



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

THIAGO PELOGIA

ONTOLOGIA SENSÍVEL DO POLÍTICO
CONTRIBUIÇÕES PARA SE PENSAR AS CATEGORIAS DA
ANTI-ONTOLOGIA DE JACQUES RANCIÈRE

Londrina/PR
2025

THIAGO PELOGIA

ONTOLOGIA SENSÍVEL DO POLÍTICO
CONTRIBUIÇÕES PARA SE PENSAR AS CATEGORIAS DA
ANTI-ONTOLOGIA DE JACQUES RANCIÈRE

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (Linha de Pesquisa: Conhecimento e Subjetividade) – PPGFil, à Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli.

Londrina/PR
2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

P392o Pelogia, Thiago.
Ontologia Sensível do Político : contribuições para se pensar as categorias da anti-ontologia de Jacques Rancière / Thiago Pelogia. - Londrina, 2025.
137 f.

Orientador: Marcos Alexandre Gomes Nalli.
Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.
Inclui bibliografia.

1. Política - Tese. 2. Estética - Tese. 3. Filosofia francesa - Tese. 4. Filosofia - Tese. I. Nalli, Marcos Alexandre Gomes. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

THIAGO PELOGIA

ONTOLOGIA SENSÍVEL DO POLÍTICO
CONTRIBUIÇÕES PARA SE PENSAR AS CATEGORIAS DA
ANTI-ONTOLOGIA DE JACQUES RANCIÈRE

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (Linha de Pesquisa: Conhecimento e Subjetividade) – PPGFil, à Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli
Universidade Estadual de Londrina – UEL
Orientador

Dra. Ângela Cristina Salgueiro Marques
Universidade Federal de Minas Gerais –
UFMG

Dr. Gabriel Victor Rocha Pinezi
Universidade de Brasília – UnB

Dr. José Eduardo Pimentel Filho
Instituto Federal do Paraná – IFPR

Dr. Fábio Parra Furlanete
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 27 de fevereiro de 2025.

AGRADECIMENTOS

Penso que agradecer seja uma prática que implique não apenas uma ideia de reconhecimento, mas, mais fundamentalmente, uma certa ideia de fazer ver aquilo que não estava evidente aos olhos, a saber, um princípio de igualdade que é possível ser verificado. A meu ver, um agradecimento não se encerra na constatação de que se foi possível realizar algo em função de um auxílio, pensado em uma relação assimétrica e hierárquica de figuras que vem ao socorro no sentido de guiar, tal como o mestre que vem ao auxílio de seu pupilo para lhe dirigir o pensamento, mostrar o caminho e arrancá-lo da ignorância. Não! Penso que agradecer é parte construtiva da construção de um enquadramento outro da vida comunitária: a verificação da possibilidade de relações de igualdade. Nesse sentido, agradecer é um fazer aparecer, é a montagem de uma cena na qual aqueles que ocupam posições de mando e de obediência podem ser percebidos na contingência do estar-junto que uma comunidade política implica. Com isso, intento fazer desse agradecimento um exercício político de verificação da igualdade. Durante todo o processo de desenvolvimento deste trabalho, pude sentir que fui tratado com igualdade por todos aqueles que estiveram comigo nessa jornada, direta e indiretamente. Retribuo, assim, agradecendo por esse tratamento, tratando-os do mesmo modo.

Agradeço ao PPGFIL-UDEL por acolher meu projeto e possibilitar o desenvolvimento das ideias resultantes desta pesquisa. E dirijo meu agradecimento, de modo mais específico, ao meu orientador Marcos Alexandre Gomes Nalli por estabelecer uma relação não hierárquica de inteligência e de interesse genuíno e atento às minhas ideias e de compreensão em relação às intempéries que circundaram o desenvolvimento dessa pesquisa. Agradeço aos membros da banca examinadora que dialogaram comigo de modo intenso e extremamente produtivo, enriquecendo as proposições aqui postas e estabelecendo uma relação de respeito mútuo e de debate franco acerca das principais ideias desta tese.

Por fim, agradeço a todos aqueles que estiveram comigo direta e indiretamente no decorrer do desenvolvimento deste trabalho, sempre me apoiando e apostando nas minhas capacidades. Agradeço aos companheiros, amigos e à minha família, em especial meus pais, Nelson e Naldinha: vocês foram essenciais, desde o primeiro dia da minha vida. Muito obrigado!

Filosofia é menos um saber douto que um modo de existir. Enquanto diz respeito à existência humana, seu pensar é sempre, também, um 'transformar'. [...] Ela é, nada mais que, a relação mais aguda e tensa da existência consigo mesma, tendo somente em si a fonte de seu compreender e de sua interpretação.¹

¹ FINK, E. "Fenómenos fundamentales de la existencia humana". Trad. Cristóbal Holzapfel. *Observaciones Filosóficas* (Libros y Recensiones), maio de 2011, p. 35.

PELOGIA, Thiago. *Ontologia Sensível do Político*: contribuições para se pensar as categorias da anti-ontologia de Jacques Rancière. 2025. 137f. Tese de Doutorado (Doutorado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

RESUMO

O presente estudo investiga as principais categorias do pensamento de Jacques Rancière, com ênfase nas relações entre política, polícia e estética. Fundamentado principalmente nas obras *Nas Margens do Político* e *O Desentendimento*, bem como em comentadores especializados, este trabalho busca explorar os limites interpretativos de suas elaborações, estabelecendo um diálogo com autores como Platão, Aristóteles, Foucault e Badiou. A pesquisa destaca a distinção ranciereana entre política e polícia, compreendendo-as como formas de partilha do sensível que estruturam a experiência comunitária, destacando que seu projeto não se reduz à estetização da política ou à política da arte, mas estabelece a política como um fenômeno fundamentalmente estético. Nesse contexto, o estudo busca problematizar noções como partilha do sensível, subjetivação política, cena e igualdade. Além disso, a investigação posiciona a filosofia ranciereana em relação crítica à tradição filosófica ocidental, enfatizando seu rompimento com o dualismo aparência-essência e sua orientação metodológica baseada na igualdade. Por fim, propõe-se a definição da filosofia de Rancière como uma "ontologia sensível do político", compreendendo sua abordagem como uma cartografia viva das relações entre ser, dizer e fazer. Tal perspectiva não apenas amplia a compreensão teórica da política e da subjetividade, mas também oferece subsídios para intervenções na comunidade sensível, promovendo novas formas de dissenso e emancipação.

Palavras-chave: Política; Polícia; Estética; Partilha do sensível; Subjetivação política; Igualdade; Ontologia sensível do político.

PELOGIA, Thiago. *Sensitive Ontology of the Political: contributions to thinking about the categories of Jacques Rancière's anti-ontology*. 2025. 137f. Tese de Doutorado (Doutorado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

ABSTRACT

The present study investigates the main categories of Jacques Rancière's thought, with an emphasis on the relationships between politics, police, and aesthetics. Based primarily on the works *On the Shores of Politics* and *Disagreement*, as well as specialized commentators, this research seeks to explore the interpretative limits of his elaborations, establishing a dialogue with authors such as Plato, Aristotle, Foucault, and Badiou. The study highlights Rancière's distinction between politics and police, understanding them as forms of the distribution of the sensible that structure communal experience. It emphasizes that his project is not reduced to the aestheticization of politics or the politics of art but establishes politics as a fundamentally aesthetic phenomenon. In this context, the study seeks to problematize notions such as the distribution of the sensible, political subjectivation, scene, and equality. Furthermore, the research positions Rancière's philosophy in critical relation to the Western philosophical tradition, emphasizing his break with the appearance-essence dualism and his methodological orientation based on equality. Finally, the study proposes defining Rancière's philosophy as a "sensitive ontology of the political", understanding his approach as a living cartography of the relationships between being, saying, and doing. This perspective not only broadens the theoretical understanding of politics and subjectivity but also provides tools for interventions in the sensible community, fostering new forms of dissent and emancipation.

Key-words: Politics; Policy; Aesthetics; Distribution of the sensible; Political subjectivation; Equality; Sensitive ontology of the political.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
PREÂMBULO: UMA CENA DE DESENTENDIMENTO.....	12
1. A POLÍTICA EM QUESTÃO.....	18
1.1. A PERGUNTA DE RANCIÈRE.	19
1.2. O BANHO NO POÇO.	22
1.3. AQUELA QUE ESTÁ SOB AS VESTES DA POLÍTICA – OU O QUE A POLÍTICA NÃO É....	33
1.4. POLÍCIA!	48
1.5. ESTÉTICA E PARTILHA DO SENSÍVEL.....	51
1.6. POLÍCIA, PARTILHA DO SENSÍVEL E IDENTIDADE.	59
1.7. A COMUNIDADE DOS DESIGUAIS – OU A COMUNIDADE DE RESTO ZERO.	64
2. MAIS UMA VEZ: A POLÍTICA EM QUESTÃO.	71
2.1. POLÍTICA, DEMOCRACIA E IGUALDADE.....	72
2.2. A COMUNIDADE DOS IGUAIS.	82
2.3. A NUDEZ POLÊMICA DA POLÍTICA: O DANO E A SUBJETIVAÇÃO POLÍTICA.	89
2.4. POLÍTICA E PARTILHA DO SENSÍVEL.....	102
2.5. UMA ONTOLOGIA SENSÍVEL DO POLÍTICO.	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS.....	134

INRODUÇÃO

Dispor-se a uma investigação acerca da obra de Jacques Rancière se mostra necessário, tendo em vista as transformações significativas que o filósofo francês opera em três níveis: na discussão acerca da política, da estética e da subjetividade. A partir da proposição de que a política é um fenômeno estético, Rancière coloca em xeque grande parte da compreensão tradicional e dominante acerca do que é o político e o estético, operando reformulações que nos convida a uma investigação aprofundada. De fato, grande parte das interpretações filosóficas historicamente estabelecidas está em jogo diante das rupturas que Rancière opera.

