo ponto de vista libertário, para empreender por conta própria tendo acesso ao patrimônio intelectual humano sem incidência de *royalties* – esse nome se mantém não por acaso, e finalmente, para circular no território e dispor do máximo de tempo livre para si mesmas. Tudo isso, é imediatamente empurrado para a barbárie anarquista ou para a falsificação do medo de um pesadelo totalitário comunista com a experiência de economia planificada via partido central.

no sentido de que serve de base para a teoria, mas que é incontestável. A igualdade deve sempre, de alguma forma, "estar lá" desde o início. A igualdade é a condição de possibilidade para o liberalismo, mas a teoria liberal não pode sustentá-la. Porque a teoria precisa da igualdade para continuar, a única maneira de começar é criar condições de igualdade sem estabelecer a igualdade como tal. Este sentido extra teórico da igualdade como chão ajuda a explicar o papel do estado de natureza e dispositivos similares, todos os quais indicam até que ponto a igualdade é uma parte essencial e necessária da teoria e, de alguma forma, permanece fora dela.<sup>48</sup>

Com o estado de natureza se estabelece uma dicotomia entre um estado natural hipotético oposto à sociedade organizada no Estado. Este caminho empurrará a igualdade para duas séries de exemplos complementares: uma igualdade do princípio de submissão à ordem soberana, e outra bárbara, primeva, sempre disposta a rasgar o contrato, do crime popular, do atentado à propriedade privada. Mas podemos sempre perguntar: O que seria uma lógica igualitária pensada fora ou independentemente das instâncias conceituais de legitimação da ordem estatal e social? Pois, a teoria política liberal e a sociologia aqui são coincidentes. Ambas respondem que a igualdade é uma questão de métrica e do estabelecimento de critérios de "justiça", de "distribuição" de propriedades que atendam a "sistemas de valores socialmente construídos". Quando essas ciências dizem que a igualdade é outra coisa diferente dela mesma, ou que ela é qualquer coisa que os valores de dada "sociedade" dizem que é, isto equivale a evitar os problemas e "abismos" intrínsecos às definições e nomeações em função da praticidade do exercício cotidiano e da coleta de dados dessas mesmas ciências. Elas têm que seguir adiante. Mas, antes disso, existem as questões: O que é "um igual" e com o que se faz a igualdade? Haverá uma substância da igualdade? Caso não haja uma substância, uma relação continente e conteúdo, pode haver uma *lógica* de operação da igualdade? Por que importa *dizer igualdade* quando se *diz política*?

Da maneira com que nós historicamente herdamos e produzimos política, o jogo é jogado com algumas palavras básicas independentemente de qual teoria nos filiamos, como pensamos nossa prática política ou como o cotidiano da política desafia o nosso pensamento. Às vezes, tentamos substituir umas por outras mais ao agrado da época, além, é claro, de acrescentarmos uma quantidade considerável de novas palavras que supostamente refinam o jogo. Sempre surgem palavras de autoria anônima ou recuperam-se palavras antigas, há muito fora de circulação, conferindo-lhes função inédita. Ainda assim, nos tempos

---

<sup>48</sup> CHAMBERS, S. **The lessons of Rancière**. New York, London: Oxford Univ. Press: 2013. (kindle edition). p. 26-27.

modernos, nós ocidentais, herdeiros e conquistados pela tradição europeia, não fazemos política sem **πολιτικά** (*politiká*). Usamos essa palavra que designava aproximadamente algo como: reuniões coletivas espontâneas ou convocadas antecipadamente na *ágora*, nas quais deliberava-se e agia-se diretamente sobre o destino comum da cidade-estado grega e seus cidadãos. Ou, na definição encurtada, **πολιτικός** (*politikós*) (*m, f,*) no plural, **πολιτικοί** (*politikoi*), designava tanto os “assuntos da *Pólis*” quanto seus “grupos” e “reuniões de cidadãos.” Esta definição não está completa sem que se acrescente que, *supostamente*, há um motivo para lembrarmos dessas reuniões e dessa palavra específica, cuja etimologia, como estamos cansados de saber, deriva de **πόλις** (*pólis*), a palavra grega para *cidade*, e não lembramos, por outro lado, de nenhuma palavra persa ou de outra nação antiga, com exceção de suas traduções romanas (*rei publicae*, *politice*, *ambitu político*), que sirva de equivalente para ela.

O motivo desse exclusivismo no pensamento político moderno se deve a uma invenção comunitária que atribuímos aos gregos. Em tais reuniões na praça do mercado, tomavam parte, nem um, nem dois, nem trinta tiranos, mas *qualquer um* dos *autóctones*, isto é, dos homens livres, cidadãos por natureza e por direito de nascerem naquele mesmo território. Nós, modernos, lembramos e usamos *política*, porque usamos também *democracia*. No nosso imaginário, nenhuma palavra pode substituí-las, porque, apesar da impossibilidade de nos identificarmos com a Grécia antiga,<sup>49</sup> supomos que os próprios gregos, no auge do período democrático, eram bastante cômicos de que não havia equivalente para o governo de suas Cidades-Estados no mediterrâneo antigo e mais além. Porém, nossa solidariedade com o mundo antigo, cuja dinâmica democrática era bastante distinta da nossa, se resume a uma impropriedade comum: o fato da democracia não coincidir consigo mesma, com a própria promessa de democracia que jamais constitui uma forma perfeita de governo. Para boa parte dos aristocratas que deixaram a maioria dos registros da passagem histórica do acontecimento democrático na Grécia antiga, seria melhor uma “boa” monarquia sábia o suficiente para afastar-se da tirania.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Basta lembrar que somos sempre críticos de uma democracia que não incluía escravos, mulheres e estrangeiros.

<sup>50</sup> “Uma das mais antigas doutrinas políticas, talvez a mais antiga, é a distinção das três formas de G. (de um só, de poucos, de todos), enunciadas por Heródoto por meio da discussão de sete personagens persas, mas na realidade expondo noções populares de sabedoria grega. Heródoto pergunta: “Como poderia ser um G. bem instituído o domínio de um só homem, se ele pode fazer o que quer sem dar satisfação a ninguém? O monarca tende a tornar-se tirano. Por outro lado, o G. do povo é com certeza o melhor, porque nele todos são iguais, mas também tende a degenerar e a tornar-se desenfreada demagogia. Por isso, a melhor forma de G. é uma boa monarquia” (III, 80-82).” ABBGAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. rev. ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 486-7.

## 2.2

### Aporia e paradoxo

É tentador, quase impreterível, ao “explicar” Rancière, começar organizando suas polarizações e estruturas conceituais mais famosas: política e polícia, regimes da arte, partilha do sensível, dissenso, emancipação intelectual, etc. Entretanto, na tentativa de desnudar sua coerência recíproca, ocorre muitas vezes um achatamento de suas dimensões e o choque com lacunas irresistíveis no seu arranjo mútuo, que alguns comentadores não hesitam em colocar na conta das inconsistências teóricas do próprio Rancière, enquanto outros, numa leitura mais amigável, procuram “resolver” absorvendo em esquemas teóricos já familiarizados. O problema é que muitas dessas estruturas são fruto de deslocamentos significativos e não de definições conceituais *stricto sensu*. Samuel Chambers argumenta que, ao invés de criar conceitos por neologismos, Rancière tem por método preferencial o deslocamento do sentido de palavras que são de uso corrente:

Rancière atua por meio de um processo que pode ser melhor chamado de “redefinição”. Ou seja, ele começa com fenômenos e ideias que seus leitores já têm um senso claro, que eles podem facilmente nomear. Ele então rapidamente renomeia esses fenômenos - um movimento conceitual que tem consequências significativas para sua teoria da política.<sup>51</sup>

Esta observação crucial marca uma diferença importante entre Rancière e a geração de filósofos pós-estruturalistas da qual ele é um dos herdeiros, mais especificamente, entre ele e Deleuze, para quem a tarefa da filosofia é compreendida como uma incessante criação de conceitos. Entretanto, tomarei aqui um espaço para discordar de Chambers e reinterpretar esse processo de outro modo. Eu não estou convencido de que Rancière trabalhe com “redefinições” e “renomeações”, embora Chambers seja certo ao afirmar que ele, muitas vezes, “parte de ideias e fenômenos dos quais seus leitores já tenham um sentido claro e possam facilmente nomear”. Em alguns casos, ele cria conceitos por neologismos como arquepolítica, parapolítica e metapolítica. Todavia, creio que o procedimento mais notável no trabalho de Rancière é o que decorre do seu uso da homonímia e da metáfora, do paradoxo e da aporia, do

<sup>51</sup> CHAMBERS, S. Police and Oligarchy. In: Deranty, J-P. (ed.); et al. **Jacques Rancière – Key Concepts**. Acumen: Durham, 2010. p. 58.

qual uma das características é a recusa das classificações que o uso de definições impõe.

A grosso modo, uma redefinição não se distingue de uma definição; ela é um enunciado que visa “explicar” o significado de um termo com precisão, clareza e correção, ou então, atribuir os objetos designados pelo mesmo. Por sua vez, os principais conceitos com os quais Rancière trabalha são, em geral, palavras de uso corrente, mas que possuem uma característica especial, que é a de não se referir a um objeto específico. Palavras que, numa fórmula paradoxal, designam e não designam um objeto comum, tem e não tem corpo, “fazem e não fazem ver o mesmo objeto sob o mesmo argumento.”<sup>52</sup> Assim, a definição de cadeira é passível de resolução por uma só causa final: artefato para sentar, embora se refira a objetos com uma diversidade irreduzível de formas, materiais e eficácias. Por sua vez, a definição de palavras como “arte”, “política”, “literatura”, “igualdade”, “liberdade”, “emancipação”, levantam um duplo problema: elas nem são puras abstrações independentes da experiência, nem possuem uma estrita causalidade empírica. Elas têm uma relação com o mundo, fazem referência a objetos e situações, mas o conteúdo desses objetos e dessas situações, paradoxalmente, não sendo desprovido de sentido, também não tem uma finalidade específica que os defina de forma inequívoca e consensual, servindo de parâmetro para julgar *n* situações de um mesmo tipo. Ao contrário, essas palavras parecem operar uma função conceitual paradoxal, desclassificatória, em que são reconhecidas e apreendidas justamente pela capacidade de excetuar-se ao reconhecimento ordinário e conforme a regras do conceito, demandando da capacidade ajuizadora o exercício reflexivo pleno e, de uma mesma capacidade atuante, o exercício da virtude improvisada.

Esta peculiaridade está na base da discussão sobre a “estética” e sua relação com a “política”. Na obra de Rancière, essas palavras ambíguas são fruto de investigação justamente pelo seu caráter aporético e paradoxal. Trata-se do acerto de contas com a filosofia política anunciado nas primeiras páginas de *O desentendimento*, pelo qual a política se torna um “*embaraço*” filosófico:

---

<sup>52</sup> “Política” é um desses termos que metaforiza a si mesmo, sendo indissociável da própria disputa por seu significado: “Há toda sorte de razões para que um X entenda e não entenda ao mesmo tempo um Y: porque, embora entenda claramente o que lhe diz o outro, ele não vê o objeto do qual o outro lhe fala; ou então porque ele entende e deve entender, vê e quer fazer ver outro objeto sob a mesma palavra, uma outra razão no mesmo argumento.” RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 12. [Fr. Galilée, 1995]. « Il y a toutes sortes de raisons pour qu'un X entende et n'entende pas à la fois un Y : parce que, tout en entendant clairement ce que lui dit l'autre, il ne voit pas l'objet dont l'autre lui parle ; ou encore, parce qu'il entend et doit entendre, voit et veut faire voir un autre objet sous le même mot, une autre raison dans le même argument. » [Fr. 13].

As páginas que se seguem tentarão portanto definir alguns referenciais para um entendimento do desentendimento segundo o qual a aporia da política é acolhida a título de objeto filosófico. Nela tentaremos provar a seguinte hipótese: o que se chama de "filosofia política" poderia muito bem ser o conjunto das operações de pensamento pelas quais a filosofia tenta acabar com a política, suprimir um escândalo de pensamento adequado ao exercício da política. Esse escândalo teórico, por sua vez, é apenas a racionalidade do desentendimento. O que torna a política um objeto escandaloso é que a política é a atividade que tem por racionalidade própria a racionalidade do desentendimento. O desentendimento da política pela filosofia tem então por princípio a redução mesma da racionalidade do desentendimento. Essa operação pela qual a filosofia expulsa de si mesma o desentendimento identifica-se então naturalmente ao projeto de fazer "realmente" política, de realizar a essência verdadeira daquilo de que fala a política. A filosofia não se torna "política" porque a política seria algo importante que precisaria de sua intervenção. Ela se torna tal porque regular a situação de racionalidade da política é uma condição para definir o que é próprio à filosofia.<sup>53</sup>

A política é um escândalo tal qual a sofística e a retórica; elas fazem circular palavras irresponsáveis e descompromissadas com o discurso verdadeiro. Desde Aristóteles, seu remédio filosófico é a vigilância e a depuração incansável do discurso, a produção de uma linguagem técnica que atribua a cada palavra um significado exato e ao encadeamento das palavras um sistema de proposições e regras de indução/dedução que assegurem sua derivação lógica e hierárquica. Todavia, a filosofia também esteve vinculada em sua origem ao *θαῦμα* (*thauma*) e uma das suas formas de acesso é a aporia, literalmente, o "caminho sem saída", o impasse da argumentação dialética e silogística que leva à suspensão do processo de determinação conceitual. Para Platão, o corte ético e epistêmico que faz da vivência contemplativa uma amizade à sabedoria e não a posse de um saber é certamente mais sutil e profundo do que a mera condenação da retórica pelo salário que o sábio retira como instrutor de uma suposta virtude para os filhos da elite. De todo modo, o jactotismo de Rancière se apresenta como uma antítese do Sócrates da maiêutica,<sup>54</sup> mas ele não anula um certo Sócrates (o popular) cuja

<sup>53</sup> Ibid., p. 13-14. « Les pages qui suivent tenteront donc de définir quelques repères pour une entente de la mésestente selon laquelle l'aporie de la politique se trouve accueillie au titre d'objet philosophique. On y mettra à l'épreuve l'hypothèse suivante : ce qu'on appelle « philosophie politique » pourrait bien être l'ensemble des opérations de pensée par lesquelles la philosophie essaie d'en finir avec la politique, de supprimer un scandale de pensée propre à l'exercice de la politique. Ce scandale théorique n'est lui-même que la rationalité de la mésestente. Ce qui fait de la politique un objet scandaleux, c'est que la politique est l'activité qui a pour rationalité propre la rationalité de la mésestente. La mésestente de la politique par la philosophie a alors pour principe la réduction même de la rationalité de la mésestente. Cette opération par laquelle la philosophie expulsa d'elle-même la mésestente s'identifie alors naturellement au projet de faire « vraiment » de la politique, de réaliser l'essence vraie de ce dont parle la politique. La philosophie ne devient pas « politique » parce que la politique est une chose importante qui nécessite son intervention. Elle le devient parce que régler la situation de rationalité de la politique est une condition pour définir le propre de la philosophie. » [Fr. 15].

<sup>54</sup> Ver: RANCIÈRE, J. **O mestre Ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 40. [Fr. Fayard, 1987]. [Livre électronique] [non-paginé]. ; Id. **Le**

única posse é a do saber da própria ignorância com a qual incumbiu-se a missão de confrontar o discurso dos homens de saber. Além disso, o interesse na aporia pela filosofia é duplo e complementar. De um lado, ela possibilita que a filosofia se eleve sobre si mesma pelo questionamento radical e dialético dos argumentos.<sup>55</sup> Por outro, ela alude ao *thaûma*, à perplexidade da experiência filosófica na sua tentativa de romper limites e questionar o imponderável.<sup>56</sup>

Rancière também procura se afastar da leitura de Derrida, o qual trabalha a aporia através do conceito de φάρμακον (*phármakon*).<sup>57</sup> Este termo polissêmico designa tanto remédio quanto veneno, no sentido comum farmacológico, mas que também é quase homônimo para “feiticeiro” ou o “envenenado”, φαρμακός (*pharmakós*), que em ocasiões especiais se torna o bode expiatório, o sacrifício mágico para o sofrimento da comunidade:

Eu fui muito pouco influenciado pelo pensamento de Derrida e nunca pensei em mim mesmo como um praticante de desconstrução. Sem dúvida, há em mim, como há em Derrida e Foucault, um questionamento de categorias dominantes que são usadas para descrever formas de experiência. Mas, além desse trabalho de levar as categorias à aporia, parece-me que a desconstrução está presa entre a forma heideggeriana de espera da reversão completa do desenvolvimento de uma civilização e o privilégio Kierkegaardiano da decisão em uma situação de incerteza radical. Basicamente, é uma questão de fazer uma aporia lógica levar a um confronto ético com o impossível. Ou seja, é uma questão de fazer com que a filosofia reconheça um exterior - um incognoscível e um indomável - que é de natureza religiosa. No que me diz respeito, minha abordagem nunca foi a de desconstruir a fim de voltar ao indecível através da mediação da aporia, mas trazer à luz, através da verificação de contradições, uma heterogeneidade de lógicas que é, em última instância, um conflito de mundos. Não era o duplo aspecto do *phármakon* que me interessava na crítica platônica da escrita, mas a articulação entre uma teoria da fala e uma estratificação social. Em outras palavras, o exterior que me interessa não é a exterioridade ético-religiosa, mas as formas de dominação que são internalizadas nos pensamentos e práticas de fala e discurso. É o último que me aproxima do pensamento de Foucault, o único pensamento contemporâneo, que de fato, tem me influenciado fortemente. O que também significa, que é o único que fui capaz de incorporar na minha própria escrita, sem, portanto, precisar comentá-lo, ou toma-lo como um ponto de referência externo.<sup>58</sup>

Para os antigos, o *thaûma* não só faz parte da experiência investigativa como é uma de suas qualidades mais nobres. A investigação demanda um sentimento de mistério, espanto, maravilhamento e perplexidade diante daquilo

---

**philosophe et ses pauvres.** Paris : Fayard, 1983. p. 63. ; PLATÃO. **Menôn**, (82b-85b). [PUC-Rio; Loyola, 2001]. p. 53-63.

<sup>55</sup> FANTICELLI, L. A questão da aporia em Platão. In: **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 11, n. 2, p. 71-82, mai.-ago. 2015. p. 75.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2005. p. 79-80.

<sup>58</sup> RANCIÈRE, J. Against an Ebbing Tide. In: Bowman; Stamp (ed.). **Reading Rancière**. London, New York: Continuum, 2011 p. 246. [Interview].

que é ou se apresenta tal como é e não somente uma relação de costume com a natureza, a tradição e os mitos. As aporias platônicas fazem reverência a essa experiência e buscam transmiti-la às gerações futuras, mesmo que nem todas sejam consideradas legítimas nos diálogos.<sup>59</sup> A aporia é, evidentemente, um recurso retórico e investigativo na obra de Platão, mas que também alude ao caráter fragmentário e conflituoso de um “ofício perigoso” exercido em público anteriormente à Academia como seu único registro possível.

As aporias políticas de Rancière sempre implicam um impasse relativo às posições dos interlocutores frente uns aos outros e ao problema posto em comum e disputado. A lógica do problema – do dano – é, ao mesmo tempo, indissociável da lógica que organiza as posições dos interlocutores; foi ela quem os colocou como interlocutores em primeiro lugar, e não eles quem decidiram sentar como “cavaleiros” para discutir suas desigualdades e igualdades. A estranheza deste encontro imprevisto entre mundos é a estranheza do próprio *thaûma*,<sup>60</sup> ligado ao desvelamento, aos rompimentos com as certezas, o pré-concebido, o conhecido, quando aquilo que se acreditava regrado por uma determinação prévia demonstra sua contingência, ou, ao contrário, o que aparecia como pura inconstância revela sua lei. Uma amostra de como o *thaûma* se relaciona com a experiência política é este pequeno conto de Ítalo Calvino, concebido como uma fábula sobre o governo fascista do general Franco:

#### O RAIO

ACONTECEU-ME UMA VEZ, num cruzamento, no meio da multidão, no vaivém. Parei, pisquei os olhos: não entendia nada. Nada, rigorosamente nada: não entendia as razões das coisas, dos homens, era tudo sem sentido, absurdo. E comecei a rir.

Para mim, o estranho naquele momento foi que eu não tivesse percebido isso antes. E tivesse até então aceitado tudo: semáforos, veículos, cartazes, fardas, monumentos, essas coisas tão afastadas do significado do mundo, como se houvesse uma necessidade, uma coerência que ligasse umas às outras.

Então o riso morreu em minha garganta, corei de vergonha. Gesticulei,

<sup>59</sup> FANTICELLI, L. A questão da aporia em Platão. In: **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 11, n. 2, p. 71-82, mai.-ago. 2015. p. 73.

<sup>60</sup> Na retórica e na poética, a palavra *thaûma* é empregada pelo tropo da *ἐκφρασις* (*ekphrasis*), o “dizer fora” da *éfrase*, que busca condensar na descrição literária o mesmo impacto e intensidade derivado da imediaticidade de significação de uma paisagem ou pintura na percepção visual. Assim, a palavra pode ser empregada tanto no comentário do narrador que diz: “uma maravilha de se ver” *θαῦμα ἰδέσθαι* (*thaûma idésthai*) quanto na descrição da experiência de maravilhamento do personagem. ver: HUNZINGER, C. Wonder. In: DESTREÈ & MURRAY(eds.). **A companion to Ancient Aesthetics**. Oxford: Wiley Blackwell, 2015. p. 424. Nessa compreensão, o *thaûma* pode se ligar a um sentimento tipicamente estético em que o conhecimento do objeto/problema não é dado como assegurado, obrigando a capacidade de conceituação a refletir sobre a sua forma. Todavia, nada é assegurado, nem a capacidade de despertar a curiosidade científica, cujas energias podem ser canalizadas na introjeção mística, nem mesmo a permanência no estado de *thaûma*, que pode arrefecer após o descobrimento de uma verdade recôndita a partir do fenômeno que despertou a curiosidade científica e que, até então, foi bem-sucedido na experiência de maravilhamento.



para chamar a atenção dos passantes e — Parem um momento! — gritei — Tem algo estranho! Está tudo errado! Fazemos coisas absurdas! Este não pode ser o caminho certo! Onde vamos acabar?

As pessoas pararam ao meu redor, me examinavam, curiosas. Eu continuava ali no meio, gesticulava, ansioso para me explicar, torná-las participantes do raio que me iluminara de repente: e ficava quieto. Quietos, porque no momento em que levantei os braços e abri a boca a grande revelação foi como que engolida e as palavras saíram de mim assim, de chofre.

— E daí? — perguntaram as pessoas. — O que o senhor quer dizer? Está tudo no lugar. Está tudo andando como deve andar. Cada coisa é consequência de outra. Cada coisa está vinculada às outras. Não vemos nada de absurdo ou de injustificado!

E ali fiquei, perdido, porque diante dos meus olhos tudo voltara ao seu devido lugar e tudo me parecia natural, semáforos, monumentos, fardas, arranha-céus, trilhos de trem, mendigos, passeatas; e no entanto não me sentia tranquilo, mas atormentado.

— Desculpem — respondi. — Talvez eu é que tenha me enganado. Tive a impressão. Mas está tudo no lugar. Desculpem. — E me afastei entre seus olhares severos.

Mas, mesmo agora, toda vez (frequentemente) que me acontece não entender alguma coisa, então, instintivamente, me vem a esperança de que seja de novo a boa ocasião para que eu volte ao estado em que não entendia mais nada, para me apoderar dessa sabedoria diferente, encontrada e perdida no mesmo instante.<sup>61</sup>

Embora não haja um consenso forte entre especialistas acerca da diferença entre aporia e paradoxo, assim como de outros conceitos herdados da filosofia moderna como contradição e antinomia, como leitor sou obrigado a arriscar uma interpretação ao fazer referência à importância de seu uso em Rancière. Nessa interpretação, aporia não deve ser apenas um impasse argumentativo, um quebra-cabeças lógico, sem qualquer referência ao sentimento de transgressão da experiência ordinária. Também não se trata da aporia como experiência mística e, com ela, da impossibilidade de o discurso traduzir ou representar o seu sentido.

Certamente, o conto de Calvino poderia oferecer a interpretação do místico, do indizível, do impronunciável, mas a referência aos “cartazes” e “fardas” ancoram sutilmente a narrativa em outro tipo de interdição da expressão: o mutismo da opressão, a vigilância, a impossibilidade de falar sem represália. O duplo rompante da fala, que se pronuncia para em seguida desdizer-se, reflete-se sobre o próprio movimento da consciência do ato de fala, que ganha e perde a revelação de sua capacidade. Mas esse ganho/perda é, frequentemente, mais ganho do que perda, porque falou-se. Ao menos enquanto mais alguém ainda vive e serve de testemunha, não há ocultamento, não há reforço da normalidade que apague tanto o ato quanto o risco de falar e dar ouvidos, mesmo sem querer, a

<sup>61</sup> CALVINO, I. **Um general na biblioteca**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2010. (Companhia de bolso). [Documento eletrônico]. n/p.

quem fala.

Assim como não é do feitio de Rancière tratar aporias e paradoxos como problemas exclusivamente da relação entre linguagem e ciência, cuja resolução residiria no progresso das ciências e disciplinas empíricas e analíticas, também não me parece muito útil, ao menos para essa interpretação, definir o paradoxo como uma aporia insolúvel, isto é, retirar a definição do paradoxo (argumento insolúvel) pela da aporia lógica, entendida como impasse argumentativo.

Vejamos o trecho a seguir:

Não há prova, antes de mais nada, da figuração de uma filosofia que vem duplicar com sua reflexão, ou fundar com sua legislação, toda grande forma do agir humano, científica, artística, política ou outra. A filosofia não tem divisões que proviriam do seu próprio conceito ou dos campos sobre os quais ela aplica sua reflexão ou sua legislação. Ela tem objetos singulares, nós de pensamento nascidos de certo encontro com a política, a arte, a ciência ou alguma outra atividade do pensamento, sob o signo de um **paradoxo**, de um conflito, de uma **aporia** específicos. Aristóteles nos indica isso numa frase que é um dos primeiros encontros entre o substantivo "filosofia" e o adjetivo "política": "Do que há igualdade e do que há desigualdade, a coisa leva à **aporia** e à filosofia política". A filosofia torna-se "política" quando acolhe a **aporia** ou o embaraço próprio da política. A política — voltaremos a isso — é a atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio da igualdade transforma-se em repartição das parcelas de comunidade ao modo do embaraço: de quais coisas há e não há igualdade entre quais e quais? <sup>62</sup> (Destques meus)

Ressalto que, nessa análise, me ateno exclusivamente ao seu uso em *O desentendimento*. Além dessa aparição introdutória, "aporia" só retornará, discretamente, no último capítulo do livro.<sup>63</sup> No total, o termo apresenta 8

<sup>62</sup> RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 10-11. [Fr. Galilée, 1995]. « Il n'y a point d'évidence d'abord à la figuration d'une philosophie venant doubler de sa réflexion ou fonder de sa législation toute grande forme de l'agir humain, scientifique, artistique, politique ou autre. La philosophie n'a pas de divisions qui s'emprunteraient soit à son concept propre soit aux domaines où elle porte sa réflexion ou sa législation. Elle a des objets singuliers, des nœuds de pensée nés de telle rencontre avec la politique, l'art, la science ou telle autre activité de pensée, sous le signe d'un paradoxe, d'un conflit, d'une aporie spécifiques. Aristote nous l'indique en une phrase qui est une des premières rencontres entre le substantif "philosophie" et l'adjectif « politique » : « De quoi il y a égalité et de quoi il y a inégalité, c'est ce qu'il ne faut pas manquer. Car la chose porte à aporie et à philosophie politique. » La philosophie devient « politique » quand elle accueille l'aporie ou l'embaras propre à la politique. La politique - on y reviendra - est l'activité qui a pour principe l'égalité, et le principe de l'égalité se transforme en répartition des parts de communauté sur le mode d'un embaras : de quelles choses y a-t-il et n'y a-t-il pas égalité entre quels et quels ? Que sont ces « quelles », qui sont ces « quels » ? Comment l'égalité consiste-t-elle en égalité et inégalité ? Tel est l'embaras propre de la politique par lequel la politique devient un embaras pour la philosophie, un objet de la philosophie. » [Fr. 11-12]. Obs.: A citação indireta de Aristóteles consta erroneamente como pertencendo ao livro IV, tanto na edição original francesa quanto na brasileira e na argentina. A indicação correta é o livro III da Política. Reproduzo o trecho na tradução da Editora Vega (1998), que ameniza o sentido da aporia: "De facto, dizem que a justiça é relativa a pessoas e que deve existir igualdade para os iguais. Mas uma questão que não pode ser ignorada é saber em que consiste a igualdade e a desigualdade. Isto levanta uma dificuldade e implica uma filosofia política." ARISTÓTELES. **Política**, III. (1282 b 21). [Ed. bilingue. Veja, 1998]. p. 231.

<sup>63</sup> RANCIÈRE, J. op. cit., p. 129; 131. "A aporia do juiz e da lei passa a ser então a da ciência requerida no caso, isto é, a ciência da história." (...) "É preciso então que a lei proíba a falsificação da história. É preciso, em suma, que a lei faça o trabalho que não pode ser feito pelo historiador,

ocorrências. Em uma delas, ele é antecedido por “paradoxo”, dando a impressão de serem usados como sinônimos. Todavia, “paradoxo(s)” e “paradoxal(ais)” são generosamente empregados ao longo de todo o livro.

Para arriscar uma distinção entre os dois termos, eu diria que a aporia está relacionada à instanciação de um conflito – de um dano. O “caminho sem saída” aqui não é uma “falta” produzida por um “não saber”, a ausência de resolução para um problema/proposição; mas um princípio positivo, o bloqueio da fuga pelo objeto conflituoso que *revela* a insuficiência dos parâmetros de julgamento usuais e das próprias capacidades subjetivas que experimentam sua aporia como um conflito. Aporia é uma experiência de pensamento no encontro com a heterogeneidade. Creio que este é o sentido crucial das qualificações que, junto com “aporia”, rodeiam a filosofia nas citações acima: “objetos singulares”, “encontro”, “conflito”, “embarço” e, dentre elas, em especial, a metáfora “nós de pensamento”.

A recorrência da metáfora “nó”, ou “nó de pensamento”, junto com a proximidade da publicação de *Os nomes da história*<sup>64</sup> com a de *O desentendimento*,<sup>65</sup> sugere uma aproximação entre a pesquisa sobre a “poética do saber”, evocada no primeiro livro, e a busca filosófica por “nós de pensamento”, no segundo livro. Pois, “desenlace” e “nó” são dois conceitos centrais de análise da “trama” narrativa presentes na *Poética* de Aristóteles:

Toda a tragédia tem um nó e um desenlace: os factos exteriores à ação e alguns dos que constituem essa ação formam, muitas vezes, o nó, e o resto é o desenlace. Entendo por nó o que vai desde o princípio até ao momento imediatamente antes da mudança para a felicidade ou para a infelicidade e por desenlace o que vai desde o início desta mudança até ao fim.<sup>66</sup>

A mudança para a felicidade ou infelicidade está vinculada ao conceito de *peripécia*. Transpondo as referências da poética para a análise do discurso conceitual, o que a recorrência dessa metáfora indica é que o pensamento, ou os conceitos, tem uma existência dramática própria. Sua conexão e desfecho depende não apenas da coerência interna do pensar, mas das formas de afecção

---

que era encarregado de fazer o que a lei não pode fazer. Essa dupla aporia é evidentemente apenas a marca de pertencerem o direito e a ciência a um certo regime de crença, o regime de crença peculiar ao sistema consensual: o realismo.” « L'aporie du juge et de la loi devient alors celle de la science requise en l'affaire, c'est-à-dire la science historique. » (...) « Il faut alors que la loi interdise de falsifier l'histoire. Il faut, en bref, que la loi fasse le travail que ne peut faire l'historien qui était chargé de faire ce que la loi ne peut pas faire. Cette double aporie, bien sûr, n'est que la marque de l'appartenance du droit et de la science à un certain régime de croyance, le régime de croyance propre au système consensuel : le réalisme. » [Fr.177; 179-180].

<sup>64</sup> Id. *Os nomes da história*: ensaio de poética do saber. [Fr. Le Seuil, 1992].

<sup>65</sup> Id. op. cit. [Fr. Galilée, 1995].

<sup>66</sup> ARISTÓTELES. *Poética*. (1455 b25). [3. ed. Fund. Calouste Gulbenkian, 2008]. p. 74.

que ele produz e ressoa intrinsecamente no seu processo de elaboração conceitual: a melancolia, alegria, virulência, intransigência, (in-)paciência dos conceitos. O pensamento é, por assim dizer, uma aventura intelectual – sua felicidade é dupla: a da experiência de veracidade e de emancipação. Os riscos são os inerentes à mentira, à dissimulação, dirigida à própria alma e a dos outros: o embrutecimento e a retração da vontade. A trama conceitual, para Rancière, está intrinsecamente vinculada a uma trama afetiva que se deixa transpor propositadamente na sua estilística e na maneira com que ele elabora polêmicas conceituais, não só internas ao texto, mas também externas, ou seja, na abordagem de adversários teóricos. Daí a preocupação com um tema caro ao pensamento de esquerda que é o da “melancolia”, a produção dos afetos teóricos.

Assim, “Arte”, “Política”, “literatura”, “igualdade”, “liberdade” e “emancipação” são palavras de ampla circulação, das quais, se o leitor é capaz de evocar um sentido imediato, é porque possuem uma cauda longa de conflitos e irresoluções ao redor de si. A escolha de tratamento desses termos por Rancière não é meramente subjetiva, nem parte de uma expectativa filosófica por melhor precisão, mas se ampara numa decisão de engajamento com a “comunidade” de textos, famosos e obscuros, que traçam parte dessa trama histórica conflituosa. Se aporia é a *experiência* do encontro de um pensamento filosófico, ou da própria prática política com algo que lhe é heterogêneo (a política, a ciência, a arte, outra filosofia), arrisco que os paradoxos, ao menos aqueles que interessam a Rancière, são os enunciados que propriamente buscam dar acolhimento à aporia, sem resolvê-la. Procuram fornecer a ela expressão linguística sem conceito, ou sob um conceito vazio/indeterminado. Este último, se caracteriza tanto pela incapacidade de subsumir um domínio ou campo de objetos, quanto pela sua função desclassificatória: o reconhecimento de objetos singulares, de torções conceituais, lacunas e conflitos entre mundos ou campos de determinação. Paul Ricoeur diz: “O desvio que afeta o emprego de nomes procede do próprio desvio de atribuição: o que o grego denomina precisamente *para-dóxa*, isto é, desvio em relação a uma *dóxa* anterior.”<sup>67</sup> Independentemente de ser uma sentença contraditória e inválida em si mesma, o paradoxo é um desvio de opinião e, como tal, deve ser julgado em sua relação com uma certa realidade, com a ortodoxia, o regime de frases em que ele realiza um corte e estabelece uma relação polêmica.

Tomamos como exemplo um paradoxo de Rancière cuja importância já foi

---

<sup>67</sup> RICOEUR, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 48-49. cf. (*Rhet.*, III, 11, 1412 a 26).

assinalada<sup>68</sup> por Chambers:

(...) as partes não existem anteriormente à declaração do dano.<sup>69</sup>

A sentença é o corolário desta que lhe antecede algumas páginas em *O desentendimento*:

Por *subjetivação* entendemos a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação, portanto, segue junto com a reconfiguração do campo da experiência. Formalmente, o *ego sum, ego existo* cartesiano é o protótipo desses sujeitos indissociáveis de uma série de operações que implicam a produção de um novo campo de experiência. Toda subjetivação política detém essa fórmula. Ela é um *nos sumus, nos existimus*. O que significa que o sujeito que ela faz existir não tem mais nem menos que a consistência desse conjunto de operações e desse campo de experiência.<sup>70</sup>

Ambas contrariam a lógica da sucessão causal e temporal, a premissa de uma relação determinada entre sujeito e objeto do enunciado. Elas afirmam que a existência do sujeito (político) coincide com o efeito de sua declaração de existência. E que não há garantia, para esse sujeito, de permanência nesse modo de existência para além da “série de atos”, “instâncias” e “capacidades de enunciação” em que ele se autoproduz nesse campo da experiência (do conflito político).

É o que também ocorre na segunda tese sobre a política:

O próprio da política é a existência de um sujeito definido por sua participação em contrariedades. A política é um tipo de ação paradoxal.<sup>71</sup>

Explicação:

<sup>68</sup> Acerca dela, Chambers escreve: “De todas as frases, provocativas, elípticas e polêmicas que Rancière escreveu sobre a política, nenhuma me transpassou de tal maneira e teve um impacto tão grande no meu senso da importância de Rancière para a teoria política do que a primeira citada acima. (na tese, logo abaixo) A citação é exemplar do estilo de Rancière. (...) E, estilisticamente, escrever de modo polêmico significa para Rancière significa escrever provocativamente por meio de formulações sucintas.” CHAMBERS, S. **The lessons of Rancière**. New York, London: Oxford Univ. Press: 2013. (kindle edition). p. 15.

<sup>69</sup> RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 51. [Fr. Galilée, 1995]. « (...) les parties n'existent pas antérieurement à la déclaration du tort. » [Fr. 64]

<sup>70</sup> Ibid. p. 47-48. « Par *subjectivation* on entendra la production par une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné, dont l'identification donc va de pair avec la refiguration du champ de l'expérience. Formellement l'*ego sum, ego existo* cartésien est le prototype de ces sujets indissociables d'une série d'opérations impliquant la production d'un nouveau champ d'expérience. Toute subjectivation politique tient de cette formule. Elle est un *nos sumus, nos existimus*. Ce qui veut dire que le sujet qu'elle fait exister a ni plus ni moins que la consistance de cet ensemble d'opérations et de ce champ d'expérience. » [Fr. 59-60].

<sup>71</sup> Id. **Nas margens do político**. Lisboa: KKYM, 2014. p. 139. [Fr. Gallimard, 1998] [Réédition augmentée et avec une nouvelle préface]. « Le propre de la politique est l'existence d'un sujet défini par sa participation à des contraires. La politique est un type d'action paradoxal. » [Fr. 226].

As fórmulas segundo as quais a política é o comando exercido sobre iguais e o cidadão aquele que toma parte no ato de comandar e de ser comandado enunciam um paradoxo que deve ser pensado em todo seu rigor. Por conseguinte, é preciso afastar as representações banais da *doxa* dos sistemas parlamentares, que evocam a reciprocidade dos deveres e dos direitos, para poder compreender o que a fórmula de Aristóteles diz de inaudito. Esta fala-nos de um ser que é simultaneamente agente de uma ação e matéria sobre a qual se exerce essa ação. Ela contradiz a lógica normal do agir segundo a qual um agente dotado de uma capacidade específica produz um efeito sobre uma matéria ou um objeto que possui uma aptidão específica para receber esse efeito e não para qualquer outra coisa. Este é um problema que não pode de todo ser resolvido pela clássica oposição entre dois modos de agir, a *poiesis*, regida pelo modelo de fabricação que dá forma a uma matéria, e a *praxis*, que subtrai a essa relação o inter-ser dos homens voltados à política.<sup>72</sup>

Tais enunciados não arranham o princípio de não contradição, nem desafiam a seta do tempo em sua marcha inexorável para o futuro. Eles lidam com problemas da intersubjetividade e, como tais, devem ser lidos junto a outros enunciados do mesmo tipo; além disso, são passíveis tanto de serem ligados quanto confrontados à psicologia social.<sup>73</sup> Antes de invalidar um paradoxo, é

<sup>72</sup> Ibid. p. 139. « Les formules selon lesquelles la politique est le commandement sur des égaux et le citoyen celui qui a part au fait de commander et à celui d'être commandé énoncent un paradoxe qui doit être pensé dans sa rigueur. Il faut donc écarter les représentations banales de la doxa des systèmes parlementaires qui évoquent la réciprocité des devoirs et des droits, pour entendre ce que la formule aristotélicienne dit d'inouï. Elle nous parle d'un être qui, en même temps, est l'agent d'une action et la matière sur laquelle s'exerce cette action. Elle contredit la logique normale de l'agir qui veut qu'un agent doué d'une capacité spécifique produise un effet sur une matière ou un objet, possédant l'aptitude spécifique à recevoir cet effet et à rien d'autre. C'est un problème qu'on ne résout aucunement par la classique opposition de deux modes de l'agir, la *poiesis*, régie par le modèle de la fabrication qui donne forme à une matière, et la *praxis*, soustrayant à ce rapport l'inter-être des hommes voués à la politique. » [Fr. 227].

<sup>73</sup> Na literatura psicanalítica, por exemplo, existem uma série de fenômenos de projeção exterior e de confusão entre sujeito e objeto cobertos pelos conceitos de transitivismo e transferência. Também, de acordo com Cristian Dunker, a metáfora já presente em Freud é primordial para a teoria lacaniana do sintoma como um emissário substituto do inconsciente. Ver: DUNKER, C. O Brasil no Divã. **Café Filosófico CPFL**. [recurso eletrônico]. Publicado por TV Boitempo em 18 mai. 2015. Para o conceito de emissário substituto, ver o minuto: 1:04:03. Para a transitividade do sofrimento: 1:06:25. De fato, Freud estabelece o paradigma interpretativo mínimo para toda a psicologia moderna ao situar a interpretação dos sonhos em função das mensagens cifradas e pistas de elaborações pulsionais que eles fornecem ao sujeito, diferentemente da compreensão mística dos sonhos enquanto premonições, em voga ainda no século XIX. No entanto, é importante observar que o campo aberto por Freud sobre a interpretação dos sonhos tem sido recentemente questionado por neurologistas e pesquisadores do sono, em especial J. Allan Hobson, que afirma seu caráter fisiológico, fragmentário e aleatório, contra a narrativa repleta de significados simbólicos ocultos que, especialmente em Freud, é compreendida como uma realização alucinatória dos desejos. Para Hobson, não é que o sonho deixa de ter um papel ativo na elaboração das informações às quais o cérebro é exposto acordado. O que ele questiona é o caráter motivacional do ocultamento. Para ele, embora não haja um conteúdo motivacional específico no sonho, este atua tendencialmente a favor da solução de problemas do indivíduo e não contra, realizando ensaios-repetições de ações instintivas para os quais tornou-se vantajoso pela seleção natural. Contudo, é notável que esse ponto de vista não é necessariamente avesso à leitura Freudiana. Ao menos, é mais dependente e interior ao paradigma de pensamento inaugurado por Freud do que admite. Para a relação Freud e Hobson, ver: BOAG, S. On Dreams and Motivation: Comparison of Freud's and Hobson's. **Front. Psychol.** 7:2001. doi: 10.3389/fpsyg.2016.02001 jan. 2017. Em todo caso, as reabilitações clínicas da metáfora reacendem antigas discussões sobre sua contribuição para uma teoria do conhecimento e, em Lacan, para uma ontologia. Por sua vez, a abordagem pontual de Ranciére sobre a psicanálise é consistentemente "antiontológica". Ele não está interessado em resgatar diretamente uma origem estético-poética da psicanálise pelo método da "poética dos saberes", reconstituindo o universo

preciso ainda compreender que tipo de fenômeno ele expressa e a quais enunciados de fato ele se liga. Um dos caminhos possíveis para os paradoxos de Rancière é o que vincula o conceito de “dano”, “erro”, “engano”, ao de “tratamento”, explicitando sua relação com a *poética*, a “ciência da alma”, anterior à psicologia e à sociologia, que fornece uma sintomatologia da política pelo paradigma do teatro. O *le tort* é o *erro* de cálculo das representações sociais que conecta um sofrimento privado a um sintoma público, uma expressão de dor a um argumento sobre a (in-) justiça que não estava dado (ou era bloqueado) no campo da experiência compartilhada. A própria possibilidade de acolhimento, discussão e encaminhamento do sofrimento, πάθος (*páthos*), por um campo de visibilidade comum (político) e polêmico é uma irrupção que aflora na própria existência deste campo. Quando o dano ocorre, as relações entre sujeito e objeto da ação e do sentimento se embaralham. Isso significa, por exemplo, que sujeitos podem praticar ações das quais se queixam de ser objeto e, uma vez que o sentimento é intersubjetivo, podem reclamar uma injustiça a qual, de fato, praticam. *Eles* não sentem que são injustos, mas, ao contrário, injustiçados, lesados pelo dano que causam, “perseguidos” pelos seus “supostos” privilégios, porque, no dia a dia que antecede o dano, o mesmo tipo de ação praticada por *eles* não configurava um dano, sequer era percebida no seu campo de experiência como algo contabilizável na ordem dos objetos escandalosos:

(...) a lógica do entendimento “normalmente” só se apresenta sob a forma do paradoxo desconcertante e do conflito interminável. Dizer que há uma cena comum da palavra porque o inferior entende o que diz o superior só é possível mediante a instituição de um discordo, de um enfrentamento de princípio

---

literário das condições de inteligibilidade que antecederam e acompanharam o “inconsciente analítico”, enquanto forma de experiência. O que lhe interessa é contrapor um “inconsciente estético” ao inconsciente propriamente “clínico, analítico”. Em suas palavras: “Não se trata de esquecer o contexto médico e científico no qual se elabora a psicanálise, nem de dissolver o conceito freudiano de inconsciente, a economia das pulsões e os estudos das formações do inconsciente em um ideia secular do saber que não sabe e do pensamento que não pensa. Tampouco quero virar o jogo, mostrando como, sem sabe-lo, o inconsciente freudiano é dependente da literatura e da arte, cujos segredos ele pretende desvendar. Trata-se, antes de mais nada, de assinalar as relações de cumplicidade e de conflito que se estabelecem entre o inconsciente estético e o inconsciente freudiano. (...) O domínio do pensamento que não pensa não é um reino do qual Freud seria apenas o explorador em busca de companheiros e aliados. É um território já ocupado, onde um inconsciente entra em concorrência e em conflito com um outro.” « Il n'est pas question d'oublier le contexte médical et scientifique dans lequel s'élabore la psychanalyse, ni de dissoudre le concept freudien de l'inconscient, l'économie des pulsions et l'étude des formations de l'inconscient dans une idée séculaire du savoir non su et de la pensée qui ne pense pas. Je ne cherche pas non plus à retourner le jeu, en montrant comment l'inconscient freudien est dépendant sans le savoir de cette littérature et de cet art dont il prétend dévoiler les secrets cachés. Il s'agit bien plutôt de marquer les rapports de complicité et de conflit qui s'établissent entre l'inconscient esthétique et l'inconscient freudien. (...) Le domaine de la pensée qui ne pense pas n'est pas un royaume dont Freud serait seulement l'explorateur en quête de compagnons et d'alliés. C'est un territoire déjà occupé, où un inconsciente entre en concurrence et en conflit avec un autre. » Para a noção de inconsciente estético: RANCIÈRE, J. **O inconsciente estético**. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 43; 45. 80 p. [Fr. Galilée, 2001] [Fr. 43; 45].

entre dois campos: há os que pensam que existe entendimento no entendimento, isto é, que todos os seres falantes são iguais enquanto seres falantes. E há os que não pensam assim. Mas o paradoxo reside no seguinte: os que pensam que existe entendimento no entendimento precisamente só podem fazer valer essa dedução a não ser sob a forma do conflito, do desentendimento, já que devem fazer ver uma consequência que nada deixa ver. Por esse fato, a cena política, a cena de comunidade paradoxal que põe em comum o litígio, não poderia identificar-se com um modelo de comunicação entre parceiros constituídos sobre objetos ou fins pertencentes a uma linguagem comum. (...) problema está em saber se os sujeitos que se fazem contar na interlocução "são" ou "não são", se falam ou produzem ruído. (...) A querela não tem por objeto os conteúdos de linguagem mais ou menos transparentes ou opacos. Incide sobre a consideração dos seres falantes como tais.<sup>74</sup>

Por outro lado, para a parcela de sujeitos que surge na cena em comum com a irrupção do dano, esta é a ocasião em que a conexão do seu sofrimento particular a uma causalidade externa torna-se possível e, com ela, um compartilhamento público da responsabilidade que não era pressuposto anteriormente. Assim, se há um princípio fundador na política, trata-se do *erro* de cálculo, o próprio *dano*.