Tendo sido aluno de Louis Althusser, Rancière teve influência do marxismo estrutural, mas posteriormente, marcado pelos acontecimentos de maio de 1968, se distanciou das teses fundamentais dessa doutrina.² A partir de sua tese de doutorado³ e de seus estudos sobre o Ensino universal de Joseph Jacotot, que se deram no decorrer da década de 1980, Rancière introduziu o tema da *igualdade* como chave central de suas reflexões, princípio que teve grande influência sobre todo seu pensamento posterior, tornando-se determinante na elaboração de suas reflexões acerca da política, apresentadas preliminarmente de modo mais estruturado na obra *Nas Margens do Político* – publicada em 1990, pela editora Osiris, e ampliada em 1998 com a segunda edição pela La Fabrique. A edição de 1998 trouxe um aprofundamento no pensamento político de Rancière por conta dos textos adicionados, que contavam com reflexões acerca do processo de *subjetivação política* e com a elaboração de dez teses centrais sobre a política que sintetizam de modo sistemático as principais elaborações do filósofo. Pode-se afirmar que tal aprofundamento sofreu influência da elaboração e publicação da obra *O Desentendimento*, de 1995, na qual Rancière tratou do tema da política como problema filosófico com maior especificidade, de modo que os textos adicionados na ampliação de 1998 – grande parte deles elaborados entre 1995 e 1998 – expressam conceitos fundamentais para o pensamento político do filósofo.

² Rompimento expresso de modo muito claro na obra *La Leçon d'Althusser*, publicada em 1975.

³ Publicada posteriormente em uma obra intitulada *A Noite dos Proletários*, pela Fayard, 1981. Edição brasileira pela Companhia das Letras, 1988.

A resignificação que Rancière opera quanto aos termos política e política, ao promover um “*twisting*” [torção/virada] na compreensão usual destes conceitos⁴, leva a duas consequências fundamentais. A primeira: a tradição do pensamento filosófico que se dedicou a pensar a política desde Platão e Aristóteles e que recebeu o nome de filosofia política seria, portanto, uma filosofia do policial, uma vez que a filosofia teria tomado a política sob o nome de política – tese central que Rancière sustenta nesses trabalhos e que se tornou a base para pensar a política sob uma ótica outra em relação àquela consolidada na tradição filosófica ocidental. A segunda: a política teria em sua base uma “*estética primeira*”⁵, uma vez que seria um processo que desencadeia uma série de procedimentos que promove novas partilhas do sensível [*partage du sensible*]. De saída, a compreensão que Rancière tem sobre essas questões o coloca em uma disputa filosófica significativa, de modo que suas ideias se apresentam no cenário contemporâneo de forma bastante original e polêmica ao abrir um debate importante dentro da filosofia, especificamente no que tange à política e à estética enquanto objetos da investigação filosófica. Assim, um dos pontos mais importantes do pensamento deste filósofo, no estudo da relação entre política e estética, está no modo como ele problematiza o significado desses conceitos e a própria relação que aí se dá.

Os trabalhos de Rancière se inserem em um contexto de debate muito preciso, no qual autores como Alain Badiou, Giorgio Agamben e Jean-Luc Nancy também se localizam, e que é caracterizado como um cenário de produção filosófica que visa a construção de uma ontologia política. Porém, embora Rancière esteja em diálogo aberto e direto com tais autores, seu pensamento se encontra em meio a uma polêmica: a acusação de não dar cabo à tarefa de produzir uma ontologia subjacente que sustente suas proposições sobre a política. Sob o signo de uma anti-filosofia e de uma anti-ontologia, o pensamento de Rancière se construiu de modo bastante singular, tomando as relações entre política, política e estética a partir da proposição de uma trama do sensível que exige de nós uma reconsideração acerca da própria prática reflexiva da filosofia e de um estatuto ontológico da política.

Em Rancière, política e política são fenômenos que promovem uma partilha do sensível, cada uma a seu modo; forças de natureza distintas que encarnam lógicas

⁴ DAVIS, O. *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press, 2010 (Col. Key Contemporary Thinkers), p. 76.

⁵ RANCIÈRE, J. *A Partilha do Sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 17.

antagônicas e que configuram o sensível de modo diverso, a primeira pelo consenso e a segunda pelo dissenso. O sensível é o modo como se percebe a realidade, não em nível cognitivo, mas em nível sensorial e simbólico. Ele é atravessado por uma série de formas *a priori* que conformam a percepção, fazendo ver *como*. Essas formas *a priori* não se confundem com as formas do conhecimento kantianas⁶, pois se dão como formas historicamente estabelecidas que *conformam* a experiência sensível em uma comunidade humana, de modo que toda a percepção se dá atravessada por elas. É nessa dinâmica que se encontram os fenômenos da polícia e da política. Ao contrário de um inatismo epistemológico, essas formas são produzidas e fixadas por determinados processos que permitem que um dado objeto, corpo, voz ou ocupação seja percebido ou não, marcando o modo *como* se dá essa percepção por parte daqueles que partilham desse sensível.

Os esforços empregados nas reflexões presentes neste trabalho se deram, assim, no sentido de tomar as proposições ranciereanas em sua complexidade e levá-las ao seu limite. Nesse intuito, buscou-se pensar as categorias específicas apresentadas por Rancière: noções fundamentais de seu pensamento, como polícia, política, político, democracia, estética, partilha do sensível, identidade, subjetivação, dano, cena, sujeito político e igualdade foram colocadas, ao mesmo tempo, sob uma reflexão histórica de suas proposições no desenvolvimento do trabalho de Rancière ao longo dos anos e sob uma reflexão filosófica acerca da extensão e força compreensiva dessas categorias no tratamento específico da política. Para tanto, foi necessário reconstruir suas proposições e problematizá-las, tendo em vista um trabalho que possibilite uma série de contribuições para o debate filosófico acerca da política quando colocado sob a perspectiva do pensamento de Rancière.

Este texto toma a problemática da anti-ontologia política de Rancière como fio condutor central para seu desenvolvimento, visando investigar as possibilidades ou impossibilidades de se conceber uma ontologia política em seu pensamento. Desse modo, o desenvolvimento de minhas investigações se coloca no sentido de jogar luz sobre modo como o trabalho de Rancière opera por meio de um método que visa apreender os processos de tecitura do sensível, tanto em relação ao caráter normativo e hierárquico dos processos policiais de constituição de um regime sensível, quanto em relação ao caráter disruptivo e anárquico dos processos políticos de urdidura de

⁶ *Ibid.*, p. 16.

um sensível outro. O que proponho, ao fim, é que o trabalho de Rancière é capaz de ressignificar o fazer filosófico e o tratamento do fenômeno político ao se distanciar de uma certa ideia de filosofia e de uma certa ideia de política que procedem a partir da pressuposição de que há um fundo ontológico da política a ser investigado e categorizado. Ao propor que a *aparência* não é a sombra de uma essência a ser revelada, mas a própria forma como os seres se dão à percepção, a abordagem ranciereana em relação ao fenômeno político, e policial, abre um outro caminho reflexivo que é capaz de operar por meio da primazia da *superfície*, constituindo-se como uma espécie de cartografia/topografia do sensível. Logo, além de compreender o desenvolvimento histórico e teórico das ideias de Rancière, este trabalho se empenha em pensar o sensível em sua superfície, propondo a ideia de que esse sensível deva ser pensado no bojo das operações de sua urdidura, pelas quais o sensorial e o simbólico se entrelaçam e consolidam os *a priori sensíveis* que conformam uma percepção e dão a ver uma aparência na experiência comunitária. A tese que busco sustentar é a de que em seu movimento anti-filosófico e anti-antológico, a proposta de Rancière constitui um modo outro de fazer filosofia que é fundamentalmente não hierárquica e que passa necessariamente pelo *método da cena* que compõem o seu *método da igualdade*, e uma nova ontologia do político que se constitui na imanência relacional das operações que se dão no sensível, explorando a potência da ideia de superfície e de aparência no tratamento da experiência comunitária, a qual chamo de *ontologia sensível do político*.

PREÂMBULO: UMA CENA DE DESENTENDIMENTO

Instituto de Pesquisa Social, Frankfurt, junho de 2009. Christoph Menke se encontra em uma posição privilegiada: é o mediador do encontro entre Axel Honneth e Jacques Rancière. Uma celeuma é posta diante: de acordo com Menke, as distinções entre o trabalho dos dois pensadores poderiam se expressar na forma do conflito modelo *hermenêutico versus* modelo *estético*. Eis que Honneth toma a palavra:

HONNETH: Não tenho certeza se a distinção entre modelos hermenêutico e estético para a descrição de uma ordem política de dominação realmente me convence. Concordo que há certos elementos hermenêuticos em minhas descrições – elementos que Jacques Rancière provavelmente não incluiria em sua própria descrição. Mas não vejo por que isso me impediria de descrever essa ordem política, que abordo de maneira hermenêutica, também em termos de um mundo sensível garantido ou de um mundo sensível no qual a ordem da dominação foi enraizada. Acho extremamente convincente dizer que nossa maneira de perceber o mundo é regulada por certos princípios normativos existentes, de modo que nossa forma de enxergar a realidade, de ser capaz de ver ‘o que é o caso’ na ordem social, é estruturada pelas categorias políticas prévias e pelos princípios normativos que permitem justificar desigualdades e assimetrias. Assim, perceber faz parte da fixação do sensível; meu olhar é parte do que constitui a ordem política. Nesse sentido, questionar uma interpretação específica desses princípios normativos inclui também questionar um modo de perceber as coisas. Isso significa, por exemplo, que a dona de casa precisa oferecer uma descrição completamente diferente do que é perceptível no mundo social do lar para poder formular a reivindicação que deseja fazer – ou seja, que a interpretação de um princípio normativo existente é enganosa, errada ou incorreta. Isso sempre envolve uma nova maneira de perceber ou descrever o mundo sensível. Portanto, não vejo exatamente por que deve haver uma contradição entre esses dois modelos. Outra maneira de formular isso é dizer que não vejo por que o modelo estético dos princípios normativos ou da ordem política – que descrevo como uma ordem de princípios normativos estabelecidos que justificam as assimetrias e exclusões em uma sociedade – nos impediria de perceber as possibilidades interpretativas subjacentes a esses princípios. Eles estão abertos à interpretação; podem ser reapropriados. O modelo estético não exclui a redescrição da estrutura desses princípios normativos.⁷

Ora, à primeira vista a fala parece conciliadora. De fato, ao invés de se empenhar em uma defesa da hermenêutica e, assim, clivar uma oposição entre hermenêutica e estética, Honneth se esforça no sentido de argumentar que hermenêutica e estética seriam, a seu ver, conciliáveis. Porém, é preciso perceber não apenas *sobre* o que se fala, mas também *como* fala. O tom, em certo sentido

⁷ GENEL, K. DERANTY. J-P. (Orgs.). *Recognition or Disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality and identity*. New York: Columbia University Press, 2016, p. 116-117.

conciliatório que é possível perceber mesmo na letra fria da transcrição em texto feita por Katia Genel e Jean-Philippe Deranty, é ainda testemunho de um certo modo de ver as coisas: há um interesse pela normatividade. Se o chamado modelo hermenêutico pode se conciliar com o chamado modelo estético é porque, para Honneth, ambos se complementariam no trabalho de descrição dos meios pelos quais uma certa normatividade é justificada. E, como que por extensão, a denúncia dessa normatividade como “enganosa, errada ou incorreta” passaria também por uma “descrição completamente diferente do que é perceptível no mundo social”.

De certo modo, a posição de Honneth é aquela de alguém que defende seu trabalho e o afirma. Claro, a ideia de *reconhecimento*, cara ao seu pensamento, está no centro gravitacional dessa questão. Para ele, trabalhar com a normatividade é fundamental, uma vez que o reconhecimento é uma categoria que está no bojo do debate sobre as relações assimétricas que se desenvolvem no social. Honneth parece chegar ao estético e acessá-lo para dele fazer uma espécie de recurso, tendo em vista realizar a hermenêutica da normatividade. Parece haver uma espécie de hierarquia que se desenha em sua fala, na qual a exigência da descrição da estrutura da normatividade se impõe em seu pensamento. Essa perspectiva remonta, certamente, à tônica fundamental da teoria crítica, da qual Honneth é provavelmente o principal representante atualmente. Em sua gênese, a teoria crítica buscou preservar em seu bojo dois aspectos elementares das chamadas teorias tradicionais, descritiva e normativa: de um lado, a exigência da investigação da realidade e, de outro lado, o compromisso com o ideal – nesse caso, como ideia de emancipação do homem –, agora a ser pensado a partir da própria materialidade das condições atuais de uma dada realidade. Não é ao acaso que a necessidade de descrição dessa normatividade nos salta aos olhos em sua fala.

Somemos a isso a própria ideia de reconhecimento com a qual Honneth trabalha. Para tanto, passemos a palavra ao pensador:

HONNETH: [...] Continuo acreditando que, no pano de fundo normativo, o que podemos chamar de a arquitetura ou a gramática dessas lutas só pode ser definida em termos de relações consigo mesmo, ou seja, de relações consigo mesmo não distorcidas. Assim, a primeira experiência de injustiça é a experiência de uma relação distorcida consigo mesmo. Eu não consigo me referir a mim mesmo de maneira suficiente ou completa com a ajuda das categorias existentes na ordem política e social em que vivo. Nesse sentido, a relação consigo mesmo é – do ponto de vista normativo – o ponto de referência das lutas que estou descrevendo e, nesse sentido, algo como o *telos* de uma relação consigo mesmo não distorcida ainda deve ser introduzido aqui. [...] Essas emoções indicam o desconforto com as

categorias existentes de reconhecimento político, que então precisam ser superadas. Esse processo de superação pode ser descrito como um processo de desidentificação, que leva a uma reidentificação. Esse processo pode ser continuamente observado. O *telos* do reconhecimento – o *telos* ético – ainda seria um tipo de relação consigo mesmo completa e não distorcida. Essa é a maneira como eu defenderia minha proposta.⁸

Embora o reconhecimento seja pensado em termos da luta política, Honneth é tributário de uma certa ideia substantiva da identidade. A fala aqui transcrita deve ser localizada em seu contexto: ela busca responder a uma série de reflexões levantadas por Rancière no comentário que fez à obra de Honneth. Daí o esforço visível em sua fala em pensar a ideia de desidentificação no contexto de sua teoria do reconhecimento. O que resiste, porém, é ainda uma certa ideia de que o *telos* do reconhecimento que implica um tipo de cristalização na forma de uma reidentificação: mesmo que a desidentificação faça parte do processo necessário da luta por reconhecimento, há um sujeito a ser reconhecido; e esse sujeito precisará, de alguma maneira, se fixar como uma identidade, dotada de um certo nível de substancialidade. O argumento de Honneth é claro: a luta por reconhecimento é a luta por uma identificação, mesmo que outra. Esse esquema exige assim, em algum momento, uma determinação de algum modo preciso deste *quem* que é o sujeito do reconhecimento. Assim, à importância dada à ideia de normatividade junta-se a necessidade de uma certa ontologia desse sujeito para que se possa pensar as formas de seu reconhecimento.

Rancière, porém, propõe uma outra relação entre hermenêutica e estética e uma outra concepção de subjetividade ao pensar as lutas dentro de uma comunidade política:

RANCIÈRE: Do meu ponto de vista, não há hermenêutica sem estética, porque a estética diz respeito à construção do palco e à construção da posição dos falantes. Trata-se, portanto, de quem é capaz de oferecer uma interpretação. O problema da interpretação envolve quem pode interpretar e em que medida essa pessoa é capaz de interpretar. No que diz respeito aos atos específicos de fala envolvidos, o problema não é tanto que a linguagem não exista para uma determinada categoria social e, portanto, não permita que essa categoria se identifique. O problema é que o nome de um sujeito nomeia uma posição de fala que não existe. Assim, a interpretação é feita por pessoas que não têm permissão para interpretar. Por exemplo, na França do século XIX, quando o sufrágio universal foi instituído para os homens, mas não para as mulheres, houve uma discussão importante sobre o lugar das mulheres, e muitos argumentos convincentes foram apresentados, dizendo que, se as mulheres recebiam a mesma educação que os filhos – uma educação que deveria torná-las parte da comunidade de homens livres e iguais –, então era uma contradição mantê-las fora dessa comunidade.

⁸ *Ibid.*, p. 109-111.

Muitos argumentos ‘científicos’ foram utilizados para justificar a melhoria da posição das mulheres. De fato, havia até mulheres cientistas que argumentavam, com base científica, sobre a capacidade cívica das mulheres. Esses argumentos podiam até ser retirados dos próprios princípios normativos em jogo na ordem policial. Muitos argumentos em favor do feminismo foram emprestados dos discursos higienistas e eugenistas. Mas há uma grande diferença entre interpretar um princípio existente como permitindo uma possibilidade ou uma capacidade inerente a uma categoria e permitir que um sujeito coletivo se ‘autorize’ como tal. Ou simplesmente permitir que uma mulher diga: há todos esses argumentos científicos sobre a dignidade das mulheres, então eu decido que sou candidata a esta eleição. Esse caso aconteceu na França em 1849: uma mulher decidiu que se candidataria às eleições. Ela não tinha permissão para fazer isso, mas ainda assim se lançou como candidata. Isso foi uma verdadeira subversão; justamente, os argumentos científicos, por mais numerosos que fossem, não eram suficientes. A verdadeira questão é: quem pode fazer valer o argumento e dizer quais conclusões podem ser extraídas desses argumentos? Esse é o ponto principal para mim: quem interpreta e em que medida estamos localizados na comunidade política – se como aqueles que são afetados pelas decisões coletivas ou como aqueles que participam dessas decisões.⁹

Os elementos centrais dessa discordância aparecem mais uma vez quando a questão da igualdade entra em pauta:

HONNETH: [...] A estratégia é dizer que todas as ordens políticas, quaisquer que sejam, têm como um de seus componentes constitutivos – ou talvez até como o principal – uma ideia igualitária, ou seja, elas precisam descrever o que constitui os seres humanos.