## 2.3

### Política e política

Como uma palavra ou uma performance dos corpos pode ser recebida, compreendida e fazer efeito em uma comunidade? Quais corpos são autorizados a falar, se apresentar ou agir de tal ou tal maneira e em quais espaços e tempos apropriados? Esta maneira de elaborar perguntas nos coloca no primeiro terreno de aproximação entre estética e política, como o explicita Rancière:

<sup>74</sup> Id. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 61. [Fr. Galilée, 1995]. « (...) la logique de l'entente ne se présente "normalement" que sous la forme du paradoxe renversant et du conflit interminable. Dire qu'il y a une scène commune de la parole *puisque* l'inférieur entend ce que dit le supérieur, cela ne se fait que par institution d'un discord, d'un affrontement de principe entre deux camps : il y a ceux qui pensent qu'il y a de l'entente dans l'entente, c'est-à-dire que tous les êtres parlants sont égaux en tant qu'êtres parlants. Et il y a ceux qui ne le pensent pas. Mais le paradoxe réside en ceci : ceux qui pensent qu'il y a de l'entente dans l'entente ne peuvent précisément faire valoir cette déduction que sous la forme du conflit, de la mésentente, puisqu'ils doivent faire voir une conséquence que rien ne laisse voir. Par ce fait, la scène politique, la scène de communauté paradoxale qui met en commun le litige, saurait s'identifier à un modèle de communication entre partenaires constitués sur des objets ou des fins appartenant à un langage commun. (...). Car le problème n'est pas de s'entendre entre gens parlant, au propre ou au figuré, des « langues différentes », pas plus que de remédier à des « pannes du langage » par l'invention de langages nouveaux. Il est de savoir si les sujets qui se font compter dans l'interlocution « sont » ou « ne sont pas », s'ils parlent ou s'ils font du bruit. Il est de savoir s'il y a lieu de voir l'objet qu'ils désignent comme l'objet visible du conflit. Il est de savoir se le langage commun dans lequel ils exposent le tort est bien un langage commun. La querelle ne porte pas sur de contenus de langage plus ou moins transparents ou opaques. Elle porte sur la considération des êtres parlantes comme tels. » [Fr. 78-79].



As artes nunca emprestam às manobras de dominação ou de emancipação mais do que lhes podem emprestar, ou seja, muito simplesmente, o que têm em comum com elas: posições e movimentos dos corpos, funções da palavra, repartições do visível e do invisível. E a autonomia de que podem gozar ou a subversão que podem se atribuir repousam sobre a mesma base.<sup>75</sup>

Nesta rápida citação, há uma menção dessa díade fundamental do pensamento político de Rancière: a política e a polícia. De um lado, temos as manobras de opressão e dominação, os processos pelos quais uma ordem social se legitima. São processos hierarquizantes que trabalham atribuindo funções a corpos e ajustando o campo de sentido no qual os corpos são adequados e preparados para as funções que exercem. De outro lado, temos uma série de práticas de emancipação que interrompem essa adequação constante, seja através do deslocamento dos corpos, de uma interrupção de suas funções, seja pela ocupação de lugares inadequados ou pela apropriação de palavras interditas. Tal interrupção produz novos sentidos e paixões que não eram previstos em um campo de sentido anterior e que o modificam. Este campo de sentido ou, finalmente, esta *partilha do sensível* é definida como:

(...) o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros se tomam parte nessa partilha.<sup>76</sup>

A definição apresentada exige, certamente, uma série de pormenorizações. Situaremos suas principais características. O termo *partilha* é escolhido, especialmente, pelo duplo sentido de: (i) “participação em um conjunto comum e, inversamente, (ii) a separação, a distribuição de quinhões.”<sup>77</sup> Partilhar

<sup>75</sup> Id. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: EXO; Ed. 34, 2005. p. 26. [Fr. La Fabrique, 2000]. « Les arts ne prêtent jamais aux entreprises de la domination ou de l'émancipation que ce qu'ils peuvent leur prêter, soit, tout simplement, ce qu'ils ont de commun avec elles : des positions et des mouvements des corps, des fonctions de la parole, des répartitions du visible et de l'invisible. Et l'autonomie dont ils peuvent jouir ou la subversion qu'ils peuvent s'attribuer reposent sur la même base. » [Fr. 25].

<sup>76</sup> Ibid., p. 15. « (...) ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives. Cette répartition des parts et des places se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et les autres ont part à ce partage. » [Fr. 12].

<sup>77</sup> Id. **Políticas da escrita**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. p. 7. Na ocasião de sua publicação, a edição brasileira era inédita na França. Há uma publicação de 1998, **La Chair des mots**: politiques de l'écriture, [Galilée] na qual parece constar alguns dos mesmos textos da edição Brasileira. No entanto, não obtive acesso integral à esta publicação ou ao seu sumário. Obs.: Ver também a nota

é possível na medida em que algo é posto em comum e distribuído entre partes, ao mesmo tempo, identificando as partes como partes. A partilha do sensível é constituída por uma dinâmica de comunhão e divisão. Davide Panagia ressalta que o termo se “refere, ao mesmo tempo, às condições de compartilhamento que estabelecem os contornos de uma coletividade (isto é, ‘*partager*’ como compartilhamento) e às fontes de interrupção ou dissenso da mesma ordem (isto é, ‘*partager*’ como separação)”<sup>78</sup> Ou seja, a dinâmica de partilha qualifica e dá contornos à própria comunidade, incluindo, é claro, as ações de disputa sobre a partilha, de recursos materiais, lugares, tempos e funções, mas também de disposições subjetivas: capacidades e incapacidades, propriedades e impropriedades, permissões e interdições de corpos considerados visíveis e/ou invisíveis. Conforme Rancière destaca em inúmeros pontos de *O desentendimento*, o gesto intelectual que procura conferir um *princípio*, *arkhé*, à comunidade é acompanhado sempre de um compromisso empírico de contagem das suas partes, de quem tem direito a quê em função de sua “contribuição” e de seus “títulos” de acesso ao comum. Só podemos definir e discernir uma comunidade *a posteriori* das formas de partilha, de composição e divisão, expulsão e integração.

Por sua vez, este princípio conferido *a posteriori*, na forma da lei, do mito de fundação, da carta constituinte, etc., é incansavelmente questionado, desmantelado e recomposto, conforme de um lado uma parcela da comunidade procura organizá-la como um corpo naturalizado, instituindo e ajustando o bom funcionamento de certa ordem sensível comum, enquanto que outro lado interrompe essa lógica restituindo a natureza deste corpo a um mero princípio ficcional. Sob uma perspectiva hierarquizante, partilhar significa apenas dividir, distribuir ou transferir. Pode ser uma distribuição de objetos, de bens, serviços, mas, devido ao foco no sensível, ela é sobretudo uma transmissão de conhecimentos, de propriedades, de crenças ou de afetos. Essa função distributiva é o que caracteriza os processos de ajuste e adequação da comunidade sob a rubrica da polícia. Por conceito de polícia, Rancière tem em mente um dispositivo distributivo e hierarquizante que opera sob a lógica da desigualdade dentro de uma partilha do sensível. Sua lógica interna é a

---

de tradução de *A partilha do sensível* em que a tradutora justifica a escolha do termo “partilha” em oposição a “divisão”, sendo este último utilizado na edição brasileira de *O desentendimento*. As traduções para o inglês não têm um termo correlato para “partage”, optando por palavras diferentes dependendo do contexto: “division”, “distribution”, “sharing”, etc.

<sup>78</sup> PANAGIA, D. ‘Partage du Sensible’: The Distribution of the Sensible. In: DERANTY, J-P. (Ed.); et al. **Jacques Rancière – Key Concepts**. Acumen: Durham, 2010. p. 95.

desigualdade, porque esta é a primeiríssima coisa que se deve pressupor ou deduzir como critério de distribuição para que se possa assumir uma função distributiva. A desigualdade é o critério primeiro e necessário de repartição das partes. Não se pode contornar a necessidade de critérios para a distribuição. No entanto, quem assume a tarefa de estabelecer os critérios da repartição está em posição de vantagem devido ao próprio exercício desta função reguladora. A superioridade deste ator na ordem social se exerce sobre todos aqueles que apenas usufruem da distribuição no modo passivo, seja o da recepção, seja o do cumprimento da ordem de distribuição. Não é possível dar e receber simultaneamente. Não é possível mandar e obedecer. Deve-se fazer uma coisa ou outra. É preciso instituir diferenças que deem conta dessa divisão de papéis. É necessário que o elemento “doador”: se reconheça e seja reconhecido como detentor daquilo que irá distribuir; que retenha a prerrogativa de distribuí-lo, os títulos, qualificações ou propriedades que o habilitam para a função; e que, finalmente, reconheça e seja reconhecido por seus “beneficiários”, aqueles sobre os quais exerce sua capacidade. Esses agentes convertem sua vantagem em superioridade no próprio exercício constante de sua capacidade. Suas ações, cuja “vantagem”, συμφέρον (*symféron*), é liderar ou estar à frente, ἄρχειν (*árkhein*), se antecipam às ações dos outros atores, modelando a margem de ação das camadas secundárias e reativas.

No cerne das questões políticas, há um problema perceptivo da ordem do reconhecimento sensível das partes de uma comunidade, de suas fronteiras, e das questões admissíveis no estofo *comum* de problematizações: se eu sou reconhecido e reconheço alguém como meu interlocutor, se vejo no problema apresentado por essa pessoa algo digno de nota, se compreendo que a mesma palavra designa e faz ver o mesmo objeto. Este reconhecimento é dado em um espaço e tempo localizados. Entre “mim” e qualquer interação possível com outrem, há um sistema de formas espaciais e temporais *a priori*, de procedimentos argumentativos, de locais e momentos apropriados e de objetos possíveis de discussão. No limite, há também uma seleção apriorística de corpos designáveis como corpos argumentativos e/ou corpos mudos. Como o sistema é constituído pela dinâmica incessante da partilha, isto é, da participação num comum e separação de partes, em cada situação de distribuição, hierarquização e reconhecimento da ordem, pode haver também uma cena de *desentendimento* em que os processos de reconhecimento e confirmação da ordem sensível e social são provisoriamente interrompidos e requalificados. Opera-se, então, uma divisão do próprio reconhecimento que corresponde, no campo das evidências

sensíveis, a uma divisão de partes da comunidade – aparecem partes novas, partes que *não são partes*. De fato, a modalidade propriamente estética desta relação produz uma *confusão* entre objetivo e subjetivo de modo que o reconhecimento não pode seguir o caminho habitual da cognição, de sua síntese de representações, pois o sujeito se constitui como se fosse objeto e o objeto se comporta como se fosse sujeito. Esta confusão na base da percepção interdita a plena distinção entre dois pares absolutos de realidades objetivadas e sincrônicas (sensível e suprassensível, se pensarmos em Kant) ou duas subjetividades absolutas demarcadas por um pacto de soberania. Uma vez que a relação entre reconhecimento e evidências sensíveis é, ao mesmo tempo, objetiva e subjetiva, o desentendimento produz uma lógica de partilha que pode ser encaminhada apenas pelo paradoxo: simultaneamente as partes são e não são partes da comunidade, se reconhecem e não reconhecem como partes de um conflito, veem e não veem o mesmo objeto posto, compreendem e não compreendem seus argumentos. Em última análise, as evidências sensíveis são e não são evidências, tudo depende do fato de que nós, na maioria das vezes, agimos e vivemos de acordo com “evidências” que nos precedem temporalmente confirmando-as e naturalizando-as.

Ocupamos uma posição nesta partilha que constitui o horizonte de possibilidades pelas quais interpretamos o mundo, procuramos nos adaptar a ele ou o questionamos. Essas possibilidades são um misto inextricável de problemas absolutamente concretos vinculados à nossa posição, como, por exemplo, se temos condições materiais e formas de vínculo social que nos permitem dispor de tempo livre do trabalho. Tais possibilidades são, ao mesmo tempo, micro disposições e reinvenções subjetivas que enfrentam e, em um certo sentido, recriam a ausência de condições, mudanças de perspectiva ou subversões de hierarquias sensíveis, como da relação entre olhar e corpo, entre passividade e atividade. Esse sistema de evidências sensíveis ou de formas *a priori* indica, como afirma Davide Panagia, “uma tensão entre um ato específico de percepção e sua dependência implícita em objetos pré-constituídos considerados dignos de percepção”.<sup>79</sup> Ou ainda, tratam-se de: “pré-condições perceptuais que tornam as subjetividades ao mesmo tempo visíveis, audíveis e disponíveis para nossa atenção”.<sup>80</sup>

No entanto, o mais famoso par conceitual de Rancière é, talvez, também aquele que sofre maior rejeição. Sobre ele, recai uma grande divergência de

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 95-96.

<sup>80</sup> Ibid., p. 96.

interpretações. Além disso, ele se submete a um grau razoável de adaptações conforme precisa ser amenizado o tom escandaloso da proposição de que a maior parte daquilo que enxergamos como prática política seria uma prática da *polícia* para aqueles que veem com melhores olhos a autoridade, a hierarquia e o consenso, ou, de outro lado, para os que aspiram a um princípio político ao mesmo tempo radicalmente igualitário e duradouro. Qual seria a vantagem em separar a política da “não política”, dividir “x” e “não x”, chamando de “não x” tudo aquilo que as pessoas chamam normalmente de “x”? Por que dar ao “não x” um nome tão sugestivo e provocador como “polícia”?

A definição sucinta se encontra nessas linhas de “O desentendimento”:

“No conflito primário que põe em litígio a dedução entre a capacidade do ser falante qualquer e a comunidade do justo e do injusto, deve-se então reconhecer duas lógicas do estar-juntos humano que geralmente se confundem sob o nome de política, quando a atividade política nada mais é do que a atividade de sua partilha. Chamamos geralmente pelo nome de política o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar outro nome a essa distribuição e ao sistema dessas legitimações. Proponho chamá-la de polícia.”<sup>81</sup> (Tradução modificada)

Minha defesa do dualismo da expressão “política e polícia” segue por um indício contrário à unicidade da palavra “política”, que é, por sua vez, aplicável a uma variedade insuspeita de fenômenos: o fato de que, para que a política ocorra, é necessária uma divisão de *partes*. Mesmo se não aceitarmos as proposições da política e polícia, ou da igualdade e desigualdade, ainda precisamos encontrar uma forma de explicação para o fato de que toda relação política é uma operação entre, no mínimo, duas partes que se diferem entre si precisamente pelo conflito que as reúne. No caso da guerra, o conflito ocorre entre partes previamente diferenciadas, entre o “nós” e os “outros”, o aliado e o inimigo interno ou externo. Para a teoria contratualista, as partes já são igualmente pré-concebidas e autônomas. Em Rancière, o cerne do conflito político é sobre a partilha das partes da comunidade e sobre a própria existência dessas partes enquanto tais. Elas existem como partes de um argumento e de um conflito comum? O campo

<sup>81</sup> RANCIÈRE, J. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Ed. 34, 1996. P. 41. [Fr. Galilée, 1995]. « Dans le conflit premier qui met en litige la déduction entre la capacité de l'être parlant quelconque et la communauté du juste et de l'injuste, il faut alors reconnaître deux logiques de l'être-ensemble humain que l'on confond généralement sous le nom de politique, alors que l'activité politique n'est rien d'autre que l'activité qui les partage. On appelle généralement du nom de politique l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités, l'organisation des pouvoirs, la distribution des places et fonctions et les systèmes de légitimation de cette distribution. Je propose de donner un autre nom à cette distribution et au système de ces légitimations. Je propose de l'appeler police. » [Fr. 51].

adversário compreende e vê, quer compreender e fazer ver o mesmo objeto sobre o mesmo argumento ou algo completamente diferente?

Mas, além disso, Rancière chama atenção para uma questão de definição muito especial que se aplica, em tais termos, talvez apenas ao conceito de política, a saber: o próprio conflito comunitário se duplica em um meta-conflito no nível teórico. A palavra “política” é sempre e irremediavelmente um termo em disputa “política”. No entanto, ao traçar uma linha explícita entre “política” e “polícia”, Rancière contraria o fato social e linguístico que nos dá *uma palavra* apenas – e este é um indício importante. Temos, no cotidiano, uma única palavra que dá conta de todo o escopo do fenômeno político: das câmaras legislativas às assembleias de rua ou secretas, das conspirações aos partidos, secessões, greves e barricadas, dos golpes às marchas e bandas militares. Ela engloba a crítica e a denúncia tanto do racismo, do fascismo, do machismo, do nacionalismo e do sectarismo, quanto está implicada em sua demonstração organizada e consciente. Ela evoca desilusões, esperanças, intrigas, desaparecimentos, exílios, traições e reencontros. A palavra representa o voto e os representantes do povo. “Político” também é um termo usado para achincalhar, deslegitimar e pôr em suspeição. Ele indica as “sujeiras” e as apropriações indébitas, o penhor da palavra e seu descompromisso, o lícito e o ilícito, o legítimo e o ilegítimo. “Político” é uma honraria que se concede a poucos, é um reconhecimento da excepcionalidade conferida por capricho das conveniências, ou pela lei nem sempre explícita de transmissão do poder. Dentro do enorme léxico de uma língua, existem, portanto, alguns poucos nomes privilegiados que articulam “nós de pensamento”, que reúnem sob si uma série de fenômenos que apresentam tanto correlação quanto diferença irreduzível. Quanto mais sentido faz para nós essa reunião, quanto mais vital e importante, maior o embaraço quando nos dispomos a desfazer o nó para explicar seu fundamento. Esse não é o caso de toda definição, de qualquer reunião de predicados sob um nome, pois uma língua da qual se acredite que a definição de “política” está tão assegurada quanto a de “cadeira” é, em todos os sentidos, politicamente imprestável e abominável.

Será que Rancière nos apresenta uma definição geral excludente, como sugerem os críticos? Ele não propõe um termo de dicionário para um fenômeno político importante, mas auxiliar. Não é o caso de definir “*demonstração política*” e colocá-la na letra “d” junto com “decreto”, “democracia” e “despotismo”. Ele afirma, contrariando toda a tradição da filosofia política, que o cerne da política é demonstrativo. Não se trata de demonstrar qualquer coisa, mas, sim, uma demonstração da igualdade de qualquer um com qualquer um que começa com a

de qualquer ser falante com qualquer outro. Do contrário, toda relação dita política que não demonstre a igualdade em ato, ou seja, nas próprias circunstâncias em que ela se desenrola, cai, para ele, na definição de polícia.

Por sua vez, as circunstâncias de aplicação do conceito de polícia talvez resultem num escopo exageradamente largo de experiência, mas não ilimitado. Por isso, em um movimento contrário para estancar a sangria das significações, ele continua o trabalho de refino e particularização do conceito:

Sem dúvida, essa designação coloca alguns problemas. A palavra *polícia* evoca comumente o que chamamos baixa polícia, os golpes de cassetete das forças da ordem e as inquisições das polícias secretas. Mas essa identificação restritiva pode ser considerada contingente. Michel Foucault mostrou que, como técnica de governo, a polícia definida pelos autores do século XVII e XVIII estendia-se a tudo o que diz respeito ao "homem" e à sua "felicidade". (...) <sup>82</sup>

Nem por isso estou identificando a polícia àquilo que é designado pelo nome de "aparelho de Estado". A noção de aparelho de Estado encontra-se de fato ligada à pressuposição de que Estado e sociedade se opõem, sendo o primeiro figurado como a máquina, o "monstro frio" que impõe a rigidez de sua ordem à vida da segunda. (...) <sup>83</sup>

(...) Há a polícia menos boa e a melhor — não sendo a melhor, aliás, a que segue a ordem supostamente natural das sociedades ou a ciência dos legisladores, mas a que os arrombamentos da lógica igualitária vieram na maioria das vezes afastar de sua lógica "natural". <sup>84</sup>

Assim, a polícia estaria a meio caminho entre Foucault e o Althusser da teoria dos aparelhos ideológicos de Estado. Ela não se resume ao ofício do policial, mas compreende “toda a técnica de governo” nas suas pressões ínfimas e particulares sobre a “felicidade” do indivíduo e seu corpo. Tal qual em Foucault, ela é um processo globalizante, mas que permanece de interesse micropolítico, isto é, micropolicial. A polícia também não é o “aparelho de estado”, porque ela pode se expressar tanto nos “aparelhos” do Estado quanto na suposta naturalidade com que as relações sociais se produzem e reproduzem sem que

<sup>82</sup> Ibid., p. 41. « Sans doute cette désignation pose-t-elle quelques problèmes. Le mot de *police* évoque ordinairement ce qu'on appelle la basse police, les coups de matraque des forces de l'ordre et les inquisitions des polices secrètes. Mais cette identification restrictive peut être tenue pour contingente. Michel Foucault a montré que, comme technique de gouvernement, la police définie par les auteurs du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> s'étendait à tout ce qui concerne l'« homme » et son « bonheur ». (...) » [Fr. 51]

<sup>83</sup> Ibid., p. 41-42. « Je n'identifie pas pour autant la police à ce que l'on désigne sous le nom d'« appareil d'État ». La notion d'appareil d'État se trouve en effet prise dans la présupposition d'une opposition entre État et société où le premier est figuré comme la machine, le « monstre froide » imposant la rigidité de son ordre à la vie de la seconde. (...) » [Fr. 52].

<sup>84</sup> Ibid., p. 43. « Il y a de la moins bonne et de la meilleure police - la meilleure, au demeurant, n'étant pas celle qui suit l'ordre supposé naturel des sociétés ou la science des législateurs mais celle que les effractions de la logique égalitaire sont venues le plus souvent écarter de sa logique « naturelle ». » [Fr. 54].

umas sigam necessariamente dos outros. Certamente, na teoria dos aparelhos ideológicos, a reprodução social é a finalidade última do próprio aparelho de Estado, é a sua razão de ser.<sup>85</sup> Contudo, parece-me que Rancière tenta discriminar, nesta passagem, o fato de que, ainda que o aparelho de Estado seja uma polícia, existem polícias não estatais ou mesmo antiestatais. Para ele, toda e qualquer forma de produção e reprodução de vínculos sociais encontrará os seus meios próprios de policiamento. Além disso, a lógica intrínseca e mais fundamental do conceito de polícia não é a *reprodução*, mas a *desigualdade*.<sup>86</sup> Isso significa que até mesmo um movimento de enfrentamento ao Estado ou a um Estado em particular pode não apenas se corromper pelos descaminhos do poder, mas também ser, desde a sua origem social espontânea, uma nova polícia em ascensão. Por fim, uma polícia pode e deve ser julgada quanto à sua *ética* própria: sobre como ela se comporta quando posta sob pressão.

Portanto, é possível dar uma resposta provisória à pergunta: a teoria política de Rancière é tão excludente e purificada quanto a nossa capacidade de imaginar e produzir a partir dela intervenções transversais da igualdade. Todas as circunstâncias descritas acima, “as conspirações, os partidos, o fascismo...”, são políticas na exata medida em que são policiais. O que Rancière descreve é um dispositivo de produção de cenas de enfrentamento entre princípios de realidade antagônicos e mutuamente dependentes que atravessam todo o tecido social.

No entanto, a título de contra argumentação, ainda podemos indagar a necessidade dessa divisão no escopo geral da obra de Rancière. De fato, ele faz, nesse caso, aquilo que Chambers identifica como “redefinição” ou “renomeação”.<sup>87</sup> Mas esta renomeação pela qual adquiriu fama é a exceção e não a regra, destoando inclusive dentro do conjunto de operações homonímicas similares no seu próprio trabalho.

Como um exemplo contrário, Rancière admite, em termos positivos, a homonímia da palavra “história” como um indício de que seu referente (que, no caso, é intralinguístico) preserva uma capacidade poética dupla e indistinguível por si mesma: a narração dos acontecimentos e a narração imaginária. Somente

<sup>85</sup> “Pensamos que é a partir da reprodução que é possível e necessário pensar o que caracteriza o essencial da existência e natureza da superestrutura. Basta colocarmo-nos no ponto de vista da reprodução para que se esclareçam algumas das questões cuja existência a metáfora do edifício indicava sem lhes dar uma resposta conceptual.” ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Editorial Presença, Martins Fontes, 1980. p. 29.

<sup>86</sup> **Embora deva ser registrada enquanto tal**, a distância entre Althusser e Rancière nesse caso específico talvez esconda alguma afinidade. A estabilidade dos vínculos sociais desigualitários em contraposição à fugacidade das experiências igualitárias sugere uma relação íntima entre reprodução social e desigualdade.

<sup>87</sup> Ver acima, p.46, nota 50. Chambers, S. Police and Oligarchy. In: Deranty, J-P. (Ed.) ; et al. **Jacques Rancière – Key Concepts**. Acumen: Durham, 2010. p. 58.



pelo recurso extensivo à linguagem narrativa e a um acordo quanto às técnicas poéticas disponíveis a essa capacidade é que a história se distingue, enquanto ciência, da sociologia comparativa:

Convidar a ciência histórica a substituir a linguagem enganadora das histórias pela língua universal da matemática era convidá-la a morrer sem dor, sem dar conta. O que as estatísticas dos longos períodos forneceriam ao futuro seriam os elementos de uma sociologia comparativa. A história não seria mais do que a dimensão diacrônica útil em certos casos para a explicação de fenômenos sociais residuais. (...).

Assim, a peculiaridade da revolução historiadora não foi simplesmente ter sabido definir os objetos novos do longo período, da civilização material e da vida das massas e adaptar-lhes os instrumentos novos da língua dos números. Foi ter sabido reconhecer, no canto de sereia da era cientificista, a ameaça de sua perda, o dilema escondido nas proposições de sua cientificação: **ou a história, ou a ciência**. Foi ter sabido manter, para responder a esse canto, o jogo da homonímia, porque ele era o único capaz de **transformar a disjunção em conjunção: a ciência e a história**. Isso significa **a não história e a história**, o poder de articulação dos nomes e dos acontecimentos que está ligado à indeterminação ontológica da narrativa e que, no entanto, é o único adequado para preservar a especificidade de uma ciência *histórica* em geral. <sup>88</sup>(Destaques meus).

Além do mais, a indiscernibilidade da “história” apenas atesta a indiscernibilidade ontológica da operação narrativa que, por isso, dispensaria a utilidade das distinções idiomáticas do inglês e do alemão:

É uma infeliz homonímia própria da nossa língua que designa com um mesmo nome a experiência vivida, sua narrativa fiel, sua ficção mentirosa e sua explicação erudita. Rigorosos na caça às armadilhas da homonímia, os ingleses distinguem *story* e *history*. Interessados em explorar em sua especificidade a densidade da experiência vivida e as condições de construção do discurso, os alemães separam *histoire* e *Geschichte*. Essas referências convencionais podem tapar alguns buracos nas apresentações metodológicas, mas sua virtude acaba aí. Os caçadores de homônimos fazem o mesmo que os outros: atribuem séries de acontecimentos a sujeitos. É que não há mais nada a fazer, a não ser justamente não fazer mais história. <sup>89</sup>

<sup>88</sup> RANCIÈRE, J. **Os nomes da história**: ensaio de poética do saber. São Paulo: Ed. Unesp, 2014 p. 9-10. [Fr. Le Seuil, 1992]. « Inviter la science historique à substituer au langage trompeur des histoires la langue universelle des mathématiques, c'était l'inviter à mourir sans douleur, sans s'en rendre compte. Ce que les statistiques de la longue durée fourniraient à l'avenir, ce serait les éléments d'une sociologie comparative. L'histoire ne serait plus que la dimension diachronique utile dans certains cas pour l'explication de phénomènes sociaux résiduels. (...). Le propre de la révolution historique alors n'est pas simplement d'avoir su définir les objets nouveaux de la longue durée, de la civilisation matérielle et de la vie des masses et leur adapter les instruments nouveaux de la langue des chiffres. Il est d'avoir su reconnaître, dans le chant des sirènes de l'âge scientifique, la menace de sa perte, le dilemme caché sous les propositions de sa scientification : *ou l'histoire ou la science*. Il est d'avoir su, pour y répondre, maintenir le jeu de l'homonymie parce qu'il était seul susceptible de transformer la disjonction en conjonction : *et la science et l'histoire*, ce qui veut dire : la non-histoire et l'histoire, le pouvoir d'articulation des noms et des événements qui est lié à l'indétermination ontologique du récit mais qui est pourtant seul propre à préserver la spécificité d'une science historique en général. » [Fr. Format Kobo ; Chap. « Une Bataille Séculaire » position : 6-7/10].

<sup>89</sup> Ibid., p. 4. « C'est une malheureuse homonymie propre à notre langue qui désigne d'un même nom l'expérience vécue, son récit fidèle, sa fiction menteuse et son explication savante. Exactes à pourchasser les pièges de l'homonymie, les Anglais distinguent *story* et *history*. Soucieux d'explorer

Façamos um paralelo entre a situação da “história” e da “não história” com a da “política” e da “polícia”. A história “é tanto a série de acontecimentos que se passam com sujeitos geralmente designados por nomes próprios” quanto “a narrativa dessa série”, cuja característica é a “incerteza quanto à verdade dos acontecimentos relatados e à realidade dos sujeitos aos quais eles são atribuídos.”<sup>90</sup> Não importa se a história falará dos príncipes, dos reis e dos generais ou, por outro lado, das massas, das classes sociais e do Mediterrâneo, ela é “suscetível apenas a uma única arquitetura”: “é preciso nomear sujeitos, é preciso atribuir-lhes estados, afeições, acontecimentos”.<sup>91</sup> Por exclusão, “não história” são todas as técnicas científicas que possibilitam a constituição de objetos da nova história. “Não história” é ainda tudo aquilo que *passou* e que por *n* motivos não foi passível de “incorporação” na narrativa tal como ela foi produzida e que está à espera de um “resgate”, de um tornar-se “história”.

A questão ainda poderia ser aproximada pela dicotomia entre “arte” e “não arte”.<sup>92</sup> Em ambos os casos, a *igualdade* é o conceito sem conteúdo e paradoxal

---

dans leur spécificité l'épaisseur de l'expérience vécue et les conditions de construction du discours, les Allemands séparent *Histoire* et *Geschichte*. Ces références convenues peuvent boucher quelques trous dans les exposés méthodologiques. Leur vertu s'arrête là. Les chasseurs d'homonymes font comme les autres : ils attribuent des séries d'événements à des sujets. C'est qu'il n'y a rien d'autre à faire, à moins précisément de ne plus faire d'histoire. » [Fr. Format Kobo ; Chap. « Une Bataille Séculaire » position : 3/10].

<sup>90</sup> Ibid., p. 2. « Une histoire, au sens ordinaire, c'est une série d'événements qui arrivent à des sujets généralement désignés par des noms propres. (...) Une histoire, c'est aussi, au second degré, le récit de ces séries d'événements attribuées à des noms propres. Et le récit se caractérise ordinairement par son incertitude quant à la vérité des événements relatés et à la réalité des sujets auxquels ils sont attribués. (...) l'histoire n'est, en dernière instance, susceptible que d'une seule architecture, toujours la même : il est arrivé une série d'événements à tel ou tel sujet. On peut choisir d'autres sujets : la royauté au lieu des rois, les classes sociales, la Méditerranée ou l'Atlantique plutôt que les généraux et les capitaines. On n'en affrontera pas moins le saut dans le vide contre lequel les rigueurs d'aucune discipline auxiliaire n'apportent de garantie : il faut nommer des sujets, il faut leur attribuer des états, des affections, des événements. » [Fr. Format Kobo ; Chap. « Une Bataille Séculaire » position : 1-2/10].

<sup>91</sup> Ibid., p. 3. [Fr. Format Kobo ; Chap. « Une Bataille Séculaire » position : 2/10].

<sup>92</sup> Ver por exemplo: “O pulo para fora da *mimesis* não é em absoluto uma recusa da figuração. E seu momento inaugural foi com frequência denominado *realismo*, o qual não significa de modo algum a valorização da semelhança, mas a destruição dos limites dentro dos quais ela funcionava. Assim, o realismo romanesco é antes de tudo a subversão das hierarquias da representação (o primado do narrativo sobre o descritivo ou a hierarquia dos temas) e a adoção de um modo de focalização fragmentada, ou próxima, que impõe a presença bruta em detrimento dos encadeamentos racionais da história. O regime estético das artes não opõe o antigo e o moderno. Opõe, mais profundamente, dois regimes de historicidade. É no interior do regime mimético que o antigo se opõe ao moderno. No regime estético da arte, o futuro da arte, sua distância do presente da não arte, não cessa de colocar em cena o passado.” Id. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: EXO; Ed. 34, 2005. p. 35. [Fr. La Fabrique, 2000]. « Le saut hors de la *mimesis* n'est en rien le refus de la figuration. Et son moment inaugural s'est souvent appelé *réalisme*, lequel ne signifie aucunement la valorisation de la ressemblance mais la destruction des cadres dans lesquels elle fonctionnait. Ainsi le réalisme romanesque est d'abord le renversement des hiérarchies de la représentation (le primat du narratif sur le descriptif ou la hiérarchie des sujets) et l'adoption d'un mode de focalisation fragmenté ou rapproché qui impose la présence brute au détriment des enchaînements rationnels de l'histoire. Le régime esthétique des arts n'oppose pas l'ancien et le moderne. Il oppose plus profondément deux régimes d'historicité. C'est au sein du régime mimétique que l'ancien s'oppose au moderne. Dans le régime esthétique de l'art, le futur de l'art, son écart avec

que opera a *diferença* entre “arte” e “não arte”, ou entre “política” e “polícia”. Quando ela torna a arte possível como não arte e a não arte como arte, ou então, ao fazer da política uma interferência na polícia e a polícia o duplo ou a matéria sobre a qual a política versa.

Como um último exemplo, a questão dos homônimos ressurgiu ainda no problema da literatura:

“Literatura” é um desses nomes flutuantes que resistem à redução nominalista, um desses conceitos transversais que têm a propriedade de desmanchar as relações estáveis entre nomes, ideias e coisas e, junto com elas, as delimitações organizadas entre as artes, os saberes ou os modos do discurso. “Literatura” pertence a essa delimitação e a essa guerra da escrita onde se fazem e se desfazem as relações entre a ordem do discurso e a ordem dos estados.<sup>93</sup>

Todos esses termos estão intimamente relacionados para Rancière, mas isso não significa que eles se submetam a uma “política filosófica”, a uma arquitetura pela qual sua relação de sentido mútuo possa ser regulada e assegurada. Em cada um deles, a igualdade sem conteúdo atua de um modo distinto como operadora da transformação entre x e não x. A narrativa científica que conta uma história e a arte enquanto experiência singular se conectam, em nossa época, sob o nome de “literatura”. Mas essa conexão contingente depende da pretensão dos próprios escritores em se passar por cientistas, em borrar as fronteiras da narrativa e do discurso qualificado da ciência sem se contentar em oferecer “apenas histórias”, isto é, meras composições de caráter, desenlaces dramáticos e causalidades verossímeis. Essa pretensão dos escritores em fazer da arte vida através de uma escrita dirigida a um público indiferenciado, indiferente e/ou porvir, não se limita aos gêneros tradicionais que já foram atestados pela μίμησις (*mímēsis*) poética. Ela recorre e subverte a todos os indícios de verossimilhança que as próprias ciências têm a lhes oferecer para o “realismo” da composição dramática. Da outra ponta, alguns cientistas, como Freud, foram pioneiros na pesquisa dos aspectos irracionais e inconscientes da mente humana, traçando o perfil psicológico de seus pacientes aos moldes da investigação de mistérios nas histórias de detetive.<sup>94</sup> A composição literária pode ser “realista” ou não, mas sua pretensão de intromissão e registro no dia a dia da vida e do discurso em geral implode a fronteira entre sentenças que constituem indícios de um “pacto ficcional” e aquelas que, na ciência, são da ordem das “asserções” e

le présent du non-art, ne cesse de remettre en scène le passé. » [Fr. 34-35].

<sup>93</sup> Id. **Políticas da escrita**. Rio de Janeiro: Ed, 34, 1995. p. 27.

<sup>94</sup> **Kandel, 81-82.**

“proposições”, não raro, fomentando novos “lugares-comuns” que retroalimentam o imaginário científico entre os próprios estudantes, praticantes e entusiastas das ciências.

Cada um dos termos “arte”, “política” e “literatura” é um nome que articula um modo de relação entre maneiras do fazer, do ser e do dizer na distribuição espaço temporal dos corpos, na partilha do visível e do invisível e na circulação do sentido. Todos eles remetem a um “*não x*” constituído por uma esfera de profissionalização. A não política pode ser, na ótica dos “profissionais”, a ocultação e negação da política do “movimento social”, ou de qualquer um que não está representado diretamente nas instâncias de legitimação do Estado, dos partidos, e nas formas de militância aceitas institucionalmente. Por fim, a “não política” é revertida para o próprio Estado e seus “representantes”, que figuram nele a crise da representação, revelando uma impostura, uma falsidade fundamental, da qual, a espontaneidade do movimento social pretende diferenciar suas formas de enfrentamento. A não arte e a não literatura são as matérias pelas quais a vitalidade da expressão artística pode se constituir, como também, podem ser os alvos de uma acusação de impostura e falsidade por aqueles que gostariam de reservar um espaço de “transcendência” aristocrática que qualifique uma reserva de sentido para uma “arte maior” em detrimento da “arte de qualquer um”. Tal como na política, os papéis do sim e do não podem se inverter. “Não arte” pode muito bem ser um juízo singular que recusa a arte apropriativa, seja ela dirigida à tradição modernista, ou, o que é mais importante, às culturas de povos nativos, às culturas negras, tanto africanas quanto coloniais, sobretudo num contexto em que a apropriação é sistematicamente valorizada e visibilizada em um sentido unilateral pelo olhar de origem branca, masculina e ocidentalizado.

Assim, no que diz respeito à pergunta sobre “a vantagem em separar a política da “não política, o x do não x”; essa provocação que resultou nos conceitos de “política” da “polícia”, distintos das outras operações homonímicas na obra de Rancière, corresponde estritamente a um posicionamento iconoclasta dirigido à “filosofia política”, ou ao “retorno à filosofia política”. Em certo sentido, “O desentendimento” também pode ser lido como um livro *manifesto* repleto de frases rápidas, slogans que sintetizam argumentos que priorizam o *pathos*: “Se tudo é política, nada o é”. A sentença de Rancière é análoga a outras que questionam a famosa declaração de Joseph Beuys, “Todo mundo é artista”, com a diferença de que raramente na arte as consequências do “ser ou não ser” tem repercussões tão graves e mortais quanto na política ou quiçá na guerra:

O conceito de poder permite concluir de um "tudo é policial" um "tudo é político". Ora, a consequência não é boa. Se tudo é político, nada o é. Se então é importante mostrar, como Michel Foucault o fez magistralmente, que a ordem policial se estende para muito além de suas instituições e técnicas especializadas, é igualmente importante dizer que nenhuma coisa é em si política, pelo único fato de exercerem-se relações de poder. Para que uma coisa seja política, é preciso que suscite o encontro entre a lógica policial e a lógica igualitária, a qual nunca está pré-constituída.<sup>95</sup>

De fato, o caminho interpretativo que Rancière sugere ao referir-se à política e à polícia é o de vincular esses conceitos ao contexto de crítica ao "retorno da filosofia política":

Tomemos a distinção sobre a qual mais foi derramado tinta, a saber, a que contrasta a política e a polícia. A distinção frequentemente foi tomada como uma nova versão de oposições bem conhecidas: espontaneidade e organização, ou ato instituinte e ordem instituída. A resposta então apresentada é a de que tais atos puros estão condenados a permanecer em seu esplêndido isolamento ou a desaparecer na ordem instituída, imediatamente a inscrever a nostalgia do ato instituinte.

Sem dúvidas, eu contribuí para esta interpretação. E, no entanto, essa distinção conceitual foi introduzida em um contexto bem definido, que lhe confere um sentido inteiramente diferente. Este contexto é o de uma crítica do tema dominante dos anos 80: o "retorno" da filosofia política. Na minha crítica desse retorno, tomei como objetivo a ideia de filosofia política como tal, ou seja, uma ideia específica de política "em si mesma" e uma maneira específica em que essa especificidade é constituída em contraste com outra. A política / polícia afirma que a política sempre vem depois, mesmo que seu princípio – a igualdade – seja logicamente anterior; que ela nunca é um ato originário, mas uma identidade paradoxal de contrários. De fato, toda propriedade comum da qual se tenta deduzir a comunidade política é dada como dividida. Isto é o que mostrei em relação à dedução aristotélica do animal político do animal lógico e à divisão deste último, de acordo com se ele possui a *hexis* ou apenas a *aisthesis* da linguagem.<sup>96</sup>

Pela citação, podemos ver que "a política e a polícia" não é o primeiro par conceitual que discrimina, na atividade política, dois processos. muito embora seja o primeiro a propor a incidência dessa distinção como um juízo provocativo sobre as ocasiões de exercício do próprio nome "política". No entanto, se, por um lado, a defesa de Rancière é precisa em identificar os problemas suscitados pela crítica que lhe interessa responder, ela ainda é insuficiente na resposta. Uma coisa é discutir os pares conceituais com os quais a política e a polícia são comparadas e

<sup>95</sup> RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 44. [Fr. Galilée, 1995]. « Le concept de pouvoir permet de conclure d'un « tout est policier » à un « tout est politique ». Or la conséquence n'est pas bonne. Si tout est politique, rien ne l'est. S'il est donc important de montrer, comme l'a magistralement fait Michel Foucault, que l'ordre policier s'étend bien au-delà de ses institutions et techniques spécialisées, il est également important de dire qu'aucune chose n'est en elle-même politique, par le seul fait que s'y exercent des rapports de pouvoir. Pour qu'une chose soit politique, il faut qu'elle donne lieu à la rencontre de la logique policière et de la logique égalitaire, laquelle n'est jamais préconstituée. » [Fr. 55-56].

<sup>96</sup> Id. The use of distinctions. In: **Dissensus**. Editor and translator Steven Corcoran. London : Continuum, 2010. p. 205-206.

julgadas como uma derivação. Outra coisa é saber até onde vai a utilidade do contexto de formulação do conceito para a sua interpretação. Nesse caso, a referência insistente ao “retorno da filosofia política” mais atrapalha do que ajuda. Para um leitor, distante dos anos 1990 e mais ainda dos 1970, não interessado em André Glucksmann ou Alain Finkielkraut, ela é pouco mais que uma anedota. Ela não tem utilidade para o conceito no momento em que este é confrontado não pelo que *foi*, mas pelo que ainda *pode ser*. Não está claro, para além da crítica ao “retorno da filosofia política”, qual é a relevância de pensar a “polícia.” Por que a díade política/polícia deveria sobreviver ao teste do tempo?

Acredito que a política e a polícia ainda podem desempenhar uma relevância conceitual significativa. Um caminho para isso é o da comparação com o paradigma da guerra. O antagonismo entre partes que passam a existir em uma relação a partir de um conflito é a argamassa tanto do par política e polícia quanto da guerra senhorial. Não examinarei a fundo a reivindicação de que a guerra possui uma identificação de princípios com a política e a democracia, ou melhor, se ela é a raiz do caos social (o apetite do asno, a guerra de todos contra todos), como afirmam os inimigos da democracia de Platão à Hobbes. Parto do princípio de que a guerra, por mais caótica e espontânea, constitui lideranças e hierarquias ainda que provisórias. Em todo caso, “O desentendimento” autoriza uma comparação entre o princípio da guerra e os princípios da política e da polícia pela citação de Heródoto da guerra entre os Citas e seus escravos.<sup>97</sup>

Assim, eu gostaria de sugerir uma interpretação inversa a da “política pura” pela qual Rancière é acusado. “O desentendimento” contém elementos suficientes para uma reinterpretação do aforismo de Clausewitz e para uma ancoragem dos testes da igualdade e da desigualdade sobre o pano de fundo dos dilemas dos estrategistas mais realistas. Para além da disputa com os “novos filósofos”, o legado a ser defendido dos conceitos de política e de polícia, inclusive em contraste com a onipresença e a variabilidade indiscriminada das práticas de poder e de resistência em Foucault, é que guerra e política não são formas contínuas de um mesmo princípio compartilhado, mas formas de *descontinuidades* uma da outra por meio de princípios distintos.

Pois, se tudo é poder e tudo é política, tudo é guerra. Tudo passa a ser vocabulário emprestado da guerra: tática e estratégia, ordem e desordem, vantagem e desvantagem, vitória e derrota, aliado e inimigo. Para os que pensam a política como continuação da guerra, o tratado de paz é apenas ocasião para o

---

<sup>97</sup> Id. op. cit. p. 27-28. [Fr. 32-33].

balanço dos ganhos e perdas e para a acumulação de energias para o próximo conflito bélico. Os exércitos deixam o campo de batalha momentaneamente pelo desgaste natural das condições perpétuas do conflito, que assume, então, uma nova forma de baixa intensidade na figura dos diplomatas e políticos. Estes tomam os lugares das tropas e generais no desenho da estrutura comercial, das leis de regulação da propriedade e da cidadania, da circulação pelos territórios e do acesso aos insumos e bens pela população e companhias. No entanto, a configuração matricial da ordem política, ressaltam, não apenas é uma forma de guerra por outros meios, como também tem suas regras e formas gerais estabelecidas pelas condições reais de guerra e distribuição absoluta de forças imediatamente anteriores ao tratado de paz. E finalmente, a guerra ainda se insinua no dia a dia da política como moeda de troca especulativa nos contratos vigentes, como expectativa dirigida às forças estacionárias, em plena capacidade, e que atuam de forma dissuasiva: as patrulhas de fronteiras, o controle das rotas de navegação, os policiais (em sentido lato), fiscais, sistemas de coleta de impostos e de segurança, etc. O mesmo vale para o modelo da guerra infinita do Estado contra a rebelião de seus súditos/cidadãos. Se a coesão do Estado não será dada por um patriotismo guerreiro e imperialista voltado para conquistas externas, ela será revertida para o polo oposto: o da disseminação do medo de fragmentação interna, da hipertrofia das forças policiais, da manipulação, hierarquização e subjugação de uma ou mais classes internas pelas elites financeiras, políticas e militares.

Contudo, a narrativa de que a guerra se prolonga na política não é capaz de determinar os princípios envolvidos nessa perpetuação e que, não obstante, fazem da guerra algo distinto da política, qualificando também um desdobramento da política na guerra, enquanto capacidade de interrupção da guerra. Para os contratualistas, o operador da igualdade e diferença entre uma e outra é o próprio “contrato”, a capacidade de empenhar a palavra, estabelecer prazos, metas e cumpri-los. Para o senhor da guerra, essa “capacidade” que se confunde com o esforço sempre repetido de Sísifo de rolar a enorme pedra de mármore ladeira acima, é, sem dúvidas, a dos vencidos, assim como é a prerrogativa dos vencedores a estipulação das metas inatingíveis e a renovação dos prazos mortificantes. Na lógica guerreira, as condições para o tratado de paz ou de rendição devem ser preparadas em campo e com astúcia – antes de sua formalização. O princípio da guerra jamais é o contrato, mas aquele pelo qual cada um dos exércitos à parte e o derrotado em relação ao vencedor se organizam: a subordinação. Esse é também o sentido último das humilhações que cada nível

na patente está sujeito a sofrer indiscriminadamente em relação à todas as patentes que lhe são superiores, independentemente da função atribuída, começando do degrau mais raso que responde a todos os outros. Preparar o soldado para obedecer a ordens é derrotá-lo como indivíduo.

Assim, os conceitos de espontaneidade e organização, ato instituinte e ordem instituída captam as ações por seus aspectos exteriores – quase comportamentais. Eles são mais ou menos eficientes na exata medida da sua capacidade de diagnosticar na realidade sensível os resultados materiais das operações que eles descrevem (e prescrevem, conjugados no modo imperativo). No lugar dessas noções, Rancière propõe confrontar a ação política pelas noções de *identificação* e *subjetivação*, *classificação* e *desclassificação*. Ele utiliza o termo *subjetivação* para compreender a igualdade numa tentativa que se aproxima daquilo que alguns outros autores pensam sob o termo “identidade” (como Judith Butler). De fato, as chamadas “políticas identitárias” são muito mais disseminadas no vocabulário militante mundo afora e não há nenhum problema quanto a isso. No contexto dessa tese apenas e do vocabulário de Rancière em geral, é importante ter em mente que “identidade” e “identificação” são termos que trazem uma carga parcialmente pejorativa, relacionada à sua subsunção ao princípio da polícia. Para ele, o que são tradicionalmente consideradas no jargão militante formas de “identidade” política se tornam passíveis de descrição também como “subjetivações” políticas. Com isso, ele pretende afastar a noção de política da identificação de classes sociológicas e etnográficas sob a reunião cartográfica de crenças e práticas.

Podemos dizer que, no contexto do pensamento de Rancière, “identidade” é identificar-se a um “nome” em circulação de modo a ajustar suas crenças internas e suas práticas sociais ao conteúdo de crenças externas, de regras e de instruções vinculadas a esse nome, sendo referendado e valorado pelas identidades praticantes do mesmo sistema de referências. Por sua vez, *subjetivação* é uma flutuação das identidades. *Subjetivar-se* a partir de um nome é confrontar-se em suas crenças e testar os limites do possível e do real a partir de um imperativo de igualdade que somente pode ser confirmado contingencialmente por um confronto que não é o de um “eu” com o “outro”, mas o de um “nós” com o “eles”. Trata-se de um confronto que se desdobra e fratura em diversas figuras do “nós” e do “eles”, reunindo provisoriamente sob um “nós” sujeitos com os quais aparentemente não se compartilhava nenhuma experiência, e, por vezes, polemizando com um *e/les* formado no interior de um grupo com o qual se acredita compartilhar das mesmas crenças. O “eles” ainda pode ser



desdobrado em uma terceira pessoa ficcional, juiz do conflito, evocada por uma das partes como um recurso argumentativo no interior do próprio conflito sobre o dano que a outra parte lhe causa e que ela, a partir disso, causa à comunidade em nome do todo.