RANCIÈRE: Não o que constitui os seres humanos, mas o que constitui esses seres humanos como membros de uma comunidade política. E, claro, isso pode estar mais ou menos relacionado a uma ideia de homem ou de ser humano em geral. Meu ponto principal é que, na medida em que algo é político, ele precisa se basear em algum princípio de igualdade.

HONNETH: Acho que eu negaria que isso deva ser chamado de igualdade. Concordo que todas as ordens políticas precisam fornecer uma certa descrição ou legitimação sobre quem está incluído na comunidade política. Normalmente, isso funciona, como mencionamos, por meio da definição de quem é excluído, de modo que a inclusão na comunidade política precisa ser definida. E a forma usual de descrever aqueles que estão incluídos, especialmente no caso que Rancière mencionou – o caso da polícia –, é atribuir-lhes certas capacidades humanas, como falar ou raciocinar. Acho que eu negaria que isso inclua qualquer tipo de referência à igualdade. Para mim, trata-se simplesmente de uma definição do que é universalmente compartilhado naquela comunidade, enquanto a ideia de igualdade adicionaria algo a essa definição original da comunidade política: ou seja, a ideia de que, por compartilharmos essas características, como raciocinar ou falar, deveríamos ter – e só então essa conclusão pode ser alcançada – o mesmo tipo de poder de “autorização política” ou algo semelhante.¹⁰

A crítica de Honneth a Rancière se desenha a partir de uma predileção ontológica do sujeito e do político. Esse é um dos elementos que não o autoriza a aceitar o modo como Rancière pensa a igualdade. O que está em jogo nessa fala é a

⁹ *Ibid.*, p. 117-118.

¹⁰ *Ibid.*, p. 114-115.

exigência de se definir de modo mais suficiente esses sujeitos e essa qualidade chamada igualdade. De maneira mais ampla, na verdade, a questão de fundo parece ser a de que Rancière não dá cabo à tarefa de precisar de maneira substantiva a vida comunitária, as lutas políticas que aí se dão e as identidades dos sujeitos que nelas estão inseridos. De fato, essa é uma ideia geral recorrente nos textos daqueles que se opõem às ideias ranciereanas e que aparece em trabalhos de teoria crítica e ciência política que tratam sobre o pensamento político de Rancière. Tomando ainda a questão do ideal da emancipação humana, característica fundamental da teoria crítica, pode-se somar uma outra ideia recorrente nesses trabalhos: a de que a proposta de Rancière não contribui efetivamente – ou então contribui muito pouco – para a construção da emancipação – ou nas considerações mais severas de Alain Badiou, pouco ou nada prático por ser incapaz de fomentar uma militância.

Para sumarizar o que está posto em cena, podemos nos valer das palavras de Erich Jacobs presentes no artigo *The Ignorant Philosopher? On Jacques Rancière's Political Ontology*:

Meu comentário crítico final pergunta se a teoria crítica de Rancière permanece fiel ao legado crítico. Em sua filosofia, elementos importantes não são teoricamente explícitos. Não há uma explicação clara sobre linguagem, epistemologia e ontologia. Não está explícito como a linguagem é compreendida, como ela se relaciona com o mundo ou o que é significado. Ao mesmo tempo, não há uma concepção explícita de ser, bem como uma explicação sobre a maneira adequada de conhecer o ser. Isso gera a problemática e a crítica situação de uma ontologia política que não fundamenta seus pressupostos básicos. Em resumo, o status ontológico da explicação de Rancière, suas garantias epistemológicas e a maneira como deveríamos entender o funcionamento de seu discurso filosófico enquanto linguagem não são suficientemente desenvolvidos. [...] Essas questões são de grande importância se quisermos fundamentar rigorosamente o projeto filosófico de Rancière. Caso contrário, estaremos apenas aceitando uma versão mais sofisticada de uma metafísica dogmática pré-crítica, não importa o quanto ela se autodenomine crítica ou radical. No final, podemos, assim, responder à pergunta do título do ensaio de duas maneiras. Podemos dizer que Rancière é um filósofo que rejeita a ideia de que o filósofo sabe algo que as massas precisam para sua emancipação, e, nesse sentido, ele poderia ser visto como o herói filosófico da ignorância. Mas também podemos dizer que a explicação de Rancière levanta certas questões realmente problemáticas para a política e para a filosofia, e, nesse caso, sua explicação, embora apresentada como crítica e antidogmática, acaba sendo metafisicamente dogmática. E isso o tornaria uma vítima da ignorância.¹¹

¹¹ JACOBS, E. "The Ignorant Philosopher? On Jacques Rancière's Political Ontology". In: *Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*. nº 8, Peru: Lima, 2015, p. 14.

Tudo isso posto, cabe perguntar: o projeto ranciereano não se sustenta diante desse cenário ou é possível pensá-lo de outro modo? Em que medida Rancière está comprometido com essas questões? E, mais precisamente, parece ser necessário perguntar: o caminho aberto por Rancière precisa responder a essas questões para se sustentar ou essa é uma exigência que surge de fora, de um desejo pela normatividade e pela categorização hierárquica que não cabem mais quando o político é pensado pelo prisma ranciereano? Para pensar essa questão, precisamos voltar ao início. Rancière rompe, num mesmo movimento, com uma forma de pensar a política e com uma forma de fazer filosofia, e isso precisará ser problematizado. Talvez, tudo seja uma questão de desentendimento.

1. A POLÍTICA EM QUESTÃO.

No século XX, grande parte das reflexões acerca da relação entre estética e política estiveram marcadas por uma abordagem de tradição frankfurtiana. Em certo sentido, essa tradição de pensamento desempenhou grande influência sobre a filosofia ocidental produzida nas últimas décadas, impulsionando estudos que se dedicaram, em grande medida, a pensar os aspectos políticos da arte e o processo de estetização da política. Essa tradição de pensamento possibilitou análises acerca da luta de classes, dos processos de alienação e emancipação, além de levantar importantes discussões sobre os rumos da cultura na era da indústria cultural, tudo isso dentro de um contexto que, a seu modo, se valia da ideia de *crítica* iluminista e de conceitos marxistas e marxianos acerca das relações de produção e de acúmulo de capital. No entanto, no fim do mesmo século, Jacques Rancière propôs uma relação entre estética e política a partir de uma abordagem fundamentalmente diferente.

Em Rancière, a política é concebida em uma relação de oposição à polícia, de modo a estabelecer um jogo elucidativo que encarna em si mais do que uma definição formal dicotômica, mas que evidencia a própria natureza da polícia e da política enquanto fenômenos que manifestam uma *aisthesis*¹²: por um lado, a primeira se caracteriza pela ordenação do sensível, de modo a estabelecer espaços e ocupações; por outro lado, a segunda se caracteriza pela apropriação destes espaços e ocupações, promovendo torções por meio de um embaralhamento das fronteiras que ali existem. É aí que se encontra, de modo mais estruturado, a base da relação entre política e estética no pensamento de Rancière, que se dá sob um prisma de reflexão distinto daquele da tradição frankfurtiana. Em Rancière, o político é de ordem estética, uma vez que a política “não é feita de relações de poder, é feita de relações de mundos”.¹³ A política reconfigura a percepção do sensível, reorganizando, assim, a experiência dos indivíduos. Com isso, o autor franco-argelino opera transformações significativas em três âmbitos: na discussão acerca da política, da estética e da subjetividade. A partir da proposição de que a política é um fenômeno de fundo estético, Rancière coloca em xeque grande parte da compreensão tradicional e

¹² RANCIÈRE, J. *O Desentendimento*. Trad. Ângela Leite Lopes. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 16.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

dominante acerca do que é o político e o estético, operando reformulações que nos convidam a uma investigação interessada nas consequências que delas decorrem. De fato, grande parte das interpretações filosóficas historicamente estabelecidas é posta em jogo diante das rupturas que Rancière opera. Nesse capítulo buscar-se-á, assim, reconstruir os argumentos do autor e analisar as ideias fundamentais que o levaram realizar tais reformulações.

1.1. A PERGUNTA DE RANCIÈRE.

É no prefácio de *O Desentendimento* que Jacques Rancière apresenta a tese que sintetiza sua posição em relação à política como objeto de investigação filosófica. A afirmação de Rancière é a de que não existiria algo como uma *filosofia política*, o que coloca em xeque toda uma tradição do pensamento que se estabeleceu de modo muito vigoroso na filosofia, perpetuando-se inclusive como um campo de reflexão da filosofia até os dias atuais. A tese de Rancière é violenta na medida em que ataca, não somente uma determinada tradição filosófica ou uma determinada corrente de pensamento dentro da filosofia, mas na medida em que ataca uma espécie de *sensus communis philosophicus* que se desenrola pelo menos desde Platão e Aristóteles até o pensamento contemporâneo: ele ataca a ideia de que a filosofia política é uma área própria da filosofia que toma a política como seu objeto de investigação a partir de um modo de tratamento especificamente filosófico.

Léo Strauss sintetizou bem essa compreensão clássica da filosofia política que Rancière põe em xeque:

Na expressão ‘filosofia política’, ‘filosofia’ indica o modo de tratamento; um tratamento que a um só tempo vai às raízes e é abrangente; ‘política’ indica tanto o assunto quanto a função: a filosofia política trata de temas políticos de uma maneira que deve ser relevante para a vida política; portanto, o seu objeto deve ser idêntico ao seu objetivo, à meta última da ação política. O tema da filosofia política são os grandes objetivos da humanidade, liberdade e governo ou império – objetivos capazes de elevar todos os homens além de si mesmos. A filosofia política é aquele ramo da filosofia que está mais perto da vida política, da vida não filosófica, da vida humana, enfim.¹⁴

¹⁴ STRAUSS, L. “O que é filosofia política?”. In: STRAUSS, L. *Introdução à Filosofia Política: dez ensaios*. Org. Hilail Gildin. Trad. Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 28.