Não há uma regra de como fazer isso, mas todas as formas de subjetivação reconfiguram contextos de identificação, produzindo um anuviamento das classificações, ou seja, desclassificações provisórias. A “vigilância” pode ser uma tática empregada pelo Estado para controlar os indivíduos ou revertida pelos próprios indivíduos como forma de controle do Estado. Contudo, nos termos de Rancière, o que caracteriza a ação política não é a reversão dinâmica de um movimento do centro-periferia, do organizado-espontâneo, do começo-fim, da vida-morte, da instituição-destituição das engrenagens e maquinarias sociais. Tomadas em seus contextos de “ignição”, cada uma dessas alterações formais nas dinâmicas sociais pode ser política e/ou policial. Nos extremos, um conflito político igualitário pode tanto ser fruto do preparo e da organização quanto surgir de uma espontaneidade traumática quase pura. Contudo, mesmo quando o conflito é fruto do preparo, há uma margem grande de imprevisibilidade por parte dos grupos organizados, quanto a eficácia e extensão do cumprimento de seus objetivos.

Voltar à política é reencontrar a lógica igualitária que interrompe o exercício da lógica desigualitária pela qual o comando é exercido na hierarquia guerreira e a vingança se efetiva como único parâmetro de justiça possível. A política pode, dessa forma, ser uma capacidade de *descontinuidade* da guerra. Isso não significa que a melhor estratégia política é ser um pacifista estoico quando se é vítima de violência constante. Até porque o conflito é inevitável na sua própria dimensão afetiva. Os “superiores” tendem a não registrar como violência suas formas de engajamento cotidiano com os “inferiores”, e estes, quando os questionam, são percebidos e taxados como “agressivos”, “perigosos” e “violentos”. Se há qualquer lição política em Rancière é a de que não há um parâmetro, uma regra de utilidade, de eficácia e de julgamento ético aplicável a todos os casos. Até mesmo o teste da igualdade é apenas um teste, que nem sempre é eficaz ou aplicável a uma demonstração que se diz igualitária, mas que vem de um superior hierárquico.

### 3.

## A política, o conhecimento e a emancipação

### 3.1

#### Antisociologia e polícia

Para Alberto Toscano, a leitura de Rancière sobre a sociologia oscila entre considerá-la ora como uma disciplina científica, ora como uma atitude intelectual genérica.<sup>98</sup> A despeito dessa identificação dupla, a posição do filósofo seria unilateralmente hostil ou antisociológica. Por último, na avaliação de Toscano, tal empreitada antisociológica estaria marcada negativamente pela atribuição de um destino meta-sociológico da polícia:

Finalmente, romper com a ideologia da contingência pura subjacente à antisociologia de Rancière pode nos permitir ser fiéis aos seus inspiradores estudos da emancipação sem sucumbir ao que poderíamos chamar de meta-sociologia. Pela última, quero referir-me ao resultado paradoxal da posição de Rancière que, evitando a explicação, aparenta, no entanto, eternizar uma estrutura invariante e transcendental de dominação e incapacidade (a "polícia") que, por toda a sua contingência e ausência de naturalidade, parece consolidar-se numa figura de destino. Entre outras coisas, a sociologia, juntamente com outras ciências sociais e históricas, também nos pode fornecer um conhecimento da contingência capaz de alimentar a imaginação sobre outras formas de ordem social, incluindo aquelas em que uma redistribuição de recursos econômicos, políticos e estéticos não seja incompatível com a maximização da igualdade; onde a transformação social sistemática e durável não precisaria ser vista como incomensurável com a afirmação de uma capacidade igual para a política.<sup>99</sup>

Nessa perspectiva, a apreensão da sociologia como objeto de crítica por parte de Rancière é ambígua. Ao mesmo tempo em que ele evoca contextos de crítica particulares, também realiza afirmações extensivas sobre o social, demandando que o leitor julgue, caso a caso, qual "social" opera em suas sentenças, sob a suposição de que ou são taxativas, ou se joga com a homonímia; em todo caso, os critérios não são claros. Tanto Nordmann quanto Toscano censuram Rancière pela hipérbole de suas críticas a Bourdieu (ou Marx, Althusser e Sartre). Ao pesar suas críticas contra esses autores, Rancière pode encontrar uma espécie de efeito rebote. Nas palavras de Toscano: "(...) o desejo de resgatar a ação política das garras da conformidade social e do determinismo econômico

<sup>98</sup> TOSCANO, A. Anti-Sociology and Its Limits. In: Bowman & Stamp (eds.). et al., **Reading Rancière**. Londres: Continuum, 2011. p. 220.

<sup>99</sup> Ibid., p. 232.

arrisca expurgar alguns dos recursos da emancipação, entre eles: aqueles que podem ser desenvolvidos sob a rubrica da sociologia.”<sup>100</sup>

Toscano afirma:

“(…) podemos vislumbrar que a sociologia também é capaz de ser transformada em um "homônimo"; embora ela possa "começar" da desigualdade (e como não poderia...), ela também pode funcionar como uma sociologia da igualdade, por exemplo, combinando um conhecimento meticuloso e "científico" de ciclos de produção com a capacidade estratégica de interferir neles e com a vontade política de fazer demandas salariais radicalmente igualitárias.”<sup>101</sup>

Mesmo que se admita a posição defendida por Toscano de que o risco de uma interpretação antisociológica é uma propriedade do texto de Rancière, também se encontra lá o esboço homônimo da sociologia como teoria-arma de guerra política. Devido ao exercício da ambiguidade textual, o significado político da *sociologia* não pode ser considerado unívoco para Rancière. A política não é a realização de um fim e, portanto, a *política de uma ciência* não é um dado homogêneo cuja valoração possa ser plenamente mensurada:

No tempo em que a política era contestada em nome do **social**, do **movimento social** ou da **ciência social**, ela se manifestava, no entanto, numa multiplicidade de modos e de lugares, da rua à fábrica ou à universidade. A restauração da política enuncia-se, hoje, na descrição desses modos ou no ausentar-se desses lugares. Dir-se-á que justamente a política purificada reencontrou os lugares adequados à deliberação e à decisão sobre o bem comum: as assembleias onde se discute e se legisla, as esferas do Estado onde se tomam decisões, as jurisdições supremas que averiguam a conformidade das deliberações e das decisões às leis fundadoras da comunidade. A desgraça é que, nesses próprios lugares, se propaga a opinião desencantada de que há pouco a deliberar e de que as decisões se impõem por si mesmas, sendo o trabalho próprio da política apenas o de adaptação pontual às exigências do mercado mundial e de uma distribuição equitativa dos lucros e dos custos dessa adaptação. A restauração da filosofia política manifesta-se, assim, ao mesmo tempo que o ausentar-se da política por parte de seus representantes autorizados. (grifo meu).<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Id., loc. cit.

<sup>101</sup> Ibid., p. 231.

<sup>102</sup> RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. Ed. 34, 1996. p. 9-10. [Fr. Galilée, 1995]. « Au temps où la politique était contestée au nom du social, du mouvement social ou de la science sociale, elle se manifestait pourtant dans une multiplicité de modes et de lieux, de la rue à l'usine ou à l'université. La restauration de la politique s'énonce aujourd'hui dans la discrétion de ces modes ou l'absentement de ces lieux. On dire que précisément la politique purifiée a retrouvé les lieux propres de la délibération et de la décision sur le bien commun, les assemblées où l'on discute et légifère, les sphères de l'État où l'on décide, les juridictions suprêmes qui vérifient la conformité des délibérations et des décisions aux lois fondatrices de la communauté. Le malheur est que, dans ces lieux mêmes, se répand l'opinion désenchantée qu'il y a peu à délibérer et que les décisions s'imposent d'elles-mêmes, le travail propre de la politique n'étant que d'adaptation ponctuelle aux exigences du marché mondial et de répartition équitable des profits et des coûts de cette adaptation. La restauration de la philosophie politique se déclare ainsi en même temps que l'absentement de la politique par ses représentants autorisés. » [Fr: 10].

Ao contrário de uma visão pela qual Rancière sustentaria uma postura irremediavelmente hostil, aqui os termos “social”, “movimento social” e “sociologia” aparecem como um *locus* ou um *nome* positivo para a contestação política. Todos eles, incluindo o termo “política”, são, ao mesmo tempo, fontes de inúmeros intercâmbios e de tentativas de diferenciação. Qual a diferença entre movimento político e movimento social? Será que se distinguem apenas pela formalização (ou sua ausência) em um partido? Ou será, então, pelo estabelecimento de demandas consideradas legitimamente de interesse público?

Além disso, a citação acima faz referência ao balanço de Rancière sobre a longa marcha repressiva do período pós-68 que culmina com a hegemonia unipolar dos EUA nos anos 1990 em clima de “fim da história”. A história e a política estão intimamente vinculadas à possibilidade de construção de sentidos eminentemente polêmicos, plurais e abertos ao desconhecido, de modo que o sonho de uma era pós-histórica só pode redundar, para ele, numa fantasia pós-democrática e pós-política. Por sua vez, o que confere um caráter político vigoroso ao campo social é tão somente a própria política. Em outras palavras, para Rancière não há uma relação direta entre ciência social e política em favor da primeira. Não existe um saber específico que enseje a ação política, que explique sua coerência causal interna, seu *telos*, ou que a torne necessariamente mais eficaz. Isso não quer dizer que cientistas sociais, intelectuais, filósofos ou historiadores não possam se engajar ativamente em movimentos políticos, muitas vezes, como no caso do próprio Sartre, de forma proeminente; tampouco significa que conceitos e ferramentas desenvolvidas por pesquisadores não participem de um amplo campo social, tornando-se inclusive parte de um vocabulário comum, estando também disponíveis para apropriações, torções e transformações diversas. Por outro lado, se for verdade, como Rancière advoga, que *não há garantias* (o que é bem diferente de uma interdição) de que o saber científico possa ajudar ativamente a política, e isto, por uma característica da própria política, que é a imprevisibilidade de seus efeitos; sua acusação de platonismo é mais séria na medida em que ela implica considerar a existência de um auto boicote cognitivo por parte de muitos dos mesmos cientistas sociais e filósofos que advogam uma política de emancipação.

É considerando Maio de 68 e a queda do muro de Berlim como polos opostos na escala de temperatura política da segunda metade do século XX que podemos contextualizar o tom da posição de Rancière diante tanto do grupo dos “novos filósofos” quanto da sociologia que surge na França nos anos 1980 para explicar o fracasso da esquerda no período pós-68, a despeito do partido socialista chegar

ao poder. Os “novos filósofos” são um grupo que ascende na França do final dos anos 1970 com a bandeira do “retorno à filosofia política”, propondo uma reapropriação dos clássicos da filosofia e uma valorização das instâncias normativas e deliberativas do Estado como os espaços privilegiados de legitimação política que deveriam ser reconquistados contra as usurpações do *social*. Estas últimas podem ser entendidas como usurpações dos *movimentos sociais* e suas demandas que reconfiguram e confundem as relações entre o privado e o público. Para Toscano,<sup>103</sup> os novos filósofos podem ser contextualizados como um fenômeno francês que repercute tardiamente debates da filosofia política anglo-saxã, de Hannah Arendt à Leo Strauss, aos quais podemos acrescentar, seguindo os passos de Chambers,<sup>104</sup> John Rawls.

Para Kristin Ross, esse grupo angariou uma projeção midiática e uma complacência dos órgãos estatais franceses que dificilmente recairia sobre filósofos e intelectuais comprometidos com o Maio de 68. Ela ressalta que figuras como Gilles Lipovetsky, Alain Renaud e Luc Ferry, propuseram uma influente contextualização de maio de 68 como “a prefiguração do individualismo possessivo dos anos 1980, de uma instância puramente lúdica de autoexpressão.”<sup>105</sup> Ainda segundo Ross, estas interpretações se reforçaram com sucessivas comemorações na mídia francesa dos aniversários de Maio em que a memória do evento foi construída como um choque de gerações e um verdadeiro festival hedonista da contracultura que, supostamente, reivindicava pouco mais que a liberalização e flexibilização dos costumes em uma França retrógrada.

Ex-esquerdistas que reivindicaram o papel de guardiões da memória de maio estavam singularmente bem posicionados para reformular o significado dos eventos de maio à luz da ‘transformação espiritual’ que eles próprios estavam passando. Os acontecimentos e a cultura política de 1968, que, de fato, exibiram uma oposição radical, às vezes violenta ao tipo de discurso moralizante que prevaleceria após o final da década de 1970, foram reconfigurados à luz da ética pessoal e não da política. Com o advento do que Guy Hocquenghem já chamou de ‘moralismo guerreiro’ dos Novos Filósofos, uma nova fase foi alcançada.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> “Com efeito, a polêmica de Rancière - que às vezes soa opaca fora da França pela especificidade combinada de seus alvos e a obliquidade de seus ataques - se dirige tanto contra as descrições sociológicas da dominação de selo Bourdieusiano quanto contra o chamado retorno da filosofia política, que, a partir do final da década de 1970, buscava reafirmar os valores do Estado de Direito contra a hostilidade anticapitalista aos direitos liberais e asseverar as virtudes clássicas da vida política contra o caráter desagregador e conflituoso do social - seguindo aqui, embora numa veia claramente francesa-republicana, os passos de Hannah Arendt ou Leo Strauss.” Id. *Anti-Sociology and Its Limits*. In: Bowman & Stamp (eds.). et al., **Reading Rancière**. Londres: Continuum, 2011. p. 223.

<sup>104</sup> “As alegações de Rancière de que as partes não existem antes da política servem para desembaraçar e inverter qualquer história do estado de natureza, seja a de Thomas Hobbes, John Locke, ou a variante do século XX, de John Rawls.” CHAMBERS, S. **The lessons of Rancière**. New York, London: Oxford Univ. Press: 2013. (kindle edition). p. 17.

<sup>105</sup> ROSS, K. **May '68 and its afterlives**. Chicago: Univ. of Chicago press, 2002. p. 100.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 12.

Nesta operação, se apagam a greve geral, as intercessões, mesmo que hesitantes, entre estudantes e operários, os protestos contra a guerra do Vietnam, a brutal repressão durante os acontecimentos e a contraofensiva do Estado que se seguiu não só aos protestos, mas durante toda a próxima década. O próprio Rancière viu ser cancelado seu projeto de um documentário para a televisão, dividido em dez partes, chamado “O sentido da Revolta no Século XX”. Sobre este caso, Ross pondera que:

O nervosismo com que o Estado via o projeto de televisão (...) contrasta agudamente com o entusiasmo com a exibição televisiva, que começava naqueles anos, dos novos filósofos. O contraste dá uma noção de quais tipos de esquerdistas (realce da autora) eram aceitáveis durante os anos de Giscard e quais não eram.<sup>107</sup>

No momento em que foi abortado, em virtude da desaprovação do primeiro ministro Jacques Chirac e da retirada do apoio financeiro do recém-fundado canal estatal *Antenne 2*, em setembro de 1975, o ambicioso documentário contava, segundo Oliver Davis, com cerca de oitenta colaboradores.<sup>108</sup> Este seminário sobre a história do movimento operário, narrado a partir de uma perspectiva que tinha a biografia de Sartre como eixo, daria origem, posteriormente, ao grupo que formaria a revista “*Les Révoltes Logiques*”. É importante levar em consideração que é nesse contexto de disputa sobre o sentido da história política recente da França que a publicação de *O desentendimento* em 1995 (lançado no ano seguinte no Brasil) tem como um de seus alvos o grupo dos novos filósofos. Não somente Maio de 68 foi pacificado pelas duas décadas seguintes, mas, com a queda do muro de Berlim, os anos 1990 assistiram a hegemonia incontestada dos EUA e do sistema capitalista, fomentando um clima de fim da História.

Todavia, não é interessante dispensar inteiramente a delimitação de uma crítica a Rancière vinda da esquerda, do flanco duplo da filosofia política e da sociologia, que começa a somar o esforço de alguns autores. Na minha perspectiva, tendencialmente favorável a Rancière, um caminho é aproveitar essa afirmação “de perda dos recursos para a sociologia” como um paradoxo efetivo que atinge pontos não resolvidos em sua obra. Se um tipo de lógica desigualitária pode ser vislumbrada em alguns pressupostos e métodos da sociologia, diríamos

<sup>107</sup> Ibid., p. 126.

<sup>108</sup> “Embora a série nunca tenha sido filmada, uma rede de mais ou menos oitenta pesquisadores já haviam dedicado uma quantidade considerável de trabalho ao projeto, muitos dos quais gravitaram em direção ao seminário de Rancière (...)” DAVIS, O. **Jacques Rancière**. Cambridge: Polity Press, 2010. p. 38-39.

até que, sobre as próprias determinação causais que se intrometem na volição humana, como sustentar diante do mundo uma curiosidade autêntica pelas causas sem que, ao mesmo tempo, o modo de pensamento causal reverta em um sentimento de superioridade (ou inferioridade) frente aos efeitos que supomos (des)conhecer, prever e demonstrar?

A questão é mais insidiosa quando o fenômeno sob disputa é a alma da coletividade e do indivíduo. Por um lado, sob o princípio da emancipação intelectual, não há motivo para que a sociologia, e mesmo uma sociologia de forte base matemática, não possa ser usada (individualmente) por quem quer que seja como ferramenta de inquirição do mundo. Que as formas da emancipação individual e coletiva não se harmonizam, esta é uma proposição reiterada e taxativa que Rancière toma de empréstimo de Jacotot. Devemos, com isso, intuir que seus princípios não se harmonizam, em hipótese alguma, ao pesquisador na partilha das ciências e que, em função dessa desarmonia fundamental, a responsabilidade prática do político e a responsabilidade teórica do cientista se chocam irremediavelmente? Obviamente, não. É preciso, portanto encontrar o ponto onde as críticas de Rancière ao pensamento e às posturas individuais de Althusser, Marx ou Bourdieu se conectam e se diferenciam (se for o caso) de uma condenação moral de parte do trabalho desses autores, seja pela biografia (Althusser e sua recusa do maio de 68) ou pelos efeitos que, nos próprios termos de Rancière, são imprevisíveis (a reforma republicana do sistema educacional francês no final do século XIX levada a cabo por Jules Ferry sob inspiração positivista, ou os debates da educação nos anos 1980 sob inspiração dupla e contraditória de Bourdieu e Milner e, ainda, uma certa apropriação de direita e conservadora do conceito de ideologia de Marx.<sup>109</sup>

Na raiz do problema, se a emancipação intelectual é a pressuposição da igualdade pela qual as inteligências se equivalem na tradução mútua da realidade, os saberes se equivalem como hieróglifos disponíveis à curiosidade e ao esforço da inteligência e qualquer ponto de partida é válido, desde que qualquer inteligência possa verificar a integridade do percurso pelo qual se ligou uma coisa à outra, por que este princípio tão afeito ao princípio da ciência, e da ciência exata, é anunciado junto com uma desconfiança pela intromissão desse tipo de ciência nos chamados “assuntos humanos”, como diria Arendt? Desconfiança que não é menos prejudicial à ciência do que a crença na superioridade da própria ciência exata. Não haveria dentre os campos científicos formas distintas de jogar com

---

<sup>109</sup> RANCIÈRE, J. **O espectador emancipado**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 34-35. [La Fabrique, 2008]. [Fr. 38].

seus desarranjos, alguma adaptação possível das ciências quantitativas ao chamado princípio igualitário (do qualquer um) que singulariza a experiência?

O alegado desinteresse em provar a contingência lhe transforma muito rapidamente numa espécie de obstinação absurda – malgrado a existência de um lastro no real para esta convicção: os fatos contingentes de desordem que interrompem o funcionamento normal das sociedades, imprevisos pelos melhores analistas e *experts* de conjunturas. Nem por isso, a redução da teoria política de Rancière à pureza e ao destino social é suficiente para caracteriza-la. Agora, a questão é se a contingência de um fato social prova a contingência da ordem social. Nesse ponto, os críticos de Rancière têm um argumento forte de que ele não explorou esse tema suficientemente. Até mesmo para manter um estado de desobediência civil prolongado, alguma logística, alguma ordem será necessária. Talvez essa seja uma das formas de apoio da política na polícia, de todo modo, a tese da “contingência última da ordem social” não é convincente nem nos termos de Jacotot, em *O mestre ignorante*, quando ele postula que a liberdade de cada um é o que faz com que a ordem social não seja livre.<sup>110</sup>

Toscano, resume a questão nos seguintes termos:

Em parte, tal posição se torna possível por meio de uma evacuação sistemática de qualquer nuance em pensar a questão da modalidade nos domínios social e político: para Rancière, parece que ou uma ordem social é necessária, ou é puramente contingente. Noções intermediárias como tendência, probabilidade, verossimilhança - indiscutivelmente as únicas com as quais se pode pensar a mudança política de maneira nem milagrosa, nem mecânica – desaparecem.<sup>111</sup>

Em defesa de Rancière, cada situação de interrupção e imprevisibilidade é uma prova contingente apenas da existência de si mesma. Além disso, o tema das modalidades mistas retorna por uma via que não é confortável para o pensamento sociológico. O verossímil e o provável serão investigados, por Rancière, no ponto de encontro da estatística com a poética, na análise poética do saber.

Em todo caso, haveria algo de não resolvido e não explorado na indeterminação da polícia que possa ser reelaborado inclusive a partir dessas considerações levantadas por Toscano ou Nordmann? Muitas questões em aberto

<sup>110</sup> “Logo, é precisamente porque cada homem é livre que uma reunião de homens não o é.” Id. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 87. [Fr. Fayard, 1987] « Donc c’est précisément parce que chaque homme est libre qu’une réunion d’hommes ne l’est pas » [Fr. n/p]. [Livre électronique].

<sup>111</sup> TOSCANO, A. Anti-Sociology and Its Limits. In: Bowman & Stamp (eds.). et al., **Reading Rancière**. Londres: Continuum, 2011. p. 221.



pairam sobre os conceitos de política e polícia. Algumas são críticas de base que rejeitam os próprios pressupostos articulados pelo autor. Postura essa que Rancière também assume diante de Bourdieu. Tais críticas de ambos os lados dificilmente podem ser conciliadas, pois no jargão de Rancière, constituem choques de mundos.

Aqui, pretendo apenas ressaltar um efeito secundário que talvez passe despercebido sobre as indeterminações e os desentendimentos que põem em disputa a própria polícia na recepção da obra de Rancière. O que significa policiar? E, mais especificamente, o que a polícia é para o pensamento? O que ocorre quando o esforço crítico converge com a necessidade de adquirir uma vantagem, uma desigualdade referencial à matéria sobre a qual ele se exerce? “O olhar analítico é o olhar da polícia”<sup>112</sup>, afirma Panagia, na abertura do ensaio “Rancière’s Style”.<sup>113</sup> E quanto ao olhar que identifica o olhar da polícia? *Who watches the watchmen?* Será este o olhar purificado pelos rigores de uma *ciência crítica*? Se o que buscamos for uma das respostas típicas de Rancière, dificilmente haverá espaço para que o “contrato político”, que estrutura qualquer ciência crítica, a isente completamente de uma polícia. Podemos até arriscar mais uma tautologia: O olhar que identifica o olhar da polícia é o olhar da polícia; ou, ainda, como em uma belíssima interpretação realizada um tanto a contragosto por Toscano: “toda teoria da ideologia é, no fim das contas, ideológica!”<sup>114</sup> A polícia duplica-se na tarefa de sua própria autoidentificação – e falha –, ou porque, no extremo, a paranoia militante e a paranoia de farda se misturam, ou porque a parcimônia científica não reconhece a franja de indeterminação que os rigores de uma

<sup>112</sup> A afirmação de Panagia é absolutamente coerente com uma interpretação possível da obra de Rancière. Inclusive, eu diria, feita pelo próprio Rancière (*Acima, nesta tese: nota 50, p. 55-56*).

<sup>113</sup> Panagia faz essa afirmação em uma versão não publicada do artigo Rancière’s Style: “Para Rancière, o olhar analítico é o olhar da polícia que confirma o imperativo da circulação fluida.” Em versão mais recente, publicada como um capítulo de seu livro “Rancière’s Sentiments”, ele retira a afirmação, mas mantém esta segunda, menos polêmica: “Daí a minha provocação de que, ao ler Rancière, devemos atender às suas palavras com a intuição sensível, e não com o olhar analítico do entendimento. O estilo indireto livre de Rancière solicita isso, como é evidente em seu tratamento de Flaubert.” PANAGIA, D. Rancière Style. In: **Rancière’s Sentiments**. Durham: Duke University Press, 2018. [kindle edition]. [position:1689/3757].

<sup>114</sup> Como não poderia deixar de ser, o trecho original da citação é, na realidade, uma crítica de Toscano a Rancière: “A oposição de Rancière à sociologia, amplamente interpretada para incluir críticas marxistas da economia política, reúne questões de modalidade, conhecimento e competência. Ao invés de tomar partido dessa vertente spinozista dentro do marxismo que vê o conhecimento da necessidade como a chave da liberdade, Rancière leva a suas conclusões derradeiras o ponto de vista segundo o qual a ideologia é aquilo que mascara a contingência da dominação como necessidade. Mas essa proposição aparentemente clássica é entendida por ele como significando que qualquer ordem da dominação é puramente contingente e que a própria tentativa de discernir qualquer tipo de lógica ou regularidade nas formas de desapropriação é um ato de cumplicidade desnecessária com a própria dominação. Assim, com base em um princípio fundamental da teoria da ideologia - a saber, que a ideologia eterniza ou naturaliza uma estrutura social contingente - Rancière pode acabar sugerindo que qualquer teoria da ideologia é, em última instância... Ideológica”. Id. Anti-Sociology and Its Limits. In: Bowman & Stamp (eds.). et al., **Reading Rancière**. Londres: Continuum, 2011. p. 220-221.

disciplina empurram para além de suas fronteiras e, mesmo quanto ao que capturam, recalcam, negam e submergem o que há de duplo e indeterminado naquilo que apresentam como resultado: em suma, ideológicos são sempre os outros.

No entanto, quero deixar claro que não é minha intenção sugerir que o trabalho (nem a militância!) de qualquer intérprete que, em algum momento, se dedique ou tangencie o problema da polícia estaria irremediavelmente consumado pela própria polícia. Sustento apenas que não há um modo de *afirmar* diretamente qual aparato teórico e metodológico constitui a polícia sem ao mesmo tempo estar *sob efeito* da lógica da polícia. Pois, no campo conceitual, a polícia irá sempre articular uma configuração específica dos modos do fazer e do pensar teórico com formas de experiência e pressupostos extrateóricos. O que equivale a dizer que, na prática, se deve avaliar a articulação (des)igualitária de uma pesquisa pelo mergulho no seu contexto e na sua metodologia adaptada e não por uma noção prévia dos campos de saber que ela mobiliza. Este paradoxo e esta contradição performativa não diferem, em absoluto, de outras contradições relativas à política, como, por exemplo, a impossibilidade lógica de se declarar neutralidade política, de modo que o performativo, *eu não falo de política*, jamais ausenta seu locutor de um partido, e, para Brecht, ligaria intimamente o idiota ao corrupto.<sup>115</sup>

De todo modo, a política não se formaliza em uma ciência específica pela qual seria possível identificar a polícia por fora, pois aquela não tem a capacidade de identificar esta última, uma vez que sua capacidade própria é a de *desidentificação* e *desclassificação*, como Rancière reitera *ad aeternum*, ao menos nos termos estabelecidos por ele. Isso não quer dizer que a política não atravesse e participe de todo esforço de construção do conhecimento científico. No presente momento, sigo com mais alguns exemplos de tentativas de identificar o conceito indeterminado da polícia que reforçam justamente as hipóteses de que: 1) enquanto *lógica*, reitero, a polícia, no máximo, é um conceito indeterminado; e 2) tentativas muito aguerridas de determinar este conceito podem, de alguma forma, como sustenta Toscano, resultar em uma perda de recursos teóricos e práticos para movimentos sociais:

“Tomemos a teoria política liberal, por um lado, e a ciência social, por outro. Esses dois nomes apontam para campos disciplinares distintos com seus próprios compromissos epistemológicos e ontológicos, assim como suas próprias práticas cotidianas de produção e disseminação do conhecimento. No entanto, teóricos

<sup>115</sup> Devo esta oportuna nota de erudição teatral ao filósofo Mário Sérgio Cortella, que a mencionou em entrevista ao programa *Roda Viva*. CORTELLA, M. S. **RODA VIVA**, TV Cultura. Publicado em: 19. set. 2016. [Documento eletrônico]. Acesso em: 09.03.2018.

liberais e cientistas sociais têm pelo menos uma coisa em comum: eles não gostam de surpresas.<sup>116</sup>

Este trecho, retirado das primeiras páginas de *The Lessons of Rancière*, é importante para nos aproximar indiretamente do nosso objeto de investigação, além de expor um lugar comum da área: cientistas sociais não gostam de surpresas. Nessa passagem introdutória do livro, Samuel Chambers contrasta os procedimentos dessas duas ciências com uma abordagem que, embora rejeite uma incorporação de Rancière a Arendt, tem claramente inspiração arendtiana numa política de aparecimento do novo/surpresa. Um exemplo importante para a construção do argumento de Chambers é a imprevisibilidade do ciclo de protestos da Primavera Árabe, cuja eclosão surpreendeu completamente analistas internacionais de todos os espectros políticos. A próxima citação, de um trecho também de *The Lessons of Rancière*, procura especificar o objeto das ciências sociais que seria considerado policial:

(...) na medida em que abordam os fenômenos sociais buscando explicações sistemáticas, os cientistas sociais do século XXI buscam sua própria forma de ordem. Portanto, o *modus operandi* científico-social consiste em tentar medir a vida social e política, quantificá-la, "operacionalizar" ideias, conceitos ou fenômenos para que se tornem "variáveis". Nenhuma prática capta o coração do empreendimento científico-social melhor do que a da codificação. A codificação é o processo de tradução de uma forma de dados em categorias discretas e frequentemente quantificáveis. A atividade de codificação das respostas de entrevistas ou questionários – na qual as respostas de um sujeito a uma série de questões são categorizadas e numeradas de acordo com atribuições habituais – revela-se particularmente significativa para entender a relação entre as ciências sociais e a política da surpresa. A codificação cria uma grade de inteligibilidade de maneira bem direta e clara na superfície. As respostas que não se encaixam no código são conformadas de algum jeito (por exemplo, tomando uma resposta aparentemente *non sequitur* a uma questão de preferência como um sinal de preferência negativa) ou rejeitadas inteiramente. Desta forma, a codificação permite que os cientistas sociais criem uma ordem para os fenômenos que desejam estudar e assim evitar surpresas. Uma vez que a pesquisa e o código para marcar as respostas foram criados, nada de novo ou surpreendente pode aparecer: os respondentes têm que dizer ao investigador o que ele ou ela deseja ouvir, pelo menos na medida em que todas as respostas têm de ser marcadas, digamos, numa escala de 0-7. Nada pode haver fora desta grade: nada de surpresas.<sup>117</sup>

Sustento, ancorado nas conjecturas de Toscano, que, se levada ao extremo, essa avaliação pode resultar em uma rejeição da participação das matemáticas, da teoria da informação, da cibernética, da psicologia social, da teoria de redes e da sociologia de modo geral, dentre outras ciências, em

<sup>116</sup> CHAMBERS, S. **The lessons of Rancière**. New York, London: Oxford Univ. Press: 2013. (kindle edition). p. 6.

<sup>117</sup> Ibid., p. 6-7.

propostas concretas de pesquisa na área de ciências humanas e sociais, empobrecendo os recursos interpretativos inclusive de trabalhos que procurem partilhar de um campo de expectativas emancipatórias.

Ora, parafraseando Rancière, o questionário, a análise e o código não são tão ou mais políticos do que a rua, o lar, ou a fábrica – mas isso não significa que sejam menos políticos. Se uma tática, como a da vigilância, pode tanto servir à polícia quanto ser reconfigurada em um processo político, porque essas práticas científicas estariam irremediavelmente ligadas à primeira? A questão não é mais a pergunta clássica sobre se “os fins justificam os meios”, mas em quais ocasiões e contextos singulares eles se aplicam a quais princípios. Vigiar o exercício da cidadania de seu representante, por princípio, não é o mesmo que ter o exercício da sua cidadania vigiada por ele, ainda que ambos empreguem táticas de vigilância parecidas. Os slogans “White lives matter too” ou “All lives matter” não são enunciações igualitárias equivalentes ao “Black lives Matter”. Eles não apenas ignoram o contexto deste último, mas são enunciados junto a ele, ativamente, como respostas que visam diminuir sua importância e não como exposições autênticas de um sofrimento das mazelas e riscos de ser branco em uma sociedade cujos padrões normativos, do emprego à estética, à criminalidade pressuposta, são ditados por outra etnia.

### 3.2

#### Emancipação intelectual e produção intelectual

Ao comentar a natureza da linguagem em Jacotot, Rancière reforça o caráter arbitrário da língua, a relação de veracidade do sujeito consigo mesmo no processo de conhecimento e a distância comunicativa entre os homens que impõe uma perpetua tradução mútua. Segundo ele, nesse processo podemos alcançar apenas a veracidade da experiência, numa relação circular em torno da verdade. Embora, em muitas dessas passagens de *O Mestre Ignorante*,<sup>118</sup> Rancière faça paráfrases de Jacotot escondendo-se sob outra voz, à moda de Platão ou Nietzsche, elas são condizentes com a sua postura antiontológica e com suas análises sobre a estética e a linguagem. Se aceitarmos com Jacotot que não há língua universal, como devemos pensar o empréstimo que a sociologia e, posteriormente, a história social fazem do privilégio interpretativo que a

<sup>118</sup> RANCIÈRE, J. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 86-88; 90. [Fr. Fayard, 1987]. [Fr. n/p]. [Livre électronique].

matemática e as ciências da natureza têm na modernidade enquanto linguagens de acesso ao real? Tratar-se-ia apenas de uma questão de legitimidade e hierarquia, e não da produção da verdade científica propriamente dita? Não são poucos os críticos da ciência que vem denunciar, no afã de legitimação desta ou daquela disciplina, o seu caráter ideológico. Contudo, o relacionamento entre disciplinas, suas formas de legitimação e o resultado de suas práticas é mais complexo.

Existe um problema político central que paira sobre o trabalho de um historiador, um sociólogo, um cientista político, enfim, de qualquer um cuja tarefa implica em processar uma massa de discursos, opiniões, signos, índices deixados por comunidades humanas. Essa questão é inescapável devido à própria *literalidade* do animal humano. Somos seres que elaboram sentido, expressamos visões de mundo e produzimos representações. Um sociólogo não pode se furtar completamente a explicar o discurso, o comportamento e, em última instância, o sentido da vida de outros seres humanos. Em algum grau, ele precisa lidar com questões metateóricas, pois seus documentos de investigação, muitas vezes, são, eles próprios, explicações, teorias, tentativas de extrapolar uma perspectiva particular:

O território da disciplina é estruturado pela oposição entre dois tipos de seres: os que são objetos do conhecimento e os que são sujeitos do conhecimento. A posição do historiador científico ou do sociólogo dá a eles um tipo de pensamento diferente do que o dos seres pensantes que são seus “objetos” e cujos pensamentos são considerados meramente a “expressão” de uma totalidade que eles são incapazes de alcançar. O que eu tento opor a essa distribuição de competências é o que chamei de “método da igualdade”, que parte da pressuposição oposta de que não há dois tipos distintos de inteligência. As descrições e os argumentos das ciências sociais são manifestações da mesma inteligência que está em operação no pensamento e na prática daqueles que são seus “objetos”. Ambos dependem do que chamei de uma poética do saber que ultrapassa as divisões das disciplinas.<sup>119</sup> (Tradução modificada).

Isso não significa que o cientista não possua vivências, curiosidades e afetos que o impelem à investigação. O problema é a pressuposição de uma disjunção entre, de um lado, a tomada de um ponto de vista externo à toda atribuição de valores, capaz de se sobrepor às perspectivas dos sujeitos sob sua análise, e de outro, a própria capacidade para a perspectivação, cujas condições de generalização dependem da instanciação de compartilhamentos contingentes e não hierárquicos do conteúdo de perspectivas singulares. Em seu voo rasante,

---

<sup>119</sup> MCNAMARA & ROSS. Sobre a especificidade do meio e o cruzamento de disciplinas na arte moderna: uma entrevista com Jacques Rancière. **Revista ensaia**, n. 1. dez. 2015. p. 71-72.

o cientista social é o narrador-personagem que se subtrai do próprio discurso. Seu método é tornar-se inofensivo, aparentemente inoperante. Mas o cientista social, tanto quanto o filósofo, não é um robô, ele tem ideias, teorias, sistemas de valores sobre o mundo social. Sua vacância no discurso, muitas vezes, é um recurso para melhor aderi-las aos objetos de investigação. No entanto, a postura oposta também não torna as coisas mais fáceis para a ciência. Não é porque o cientista afirma explicitamente sua posição e seus valores que ele subitamente passou a levar “em consideração” os valores, as posições e os pontos de vista dos sujeitos sob análise. Será, então, o caráter científico de seu ofício irremediavelmente dependente de um método que estabeleça a desigualdade entre o valor de verdade das suas opiniões e interpretações em relação as de seus contribuintes? Um método que até leva-os em consideração, apenas, “não acredita” neles, ou melhor, não acredita que a verdade deles seja toda a verdade. Ela é meia verdade, meia mentira, um juízo indistinto entre o verdadeiro e o falso que cabe ao cientista discernir e revelar.

Trata-se de um processo duplo, ou de uma dupla interdição: a assunção da neutralidade científica produz uma interdição do discurso científico em se misturar com os discursos provenientes de seus documentos de análise que, para todos os efeitos, são, a partir de então, simples opiniões, *dóxa*, senso-comum, ou crenças constituídas a partir de sistemas de valores específicos. A opinião, por sua vez, não pode se elevar ao nível da ciência. O risco para ambos seria o de uma indistinção completa em que nada é ciência, tudo é opinião, ou um regresso ao infinito em que o ímpeto de autojustificação é sempre posto em xeque e renovado. Mas o contrário também procede: se a produção de uma indistinção discursiva entre o campo da ciência e da opinião é um “mal”, este mal ocorre sob efeito de um processo de igualdade em que toda elaboração discursiva pode ser fruto de inteligências igualmente capazes e autorizadas a decodificar o mundo, toda vontade pode ser igualmente aberta para a ciência e mesmo para a ciência positiva. Deste modo, a igualdade é um “*páthos*”<sup>120</sup> ou uma “patologia” que borra as fronteiras entre ciência e opinião como também entre as próprias disciplinas científicas:

Eu descreveria minha postura como a-disciplinar ou in-disciplinar em vez de interdisciplinar. Trata-se de uma postura claramente política. Uma disciplina é

<sup>120</sup> “O que é uma opinião? É, dizem os explicadores, um sentimento que formamos sobre os fatos superficialmente observados.” Id. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 55. [Fr. Fayard, 1987]. « Qu'est-ce qu'une opinion ? C'est, disent les explicateurs, un sentiment que nous formons sur des faits que nous avons observés superficiellement. » [Fr. n/p]. [Livre électronique].

muito mais do que o estudo de um campo de objetos e questões. É a delimitação de um território, o que significa uma dupla operação de exclusão. Primeiramente, a distribuição de disciplinas significa a exclusão daqueles que não têm competências específicas para explorar um território. Mas, o que distingue a competência filosófica da competência histórica ou sociológica, etc.? É sempre uma questão de o especialista usar o cérebro para estudar alguns fatos e tentar produzir sentido com eles. E o que distingue, por exemplo, um objeto filosófico de um objeto sociológico? Uma construção, uma performance ou um discurso são formas de ocupação que concernem ao espaço ou aos usos do tempo. São formas de distribuição do visível e do pensável. O nascimento do museu, da encenação ou da instalação artística reformula - cada um deles - a paisagem comum do visível, do pensável e do possível. Essas formas de reformulação ou de reenquadramento [reframing] não pertencem a nenhuma disciplina. Ao contrário, você tem que sair do sistema das disciplinas para entender como elas redistribuem as relações entre espaços e tempos, entre formas de atividade, esferas de vida e modos de discurso. A alegação da especificidade do território retira a possibilidade de entender o que está em jogo a favor de uma autoconsciência de competência: a atribuição de competências disciplinares é o modo de traçar a linha entre aqueles que são capazes e aqueles que não são.<sup>121</sup>

Em outras palavras, as ciências humanas e sociais correm o risco de se tornarem ofício de explicadores das explicações; e esta é, precisamente, a especialidade do mestre embrutecedor: daquele que toma um aluno como incapaz de aprender as explicações de um livro por conta própria sem as explicações do mestre. Este é o cerne do embrutecimento tal qual o concebe Joseph Jacotot, pedagogo proponente da tese da igualdade das inteligências e do método do *ensino universal*. Este ocorre sempre que uma inteligência é submetida diretamente a outra inteligência através de uma relação explicativa:

O mito pedagógico, dizíamos, divide o mundo em dois. Mas, deve-se dizer, mais precisamente, que ele divide a inteligência em duas. Há, segundo ele, uma inteligência inferior e uma inteligência superior. A primeira registra as percepções ao acaso, retém, interpreta e repete empiricamente, no estreito círculo dos hábitos e das necessidades. É a inteligência da criancinha e do homem do povo. A segunda conhece as coisas por suas razões, procede por método, do simples ao complexo, da parte ao todo. É ela que permite ao mestre transmitir seus conhecimentos, adaptando-os às capacidades intelectuais do aluno, e verificar se o aluno entendeu o que acabou de aprender. Tal é o princípio da explicação. Tal será, a partir daí, para Jacotot, o princípio do embrutecimento. Entendamo-lo bem — e, para isso, afastemos as imagens feitas. O embrutecedor não é o velho mestre obtuso que entope a cabeça de seus alunos de conhecimentos indigestos, nem o ser maléfico que pratica a dupla verdade, para assegurar seu poder e a ordem social. Ao contrário, é exatamente por ser culto, esclarecido e de boa-fé que ele é mais eficaz. Mais ele é culto, mais se mostra evidente a ele a distância que vai de seu saber à ignorância dos ignorantes. Mais ele é esclarecido, e lhe parece óbvia a diferença que há entre tatear às escuras e buscar com método, mais ele se aplicará em substituir pelo espírito a letra, pela clareza das explicações a autoridade do livro.<sup>122</sup>

<sup>121</sup> MCNAMARA & ROSS. op. cit. p. 71. [Entrevista com J. Rancière].

<sup>122</sup> RANCIÈRE, J. op. cit., p. 20-21. « Le mythe pédagogique, disions-nous, divise le monde en deux. Il faut dire plus précisément qu'il divise l'intelligence en deux. Il y a, dit-il, une intelligence inférieure et une intelligence supérieure. La première enregistre au hasard des perceptions, retient, interprète et répète empiriquement, dans le cercle étroit des habitudes et des besoins. C'est l'intelligence du

Mas como uma inteligência pode operar livre da subordinação à inteligência e à explicação do mestre? Vejamos antes de qualquer coisa o que se passa quando um aluno tem diante de si um livro e como Rancière, em amálgama com Jacotot, descreve o processo de aprendizagem.

No livro, o estudante encontra um arranjo de signos mudos à disposição de alguém para decodificá-los. Estes signos são arbitrários, porém a configuração específica que eles assumem no papel não o é. Ela própria é fruto de uma inteligência que para compô-la empregou certo número de raciocínios com o suor e o ímpeto de sua vontade. O livro está em repouso, ao mesmo tempo distante e disponível. Seria realmente possível imaginar que ele está ali à espera do aluno, mas sabemos, no entanto, que um livro não espera por ninguém. Ele é um todo fadado a permanecer fechado em si mesmo até a sua deterioração – a menos, é claro, que o aluno empregue um exaustivo esforço da vontade para traduzir esses signos mudos novamente em raciocínios em sua cabeça. Ao fazê-lo, ele experimenta uma espécie de equivalente dos raciocínios realizados pelo autor. Mas esta equivalência é sem garantias. Durante todo o processo o aluno errará e terá que recomeçar inúmeras vezes. Ele poderá apenas, a cada repetição, comparar seus próprios raciocínios com os signos impressos em busca de uma confirmação. A cada erro, sua vontade redobra o esforço, a atenção é aguçada. Ele erra e sabe que errou enquanto seus próprios raciocínios permanecerem confusos diante do exemplar que tem em mãos.

Esse é um trabalho de tradução, ou melhor, de produção de equivalências entre instâncias heterogêneas: autor, livro e leitor. A inteligência procede por tentativa e erro, por comparação e até mesmo por adivinhação. Este também é um círculo da vontade. O aluno dará voltas circulares e extenuantes em torno do livro em busca da verdade recôndita. Ele fará quantas circunvoluções a exigência e o folego de sua vontade lhe permitir, em troca, receberá uma experiência de *veracidade*, isto é, de um acordo contingente entre a experiência fragmentária e

---

petit enfant et de l'homme du peuple. La seconde connaît les choses par les raisons, elle procède par méthode, du simple au complexe, de la partie au tout. C'est elle qui permet au maître de transmettre ses connaissances en les adaptant aux capacités intellectuelles de l'élève et de vérifier que l'élève a bien compris ce qu'il a appris. Tel est le principe de l'explication. Tel sera désormais pour Jacotot le principe de l'abrutissement. Entendons-le bien, et, pour cela, chassons les images connues. L'abrutisseur n'est pas le vieux maître obtus qui bourre le crâne de ses élèves de connaissances indigestes, ni l'être maléfique pratiquant la double vérité pour assurer son pouvoir et l'ordre social. Au contraire, il est d'autant plus efficace qu'il est savant, éclairé et de bonne foi. Plus il est savant, plus évidente lui apparaît la distance de son savoir à l'ignorance des ignorants. Plus il est éclairé, plus lui semble évidente la différence qu'il y a entre tâtonner à l'aveuglette et chercher avec méthode, plus il s'attachera à substituer l'esprit à la lettre, la clarté des explications à l'autorité du livre. » [Fr. n/p]. [Livre électronique].



mutilada da língua em suas diversas instâncias de tradução, novamente, autor, livro e leitor. Deste modo, o *logos* do aluno trabalha por *analogia*, pois ele traça relações entre um fato sabido e outro desconhecido, entre fatos ligados pelo acaso e outros tantos cuja repetição exaustiva e intencional pela vontade vem multiplicar as ocasiões de descoberta e aprendizado para as quais o acaso não basta; por fim, ele reverifica a consistência dessas relações sob o princípio de sua veracidade, refazendo o caminho da vontade pelo qual cada um desses fatos foram conectados de tal ou tal maneira para saber se em algum momento sua vontade se distraiu. E ele também generaliza métodos de conexão inventados e descobertos que vêm socorrer e suplementar o *logos* analógico, sendo este último, o modo de “pôr em relação” que constitui o cerne da tradução. A tradução compõe analogias entre línguas; entre uma cabeça pensante e outra; entre disciplinas científicas; e entre “um todo” que constitui a aventura intelectual de um estudante e um outro “todo” que se encerra na totalidade e disponibilidade passiva do livro. Por sua vez, a totalidade do livro é, ela própria, apenas um análogo da verdade. Como a verdade, o livro é uno e necessário, mas apenas na medida em que uma vez definida pelo autor a sua configuração específica de signos, ela é única e necessária, repetível e reproduzível, de modo que somente o reconhecimento potencial pelo leitor junto com sua fruição imaginativa constitui necessariamente a identidade de uma obra. De resto, uma vez iniciado o movimento circular em torno do livro, o aluno poderá até mesmo discordar dos raciocínios que ele reconstruir a partir da leitura. Pois, enquanto sua vida for uma aventura intelectual, tudo está aberto a tudo. *Tudo está em tudo.*<sup>123</sup>

Apenas a verdade nos escapa:

A verdade não agrega absolutamente os homens. Ela não se dá entre eles. Ela existe independente de nós, e não se submete ao despedaçamento de nossas frases. “A verdade existe por si mesma; ela é o que é e não o que é dito. Dizer depende do homem; mas a verdade não depende” Mas nem por isso ela nos é estrangeira, e não estamos exilados de seu país. A experiência de *veracidade* nos liga a seu núcleo ausente, nos faz dar voltas em torno de seu centro.”<sup>124</sup>

“A verdade não se diz. Ela é una e a linguagem despedaça, ela é necessária e as línguas são arbitrarias.”<sup>125</sup>

<sup>123</sup> O bordão de Jacotot “Tudo está em tudo” é extensivamente repetido em diferentes contextos, no livro “O mestre ignorante”, ver: *Ibid.*, p. 37; 52 -54; 102.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 68. « La vérité n’agrège point les hommes. Elle ne se donne pas à eux. Elle est indépendamment de nous et ne se soumet pas au morcellement de nos phrases. « La vérité existe par elle-même ; elle est ce qui est et non ce qui est dit. Dire dépend de l’homme ; mais la vérité n’en dépend pas. » Mais elle ne nous est pas pour autant étrangère et nous ne sommes pas exilés de son pays. L’expérience de véracité nous attache à son centre absent, elle nous fait tourner autour de son foyer. » [Fr. n/p]. [Livre électronique].