A definição que Strauss dá à filosofia política reverbera, em larga medida, a concepção aristotélica clássica, que coincide o objeto com o objetivo a partir do raciocínio teleológico próprio de seu pensamento, dando primazia à política em relação às outras ciências e ocupações da *polis* – excluindo-se a metafísica, uma vez que é a ciência primeira; não à toa, Strauss cita Aristóteles após o trecho acima transcrito e o faz, novamente, repetidas vezes. E mesmo quando vemos o declínio dessa concepção teleológica e o enfraquecimento da primazia da política, que faz romper com tais teses eminentemente aristotélicas, nada de substancial parece se alterar quanto à existência de certo consenso dominante de que a filosofia política consiste, justamente, na tomada do fenômeno político como objeto de reflexão a partir da abordagem própria da filosofia – embora saibamos que a definição do que é a filosofia e de qual é seu método possa variar em relação às diferentes correntes e tradições de pensamento ao longo da história. Em suma, a existência da filosofia política não teria sido colocada em questão até então. Daí a violência da tese de Rancière.

De início, essa ideia parece soar desmedida para alguns, imprópria ou, de modo mais incisivo, passível de gozação e indigna de respeito: como explicar séculos de história da filosofia em que pensadores se dedicaram à questão da política a partir do pensamento filosófico? O que seriam, então, textos como a *Política* de Aristóteles, *As Leis* de Platão ou *Do Contrato Social* de Rousseau? Não seriam obras de filosofia política? O que, então, seriam tais obras? É forçoso dizer que o autor, ao apresentar essa tese na forma de uma questão, está a par da polêmica por ele ensejada. Na abertura do prefácio de *O Desentendimento* Rancière escreve:

Será que a filosofia política existe? Tal pergunta parece imprópria por duas razões. A primeira é que a reflexão sobre a comunidade e sua finalidade, sobre a lei e seu fundamento está presente na origem da nossa tradição filosófica e nunca deixou de inspirá-la. A segunda é que, de algum tempo para cá, a filosofia política vem afirmando com estardalhaço a sua volta e sua nova vitalidade.¹⁵

É de fato *paradoxal*, no sentido grego do termo, isto é, não intuitivo, um contrassenso; uma perspectiva que se coloca apartada de certo senso comum, neste caso, um senso comum da própria tradição filosófica. De modo mais direto, a indagação sobre a existência de algo como a filosofia política, quando confrontada por Rancière à aparente impropriedade de tal questionamento, não enseja uma

¹⁵ RANCIÈRE, J. *op. cit.*, p. 7.

contradição, uma vez que tal impropriedade é, justamente, da ordem da *aparência*. Por meio de uma argumentação discursiva bastante convidativa e, por isso mesmo, bastante estratégica, Rancière não nega a existência de certa atividade feita pelos filósofos que existe sob o rótulo de “Filosofia Política”. O que se coloca em questão é a própria natureza dessa atividade, o fazer que está por trás do signo “Filosofia Política”. Quando se pergunta sobre a natureza dessa atividade, a contradição não é mais tão clara e a questão não se coloca mais como imprópria. É, pois, sob esse aspecto que se dá a indagação de Rancière.

A primeira consideração a se fazer diante do problema que se coloca é em relação à própria filosofia e, acerca disso, Rancière afirma que a filosofia possui “objetos singulares” e “nós de pensamento” que surgem do encontro entre a filosofia e alguma outra atividade do pensamento.¹⁶ Essa concepção é interessante, pois nos dá margens para interpretar que, para Rancière, a filosofia não teria campos próprios e, conseqüentemente, não possuiria objetos próprios, pelo menos não dados de antemão, uma vez que sua atividade ocorre sempre em uma zona de intersecção com outras atividades de pensamento, tais como a arte, a ciência e a política e, dessa zona de intersecção, surgiriam os objetos da filosofia como que tomados de empréstimo, como nós de pensamento: “a filosofia torna-se ‘política’ quando acolhe a aporia ou o embaraço próprio da política”.¹⁷ A partir dessa concepção o questionamento acerca da natureza de tal atividade chamada de filosofia política ganha maior legitimidade, pois coloca em questão se essa atividade de fato “acolhe a aporia ou o embaraço próprio da política”. Em outras palavras, o que está em jogo é saber se essa tradição filosófica que recebeu o nome “Filosofia Política” pensou a política de fato. Adiante-se aqui: a resposta de Rancière é negativa. Porém, para compreendermos melhor as razões dessa negativa, faz-se necessário colocar em questão o embaraço próprio da política.

¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁷ *Idem.*

1.2. O BANHO NO POÇO.

De acordo com a alegoria eternizada nos traços da pintura de Jean-Leon Gérôme, a Verdade e a Mentira se encontraram em um dia belo e quente. Caminhavam juntas e conversavam, quando avistaram um poço. A Mentira provou a água e percebeu que estava fresca e agradável. Então, convidou a Verdade para que se banhassem juntas e se refrescassem naquele dia quente. A Verdade aceitou, apesar de certa desconfiança em relação às intenções da Mentira. As duas se despiram e entraram no poço. Após algum tempo, sorratamente, a Mentira saiu do poço, vestiu-se com as roupas da Verdade e fugiu. A Verdade, desesperada, saiu do poço e, nua, correu atrás da Mentira, sem, porém, conseguir alcançá-la. As pessoas, ao verem a Verdade nua, viravam os olhos, proferiam críticas e riam, murmurando pequenos gracejos irônicos. Assim, a Verdade, envergonhada pela sua condição, voltou ao poço e desapareceu. A Mentira, porém, está à solta, vestida com as roupas da Verdade e sendo admirada por todos ao redor do mundo.

A alegoria, bastante difundida no século XIX, tem clara função paidêutica, orientada a denunciar a existência de falsidades travestidas de verdades e, pedagogicamente, visa estimular certo tipo de ceticismo moderado. É quase inevitável a comparação, em certo nível, com a célebre alegoria da caverna de Platão, que encerra, com grande estímulo pedagógico, a cruzada do discípulo de Sócrates contra a *doxa*. Alegorias que, por conta da própria natureza de tal estilo narrativo, possibilitam múltiplos usos e visam múltiplos fins – moral, político, metodológico; mas que nesses casos, também reverberam certa melancolia com relação ao estado atual das coisas, visto como decadente: ora, ninguém quer mais saber da verdade, pois é nua e crua, difícil de engolir; preferem assim a mentira travestida de verdade, elegante ilusão. O tema não é novo e a era da discussão sobre a pós-verdade não parece mudar substancialmente o problema de fundo, mas os dispositivos pelos quais essa questão se recoloca em nosso tempo. O que nos interessa, porém, não é nenhum desses aspectos, mas a existência da própria *confusão*, a partir de uma análise desinteressada de qualquer consideração moral: a pergunta de Rancière é aquela que coloca em questão a existência de algo que, sob as vestes da política, diz sê-la e é reconhecida como tal, quando, ao contrário, pela hipótese do autor, não é. Para que se apreenda de modo mais substancial tal ideia, busquemos reconstruir a argumentação do filósofo franco-argelino que se dá a partir de uma retomada dos

gregos, considerados por ele como os fundadores daquilo que hoje conhecemos sob o signo “Filosofia Política”.

Ao retomar Aristóteles, Rancière evidencia que aquilo que teria marcado o surgimento da comunidade política [*he koinônia he politiké*]¹⁸ teria sido um ato de divisão entre possuidores do *lógos*, isto é, de uma palavra que *manifesta* o útil e o nocivo, o justo e o injusto, o bom e o mau, e aqueles que são relegados à *phoné*, a voz comum a todos os seres dotados da capacidade de *indicar* o que é doloroso e o que é prazeroso.¹⁹ Essa concepção implica duas formas de “participar do sensível”²⁰ – ter parte no sensível [*avoir part au sensible*]: 1) uma comunidade da dor e do prazer, relativa a todos os animais dotados de *phoné*; 2) uma comunidade do bem e do mal, do justo e do injusto, do útil e do nocivo, relativa aos homens, isto é, aos detentores do *lógos*. Sob esse aspecto, portanto, a comunidade política se identifica exclusivamente com a comunidade dos detentores do *lógos*.

Além de fundar essas duas comunidades, esse ato de partilha²¹ não para por aí: em decorrência desse movimento de definição do homem como o único ser possuidor do *lógos*²², Aristóteles argumenta e busca justificar, ao longo do trecho 1254a18–1255b15 da *Política*, a ideia de que o escravo por natureza é aquele que não participa do *lógos* como possuidor deste, mas apenas como capaz de percebê-lo; e, dada sua natureza inferior, caberia a tal escravo, portanto, ser dominado por um senhor. O despotismo aristotélico é, pois, o resultado dessa *partage* que encerra o escravo em uma participação estranha, justificada por uma ideia que emula a afirmativa “Esse é o melhor para ele!”: o escravo, não sendo possuidor do *lógos*, não é parte da comunidade política, mas participa dela na medida em que, sob a tutela de

¹⁸ *Política*, Livro I, 1252a7.

¹⁹ RANCIÈRE, J. *op. cit.*, p. 15-16.