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 69. « La vérité ne se dit pas. Elle est une et le langage morcelle, elle est nécessaire et les

Difícil dizer quem fala aqui, se Rancière ou Jacotot. Creio ser razoável atribuir a ambos a responsabilidade por uma posição que, mesmo cunhada na roupagem estilística da primeira metade do século XIX de Jacotot, é coerente com a postura antiontológica de Rancière. O rodopio em torno da verdade é uma metáfora. Todo mundo já aprendeu alguma coisa abandonado sozinho às voltas com um problema, declaram Rancière e Jacotot. O mesmo empenho e a mesma capacidade que são requisitados na leitura de um livro são exercidos na leitura da resistência do couro para produzir sapatos. Dizer que um aspirante a sapateiro lê o couro da mesma maneira que se lê um livro é um enunciado com algumas consequências: primeiramente, ele unifica o processo de aprendizagem. As oposições entre atividades que são um fim em si mesmo e atividades que geram um produto, bem como entre contemplação e ação, deixam de ser relevantes para o aprendizado, assim como também deixa de fazer sentido a sua hierarquização. Todo aprendizado dispense energia, tempo, requer repetição, comparação, envolve a possibilidade do erro e demanda o tateio de uma técnica e um código específico. O modelo primordial que Jacotot e Rancière oferecem é o da língua materna. Quase todos nós aprendemos a falar por volta da mesma idade. Somos forçados a isso, ainda muito frágeis e pequenos, seja pela necessidade de expressar nossas necessidades, ou pelo anseio imperioso de participação na comunidade humana. A tarefa do emancipador se interpõe no momento em que nos esquecemos de nossa própria capacidade, quando a necessidade não é mais um credor voraz de nossa vontade ou quando o embrutecimento dos anos nos fez seguros de nossa posição “inferior” ou “superior” na escala da hierarquia das inteligências. O emancipador é alguém que, no mais das vezes, nos dirige um único apelo: “aprenda” – e abandona nossa inteligência com um livro/problema:

O livro é uma fuga bloqueada: não se sabe que caminho traçará o aluno, mas sabe-se de onde ele não sairá – do exercício de sua liberdade. Sabe-se, ainda, que o mestre não terá o direito de se manter longe, mas à sua porta. O aluno deve ver tudo por ele mesmo, comparar incessantemente e sempre responder à tríplice questão: o que vêes? o que pensas disso? o que fazes com isso? E assim, até o infinito.<sup>126</sup>

---

langues sont arbitraires. » [Fr. n/p]. [Livre électronique].

<sup>126</sup> Ibid. p. 35. « *Le livre, c'est la fuite bloquée. On ne sait pas quelle route tracera l'élève. Mais on sait d'où il ne sortira pas – de l'exercice de sa liberté. On sait aussi que le maître n'aura pas le droit de se tenir ailleurs, seulement à la porte. L'élève doit tout voir par lui-même, comparer sans cesse et toujours répondre à la triple question : que vois-tu ? qu'en penses-tu ? qu'en fais-tu ? Et ainsi à l'infini.* » [Fr. n/p]. [Livre électronique].

A fuga bloqueada do livro faz as vezes de aporia filosófica. É encurralada que a inteligência se descobre, mas não abandonada, nem extorquida e, certamente, não brutalizada. Portanto, o mestre emancipador abandona apenas a nossa inteligência – e não a nós ou nossa vontade. Em geral, ele está muito próximo e atento aos nossos movimentos. O exemplo crucial é o do pai ou da mãe analfabetos que ensinam seus filhos a lerem. E perguntam: “O que vês? O que pensas disso? O que fazes com isso?”. As três questões correspondem às três capacidades investigativas humanas: podemos adquirir conhecimento pelo cruzamento dos esforços dos sentidos, da razão e da capacidade de agir. Elas não configuram um método científico propriamente dito, mas, como tais, não são incompatíveis com ele, ao contrário, gozam de sua afinidade, sobretudo, pelo caráter experimental. Para dar início à aventura do conhecimento, basta apenas conhecer uma coisa e, a partir dela, ligar outra coisa por tentativa e erro – trata-se da articulação de uma trama de significados descobertos e testados contra a indisponibilidade passiva da referência muda da natureza.

### 3.3

#### **Regimes da arte e política: aparência, ficção e verdade**

A ficção seria capaz de desempenhar um papel na produção do real? Não, no sentido moderno, cartesiano, no advento de que a realidade dos sentidos cederia sob as diabruras de um gênio maligno, ou numa das versões do idealismo. Mas, sim, no sentido que Rancière atribui a Platão na República: de uma mentira produtiva. Estamos bem conscientes da vantagem prática das ciências duras: contanto que funcione, uma ciência é ciência. Quando não, é devido a imperícia dos cientistas ou ao desconhecido dos experimentos e suas promessas. Sua universalidade é proporcional à extensão dos casos em que se aplica. A analogia com a República se dá no “mito dos três metais”<sup>127</sup>, identificando três naturezas humanas: os artesãos de ferro, os guardiões de prata e os filósofos de ouro. O mito carece de uma fundamentação última, mas retira sua legitimidade da capacidade de organizar e implementar sua própria eficácia. Como indica Rancière, basta que cada categoria social vivencie e sinta no cotidiano a sua pertença ao ferro, à prata ou ao ouro:

---

<sup>127</sup> PLATÃO. *A República*. III (414d-415d). [12. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010]. p. 155-157.

A comunidade harmoniosamente tecida, alvo dessas saudades, é aquela em que cada um tem seu lugar em sua classe, fica ocupado na função que lhe cabe e é dotado do equipamento sensorial e intelectual que convém a esse lugar e a essa função: a comunidade platônica na qual os artesãos devem ficar em seu lugar porque o trabalho não espera – que não sobre tempo para ir prosear na ágora, deliberar na assembleia e olhar sombras no teatro –, mas também porque a divindade lhes deu alma de ferro – o equipamento sensorial e intelectual – que os adapta e os fixa a essa ocupação. É o que chamo de divisão policial do sensível: a existência de uma relação “harmoniosa” entre uma ocupação e um equipamento, entre o fato de estar num tempo e num espaço específicos, de nele exercer ocupações definidas e de ser dotado das capacidades de sentir, dizer e fazer que convêm a essas atividades.<sup>128</sup>

É uma simples conveniência interpretativa, para a tradição filosófica, isolar o mito dos três metais como um aspecto da *Paidéia*, da educação da cidade, ou como a invenção do monopólio da mentira pelo Estado, isentando o mito de qualquer implicação para a epistemologia e para a ontologia. Qual seria o significado das hierarquias que separam as ciências e os sujeitos adequados à visão de mundo de uma ciência ou outra? E quais seriam as suas consequências para pensarmos a relação entre as ciências hoje? Será que vivemos no paraíso pós-hierárquico transdisciplinar sem guerra ou canibalismo entre elas? A princípio, nós (pós?)-modernos mapeamos e acessamos o mosaico científico por meio de dicotomias: ciências exatas e naturais, de um lado, ciências sociais e humanas, de outro; ou então, ciência pura em contraposição à ciência aplicada, ciência especulativa e ciência prática, analítica e sintética. Os antigos preferiam uma estrutura tríplex, algo como: atividade rotineira, saber aplicado e especulação.<sup>129</sup> Essa tripartição da ciência correspondia a uma tripartição da alma e de suas virtudes, bem como a uma tripartição dos ciclos históricos: sua aurora, apogeu e corrupção, que Platão reinventa como princípio de partilha comunitária da *politeía*. O quão distante realmente estamos dessa psicologia e dessa sociologia antiga só saberemos no momento em que tomarmos suas formas de enunciação não

<sup>128</sup> RANCIÈRE, J. **O espectador emancipado**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 43. [La Fabrique, 2008]. « La communauté harmonieusement tissée qui fait l'objet de ces nostalgies, c'est celle où chacun est à sa place, dans sa classe, occupé à la fonction qui lui revient et doté de l'équipement sensible et intellectuel qui convient à cette place et à cette fonction : la communauté platonicienne où les artisans doivent rester à leur place parce que le travail n'attend pas - qu'il ne laisse pas le temps d'aller bavarder sur l'agora, délibérer à l'assemblée et regarder des ombres au théâtre -, mais aussi parce que la divinité leur a donné l'âme de fer -l'équipement sensible et intellectuel -qui les adapte et les fixe à cette occupation. C'est ce que j'appelle le partage policier du sensible : l'existence d'une relation « harmonieuse » entre une occupation et un équipement, entre le fait d'être dans un temps et un espace spécifiques, d'y exercer des occupations définies et d'être doté des capacités de sentir, de dire et de faire qui conviennent à ces activités. » [Fr. 48].

<sup>129</sup> Essas classificações não eram estanques nem unânimes. Um exemplo que embaralha o ordenamento das ciências no mundo antigo é o da retórica; para Platão, uma atividade menor aparentada da culinária, isto é, da rotina; já Aristóteles a admite dentre os saberes aplicados como uma técnica de convencimento e prova complementar à lógica e que contém uma parte especulativa. Cf. RICOEUR, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 20; notas 5 e 6; p. 50 nota 41.

apenas como do interesse da história da filosofia ou de breves atualizações promovidas por tratados “contemporâneos”, mas como uma ciência que fala à nossa ciência na medida em que lhe é estranha.

Entretanto, eu não afirmo que a ciência é uma mentira, ou que uma ciência específica é mentirosa, nem que se possa garantir em definitivo, num esforço metacientífico, a separação da mentira e da verdade nas ciências; muito embora, a verdade possa ser estabelecida com bastante eficácia nos casos, modelos e gradações de aplicação específicos de cada ciência e também nas situações em que mais de uma ciência é requisitada a produzir, interpretar e julgar uma prova. Uma hipótese e uma proposição não são iguais a um axioma e a um corolário; nenhum desses termos são absolutamente o mesmo que uma mentira; e a última não corresponde exatamente a uma ficção. Demarcar os limites da lógica para identificá-la com a língua do conhecimento possível: esta é a tarefa da epistemologia. Fazê-la coincidir com a língua da natureza é transmutá-la em ontologia e metafísica.

Mas, apesar de em seu trabalho Rancière se esforçar pela recusa da ontologia, ele não oferece subsídios para uma discussão com as ciências duras, nem é aqui meu objetivo levar essa discussão adiante. O especialista também tem a seu favor o fato de que não passa de *dóxa* a simples assunção de posição não justificada na contenda sobre o fracasso ou sucesso de qualquer uma das ciências em ser a mais próxima da “língua dos anjos”. Além disso, o caráter experimental das ciências de base revela leis universais fundamentais, a rigor, *inquebráveis*, ao menos, se nenhuma evidência extra apontar para novas leis que permitam, por meio de experimentos, contorná-las. A gravidade é uma força ou uma lei fundamental deste tipo: podemos contrapor outra força a ela, mas não há como revogá-la por decreto. A velocidade máxima em nosso universo é a velocidade da luz no vácuo (aproximadamente 300 milhões de km/h); nenhuma outra partícula ou objeto material pode acompanhar o fóton, isto é, ultrapassar o limite de 99,9% dessa velocidade, sendo o fóton a única partícula cuja velocidade é constante desde o seu nascimento. Uma vez descobertas, essas leis efetivamente separam a capacidade de produção de prova das ciências de base em relação às outras ciências. Mesmo que se possa objetar que, no conjunto, os paradigmas oferecidos pelas ciências não constituam uma visão unitária e coerente da realidade capaz de apaziguar as expectativas dos sentidos e da experiência cotidiana.

Contudo, a partir dos textos de Rancière, a questão que coloco é meramente tangencial à ciência. Antes que o postulado de uma língua mais precisa, autofundada e adequada à natureza seja decidido pelas instâncias

competentes, uma tomada de posição favorável a este postulado nas ciências sociais e humanas (e onde quer que estas últimas requeiram uma intervenção das exatas e naturais), é, em si, produtora de uma *certa realidade*. Ele participa do jogo das ciências como um postulado não provado, que contribui para a consolidação de uma visão de mundo realista, se insinuando nas hipóteses do trabalho científico, na delimitação dos campos da ciência ou, ainda, na divulgação científica e captação de recursos para pesquisas. As ciências em competição devem superar umas às outras num campo agônico, ou jogar outro jogo, sempre suspeito de ser menos que ciência. Esta partilha de expectativas, qualquer que seja sua viabilidade, não me cabe julgá-la, produz e entrecorta efetivamente a realidade das práticas científicas. Posto de outro modo, o acabamento e a autofundamentação são questões disputadas por lógicos, filósofos, matemáticos, físicos dentre outras disciplinas; evidentemente, uma tomada de posição nos debates ontológicos e epistemológicos é requisitada continuamente a prestar contas aos avanços dessas ciências. A dinâmica científica é conduzida por descobertas que funcionam como definições provisórias. Cada teoria bem-sucedida apresenta-se, ao mesmo tempo, como o último e o primeiro elo de uma cadeia potencialmente infinita.

Esse é também um fato linguístico e poético: a despeito das tentativas de normatizar, fundamentar, legalizar, instituir, postular, nomes completamente distintos para as *leis* da natureza e dos humanos, *lei* é um homônimo que cruza a fronteira entre os diversos paradigmas de ciência. Será que nesse caso a *letra da lei* é apenas um problema de linguagem, um percalço da nomeação? As *leis* da natureza e as *leis* dos humanos (normas jurídicas e sociológicas) tem em comum um nome, disso, segue-se um imbróglio tanto de natureza linguística quanto de linguagem da natureza. Sem meias palavras: um clássico problema metafísico. Onde quer que se considere uma linguagem, mesmo a linguagem “muda e silenciosa” das coisas, será admitido discutir questões como intencionalidade, vontade, consciência e vida. Uma vida e uma linguagem da matéria que abre a porta para a reversão de seu conceito, na subsunção de toda a vida na não vida através da equivalência da ação à causalidade e da morte à entropia universal.

O problema é mais complicado. Por intermédio da capacidade arbitrária da linguagem, a inteligência se aplica tanto à ciência quanto à literatura e à arte. Os três termos possuem uma historicidade e uma ontogênese comuns. Ficções são *invenções* tanto quanto as *ferramentas* que deram origem ao prazer do conhecimento. Ficções *não se deixam* aprisionar em superfícies, em cabeças, na firmeza das mãos, nos tablados, nos cinemas e nos anfiteatros, no sopro das

moléculas que serpenteiam pelo ar, nem estão guardadas nos astros lá no céu – ou funcionam ou nada são, ou confiamos<sup>130</sup> nelas ou evaporam, pois são a parte morta que suplementa nossas vidas – a pedra no caminho – única morte que escolhemos dentre incontáveis mortes possíveis e prováveis e que, mal escolhemos ou escolhemos muito mal, num misto de ação voluntária e espasmo involuntário, indecisão e atraso, acaso e desventura, manipulamos, moldamos, acariciamos, afiamos, sulcamos e libertamos: do mármore o cavalo, da pedra a pedra lascada – que nos retribui mordendo nossa mão. Paciência! Vida que segue. Toda criatura ou guardião de uma *República* dará seu jeito de ludibriar o próprio autor para roubar-lhe uma vida imprópria.

Por exemplo, os critérios de separação entre uma *descrição literária* e uma *descrição científica* residem, unilateralmente, nas declarações de método e nos procedimentos adotados pelas ciências sociais e humanas que procuram resguardar suas capacidades de produção de prova dos “fatos de ficção” da linguagem pelos quais “sempre é possível atribuir acontecimentos verídicos a sujeitos de ficção ou de substituição e acontecimentos incertos ou fictícios a sujeitos reais.”<sup>131</sup> Contudo, não há indícios de que o excesso literário intrínseco à linguagem humana tenha se deixado abalar e rompido relações com o discurso dos cientistas, sobretudo os das ciências humanas e sociais, quando sua ciência, diferentemente do que ocorre nas ciências duras, raramente possibilita ou exige prova por meio de experimentação, generalização, repetição e confirmação/refutação. Não é o caráter “falso” e “duplo” do literário que exige seu regramento no discurso científico, pois, caso a falsidade fosse absoluta, não causaria embaraço algum, nem possibilitaria qualquer ciência do real, mas sim a sua *indeterminação* com relação ao “falso” e ao “verdadeiro” que insiste em levantar suspeitas quanto à indeterminação das próprias ciências humanas e sociais por melhores que sejam as razões e métodos dessas últimas. Tudo seria mais fácil se o problema fosse restrito à insuficiência dos métodos, que podem ser atualizados, ou dos próprios cientistas que, por contingências diversas, eventualmente deixem de cumprir os requisitos exigidos pela pesquisa.

<sup>130</sup> “Mas tudo isto o vemos possivelmente no apetrecho para calçar que está no quadro. Pelo contrário, a camponesa traz pura e simplesmente os sapatos. Como se este simples trazer fosse assim tão simples. De cada vez que, já noite alta, a camponesa, com um cansaço forte, mas saudável, tira os sapatos e, de cada vez que, de madrugada, ainda escura, volta a lançar mão deles, ou de cada vez que, em dia de festa, passa por eles, tudo isto ela sabe sem considerar e observar. O ser-apetrecho do apetrecho reside, sem dúvida, na sua serventia. Mas esta, por sua vez, repousa na plenitude de um ser essencial do apetrecho. Denominamo-la a confiabilidade (*Verlässlichkeit*). HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 26. (obs.: tradução de *Verlässlichkeit* modificada segundo apontamentos de aula do prof. Edgar Lyra da PUC-Rio).

<sup>131</sup> RANCIÈRE, J. **Os nomes da história**: ensaio de poética do saber. São Paulo: Ed. Unesp, 2014. p. 2. [Le Seuil, 1992]. [Fr. Format Kobo ; Chap. « Une Bataille Séculaire » position : 2/8]

Certamente que para testar uma hipótese desse tipo é preciso ainda assinalar o que se compreende por ficção no contexto de um autor que a divide em três regimes de aparência, os chamados: regime ético das imagens, regime poético das artes e regime estético da arte. Para tornar as coisas mais complexas, existe ainda toda uma polêmica interpretativa sobre como a estética e a política se ligam efetivamente na obra de Rancière, podendo, ainda, ser estabelecida a comparação dos três regimes com as três formas históricas, propostas por ele, de assimilação filosófica do dispositivo político: a arquipolítica, a parapolítica e a metapolítica. Assim, diferentemente do que pode parecer à primeira vista, a relação entre política e política não foi pensada como um conceito a-histórico:

A modernidade não coloca somente os direitos "subjativos" no lugar da regra objetiva de direito. Ela inventa o direito como princípio *filosófico* da comunidade *política*. E essa invenção caminha a par da fábula de origem, da fábula da relação dos indivíduos com o todo, feita para liquidar a relação litigiosa das partes. Inclusive porque uma coisa é o *direito*, que conceitualiza a "filosofia política" para regular a questão do dano, outra coisa é o direito que a política faz funcionar no dispositivo de tratamento de um dano. Pois, em política, não é o direito que é fundador, mas o dano, e o que pode diferenciar uma política dos modernos de uma política dos antigos é uma diferente estrutura do dano.<sup>132</sup>

Estudar essa relação emaranhada da "estrutura do dano" demandaria uma tese em separado. Faremos uma rápida pincelada pelos três regimes da arte e sua intercessão com as formas da política. As regras da *mimesis* se ajustam de forma muito variada conforme as épocas, os suportes e as finalidades. Existe uma lógica ética que opera pelo estabelecimento de relações imediatas entre verdade e aparência, entre o ser e a essência, entre os corpos, os lugares e os modos do fazer, do ser e do dizer apropriados a tais corpos, de acordo com a enunciação do princípio de sua proveniência e finalidade.

Para Rancière, a ética:

(...) equivale à dissolução da norma em fato: em outras palavras, a subsunção de todas as formas de discurso e prática sob o mesmo ponto de vista indistinto. Antes de significar uma norma ou uma moral, a palavra *ethos* significa duas coisas: tanto a habitação quanto o modo de ser, ou o estilo de vida, que corresponde a essa habitação. A ética, então, é o tipo de pensamento no qual uma identidade se estabelece entre uma ambientação, uma forma de ser e um princípio para a

<sup>132</sup> Id. **O desentendimento**: política e filosofia. Ed. 34, 1996, p. 86. [Fr. Galilée, 1995]. « La modernité ne met pas seulement les droites « subjectifs » à la place de la règle objective de droit. Elle invente le droit comme principe *philosophique* de la communauté *politique*. Et cette invention va de pair avec la fable d'origine, la fable du rapport des individus au tout, faite pour liquider le rapport litigieux des parties. Au demeurant, une chose est le *droit* que conceptualise la « philosophie politique » pour régler la question du tort, une autre chose le droite que la politique fait fonctionner dans le dispositif de traitement d'un tort. Car, en politique, ce n'est pas le droit qui est fondateur mais le tort, et ce qui peut différencier une politique des modernes d'une politique des anciens, c'est une structure différente du tort. » [Fr. 115].



ação.<sup>133</sup>

No regime ético, o modo de ser da imagem fica submetido às noções de verdade e mentira. Ele é o princípio de regulação da crença na verdade e na mentira. É o regime da mentira necessária de fundação dos vínculos comunitários, da mentira platônica, princípio de ação pelo qual, cada um permanece em seu lugar e faz apenas uma atividade de cada vez de acordo com a sua natureza. Na ótica de Rancière, por meio da ética, o filósofo se faz necessário pela primeira vez. Ele é o portador da capacidade de discriminar os discursos verdadeiros e falsos, universais e contingentes, éticos e morais e, assim, de discriminar os próprios portadores da verdade e da falsidade. Trata-se de uma lógica que opera a naturalização dos costumes e que pressupõe, por sua vez, uma relação específica da subjetividade com o espaço e o tempo:

O tempo que Platão fala aqui não é o da necessidade física, o tempo da geração, do desenvolvimento e da morte. É esta entidade mais ambígua, semifilosófica, semivulgar, seminatural, semissocial, que define a disponibilidade para uma tarefa ou o momento oportuno para que a oferta encontre a demanda. Não é o tempo necessário para realizar uma tarefa (*ergon*), mas o tempo que permite ou proíbe um Passa-Tempo (*parergon*) - isto é, o fato de se estar excluído da necessidade do trabalho. Não é o tempo medido pelas clepsidras (relógios de água), mas aquele que restringe alguém à sua medida e dispensa os outros: o lazer (*scholè*) ou a sua ausência (*ascholia*).<sup>134</sup>

Trata-se do tempo da habitualidade das relações sociais que produz e reproduz sua própria lógica. Demanda e oferta se encontram e desencontram forjando expectativas e vínculos reais entre grupos, fluxos de mercadorias e insumos. O ritmo de vida das cidades certamente corresponde à diversas necessidades naturais que se ancoram na temporalidade real da geração, do amadurecimento e da morte. Porém, permanece sempre indecível a separação dos aspectos naturais das leis e regularidades sociais, daqueles que podem ser atribuídos às disposições habituais, psicológicas e contingentes da ordem social.

Quando estão em questão problemas de ordem mundana, e muito embora a física moderna separe a temporalidade natural da psicológica, essas temporalidades se confundem em nossos conceitos pré-operacionais aos conceitos da análise

<sup>133</sup> Id. **Dissensus**. London : Continuum, 2010. p. 184.

<sup>134</sup> « Le temps dont nous parle ici Platon n'est pas celui de la nécessité physique, le temps de la génération, du développement et de la mort. C'est cette entité plus ambiguë, mi-philosophique mi-vulgaire, mi-naturelle mi-sociale, qui définit la disponibilité pour une tâche ou le moment opportun pour que l'offre rencontre la demande. Non pas le temps nécessaire pour accomplir un ouvrage (*ergon*), mais le temps qui autorise ou défend le passe-temps (*parergon*) – c'est-à-dire le fait d'être à côté de la nécessité de l'ouvrage. Non pas le temps que mesurent les clepsydres, mais celui qui astreint les uns à leur mesure et en dispense les autres : le loisir (*scholè*) ou son absence (*ascholia*). » Id. **Le Philosophe et Ses Pauvres**. Paris : Fayard, 1983. p. 22.

empírica, Kant diria, em nossas categorias transcendentais, como a de causa e efeito. Para a física, este problema é evitado pelas condições altamente reguladas da experimentação científica, mas o mesmo não pode ser dito da operação de corte epistêmico da *física-social*. Para a lei social, a antecedência, a sucessão e a repetição dos acontecimentos são indícios de causalidade, sem dúvidas, mas não são indícios fortes e suficientes por si mesmos, como a repetição controlada e precisa de um experimento o é para a lei causal da física.

A ética platônica é o regime político da *incorporação* comunitária da lei pelo ritmo unísono dos corpos e pelo *expurgo* dos maus modelos da cena teatral. Contraposta a ela, existe a solução aristotélica da *distância mimética*. O teatro é o lugar da ficção e da distância sempre renovada entre o palco e a plateia. Trata-se de um distanciamento que, no desenrolar de um acontecimento sensível, diz: O que vai se interpor diante dos seus olhos agora será uma experiência que se passa em um tempo e um lugar específico e que é ontologicamente distinta da sua experiência ordinária. Você será submetido a um espaço-tempo ficcional, isto é, cujo sentido não é medido em seu valor de verdade frente a referenciais externos, mas, sim, quanto aos “acordos” e referenciais internos dessa experiência e aos contextos de experiência ficcionais prévios com os quais ela se vincula especificamente. Ela, sem dúvidas, ainda é um modelo para o comportamento tal qual o era a imagem e sua essência imediata no regime ético. No entanto, esse modelo passa a ser *indireto*, mediado por regras e fórmulas, tanto de composição quanto de representação social, que se retroalimentam na arte e na vida.

O espaço ficcional espera que você aprenda uma lição, saia revigorado, divertido, instruído e redimido, mas ele afirma como princípio do espaço-tempo da ficção o desenrolar de uma inteligência e de um afeto que possuem essências de natureza diferente daquelas que se passam no seu corpo de espectador, seja porque são piores que a sua, vulgares, efêmeras, inúteis, menos verdadeiras, ou na fórmula invertida, melhores e mais verdadeiras do que aquelas que se revelam na passividade e no imobilismo em que você se situa. Evidentemente, a premissa não pode ser comprovada. Daí o reforço dos procedimentos infinitamente variados que servem para demarcar o palco desta distância, procedimentos que contribuem para a “climatização” da distância tanto nas formas da enunciação, na disposição do coro e nos adereços da cena quanto a partir do ajuste de conteúdos cuja verossimilhança é construída pela associação prévia entre conteúdos tanto internos quanto externos ao espaço de enunciação ficcional.

Esta lógica teatral da distância poética e da representação ficcional é similar àquela que opera na representação política. Aristóteles é o inventor do modelo de ambas. Na *Política*, ela será o acordo entre facções que compreendem a luta política pelo centro de poder comunitário como uma *imitação* específica dessa luta, qual seja, o jogo de cadeiras da alternância de poderes. Trata-se do recobrimento da luta política nua e crua pela sua imitação teatral. A encenação da disputa, no término da qual os derrotados aceitam serem governados pelos vencedores por um prazo estipulado e os vencedores governam (ou fingem), de preferência, conciliando as demandas dos derrotados e não apenas para si mesmos. Como o governo é em parte exercido como fingimento ou imitação, cada classe ou facção da sociedade tem a expectativa de se ver representada no governo e o governo, para não cair, exerce o seu poder na forma da adulação das classes como *máscara* pela qual faz todos e ninguém verem a si mesmos representados no centro do poder.

Por sua vez, ao ocupar o centro, cada facção deve encontrar sua lei específica através da qual ela, e somente ela, é capaz de exercer uma forma de poder e, paradoxalmente, se quiser se manter no poder, deve também acolher em si mesma o princípio de lei da facção que se lhe opõe diretamente. Os oligarcas cedo descobriram que, para se manterem no poder, devem, às vezes, administrar concessões homeopáticas aos pobres, isso quando não criam uma narrativa de mérito pela origem na pobreza. O poder carismático dos homens de “mérito” é produzido pelo embaralhamento entre o mérito de origem e o mérito de conquista. Para que o mérito funcione, é preciso que haja, efetivamente, um sistema de ascensão social via ampla concorrência. No entanto, ideologicamente, esse sistema não se dirige como modelo positivo (ou negativo para os reprovados) apenas à classe que busca ascender por seu caminho com chances razoáveis, mas ele compartilha e embaralha o mérito dos acendidos com o mérito de sua nova classe de pertencimento, tornando-se o mito comum de todos os “homens de mérito”, seja ele de origem (berço) ou de conquista. Por fim, o poder da facção democrática costuma ser atribuído aos números, à maioria. Mas a maioria só configura a maioria em relação às outras facções, os oligarcas e os homens de mérito, a maioria não é a qualidade específica, o poder da facção democrática. O poder do *demos* é o poder do múltiplo, da capacidade de qualquer um opinar sobre o mando e a obediência, de legislar, exercer a cidadania direta e a liberdade. Contudo, o mesmo poder democrático não pode fugir ao paradoxo de que ele arrisca a sua demoição, caso não incorpore em si mesmo uma certa tirania sobre a palavra, uma tirania sobre a tirania das paixões tirânicas, sobre as expressões

de ódio à democracia, as palavras “assassinas” que, não tendo um rei ou tirano para depor, buscam um para pôr ao trono, pouco afeitas à liberdade de expressão e à multiplicidade da existência inerente ao *demos* da qual elas próprias usufruem.

Por último, temos o *regime estético da arte*. Estética, aqui, é o nome que identifica uma relação específica entre uma modalidade de pensamento e um conjunto indeterminado de objetos (objetos da arte). Com ela, ocorre a identificação da arte no singular, sem um referencial definido de temas, suportes e gêneros, em contraste com a hierarquização de gêneros artísticos estabelecida desde as *belas artes* no regime mimético. O desenvolvimento desta nova relação indeterminada entre a produção artística e o nome “arte”, no singular, depende de uma série de movimentos intelectuais e transformações materiais cuja história da “disciplina” segue de Baumgarten ao Romantismo, mas que não se esgota aí.

Evidentemente, as próprias obras de arte concorrem para a formação desta modalidade de pensamento e emprestam à “teoria” o seu significado. Melhor dizendo, as condições de inteligibilidade da arte no singular dependem, para Rancière, de uma relação inextricável entre obras e teorizações – não apenas de filósofos, mas de um contexto crítico generalizado que retroalimenta a produção. Além disso, elas também se desenvolvem a partir de novas atitudes diante do mundo, novas configurações das relações sociais que participam da transformação do sentido que as sociedades modernas estabelecem com as formas cotidianas de produção e reprodução da vida.

A afirmação de que as obras e a reflexão estética caminham lado a lado pode parecer simples, mas não é assim que as coisas são habitualmente tomadas. Primeiro, porque isso implica uma redução ontológica da teoria, significa tomar ela própria com um grau razoável de contingência e transitoriedade – não necessariamente sob a tutela da história, como uma interpretação materialista poderia supor, o que apenas prolonga o jogo de submissão de teoria a teoria, disciplina a disciplina, levando a um regresso ao infinito, mas, ao menos, dependente do próprio campo de interpretação que ela propõe inaugurar e que imediatamente lhe ultrapassa. Em outras palavras, uma teoria artística pode almejar durar tanto quanto ou até menos que as obras e o espaço de intervenção e polêmica que a sustenta.

Pois, a partir do século XIX, começamos a compreender a literatura e a arte como o *pensamento da arte* e não como formas das artes, *techné*, “maneiras de fazer”, saberes que convencionam, mesmo informalmente, regras para

alterações reguladas nos *sistemas de semelhanças*.<sup>135</sup> Com isso, as categorias da *mimesis* artística passam a sofrer um novo investimento filosófico, dos românticos a Hegel, quanto ao seu potencial para a expressão de uma verdade apartada da adequação a regras, da expressão de um código específico ou da revelação religiosa. Ainda neste século, a literatura deixa de ser *o saber dos letrados, aquilo que lhes permitia apreciar as belas-letras* para se tornar seu objeto, *a atividade daquele que escreve*.<sup>136</sup> Todo um novo regime de verdade da escrita acompanha essa transição pela qual surge o romance, a forma de expressão literária moderna. Ao mesmo tempo, como consequência direta da revolução francesa no final do século XVIII, as revoluções burguesas de 1830 e a primavera dos povos de 1848 consolidam as categorias políticas modernas para o século XX em diante. Conceitos como direita, esquerda, liberais, burgueses, capitalistas, socialistas, comunistas e revolucionários se cristalizaram nessas revoluções. Finalmente, este século de lutas e revoltas, para os marxistas, o tiro de misericórdia no sistema de hierarquias feudais, também é justamente o momento de autoafirmação das ciências sociais e da história, ciências da atividade e do registro humano, de sua passagem e seu contexto, enfim, ciências retardatárias de um pelotão cuja vanguarda provém da física, da química e da biologia. É o século do encontro não acidental entre estética e ciência, entre o tempo do pensamento da arte com o tempo do pensamento da ciência.

Assim, para que possamos enxergar os últimos dois séculos de arte como característicos de um certo regime estético, é necessário que as proposições artísticas e teóricas sejam levadas ao paroxismo, elas precisam atingir um grau máximo de indeterminação. No entanto, é preciso conceder um pouco mais de razão ao coro de críticos da estética do que Rancière costuma admitir. Quando ela é tomada *qua* ciência, a estética de fato pode se sobrepor às obras sob o risco perpétuo de racionalizar ou “colonizar” o subjetivo. O erro desses críticos é suporem que os rigores metodológicos de outra disciplina, seja a história, a sociologia, ou mesmo a empreitada analítica sobre o conceito de arte, podem realizar aquilo que a estética não foi capaz: a determinação precisa do conceito de arte, sua submissão perfeita a um outro absoluto – a sociedade, a luta de classes, o devir histórico, a linguagem – o inventário completo de seus objetos e a compreensão de seu destino comum. Também não é viável dispensar as disciplinas. Sempre se pode abordar a arte a partir de uma nova disciplina, sob

---

<sup>135</sup> Id. **O destino das imagens**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 20-21. [Fr. La Fabrique, 2003] [Fr. 20].

<sup>136</sup> Id. **Políticas da escrita**. Rio de Janeiro: Ed, 34, 1995. p. 25.

outro olhar, e, sem dúvidas, a posição crítica mais problemática é aquela que prima por uma fruição mais pura, buscando purgar um grande pecado original teórico, como se fosse possível e necessário um encontro direto e mais essencial com as obras, ignorando o fato de que a própria referência ou recusa de um objeto como “obra”, já é dependente de um contexto intelectual que a torna possível.

De todo modo, quais seriam as vantagens da abordagem de Rancière? O que nos interessa particularmente aqui é a dupla operação de indiscernibilidade e discriminação pela qual a estética perde o estatuto de disciplina, mas ainda assim não é relegada à posição de simples crença. Rancière defende que a “estética” é historicamente uma designação problemática que acompanha o surgimento desta nova relação entre a sensibilidade humana com a heterogeneidade do pensamento (que não pensa) incrustado nos objetos quaisquer. Antes, nas belas artes, as maneiras de fazer, τέχναι, (*tékhnai*) ajustavam a relação entre matéria e forma na representação poética, de modo que jamais poderia ser posto como questão o conteúdo de pensamento daquilo que não pensa. Agora, no regime estético, uma infinidade de objetos, mercadorias e antiguidades sem qualquer propósito, inundam o campo de experiência da arte para fazer falar o seu mutismo.

Se a “estética” é o nome de uma confusão, essa “confusão” é, no entanto, uma que nos permite identificar o que pertence à arte, i. e. seus objetos, modos de experiência e formas de pensamento – as próprias coisas que professamos isolar denunciando a estética. Ao desfazer este nó para que possamos discernir melhor as práticas da arte ou os efeitos estéticos em sua singularidade, estamos, portanto, destinados a talvez perder essa mesma singularidade.<sup>137</sup>

O aspecto principal que interessa no momento é o caráter “confuso” desta modalidade de pensamento. A reunião sob um mesmo regime de pensamento de um grupo heterogêneo não só de teorias estéticas, mas de uma ampla reflexão textual sobre a arte, como indicam passagens de *Aisthesis*<sup>138</sup> com fragmentos de interpretação de historiadores, notas de exposições, reflexões de poetas, obscuras decisões curatoriais, etc., só pode ser realizada abrindo mão de uma designação disciplinar e “científica” do termo. O importante não é qual teoria apresenta a definição mais correta, mas, sim, identificar refluxos entre teorias e obras que aos poucos modelaram a paisagem sensível e o campo de

<sup>137</sup> “If ‘aesthetics’ is the name of a confusion, this ‘confusion’ is nevertheless one that permits us to identify what pertains to art, i.e. its objects, modes of experience and forms of thought – the very things we profess to be isolating by denouncing aesthetics. By undoing this knot so that we can better discern practices of art or aesthetic effects in their singularity, we are thus perhaps fated to miss that very singularity.” Id. **Aesthetics and its discontents**. Cambridge: Polity Press, 2009. p. 4. [Galilée, 2004]. Não obtive acesso à edição francesa.

<sup>138</sup> Id. **Aisthesis**: scenes of the aesthetic regime of art. London: Verso, 2013. [Galilée, 2011]. Não obtive acesso à edição francesa.

inteligibilidade das proposições artísticas nos últimos séculos – identificação, no entanto, que só é possível a partir da circulação de *nomes próprios* capazes de articular indeterminações: *arte* (no singular), *estética*, *literatura*.

Com isso, creio que atingimos o ponto nevrálgico do problema da estética. Ela é continuamente atacada através de seu elo com a subjetividade, tanto pelas ciências sociais, quanto pela teoria crítica e o marxismo. O fato é que a estética opera com o embaralhamento entre objetivo e subjetivo. Ao fazê-lo, ela lança uma dúvida sobre a objetividade destas disciplinas. A denúncia dos métodos e pressupostos “ideológicos” da estética é uma condição de autoafirmação dessas disciplinas que veem na estética, sobretudo, o arbitrário, o subjetivo e o ideológico. Uma condição do trabalho perpétuo de autoafirmação disciplinar é que as ciências sociais postulem interpretações concorrenciais sobre a arte, a literatura e o cinema frente às interpretações do esteta, do crítico e do espectador. Do contrário, o risco para essas disciplinas é o de que suas interpretações se tornem meras interpretações, tão qualificadas quanto as de um crítico literário.

Assim, uma leitura casual de Toscano sobre Rancière revela a divisão estrita do registro subjetivo da estética:

(...) a própria ideia de transformação política é cindida entre seu **lado subjetivo/estético** (a afirmação e/ou experiência da igualdade) e o seu **lado objetivo/material** (mudança social, estabelecimento de nova ordem, mutação duradoura na vida cotidiana) - que é considerada na melhor circunstância, um efeito da verdadeira política na não-política (a economia, a sociedade, conhecimento, etc.) ou, na pior, a reificação da emancipação em uma ordem que, embora possa ser avaliada como melhor ou pior que outras, é diferente em natureza, *qua* ordem, da própria política.<sup>139</sup> (Destques meus)

Sem entrar no mérito da avaliação, é importante ressaltar que não se trata de um fato isolado. Oliver Davis sumariza o escrutínio da “estética” por Bourdieu:

A *Distinção* de Bourdieu [1979] apresentou minuciosamente, em cerca de quinhentas páginas, uma petição sociológica de que a capacidade de apreciar a arte e expressar juízos de gosto sobre obras de arte é parte do mecanismo sociocultural com o qual as elites governantes exercem poder sobre os oprimidos e um elemento-chave na legitimação e perpetuação de sua hegemonia. Somente após este caso sociológico ter sido exaustivamente apresentado, Bourdieu dedica atenção, em um *Post scriptum* de meras quinze páginas, ao principal rival e alvo implícito de seu relato: a tradição da estética filosófica fundada, em sua forma moderna, por Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo* [1790]. O *Post scriptum* de Bourdieu, intitulado “Rumo a uma crítica ‘Vulgar’ das Críticas ‘Puras’”, dificilmente pode ser considerado uma leitura de Kant, ou mesmo de Derrida, cujo trabalho também menciona brevemente. Como Koenraad Geldof sugeriu, numa linguagem que de modo involuntário, ecoa a caracterização feita por Rancière das ambições de Bourdieu em *The Philosopher and His Poor*, ao invés de uma “leitura”, pode

<sup>139</sup> TOSCANO, A. Anti-Sociology and Its Limits. In: Bowman & Stamp (eds.). et al., **Reading Rancière**. Londres: Continuum, 2011, p. 219.

ser melhor descrito como um "golpe de Estado" destinado a sinalizar que "[a]pós a dinastia dos filósofos segue - através de um gesto de violência simbólica - o reinado dos sociólogos".<sup>140</sup>

Podemos encontrar a mesma lógica em Bauman:

A "comunidade", cujos usos principais são confirmar, pelo poder do número, a propriedade da escolha de emprestar parte de sua gravidade à identidade a que confere "aprovação social", deve possuir os mesmos traços. Ela deve ser tão fácil de decompor como foi fácil de construir. Deve ser e permanecer flexível, nunca ultrapassando o nível "até nova ordem" e "enquanto for satisfatório". Sua criação e desmantelamento devem ser determinados pelas escolhas feitas pelos que as compõem - por suas decisões de firmar ou retirar seu compromisso. (...). Esses requisitos são preenchidos pela comunidade da Crítica do juízo: a comunidade estética de Kant. A identidade parece partilhar seu status existencial com a beleza: como a beleza, não tem outro fundamento que não o acordo amplamente compartilhado, explícito ou tácito, expresso numa aprovação consensual do juízo ou em conduta uniforme. Assim como a beleza se resume à experiência artística, a comunidade em questão se apresenta e é consumida no "círculo aconchegante" da experiência. Sua "objetividade" é tecida com os transitórios fios dos juízos subjetivos, embora o fato de que eles sejam tecidos juntos empreste a esses juízos um toque de objetividade.<sup>141</sup>

Lanço mão desses fragmentos para explorar uma interpretação sobre a categoria da estética recorrente no pensamento sociológico e, ao meu ver, problemática. Caso o fenômeno "estético" – o prazer que sentimos diante da "beleza" (dentre outros sentimentos como, a feiura, o sublime, o pitoresco, a melancolia, o grotesco) – fosse meramente subjetivo e arbitrário, tal como as regras de etiqueta ao sentar-se à mesa, não haveria sequer propósito em investigá-lo sob esse nome. A estética trata de fenômenos da intersubjetividade, de coisas cujo fundamento do "afeto" não pode ser demonstrado por meio de uma prova material objetiva ou uma proposição lógica, mas que também não constituem "afecções" completamente particulares e avessas a qualquer capacidade de argumentação. Fenômenos que estão no meio do caminho entre o subjetivo e o objetivo, com relação aos quais não é possível fazer a distinção definitiva do peso e do valor entre um polo e outro. É tão importante usar argumentos lógicos quanto demonstrar emoções para "convencer" esteticamente, isto é, "comover" nossos interlocutores, fazendo com que compartilhem de nossos gostos estéticos. O prazer procede de um julgamento de aprovação sobre a forma do objeto. Contudo, não somos capazes de distinguir o quanto deste julgamento se deve às experiências prévias, o quanto é inato, o quanto é a cota do próprio objeto que favorece essa experiência em nós, o quanto se deve à contingência da

<sup>140</sup> DAVIS, O. **Jacques Rancière**. Cambridge: Polity Press, 2010. p. 128-129.

<sup>141</sup> BAUMAN, Z. **Comunidade**: A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 62.



situação e à nossa própria disponibilidade para usufruir da experiência. A função da contingência é importantíssima. O órgão da beleza precisa ser treinado para ter a paciência de esperar e captar a contingência. Do contrário, ele se dispersa em prazeres frequentes e belezas comuns (ou belezas cuja profundidade não é de todo apreciada). Todos esses fatores se misturam na temporalidade da experiência e, embora possamos distinguir um pouco cada coisa, não podemos distingui-las completamente. Rancière sintetiza as dicotomias da imprecisão na relação entre sujeito e objeto ao criticar a interpretação de John Searle sobre a especificidade da ficção literária:

Encontramos aqui um raciocínio alternativo: ou há ou não há propriedades. Por outras palavras: ou bem que há uma determinação interna, e isso é uma propriedade; ou bem que há uma determinação externa e então estamos perante um juízo, uma convenção, uma suspensão concertada da convenção, etc. O que assim se exclui é a possibilidade de existir aquilo a que chamaria uma impropriedade própria: uma determinação que não estaria nem dentro nem fora, que não seria nem uma propriedade da coisa nem um carácter do juízo sobre a coisa. Há um tipo de existência que é recusado: o que circularia entre o dentro e o fora, entre a corporeidade e a ausência de corpo. Este tipo de existência pode pelo menos ser compreendido analogicamente: parece-se com o da letra resolutamente muda e irremediavelmente faladora que Platão opõe ao *logos* vivo.<sup>142</sup>

Para Searle, tal qual para Aristóteles, a propriedade do ficcional se resolve numa convenção estabelecida pelo receptor dessa modalidade de discurso, seja um romance, um filme ou uma peça de teatro. Ao se engajar com o objeto ficcional, o espectador decide ativamente vivenciar tal modo de experiência que tem início, meio e fim, ocupa um espaço e tempo convencionado, e que apresenta ações e asserções as quais ele pode aceitar ou rejeitar. Evidentemente, essa relação é mais complexa em Aristóteles, pois depende de um transbordamento do princípio de verossimilhança. Ao se relacionarem com as crenças e afetos consolidados no espectador, as experiências provenientes do espaço-tempo das imitações de ações geram repercussões indefinidas sobre as expectativas de funcionamento das ações e experiências no espaço-tempo real, exterior ao teatro. A eventual

<sup>142</sup> RANCIÈRE, J. **Nas margens do político**. Lisboa: KKYM, 2014. p. 108-109. [Fr. Gallimard, 1998] [Réédition augmentée et avec une nouvelle préface]. « Nous avons là un raisonnement de type alternatif : ou bien il y a des propriétés, ou bien il n'y en a pas. On peut le dire autrement : ou bien il y a une détermination interne, et c'est une propriété ; ou bien il y a une détermination externe et il s'agit d'un jugement, d'une convention, d'une suspension convenue de la convention, etc. Ce qui est exclu par là, c'est qu'il puisse y avoir ce que j'appellerai une impropriété propre : une détermination qui ne serait ni dedans ni dehors, ni une propriété de la chose, ni un caractère du jugement sur la chose. Il y a un type d'existence qui est refusé : celui qui circulerait entre le dedans et le dehors, entre la corporéité et l'absence de corps. Ce type d'existence, nous pouvons l'entendre au moins analogiquement : il ressemble à celui de la lettre résolument muette et irrémédiablement bavarde que Platon oppose au *logos* vivant. » [Fr. 178-179].

concordância ou subversão dessas expectativas leva à purificação dos afetos – e posteriormente, à retroalimentação crítica do espaço-tempo mimético. Por sua vez, para Searle, a relação é unilateral:

Ora, Searle a interpreta pelo caminho mais curto: mais do que pôr em causa a própria ideia de “propriedade”, ele escolhe privilegiar a simples relação do interno com o externo: se não há propriedade interna ao texto que o torne literário, ele simplesmente deduzirá daí que isto é o predicado de um julgamento exterior. (...) A literatura fica assim empurrada para o campo da sociologia do julgamento de gosto. Permanece então só a ficção, sendo que até desta o próprio poderá ser pensado em termos não mais de arbitrário, porém de convenção social. Efetivamente não há, afirma Searle, propriedades textuais que assinalem os textos de ficção. O que os caracteriza fica portanto aquém deles, na atitude daqueles que os enunciam. Os enunciados de ficção se distinguem dos outros por diferenças no modo de sua asserção, diferenças que só podem ser expressas negativamente: diferente do autor de enunciados “sérios”, o autor de enunciados ficcionais não se engaja nem na verdade do que enuncia nem mesmo em sua própria crença nessa verdade. É como dizer que ele não faz na verdade aquilo que parece fazer: asserções. O autor de ficção “faz de conta” que está fazendo asserções, ele “imita” o ato de fazê-las.<sup>143</sup>

Se nessa operação Searle é obrigado a negar os indícios de literalidade existentes no próprio texto,<sup>144</sup> o caminho oposto, que nega o papel do sujeito na construção de um juízo sobre o objeto, também vira as costas para uma série de complicações tratadas pela “estética”:

A: Mas, eu sempre estou limitado ao meu ponto de vista situado, à minha perspectiva, à minha própria subjetividade?

P: Você é bem obstinado! O que o faz achar que “ter um ponto de vista” significa “ser limitado”, ou especialmente ser “subjetivo”? Quando você viaja e segue as placas “Belvedere”, “Panorama”, “Bella Vista”, quando você finalmente chega àquele lugar que lhe tira o fôlego, de que maneira esta é uma prova de seus “limites subjetivos”? É a coisa em si mesma, o vale, os picos, as estradas que lhe oferecem este alcance, este toque, esta tomada. A melhor prova é que dois metros abaixo, você não pode ver nada por causa das árvores, e dois metros acima, também nada por causa de um estacionamento. E mesmo assim você tem a mesma limitação “subjetiva”, e tem exatamente o seu mesmo “ponto de vista”! Se você pode ter diferentes pontos de vista sobre uma estátua, é porque a estátua em si mesma é tridimensional e lhe permite, sim, ela permite que você ande em torno dela. Se algo comporta uma multiplicidade de pontos de vista, é porque este algo é muito complexo, dotado de dobras intrincadas, bem organizado, e bonito,

<sup>143</sup> (Rancière, 1995, p. 36).

<sup>144</sup> “Kate Hamburger já assinalou a estranheza do exemplo escolhido por Searle para demonstrar a ausência de propriedades textuais distintivas, ou seja, o início de um romance de Iris Murdoch assim redigido: “Ainda dez dias gloriosos sem cavalos! Assim pensava o segundo lugar-tenente Andrew Chase-White, recentemente transferido para o distinto regimento do Cavalo-do-Rei-Eduardo, enquanto passeava agradavelmente por um jardim dos arrabaldes de Dublin, numa ensolarada tarde de domingo de abril de 1916”. É certamente difícil imaginar um texto mais saturado que este de índices de ficcionalidade e de literalidade: primeiro o acúmulo de adjetivos e advérbios, mas principalmente a maneira – aberrante num enunciado informativo mas própria à entrada romanesca *in medias res* – de nos introduzir diretamente no pensamento de um personagem que ainda não conhecemos. Estamos aí diante de uma das maneiras clássicas de como a ficção cria um personagem supondo-o já conhecido, em resumo, numa solução literária padronizada da relação mimese/diegese.” *Ibid.*, p. 37.

sim, objetivamente bonito.

A: Mas, certamente, nada é objetivamente bonito – beleza tem a ver com subjetividade... gosto e cor são relativos... Eu estou perdido de novo. Por que nós passaríamos tanto tempo combatendo o objetivismo, então? O que você diz não pode estar certo.

P: Porque as coisas que as pessoas chamam de “objetivo” são, na maior parte dos casos, uma série de clichês. Nós não temos muitas boas descrições de nada: do que é um computador, um elemento de software, um sistema formal, um teorema, uma empresa, um mercado. Nós não sabemos quase nada sobre o que é esta coisa que está estudando: organização. Como, então, poderíamos ser capazes de distingui-la da subjetividade? Então, há duas maneiras de criticar a objetividade: uma é se afastar do objeto para adotar o ponto de vista humano subjetivo. Mas é da outra direção que eu estou falando: a do retorno ao objeto. Porque deveríamos deixar os objetos serem descritos apenas pelos idiotas?! Os positivistas não são donos da objetividade. Um computador descrito por Alan Turing é um muito mais rico e mais interessante que aqueles descritos pela *Wired Magazine*, não? Como vimos em sala ontem, uma usina de sabão descrita por Richard Powers em *Gain* é bem mais viva do que aquela que você leu nos Harvard Case Studies. O nome do jogo é voltar ao empirismo.<sup>145</sup>

Nesse caso, trata-se de um diálogo “informal” cujo recorte não necessariamente corresponde ou faz justiça aos meandros da filosofia de Latour. Mas, independentemente de como a reconquista do “objeto” e “das coisas mesmas” se constitui através do perspectivismo, a “beleza”, os afetos “estéticos” e, com eles, todo o aparato terminológico que a poética, a literatura e a estética elaboraram não podem ser confundidos com essa reconquista sem, com isso, pôr a perder a especificidade desse campo de experiência. A noção de “ponto de vista” do relato é objetivada às custas do “sentimento” que, irrevogavelmente, lhe acompanha e se modifica não apenas a cada mudança de posição, mas a cada mudança dos estados internos do sujeito – de sua intensidade afetiva atenta à contingência da experiência de beleza. Os positivistas se esforçam para neutralizar o sentimento na sua tomada de perspectiva, pois, com razão, veem nele algo de potente e prejudicial para a isonomia dessa perspectiva. No entanto, para essa descrição, o “sentimento” é objetificado, posto no objeto. Ora, a mesma condição de “objetificação” do “belo” é descrita, no século XVIII, pela estética Kantiana na sua relação ambígua com a paisagem:

Se um vestido, uma casa, uma flor é bela, disso a gente não deixa seu juízo persuadir-se por nenhuma razão ou princípio. A gente quer submeter o objeto aos seus próprios olhos, como se sua complacência dependesse da sensação; e contudo, se a gente então chama o objeto de belo, crê ter em seu favor uma voz universal e reivindica a adesão de qualquer um, já que do contrário cada sensação privada decidiria só e unicamente para o observador e sua complacência. (...) O próprio juízo de gosto não postula o acordo unânime de qualquer um pois isto só pode fazê-lo um juízo lógico-universal, porque ele pode alegar razões; ele somente imputa <es *sinnt an*> a qualquer um este acordo como um caso da regra,

<sup>145</sup> LATOUR, B. Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). In: **cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, 2006. p. 339-352.

com vistas ao qual espera a confirmação não de conceitos, mas da adesão de outros.<sup>146</sup>

A partir daquilo que ele descobre na experiência da beleza, Kant nos lega uma série de paradoxos que são, até hoje, desafios para o relacionamento dos afetos estéticos com o pensamento e com os seus modos do fazer, do dizer e do perceber. Não farei aqui uma leitura pormenorizada da estética de Kant, nem pretendo defender que o legado dela para o pensamento contemporâneo seja sem problemas. Kant ainda mantém uma hierarquia das artes. Além disso, o belo nem de longe é uma categoria de julgamento tão importante quanto o foi no século XVIII. Entretanto, cumpre observar que as popularizações na sociologia da estética kantiana são pouco interessadas em compreender o que Kant reivindica sobre o fenômeno do belo.

Primeiramente, nessa passagem, Kant está intrigado com o fato linguístico de *como* nós expressamos os objetos “belos”. “A rosa é bela” e “A paisagem é bela” são sentenças muito mais prováveis do que “A paisagem é bela para mim”. Contudo, se estamos analisando um sentimento cuja origem deve ser subjetiva, por que causa estranhamento afirmar o “para mim” junto com este juízo?

Se o juízo de beleza fosse universal e objetivo, então seria um caso de aplicação de um conceito a uma regra. Kant não acredita que seja assim que nós experimentamos a beleza. Nós não compreendemos algo conceitualmente para depois experimentarmos esse objeto formalmente como algo belo. Por exemplo, eu não compreendo que a flor rosa tem determinada aparência para atrair insetos que fazem sua polinização e, a partir disso, me sinto atraído por ela. Não, eu me sinto atraído pela rosa independentemente e anteriormente ao fato de atribuir a ela um conceito e uma possível finalidade, “atrair insetos.” Pior ainda, eu sequer me atraio pela rosa, automaticamente, sempre que olho uma de soslaio. Eu preciso gerar essa disponibilidade também em mim.

Para Kant, portanto, a beleza designa o paradoxo de uma universalidade subjetiva. Ela tem origem no sujeito, na maneira com que o sujeito experimenta o seu afeto por formas ao redor. Contudo, ela é *universal*, porque cada sujeito acredita que a sua experiência de beleza subjetiva e particular é compartilhável e passível de experimentação por qualquer outro sujeito. Por isso, ele imputa a beleza ao objeto, à rosa, e espera que qualquer um possa confirmar essa experiência, embora as pessoas não o confirmem de fato, pois tal fundamento

---

<sup>146</sup> KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 60.

universal da beleza é contingente e subjetivo. Ele espera o acordo de qualquer um, mas o acordo não é pressuposto, nem necessário para a experiência individual da beleza. Ele não é mais um conceito de formulação do consenso. Trata-se de uma comunidade paradoxal na qual o universal é subjetivo e se apresenta sem conceito, na qual o prazer é desinteressado e se renova no próprio gozo, na qual o conflito interno (de colocar-se na posição de qualquer outro) e externo (tentar compartilhar/ demonstrar a necessidade formal da experiência de nosso juízo privado, contingente) se fazem necessários, mesmo que sua resolução não seja argumentável por conceitos. Nele, o destino da humanidade está em jogo, embora não se possa vislumbrar a representação de um fim. Este lugar, essa comunidade, não existe em parte alguma, mas pode ocorrer em qualquer parte.

É de se perguntar como Bauman foi interpretar que a beleza, para Kant, provém do acordo tácito e consensual da conduta. Seria a partir de uma reinterpretação via Bourdieu?

Tal é a imagem apresentada por *A Distinção*, crítica social do julgamento: refutação de seu homônimo filosófico, a Crítica do Julgamento de Kant. Pierre Bourdieu quer mostrar que a realidade social do exercício do julgamento de gosto é o exato oposto da teoria kantiana, onde ele vê a quintessência do discurso filosófico. Ele se aplicará, portanto, a mostrar que o gosto é *um* onde Kant o divide e, inversamente, o divide em dois, onde Kant o torna comum a todos. Kant distingue o prazer estético que resulta do julgamento sobre o belo prazer dos sentidos que aprecia o vinho das Canárias. Bourdieu mostrará, pelo contrário, que o mesmo gosto julga obras de arte, vinhos e os modos de mesa. Kant afirma a universalidade formal do julgamento de gosto. Sua crítica mostrara que os gostos são sempre o oposto do desgosto, referindo-se à oposição entre os "gostos da liberdade" próprios aos homens de lazer e os "gostos da necessidade" próprios aos trabalhadores da reprodução. E, através do desconhecimento exemplar do filósofo arquetípico, ele mostrará o jogo triplo que constitui a matriz social dos julgamentos de gosto, a conjunção de duas grandes oposições. A primeira opõe o dominante e dominado, aqueles que são abastecidos ou privados de capital para colocar no mercado simbólico. O segundo opõe as frações dominantes da classe dominante, caracterizadas pelo predomínio do capital econômico e suas frações dominadas, caracterizadas pela predominância do capital cultural.<sup>147</sup>

<sup>147</sup> « Tel est le tableau que nous présente la Distinction, critique sociale du jugement : réfutation donc de son homonyme philosophique, la Critique du jugement de Kant. Pierre Bourdieu veut montrer que la réalité sociale de l'exercice du jugement de goût est l'exact envers de la théorie kantienne, où il voit la quintessence du discours philosophique. Il s'appliquera donc à montrer que le goût est *un* là où Kant le divise et inversement qu'il est divisé en deux là où Kant le fait commun à tous. Kant distingue le plaisir esthétique qui résulte du jugement sur le Beau du plaisir des sens qui apprécie le vin des Canaries. Bourdieu montrera, au contraire, que le même goût juge les œuvres de l'art, les vins et les manières de table. Kant affirme l'universalité formelle du jugement de goût. Son critique montrera que les goûts sont toujours l'envers de dégoûts, renvoyant à l'opposition entre les « goûts de liberté » propres aux hommes de loisir et les « goûts de nécessité » propres aux travailleurs de la reproduction. Et, à travers la méconnaissance exemplaire du philosophe archétypal, il montrera le jeu à trois qui constitue la matrice sociale des jugements de goût, la conjonction de deux grandes oppositions. La première oppose les dominants et les dominés, ceux qui sont pourvus ou dépourvus de capital à placer sur le marché symbolique. La seconde oppose les fractions dominantes de la classe dominante, caractérisées par la prédominance du capital économique, et ses fractions

Se sairmos do âmbito da sociologia para o da neurologia, a relação entre o belo e a subjetividade toma uma guinada inesperada, no entanto, tão incompatível com o gosto estético de Kant quanto com o gosto social considerado arbitrário e ideológico. Tomando como objeto privilegiado a pintura de retratos, os neurologistas buscam a reconciliação do belo com a objetividade:

A pesquisa empírica mostrou que, através das culturas, tanto as mulheres quanto os homens preferem rostos simétricos. Além disso, esse princípio subjaz à escolha de parceiros não apenas em seres humanos e grandes macacos, mas também em aves e até mesmo em insetos. Por que essa propensão bilateral seria tão conservada em todo o reino animal? Perret sugere que boa simetria indica bons genes. Durante o crescimento, os desafios para a saúde e os estressores ambientais podem resultar em padrões de crescimento assimétricos na face. O grau de simetria no rosto de uma pessoa pode, portanto, indicar quão capaz é o genoma dessa pessoa de resistir à doença e manter o desenvolvimento normal diante de desafios.<sup>148</sup>

Sem um estudo mais aprofundado, não podemos levar essa discussão adiante. Contudo, um esboço de análise kantiana prévia seria a de que nossa capacidade de resposta à simetria tem que vir de algum lugar. Mesmo que nossas disposições inatas tenham se constituído em torno da necessidade de encontrar parcerias saudáveis para a reprodução, esta capacidade é claramente desviada quando ela é ativada na apreciação da forma de um palácio ou de formas geométricas puras em que nenhuma busca de prazer sexual está em questão. Possivelmente, até mesmo no caso de algumas formas arquitetônicas, o impulso sexual pode ser reestabelecer na forma de um critério simbólico, assim como na apreciação ou repulsa por texturas. Mas, o argumento de Kant continua passível de ser explorado. A arte interessa precisamente quando a função do mecanismo de prazer da percepção é desviada de suas finalidades reprodutivas. O “gozo” estético busca a reprodução e o refinamento abstrato do seu próprio prazer pela forma. Ele tem uma vida e um funcionamento independente da busca de um meio de reprodução sexual. Enquanto fruição de formas e imagens nas suas dessemelhanças, que acompanham a indeterminação dos conceitos e das finalidades, ele é distinto, por exemplo, da fruição da imagem pelo desejo sexual na masturbação. Esta última é uma *imitação* em via direta do “gozo” da reprodução e da socialização sexual.

---

dominées, caractérisées par la prédominance du capital culturel. » RANCIÈRE, J. **Le Philosophe et Ses Pauvres**. Paris : Fayard, 1983. p. 267.

<sup>148</sup> KANDEL, E. **The Age of Insight: The quest to understand the unconscious in art, mind and brain**. From Vienna 1900 to the present. New York: Random House, 2012. p. 379.

Finalmente, como um campo tão “insuspeito” quanto a “arte” pode sofrer interpretações tão diversas quanto as da sociologia e a da neurologia? Sendo compreendida por uma ciência como um constructo social arbitrário, e por outra, como proveniente parcialmente de condições inatas em certas disposições para a beleza, para o amor e até para o vício dirigido à arte? De minha parte, acredito que alguns pontos de intermediação podem ser encontrados justamente nos paradoxos com que a estética tentou lidar com a estranheza e peculiaridade de seu campo.

### 3.4

#### Poética do Saber

“Ficção” é uma palavra forte que seria melhor reservar para casos específicos, mas que, infelizmente, não indica uma solução quanto à sua essência e à extensão desses casos. Dentre as capacidades da língua consta a de pôr em circulação uma série de termos ambíguos, como os *homônimos* e as *metáforas*, que tornam mais complexa a referência ao real: “que uma mesma palavra possa designar ao mesmo tempo vários seres ou várias propriedades, que possa designar propriedades que não existem, mas também propriedades que não existem mais ou que ainda nem existem”;<sup>149</sup> essa capacidade, qualificada positivamente no âmbito da literatura e identificada à “falsidade” nos demais campos da ciência, é um dos focos de investigação de Rancière. Para ele, a relação entre o uso “enganador” e o uso “verdadeiro” das palavras, entre literatura e ciência, não é o de uma separação radical entre um tipo de discurso e outro, mas o de uma relação constitutiva. Para investigar essa relação, Rancière cunha o método da *poética do saber*:

(...) estudo do conjunto dos procedimentos literários pelos quais um discurso se subtrai da literatura, dá a si mesmo um *status* de ciência e significa-o. A poética do saber se interessa pelas regras, segundo as quais um saber se escreve e se lê, constitui-se como um gênero de discurso específico. Ela procura definir o modo de verdade a que ele se destina, sem lhe estabelecer normas, validar ou invalidar sua pretensão científica.<sup>150</sup>

<sup>149</sup> RANCIÈRE, J. **Os nomes da história**: ensaio de poética do saber. São Paulo: Ed. Unesp, 2014. p. 50-51. [Fr. Le Seuil, 1992]. [Fr. Format Kobo ; Chap. « L'excès des mots » position : 10/18].

<sup>150</sup> Ibid., p. 12. « (...) étude de l'ensemble des procédures littéraires par lesquelles un discours se soustrait à la littérature, se donne un statut de science et le signifie. La poétique du savoir s'intéresse aux règles selon lesquelles un savoir s'écrit et se lit, se constitue comme un genre de discours spécifique. Elle cherche à définir le mode de vérité auquel il se voue, non à lui donner des normes, à valider ou à invalider sa prétention scientifique. » [Fr. Format Kobo ; Chap. « Une bataille séculaire » position: 8/10].

Mas o que seria essa poética do discurso científico? E, afinal, trazer categorias poéticas e literárias para o centro de uma investigação desse tipo não levantaria o nível de suspeição sobre o discurso científico impondo-lhe o risco do relativismo? Aqui cabe uma resposta em várias camadas: em primeiro lugar, muitas das categorias da poética já estão em circulação na prática, na investigação e no repertório dos cientistas de diversas modalidades – e isso, explicitamente, sob a égide da retórica, entendida tanto como ciência dos meios de prova da dialética quanto como técnica da persuasão. A separação do campo de objetos da retórica e da poética depende de uma hierarquia entre elas e um regramento entre os gêneros da ficção, do julgar e do conhecer, entre os sistemas do discurso e da narração e entre as formas, os meios e as situações adequados para a persuasão e para a comoção. Rancière advoga que, na era das massas, tanto a política<sup>151</sup> quanto a ciência não dão conta dessa separação e hierarquização, de modo que distinções antes tidas como *naturais*, inscritas na ordem do mundo e na hierarquia dos seres, podem ser hoje revistas sob um campo de tensões e exigências que, ao mesmo tempo, unem e afastam a ciência, a política e a literatura. Desse modo, a poética do saber:

(...) leva em consideração o caráter constitutivo dessa tripla articulação. As ciências humanas e sociais são filhas da era da ciência: a era de um certo número de revoluções decisivas nas ciências fundamentais, mas também a era da crença científica, a era que concebe a racionalidade de qualquer atividade de acordo com uma certa ideia de racionalidade científica que não necessariamente tem ligação com as revoluções em questão. Mas muito facilmente nos esquecemos de que a era da ciência é também a era da literatura, tempo em que ela se nomeia como tal e separa o rigor de seu ato próprio tanto dos simples encantos da ficção, quanto das regras da divisão dos gêneros poéticos e dos procedimentos convencionais das belas-lettras. Essa era é, enfim, como bem “sabemos” a da democracia, a era em que esta, mesmo aos olhos daqueles que a combatem ou temem, aparece como o destino social da política moderna, a era das amplas massas e das grandes regularidades que servem aos cálculos da ciência, mas também a uma desordem e a uma arbitrariedade novas, que perturbam seus rigores objetivos.<sup>152</sup>

<sup>151</sup> *Os nomes da História*, antecede *O desentendimento*. Tal fato abre margem para especular se o termo política nesse livro não se refere tanto a política e polícia (minha preferência); ou mesmo apenas à polícia.

<sup>152</sup> Id. **Os nomes da história**: ensaio de poética do saber. São Paulo: Ed. Unesp, 2014. p. 12-13. [Fr. Le Seuil, 1992]. « Elle prend plutôt acte du caractère constitutif de cette triple articulation. Les sciences humaines et sociales sont filles de l'âge de la science : l'âge d'un certain nombre de révolutions décisives dans les sciences fondamentales mais aussi l'âge de la croyance scientifique, l'âge qui conçoit la rationalité de toute activité selon une certaine idée de la rationalité scientifique qui n'a pas de lien nécessaire avec les révolutions en question. Mais, on l'oublie trop aisément, l'âge de la science est aussi celui de la littérature, celui où celle-ci se nomme comme telle et sépare la rigueur de son acte propre des simples enchantements de la fiction comme des règles de la division des genres poétiques et des procédés convenus des belles lettres. Il est enfin, on le "sait" davantage, l'âge de la démocratie, l'âge où celle-ci, aux yeux mêmes de ceux qui la combattent ou redoutent, apparaît comme le destin social de la politique moderne, l'âge des larges masses et des grandes régularités qui se prêtent aux calculs de la science, mais aussi d'un désordre et d'un arbitraire nouveaux qui en perturbent les rigeurs objectives. » [Fr. Format Kobo ; Chap. « Une bataille



Apesar de trabalhar com algumas das mesmas categorias da retórica, como as figuras de linguagem, os tropos ou clichês, os caracteres, o princípio da verossimilhança e da necessidade, uma análise poética que tem como objeto o *saber* distingue-se tanto da retórica quanto da poética “tradicional”. A retórica filosófica almeja ser uma dialética das provas técnicas. Como ciência auxiliar da lógica, ela organiza fatos e discursos numa estrutura silogística que sirva de base para sua indução, e/ou dedução de novas informações. No entanto, diferentemente da lógica, a dialética lida com sistemas declaradamente abertos, incompletos e heterogêneos: o encadeamento *lógico* do discurso, a circulação de seus afetos (*páthos*) e a remissão à autoridade das posições (*ethos*). Daí que o silogismo retórico, o entimema, seja também incompleto e dependa de que as partes do discurso o preencham com as informações disponíveis na experiência dos participantes, se lá estiverem; do contrário, nenhuma dedução é possível. Além disso, a retórica também pode ser usada como uma técnica de refutação preliminar e genérica, num sentido positivo, que não demanda uma imersão *a priori* nos critérios metodológicos, nas referências e nos pressupostos da pesquisa avaliada (mas que pode se tornar superficial, caso nenhuma intercompreensão seja estabelecida junto ao trabalho de refutação). Enquanto técnica persuasiva, a própria retórica oscila, nos extremos, entre ser condenada pela ciência, que a enxergaria como uma arte do convencimento a qualquer custo com o prejuízo da verdade, e uma leitura pragmática de que as regras do jogo, a revisão por pares, o financiamento e divulgação científica, no final, são, por si mesmas, capazes de punir e regular o mau uso pelos cientistas. Em todo caso, a retórica é, com ressalvas, aceita como “ciência” (para alguns apenas como “teoria”) e, sem dúvidas, “liberada” para o uso instrumental dos cientistas. Por último, ela ainda tem que lidar com sua irremediável perda de unidade: a especialização das disciplinas forçosamente fragmenta e distribui as competências retóricas dentre setores da psicologia, da publicidade, do marketing, do direito, e até da fonoaudiologia, de modo que muitas vezes lidamos com saberes “retóricos” rebatizados por outros nomes e que são, apesar disso, capazes de operar em conjunto.

Por sua vez, a “poética” se ocupa, em sentido amplo, das “artes poéticas”, dos meios e dos gêneros do *fazer* (*poieîn*) que narram e imitam as ações de figuras históricas e/ou inventadas cuja verdade acontecimental [*événementielle*]

não é posta em questão, mas sim sua capacidade de comover pela compaixão e pelo temor; além de apresentar à comunidade seus valores e crenças refletidos nos costumes, ora subvertendo-os. Aristóteles, certamente, a tinha em melhor estima do que Platão:

(...) a função do poeta não é contar o que aconteceu mas aquilo que poderia acontecer, o que é possível, de acordo com o princípio da verossimilhança e da necessidade. O historiador e o poeta não diferem pelo facto de um escrever em prosa e o outro em verso (se tivéssemos posto em verso a obra de Heródoto, com verso ou sem verso ela não perderia absolutamente nada o seu carácter de História). Diferem é pelo facto de um relatar o que aconteceu e outro o que poderia acontecer. Portanto, a poesia é mais filosófica e tem um carácter mais elevado do que a História. É que a poesia expressa o universal, a História o particular. O universal é aquilo que certa pessoa dirá ou fará, de acordo com a verossimilhança ou a necessidade, e é isso que a poesia procura representar, atribuindo, depois, nomes às personagens.<sup>153</sup>

A hierarquização entre poesia e história é um resultado direto da formalização acabada de um regime da ficção que torna possível julgar a narrativa pela sua causalidade interna, pelas “estruturas inteligíveis” orquestradas e amarradas numa trama com início, meio e fim. A narrativa dos acontecimentos reais, por sua vez, tem que lidar com a superficialidade, a fragmentação, a corrosão e a incomensurabilidade da facticidade, ou seja, sua falta de coerência, unidade e estrutura. Ela só é capaz de escavar um sentido profundo no real ao custo de uma negociação e um borramento das fronteiras do conceito de ficção:

A Poética proclama que a ordenação de ações do poema não significa a feitura de um simulacro. É um jogo de saber que se dá num espaço-tempo determinado. Fingir não é propor engodos, porém elaborar estruturas inteligíveis. A poesia não tem contas a prestar quanto à "verdade" daquilo que diz, porque, em seu princípio, não é feita de imagens ou enunciados, mas de ficções, isto é, de coordenações entre atos. Outra consequência tirada por Aristóteles é a da superioridade da poesia, que confere uma lógica causal a uma ordenação de acontecimentos, sobre a história, condenada a apresentar os acontecimentos segundo a desordem empírica deles. Dito de outro modo - e isso é evidentemente algo que os historiadores não gostam muito de olhar de perto-, a nítida separação entre realidade e ficção representa também a impossibilidade de uma racionalidade da história e de sua ciência.<sup>154</sup>

<sup>153</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, (1451b), [3. ed. Fund. Calouste Gulbenkian, 2008.] p. 54.

<sup>154</sup> RANCIÈRE, J. A **partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: EXO; Ed. 34, 2005. p. 53-54. [Fr. La Fabrique, 2000]. « Elle proclame que l'agencement d'actions du poème n'est pas la fabrication d'un simulacre. Il est un jeu de savoir qui s'exerce dans un espace-temps déterminé. Feindre, ce n'est pas proposer des leures, c'est élaborer des structures intelligibles. La poésie n'a pas de comptes à rendre sur la « vérité » de ce qu'elle dit, parce que, en son principe, elle est faite non pas d'images ou d'énoncés, mais de fictions, c'est-à-dire d'agencements entre des actes. L'autre conséquence qu'en tire Aristote est la supériorité de la poésie, qui donne une logique causale à un agencement d'événements, sur l'histoire, condamnée à présenter les événements selon leur désordre empirique. Autrement dit - et c'est évidemment une chose que les historiens n'aiment pas regarder de trop près - le clair partage entre réalité et fiction, c'est aussi l'impossibilité d'une rationalité de l'histoire et de sa science. » [Fr. 55-56].

A importância da poética do saber para o trabalho das ciências humanas e sociais é o de tomar para si a investigação de uma dimensão da linguagem que não se acomoda no interesse da lógica e que, na retórica, não passa de um meio para um fim. A linguagem é dupla e fraturada, ela produz duplos. O duplo da linguagem não é necessariamente a condição de inferioridade da cópia em relação ao original. De fato, em excessivos casos, não há sequer condições de se estabelecer uma relação entre termos e domínios linguísticos e extralinguísticos que se constitua como a relação de original para cópia; em muitos outros, tal relação é da ordem do habitual e da convenção arbitrariamente partilhada entre signo e referente.

Mas tanto quanto a expulsão do artista na *República*, o custo do elogio da poética em Aristóteles, inclusive como objeto de saber, é o de ela não se ocupar dos assuntos da dialética e da lógica. Do ponto de vista lógico, a poética sequer apresenta uma resposta formal própria ao silogismo (a menos que se considere a metáfora como categoria estendida que engloba as figuras de linguagem e como uma contraparte da lógica);<sup>155</sup> ela se encontra, na pior hipótese, irremediavelmente condenada ao subjetivismo e, na melhor, cindida, tal qual a retórica, numa série de funções reivindicadas por outras ciências mais competentes.

Talvez seja possível pelo intermédio de uma poética do saber remontar na arqueologia dos textos a maneira pela qual a objetividade textual é reconhecida através do tempo, pondo em relação, deslocando e recombinao propriedades linguísticas com extralinguísticas, que são, por assim dizer, o “outro” do texto, a ficção do real da ficção. É antes de tudo uma questão de priorizar a relação de identidade entre os termos no interior tanto do discurso quanto da narrativa, regular metáforas e comparações, a flexão verbal e nominal, a adjetivação, para que se estabilize as propriedades dos *seres* textuais. Há seres que são sujeitos, outros são referidos como objetos e há ainda aqueles poucos, *eu* e *tu*, que não

---

<sup>155</sup> “Uma segunda linha de reflexão parece sugerida pela ideia de transgressão categorial, compreendida como desvio em relação a uma ordem lógica já constituída, como desordem na classificação. Essa transgressão somente interessa porque produz sentido: como diz a *Retórica*, pela metáfora o poeta “nos instrui e nos dá um conhecimento por meio do gênero”. A sugestão é a seguinte: não se pode dizer que a metáfora desfaz uma ordem somente para inventar outra? Que o erro categorial é somente o avesso de uma lógica da descoberta? (...). Se a metáfora deriva de uma heurística do pensamento, não se pode supor que o procedimento que desordena e desloca certa ordem lógica, certa hierarquia conceitual, certa classificação é o mesmo do qual procede toda classificação? Não conhecemos outro funcionamento da linguagem senão aquele no qual uma ordem já está constituída; a metáfora gera apenas uma nova ordem produzindo desvios em uma ordem anterior; não poderíamos, contudo, imaginar que a própria ordem nasce da mesma maneira que muda?” RICOEUR, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 39-40.

são nominais, mas locutórios, só têm valor e existência linguística pelo próprio ato de palavra que os profere.<sup>156</sup> Os nomes dividem-se, com o auxílio de pronomes, em dois gêneros sexuais aplicados indistintamente ao mundo orgânico, inorgânico e aos objetos fabricados, ao menos nas culturas que não estabelecem um terceiro gênero neutro como o *it* do inglês e, mesmo nesse caso, o *it* transforma em coisa o “cão” macho e fêmea. Sobre essas regularidades e irregularidades da língua, as normas institucionais e científicas operam uma segunda camada de instruções, classificações e designações de origem e derivação para assegurar que, em determinados contextos, sob um mesmo nome sejam vinculadas as características e ações adequadas apenas a ele e não a outros modos do ser radicalmente distintos. No discurso classificado como “objetivo” e “realista”, o fogo e o coração não podem, ambos, “arder”; o ferro ou qualquer outro material moldável até pode “sofrer” sob a ação do martelo, desde que seja um “sofrimento” físico especificado e condizente com a tempera sem hipérbole a lhe acrescentar um “terrível”, “penoso”, “brutal” e afins; um “coração” não pode ser de “ferro”, etc. Mas, na medida em que o drama poético encontra o drama científico, cada qual de seu lado refaz as contas dessa infinita contaminação mútua:

Mas flores, se sentissem não eram flores,  
 Eram gente;  
 E se as pedras tivessem alma, eram cousas vivas, não eram pedras;  
 E se os rios tivessem êxtases ao luar,  
 Os rios seriam homens doentes.<sup>157</sup>

Afastar-se dos sujeitos tradicionais da história e dos meios de verificação ligados à sua visibilidade é penetrar num terreno em que se turva o próprio sentido do que é um sujeito ou um acontecimento, assim como a maneira pela qual se pode fazer referência ao primeiro ou inferência do segundo. Como entender, por exemplo, essa frase típica da nova história: “**O deserto conquistador entrou mais de uma vez no Mediterrâneo**”? (grifo meu)<sup>158</sup>

Não é o caso de dizer que a poesia em prosa de Alberto Caeiro, o heterônimo de Fernando Pessoa desencantado com os poetas místicos, cumpre um ideal de ciência que o historiador não pode cumprir. Ao contrário, é justamente

<sup>156</sup> BENVENISTE, É. **Problemas de linguística geral**. São Paulo: Ed. Nacional, 1976. p. 278-279.

<sup>157</sup> PESSOA, F. **Obra Poética**, em um volume. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar S.A., 2003. p. 219.

<sup>158</sup> RANCIÈRE, J. **Os nomes da história**: ensaio de poética do saber. São Paulo: Ed. Unesp, 2014. p. 3-4. [Fr. Le Seuil, 1992]. « S'éloigner des sujets traditionnels de l'histoire et des moyens de vérification attachés à leur visibilité, c'est pénétrer sur un terrain où se troublent le sens même de ce qu'est un sujet ou un événement et la manière dont ou peut faire référence au premier ou faire inférence du second. Comment entendre par exemple cette phrase typique de la nouvelle histoire : « Le désert conquérant est plus d'une fois entré en Méditerranée » ? » [Fr. Format Kobo ; Chap. « Une bataille séculaire » position : 3/10].

pela força do desencanto cuja tração linguística engloba o misticismo romântico e a prosa realista que “O deserto conquistador” pode ser referido e compreendido como metáfora para as forças coletivas temporais da humanidade, deixando de ser julgada pelo registro de pensamento *ético* que indaga sobre o caráter legítimo ou idólatra das forças naturais antropomorfizadas. Agora que a natureza não é mistério divino a ser reverenciado, nem fonte de aventuras, divertimentos e perigos, mas objeto de investigação, ela serve de metáfora para forças humanas apenas na medida em que ambas são passíveis de inquirição. Ao modelo natural, são os cordões invisíveis da sociedade, suas órbitas de gravitação e polarização que deverão também ser descobertas, pelo empréstimo de termos e elementos desse mundo natural desencantado, como uma promessa de inteligibilidade para o mundo social. Essa nova profundidade de superfície é constituída sobre uma revolução na relação entre verdade, mentira e ficção. A verdade, no regime estético, não é mais posta como uma relação entre cópia e modelo, “a expressão codificada de um pensamento”<sup>159</sup>, mas como a escrita de uma linguagem muda que fala na própria materialidade do signo ou da imagem.

Quando não é simplesmente impositiva, ao modo dos tratados poéticos classicistas, a poética investiga o par forma e conteúdo na sua relação com os diferentes tipos de comoção. De um lado, ela contribui para o amadurecimento, a particularização e a reinvenção dos gêneros e meios pelos quais a produção artística, sua apreciação e crítica se retroalimentam. Em segundo lugar, ela fornece os nomes próprios, “poesia”, “comoção”, “catarse”, “erro” (*hamartia*), “carácter”, “mímesis”, “enredo”, “reconhecimento”, “peripécia”, “nó”, “desenlace”, dentre outros, sobre os quais as teorias dos gêneros e meios das artes narrativas se constituíram. O embaraço maior da poética é não apenas sua indiferença à verdade ou seu papel menor e subordinado no convencimento, mas sua dedicação exclusiva à investigação e ao refino das capacidades de produção de “sentido” de um texto, o chamado “contexto”, aquilo que impede, ao menos até hoje, por exemplo, uma Inteligência Artificial de ser capaz de “entender” e “usufruir” de uma piada.

A psicologia, a medicina e a sociologia são as ciências que se aproximam inadvertidamente da poética, no sentido em que investigam o sofrimento do corpo e da alma, sua interação com outros corpos e almas pela leitura de seus estados e ações, em busca de uma causalidade e necessidade. Mas, ao mesmo tempo, como qualquer ciência, elas tendem a suprimir, anular, a percepção dos efeitos

---

<sup>159</sup> Id. **O destino das imagens**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 22. [Fr. La Fabrique, 2003] [Fr. 20] [Fr. Format Kobo ; Chap. « D'un régime d'imagéité à un autre » position : 9/21].

poéticos em sua prática, na elucidação dos sintomas e causas, sem resto. A doença é ardilosa, o paciente, tal como um criminoso ou um herói, tem *n* motivos para faltar com a verdade, mas o cientista avança em sua técnica, que é dedicada ao sintoma e ao sofrimento, sem que as convenções e acidentes desse *fazer*, estritamente ligado ao *ver*, ao *sentir*, e ao *dizer*, sejam remetidas à “mentira” do teatro.

A intensidade e a opacidade do sofrimento são o que requerem e justificam a intervenção clínica e seu aparato teórico. As causas podem ser opacas e ativas, contribuindo para perpetuá-lo, ou ainda podem ser conhecidas, mas os meios de remissão/cura desconhecidos. Por fim, tanto as causas quanto os meios de remissão podem ser conhecidos e, mesmo assim, dependerem de uma assistência especializada para ser alcançados. Em todo caso, a medicina e a psicologia se revezam para escavar um corpo, literalmente provocando afasias e lobotomias nos porões rudimentares da ciência ou estudando os afásicos por acidente; em nossos tempos, trabalham-se com PET scans cujos cortes e operações flertam com o *ideal* dos cortes e transposições da metáfora, permitindo escavar sem escavar, fazendo ver sem destruir, produzindo planos consecutivos daquilo que se interioriza. Mas não há investigação do corpo que se complete sem que se dialogue, se pergunte ao corpo *o que* ele sente e pensa, *como* sente e pensa e *o que* é sentir e pensar, ou sem que se observe a dinâmica dos estados externos que ele apresenta, sua relação com aquilo que ele diz sobre os estados internos e o que outros corpos interpretam sobre o que ele diz, se concordam ou discordam, sem deixar, é claro, de correlacionar tudo isso com as consistências e as inconsistências flagrantes, compiladas estatisticamente, de mais e mais corpos e do que dizem, tanto do círculo de interações próximas quanto dos corpos ausentes existentes e dos restos de corpos que existiram e, ainda, dos corpos teóricos, incluindo um *eu*, *tu*, *ele*, *nós*, *vós*, *eles*, sempre discutíveis e prontos a discutir, corpos possíveis e impossíveis, prováveis/potenciais, improváveis e indeterminados. Daí a ocorrência de um nó intrincado, que ultrapassa a anamnese, entre psicologia e medicina cuja tensão e afrouxamento faz a vida das disputas clínicas e acadêmicas. Na medida em que se põem no lugar de procedimentos literários, tais ciências são também alegorias da ciência em geral, entendida como o progresso perpétuo em direção à verdade, e a remediação sem fim da ignorância que é também a da morte, o outro lado da vida, sua opacidade material, inerte e neutra, raiz de todos os males, da ignorância derradeira, de todos os sintomas sem causa nem resposta moral apropriada.

Na análise poética, diferentemente dessas ciências, a corporeidade é exclusivamente metafórica, analógica e interna às camadas do texto: nas suas personagens, no narrador, no uso dos tempos e num sujeito indeterminado à espera de inclusão por parte do intérprete no texto-comentário a fim de fazer ressoar junto ao texto “próprio” um novo sentido “impróprio”. É também importante saber distinguir até onde se caminha na atribuição de sujeitos e não acreditar ter substituído com o comentário a voz “original” do autor. Esses dilemas são também clínicos por *analogia*: a interpretação *sobre* o paciente está sempre em perpétuo processo de conciliação com o ponto de vista *do* paciente sobre si mesmo e sobre seu processo terapêutico. Tanto o paciente quanto o texto dão respostas e soluções que são em maior ou menor grau espontâneas, criativas e inesperadas. Pode-se argumentar que, pelo fato de o texto não ter nada de novo a acrescentar ou excluir, é devido a ele um crédito menor de “espontaneidade”, menos ‘vida”, do que a uma pessoa em carne e osso. No entanto, ele não é mais nem menos espontâneo do que o ato vivo que lhe constituiu e o ato vivo que lhe restituiu sentido na leitura. Pode-se dizer, alegoricamente, que a cada leitura se produz uma média fantasmática de espontaneidade e decisão, erro e precisão, entre as obstinações mútuas do escritor e do leitor.

## Exercícios de Meta-sociologia

### 4.1

#### Alfred Cobban: nominalismo e anacronismo

O estudo de Rancière sobre as ciências históricas e sociais tem a ver com o problema da igualdade do discurso entre os historiadores e os “historiados”, a papelada da história e a “papelada dos pobres.” Ambas, por sua vez, estão entrelaçadas à configuração sensível dessas disciplinas e à questão da eficácia da igualdade no presente. Assim, esse nó intrincado de problemas leva Rancière ao tema do anacronismo. Como as ciências históricas e sociais se tornam “mestras” do anacronismo? A posição do mestre não deve ser entendida como a de quem exerce e abusa do anacronismo com maestria, dissimulando sua prática, mas a de quem domina e prescreve a distância exata entre o que deve e o que não deve ser anacrônico. Quem, na ocasião em que as condições de prova não são absolutas, tem autoridade para dar a palavra final sobre o assunto e estabelecer o paradigma aceito pela comunidade erudita. Evidentemente, não está em causa a defesa do revisionismo do tipo negacionista que espalha fantasias absurdas, como a de que “não existiu holocausto”. O que importa é discutir as situações sutis em que a insuficiência das condições de prova é suplantada pela autoridade da ciência; o *ethos* de sua enunciação interpretativa.

Para Rancière, existe o seguinte problema no cerne da nomeação, que interfere diretamente na capacidade de conceituação:

O duplo alcance da palavra *social* se precisa da seguinte maneira: social designa um conjunto de relações. Mas também designa a incapacidade das palavras de designá-las de forma adequada. *Social* designa a não relação como principal. Designa o desvio das palavras em relação às coisas ou, mais exatamente, o desvio das *nominações* em relação às *classificações*. As classes que se nomeiam e são nomeadas nunca são o que classes, cientificamente entendidas, devem ser: conjuntos de indivíduos aos quais é possível atribuir rigorosamente um número finito de propriedades comuns. A confusão anacrônica e homonímica deve-se ao fato de que as palavras da história são nomes. Um nome identifica e não classifica.<sup>160</sup>

<sup>160</sup> RANCIÈRE, J. **Os nomes da história**: ensaio de poética do saber. São Paulo: Editora Unesp, 2014 p. 52-53. [Fr. Le Seuil, 1992]. « La double portée du mot *social* se précise ainsi : *social* désigne un ensemble de rapports. Mais il désigne aussi le manque des mots à les désigner adéquatement. *Social* désigne le non-rapport comme principal. Il désigne l'écart des mots aux choses ou, plus exactement, l'écart des *nominations* aux *classifications*. Les classes qui se nomment et sont nommées ne sont jamais ce que des classes scientifiquement entendues, doivent être : des ensembles d'individus auxquels il est possible d'attribuer rigoureusement un nombre fini de propriétés communes. La confusion anachronique et homonymique tient à ce que les mots de



Quando a história era a crônica dos acontecimentos que sucediam à realidade, o nome do Rei estabilizava o recorte e o sentido da narrativa. Ao demover o Rei do centro dos acontecimentos, o historiador, que substitui o diplomata cronista, ainda preserva uma complacência com a perspectiva real em relação à narrativa dos pobres, dos corpos populares que insistem em se nomear e contar uns aos outros, produzindo um excedente narrativo, “uma renascença dos pobres” fora de época e lugar, repleta de termos “inadequados”. À narrativa social, Rancière dá o nome de “Real-empirismo” para trazer ao primeiro plano sua tendência em agrupar e reduzir a diversidade empírica sob causas mon-árquicas, de princípio unitário, que são as “classes”, os novos “nomes” autorizados a serem atores históricos e sociais. É preciso enxugar a miríade de narrativas e de nomes impróprios incomensuráveis entre si, “palavras assassinas” que circulam fora de época e lugar, dando-lhes um *telos* narrativo, uma narrativa mestra que as silencia substituindo-as. Essa narrativa mestra é a *interpretação*.

Num primeiro sentido, a interpretação “social” (...) mede esses processos por seu significado e efeito nesse domínio: transformação do *status* da propriedade, divisão e conflito das classes sociais, ascensão, declínio ou mutações de uma ou outra dessas classes. Mas esse sentido primeiro é imediatamente acompanhado de outro: o social se torna esse *outro lado* ou esse íntimo dos acontecimentos e das palavras que é sempre necessário extrair da mentira de sua aparência. *Social* designa o desvio das palavras e dos acontecimentos em relação a sua verdade não acontecimental [événementielle] e não verbal. A interpretação social estabelece de imediato certa geografia dos lugares: existem fatos que não pertencem à ordem discursiva, mas requerem um ato discursivo que é a interpretação. Mas, entre os fatos e a interpretação, existe um obstáculo que deve ser afastado, uma nuvem espessa de palavras que deve ser dissipada.<sup>161</sup>

Os termos homônimos e as metáforas, “palavras-ônibus” que transportam o sentido de um lugar ao outro, são os operadores por excelência dessa nova posição de ciência. Contudo, do surgimento do nome “sociedade” para sua elevação ao nível do conceito de “social” e sua veiculação a um aparato teórico

---

l'histoire sont des noms. Un nom identifie, il ne classe pas. » [Fr. Format Kobo ; Chap. « L'excès des mots » position : 11/18].

<sup>161</sup> Ibid., p 49. « *Social*, en effet, désigne à la fois un objet de savoir et une modalité de ce savoir. En un premier sens, l'interprétation « sociale » de la Révolution française est l'analyse des processus révolutionnaires en termes de rapports et de conflits sociaux. Elle mesure ces processus à l'aune de leur signification et de leur effet dans ce domaine : transformation du statut de la propriété, répartition et conflits des classes sociales, ascension, déclin ou mutations des unes et des autres. Mais ce sens premier est immédiatement doublé par un autre : le social devient ce *dessous* ou cet arrière-fond des événements et des mots qu'il faut toujours arracher au mensonge de leur apparence. *Social* désigner l'écart des mots et des événements à leur vérité non événementielle et non verbale. L'interprétation sociale pose d'emblée une certaine géographie des lieux : il y a des faits qui n'appartiennent pas à l'ordre discursif mais requièrent un acte discursif qui est l'interprétation. » [Fr. Format Kobo ; Chap. « L'excès des mots » position : 9/18].

específico, existe um “vazio” que só poderá ser preenchido pelo surgimento das técnicas de sondagem estatísticas, pela economia moderna e a demografia.

O desvio das nomeações em direção às classificações operado por essas ciências, pode ser compreendido a partir de um comentário dirigido ao trabalho do historiador Alfred Cobban no clássico *a Interpretação Social da Revolução Francesa*:

A crítica da homonímia, assim como o conceito do social, opera num registro duplo. Num primeiro nível, exige simplesmente que se dê às palavras que designam identidades sociais o sentido que elas possuíam em sua época. Para não subestimar as relações de classe na época revolucionária, é necessário, por exemplo, saber o seguinte: um manufaturador, naquele tempo, não era um grande industrial, mas simplesmente alguém que fabricava produtos com as próprias mãos; um lavrador não era um operário agrícola, mas um camponês proprietário, em geral abastado. Um rendeiro era essencialmente alguém que pagava aluguel para trabalhar a terra, mas também para exercer uma função. Daí todo um trabalho de revisão que pode parecer benigno. Afinal, bastaria um bom dicionário histórico para dar às palavras seu sentido exato. Daríamos os nomes adequados a todas as relações sociais, conservando apenas seus verdadeiros traços distintivos. Mas essa revisão terminológica vê seus resultados ameaçados pela existência de um certo número de palavras-ônibus que ocupam espaço sem designar nenhuma realidade social distinta. As palavras mais enganadoras são evidentemente as mais usadas: nobres, burgueses e camponeses, por exemplo. Essas palavras unem, numa conjunção monstruosa, propriedades que não são contemporâneas umas das outras, relações sociais que não existem mais e outras que ainda nem existem.<sup>162</sup>

Onde e quando começa e acaba o “conceito” de feudalismo e em que momento se pode falar de uma economia “capitalista” plenamente desenvolvida? Que relação isso tem com o acontecimento revolucionário? De um lado, o “futurismo” da interpretação marxista afirma que a revolução francesa foi contra o feudalismo, *logo*, burguesa; mas, ao menos, essa extemporaneidade categorial leva em conta as interpretações dos próprios revolucionários que “havam

<sup>162</sup> Ibid., p 51. « La critique de l'homonymie, comme le concept du social, joue sur un double registre. Elle exige simplement, à un premier niveau, que l'on donne aux mots qui désignent des identités sociales le sens qu'ils avaient à leur époque. Pour ne pas méconnaître les rapports de classes à l'époque révolutionnaire, il faut par exemple savoir ceci : un manufacturier, en ce temps, n'est pas un gros industriel mais simplement quelqu'un qui fabrique des produits avec ses mains ; un laboureur n'est pas un ouvrier agricole, mais un paysan propriétaire, généralement aisé. Un fermier est essentiellement quelqu'un qui paye un loyer pour travailler une terre mais aussi bien pour exercer une fonction. De là tout un travail de rectification qui peut sembler bénin. Il suffirait, somme toute, d'un bon dictionnaire historique pour ramener les mots à leur sens exact. On donnerait alors leurs noms adéquats à toutes les relations sociales en ne conservant que leurs véritables traits distinctifs. Mais cette rectification terminologique voit ses résultats à leur tour menacés par l'existence d'un certain nombre de mots fourre-tout et passe-partout qui occupent le terrain sans désigner aucune réalité sociale distincte. Ces mots les plus trompeurs sont évidemment les plus usités : nobles, bourgeois, paysans par exemple. Ces mots unissent, dans une conjonction monstrueuse, des propriétés qui ne sont pas contemporaines les unes des autres, des relations sociales qui n'existent plus et d'autres qui n'existent pas encore. » [Fr. Format Kobo ; Chap. « L'excès des mots » position : 10-11/18].

acreditado que a feudalidade ainda existia e eles estavam destruindo.”<sup>163</sup> De outro lado, a revolução, para Cobban, foi a princípio camponesa, contra o capitalismo em ascensão na França. No centro da inversão das teses do marxismo ortodoxo está a destituição do valor explicativo dos “nomes” ou “conceitos” centrais para a própria dinâmica revolucionária: “nobreza”, “feudalismo”. A indeterminação desses termos nos discursos dos revolucionários de 1789, aos olhos dos intérpretes extemporâneos, extrapola as dilatações mais generosas dos intervalos históricos. Para Rancière, contudo, essa indeterminação está ligada à própria maneira pela qual a Revolução Francesa, nas suas dimensões monumentais de acontecimento político, foi também um escândalo e um desafio teórico frente ao qual nossas ciências sociais se estruturaram no século seguinte, sob o imperativo de regular suas consequências.