²⁰ *Idem*. Cabe ressaltar que a discussão acerca do que “sensível” quer significar na concepção ranciereana será colocada em momento oportuno. Por ora, tomemos por esse termo uma ideia muito geral de “campo de experiência”.

²¹ *Partage*, no original em francês. A tradução de *O Desentendimento* pela Editora 34 por vezes verte *partage* como *partilha* e, por outras, como *divisão*. O termo em francês encerra essas duas acepções, isto é, de *divisão* como ato de estabelecer porções e limites para essas porções, implicando em um recorte que dá o acesso de uma porção a uma parte e impede esse acesso a outra; e de *partilha* como ato de participação de um comum, mesmo que fragmentado e submetido a uma divisão. Adotaremos aqui, porém, apenas o uso do termo *partilha* para verter *partage*, pois consideramos que em português o termo consegue exprimir de modo interessante a existência das duas acepções: “a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição dos quinhões” RANCIÈRE, J. *Políticas da Escrita*. 2ª ed. Trad. Raquel Ramalheite, Laís Vilanova, Lígia Vassalo e Eloísa Ribeiro, 2017. Assim, não vemos a necessidade de fazer uso do termo *divisão*.

²² *Política*, 1253a10.

seu senhor, colhe os benefícios do que é útil, bom e justo como que por extensão. O mesmo se dá em relação às mulheres e às crianças, embora bem se saiba que as proporções não são as mesmas – Aristóteles chega a criticar os bárbaros, pois igualariam a mulher ao escravo, uma vez que seu despotismo não remete ao senhorio de verdadeiros senhores, quer dizer, dos naturalmente senhores; enfim, o despotismo dos bárbaros seria um senhorio de escravos.²³ A despeito dessas diferenças, porém, o que nos é pertinente está posto nesse ato, nessa *partage* que, ao estabelecer a figura do homem como animal político [*politikòn zôion*], produz uma estranha participação dos escravos, mulheres e crianças na comunidade política.

A ideia de justiça que Aristóteles emprega ao escrever que “a justiça é a ordem da comunidade política, e a justiça é a eleição do que é justo”²⁴ nos permite pensar que a justiça não é apenas a ordem fruto da partilha da comunidade política, mas, antes, é a própria medida pela qual essa partilha se dá. Essa ideia, porém, não é inaugurada na dita “Filosofia Política” por Aristóteles, mas encontra em seu mestre Platão a fórmula arquetípica que o discípulo reverbera – salvo as diferenças notáveis entre as proposições políticas de cada um. Segundo Rancière, a justiça é tomada por esses autores como uma virtude que não se limita ao simples equilíbrio dos ganhos e perdas, mas que se constitui como “a ordem que determina a partilha do comum”²⁵, isto é, uma ordem anterior à própria ordem fundada na partilha: é uma ordem que é condição de possibilidade da própria partilha. A grande questão que abre *A República*, isto é, o que seria a justiça, é respondida por Sócrates ao fim do Livro IV, quando o mesmo retoma, como num clímax de reviravolta, uma ideia que havia sido apresentada por Polemarco ainda no Livro I, quando este evocara as palavras do poeta lírico Simônides: “é justo dar a cada um o que lhe é devido”.²⁶ A resposta de Sócrates atualiza essa ideia que, até então, parecia esquecida em meio ao extenso debate e às grandes digressões que se colocam entre os livros I e IV: “o fato de executar exclusivamente a sua própria função entre as classes dos ganhadores de dinheiro, auxiliares e guardiões [...] seria a justiça e tornaria justo o Estado [*pólis*]”.²⁷

²³ *Ibid.*, 1252b5-10.

²⁴ *Ibid.*, 1253a39-40.

²⁵ RANCIÈRE, J. *op. cit.*, p. 19 – tradução nossa [substituição de *divisão* por *partilha*].

²⁶ *A República*, 331e.

²⁷ *Ibid.*, 434c.

O que se observa na concepção de justiça presente n’A *República* é que ela é a medida pela qual se estabelece a partilha das funções de acordo com a natureza de cada parte, tanto quando tomada em relação à *pólis* e suas classes, quanto quando tomada em relação à *psykhé* e seus elementos. Sob esse aspecto, a justiça é a condição de possibilidade da *pólis* – a comunidade política que, segundo Platão, é a única digna de assim ser chamada. Desse modo, em Platão, a justiça relativa à *pólis* é condição *sine qua non* da própria *pólis*, mas também da existência das outras três grandes virtudes – sabedoria, coragem e moderação: fundada em um princípio de natureza [*physis*] a justiça se torna o fundamento [*arkhé*] da comunidade política. Aristóteles, ainda que de outro modo, também delineou uma comunidade política a partir de uma partilha que leva em consideração a relação entre três grupos e as *axiai* às quais correspondem: a riqueza dos poucos, correspondente aos *oligoy*; a virtude/excelência dos melhores, correspondente aos *aristoy*; e a liberdade, correspondente ao *démos*. Para esses dois clássicos gregos, portanto, a política tem seu início quando há um movimento que submete a igualdade aritmética, própria das trocas mercantis, à igualdade geométrica, isto é, quando se estabelece uma relação de proporcionalidade entre o *valor* [*axiai*] que um indivíduo ou classe possui e o “direito que esse valor lhe dá de deter uma parte do poder comum”.²⁸

Mas, quando se olha de modo mais atento para a argumentação de Platão, por exemplo, percebe-se, especificamente no que está posto em 473c-476 d’A *República*, que a justiça, como virtude, reporta-se a outra, a saber, à sabedoria: o filósofo-rei, ou rei-filósofo, é condição para a existência de uma *pólis* justa, pois só o filósofo é capaz de ter acesso ao *eîdos* e, assim, à forma pura da justiça. A justificativa se dá na concepção platônica de quem é o filósofo: aquele capaz de contemplar o Todo, isto é, o Uno. Assim, na arquitetura ideal da comunidade política platônica, a justiça relativa à *pólis* só é possível quando os guardiões em sentido pleno – os sábios – ocuparem a posição de elemento racional na comunidade, tornando-se o filósofo a cabeça desse corpo político. Diante disso, torna-se quase inevitável a percepção de uma aparente relação paradoxal, ou no mínimo problemática, entre a justiça e a sabedoria, no modo como Platão as articula. Ao colocar a justiça como condição para uma legítima comunidade política e nomear o filósofo, por um princípio natural, como o único capaz de governar – verdadeiramente –, Platão produz uma coincidência entre a classe pela

²⁸ RANCIÈRE, J. *op. cit.*, p. 20.

qual a sabedoria se manifesta na *pólis* e o próprio ato de partilha desta em classes. Dito de outro modo, por um lado, é por meio da sabedoria de um grupo que a justiça pode existir na comunidade política; por outro lado, é por meio da justiça que a virtude da sabedoria dessa comunidade é possível. Condiciona-se assim a existência de uma *pólis* justa a um indivíduo sábio que, tornando-se rei – ou a um grupo de sábios que fundam um governo dos excelentes –, possibilita(m), então, uma *pólis* sábia. Em suma, a justiça, como *arkhé* da comunidade política, depende da sabedoria de um ou mais indivíduos, o que revela que a ordem da comunidade depende de uma ordem anterior, uma ordem que Platão atribui à *physis*.

Essa coincidência operada por Platão é similar ao que faz Aristóteles ao enumerar as três *axiai* – similar quanto à forma como é feita, não exatamente quanto ao conteúdo. O problema, então, coloca-se de dois modos: a liberdade vazia do *démos* que não lhe é própria, mas comum a todos os demais cidadãos, e a excelência/virtude dos *aristoy* que, como reconhece Aristóteles, coincide, na grande maioria dos casos, com os *oligoy*. No fim, a comunidade se resume na partilha entre ricos e pobres, pois o único valor claramente determinável parece ser a riqueza dos poucos.²⁹

O que essas incursões nos possibilitam perceber é, antes de qualquer coisa, um movimento, um processo que se dá por meio de um ato de partilha que aponta para a existência de dois tipos de *lógos*: aquele cuja posse permite a discussão sobre o útil e o nocivo, o justo e o injusto, o bem e o mal, e aquele que estabelece a quem cabe essa discussão, isto é, uma ordem anterior que institui a ordem de quem são os seres dotados de *lógos* e quem são os seres relegados à *phoné*. Por meio desse movimento de instauração de uma medida e de uma partilha de um comum, estabelece-se uma ordem que se pretende natural, na qual passa a existir a dominação de uns sobre outros: a dominação daqueles considerados detentores do *lógos* sobre aqueles relegados à *phoné* – ou quando não relegados totalmente a ela, porque concebidos como seres de uma participação limitada do *lógos*, como crianças e mulheres.

De acordo com Rancière, a política teria sido pensada, nesse aspecto grego clássico, como a contagem [*compte*] das “partes” da comunidade, isto é, a compreensão e aplicação da medida que estabelece a relação de proporcionalidade

²⁹ *Ibid.*, p. 25-26.

valor/direito e, nesse ato, conta as partes como “partes”.³⁰ Dito de outro modo, a ideia de “parte” apresentada por Rancière implica uma conformação, ou seja, um recorte e uma ordenação, uma vez que a “parte” não preexiste no todo, mas é contada como tal no próprio ato de aplicação da justa medida, de modo que a “parte” seja, então, produzida neste mesmo ato de contagem.³¹ Porém, esse ato de contagem incorre, segundo o autor, em um erro de contagem [*mécompte*]³² que não é evidente, mas pode ser verificado. Tomemos o caso da proporcionalidade valor/direito tal como apresentada por Aristóteles. A liberdade seria um título impróprio ao *démos*: não é uma propriedade determinável, mas facticidade pura; não lhe é própria, mas estendida também aos *oligoy* e *aristoy*. Em linhas gerais, o *démos* é uma parte que não é “parte”, que se identifica por “homonímia com o todo da comunidade”³³, isto é, o *démos* é a *manifestação* de um erro, pois traz à comunidade uma propriedade litigiosa.