Embora, no próêmio de seu texto, Cobban expresse uma vontade antidogmática, já ali, a historiografia Marxista, a Restauração contra-revolucionária e os próprios atores revolucionários são emparelhados na mesma teoria “burguesa-ortodoxa” da revolução. Por consequência, qualquer sentido que os atores tenham tido para fazer o que fizeram, já é, por si mesmo, desqualificado sub-repticiamente. Nos capítulos seguintes, a dissecação nominalista é feita em duas direções. A primeira visa demonstrar que a paisagem social da França que executou publicamente Luiz Capeto e Maria Antonieta era mais complexa e enganadora do que lhe atesta a confiança científica do olhar extemporâneo:

Tudo isso pressupõe, é claro, que sabemos o significado de feudalismo. Os historiadores dedicados à Idade Média, que deveriam ser capazes de nos esclarecer a respeito, parecem ter dúvidas. Enfatizam os diferentes significados do termo em países diferentes e protestam contra seu uso com o propósito de descrever situações na França do século XVIII. Uma das principais autoridades em feudalismo recomenda que empreguemos a palavra com cautela. A palavra *féodalité*, escreve o professor Ganshof, “se presta a confusão”. Instituições “féodo-vassaliques”, diz ele, deixaram de ser uma característica historicamente verdadeira do sistema político ou da estrutura social da Europa Ocidental desde o fim do século XIII. Por volta de 1789, conclui ele, a palavra tinha-se tornado um simples fantasma, um termo que se empregava, erroneamente, como “fanatismo”, e com significado pouco preciso.<sup>164</sup>

Um argumento que se estende aos contemporâneos dos acontecimentos:

Não se deve supor, no entanto que os historiadores inventaram a crença, na França do século XVIII, de que o feudalismo era o inimigo. Não pode haver dúvida de que existia um ataque generalizado contra alguma coisa que era chamada de

<sup>163</sup> Ibid., p. 50. [Fr. Format Kobo ; Chap. « L'excès des mots » position : 10/18].

<sup>164</sup> COBBAN, A. **A interpretação social da revolução francesa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989. p. 31-32.

feudalismo, e que esse ataque foi a expressão de profundos ressentimentos. A questão é identificar tais ressentimentos e descobrir até que ponto tinham sido provocados pelo feudalismo – se é que o tinham.<sup>165</sup>

Com isso, a série de inflexões e turbulências da Assembleia constituinte de 1789, de maioria monarquista e simpatizante ao Rei, mas sob forte pressão popular, subornos, intrigas e ameaças, num contexto de rebelião generalizada e ampla circulação de jornais e panfletos anti-monárquicos, é reunida como prova desse desconhecimento profundo nosso e dos “revolucionários” em relação à sua própria “causa”, quando essa mesma Assembleia retorna atrás ou vacila diante da dificuldade de abolir direitos “feudais” de extrema variedade e capilaridade. Assim, durante todo o livro, a complexidade é usada como máscara para um argumento simples, o qual ela, por si mesma, jamais pode sustentar como prova: a revolução francesa foi camponesa, não burguesa, do campo contra a cidade, não a favor, mas contra o capitalismo. O que a “interpretação social” não consegue (ou não quer) é relatar o próprio acontecimento da revolução na sua sucessão temporal. A grande contradição da revolução francesa é que, sendo ela “o acontecimento” definidor, para nós, de uma série de conceitos políticos modernos, “direitos do cidadão”, “nacionalismo”, “pátria”, “direita e esquerda”, a própria noção de “revolução” como rompimento e novidade e não como ciclo, é, ao mesmo tempo, absurdo imaginar que um acontecimento teórico dessa magnitude não tenha um “autor”, uma “causa” social definida, mas ocorra junto ao descarrilamento das causas e dos autores/atores sociais:

É admitido por quase todos os historiadores modernos da Revolução que o que forçou a Assembleia Nacional a tomar as decisões do dia 4 de agosto foi a ampla e alarmante revolta dos camponeses, que se deu na primavera e no princípio do verão de 1789. O ponto de vista, aceito no passado, de que o 4 de agosto representou uma manifestação espontânea de idealismo por parte de uma assembleia – formada por nobres, clérigos e burgueses – ansiosa para libertar do seu fardo os camponeses oprimidos não sobreviveu a um exame mais detido dos acontecimentos. Vários dos membros mais liberais – mas também mais sensatos – da Assembleia chegaram à conclusão – a mais correta, provavelmente – de que, se não se fizessem concessões aos camponeses, a França rural continuaria, toda ela, num estado de rebelião permanente. Os atos generosos de 4 de agosto foram idealizados previamente e programados para uma sessão noturna na esperança de que muitos dos membros resistentes a tais atos não se encontrassem ali. Na verdade, uma onda de emoção atingiu os membros presentes, e muitas outras concessões, além das que certamente estavam previstas, foram anunciadas de maneira espontânea. Porém, as decisões foram reconsideradas durante os sete dias que se seguiram, de 4 a 11 de agosto, quando então se deu uma forma específica às normas anunciadas em meio ao entusiasmo da primeira noite. Foi nessas discussões e na legislação resultante delas que se enfatizou a intenção de acabar com o feudalismo; porém essa intenção não teve como objetivo

---

<sup>165</sup> Ibid., p. 32.

estender, mas sim limitar o alcance das mudanças.<sup>166</sup>

Ele poderia ir além e afirmar que essa Constituição e Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, formulada por uma Assembleia moderada sob um horizonte imediatista de pressões camponesas e urbanas, somente terá validade dois meses depois, a partir do dia 5 de outubro, pois o Rei recusava-se terminantemente a assiná-la(!). Ainda que a Assembleia agisse na direção da conciliação de privilégios, os conceitos de base iluministas implicados na Constituição e na declaração de direitos tiveram (e têm) uma ressonância política muito mais duradora. Algo que mesmo um Rei politicamente inapto não deixou escapar. Essa Assembleia “moderada” ainda assim destoava do interesse e do isolamento deste único ator cujas decisões ou indecisões, até então, eram de extrema relevância – o próprio Rei – que ainda no dia 5 de agosto escreve ao Arcebispo de Arles:

Jamais consentirei no despojamento de meu clero, de minha nobreza... Não darei minha sanção a decretos que os despojem; o povo francês poderá me acusar de injustiça e de fraqueza. Monsieur arcebispo, vós vos submeteis aos decretos da Providência; penso submeter-me também ao não me entregar a este entusiasmo que se apodera de todas as ordens, mas que não afeta minha alma.<sup>167</sup>

Mas o que seria da revolução se o episódio da fuga para Varennes fosse bem-sucedido? Ou se o ataque de 10 de agosto de 1792 às Tulherias fracassasse? Nesse último caso, a Rainha urge ao Rei que inspire confiança na Guarda Nacional que defende o castelo, enquanto, do lado de fora, em meio à multidão sitiando as Tulherias, o próprio Napoleão observa curioso, como um mero tenente desempregado, ainda anônimo, e sugere que o Palácio poderia ter sido defendido.<sup>168</sup> Essas perguntas, longe de serem triviais, são objeto de

<sup>166</sup> Ibid., p. 41-42.

<sup>167</sup> GALLO, M. **Revolução Francesa**, Volume I: o povo e o rei (1774-1793). Porto Alegre: L&PM, 2012. 2 v. p.173.

<sup>168</sup> “Agora, porém, a Monarquia atingiu o último degrau, o mais baixo, a partir do qual só resta o abismo; só mais um passo e tudo estará perdido, até a honra. Lutando com seu orgulho, a mulher preferiria dirigir-se ela mesma aos desanimados soldados da Guarda Nacional para insuflar-lhes o espírito de decisão e instá-los a cumprir seu dever. De modo inconsciente, talvez nessa hora tenha-lhe vindo à memória sua mãe, que numa situação extremamente crítica, com o herdeiro do trono nos braços, postou-se diante dos nobres húngaros, também hesitantes, conseguindo conquistá-los com um único gesto. No entanto ela também sabe que numa hora daquelas a mulher não deve substituir o marido, a rainha não deve assumir o lugar do rei. Assim, tenta convencer Luís XVI a comandar mais uma revista às tropas antes da batalha e a quebrar a incerteza dos defensores com um discurso. O raciocínio estava correto. Em Maria Antonieta o instinto como sempre é infalível. Algumas palavras feéricas, como as extraídas por Napoleão de suas convicções mais íntimas em momentos de perigo, uma promessa do rei de morrer com seus soldados, um gesto enérgico e coercitivo – e aqueles batalhões ainda hesitantes teriam se consolidado numa fortaleza indestrutível. Porém, lá vem tropeçando, míope e desajeitado, um homem lerdo, pusilânime, o chapéu metido sob o braço, descendo a grande escadaria, e tartamudeia algumas palavras isoladas, canhestras: ‘Dizem que eles estão chegando... Minha causa é a de todos os bons cidadãos... Iremos lutar

especulação para qualquer programa contra-revolucionário. Inúmeros momentos decisivos de um acontecimento histórico poderiam levá-lo para outras direções. Em todo caso, o Rei só promulgará a nova Constituição coagido por uma comitiva popular, não do campo, mas de Paris (o que se justifica até pela proximidade). Cercados pela guarda nacional, liderada pelo general La Fayette, hábil conciliador e fiel ao Rei, mas que fora obrigado à expedição na escolha entre “Versalhes ou a força”; eles acompanham uma turba de mulheres trabalhadoras, armadas com lanças e fuzis; que gritam: Pão! Para Versalhes!”.<sup>169</sup> A multidão caminhou de Paris insuflada pelos principais jornais revolucionários, *Les Révolutions* de Paris, de Loustalot, *Les Revolutions de France et de Brabant*, de Demoullins, e o *L'Ami du peuple*, de Marat, sem que fosse necessário distribuir dinheiro para atizar a revolta.<sup>170</sup> Um grupo de mulheres realiza uma tentativa de assassinato à Rainha. Nesse episódio, a família real será escoltada de carruagem pela multidão de Versailles a Paris, dando início ao cativo no Palácio das Tulherias, interrompido apenas pela fuga frustrada para Varennes (21 de junho de 1791), período conhecido como Reinado constitucional revolucionário (1789-1792), seguido pela prisão definitiva na Torre do templo em 13 de agosto de 1792, a declaração da República em 21 de setembro do mesmo ano e a execução do Cidadão Luís Capeto em 21 de janeiro de 1793.

É interessante notar o ponto preciso em que essa “interpretação social” usa a *indeterminação* dos nomes a seu favor. Cobban poderia formular um conceito de nobreza, de clero, de camponeses e trabalhadores, seja à maneira

---

corajosamente, não é?’ O tom hesitante e o comportamento tímido aumentam a insegurança, em vez de diminuí-la. Com desprezo, os soldados da Guarda Nacional veem aquele fracote aproximar-se de suas fileiras com passos incertos. Em vez do brado esperado, ‘Viva o rei!’, apenas o silêncio como resposta, e então um brado ambíguo: ‘Viva a nação!’ E quando o rei tenta aproximar-se da grade onde as tropas já se irmanam com o povo, ouve gritos claros de revolta: ‘Abaixo o veto! Abaixo o porco obeso!’ Os próprios partidários e ministros horrorizados cercam o rei e o conduzem de volta ao palácio. ‘Pelo amor de Deus, estão zombando do rei’, grita do primeiro andar o ministro da Marinha, e Maria Antonieta, que observara de olhos vermelhos, irritados pelo choro e pela falta de sono, o lamentável espetáculo lá embaixo, afasta-se com amargura. ‘Tudo está perdido’, diz abalada à sua camareira. ‘O rei não demonstrou energia, a revolta causou mais mal do que bem.’ A luta nem começou e já terminara. Naquela manhã da batalha final decisiva entre a Monarquia e a República encontra-se também entre a multidão diante das Tulherias um jovem tenente, um oficial desempregado da Córsega, Napoleão Bonaparte, que chamaria de idiota todo aquele que lhe dissesse que ele iria habitar um dia aquele palácio como sucessor de Luís XVI. Ele agora não está de serviço e pode calcular com seu infalível olhar de soldado as chances de um ataque e da defesa. Alguns tiros de canhão, um avanço pesado, e a canalha (como denominará com desprezo mais tarde, em Santa Helena, as tropas de subúrbio) seria varrida com um golpe de ferro. Tivesse o rei aquele pequeno tenente de artilharia a seu serviço, e ele se imporia contra toda Paris. Porém, nem uma só pessoa no palácio possui o coração férreo e o olhar calculista do pequeno tenente. ‘Não atacar, posição firme, defesa forte’, nisso se resumia a ordem dada aos soldados – uma meia-medida, por isso, uma derrota total.” ZWEIG, Stefan. **Maria Antonieta**: Retrato de uma mulher comum. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 376-377.

<sup>169</sup> GALLO, M. **Revolução Francesa**, Volume I: o povo e o rei (1774-1793). Porto Alegre: L&PM, 2012. 2 v. p. 179.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 178.

dos marxistas ou seja à dos sociólogos e economistas das grandes amplitudes, nem simplório, nem impraticavelmente complexo, um artifício, sem dúvidas, mas que possibilitasse compilar e quantificar uma série histórica da queda e ascensão das classes francesas no período avaliado. Com todas as ressalvas de que não havia ainda uma estrutura burocrática estatística moderna que possibilitasse essa visada no período da Revolução - e, muito menos, a título de comparação, no período feudal - com os dados disponíveis, esses constructos trazem à tona novos aspectos dos acontecimentos, além de ter a vantagem de ser a única maneira de sintetizar na imaginação humana um retrato verossímil da amplitude de acontecimentos de larga escala articulado com base na documentação disponível, dada nossa limitação de compreender, conectar e assimilar escalas de informação que extrapolam nossa capacidade de síntese imaginativa. No entanto, Cobban toma uma via que aparentemente se assemelha à da microssociologia ao apresentar uma diversidade de exemplos minuciosos, como este a seguir, sobre as situações de nobres decaídos:

Na Bretanha encontravam-se nobres na função de despenseiros, couteiros, fabricantes de perucas, carregadores de cadeirinhas, arrieiros. Na Normandia, os nobres estavam em *dépôts de mendicité* [depósitos de mendigos].<sup>171</sup>

Na eleição de 1789, em Poitou, sete nobres compareceram vestidos como camponeses. Espadas foram-lhes emprestadas e suas despesas na hospedaria foram pagas por terceiros.<sup>172</sup>

Havia até quem, na posse de um título nobiliárquico, preferisse ser contado como membro do terceiro estado:

Na assembleia do *tiers état* da *Paris hors les murs* [Paris fora dos muros], o primeiro substituto do *bailliage* [bailiado] de Versalhes, um nobre, declarou que acreditava ter o direito de sentar-se no *tiers état* "porque trabalhava no comércio e toda a sua família havia feito parte daquela Ordem, que um de seus parentes chegara a ser eleito representante pela Assembleia dos Comuns de Rouen, embora fosse um nobre do mesmo nível dele", acrescentando em seguida que não tinha comprado o título de nobreza, mas seus antepassados o haviam obtido por meio de serviços prestados ao Estado, e que ele tinha continuado sempre a trabalhar no comércio.<sup>173</sup>

De posse desses mesmos exemplos, é possível fazer uma historiografia social diferente? Um *nobre* despenseiro teria alguma vantagem social a um não-

<sup>171</sup> COBBAN, A. **A interpretação social da revolução francesa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989. p. 34.

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> Ibid., p.36.

nobre ao se empregar na residência de um nobre mais abastado? Um título de nobreza poderia garantir uma posição menos aviltante, uma renda melhor, ou mesmo dormir numa cama melhor, do que a das condições dadas a um não-nobre? Por outro lado, se houver qualquer vantagem de tratamento em certas situações pela posse de um título, não é difícil imaginar que um comerciante queira esconder o seu, caso a maioria de suas relações seja entre não-nobres. Mas, ao invés desses exemplos, aliás, extremamente interessantes servirem para uma investigação minuciosa do contexto ao qual se associam, todos eles, reunidos na sua heterogeneidade, servem para provar uma única tese extremamente simples: de que, um a um, os conceitos de “nobreza”, “feudalismo” e, mais adiante, “camponeses” e “burguesia” são inadequados para avaliar o período em questão, não obstante o fato de que, ao menos os dois primeiros conceitos, eram referidos pelas pessoas na época da revolução com relevância suficiente para quererem aboli-los.

Cobban tem razão de que a incorporação dos direitos senhoriais ao direito de propriedade, sendo amplamente comercializados entre não-nobres, os plebeus ou *roturiers*, é um indício para descartar a tese de uma revolução burguesa. Uma vez que os “privilégios” se dissociam cada vez mais de sua “origem” territorial e são comercializáveis, qualquer classe que se identificasse como “burguesia em ascensão” teria motivos para manter esse sistema de comercialização de títulos, estabelecer monopólios e firmar sua posição. A noção de que uma “classe burguesa” seria ideologicamente unificada contra esses direitos, porque, por exemplo, feririam o princípio da livre concorrência, não se verifica na prática, seja porque tal princípio, em geral, é mais bem quisto e admitido para os outros, ou, em segundo lugar, porque esses “direitos senhoriais” que, inclusive, regulam costumes, são desfavoráveis a qualquer um que, não possuindo propriedade, é obrigado a submeter seu trabalho a um rentista, plebeu/burguês ou nobre. A questão é saber se, no auge do Terror, a Revolução era, de fato, de alguma “classe”, se os efeitos da Revolução foram simplesmente negativos porque a França se tornou um país economicamente atrasado no século XIX, ou se era melhor para os pobres que não tivesse ocorrido o confisco de bens e terras da Igreja pelo Estado, como sugere Cobban, ao mencionar que eles sofreriam menos, pasmem, se tivessem permanecido sob a caridade cristã,<sup>174</sup> como se

---

<sup>174</sup> “Todo o desenvolvimento da sociedade francesa ganha nova luz se reconhecemos que a Revolução foi um triunfo para as classes conservadoras, ricas e possuidoras de terras, fossem elas grandes ou pequenas. Esse foi um dos fatores – claro que não o único – que contribuíram para o atraso econômico da França no século seguinte. Isso nos ajuda a ver que durante a Revolução a hierarquia social, que era modificada pela e se baseava claramente na riqueza – em particular na



tivessem sido séculos de maravilha os hospitais e asilos da caridade aos pobres. O quão seletivo é o conservadorismo na hora de condenar e/ou aprovar demagogias(!). Não é segredo que os pobres são os primeiros a perderem e os maiores apostadores do pouco que tem em uma Revolução. Em qualquer relação de conturbação social, quem tem mais chances de perder efetivamente é quem menos tem o que perder. Isso significa que eles nunca devem apostar nesse jogo?

Por sua vez, o impulso revolucionário foi na direção da abolição desses direitos e das taxas senhoriais; quando não os extinguiu na prática, lutou veementemente contra sua simbologia; essa luta se estendeu pelo século seguinte. Já que é para colocar os pingos nos “is”, não sendo “burguesa”, a revolução, naquele momento, tão pouco poderia ser contra ou a favor do capitalismo. As palavras de ordem eram outras: as mais conhecidas, “igualdade”, “liberdade” e “fraternidade” e, também, “pão”, “força”, “a austríaca”, “pátria” e, mais tarde no Terror, “Quer se pegue isto, quer se pegue aquilo, A guilhotina resolve, A guilhotina te esperava, claro que sim!”.<sup>175</sup> Mas, de todo modo, ela decerto inaugura a era das lutas no interior do capitalismo que se arrastarão como consequência direta dela no século XIX, afora aquelas que lhe atribuem inspiração no século XX, sejam elas revolucionárias e utópicas, ou restauradoras e conservadoras. Também sabemos hoje que o capitalismo tem condições para se adaptar aos mais diversos tipos de sociedade, inclusive, a um arranjo de “castas” mais ou menos móveis. Uma sociedade de classes estagnadas pode, ainda assim, encontrar seu “lugar” no mercado internacional. Isso pode parecer um truísmo, mas é vital lembrar essas coisas quando a tradição contra-revolucionária irá insistir na questão terminológica de que o “feudalismo” já havia acabado e de que as instituições modernas da nação francesa foram todas estabelecidas pelo *Ancien Régime*.

É um contrato delicado o das ciências históricas e sociais, sujeito aos solavancos e exigências de recomposição que cada um dos três termos, política,

---

riqueza medida em quantidade de terras –, na influência política e em menor grau na descendência e nas ligações com a aristocracia, foi fortalecida e reafirmada. Mais uma vez, é verdade que a Revolução trouxe importantes reformas de natureza humanitária e eliminou inúmeras barreiras tradicionais que impediam a criação de um Estado moderno mais unificado e mais eficiente politicamente: porém isso também frustrou o movimento por um melhor tratamento das classes mais pobres da sociedade, tanto rurais quanto urbanas, que se tinha manifestado nos últimos anos do *Ancien Régime*. O proletariado agrícola, diz Lefebvre, sofreu com a Revolução. As atividades de caridade da Igreja no século XVIII (e elas não devem ser subestimadas) de um modo geral chegaram ao fim. Os *biens de charité* [bens de caridade] foram incorporados aos *biens nationaux* no ano II e até o dia 29 de frutidor do ano III fizeram aumentar as propriedades daqueles que compravam terras da Igreja. Para os pobres, possivelmente o governo instalou um clima mais severo. Quem quer que tenha ganho a Revolução, o fato é que eles perderam.” Ibid., p. 139.

<sup>175</sup> GALLO, M. **Revolução Francesa**, Volume II: às armas, cidadãos! (1774-1793). Tradução Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2012. 2 v. p. 206.

poética e ciência, é capaz de demandar e que a qualquer momento pode resultar na revogação em nome de uma de suas partes. Sob a exigência de sua determinação política, o esforço científico arrisca a pecha de panfletário e ideológico, mas é também através de uma hábil “mentira” poética, jamais puramente científica, que ele é capaz de afirmar a neutralidade axiológica de sua ciência. É uma exigência tanto científica quanto narrativa que as categorias do provável, do possível e do verossímil entrem em um acordo quanto ao duplo investimento: ora dos recursos da estatística e da probabilidade e suas aparentadas, isto é, demografia, economia, etc., ora dos requisitos da elaboração de um texto, uma história, uma tessitura plena em significação, com início, meio e fim, sujeitos, ações, acontecimentos e conflito dramático<sup>176</sup>. Trata-se, enfim, de um investimento duplo cujo fardo é o de aplicar instrumentos de quantificação providos pelas ciências de ponta e, ao mesmo tempo, se submeter a um uso regrado de qualificações que acarretam numa incontornável dimensão poética e retórica, sendo ambos necessários à tarefa de atravessar as águas traiçoeiras da nomeação e da homonímia, da definição e da atribuição de estados aos seres e às coisas.

#### 4.2.

#### O social e a sociologia

Como ciência, a sociologia ocupa o lugar da interdição que separa as ciências duras das humanidades, o espaço que viceja na indeterminação do sentido entre os homônimos *lei* e *lei*. Ela é a ciência que nasce ao mesmo tempo em que a epopeia moderna, o romance.<sup>177</sup> E isso no momento em que os estetas e filósofos, de Hölderlin a Hegel, vindo até Heidegger e Benjamin, lamentam o desentrelaçamento triplo entre Arte, Religião e Ciência que enfraquece a filosofia enquanto conhecimento unificado e sistemático.<sup>178</sup> Não mais a filosofia, mas a sociologia, é agora a ponte e a fronteira que estabelece o intercâmbio entre as

<sup>176</sup> Este último, um jargão quase que restrito às artes cênicas, pode ser designado como um “conflito entre duas ou mais ações dotadas de intencionalidade”, que nos esforços empreendidos pela História e Sociologia, se traduz numa operação de desvelamento das causas, interesses e condicionantes em jogo no emaranhado de ações, e que, desemboca num compromisso dessas ciências não somente com um método materialista, mas também com uma psicologia social.

<sup>177</sup> Algumas considerações de Rancière sobre a épica e o romance em Hegel podem ser encontradas em: RANCIÈRE, J. **Políticas da escrita**. Rio de Janeiro: Ed, 34, 1995. p. 29-35.

<sup>178</sup> Nem por isso estamos estabelecendo uma equivalência entre Benjamin e Heidegger. Embora Benjamin também ofereça um diagnóstico de perda de “aura” da arte, seu prognóstico da técnica científica que proporcionou essa perda é bem mais otimista do que o de Heidegger.

formas puras da ciência e os *mythoi* da cultura e resguarda a pureza da forma de se deparar com seu mito desapropriado. A sociologia se efetua, para Rancière, como um programa eminentemente platônico. E existem vários caminhos pelos quais ela joga com Platão, dando soluções análogas às suas como resposta para os problemas típicos de uma ciência moderna. A própria questão que a define já é em si platônica: a da realização da passagem entre as escalas do micro para o macrossocial, da conta da igualdade aritmética das relações interindividuais para a conta da igualdade geométrica, única capaz de revelar a ordem das grandezas do bem (e do mal) comum.<sup>179</sup>

Essa passagem, na era moderna, é possível a partir de dois deslocamentos significativos: o da palavra *sociedade* e o do emprego cada vez mais frequente da palavra *massa* cujo acompanhamento pela matemática reforça o empréstimo de conotações que partilham de um imaginário derivado da física moderna. A *massa* é a quantidade mínima indefinida que revela numa coletividade suas propriedades qualitativas, sendo esta decomposta no último grau em indivíduos atomizados. A sociologia, que começa na *física social* de Comte, tem como objeto as massas e as suas divisões e subdivisões em grupos e instituições sociais. Onde quer que haja concentração de gente é possível fazer sociologia. E uma série de fenômenos são enquadrados pela primeira vez quando as pessoas passam a ser avaliadas quanto a esta forma de vida em comum adensada e acelerada. Temos relatos inauditos do constrangimento de se encarar o olhar entre pessoas que permanecem confinadas durante um prazo prologando nos trens e conduções para o trabalho. Também é significativo o uso pioneiro da estatística por Durkheim para compreender que os assassinatos e suicídios não se distribuem nas vias públicas de forma homogênea.

De certa forma, o projeto científico da sociologia se encontra tensionado sobre a dupla injunção da igualdade e da desigualdade. A igualdade pode ser dividida, ela mesma, em aritmética ou em geométrica, individual ou coletiva. De um lado, a ciência funciona, primordialmente, estabelecendo conexões com outras ciências: a estatística, a demografia, a psicologia e a economia. As “massas”, por sua vez, são divididas conforme o interesse que o sociólogo tem sobre um fenômeno observável com o auxílio e a exigência de uma ou outra disciplina de pesquisa auxiliar. Além disso, o amontoado das massas se divide, especialmente, pelas regularidades observáveis das disciplinas que elas próprias executam ou das quais sofrem efeitos. Se a classe dos sapateiros ou chapeleiros se torna um

---

<sup>179</sup> PLATÃO. **Górgias**, (507e-508a). In: [Diálogos II]. [Edipro, 2007]. p. 139.

objeto sociológico, então, muito possivelmente, algo do ofício de sapateiro ou chapeleiro será remetido ao sociólogo. Ele pode frequentar o chão de fábrica e ter um aprendizado rudimentar da técnica, desfrutar da companhia dos trabalhadores, sentar à sua mesa ou enveredar por um estudo da cadeia de insumos aplicados na manufatura – da evolução das ferramentas e máquinas à transformação dos espaços e das relações de trabalho, etc. O sociólogo poderá ainda ir ao encontro do sanitarista, do criminalista, do médico, do professor, do jurista, do policial, de todos aqueles cujo trabalho afeta a vida e o cotidiano de uma grande quantidade de pessoas – ter acesso às taxas de natalidade, mortalidade, doenças, acidentes e conflitos que mais atingem a população alvo da pesquisa; sua disciplina também é primordial para o estabelecimento de novos vínculos institucionais entre Estado e sociedade, como, por exemplo, no surgimento e aprimoramento da assistência social, bem como no estabelecimento de novos parâmetros de controle e observação. Em todos esses casos, encontrar regularidades na exuberância, ele diria, *aparentemente* caótica dos fluxos subterrâneos da sociedade é uma de suas tarefas centrais. Se todos os dias uma turba sai às ruas em busca de trabalho formando filas nas portas das fabricas e ateliês enquanto dentro dos galpões outra massa de anônimos, lixa, esfrega e martela sob o olhar de supervisores e ao comando de uma sirene, convêm ao cientista contar ambos os grupos, respectivamente, como desempregados e empregados, comparando suas observações de campo com as planilhas dos economistas, fornecendo novas interpretações para fenômenos que conectam o micro e o macrosocial, sendo o mais minucioso possível nas suas subdivisões.

Mas qual é a especificidade deste ofício, e seu objeto, que transcende o dia a dia de todos os ofícios? Pode-se afirmar que a sociologia é duplamente realista: explicadora da realidade social e produtora de realidade. Contudo, há um descompasso na autoconsciência da relação entre a eficácia de suas explicações e a produção do real. Tudo se passa “como se”, na pretensão de ser duplamente eficaz, ela tenha que continuamente negar as contradições produtivas que a instituem como ciência, seja quando ela se constitui como um saber axiologicamente neutro, aparte das sociedades, dos fatos e valores que avalia, ou quando se coloca explicitamente a serviço de uma (parte da) sociedade enquanto técnica de sondagem que visa alguma forma de conformação e/ou transformação social.

Um caminho para pensar a relação entre o ofício e o objeto, a sociologia e o social, é explicitando as diferenças de interpretação entre Hannah Arendt e Jacques Rancière. A antecedência de Arendt sobre Rancière é inegável. Deve-se

a ela o diagnóstico moderno de uma submissão da política e da ação revolucionária aos determinismos do Social, cuja condição prévia é o desvio não menos fundamental do sentido da política no cristianismo. O “indício” fundamental sem o qual a separação entre a política e o social não seria sequer pensável nesses termos é o “erro” de tradução da própria palavra “política”. É interessante notar que Arendt, nessa análise, inclusive antecipa, ao seu modo, o interesse de Rancière no jogo dos “danos” (*torts*) e desvios (*écarts*) de tradução, isto é, da insuficiência das próprias correções filosóficas que levarão Rancière a explorar o potencial dos termos homônimos.

De fato, a declaração de Aristóteles de que “O homem é um animal político” é uma referência obrigatória sobre o *começo* da política para toda teoria política moderna e, conseqüentemente, não escapa ao exame de Arendt e Rancière. Ambos têm em comum uma certa preocupação filológica ao elaborar suas filosofias, procurando um uso consciente da herança cultural ocidental, embora Rancière lance mão de uma experimentação com a linguagem mais radical, fruto do ambiente pós-estruturalista francês. O *anthropos physei politikon zoon* será, segundo Arendt, traduzido para o latim como *animal socialis*, termo “já presente em Sêneca e posteriormente consagrado por Tomás de Aquino” na expressão: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*.<sup>180</sup> Para Arendt, o “social” começa como um batismo cristão dado à política, uma renomeação que encobre o sentido original do termo e que é fruto de uma incompreensão da natureza da política pelo pensamento medieval. Um dos problemas desse batismo é que, mesmo depois, quando a teoria política e a sociologia se consolidam como disciplinas distintas, o rastro dessa primeira tradução é definitivo. O *socialis*, entendido como uma propensão humana para a formação de vínculos, para a comunicação e organização dos variados aspectos da vida em comum, como o trabalho, a procriação e o cuidado dos bens, já havia se insinuado em todos os ramos interessados na investigação política. Será fruto sintomático da herança desta tradução para o social e do “esquecimento” subjacente da política a interpretação preponderante da “natureza” da política como residindo em algum aspecto agregador, estabilizador e uniformizador da “natureza” dos vínculos humanos. Assim, quando Arendt busca um sentido para a política em Aristóteles e no mundo antigo, ela almeja diferenciar o campo político de todas as atividades voltadas para a satisfação das necessidades vitais, incluindo aquelas que se realizam coletivamente, numa leitura muitas vezes interpretada como uma tentativa de

---

<sup>180</sup> ARENDT, H. **A Condição Humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010. p. 27.

autonomização e purificação da política, na qual os críticos de Rancière também procuram implicá-lo.

Hannah Arendt também enxerga uma distinção fundamental na política dos tempos antigos e moderno. Para os antigos, o significado da política era vinculado ao da liberdade e existia em contraste com a escravidão. Essas duas instituições correspondiam, subsequentemente, à esfera pública e à esfera privada. Em nossa época, política é uma questão de justiça, da luta pela constituição de direitos fundamentais e do mais básico entre eles, o “direito a ter direitos”. A esfera da política moderna, em contrapartida, é ameaçada, não pela domesticidade do lar e da escravidão ligada às necessidades, mas pela esfera social que se expande sobre ambas. O “social”, finalmente, resume uma série de movimentos de expansão integrados: (i) o da lógica do trabalho enquanto atividade de subsistência que corrói a durabilidade do mundo e reduz o sentido e a justificação de toda ação política a um ato de sobrevivência; (ii) o do aparato burocrático que exige o controle das populações e o grau zero da espontaneidade, reduzindo a justiça ao *management*; (iii) o dos saberes estatístico e econômico que surgem como modelos mais eficazes de ciência humana, não porque suas leis reflitam um universal *a priori* superior, mas, segundo ela, pelo fato empírico da *massificação*, isto é, o grande número de pessoas aumentar a validação de suas leis;<sup>181</sup> e, por fim, (iv) o da própria vida que é alçada como o único fato público da esfera social: a dependência mútua em função da sobrevivência. Aquilo que Foucault chama de biopoder, Arendt chama de um âmbito público artificial, no qual o próprio processo vital é desencadeado e manipulado pela via da produtividade crescente do trabalho e de uma cultura em que tudo é consumo voraz, alimentação e excreção, sempre sob a ameaça do descarrilamento dos potenciais destrutivos dessa força vital desencadeada pela técnica científica. Esta última é a principal capacidade agenciadora no mundo moderno, justificando, por sua vez, indefinidas intervenções controladoras pelo aparato burocrático estatal e paraestatal.

Num caminho distinto, o engajamento de Rancière na “sociologia” não oferece um diagnóstico tão amplo do estado do mundo moderno, mas se preocupa em analisar a “lógica” das operações que produzem os diagnósticos. Para isso, sua referência a Platão, já assinalada, é de vital importância em ao menos dois sentidos. Em primeiro lugar, para ele, o social é uma maneira de relacionar uma ficção sobre o pertencimento das classes à comunidade de sentido coletivo que

---

<sup>181</sup> “(...) a triste verdade acerca do behaviorismo e da validade de suas ‘leis’ é que, quanto mais pessoas existem, maior a possibilidade de que se comportem e menor a possibilidade de que tolerem o não comportamento. Estatisticamente, isso resulta em um declínio da flutuação” *Ibid.*, p. 52-53.

suplanta a escala individual das trocas, danos e reparações infundáveis. O acesso hipotético a essa escala coletiva é propiciado pela primeira vez na *República* pelo experimento mental da “lente de aumento”,<sup>182</sup> no qual as grandezas coletivas da ordem social podem ser discriminadas empiricamente. Contudo, essa tomada de perspectiva depende de um segundo movimento, uma afirmação não hipotética, mas categórica: os indivíduos devem permanecer em seus lugares e desempenhar somente as atividades autorizadas e designadas a eles. Apenas assim uma geometria do bem comum pode ser traçada e quantificada empiricamente. Desempenhar a atividade designada a um tipo de sujeito conforme a natureza que lhe é conferida não significa, nem para Platão, como sugeriria uma leitura imediatista, nem para a sociologia moderna, que cada um terá estritamente e literalmente uma única função e um único lugar, mas sim que, fundamentalmente, a divisão das funções e dos lugares deve ser livre de ambiguidades de modo a conferir a cada um e a cada coisa apenas uma única identidade – uma classe. Do contrário, se cada um decide ser mais de uma coisa, e aqui o problema não é ser mais de um tipo de artesão, mas ser chefe e artesão (os Marxistas, na modernidade, dirão: detentor dos meios de produção), guerreiro e poeta, filósofo e mercador, ser mulher e homem, enfim, se cada qual decide mandar e obedecer, representar e ser representado, participar da guerra e da paz ao mesmo tempo não haverá propriedades estáveis o suficiente para designar uma ordem matemática comunitária.

### 4.3

#### **Autoridade e arbitrariedade: Arendt e Rancière**

A *palavra política* está estreitamente ligada à democracia no duplo sentido em que a política é da alçada de uma tomada de palavra democrática. É conhecida a afirmação de Hannah Arendt de que política e liberdade são a mesma coisa e que ambas se distinguem do domínio exercido por um animal de grupo sobre os

---

<sup>182</sup> “Ora, uma vez que nós não somos especialistas, entendo – prossegui – que devemos conduzir a investigação da mesma forma que o faríamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla”. (...). “Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor. (...) PLATÃO. *A República*, II (368d-369a). [12. ed. Calouste Gulbenkian, 2010]. p. 71-72. “Ora vamos lá! – disse eu –. Fundemos em imaginação uma cidade. Serão, ao que parece, as nossas necessidades que não-de fundá-la.” *Ibid.*, II (369c).

demais de sua espécie. Embora Rancière seja explicitamente crítico desta asserção,<sup>183</sup> ele sustenta uma reivindicação similar de que tanto política quanto igualdade e democracia são uma e a mesma coisa, isto é, de que o mesmo processo ocorre quando esses nomes deflagram um litígio e atualizam, ainda que momentaneamente, a igualdade de qualquer um com qualquer um na configuração sensível de uma comunidade, revelando a contingência última da ordem social e manifestando a refração da igualdade em liberdade.<sup>184</sup> Mas, para que esta afirmação faça sentido, é preciso entender alguns pontos cruciais que, na leitura de Rancière, desembaraçam o nome *democracia* dos conceitos de *Estado* e de *governo*, junto dos quais ela é compreendida e disseminada tanto pela filosofia quanto pela teoria política moderna.

Os clássicos já haviam preparado o terreno medindo e pesando *democracia*, *aristocracia*, *oligarquia* e *monarquia* umas com as outras e avaliando receitas do *puro* e do *impuro* entre elas. Os filósofos gregos não inventaram a política, nem a democracia. Mesmo que nós não estejamos numa posição necessariamente mais favorável para julgar sua época, isso também não significa que o campo de interpretação sobre esses fenômenos não possa ser disputado dentro dos mesmos textos e a partir das evidências materiais que nos restaram. De fato, é por demais apressado tomar exclusivamente as censuras de Platão ou os tímidos elogios de Aristóteles como análises isentas sobre o fenômeno político e democrático, muito embora Rancière conceda ao conservadorismo antidemocrático deles uma visada mais essencial sobre a democracia do que o elogio dos políticos profissionais que reivindicam a tutela da democracia moderna. Nesse ponto, Rancière ecoa a crítica de Arendt de que os filósofos estavam mais interessados em *resolver* a política, o que também significa acabar com ela.<sup>185</sup>

Mas insisto que, embora sua crítica se aproxime do diagnóstico de Arendt, Rancière nos reserva uma leitura sobre a política com aspectos absolutamente

<sup>183</sup> RANCIÈRE, J. **Nas margens do político**. Lisboa : KKYM, 2014. p. 137. [Fr. Gallimard, 1998] [Réédition augmentée et avec une nouvelle préface]. [Fr. 223].

<sup>184</sup> “A igualdade, que é a condição não-política da política, não se apresenta ali enquanto tal. Só aparece sob a figura do dano. A política assim está sempre torcida pela refração da igualdade em liberdade. Ela nunca é pura, fundada numa essência própria da comunidade e da lei. Só existe quando a comunidade e a lei mudam de estatuto pela adição da igualdade à lei (a isonomia ateniense, que não é apenas o fato de que a lei é "igual para todos" mas de que o sentido legal consiste em representar a igualdade) e pelo aparecimento de uma parte idêntica ao todo.” Id. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 71. [Fr. Galilée, 1995]. « **L'égalité qui est la condition non politique de la politique ne s'y présente pas en propre. Elle n'y apparaît que sous la figure du tort. La politique est toujours tordue par la réfraction de l'égalité en liberté. Elle n'est jamais pure, jamais fondée sur une essence propre de la communauté et de la loi. Elle n'existe que lorsque la communauté et la loi changent de statut par l'adjonction de l'égalité à la loi (l'isonomie athénienne qui n'est pas simplement le fait que la loi soit « égale pour tous » mais le fait que le sens de loi de la loi de représenter l'égalité) et par l'apparition d'une partie identique au tout.** » [Fr. 95].

<sup>185</sup> ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 146-147.



originais e estranhos ao senso-comum da teoria política ou aos caminhos percorridos pela leitura arendtiana. Para Arendt, a *República* do filósofo se sustenta sob um princípio de autoridade eloquente e sob o da capacidade de agregação de um sentido comum. Ela é mais uma defesa da sofística que da filosofia – ou seja, da autoridade da opinião convincente, singular, que da autoridade da verdade irrefutável, universal. Mas, além disso, o princípio de autoridade assenta-se na tradição, no princípio de continuidade do passado. Para Rancière, a própria autoridade da razão filosófica se torna dependente dos poderes da mentira e da ficção quando ela se propõe a estabelecer parâmetros para a organização social e política. Há efetivamente um princípio filosófico de racionalização da existência, de designação, de contagem e de distribuição de papéis e atividades. Contudo, o preço dele é pago pelo recobrimento da arbitrariedade dessa perspectiva que interpreta e planifica outras perspectivas com recurso a uma narrativa (mito) de origem que a separa e eleva acima das perspectivas ordinárias. A eficácia mítica desse fundamento ausente corresponde, para Rancière, estritamente ao apelo à autoridade que, em todas as épocas, reclama a perda e a falência de uma autoridade ainda mais primeva e essencial.

O filósofo precisa se resguardar do sofista, identificando este último a um artesão, ao pensamento artesanal, que é tudo e nada ao mesmo tempo, que testa muitas técnicas e que exerce nelas a eficácia e a ineficácia, não se ocupando tanto assim da ética da verdade e da mentira (na opinião do filósofo). Mas como pode o filósofo se isentar ele mesmo da eficácia técnica do pensamento? Não pode. Ele precisa apenas não ser reduzido a ela. Ele irá buscar a eficácia máxima de um pensamento que não quer mais disputar sua “verdade” no espaço público, mas afirmá-la como pressuposto lógico e apodítico de uma racionalidade matemática que antecede e fundamenta toda eficácia ao dar-se uma origem tripla: no passado, na alma e no movimento dos astros que regem o ritmo da comunidade. Este modelo tríplice não condiz necessariamente com alguma distopia totalitária, ele rendeu frutos muito mais significativos no pensamento republicano moderno, que se ampara num recorte bem definido de textos antigos e modernos, no Estado de Direito, na constante atualização da jurisprudência dos países em busca do preenchimento da lacuna formal da lei em relação aos costumes e, finalmente, na leitura e interpretação desses costumes segundo sua lei natural interior decifrada pelas ciências da alma (a psicologia) e da comunidade (a sociologia), que oferecem aos legisladores e juízes o estofamento material que qualifica suas decisões.

Assim, em inúmeros textos, Rancière procura marcar suas diferenças em relação a Arendt trabalhando muitos dos mesmos temas e pontos de referência em autores da tradição, como Aristóteles, mas em antagonismo direto a Arendt. O que, às vezes, é chamado de influência de Arendt em Rancière, ou até mesmo de um arendtianismo de Rancière, provém dessas referências vitais para a separação das esferas de compreensão da “vida ativa” em Arendt e para o que, em Rancière, é trabalhado como uma crítica das *lógicas* com que a filosofia define competências e naturezas distintas. Seus argumentos divergem, muito embora a *referência comum* ofereça ao leitor uma familiaridade que pode ser confundida com equivalência. É inegável o pioneirismo de Arendt nesses temas, inclusive para o estudo de uma “estética da política” pela via kantiana da terceira crítica. A questão é que a absorção apressada de Rancière no já bem estabelecido quadro de referências arendtiano pode eclipsar a devida avaliação de suas próprias contribuições.

Um exemplo crucial que torna ambos irreconciliáveis é o do polo de oposição da igualdade. Enquanto para Rancière a igualdade se contrapõe à desigualdade, para Arendt, o que opõe e complementa a igualdade é a distinção. Para Rancière, interessa destrinchar no par, igualdade/ desigualdade, os *valores* e *títulos* postos em comum e disputados: as posições de mando e obediência, quem vem primeiro e por último, a divisão das tarefas e saberes, das “proeminências” e “protuberâncias”, quem será celebrado ou esquecido. Não há igualdade sem desigualdade, ele afirma. Esses termos funcionam juntos no paradoxal dispositivo político. Nesse aspecto, Rancière caminha bem próximo a Arendt, já que para ela a *distinção* é paradoxalmente tanto o complemento quanto a oposição da igualdade, sendo ambos necessários para que a política aconteça. Contudo, na perspectiva de Rancière, ao eleger a *distinção*<sup>186</sup> como o polo de oposição da igualdade e, sobretudo, ao dar centralidade não à igualdade, mero requisito, mas à distinção, esta sim, essência da ação política, Arendt, no fim das contas, mascara a desigualdade aristocrática como o *valor* de referência de sua leitura da política, que é um arranjo tênue de aproximação e afastamento entre os *homoioi* e os *aristoi*, entre os que são “iguais” e os que são “melhores”:

---

<sup>186</sup> Na tradução de Roberto Raposo (2007), o termo utilizado é “diferença”. Contudo, essa escolha propicia uma alusão incorreta do conceito arendtiano à *filosofia da diferença* de origem francesa, favorecendo uma linha de interpretação a qual se tem toda licitude em defender, mas que não deve ser demarcada na própria tradução do texto de Arendt, uma vez que o termo original da publicação, conforme editado originalmente em inglês (1998), “distinction”, encontra seu correlato direto em português no termo “distinção”, como consta na revisão técnica de Adriano Correa, na 11. ed. da edição brasileira (2010). Para todas as citações desta obra utilizadas nessa tese a referência é a 11. ed. de 2010.

A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam serem os melhores (*aristeuein*, verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e que "preferem a fama imortal às coisas mortais", são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais<sup>187</sup>

Ou ainda:

Essa igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade, e que só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana, difere, em todos os aspectos, da igualdade dos tempos antigos, e especialmente da igualdade na cidade-Estado grega. Pertencer aos poucos "iguais" (*homoioi*) significava ser admitido na vida entre os pares; mas o próprio domínio público, a *pólis*, era permeado por um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros, de demonstrar, por meio de feitos ou façanhas singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*). Em outras palavras, o domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis. Por conta dessa oportunidade, e por amor a um corpo político que a propiciava a todos, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos assuntos públicos.<sup>188</sup>

Essa distinção/desigualdade ligada ao tema da perda do mundo tem grande apelo e aceitação na recepção liberal da obra de Arendt ainda no contexto da guerra-fria quando "igualdade" era sinônimo de totalitarismo para o ocidente capitalista, sendo vinculada à inibição das capacidades expressivas do indivíduo e à suspensão de suas liberdades e de seus direitos fundamentais.<sup>189</sup>

#### 4.4

#### Igualdade e liberdade: Arendt e Rancière 2

Na leitura arendtiana, a especificidade da política na antiguidade residia na possibilidade de organizar o comum em um modo de vida específico voltado para um viver bem superior (*eu zen*) que só aqueles que superaram a *mera vida* (*zen*) das necessidades são capazes de tomar parte. O exercício deste "viver bem"

<sup>187</sup> ARENDT, H. **A Condição Humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010. p. 23.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>189</sup> Como um exemplo cultural, Hollywood sempre foi pródiga em transformar o "homem igualitário", vulgo "comunista", em um monstro alienígena, como no clássico *Invasion of the Body Snatchers* (Siegel, 1956), que, não por acaso, ganhou uma refilmagem homônima em 1978 (Kaufman), outra com o título encurtado para *Body Snatchers* em 1993 (Ferrara) e uma última chamada *The invasion* em 2007 (Hirschbiegel & McTeigue). O filme sintetiza a concepção de igualdade totalitária e possivelmente é um dos mais ilustres no quesito do subgênero de terror alienígena de infiltração social por contágio disfarçado.

pressupõe a igualdade e tem por sentido e finalidade última o florescimento da liberdade humana em todas as suas potencialidades. Mas, para que a liberdade possa surgir entre iguais, a própria natureza da igualdade deve existir em tensão com o seu polo oposto: a distinção; ambas respondendo à condição humana da pluralidade. Somente no exercício agônico da política entre iguais, cada qual visando a elaboração da própria distinção que depende do reconhecimento público, é que a ação tende a produzir liberdade, ou melhor, uma imprevisibilidade que rompe com a lógica das ações objetivadas com início, meio e fim, típicas da fabricação, possibilitando, assim, o advento de novas experiências de coletividade na teia das relações humanas. No entanto, a dominação e/ou a opressão também exercem um papel crucial e paradoxal na política. Seja na figura de um tirano ou de um invasor bárbaro, ela é frequentemente responsabilizada como a maior ameaça à existência de um espaço público político, isto é, de um espaço igualitário, onde uma pluralidade possa se manifestar, ver e ser vista, opinar e agir livremente. Mas a dominação também atua como uma condição prévia da política, pois somente às custas da escravidão e do domínio sobre a esfera do lar é que os “iguais” são capazes de dispor do ócio necessário para se engajar e manter a esfera pública.

Na realidade, o modo de vida “superior” oscila, na terminologia arendtiana sob o empréstimo de Aristóteles, entre o “não-natural” e uma “segunda natureza”, um segundo nascimento entre iguais, dos quais as ações são de consequências imprevisíveis para eles e tanto mais para os desiguais que os assistem submetidos ora à sua autoridade “natural”, ora simplesmente ao seu domínio. De fato, os conceitos de “natureza” e de “condição” jamais são suficientemente elaborados e distinguidos, em *A condição humana*, para justificar a escolha editorial do título do livro, o qual sabemos não era a preferência da autora.

A condição humana se caracteriza pela soma de condições criadas pelos humanos com condicionantes não criados que entram em contato com os humanos, sendo, no total, mais do que as condições naturais (iniciais) de vida dada aos humanos:

A condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos. Além das condições sob as quais a vida é dada ao homem na Terra e, em parte, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que a despeito de sua origem

humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. (...)<sup>190</sup>

Essa soma não equivale à natureza:

Para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana.<sup>191</sup>

Assim:

O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* ("a questão que me tornei para mim mesmo") de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. (...) Por outro lado, as condições da existência humana - a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra - jamais podem "explicar" o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto.<sup>192</sup>

Mas como saber se "as condições da existência humana", o nascimento e a morte, são apenas condições da vida ou parte intrínseca da própria definição de vida, de sua própria natureza? O imbróglio se dá pelo fato de as condições humanas compreenderem, ao mesmo tempo, pela soma total de condições, algo *mais* do que "as condições sob as quais a vida foi dada ao homem" e *menos* do que uma qualificação capaz de se distinguir do conceito inicial de "condição". Ou melhor, se houvesse uma definição que tornasse explícito o critério pelo qual o excedente de condições sobre as condições da vida passa a valer para o *homem*, com isso, o conceito de natureza se tornaria novamente viável ou explícito. Por exemplo, dentre as condições iniciais e as possíveis modificações produzidas pelas capacidades técnicas humanas, o adiamento indefinido da morte não é o mesmo que sua superação. Esta não dependeria de congelar a seta do tempo e,

<sup>190</sup> Id. **A Condição Humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010. p. 10-11.

<sup>191</sup> Ibid. p. 11.

<sup>192</sup> Ibid., p. 12-13.

assim, romper com a ordem cósmica da entropia e, paradoxalmente, com a condição de possibilidade de vida e morte?

O tema da “natureza” e da “segunda-natureza”, que retorna na definição do próprio da política, se faz presente sub-repticiamente em todo o projeto de distinções de esferas da *victa activa*. Assim, afirma-se que a política não é natural no sentido de que ela não é necessária ou, até mesmo, rara. Ao mesmo tempo, afasta-se a pergunta sobre a natureza suplantando-a pela da “condição”, de modo que naturezas e condições permutem propriedades. Com isso, adquire-se o duplo efeito discursivo de conferir a autoridade da natureza para as condições “não-naturais” e torna-se possível negar a condição política aos âmbitos (como o privado e o social), povos e épocas nos quais sua “não-natureza” seja irreconhecível sob os termos propostos. Pois, se não podemos saber quais condições formam naturezas e quais são aquelas que pela força do hábito, do artifício ou do embuste nos parecem naturais, o resultado final é o da naturalização da própria condição em esferas “modelos” da *vida activa*, os modos de existência do *trabalho*, da *obra* e da *ação*, dos quais os desvios serão interpretados como uma corrosão, uma perda de mundo, desta “segunda natureza” por um processo aberrante e patológico de descarrilamento das forças vitais.

Contudo, formas de política podem ser reconhecidas e se reconhecerem independentemente dos modelos externos que atribuímos a elas. Mesmo no plano do autoritarismo patriarcal é possível e necessário pensar as linhas de fuga que surgem entre as próprias mulheres, os escravos e, até mesmo, as crianças: seus códigos morais, formas de lealdade e rompimento, de igualdade e fragmentação política, sistemas de resistência que circulam entre a visibilidade pública e o espaço privado e que, algumas vezes, irrompem como uma afronta à ordem da visibilidade legítima e, noutras, se apropriam positivamente da invisibilidade, fazendo dela uma margem de ação própria, sem o conhecimento dos senhores. Também podemos perguntar se essa será a melhor maneira de colocar a relação fundamental entre necessidade, natureza e política. Qual é a evidência que faz da política algo não-natural, não-necessário, e que, ao mesmo tempo, demonstra a necessidade vital da escravidão para a realização das esferas superiores da vida coletiva e, acima de todas, as do modo de vida político e da reflexão filosófica? É preciso saber o que demonstra a necessidade da escravidão e/ou daquilo que ora a complementa, ora a substitui na modernidade: a figura jurídica do trabalho livre remunerado e da relação livre e ilimitada de endividamento entre indivíduos, estados e instituições privadas – e que na leitura sociológica torna possível o intelectual e o político profissional.

Pois, se há necessidade embutida nessa relação que organiza uma hierarquia entre trabalho, política e pensamento, trata-se da necessidade de uma ordem que, para extrair o melhor proveito de todos – isto é, o melhor proveito para a ordem enquanto ordem, o de manter a ordem –, filia o pensamento, a política e a subsistência à lei da escravatura. O erro é achar que a necessidade e a subsistência são o princípio da escravatura em si, quando, de fato, esta é fruto do excedente, da abundância – quanto mais riqueza acumulada, maior a dilatação da lógica escravagista. Não é apenas o desejo por mais excedente, mas a disponibilidade concentrada do excedente que tem por subproduto a escassez de tempo para a maioria na mesma proporção em que multiplica as capacidades de ação da minoria que toma posse do excedente como sua *skholè*. Aqueles que tem tempo e recursos para costurar relações “proeminentes” e demarcar o comum, estabelecendo-o como o comum da troca e do trabalho, fazem o comum trabalhar em função do seu tempo e de seus recursos pessoais.

Por sua vez, o trabalho e a fabricação podem até ser condições de possibilidade da historiografia, mas eles não são completamente a-históricos e eternos. Ambos têm raízes pré-históricas, a fabricação rudimentar remonta ao paleolítico, o trabalho, no neolítico, coincide com o surgimento da agricultura. Mesmo assim, a quantidade de trabalho necessária à manutenção de uma comunidade sedentária é muito inferior ao que geralmente se apregoa, sendo o excedente não destinado à manutenção e ao cuidado da “política”, mas aos “políticos” e acumuladores em sentido vulgar e sua roda da acumulação, endividamento e do “progresso material”. Como testemunho disso, ainda hoje os povos ameríndios, dentre outros, têm seu modo de vida ameaçado justamente por aqueles cujo *modus-operandi* é o de implementar com violência, nas áreas de floresta, a exploração pelo trabalho.

É nesse sentido que pode ser lido este fragmento que dá o tom da oscilação entre duas naturezas humanas:

Aristóteles, para quem a palavra *politikon* era de fato um adjetivo da organização da *polis* e não uma designação qualquer para o convívio humano, não achava, de maneira nenhuma, que todos os homens fossem políticos ou que a política, ou seja, uma *polis*, houvesse em toda parte onde viviam homens. De sua definição estavam excluídos não apenas os escravos, mas também os bárbaros asiáticos, reinos de governo despótico, de cuja qualidade humana não duvidava, de maneira alguma. Ele julgava ser apenas uma característica do homem o fato de poder viver numa *polis* e que essa organização da *polis* representava a forma mais elevada do convívio humano; por conseguinte, **é humana num sentido específico, tão distante do divino que pode existir apenas para si em plena liberdade e independência, e do animal cujo estar junto, onde existe, é uma forma da vida em sua necessidade.** Portanto, a política na acepção de Aristóteles — e Aristóteles não reproduz aqui, como em muitos outros pontos de seus escritos

políticos, sua opinião sobre a coisa, mas sim a opinião compartilhada por todos os gregos da época, embora em geral não articulada — **não é, de maneira nenhuma, algo natural e não se encontra, de modo algum, em toda parte onde os homens convivem**. Ela existiu, segundo a opinião dos gregos, apenas na Grécia e mesmo ali num espaço de tempo relativamente curto. (destaques meus)<sup>193</sup>

O *social* paira sobre a política moderna junto com a sombra do nazismo e da técnica. Mas quanto do diagnóstico da autora é dependente, em contrapartida, de uma idealização da antiguidade clássica que não hesita em colocar na voz de Aristóteles a "opinião não articulada de todos os gregos da época"? Por mais que ela afirme demarcar na escravidão a diferença entre a política antiga e a moderna, no fundo, o comentário de Arendt elide a própria relação íntima entre política e escravidão. De fato, como nos mostra Arendt, é um erro histórico atribuir ao *homem* de o "homem é um animal político" o universalismo humanista moderno com todos os seus problemas e ocultações. O *homem* grego é o patriarcado nu e cru. O homem que é político (*physei*) é exclusivamente do gênero masculino, nascido numa cidade-estado grega. Contudo, a "natureza" (*physis*) participa do argumento de Aristóteles de forma desigual. O senso-comum teórico moderno, do qual Arendt faz parte em boa medida, realiza um jogo duplo em relação à natureza da política com referência a esta passagem da *Política* de Aristóteles.<sup>194</sup> Por um lado, diz que a organização política (em nossa época ocidental, democrática) não é natural ou é de uma natureza especial, única, cuja qualidade constitui o "próprio" do homem. Isto porque não é gerada espontaneamente nas outras espécies, nem mesmo irrompe como necessária nos outros povos (bárbaros, primitivos, orientais, etc.), nem se funda numa necessidade básica da vida, mas é uma invenção realizada a duras penas e exclusivamente nas *poleis* (ocidente). Por outro lado, ela serve como a evocação de autoridade mais longínqua para as fórmulas do *direito natural*, que deslocam o problema político para o jurídico, o do *ter direitos*.

Quais são os atributos exclusivamente humanos que constituem uma base natural para o direito e para a própria autoridade? É o *logos* e a elocução do sentido que dele deriva em contraste com a "fonética",<sup>195</sup> desprovida de significado, duplamente "insignificante" dos animais, das mulheres e dos escravos? Disso segue-se a capacidade para a liberdade, para empenhar a palavra em contratos, para mentir ou dizer a verdade, para constituir, produzir,

<sup>193</sup> ARENDT, H. **O que é política?** 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017. p. 46-47.

<sup>194</sup> A passagem em questão é a que traz a definição do *Zoon politikon*, evocada ligeiramente na página 134 desta tese, e que será retomada na nota 199 da página 150. ARISTÓTELES. **Política**, I (1253a 10-15). [Ed. bilíngue. Vega, 1998]. p.55.

<sup>195</sup> RANCIÈRE, J. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 17. [Fr. Galilée, 1995]. [Fr. 21-22].



demarcar, compartilhar, trocar, ocultar e roubar propriedade? Mas, se o *direito natural* alegadamente procurou garantir que essa ou aquela capacidade humana fosse preservada e respeitada no seio da sociedade contra os impulsos mais destrutivos da “outra” natureza animal da qual também fazemos parte, mais frequentemente, ele operou a transformação das capacidades e das ações humanas em direitos/deveres naturais, ou seja, aquilo cuja essência era reconhecida como pertencente ao âmbito da agência passou ao âmbito judicial. No fundo, a relação entre moral e o conceito de natureza realiza-se apenas através de um declive já presente em Aristóteles:

Em primeiro lugar, aqueles que não podem existir sem o outro devem formar um par. É o caso da fêmea e do macho para procriar (e isto nada tem a ver com uma escolha já que, como nos animais e nas plantas, a necessidade de progeneração é, em si, um fato natural); é ainda o caso daquele que, por natureza, manda e daquele que obedece, para segurança de ambos. É que quem pode usar o seu intelecto para prever, é, por natureza, governante e senhor, enquanto quem tem força física para trabalhar, é governado e escravo por natureza. Assim, senhor e escravo convergem nos interesses.<sup>196</sup>

Ocorre que a necessidade do parto não garante a necessidade de “co-existir” após a procriação e, principalmente, co-existir de tal ou tal maneira. Apenas a procriação em si depende estritamente do par macho e fêmea, todas as atividades secundárias podem ser exercidas pela espécie de formas variadas, inclusive o sexo não procriativo. De fato, o sexo na espécie humana é uma *ação*, uma interação social complexa, que transcende largamente sua finalidade reprodutiva. O sexo fomenta a manutenção de vínculos duradouros e o rompimento de vínculos. Faz-se sexo para adquirir intimidade, na alegria e na tristeza, na raiva e na paixão, por traição, por vingança, por reconciliação, porque é proibido ou porque é obrigatório (a noite de núpcias). Faz-se também por prazer, por desprazer e por uma dialética entre ambos. Faz-se por trabalho, por extorsão, por violação e abuso, por rotina, porque é banal, porque é extraordinário, porque é abundante, porque é escasso, porque é perigoso, etc.

Se na procriação humana existe uma margem de decisão pela qual a espécie organiza a própria reprodução e a relação estrutural de seus vínculos e apenas a existência do próprio ato procriativo é uma necessidade absoluta em si (e, mesmo isso, a técnica tornou algumas etapas parcialmente contingentes para quem pode custear uma reprodução *in vitro*), o que dizer da natureza do ato de mandar e obedecer? E como derivar diretamente da natureza da reprodução a da

<sup>196</sup> ARISTÓTELES. *Política*, I (1252a 25-30). [Ed. bilíngue. Vega, 1998]. p. 51.

ordem política e social? Por um lado, a continuidade da natureza é frequentemente avessa ao direito e à moral humana socialmente e historicamente contingentes. O jus-naturalismo poderia ser reduzido a uma falácia naturalista, se ele dissesse simplesmente que, por um fato social ser de origem natural, ele é justo, ou melhor, caso se tratasse de apontar exatamente características naturais *como* morais. Mas, na realidade, o que ele opera é um *embaralhamento* entre o moral e o natural, ele faz passar o moral *como* natural, ele normatiza o legal como natureza. Isso ocorre, pois, o que é necessário para estabelecer o âmbito do direito é uma segunda natureza, a natureza humana artificial. Se ela é semelhante à primeira natureza, trata-se de um outro problema. O que importa é que ela recorra a um meta-princípio de natureza como fundamento.

A referência a essa paradoxal não-natureza política reivindica sua excepcionalidade como sendo um *excedente* de natureza. O argumento abstrato recebe em seguida um reforço concreto nas práticas sociais. Postula-se que a política, entendida como atividade “não-natural” e não-necessária, só é capaz de surgir na condição de que uma parte da comunidade permaneça dedicada majoritariamente à manutenção da comunidade, produzindo para a outra parte, que exerce a política em nome do todo, um excedente de tempo, trabalho e condições materiais, as quais a natureza não cessa de roubar da comunidade à medida que esta cresce e torna-se mais complexa. Traduzindo o problema nos termos da condição humana, na maneira pela qual o livro é argumentado, há uma progressão de custos para a constituição de cada uma das esferas superiores: na sequência: Trabalho.1, Obra.2, Ação.3. O trabalho sustenta toda as condições de vida. Ele não apenas é empregado na execução da obra, mas é responsável por sua manutenção. Por fim, a ação entendida como disponibilidade para o ócio é sustentada às custas da existência de um mundo comum e durável de objetos e de um âmbito processual de reprodução da vida.

Nesse sentido, para quem procurou dissociar a política de todas as usurpações do social, Arendt, não obstante, concordou com o discurso sociológico quando ele serviu aos interesses do intelectual. Para os comunistas, é uma questão de “roubo” do tempo e seu excedente. Para os liberais, trata-se de um acúmulo positivo de *skholè* nas mãos de lideranças “empreendedoras” que, se igualmente distribuído entre as massas, seria perdido e desperdiçado, já não seria tempo livre para ninguém. Ambos realizam interpretações de cunho sociológico que derivam de uma mesma tese econômica de fundamentação tanto do “supérfluo” reservado ao pensamento quanto do “supérfluo” da política. Quer se almeje a sua abolição quer se a justifique, ela não é contestada no seu fundamento

de realidade, em sua necessidade. A apropriação conceitual de um idílio político grego baseado na escravidão servil pode se justapor perfeitamente às categorias modernas de exploração do trabalho e acumulação econômica que hierarquizam o mercado pela raça e pelo gênero sob influência direta da história recente da escravidão baseada na transformação em sub-raça e propriedade do sujeito escravizado. De fato, postular a diferença entre o mundo moderno e o antigo na escravidão é tornar absolutamente estreito e técnico o próprio significado de escravidão, além, é claro, de apagar a história moderna da escravidão negra. Assim como o escravocrata, o único medo real do rentista/capitalista é perder sua liberdade econômica, tornar-se uma pessoa comum que vende o próprio trabalho, sem domínio de si, pura e simplesmente pelo endividamento:

Ser-livre e viver-numa-polis eram, num certo sentido, a mesma e única coisa. A propósito, apenas num certo sentido; posto que para poder viver numa polis, o homem já devia ser livre em outro sentido — ele não devia estar subordinado como escravo à coação de um outro nem como trabalhador à necessidade do ganha-pão diário. Primeiro, o homem precisava ser livre ou se libertar para a liberdade, e esse ser livre do ser forçado pela necessidade da vida era o sentido original do grego *scholē* ou do romano *otium*, o ócio, como dizemos hoje. Essa libertação, diferente da liberdade, era um objetivo que podia e devia ser atingido através de determinados meios. O meio decisivo era a sociedade escravagista, o poder com o qual outros eram forçados a assumir a preocupação com a vida diária. Ao contrário de todas as formas de exploração capitalista que perseguem sobretudo objetivos econômicos e servem ao enriquecimento, no caso da exploração do trabalho escravo na Antiguidade tratava-se de liberar os senhores por completo do trabalho a fim de dispô-los para a liberdade da coisa política.<sup>197</sup>

De modo equivalente, os “pobres” tem perfeitamente claro que é uma qualidade intrínseca ao seu tempo vital que lhes é negada. Não são negados apenas os bens materiais que a revolução promete, mas, junto com eles e acima de tudo, o próprio tempo de vida e a capacidade para a felicidade:

Mas para os ouvintes de Ledreuille — e para aqueles que se recusam a ouvi-lo — o problema é justamente o de saber o que é um bom ofício; onde encontrar um que não esteja exposto aos acidentes nem à doença, nem ao desemprego, nem às reduções de salário, nem às estações mortas, nem ao tédio? Ledreuille garante que eles se encontram em profusão no campo e — cândido ou cínico, não sabemos — convida todos os que a miséria envia para a cidade a regressar rapidamente em busca do tesouro escondido no campo paterno. Menos estouvado que o pregador e o seu pintor, o antigo pastor Guiland sabe por experiência própria que a relação entre a terra magnânima e a cidade de ilusão é um pouco mais complexa. É verdade que ele pode, numa das suas narrativas, atribuir as dores de aprendiz que sente o seu duplo, o “pequeno Guillaume”, às ilusões propagadas por um operário que se gaba dos encantos da vida parisiense, mas sabe também que as contemplações celestes do pequeno pastor não davam de comer aos seus cinco irmãos e que foi dura a queda no fundo daquela pedreira cujas veredas lamacentas a criança tinha de tornar a subir, com as costas

<sup>197</sup> ARENDT, H. **O que é política?** 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017. p. 47.

dobradas sob o peso do seu cesto. Assim, recusa-se a regressar à servidão pastoral para cujos encantos remete o seu herói. Ele sabe igualmente que os bons operários acabam, como os outros, no hospital e que, dos seus dois primeiros amores, não foi a mulher de má vida, mas a honesta costureira, que morreu tuberculosa. A pobreza não se define pela relação entre a preguiça e o trabalho, mas pela impossível escolha da sua fadiga: “[...] Gostaria de ter sido pintor. Mas a pobreza não tem privilégios, nem sequer o de eleger esta ou aquela fadiga para viver”.

Não se trata aqui do direito à preguiça, mas do sonho de um outro trabalho: “um gesto de mão muito suave, seguindo lentamente o olhar, sobre uma superfície polida. Mas trata-se também de produzir algo de diferente dos objetos manufaturados, onde a filosofia do futuro vê realizar-se a essência do homem-produtor, com o risco de se perder um tempo na propriedade do capital. Neste aspecto, o “amigo dos operários” não viu mal as coisas: “bosques que não existem, letras que não saberíamos ler, imagens cujos modelos jamais existiram” – hieróglifos da antimercadoria, obras de um saber-fazer operário que conserva em si mesmo o sonho criador e destrutivo das crianças proletárias que procuram exorcizar o seu inexorável futuro de trabalhadores úteis. “Ele deleitava-se, sobretudo nos seus longos tempos de lazer, diz o biógrafo de um alfaiate-poeta, a executar pequenas obras de fantasia que não serviam para nada [...] Muitos milhares de pedaços de madeira, experimentando os caprichos da sua imaginação infantil, iriam tomar, sob a sua machadinha ou a sua plaina, formas essencialmente hieroglíficas”.<sup>198</sup>

Este excedente próprio da *skholè* que é tratado como um resultado do excedente de força de trabalho relativo à reprodução da ordem social deveria ser tomado pelo inverso. Em termos políticos, é igualmente provável que o estreitamento e centralização da ordem político-social demande ativamente e faça

<sup>198</sup> RANCIÈRE, J. **A noite dos proletários**. Lisboa : Antígona, 2012. p. 18-19. [Fr. Fayard, 1981]. « Mais pour les auditeurs de Ledreuille - et pour ceux qui se refusent à l'écouter - le problème est justement de savoir ce que c'est qu'un bon métier ; où en trouver un qui ne soit exposé ni à l'accident ni à la maladie, ni aux chômages, ni aux baisses de salaire, ni aux mortes-saisons ni à l'ennui ? Ledreuille assure qu'il s'en trouve à foison à la campagne et - candide ou cynique, on ne sait - invite tous ceux que la misère envoie à la ville à retourner bien vite chercher le trésor caché dans le champ paternel. Moins écervelé que le prédicateur et que son peintre, l'ancien berger Gilland sait d'expérience que le rapport de la terre nourricière à la ville d'illusion est un peu plus complexe. Il peut bien, dans un de ses récits, attribuer les douleurs d'apprenti de son double, le « petit Guillaume », aux illusions propagées par un ouvrier vantard sur les charmes de l'existence parisienne. Il n'en sait pas moins que les contemplations célestes du petit berger ne nourrissaient pas ses cinq frères et que la chute fut rude au fond de cette carrière dont l'enfant devait remonter les sentiers boueux, le dos plié sous le poids de sa hotte. Aussi refuse-t-il de retourner à la servitude pastorale aux charmes de laquelle il renvoie son héros. Il sait également que les bons ouvriers finissent comme les autres à l'hôpital et que, de ses deux premières amours, ce n'est pas la femme de mauvaise vie mais l'honnête couturière qui est morte de consommation. La pauvreté ne se définit pas dans le rapport de la paresse au travail mais dans l'impossible choix de sa fatigue : « ... J'aurais voulu être peintre. Mais la pauvreté n'a pas de privilège, pas même celui d'adopter telle ou telle fatigue pour vivre. » Il ne s'agit pas là de droit à la paresse, mais du rêve d'un autre travail : un geste très doux de la main, suivant lentement le regard, sur une surface polie. Mais il s'agit aussi de produire autre chose que ces objets ouvrés où la philosophie de l'avenir voit l'essence de l'homme-producteur se réaliser, au prix de se perdre un temps dans la propriété du capital. L'« ami des ouvriers » ici n'a pas mal trouvé : « des bois qui n'existent pas, des lettres qu'on ne saurait lire, des images dont les modèles n'ont jamais existé » - hiéroglyphes de l'anti-marchandise, œuvres d'un savoir-faire ouvrier retenant en lui le rêve créateur et destructeur de ces enfants prolétaires qui cherchent à exorciser leur inexorable avenir de travailleurs utiles. « Il se plaisait surtout dans ses longues récréations, dit le biographe d'un tailleur poète, à exécuter de petits ouvrages de fantaisie qui n'étaient bons à rien... Que de milliers de morceaux de bois, subissant les caprices de son imagination enfantine, durent prendre sous sa hachette ou son rabot des formes essentiellement hiéroglyphiques ». » [Fr. Format Kobo ; Chap. « La porte de l'enfer » position 5-6/20].

uso de mecanismos de aceleração da reprodução econômica, da concentração de capital e de propriedade, destacando e desempoderando cada vez mais a base da economia em relação ao topo, retirando efetivamente a capacidade para a *skholè* da base, pois o ócio não é apenas ter tempo livre, mas a ampla autonomia na elaboração do seu tempo livre, tanto de decisão quanto de crença e valores, senão do indivíduo, de seus vínculos mais próximos, a família, os amigos, o vilarejo. Trata-se de um estreitamento que não tem somente a ver com os valores da economia, seja dos setores primários, das tecnologias de ponta que empregam cada vez menos e da instrução de massa necessária à manutenção do sistema visando o progresso econômico, mas com a economia dos serviços e sua moeda de troca tão abstrata quanto o valor: o tempo. O que fazer com o tempo dos desocupados/desempregados, como ocupá-los, de preferência fazendo com que ocupem a si mesmos sem que se ocupem dos “bens-comuns”?

Creio que o motivo fundamental pelo qual Rancière é tão incisivo na sua crítica a Arendt é a ênfase de que o caráter político da sentença de Aristóteles, o “homem é um animal político”, não depende apenas do universal/singular “homem/político” que ela postula, mas de sua sujeição ao campo de exclusão que ela implica e que a desdobra na possibilidade eventual de uma nova condição de universalidade na qual são os excluídos<sup>199</sup> que a testam e a põe à prova.

Único entre todos os animais, o homem possui a palavra. Sem dúvida, a voz é o meio pelo qual se indica a dor e o prazer. Por isso pertence aos outros animais. A natureza deles vai só até aí: possuem o sentimento da dor e do prazer e podem indicá-lo entre si. Mas a palavra está aí para manifestar o útil e o nocivo e, por consequência, o justo e o injusto. É isso que é próprio dos homens, em comparação com os outros animais: o homem é o único que possui O sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto. Ora, é a comunidade dessas coisas que faz a família e a polis.<sup>200</sup>

<sup>199</sup> A diferença é que possuir a capacidade de “ação e palavra” não é um dado político por si mesmo, inclusive, em muitos casos, como a própria Arendt lembra, a ação e a palavra se corrompem em tirania, tornando-se da alçada da ordem. No entanto, a ação política tampouco é aquela entre iguais que jogam o mesmo jogo para se diferirem entre si, mas é o exato oposto: a ação que revela os desiguais como iguais, que inclui os excluídos numa cena de igualdade, que é também a cena da disputa pela própria existência da igualdade e de seu espaço de visibilidade comum.

<sup>200</sup> RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 17. [Fr. Galilée, 1995]. « Seul de tous les animaux, l'homme possède la parole. Sans doute la voix est-elle le moyen d'indiquer la douleur et le plaisir. Aussi est-elle donnée aux autres animaux. Leur nature va seulement jusque-là : ils possèdent le sentiment de la douleur et du plaisir et ils peuvent se l'indiquer entre eux. Mais la parole est là pour manifester l'utile et le nuisible et, en conséquence, le juste et l'injuste. C'est cela qui est propre aux hommes, en regard des autres animaux : l'homme est seul à posséder le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste. On c'est la communauté de ces choses qui fait la famille et la cité. » [Fr. 19]. Esta é a tradução da edição brasileira de “O desentendimento”, de segunda mão do grego. A título de comparação, reproduzo a tradução da edição portuguesa bilingue de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes: (...) só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas

Tomando a definição ao contrário: se um “homem”, chefe de família, numa definição ou num ato constituinte deve declarar a si mesmo como o único animal político detentor da *palavra* e do *sentimento* do bem e do mal, é porque a evidência desta exclusividade não é dada, ela não se constitui naturalmente. A definição é também um performativo, uma declaração que exige, ao mesmo tempo, para ser efetiva: sua enunciação por um homem grego na antiguidade (na modernidade, antes do sufrágio universal, um homem ocidental, adulto, em geral branco, não necessariamente alfabetizado, mas que possui uma renda suficiente para votar) e o silenciamento pela força, ou qualquer vantagem que se possa impor, da palavra das mulheres, dos metecos/escravos, das crianças, dos trabalhadores, dos estrangeiros, enfim, a exclusão de qualquer um que, na posse da capacidade de raciocinar e proferir palavras, não a tenha reconhecida como a mesma capacidade constitutiva do poder comunitário. Essa mesma declaração também serve de apoio para uma segunda demonstração de eficácia, quando ela é posta à prova por aqueles a quem exclui. Assim, a política, na acepção de Rancière, não se confunde com o *logos* político aristotélico, mas diz respeito à partilha igualitária e *polêmica* de qualquer enunciação do *logos*. Política é a performance que arruína a partilha desigualitária do *logos*. Tal qual no exemplo das *Secessio plebis*<sup>201</sup> tomadas como os primeiros registros de greve da história ocidental em que os plebeus cessavam suas atividades, esvaziavam Roma abandonando-a aos patrícios, se em tais circunstâncias, para tentar convencer os plebeus no Aventino a retornarem seus afazeres na cidade, o senador Menenio Agrippa conta-lhes uma fábula que explica a ordem natural da superioridade e do comando dos patrícios sobre a plebe, é porque a singularidade desta superioridade já não se funda na divindade, na natureza, ou na ancestralidade. Ela pode ter sido uma vantagem estratégica que se efetivou até aqui e cuja contingência fora demonstrada na secessão/greve, mas, fora isso, em termos *lógicos*, ela é sempre remissível à igualdade comunicativa que perpassa toda intercomunicação bem-sucedida, implícita inclusive nas sentenças imperativas dirigidas por um senhor a um escravo, por um patrão a um empregado. Para Rancière, não é a *posse* do *logos* que institui a política, mas o exercício polêmico do *logos* por um sujeito a quem não é reconhecida sua posse, um sujeito paradoxal que é remetido a uma

---

peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade. ARISTÓTELES. *Política*, I (1253a 10-15). [Ed. bilíngue. Vega, 1998]. p.55.

<sup>201</sup> RANCIÈRE, J. op. cit., p. 36-39. [Fr. 45-48].

natureza “apolítica” ou “doméstica”, excluído dos espaços onde a dominação é exercida sobre ele, ainda que em nome da política. Esse dispositivo do dissenso político não se caracteriza pela formação de uma esfera do espaço público/político, mas sim pela reconfiguração das relações entre o público e o privado, do social e do político, do visível e do invisível. Mais uma vez, vemos na citação abaixo o quanto essa interpretação tangencia temas já trabalhados por Hannah Arendt:

Por isso, isonomia é, antes de mais nada, liberdade de falar e como tal o mesmo que *isegoria*; mais tarde, em Políbios, ambas significam apenas *isologia*." Porém, o falar na forma de ordenar e o ouvir na forma de obedecer não eram avaliados como falar e ouvir originais; não era uma conversa livre porquanto comprometida com um fenômeno determinado não pela conversa, mas sim pelo fazer ou trabalhar. As palavras eram aqui como que o substituto do fazer e, na verdade, de um fazer que pressupunha o forçar e o ser forçado. Quando os gregos diziam que escravos e bárbaros eram *aneu logou*, não dominavam a palavra, queriam dizer que eles se encontravam numa situação na qual era impossível a conversa livre. Na mesma situação encontra-se o déspota que só conhece o ordenar; para poder conversar, ele precisava de outros de categoria igual à dele. Portanto, para a liberdade não se precisava de uma democracia igualitária no sentido moderno, mas sim de uma esfera limitada de maneira estreitamente oligárquica ou aristocrática, na qual pelo menos os poucos ou os melhores se relacionassem entre si como iguais entre iguais. Claro que essa igualdade não tem a mínima coisa a ver com justiça.<sup>202</sup>

Contudo, Rancière decididamente se afasta da reificação e separação de esferas de modos de vida sonhada por Arendt, cujo bom funcionamento é o atestado de nossa condição de pertença e acolhimento em um mundo. Para ele, independentemente do saldo de traumas do Nazismo, este será sempre o idílio de uma ordem senhorial.

#### 4.5

##### **O sorteio e a ordem do acaso.**

O direito econômico, a lei “natural” da oligarquia, é uma das maneiras de organizar a distribuição das desigualdades entre quem comanda e quem obedece. Ele sempre vem acompanhado do direito armado: não apenas da força das armas que faz valer uma ordem econômica, mas das circunstâncias de uso legítimo e ilegítimo, moral e imoral do armamento, de quais sujeitos são mais ou menos suscetíveis de serem abordados por um “guardião” armado. Cada direito ou forma

<sup>202</sup> ARENDT, H. **O que é política?** 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017. p. 49.

de poder acompanha também, intrinsecamente, sua forma de violação. A circulação de dinheiro pode ser usurpada ilegítimamente pelo mesmo poder que organiza suas instâncias legitimadoras. A mesma força das armas que impõe a legitimidade instrumental do dinheiro, que é a da sua circulação ordenadamente espontânea, é a que assalta bancos ou pedestres. Por sua vez, o sistema está sujeito à fraude financeira tanto interna, dos operadores e intermediários do poder financeiro com o poder público, gerando a lavagem de dinheiro, a evasão de divisas, a fraude fiscal, a manipulação dos juros e das bolsas, quanto do *outsider*, o falsificador de cédulas, o aplicador de golpes na clientela dos bancos, o agiota de bairro.

Desde a antiguidade, existem tentativas de elencar exhaustivamente os tipos e as formas de legitimação dos poderes políticos. Platão, em uma passagem de *As Leis*, apresenta uma solução única, segundo Rancière. Ela poderia passar despercebida, pois, tal como em infindáveis outros textos, transcorre como uma simples enumeração das virtudes “naturais” que habilitam os tipos de sujeito a governar:

O ateniense: Muito bem. Quais e quantos são os títulos ou direitos, sob consenso, de autoridade e de obediência existentes tanto nos Estados, grandes ou pequenos, como nos ambientes domésticos? Não será um deles o do pai e da mãe? E, no geral, não será o direito dos pais de governar seus descendentes universalmente justo?

Clínias: Certamente.

O ateniense: E depois desse o direito do nobre governar o não-nobre, \*\* e a seguir como um terceiro direito, o dos mais velhos governarem e os mais jovens serem governados. \*\*\*

Clínias: Está certo.

O ateniense: o quarto direito é o que exige a obediência dos escravos diante do mando dos senhores.

Clínias: É indiscutível.

o ateniense: E o quinto é, eu o imagino, o do mando do mais forte sobre o mais fraco.

Clínias: Acabas de formular uma forma de autoridade verdadeiramente compulsória.

O ateniense: E que predomina entre todos os seres vivos, sendo "de acordo com a natureza, como o disse Píndaro de Tebas. O mais importante título ou direito e, aparentemente, o sexto, o qual determina que aquele que carece de entendimento deve acatar, e o sábio conduzir e comandar. Ora, neste caso, meu mui sábio Píndaro, eu não diria certamente que é contra a natureza, porém inteiramente de acordo com ela -a autoridade exercida sem constrangimento pela lei sobre os governados que a aceitam voluntariamente.

Clínias: Uma justíssima observação.

O ateniense: o favor dos deuses e da fortuna caracterizam a sétima forma de governo, na qual um homem se adianta para um lance da sorte e declara que se ganhar será com justiça o governante, e se não o conseguir assumirá seu lugar entre os governados.

Clínias: Corretíssimo.<sup>203</sup>

<sup>203</sup> PLATÃO. *As Leis*, III (690a.). [Edipro, 1999]. p. 154.



Se não fosse pelo sétimo título, a lista não teria nada de especial: o direito dos pais, o dos nobres, o dos mais velhos, dos senhores de escravos, do mais forte sobre o mais fraco e do mais inteligente; todos eles já foram e são defendidos em maior ou menor grau, de forma velada ou explícita, pelo próprio Platão em outros textos, por seus conterrâneos e nós mesmos em nossa época. A inconsistência dos títulos também não deixa de ser posta em questão, ainda que, muitas vezes, como um recurso da própria dialética de autoafirmação da superioridade.

Rancièrre divide sua análise em três partes: do título 1 ao 4; o título 5 e 6; e o 7, reservadamente:

**Quatro** (princípios) se apresentam como diferenças que **dizem respeito ao nascimento**: naturalmente comandam aqueles que nasceram antes ou melhor. Esse é o poder dos pais sobre os filhos, dos velhos sobre os jovens, dos mestres sobre os escravos ou das pessoas bem nascidas sobre os sem nada. Seguem-se **dois** outros princípios **que se valem da natureza**, se não do nascimento. Em primeiro lugar, “a lei da natureza” celebrada por Píndaro, o poder dos mais fortes sobre os menos fortes. Decerto esse título se presta a controvérsias: como definir o mais forte? *Górgias*, que mostra toda a indeterminação do termo, conclui que esse poder só pode ser entendido de maneira adequada se for identificado com a virtude dos que sabem.<sup>204</sup> (destaques meus).

Lembrando que, como vimos no subitem 2.1, Hobbes também é famoso pelo argumento da igualdade entre o forte e o fraco, pois o forte é vulnerável à astúcia do fraco, por exemplo, enquanto dorme.

E esse é precisamente o sexto título recenseado: o poder que cumpre a lei da natureza, é claro, a autoridade dos sábios sobre os ignorantes.<sup>205</sup>

Na avaliação dos 6 títulos originais, os 4 primeiros formam uma natureza inferior. Os 2 últimos uma natureza superior:

Todos esses títulos preenchem as duas condições requeridas: primeiro, definem uma hierarquia de posições, segundo, definem-na em continuidade com a natureza- por intermédio das relações familiares e sociais no caso dos primeiros,

<sup>204</sup> RANCIÈRE, J. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 54-55. [Fr. La Fabrique, 2005]. « Quatre d’entre eux se présentent comme des différences qui touchent à la naissance : commandent naturellement ceux qui sont nés avant ou mieux nés. Tel est le pouvoir des parents sur les enfants, des vieux sur les jeunes, des maîtres sur les esclaves ou des gens bien nés sur les hommes de rien. Suivent deux autres principes qui se réclament encore de la nature sinon de la naissance. C’est d’abord la « loi de nature » célébrée par Pindare, le pouvoir des plus forts sur les moins forts. Ce titre prête assurément à controverse : comment définir le plus fort ? Le Gorgias, qui montrait toute l’indétermination du terme, concluait qu’on ne pouvait bien entendre ce pouvoir qu’en l’identifiant à la vertu de ceux qui savent. » [Fr. 46].

<sup>205</sup> Ibid., p. 55. « C’est précisément le sixième titre recensé ici : le pouvoir qui accomplit la loi de nature bien entendue, l’autorité des savants sur les ignorants. » [Fr. 46].

direta no caso dos dois últimos. Os primeiros fundamentam a ordem da cidade na lei da filiação. Os segundos exigem para essa ordem um princípio superior: governa não aquele que nasceu antes ou melhor, mas simplesmente aquele que é melhor.<sup>206</sup>

O sétimo título corresponde estritamente ao título da *liberdade vazia* do *demos* ateniense. Nem a filiação, nem a afirmação da superioridade, mas o simples acaso como título de legitimidade política:

O escândalo é simplesmente o seguinte: entre os títulos para governar, existe um que quebra a corrente, um que refuta a si mesmo. O sétimo título é a ausência de título. Essa é a confusão mais profunda expressa pela palavra democracia. Não se trata de fera rugindo, asno orgulhoso ou indivíduo guiado por seus caprichos. Está claro que essas imagens são maneiras de esconder o fundo do problema. A democracia não é o capricho das crianças, dos escravos ou dos animais. É o bel-prazer do deus, o deus do acaso, de uma natureza que arruína a si mesma como princípio de legitimidade. A desmedida democrática não tem nada a ver com uma loucura consumista qualquer. É simplesmente a perda da medida com a qual a natureza regia o artifício comunitário através das relações de autoridade que estruturam o corpo social.<sup>207</sup>

O próximo passo da argumentação de Rancière visa defender a legitimidade do sorteio como um título de poder político e, com isso, justificar a sua inclusão na lista de Platão. A necessidade de explicação pode não parecer tão óbvia. Para figurar na lista dos títulos ou direitos “naturais”, ele deve ser justificável racionalmente como capaz de organizar uma certa ordem legal. Ele deve possibilitar, no plano social, não apenas a legitimidade moral para a ordem que organiza racionalmente o constrangimento dos indivíduos, mas a própria ordem. Na perspectiva de Rancière, nem o governo dos adultos sobre as crianças, nem o dos senhores sobre os escravos detém, em última instância, qualquer outra legitimidade senão a da antecedência de nascimento e, quando muito, a da conquista pela força; mas essa ordem é racional no sentido em que ela organiza uma demarcação sensível efetiva entre quem manda e quem obedece, quem deve

<sup>206</sup> Ibid. « Tous ces titres remplissent les deux conditions requises : premièrement, ils définissent une hiérarchie des positions. Deuxièmement ils la définissent en continuité avec la nature : continuité par l'intermédiaire des relations familiales et sociales pour les premiers, continuité directe pour les deux derniers. Les premiers fondent l'ordre de la cité sur la loi de filiation. Les seconds demandent pour cet ordre un principe supérieur : que gouverne non point celui qui est né avant ou mieux né, mais simplement celui qui est meilleur. » [Fr. 46-47].

<sup>207</sup> Ibid., p. 56. « Le scandale est simplement celui-ci : parmi les titres à gouverner, il y en a un qui brise la chaîne, un titre qui se réfute lui-même : le septième titre est l'absence de titre. Là est le trouble le plus profond signifié par le mot de démocratie. Pas question ici de gros animal rugissant, d'âne fier ou d'individu guidé par son bon plaisir. Il apparaît clairement que ces images sont des manières de cacher le fond du problème. L'démocratie n'est pas le bon plaisir des enfants, des esclaves ou des animaux. Elle est le bon plaisir du dieu, celui du hasard, soit d'une nature qui se ruine elle-même comme principe de légitimité. La démesure démocratique n'a rien à voir avec quelque folie consommatrice. Elle est simplement la perte de la mesure selon laquelle la nature donnait sa loi à l'artifice communautaire à travers les relations d'autorité qui structurent le corps social. » [Fr. 47-48].

demonstrar o pensamento e quem não deve, o que cabe a cada um e, dependendo do desenvolvimento dos confrontos políticos, quais os limites desse mando e da obediência.

Por que o sorteio é admitido na lista de títulos “naturais”? A pergunta é dupla, para Rancière. Precisamos saber também por que o sorteio não é admitido em nosso tempo como um título “natural”:

Assim fazem os modernos, especialistas, como vimos, em jogar alternadamente com a diferença ou com a semelhança dos tempos. O sorteio, segundo eles, convinha aos tempos antigos e aos vilarejos economicamente pouco desenvolvidos. Como nossas sociedades modernas, feitas de tantas engrenagens delicadamente encaixadas poderiam ser governadas por homens escolhidos por sorteio, ignorando a ciência desses frágeis equilíbrios?<sup>208</sup>

Se, ao contrário, a questão da parte que lhe cabe continuou viva na reflexão sobre as instituições republicanas e democráticas da época de Platão à de Montesquieu, se repúblicas aristocráticas e pensadores pouco preocupados com a igualdade o admitiram, é porque o sorteio era o remédio para um mal bem mais sério e ao mesmo tempo bem mais provável do que o governo dos incompetentes: o governo de certa competência, o dos homens capazes de tomar o poder pela intriga. A partir daí, o sorteio foi objeto de um formidável trabalho de esquecimento. Opomos com muita naturalidade a justiça da representação e a competência dos governantes a sua arbitrariedade e aos riscos mortais da incompetência. Mas o sorteio nunca favoreceu mais os incompetentes do que os competentes. Se ele se tornou impensável para nós, é porque estamos habituados a considerar absolutamente natural uma ideia que com certeza não era natural para Platão e muito menos para os constituintes franceses ou norte-americanos de dois séculos atrás: que o primeiro título que seleccione aqueles que são dignos de ocupar o poder seja o fato de desejarem exercê-lo.<sup>209</sup>

O sorteio é “naturalizado” como um título mesmo para Platão e a despeito de seu vínculo com a democracia, porque, como qualquer outro título, ele é capaz de organizar racionalmente uma ordem de distribuição de cargos e cadeias de comando. Pior, ele é o modelo racional de distribuição de cargos que rompe com

<sup>208</sup> Ibid., p. 57. « Ainsi font nos modernes, experts, nous avons vu, à jouer alternativement de la différence ou de la similitude des temps. Le tirage au sort, nous disent-ils, convenait à ces temps anciens et à ces petites bourgades économiquement peu développées. Comment nos sociétés modernes faites de tant de rouages délicatement imbriqués pourraient-elles être gouvernées par des hommes choisis par le sort, ignorant la science de ces équilibres fragiles ? » [Fr. 48].

<sup>209</sup> Ibid., p. 58. « Si, à l'inverse, la question de la part à lui accorder est restée vivace dans la réflexion sur les institutions républicaines et démocratiques de l'époque de Platon à celle de Montesquieu, si des républiques aristocratiques et des penseurs peu soucieux d'égalité lui ont fait droit, c'est que le tirage au sort était le remède à un mal à la fois bien plus grave et bien plus probable que le gouvernement des incompetents : le gouvernement d'une certaine compétence, celle des hommes habiles à prendre le pouvoir par la brigue. Le tirage au sort a fait depuis lors l'objet d'un formidable travail d'oubli. Nous opposons tout naturellement la justice de la représentation et la compétence des gouvernants à son arbitraire et aux risques mortels de l'incompétence. Mais le tirage au sort n'a jamais favorisé les incompetents plus que les compétents. S'il est devenu impensable pour nous, c'est que nous sommes habitués à considérer comme toute naturelle une idée qui ne l'était certainement pas pour Platon et qui ne l'était pas davantage pour les constituants français ou américains d'il y a deux siècles : que le premier titre sélectionnant ceux qui sont dignes d'occuper le pouvoir sont le fait de désirer l'exercer. » [Fr. 49-50].

a naturalidade de todos os modelos de distribuição de cargos, a começar com a dele mesmo. É o único título que torna fútil a disputa pelo poder por desejo de seu exercício. O sorteio não garante o bom uso do poder, mas garante a completa isonomia de acesso. Ele também não confere nenhum mérito pessoal a quem ascende ao poder através dele. Seu mérito é ser o “abençoado dos deuses”. Cabe notar que a igualdade implicada pelo dispositivo do sorteio é também um dos aspectos que separa Rancière de Arendt, no sentido de que sua virtude política contradiz toda lógica do *agôn*, do destacar-se diante dos seus pares por seus atos e palavras na disputa por um cargo político.

#### 4.6

##### **A des-ordem social: Rancière e Boltanski**

A título de comparação, o sorteio também está ausente de uma lista atualizada e, segundo seus autores, não exaustiva das prerrogativas de justiça que organizam as formas de consenso e disputa social presentes no seu modelo teórico proposto para a França contemporânea, mas passível de ser extrapolado para outros países:

Para qualificarmos aquilo que se deve entender aqui por justiça e para termos a possibilidade de comparar, por meio de uma mesma noção, polêmicas aparentemente muito diferentes, diremos que as polêmicas orientadas para a justiça sempre têm por objeto a ordem das grandezas na situação dada.

Para levarmos à compreensão do que entendemos por ordem de grandeza, tomaremos um exemplo trivial, a saber, o problema de distribuir os alimentos entre as pessoas presentes a uma refeição. A questão da ordem cronológica na qual o prato é apresentado aos convivas não pode ser evitada e deve ser regrada publicamente. A menos que se neutralize o significado dessa ordem por meio da introdução de uma regra que ajuste a ordem cronológica à ordem espacial (cada um se serve por conta própria, “sem cerimônia”), a ordem cronológica do serviço presta-se a ser interpretada como uma ordem regida pela etiqueta em função de uma grandeza relativa das pessoas, como quando são servidos primeiro os idosos e por último as crianças. Mas a realização dessa ordem pode apresentar problemas espinhosos e dar ensejo a contestações, quando vários princípios diferentes de ordem são opostos. Para que a cena se desenrole harmoniosamente, portanto, é preciso que os convivas estejam de acordo quanto à grandeza relativa das pessoas valorizadas pela ordem do serviço. Ora, esse acordo sobre a ordem das grandezas supõe um acordo mais fundamental sobre um princípio de equivalência em relação ao qual pode ser estabelecida a grandeza relativa dos seres dados. Mesmo que não se traga à baila explicitamente o princípio de equivalência, este deve estar suficientemente claro e presente na mente de todos para que o episódio possa desenrolar-se com naturalidade. Esses princípios de equivalência são designados pelos termos *princípios superiores comuns*, extraídos de Rousseau.

Esses princípios de grandeza não podem emergir de um arranjo local e

contingente. Sua legitimidade depende da sua robustez, ou seja, de sua validade num número *a priori* ilimitado de situações particulares que ponham frente a frente seres com propriedades diversas. Essa é a razão pela qual os princípios de equivalência que têm pretensão à legitimidade, em uma sociedade e em dado momento, estão orientados, por algum tipo de construto, para uma validade universal.

Embora, numa sociedade e em dado momento, exista uma pluralidade de grandezas legítimas, seu número não é ilimitado. **Foram identificadas seis lógicas de justificação**, seis "cidades", na sociedade contemporânea. Para definir essas grandezas, no trabalho que aqui nos serve de respaldo, procedeu-se a uma série de vaivéns entre dois tipos de fontes. Por um lado, dados empíricos colhidos por um trabalho de campo sobre conflitos e discussões que, fornecendo um corpus de argumentos e de dispositivos de situações, guiavam a intuição para o tipo de justificação frequentemente posto em prática na vida cotidiana. Por outro lado, construtos que, tendo sido objeto de uma elaboração sistemática na filosofia política, possuem um nível elevado de coerência lógica que os torna capazes de ser proveitosos na tarefa de modelização da competência comum.