Para Rancière, esse é o nó original da política: o litígio fundamental, ou seja, a parte dos sem-parte, a manifestação de um dano [*tort*]³⁴. Importante destacar que esse litígio fundamental e esse dano não se reduzem à lógica dos lucros e prejuízos ou mesmo dos direitos.³⁵ Para aquém disso, remete à própria instauração da comunidade pela contagem, isto é, eles são o próprio erro da contagem: a manifestação de uma parte que não é “parte” e, por isso, ou é nada ou é tudo. Sob esse aspecto, o *démos* aparece como um impróprio dentro da contagem e da partilha.

³⁰ O leitor irá observar que, a partir desse trecho do texto, em certos momentos o termo *parte* estará entre aspas e em outros momentos não. Isso se deve à opção de tradução feita pela segunda edição de *O Desentendimento* publicada pela Editora 34, explicitada na quinta nota: “O autor explora ao longo do livro as múltiplas implicações entre *part* (parte enquanto pedaço ou fração de um todo) e *partie* (parte enquanto sujeito socialmente reconhecido, como se diz, por exemplo, de um contrato assinado por várias ‘partes’) [...] Com o intuito de preservar as relações presentes no texto original, *part* será vertido como *parte*, e *partie*, como parte entre aspas: ‘parte’” *Ibid.*, p. 17. A primeira edição, porém, vertia *part* como *parcela*. Seguiremos o uso estabelecido pela segunda edição, pois julgamos mais interessante.

³¹ *Ibid.*, p. 20-21.

³² A opção de tradução da Editora 34 joga com a ideia de *compte* – “conta”, “contagem”, “cálculo” –, vertendo *mécompte* como “erro de conta”, “erro de contagem” ou “erro de cálculo”. Adotaremos esse modo de tradução, uma vez que esse jogo entre o ato da contagem e a contagem malsucedida é o que está no cerne do argumento de Rancière. Porém, cabe destacar a poética no uso do termo *mécompte* que encerra em seu uso comum a ideia de “decepção”, que neste contexto encontra significado no “erro”, ou mesmo, em uma tradução mais próxima da literal, na “não-contagem”, isto é, em um ato de contagem em que certas partes não contam, ideia que alarga a semântica do conceito e contribui para a interpretação da questão, uma vez que põe em jogo um tema central do pensamento político de Rancière: a parte sem-parte.

³³ *Ibid.*, p. 23.

³⁴ Em momento oportuno será colocada a questão deste dano [*tort*] de modo mais aprofundado. Por ora, cabe identificar o dano como “erro de contagem”.

³⁵ Rancière escreve que esse litígio fundamental tem por objeto a questão pré-judicial. *Ibid.*, p. 65.

Ademais, verifica-se ainda um segundo problema que já pudemos observar: aquele dos *aristoy* que coincide com os *oligoy* e faz surgir uma comunidade dividida em ricos e pobres. Aos olhos de Rancière, porém, a política não é a simples oposição entre ricos e pobres.

Esse caso é arquetípico, pois nele se encerra a fórmula geral do erro [*mécompte*] que assume um duplo sentido – mas que, no fundo, são dois lados de um mesmo processo: um processo de contagem que, por um lado, não admite a existência de incontados, isto é, pretende contar cada parte de acordo com sua ocupação e seu valor, mas que nesse mesmo movimento, por outro lado, produz aqueles que *não contam* – não contam, pois são identificados como incapazes do ato da contagem [*lógos*], mas também porque, e por isso mesmo, não importam para além do desempenho de sua ocupação. É sob essa fórmula que se institui a parte sem parte que Biesta chamou de *incalculáveis*.³⁶ Ocorre, porém, que sua existência não é evidente, pois precisa ser verificada. Uma vez que uma “parte” é constituída como tal no próprio ato da contagem, dentro desse tipo de partilha não haveria incontados: os assalariados e artesãos, aos olhos de Platão, e os escravos por natureza, sob a perspectiva aristotélica, não são incontados; sob a ótica do cálculo, a cada um é dado o que lhe cabe. E é este o ponto nevrálgico: são contados de acordo com a função que exercem, de acordo com um princípio natural de aptidão ou capacidade de fazer uso da razão, de modo que apenas alguns possam participar de fato da comunidade política e, de modo mais restrito ainda, raros aqueles que podem participar de modo pleno, isto é, como aqueles que fazem a contagem; em suma, são contados, mas *não contam*.

O relato de Tito Lívio sobre a secessão dos plebeus romanos no monte Aventino, retomado por Ballanche e citado por Rancière³⁷, nos dá mais subsídios para pensar essa questão. Diante da intransigência dos plebeus em relação aos patrícios, o cônsul Menênio Agripa foi até eles e lhes contou uma alegoria em que relacionava o povo romano a um corpo e seus membros aos órgãos desse corpo. No apólogo, Menênio buscava pacificar os plebeus, fazendo-os perceber que cada classe deveria desempenhar sua função para o bem comum, assim como cada órgão para que o corpo continue vivo e saudável. Essa célebre historieta, que entrou para os anais da

³⁶ BIESTA *apud* MARQUES, A. PRADO, M. *Diálogos e Dissidências*: Michel Foucault e Jacques Rancière. Curitiba: Appris, 2018. p. 135.

³⁷ RANCIÈRE, J. *op. cit.* p. 36-41

história, encontra em tantas outras uma ressonância, uma forma genérica cujo intuito é expressar o ato de contagem em que não há sobra, em que tudo se reporta a uma ideia de unidade – uma solidariedade orgânica, se quisermos fazer uso de um léxico moderno, por meio das palavras de Durkheim. É uma contagem que implica a ideia de harmonia entre as classes. Se de um lado a alegoria é bastante clara em sua função pedagógica, que intenta ensinar aos plebeus que cada um tem um lugar a ocupar e que a desigualdade entre as classes é necessária para que haja o bem comum, por outro lado a alegoria também é potente em nos revelar, em suas entrelinhas, um *animus* latente: a arbitrariedade do ato de contagem dos patrícios que paira sobre uma contingência abissal que solapa a necessidade da desigualdade que o apólogo tanto busca demonstrar. É este *animus* que se encontra por detrás do ato de contagem em que os patrícios contam a si mesmos como responsáveis pelos assuntos políticos e contam os plebeus como responsáveis pelo provimento do sustento, um cálculo que se dá a partir de uma escolha por critérios estabelecidos pelos próprios patrícios: contam-se a si como aqueles a quem cabe o ato de contagem.

As palavras que Ballanche atribui a Ápio Cláudio possuem um amplo poder de confessar o que está em jogo: “Possuem a fala como nós, ousaram eles dizer a Menênio! [...] ele não soube responder-lhes que tinham uma fala transitória, uma palavra que é um som fugidio, espécie de mugido, sinal de necessidade e não manifestação da inteligência”.³⁸ Essas palavras buscam esconder a contradição, reforçar a ideia de uma desigualdade natural, não dar margens à problematização: “Não há erro na contagem!”, é isso que Ápio Cláudio confessa nas entrelinhas de sua fala. “Um erro fatal faz o deputado Menênio imaginar que da boca dos plebeus saíssem *palavras*, quando logicamente só poderia sair ruído”.³⁹ Nesse sentido, a participação na comunidade política se dá sob a forma do valor/direito, isto é, sob a forma da ocupação que o indivíduo desempenha na *pólis* de acordo com uma certa medida de seu mérito. Consequentemente, se a comunidade política, tal como concebida por Aristóteles, é a comunidade do justo e do injusto, ou seja, a comunidade daqueles que fazem uso do *lógos*⁴⁰, ela será a comunidade de alguns poucos, de

³⁸ BALLANCHE, *apud* RANCIÈRE, J. *op. cit.* p. 37.

³⁹ RANCIÈRE, J. *op. cit.*, p. 37.

⁴⁰ *Política*, 1254b22.

modo que, no caso dos plebeus, lhes é negado esse tipo de participação. É a partir dessa ideia que é possível dizer que existem incontados, mesmo que esses não existam sob a ótica do cálculo. Na perspectiva de Rancière, porém, a comunidade política é uma comunidade do dano, do litígio, do erro, em que a parte sem-parte passa a existir sob a forma específica do dano:

A política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parte dos sem-parte. Essa instituição é o todo da política enquanto forma específica de vínculo. Ela define o comum da comunidade como comunidade política, quer dizer, dividida, baseada num dano que escapa à aritmética das trocas e das reparações. Fora dessa instituição, não há política. Há apenas a ordem de dominação ou a desordem da revolta.⁴¹

É nesse ponto que chegamos à primeira sugestão, ainda pouco clara, daquilo que Rancière entende por política em *O Desentendimento*. Se essa citação é evocada aqui, não se justifica, ainda, pela intenção de dar uma definição à concepção ranciereana de política – o que será desenvolvido posteriormente. Nesse contexto de análise, o que nos interessa aqui é que esse esboço nos ajuda a compreender o modo como Rancière joga com as bases da filosofia política edificada pelos gregos e, a partir daí, busca romper com aquilo que até então fora denominado como “Filosofia Política”. Dito de outro modo, por ora nos é interessante o modo como o autor opõe as ideias de “ordem natural da dominação” e de “aritmética das trocas e das reparações” à essa ideia ainda vaga de política: ao vincular a política a uma ideia de interrupção que se dá por meio da instituição de uma parte dos sem-parte e apresentar uma concepção de comunidade política baseada em um dano, Rancière concebe o ato de contagem como um processo de produção de uma desigualdade, estruturada sob a forma de divisão das partes, ordenação e gestão das ocupações na *pólis* que, nesse caso, se apresenta como natural e necessária.