**Na cidade inspirada**, a grandeza é a **grandeza do santo** que ascende a um estado de graça **ou do artista** que recebe inspiração. Ela se revela no próprio corpo preparado pela ascese, cujas manifestações inspiradas (santidade, criatividade, senso artístico, autenticidade...) constituem a forma privilegiada de expressão. **Na cidade doméstica**, a grandeza das pessoas depende de sua posição hierárquica numa **cadeia de dependências pessoais**. Numa fórmula de subordinação estabelecida com base num modelo doméstico, o vínculo político entre os seres é concebido como uma generalização do vínculo de geração que conjuga tradição e proximidade. O "grande" é o mais velho, o ancestral, o pai, a quem se deve respeito e fidelidade, aquele que concede proteção e apoio. **Na cidade da fama**, a grandeza só depende da **opinião alheia**, ou seja, do **número de pessoas** que concedem crédito e estima. O "grande" da **cidade cívica** é **o representante de um coletivo** cuja vontade geral ele exprime. Na **cidade mercantil**, o "grande" é **aquele que enriquece** pondo no mercado concorrenciais mercadorias muito desejadas que passam com sucesso pela prova de mercado. **Na cidade industrial**, a grandeza se baseia na **eficácia** e determina uma **escala de capacidades profissionais**.<sup>210</sup> (grifos meus).

A terminologia aplicada na listagem não é intuitiva, ao contrário, pressupõe uma série de axiomas que estabelecem a *justiça*, as diferentes ordens de grandeza comunitária expressas no conceito de "cidade" com o qual Boltanski, Thévenot e Chiapello trabalham, não sendo de nosso interesse imediato.<sup>211</sup> O que importa aqui é investigar se tanto nessa maneira de listar formas de justiça quanto na de Platão podem ressoar o mesmo tipo de lógica essencialista. O que constituiria essa lógica é uma transformação teórica direta, sem apelação, daquilo que é um princípio vigente e efetivo de poder comunitário em critério e justificativa de justiça *tout court*. Em outras palavras, é evidente que o poder comunitário vigente se faz ler como o critério de justiça vigente e, dependendo do poder em análise, sua própria manutenção se organiza, em maior ou menor grau, em torno da capacidade de expressão simbólica como uma forma de justiça social.

<sup>210</sup> BOLTANSKI & CHIAPELLO. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 56-57.

<sup>211</sup> BOLTANSKI & THÉVENOT. **On Justification: Economies of Worth**. New Jersey: Princeton University Press: 1991. p. 74-78.

Contudo, é razoável supor que um poder extremamente dependente de sua autojustificativa é também mais vulnerável às interpelações que atacam exclusivamente suas formas de legitimação simbólica, remetendo-as a um arbitrário social qualquer, o que pode ser questionado se é o caso do capitalismo. Tal questionamento, inclusive, é passível de ser levantado contra a formulação de política de Rancière que, ao se desvincular da noção de poder, parece depender exageradamente, tanto quanto Boltanski e Chiapello, da capacidade de rephrasear e subverter as justificativas de uma ordem comunitária. Ao menos, esta é uma das críticas de Alberto Toscano a Rancière:

O impulso do capitalismo não fornece uma *leçon des choses*, uma lição de objeto distendida que identificaria retroativamente a desapropriação radical como condição prévia para a reapropriação total da consciência. Não há lógica histórica, nenhuma tendência, em direção à emancipação. O que 1968 ensinou, numa lição muito diferente da que a industrialização completa deveria ter transmitido à classe trabalhadora, é que a submissão e a resistência não têm outra causa senão elas mesmas.<sup>212</sup>

Eu não iria tão longe. Não creio que Rancière não admita *lições* a serem extraídas do capitalismo ou de maio de 1968. Ele questiona, no entanto, a relação direta entre conhecimento e emancipação, separando os casos de emancipação intelectual nos quais operários, limpadores de latrinas, costureiras e taqueadores se desdobram em suas horas vagas para estudar, escrever e recitar poesia sem, com isso, se tornarem livres do trabalho e do capitalismo. Há uma lacuna efetiva entre a emancipação individual e as formas da opressão econômica, militar, racial, estatal, de gênero, de sexualidade, etc. Assim, na primeira edição de *Les revoltes Logiques*, em um artigo co-assinado com Patrice Vauday, Rancière relata as conclusões de uma expedição de trabalhadores enviada para a exposição universal de 1867:

Se retrocedemos algumas décadas para estudar os relatórios das delegações dos trabalhadores na Exposição de 1867, não é para esclarecer o encanto discreto do retrô – mas para girar o palco e ver a formação de seu espetáculo, ou seja, o momento em que os trabalhadores o percebem como um produto (A Exposição Universal) de sua desapropriação. A revolução industrial do Segundo Império ofereceu aos trabalhadores o espetáculo de um trabalho que se tornou estranho a si mesmo: produtos dos trabalhadores da indústria: produtos indignos dos verdadeiros princípios da arte dos trabalhadores, pela culpa dos especuladores que impulsionam a produção em massa: a inteligência do trabalhador é destruída pela divisão do trabalho e recomposta diante dele na máquina sob o poder do patrão. E neste ano de 1867, os trabalhadores de elite da indústria parisiense mensuravam a realidade de um trabalho publicado em Hamburgo no mesmo ano,

<sup>212</sup> TOSCANO, A. Anti-Sociology and Its Limits. In: BOWMAN & StAMP (eds.). et al., **Reading Rancière**. Londres: Continuum, 2011. p. 222-223.

chamado "alienação do trabalhador e dos poderes intelectuais da produção."<sup>213</sup>

Ao que parece, nesse artigo, Rancière admite uma relação entre o conhecimento e as táticas empregadas por operários, inclusive, no próprio desenrolar dos acontecimentos históricos. Sempre é possível traçar alguma *lição* sobre o mundo enquanto estamos vivos. Os operários do século XIX já tinham ferramentas para interpretar o capitalismo em seus termos. Rancière valoriza, inclusive, os momentos em que eles demonstram chegar a algumas das mesmas conclusões de Marx, concomitantemente a ele, como nessa comissão de trabalhadores enviada à Exposição Universal, naquele mesmo ano de 1967 em que se publicava o primeiro volume de *O Capital*.

Por outro lado, a desvinculação de política e poder proposta por Rancière levanta realmente alguns problemas sérios. Ela seria coerente e simétrica, caso houvesse uma antítese para a frase: “a submissão e a resistência não têm outra causa senão elas mesmas”; algo como: “a opressão e a dominação não tem outras causas senão elas mesmas”. No entanto, para Rancière, a opressão, ou, antes, a desigualdade, pode ser remetida, indiretamente, ao pressuposto da igualdade comunicativa. Por sua vez, dominação é uma palavra que, às vezes, aparece em seu texto, mas que não tem nenhum desenvolvimento conceitual, o que leva alguns comentadores a afirmarem que Rancière rejeita esse conceito.<sup>214</sup> Supondo que, na estrutura do mundo, as técnicas de dominação objetivamente aumentem o poder de certas parcelas minoritárias frente às amplas maiorias, a questão da emancipação material e objetiva se torna um problema insolúvel nos termos de Rancière. Conforme o progresso técnico se acumula sob o regime da propriedade intelectual e da própria acumulação de capital, cada vez menos há e haverá condições estratégicas que possibilitem a conquista desses meios de produção “tecnológicos” pela maioria “proletariada”, ou pelas parcelas sem-parcela.” Assim,

<sup>213</sup> « Si l'on recule ici de quelques décennies pour étudier les rapports des délégations ouvrières à l'Exposition de 1867, ce n'est pas pour renchérir sur le charme discret du rétro. Il s'agit plutôt de faire pivoter la scène pour donner à voir la constitution de ce spectacle, c'est-à-dire le moment où les ouvriers le perçoivent comme produit de leur dépossession. Le bouleversement industriel du Second Empire donne aux ouvriers ce spectacle d'un travail qui devient étranger à lui-même : produits de l'industrie ouvriers : produits indignes des vrais principes de l'art ouvrier, par la faute des spéculateurs qui poussent à la production de masse : intelligence ouvrière brisée par la division du travail, recomposée en face de lui dans la machine au pouvoir du patron. En cette année 1867 les ouvriers d'élite de l'industrie parisienne mesurent la réalité de ce qu'un ouvrage publié à Hambourg la même année nomme « séparation de l'ouvrier et des puissances intellectuelles de la production ». RANCIÈRE & VAUDAY. En allant à l'expo: l'ouvrier, sa femme et les machines. In : **LES RÉVOLTES LOGIQUES**. Revue du Centre de recherche des idéologies de la revolte. N° 1 Paris: Éditions Solin, 1975. p. 5-6. [Eng.: Id. Off to the Exhibition: The Worker, His Wife, and the Machines. In: **Staging the people: the proletariat and his double**]. [London: Verso, 2011. p. 64].

<sup>214</sup> Geneviève Fraisse levantou uma crítica importante a Rancière, quanto a esse ponto. In: FRAISSE, G. Emancipation versus Domination. In: DAVIS, O (ed.). **Rancière Now**. Cambridge: Polity Press, 2013.

a desvinculação do litígio político da noção de poder tem todos os indícios de um diagnóstico, da parte de Rancière, de que a política, doravante, não será capaz de “tomar o poder”.

Nesse contexto, parece que o único poder político-estético restante através do *desentendimento* é o de convencimento. O poder de fazer ver para “os seus” e para “eles” que não é justo “eles” se verem e serem vistos como superiores. O “eles” engloba tanto os opositores quanto a terceira pessoa indeterminada convocada a participar e se posicionar diante do conflito. Trata-se de adquirir uma capacidade indeterminada e sem garantias de gerar algum tipo de *convencimento* no desentendimento, pela disputa e pela rebelião da fala, por não se deixar dobrar às ordens daqueles que apenas circunstancialmente estão em posição de superioridade. Pelo fato do desentendimento ser o princípio deste convencimento, há pouquíssima margem para o consenso; não se trata de encontrar o meio termo entre mundos inconciliáveis, mas, sim, da torção política, que constitui a *conversão* provisória das identidades em instâncias de subjetivação que, por sua vez, modificam essas identidades com as quais entram em contato. Trata-se de um caminho que abre novas fragmentações internas tanto nas identidades dos “superiores” quanto nas dos “inferiores”, que abre instâncias contingentes de intermediação igualitária passíveis de modificar os próprios contextos de exercício da superioridade e da inferioridade em direção a uma amplificação da frequência de eventos igualitários.

Rancière não é o único a rejeitar a “dominação” como uma categoria de análise político-social, mas ele certamente é um dos poucos (senão único) em excluir o poder como categoria política. Boltanski, por sua vez, faz um recorte dentro da sociologia entre “teorias críticas da dominação” e a “sociologia padrão”:

(...) sociologias críticas da dominação possuem objeto sintético, no sentido de que não permitem observação direta, de modo que sua revelação resulta da reconstrução por parte do analista; tudo que a sociologia pode observar são relações de poder. Para a sociologia padrão, a referência ao poder caminha junto com a identificação de assimetrias, mas elas são diversas, parciais, locais e transitórias. A existência de diferentes fontes e lugares de poder cria uma rede na qual esses poderes podem se enredar, contradizer e até mesmo neutralizar uns aos outros. O fato de se exercer o poder ou de ser submetido a ele não escapa à consciência dos atores e as relações de poder são invariavelmente visíveis aos olhos de um observador. O poder pode, portanto, facilmente formar o objeto de uma sociologia empírica, por um lado, porque as relações sociais são atravessadas por formas de poder relativamente observáveis de forma acessível, pelo menos em determinadas situações; e, por outro lado, porque as relações de poder são, em muitos casos, inscritas em formatos pré-estabelecidos que são eles próprios estabilizados sob a forma de costumes ou registrados em textos - por exemplo, textos jurídicos e outras formas de regulamentação.<sup>215</sup>

<sup>215</sup> BOLTANSKI & DUVOUX. Le pouvoir est de plus en plus savant. Dossier : Pierre Bourdieu et la



Nessa distinção, seu projeto pende claramente ora em conciliação com a “sociologia padrão”, ora na autoafirmação de uma sociológica *crítica da crítica*. Contudo, deve ser registrado que é altamente problemática uma nota em que ele cita de modo “documental” um argumento psiquiátrico contra as teorias críticas como uma forma de “loucura paranoica”. Sem se comprometer explicitamente com o argumento dos psiquiatras franceses, ele não vê problemas em somá-lo às suas próprias convicções, não indicando ao leitor uma única fonte que contradiga esse tipo de argumentação patologizante, que, no fim das contas, configura um ataque *ad hominem*:

O caráter crítico e sistemático das teorias da dominação, e sua frequente reivindicação de conhecer mais do que os próprios atores sobre as fontes de seu descontentamento, levou em inúmeros casos seus oponentes a assimilá-los a uma espécie de loucura. Em particular, a analogia tem sido sugerida em conexão com uma patologia cuja descrição é praticamente contemporânea com o desenvolvimento das teorias críticas e, mais comumente, as ciências sociais: nada além da paranóia. A comparação é explicitamente feita pelos dois psiquiatras a quem devemos as primeiras descrições desta categoria nosológica na França: Drs Serieux e Capgras. Assim, eles comparam o "paranoico" com um "sociólogo". Tal como a paranoica vê tramas ao seu redor, o sociólogo crítico vê dominação em todos os lugares, mesmo nos casos em que os atores - aqueles a quem ela acusa de seu exercício ou a quem se queixa de sofrerem - observam nada de anormal. "A este respeito, não existe uma diferença fundamental," eles escrevem ", entre um litigante determinado a obter reparação por uma negação real ou suposta de justiça e alguém que busca a pedra fundamental... ou algum sonhador sociológico cujo ardor é empregado na propagação de suas teorias e incitando a sua implementação... Onde os outros veem apenas acaso ou coincidência, ele, graças à sua penetrante clarividência, sabe desembaraçar a verdade e as relações ocultas das coisas.<sup>216</sup>

Se, por um lado, o alvo mais imediato aqui era Bourdieu com todos os aspectos totalizantes que a extensão do conceito de “violência simbólica” implica, por outro lado, o tipo de depuração teórica que Boltanski procura sugerir deixa de lado contribuições absolutamente estabelecidas no campo da psicologia e da psicanálise; se o “inconsciente” não é um conceito unânime, as “memórias-falsas” já são suficientemente reconhecidas e documentadas para qualquer ramo da psicologia, além de uma série de ruídos comunicativos, tendências contraditórias do desejo e da própria fisiologia que tornam complexa a relação entre o sujeito e sua volição. Não importa o quão intangível possa ser para o método sociológico este campo de fenômenos: os atores não são 100% conscientes de seus atos;

---

culture. In : **La vie des idées**. Institut du Monde Contemporain. Collège de France : Paris, 4 jan. 2011, p. 1-2. [Entretien transcrit].

<sup>216</sup> BOLTANSKI, L. **On Critique**: A sociology of emancipation. Cambridge: Polity Press, 2011. p. 162; nota 6.

supondo que o sejam, eles não são necessariamente explícitos nas suas intenções. Esse senso-comum prosaico basta para abrir um horizonte de investigação dessa invisibilidade “problemática” e polemizar a sua própria “inexistência”. Mesmo que o ator seja completamente autoconsciente, ele mesmo, enquanto pesquisador, ainda deverá supor, “adivinhar”, algo sobre a consciência e as ações dos outros, se quiser elaborar qualquer ciência social. Se, no seu papel de “adivinho cego”, ele se atribui uma clarividência maior do que a dos outros atores, ou atribui que os outros se atribuem tal clarividência que ele se atribui para adivinhar em seus competidores adivinhos o afeto da paranoia, isso é uma questão de mera adivinhação/suposição.

Enquanto Rancière não discute diretamente problemas de ordem macrossocial, como o poder e o capitalismo, de outro lado, o conceito de capitalismo trabalhado pelos sociólogos Boltanski & Chiapello, como “exigência de acumulação ilimitada do capital por meios formalmente pacíficos”,<sup>217</sup> simplesmente ignora a historicidade destrutiva da acumulação capitalista ligada ao ciclo do colonialismo, da escravidão e do aniquilamento literal, cultural e ambiental dos povos “primitivos” cuja aderência ao modo de vida capitalista depende de uma coerção real, não-justificada, uma violência de fato, vivenciada, cujo menor aspecto é o simbólico. Essa violência só pode ser interpretada como “simbólica” por quem não é seu alvo direto. Sua brutalidade é *exemplar* para aqueles que a vivenciam na modalidade da expectativa mais ou menos próxima, mais ou menos real. Existem diferenças no modo de experienciar a violência daqueles que estão diretamente expostos às condições que resultam na violência para aqueles que acreditam estar expostos a essas condições e para aqueles que acreditam estar mais expostos do que, de fato, estão. Em todos os casos e graduações, para os “seres” de base na estrutura capitalista, a coerção, a violência e o medo são tão ou mais importantes na manutenção do seu modo de vida do que as justificativas sofisticadas de sua posição ou os reforços positivos que os estimulam a elevar-se na hierarquia. Isso ocorre, em primeiro lugar, porque a elevação é para uma minoria de seres considerados “excelentes”, atraídos, nos termos de Bourdieu, por uma ideologia carismática do dom. Em segundo lugar, ocorre, porque não há uma explicação suficientemente mistificadora/ideológica para a necessidade e a dignidade de uma ordem desigual que dê conta de apaziguar as “paixões” que surgem na pressão da desigualdade, especialmente, quando ela é levada aos extremos da acumulação sem sentido ou finalidade. Em

---

<sup>217</sup> BOLTANSKI & CHIAPELLO. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p 35.

terceiro lugar, ocorre, porque as próprias “paixões” da desigualdade, estimuladas e auto estimuladas de cima a baixo e de baixo à cima, são suficientemente poderosas e violentas para a sua retroalimentação. A desigualdade é também um exercício de afeto, um desejo, uma vontade de poder.

Enquanto Platão quis substituir a (in)-justiça democrática pela “verdadeira” justiça filosófica, o sociólogo não faz melhor ao se abster de escolher a justiça sociológica ideal na sua listagem de justiças mundanas. Cada qual, aparentemente, é completa em si mesma. Nenhuma serve de critério válido para a outra. Todas são capazes de sobrepujar, por substituição, umas às outras, parcialmente ou integralmente. Porém, nenhuma verdadeiramente está disponível para medir-se em seu próprio critério frente ao critério das outras:

A noção de prova rompe com uma concepção estritamente determinista do social, quer esta se baseie na onipotência das estruturas, quer (numa óptica culturalista) na dominação de normas interiorizadas. Ela enfatiza a incerteza presente em graus diversos nas situações da vida social, na perspectiva da ação.

Para nosso projeto, a noção de prova apresenta a vantagem de nos possibilitar circular com os mesmos instrumentos teóricos das relações de forças às ordens legítimas. **A prova é sempre prova de força, ou seja, o acontecimento durante o qual os seres, medindo-se** (imagine-se uma queda de braço entre duas pessoas ou o confronto entre um pescador e a truta que procura escapar), **revelam aquilo de que são capazes e até, mais profundamente, aquilo de que são feitos.** Mas, quando a situação estiver sujeita a injunções justificativas, quando os protagonistas julgarem que essas injunções são realmente respeitadas, essa prova de força será considerada legítima.

Diremos, no primeiro caso (prova de força), que, no fim da prova, a revelação dos poderes se traduz pela determinação de certo grau de *força* e, no segundo (prova legítima), por um juízo sobre a *grandeza* respectiva das pessoas. Enquanto a atribuição de uma força define um estado de coisas sem nenhum colorido moral, a atribuição de uma grandeza supõe um juízo referente não só à força respectiva dos seres em questão, mas também ao caráter justo da ordem revelada pela prova.

A passagem da prova de força à prova de grandeza legítima supõe um trabalho social de identificação e qualificação dos diferentes tipos de forças que precisam ser distinguidos e separados uns dos outros. De fato, para ser apreciável em termos de justiça, uma prova deve, em primeiro lugar, ser especificada, ser prova de algo, disto ou daquilo, ser uma corrida ou uma prova de latim, e não ser indeterminada, aberta a um confronto entre seres considerados numa relação qualquer, pondo em ação uma força qualquer (o que poderia ser uma das caracterizações possíveis da violência). Se aquilo que é posto à prova não for previamente qualificado, a prova será julgada pouco consistente, pouco confiável, e seus resultados serão contestáveis. Assim, enquanto na lógica da prova de força as forças se encontram, se compõem e se movimentam sem outro limite que não a resistência de outras forças, **a prova de grandeza só é válida (justa) se puser em jogo forças de mesma natureza. Não se pode usar a arte para interpelar a força do dinheiro, nem usar o dinheiro para interpelar a força da reputação ou da inteligência etc.** Para ser não só forte, mas também grande, é preciso empregar a força de natureza conveniente à prova à qual se é submetido. Garantir a justiça de uma prova é, pois, formalizá-la e verificar sua

execução, para prevenir que ela seja parasitada por forças exteriores.<sup>218</sup> (grifos meus).

Destaco dois problemas relativos à naturalização em essências dos critérios de justiça no texto de Boltanski e Chiapello, saldo do caráter problemático de uma arquitetura que se vale de uma série de teorias não compatíveis entre si. O primeiro, concerne à fenomenologia das condições de prova que, para o sociólogo, abriga em um dado acontecimento sua verdade em caráter essencial. Nesse caso, a simples revelação dos atores numa prova de força, ou de seu valor moral numa prova de grandeza, confere uma inflexão distinta ao *agôn* do que a dada por Arendt ou pela própria fenomenologia heideggeriana. Para os últimos, a *revelação* proveniente de um *embate* não tem qualquer relação com o caráter científico da mensuração, que obtém suas provas pelo nivelamento, pela uniformização dos dados e medidas da operação. Isso porque esses autores sabem que sua noção é, em grande parte, construída sobre a noção de *trágico*. E esta, por sua vez, é também um conceito poético-literário. Para Arendt, a revelação por meio do embate de atos e palavras é a revelação de uma *trama* que qualifica os envolvidos como *humanos* distintos. A questão não tem a ver com uma “prova” no sentido científico, mas com a perpétua disputa pela visibilidade, pela fama e pela memória cujo caráter literário incide nos próprios termos de sua verossimilhança.

Em outras palavras, o que o político-literário busca captar e o científico nega, em maior ou menor grau, é que há um impasse, uma indecisão das capacidades questionadas em qualquer prova de força, em qualquer circunstância dada. Esse impasse pelo qual um acontecimento poderia, no plano inter-subjetivo, ter se desenrolado de formas absolutamente distintas é o que confere a tragicidade ao acontecimento real. Nesse quesito, poderíamos falar ainda de duas formas do trágico que se intercalam. A primeira é o trauma do sobrevivente, daquele que é marcado pelo relativo acaso de suas decisões e das decisões alheias, ou mesmo, pela sorte que só a natureza concede. E quanto mais “trágico”, mais ao acaso ou alheias são as decisões que lhe marcam – elas revelam um “destino”, uma conformação da vida e da alma, um caráter, uma mancha indelével. Essa mancha é, ao mesmo tempo, só sua e de todos aqueles que compartilham um destino similar, todos que consigam se reconhecer no seu destino. Esse trágico é a um só tempo extremamente íntimo e público. Ou melhor, para se reconciliar na intimidade, ele precisa passar pelo reconhecimento público não

---

<sup>218</sup> Ibid., p. 65-66.

apenas das demandas que apresenta, mas de sua própria existência, do *páthos* que revela. Isso não significa que cada indivíduo deva necessariamente passar pelo expurgo vocal, a cura pela fala; não é desse reconhecimento que se trata. É menos uma existência clínica que revela o sintoma e elabora junto ao paciente os meios de sua sublimação, pressupondo um desequilíbrio teórico na relação entre ambos, e mais uma existência política, que iguala a relação entre os sujeitos interligados pelo *páthos* do sofrimento sem que haja uma autoridade teórica entre eles para resolver a disputa. Na segunda forma, o trágico é a própria representação do trágico; é o seu efeito de *doxa*, são as formas públicas de sua visibilidade, rigorosas ou banalizadas, críveis ou ridicularizadas pela oposição, incorporáveis na argumentação cotidiana, exemplificáveis e até quantificáveis a partir da sondagem e planificação da opinião.

Contudo, aqui se toma uma certa distância da fenomenologia das provas de força e de grandeza. As injunções que produzem material para as provas de inteligência ou *expertise*, de sucesso econômico, de qualidade estética (em sentido sociológico),<sup>219</sup> de opinião, de representação e de dependências pessoais, todas elas já são, em si mesmas, dependentes de uma estrutura ou configuração prévia das condições de prova. Elas podem até romper “com a onipotência das estruturas”, mas a estrutura ainda é o critério total de julgamento, modelador do conflito por fora e por dentro. Tanto é assim que, para validar uma prova, não é possível interpelá-la de outra forma senão por seus próprios critérios. Essa concepção se distancia enormemente das variações da definição de política apresentadas por Rancière:

(...). Esta história transpõe uma famosa fábula teatral, a de *Santa Joana dos Matadouros* de Brecht, que a retratava almejando impor a moral cristã na selva capitalista. Mas ela só nos mostra melhor a diferença entre as duas eras. A fábula brechtiana se situava em um universo onde todas as noções eram divididas em duas. A moral cristã se revelava ineficaz no combate à violência da ordem econômica. Ela teve que se transformar em uma moral militante, que tomava como critério as necessidades da luta contra a opressão. O direito dos oprimidos se opunha, portanto, à lei que protege a opressão e é defendida por policiais que atacam a greve. A oposição de dois atos de violência foi, portanto, também a de dois costumes e dois direitos. Esta divisão da violência, da moralidade e do direito tem um nome. Ela é chamada de política. A política não é o oposto da moral. Ela é a sua divisão.<sup>220</sup>

<sup>219</sup> Ver nesta tese: p. 27-29.

<sup>220</sup> « [...] Cette histoire transpose une fable théâtrale célèbre, celle de la sainte Jeanne des Abattoirs de Brecht, qui voulait faire régner la morale chrétienne dans la jungle capitaliste. Elle n'en montre que mieux l'écart entre deux âges. La fable brechtienne se situait en effet dans un univers où toutes les notions se divisaient en deux. La morale chrétienne se révélait inefficace pour lutter contre la violence de l'ordre économique. Elle devait se transformer en une morale militante, qui prenait pour critère les nécessités de la lutte contre l'oppression. Le droit des opprimés s'opposait ainsi au droit qui protégeait l'oppression et que défendaient les policiers briseurs de grève. L'opposition de deux violences était donc aussi celle de deux morales et deux droits. Cette division de la violence, de la

Eis o paradoxo: a conformidade à lei, seja a lei do gosto ou da reputação, da maioria ou da inteligência, da proeminência ou da antecedência, não é um critério de justiça válido por si mesmo. O gosto pode ser mau gosto, a maioria corrompida, a lei irracional, a inteligência vil, a proeminência herdada, o ancestral tão propenso ao erro quanto nós. Ou seja, as principais injunções políticas nas quais aparece o conflito do justo e do injusto são precisamente aquelas em que mais de um critério, irreconciliável implícita ou explicitamente, está em disputa. Assim, o critério estético encontra o político nas performances públicas de ativistas ambientais ou de militantes que fazem uso de fantasias no carnaval para reafirmar ou subverter seus preconceitos; a ascese religiosa e a ética da guerra medem seus princípios quando o monge Thích Quảng Đức faz a primeira auto-imolação da história moderna em Saigon, durante a guerra do Vietnam; e o que seria uma simples prova econômica - a construção de um shopping center e a reconstrução do histórico *Quartel Militar Taksim*, demolido em 1940, demandando o corte de até 600 árvores no Parque Taksim Gezi em Istambul - se torna gatilho para uma “prova cívica”, gerando uma onda de protestos não apenas em defesa do parque, mas que exigem a renúncia do governo Turco.

Isso não quer dizer que a ascese budista é superior ao critério dos generais americanos e sul-vietnamitas, que a paixão de Santa Joana é moralmente superior aos juro capitalistas, que militantes ambientais estão *a priori* do lado certo ao enfrentarem seus opositores ruralistas ou poluidores de modo geral. Significa apenas que a justiça e a injustiça dependem do contexto singular de enfrentamento, dos litígios através dos quais lógicas antagônicas se chocam e a moral se divide em duas. Os lados se constituirão e os observadores serão instados a julgá-los e julgar a si mesmos através do conflito. Há efetivamente um lado (ou mais de um) que reclama e põe à prova uma “injustiça” cuja legitimidade ilegítima depende da capacidade paradoxal de demonstrar uma igualdade que não é pressuposta e reconhecida como tal na ordem social. Também não se quer dizer que esse lado conseguirá constituir sua prova em todas as ocasiões de disputa e para todos os sujeitos implicados; pelo contrário, muitos jamais o reconhecerão. A igualdade não é um dado social prévio com que as partes podem contar; ela não é uma substância ou característica dos “iguais”. A igualdade dos

---

morale et du droit a un nom. Elle s'appelle politique. La politique n'est pas l'opposé de la morale, mais sa division. » RANCIÈRE, J, *Le tournant éthique de l'esthétique et de la politique*. [Document électronique] Disponible en : <http://1libertaire.free.fr/JRanciere75.html> accès à 04.02. fev. 2018]. Cf. RANCIÈRE : *Malaise dans l'esthétique*. Paris : Editions Galilée, 2004. p. [?]. [Eng. Polity Press, 2009]. [Eng. 110-111].

senhores que controlam e organizam o espaço público é a legitimação da desigualdade aristocrática. Para Rancière, a única igualdade que interessa politicamente é a igualdade não pressuposta, a igualdade sem aviso prévio da parcela dos sem-parcela.

## Conclusão

Procurei compreender o que caracteriza para Rancière um ponto de vista sociológico, quais os limites e vantagens deste para a leitura do fenômeno político, contrapondo-o aos dilemas da própria concepção de política de Rancière. Tratou-se de um projeto com a tendência inexorável de assumir uma postura favorável as posições de Rancière. Paradoxalmente, o confronto entre Rancière e a sociologia sofre justamente da dificuldade de se tomar uma distância avaliativa, a tal da neutralidade axiológica, tanto por opositores quanto por seus defensores. O problema crucial é o de aceitar ou recusar premissas básicas, inegociáveis entre ele e Bourdieu ou aqueles que compartilhem de um paradigma sociológico que enxerga a emancipação por etapas. Nesse quesito, como todos os que já escreveram sobre o assunto, não fui isento.

Reconheço o caráter um tanto errático dos caminhos investigados. E de fato, muito do que se percorreu foi por tentativa e erro. Em defesa do que foi exposto e dos resultados obtidos, creio ter encontrado algumas pistas que demandam mais investigações e soluções originais para certos problemas entre Rancière e a sociologia que jamais teriam surgido em um projeto com um direcionamento estritamente programado. Assim, por exemplo, o pequeno capítulo dedicado a Boltanski é uma das primeiras tentativas de solucionar as raízes da rejeição de Rancière a este autor, ao invés de contabilizá-la como um isolacionismo de Rancière diante de qualquer camaradagem intelectual. Outra consequência é a hipótese que surgiu durante a pesquisa de que o nome *lei* funciona como um termo homônimo entre os diversos campos científicos nos quais ele opera. Esta é uma interpretação original da qual ainda espero tirar frutos com base nos conceitos elaborados por Rancière, mas que não se encontra nos seus escritos. Uma vez que a linguagem permite, sem aviso prévio, intercalar funções naturais e condicionais, necessárias e contingentes, mecânicas e intencionais, sob o mesmo nome *lei*, os discursos sociológicos que buscam se reconciliar com alguma síntese científica realista da natureza estariam sob o efeito desta homonímia, deste deslize nas nomeações que arruína a sistematicidade por maior que seja a vontade de proceder por definições?

No escopo geral, prevaleceu o argumento de que a política é sobredeterminada pelas narrativas-discurso da sociologia e da filosofia, que fornecem interpretações e explicações suplementares aos dados das ciências econômicas, demográficas, estatísticas e sobre a própria circulação da opinião. O



princípio desse processo é o da pressuposição de uma retração do real sobre suas evidências e fatos, a dissimulação da realidade em si mesma e por si mesma, que demanda uma capacidade de correção da opinião que restaure a unidade perdida do ser e da aparência, pelo sentido comum. Assim, a *dóxa* é capturada por uma teoria moderna da opinião correta.

A sociologia se apresenta como a ciência capaz de revelar a verdade oculta do tecido social. Ela atua pela identificação, classificação e interpretação das regularidades estatísticas no comportamento das grandes massas ou de pequenos grupos sociais, a partir de uma cartografia de lugares, opiniões e tipos de sujeitos adequados a cada um desses papéis. Ao proceder dessa forma, sem dúvidas, ela conquista um estatuto de ciência e, com ele, a capacidade ampliada de descrição e predição das regularidades que atuam nos fatos materiais da vida coletiva. No entanto, a sociologia perde a capacidade de compreender os aspectos da política e da arte que – enquanto formas de experiência – não são absorvíveis em esquemas sociais, empurrando-os ora para o campo do subjetivismo ora para o da pura ideologia.

Por se tratar de um autor que explora a ambiguidade textual ao limite, a posição de Rancière diante das ciências sociais deve ser aproximada com algum cuidado. Ele não diz que a sociologia é incapaz de pensar a “igualdade” política. Entretanto, para os seus critérios, Bourdieu certamente falhou. Assim, Rancière é sobretudo um crítico contumaz de teorias sociológicas (e filosóficas) que explicam a sociedade a partir da desigualdade, ou seja, partem desta como o fato social primeiro e inequívoco, buscando para este fato alguma forma de compensação ou transformação radical futura. Essas teorias não apenas deixam escapar aspectos da “igualdade” que já existem e atuam no presente, como também erigem um horizonte utópico negando a inseparabilidade das operações da igualdade e da desigualdade. Para Rancière, a igualdade só existe e faz sentido na sua relação íntima e conflituosa com a desigualdade, e vice-versa. Logo, por mais bem-vindo e necessário que seja o fim do capitalismo, uma mudança radical de regime social e econômico não trará em nenhuma hipótese, para Rancière, o fim das formas de apresentação e reconfiguração do conflito entre igualdade e desigualdade.

## 6.

## Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. et al. 5. ed. rev. ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Tradução Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, Martins Fontes, 1980.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** Organização Ursula Ludz. Tradução Reinaldo Guarany. Prefácio Kurt Sontheimer. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017. 240p.

\_\_\_\_\_. **The Human Condition**. Introduction by Margaret Canovan. 2nd. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Condição Humana**. Tradução Roberto Raposo. Posfácio Celso Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução Ana Maria Valente. Prefácio Maria Helena da Rocha Pereira. 3. ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2008.

\_\_\_\_\_. **Política**. Nota prévia João Bettencourt da Câmara. Prefácio e revisão literária Raul M. Rosado Fernandes. Introdução e revisão científica Mendo Castro Henriques. Tradução e notas Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Índices de conceitos e nomes Manuel Silvestre. Edição bilingue. Vega: Lisboa, 1998.

\_\_\_\_\_. **Retórica**. 2. ed. rev. Obras Completas de Aristóteles. Vol. VIII. Tomo I. António Pedro Mesquita. [Coord]. Revisão de Levi Condinho. Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: A busca por segurança no mundo atual**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral**. Tradução Maria da Glória Novak e Luiza Neri. Revisão Issac Nicolau Salum. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

BOAG, Simon. On Dreams and Motivation: Comparison of Freud's and Hobson's. **Front. Psychol.** 7:2001. doi: 10.3389/fpsyg.2016.02001 jan. 2017.

BOLTANSKI, Luc. [Interviewé] ; DUVOUX, Nicolas; *Le pouvoir est de plus en plus savant*. Dossier : Pierre Bourdieu et la culture. **La vie des idées**. Institut du Monde Contemporain, Collège de France : Paris, 4 jan. 2011. [Entretien

transcrite]. Disponible en : <<http://www.laviedesidees.fr/Le-pouvoir-est-de-plus-en-plus.html>> Accès à : 15 déc. 2017. [non-paginé].

\_\_\_\_\_. **On Critique**: A sociology of emancipation. Translation by Gregory Elliott. Cambridge: Polity Press, 2011.

\_\_\_\_\_.; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. Tradução Ivone C. Benedetti. Revisão técnica Brasília Sallum Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_.; THÉVENOT, Laurent. **On justification**: Economies of Worth. Translation by Catherine Porter. New Jersey: Princeton Univ. Press: 1991.

CALVINO, Italo. **Um general na biblioteca**. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2010. (Companhia de bolso). [livro eletrônico]. [não paginado].

CARIELLO, Rafael; COELHO, Tiago. Pátria iletrada: As razões políticas para o atraso educacional do Brasil. *Anais da educação*. **REVISTA PIAUÍ**. São Paulo: Ed. Abril, n. 124, jan. 2017. Disponível em: <<http://piaui.folha.uol.com.br/materia/patria-iletrada/>> [Acesso em: 18 mar. 2018].

CHAMBERS, Samuel. Police and Oligarchy. In: DERANTY, Jean-Philippe (Ed.) ; et al. **Jacques Rancière – Key Concepts**. Acumen: Durham, 2010, pp 57-68.

\_\_\_\_\_. **The Lessons of Rancière**. New York, London: Oxford Univ. Press: 2013. [kindle edition].

COBBAN, Alfred. **A interpretação social da revolução francesa**. Tradução André Luiz Barros da Silva. Revisão Técnica Antonio Monteiro Guimarães Filho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

CORCORAN, Steven. Editor's Introduction. In: RANCIÈRE, Jacques. **Dissensus**. London: Continuum, 2010. pp. 1-24.

CORTELLA, Mario Sérgio. [Entrevista] **RODA VIVA, TV Cultura**. Bancada de entrevistadores: Priscila Cruz - fundadora e presidente executiva do movimento Todos Pela Educação Fabíola Cidral - âncora da Rádio CBN Gisele Vitória - colunista da revista Isto É Flávio Galvão - ator Ernesto Martins Faria - gerente de projetos da Fundação Lemann. Publicado em: 19 set. 2016. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=\\_vo4ca8JeWs](https://www.youtube.com/watch?v=_vo4ca8JeWs)> [Acesso em 09 mar. 2018].

DAVIS, Oliver. **Jacques Rancière**. Cambridge: Polity Press, 2010.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DUNKER, Christian. O Brasil no Divã. **Café Filosófico CPFL**. Publicado por TV Boitempo em 18 mai. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=u4rKtuCAHJM&t=3904s>> [Acesso em 29 jan. 2017].

FANTICELLI, Lutecido. A questão da aporia em Platão. In: **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 11, n. 2, p. 71-82, mai.-ago. 2015. pp. 71-82.

FRAISSE, Geneviève. Emancipation versus Domination. In: DAVIS, Oliver (Ed.). **Ranciere Now**. Cambridge: Polity Press, 2013, pp 47-66.

GALLO, Max. **Revolução Francesa**, Volume I: o povo e o rei (1774-1793). Tradução Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2012. 2 v.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Volume II: às armas, cidadãos! (1774-1793). Tradução Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2012. 2 v.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução Maria da Conceição Costa. Revisão Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

HUNZINGER, Christine. Wonder. In: DESTREÈ, Pierre.; MURRAY, Penelope. (Eds.). **A companion to Ancient Aesthetics**. Oxford: Wiley Blackwell, 2015, pp 422-437.

KANDEL, Eric R. **The Age of Insight**: The quest to understand the unconscious in art, mind and brain. From Vienna 1900 to the present. New York: Random House, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Univ., 2008.

**L'ABÉCÉDAIRE DE GILLES DELEUZE** : avec Claire Parnet. BOUTANG, Pierre-André (Réalisation). Audio / Vidéo 4/3 Français mono. DVD PAL. Zone 2. Couleurs. Nombre de disques 3. Durée 7 h 33 min. Année de production 1996. Date de sortie du DVD 10 March 2004. Référence 3346030012178. Éditeur : Éditions Montparnasse.

LATOUR, Bruno. Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). In: **cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, 2006, pp 339-352.

LOIZIDOU, Elena. "This is what democracy looks like." In: KLAUSEN, Jimmy Casas; MARTEL, James. (Eds.), **How Not to Be Governed**: Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left. Lanham: Lexington Books, 2011, pp. 167-187.

MCNAMARA & ROSS. An Interview with Jacques Rancière: *On medium-specificity and discipline crossovers in modern art*. **Australian and New Zealand Journal of Art**, 8(1). [author's version, pp 85-93]. Available at: <<https://eprints.qut.edu.au/54822/>>

NORDMANN, Charlotte. **Bourdieu / Rancière** : La politique entre sociologie et philosophie. Paris : Éd. Amsterdam, 2006.

PANAGIA, Davide. "Partage du Sensible": The Distribution of the Sensible. In: DERANTY, Jean-Philippe (Ed.); et al. **Jacques Rancière – Key Concepts**. Acumen: Durham, 2010, pp 95-103.

\_\_\_\_\_. Rancière Style. In: **Rancière's Sentiments**. Durhan: Duke University Press, 2018. [Kindle edition].

PESSOA, Fernando. **Obra Poética**, em um volume. Organização, introdução e notas de Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 2003.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Tradução do texto grego estabelecido por J. Burnet. 12. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_. **As leis**, ou da legislação e epinomis. Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

\_\_\_\_\_. **Górgias**, ou da retórica. In: (Diálogos II) Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Tradução do Górgias e Eutídemo da edição revisada de Schanz. Bauru: Edipro, 2007. (Clássicos Edipro).

\_\_\_\_\_. **Mênon**; texto estabelecido e anotado por J. Burnet; tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001, 117p.

RANCIÈRE, Jacques.; VAUDAY, Patrick. *En allant à l'expo : l'ouvrier, sa femme et les machines*. In : **LES RÉVOLTES LOGIQUES**. Revue du Centre de recherche des idéologies de la revolte. N° 1 Paris: Éditions Solin, 1975, pp 5-22.

RANCIÈRE, Jacques. **La nuit des prolétaires** : Archives du rêve ouvrier. Paris : Fayard, 1981. [Format Kobo]

\_\_\_\_\_. **Le Philosophe et Ses Pauvres**. Paris : Fayard, 1983.

\_\_\_\_\_. **Le maître ignorant** : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle. Paris : Fayard, 1987. [Livre électronique] [non-paginé].

\_\_\_\_\_. **Les noms de l'histoire**. Essai de poétique du savoir. Paris : Éd du Seuil, 1992.

\_\_\_\_\_. **La Méésentente** : politique et philosophie. Paris : Galilée, 1995.

\_\_\_\_\_. **Aux bords du politique**. Réédition augmentée et avec une nouvelle préface. Paris : Gallimard, 1998. [La Fabrique-Éditions].

\_\_\_\_\_. **Le partage du sensible** : esthétique et politique. Paris : La Fabrique, 2000.

\_\_\_\_\_. **L'inconscient esthétique**. Paris : Galilée, 2001.

\_\_\_\_\_. **Le destin des images**. Paris : La Fabrique éditions, 2003.

\_\_\_\_\_. *Le tournant éthique de l'esthétique et de la politique*. [Document électronique] Disponible en : <http://1libertaire.free.fr/JRanciere75.html> Accès à 04. fév. 2018]. Cf. RANCIÈRE, J. **Malaise dans l'esthétique**. Paris : Editions Galilée, 2004. p. [?]. [Eng. Polity Press, 2009]. [Eng. 110-111].

\_\_\_\_\_. **La haine de la démocratie**. Paris : La Fabrique, 2005.

\_\_\_\_\_. **Chroniques des temps consensuels**. Paris : Le Seuil, octobre, 2005. (Collection La Librairie du XXI<sup>e</sup> Siècle, dirigée par Maurice Olender.).

\_\_\_\_\_. **Le spectateur émancipé**. Paris: La Fabrique, 2008.

\_\_\_\_\_.; VAUDAY, Patrick. Off to the Exhibition: The Worker, His Wife, and the Machines. In: **Staging the people**: the proletarian and his double. Translator David Fernbach. London: Verso, 2011, pp. 64-88. (Versão kindle) [Les Révoltes Logiques. Éditions Solin, 1975].

\_\_\_\_\_. **A noite dos proletários**. Tradução Luís Leitão; Revisão L. Baptista Coelho. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2012. [Fayard, 1981].

\_\_\_\_\_. **The Philosopher and His Poor**. Andrew Parker (Ed.). Translation by John Drury. et. al. Durham: Duke Univ. Press, 2003. [Fayard, 1983].

\_\_\_\_\_. **O Mestre Ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Tradução Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

\_\_\_\_\_. **Os nomes da história**: ensaio de poética do saber. Tradução Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014. [Le Seuil, 1992].

\_\_\_\_\_. **Políticas da escrita**. Tradução Raquel Ramallete. et al. Rio de Janeiro: Ed, 34, 1995. 256p.

\_\_\_\_\_. **O Desentendimento**: política e filosofia. Tradução Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996. [Galilée, 1995].

\_\_\_\_\_. **Nas margens do político**. Tradução Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014. (Imago) [Gallimard, 1998].

\_\_\_\_\_. **A partilha do sensível**: estética e política. Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Ed. 34, 2005. 72 p. [La Fabrique, 2000].

\_\_\_\_\_. **O inconsciente estético**. Tradução Mônica Costa Netto. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2009. 80 p. [Galilée, 2001].

\_\_\_\_\_. **O destino das imagens**. Tradução Mônica Costa Netto; organização Tadeu Capistrano. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. [La Fabrique, 2003].

\_\_\_\_\_. **Aesthetics and Its Discontents**. Translated by Steven Corcoran. Cambridge: Polity Press, 2009. [Galilée, 2004]

\_\_\_\_\_. **O ódio à democracia**. Tradução Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014. [La Fabrique, 2005].

\_\_\_\_\_. *Vamos invadir! Especial Maio de 68*. In: **FOLHA DE SÃO PAULO**. Ano 88. Nº 28.886. Caderno + Filosofia. p. 8. São Paulo, 4 de maio de 2008.

\_\_\_\_\_. **O Espectador Emancipado**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012. [La Fabrique, 2008].

\_\_\_\_\_. "May 68 reviewed and corrected" In: **Moments politiques**: interventions 1977-2009. New York: Seven Stories Press, 2014. [Kindle edition]. [La Fabrique, 2009].

\_\_\_\_\_. **Dissensus**. Editor and translator Steven Corcoran. London : Continuum, 2010.

\_\_\_\_\_. **Aisthesis**: scenes of the aesthetic regime of art. Translator Zakir Paul. London: Verso, 2013. [Galilée, 2011].

\_\_\_\_\_. Against an Ebbing Tide: Translator Richard Stamp. In: BOWMAN; STAMP (Eds.). **Reading Rancière**. London, New York: Continuum, 2011, pp 238-251. [Interview].

RICOEUR, Paul. **A metáfora Viva**. Tradução Dion Davi Macedo. Revisão Cristina Peres, et. al. Consultoria de Carlos Arthur Ribeiro, et. al. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ROSS, Kristin. **May '68 and its afterlives**. Chicago: Univ. of Chicago press, 2002.

The Rt Hon Sir John Major, KG CH. *Outlook for Liberal Democracy*. In: **The Future of Politics**. Zurich: Credit Suisse AG. Research Institute, 2018. (Davos Edition)

TOSCANO, Alberto. Anti-Sociology and Its Limits. In: BOWMAN; STAMP (Eds.); et al., **Reading Rancière**. Londres: Continuum, 2011, pp. 217-237.

**UNIVERSIDADE LIVRE FEMINISTA**. projeto colaborativo vinculado ao programa do Centro Feminista de Estudos e Assessoria – CFEMEA. [recurso eletrônico]. *Origem da palavra feminismo*. disponível em: <<http://feminismo.org.br/origem-da-palavra-feminismo/>> Acesso em 06. fev. 2018. contato@feminismo.org.br. Licença Creative Commons Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações 4.0 Internacional.

WEILL, Nicolas. May 68 Revu et Corrigé. In : **LE MONDE**. *Idées*. 14. May. 2005 à 13h44. Mis à Jour le 20. May. 2005 à 18h35. [Ressource électronique] Disponible en : <[http://www.lemonde.fr/idees/article/2005/05/14/mai-68-revu-et-corrige\\_649823\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2005/05/14/mai-68-revu-et-corrige_649823_3232.html)>

ZWEIG, Stefan. **Maria Antonieta**: Retrato de uma mulher comum. Tradução Irene Aron. Prefácio e posfácio Alberto Dines. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

## **Sobre a tradução dos textos**

Todas as traduções de comentadores da obra de Rancière são de minha autoria. Para não sobrecarregar o rodapé foram omitidas as passagens originais. O mesmo princípio foi aplicado ao verter para o português algumas entrevistas e artigos da autoria de Rancière em segunda mão do inglês. Apenas no caso das citações dos textos originais de Rancière ofereço ao leitor tanto o fragmento em francês, disponibilizado no rodapé, quanto sua tradução para o português. Utilizei ostensivamente as traduções da obra de Rancière disponíveis no mercado editorial brasileiro e português. Deixei indicado entre parênteses quando foi necessário modificar traduções de autoria alheia. Optei por interferir minimamente nas escolhas técnicas e estilísticas dos tradutores.