Busquemos reconstruir outra argumentação que Rancière elabora para tratar desse impasse de modo mais claro, salientando a questão que se busca trazer à tona. A desigualdade que se busca justificar no apólogo do Aventino, ou na argumentação platônica em defesa da estratificação da cidade ideal, ou ainda nas restrições aristotélicas acerca da figura do cidadão, são formas de desigualdade que só podem surgir porque devem pressupor uma igualdade, mesmo que de modo latente e/ou inconsciente. Rancière ilustra essa questão por meio da linguagem das ordens: a desigualdade existe porque existem aqueles que ordenam e aqueles que obedecem;

⁴¹ RANCIÈRE, J. *op. cit.*, p. 26.

porém, para que se dê uma ordem é necessário que essa seja compreendida para que, assim, venha a ser realizada, de modo que aquele que dá a ordem deve pressupor o entendimento por parte daquele que a recebe. Desse modo, a relação desigual de mando e obediência pressupõe uma igualdade de compreensão da ordem por parte de quem a dá e por parte de quem a cumpre, o que revela, assim, a contingência da relação desigual.⁴² Dito de outro modo, o próprio ato de Menênio se dispor a falar com os plebeus no intuito de fazê-los compreender sua posição de provedores de sustento encerra em si a contradição, pois Menênio deve supor que os plebeus sejam capazes de entender seu raciocínio, para que assim fale com eles. Senão, de que adiantaria lhes dirigir a *palavra* [lógos], uma vez que não são capazes de, também eles, compreendê-la? Eis o cerne da argumentação de Rancière. Se Menênio pode lhes dirigir a *palavra* é porque pressupõe que possam entendê-la; e se podem entendê-la, deve pressupor que os plebeus são capazes de articulá-la; logo, deve ainda pressupor que são dotados de uma inteligência. Em suma, se Menênio acredita que os plebeus irão compreender as razões de sua situação de dominação que ele lhes apresentará, como consequência Menênio terá que aceitar que a inteligência dos plebeus e a inteligência dos patrícios são da mesma natureza; e, por isto, o objetivo de Menênio é implodido por uma lógica imanente ao seu próprio ato, que corrói em sua própria lógica qualquer evidência de uma necessidade.

Diante disso, pode-se questionar: o que faz os plebeus estarem *onde* estão, se ocuparem com *o que* se ocupam e viverem *como* vivem? Se o que o apólogo do Aventino nos revela é uma igualdade de inteligências entre seres falantes, o que faz Menênio ocupar a função que ocupa ao invés de outra? Por que vive *como* patrício e não *como* plebeu? O que o faz ver como legítimo o fato de um patrício usar da *palavra* e ilegítimo o fato de um plebeu ousar *falar como fala* um patrício? Na atitude de Menênio, o que não se percebe, ou se ignora, é isto: que toda a ordem desigualitária está pavimentada sobre uma pressuposição da igualdade, revelando-se contingente e, como tal, sem qualquer necessidade de ser.⁴³

⁴² *Ibid.*, p.31.

⁴³ Uma objeção pode ser feita, embora um tanto quanto antiquada, mas genuína: recolocar o argumento aristotélico da participação do *lógos*, que coloca o escravo como incapaz de fazer seu uso, mas capaz de percebê-lo, isto é, capaz de reconhecer o bem, o justo e o belo pelas ideias de outrem, porque incapaz de chegar a elas por si mesmo. O mesmo argumento, embora de outro modo, aparece em Maquiavel (2017, p. 235), quando escreve n' *O Príncipe* "que os cérebros são de três gêneros – um entende por si, outro distingue aquilo que os outros entendem, o terceiro não entende nem por si nem através dos outros: o primeiro deles é excelentíssimo, o segundo excelente, o terceiro inútil [...]". A resposta ranciereana a esse tipo de objeção se encontra no tratamento da questão da igualdade das

Mais uma *manifestação* do erro e do dano. E ele não é um mero conflito a ser corrigido, dando-se assim uma unidade à *pólis*, pois bastaria, assim, suprimir a desigualdade de riquezas que fundamenta a luta entre os ricos e os pobres. Para Rancière, porém, não é disso que se trata. O dano é a “impossibilidade da *arkhé*”⁴⁴, isto é, a impossibilidade de se encontrar uma necessidade fundadora, um solo firme a partir do qual seja possível encontrar as insígnias que justificam a desigualdade entre os seres humanos. De certo modo, segundo Rancière⁴⁵, Platão teria percebido essa contingência no *Político*, quando atestou a impossibilidade de recorrer a um passado que seja capaz de fornecer uma natureza ou uma lei divina que sustente uma ordem social. Não só aí, mas também no trecho 555b-562a d’*A República*, quando Sócrates analisa a democracia tomada como forma de governo de uma comunidade política e como forma de vida de seus cidadãos. Para o filósofo franco-argelino, Platão bem sabia da *anarquia* que está por detrás da ordem social e que a democracia faz ver: a total ausência de *arkhé*, o *qualquer um*, a contingência abissal. Este era o grande perigo identificado por Platão, daí sua empreitada contra a democracia: o esforço de Platão é o de suprimir esse incomensurável por meio da instauração da igualdade geométrica.

Esse escândalo primordial, o dano que se manifesta, esse é o *próprio* da política, é seu nó originário que deveria ser acolhido pela filosofia para que essa seja *política*. Porém, não é isso que ocorre. Para Rancière, toda tentativa de solucionar esse problema é, por si só, o ato de narrar uma mentira que instituirá uma *arkhé* imprópria para a comunidade e dará luz a uma determinada ordenação desta, estruturada por meio de hierarquias e relações de mando e obediência contingentes. Sob esse aspecto, esse é um ato antipolítico por excelência, o ato de esconder o político, de não o acolher, um esforço com vistas a relegá-lo ao esquecimento. Aos olhos de Rancière, é isso que se faz sob o nome de política e é desse processo que tratam os célebres textos da tradição da filosofia política.

A demasiada atenção dada aos clássicos gregos até aqui se justifica por dois motivos: de um lado, são eles que fundam, na tradição dominante, a relação entre

inteligências, que se desenvolve de modo mais direto na elaboração realizada em *O Mestre Ignorante*. Não abordaremos diretamente esse ponto neste momento, mas retornaremos a esse ponto em momento apropriado.

⁴⁴ RANCIÈRE, J. *op. cit.*, p. 28.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 31.

filosofia e política, cujas ideias serviram de arquétipos, ou mesmo de pontos de partida, para se pensar a comunidade política dos homens; por outro lado, são eles os primeiros dessa tradição filosófica a pensarem a política sob a ótica da contagem, da distribuição das funções segundo determinada medida – a justa medida da igualdade geométrica – para que se garanta a pacificação. Objetar-se-ia em relação à condição moderna: não seria ela distinta? O jusnaturalismo e o contratualismo modernos não teriam rompido com essa fórmula ao declarar a igualdade natural entre os homens e o Estado fruto do *contrato*? Adiantemos aqui a resposta de Rancière: as filosofias políticas modernas, embora tenham rompido com diversos pressupostos dos clássicos gregos, continuam reproduzindo o movimento de encobrimento da política. Aos olhos de Rancière, mudam-se as técnicas, mas não o *modus operandi*: os filósofos modernos não tomaram a política como objeto de investigação, mas seu duplo, aquela que está sob suas vestes. Portanto, por ora, devemos nos ater ao início do problema, isto é, ao momento em que essas vestes foram trocadas.

1.3. AQUELA QUE ESTÁ SOB AS VESTES DA POLÍTICA – OU O QUE A POLÍTICA NÃO É

Quando observamos que toda cidade é um tipo de comunidade [*koinônia*], e que toda comunidade é estabelecida por causa de um bem (pois todos realizam muitas coisas em vista daquilo que lhes parece ser um bem), e é evidente que todas buscam um bem, e, sobretudo, porque este é o fim mais importante de todos; a comunidade mais poderosa dentre todas abraça os interesses de todas as outras. E essa é a chamada cidade, também comunidade política [*he koinônia he politiké*].⁴⁶

Um aspecto decisivo nos faz voltar a esse trecho que abre a *Política* de Aristóteles: a ideia de comunidade. *Koinônia* significa mais do que a simples reunião de indivíduos, pois implica uma ideia de partilha que, seja em seu aspecto utilitarista ou não, se dá sob o signo do interesse em relação àquilo que parece ser um bem. Nesse sentido, em suas primeiras páginas, um dos textos fundadores do pensamento político dentro da tradição filosófica dominante estabelece que a comunidade política é a mais poderosa dentre todas, pois contém em si todos os interesses, isto é, nela cabem todas as finalidades que os homens buscam.⁴⁷ E esse raciocínio se ancora em

⁴⁶ *Política*, 1252a1-6.

⁴⁷ Importante lembrar que no Livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define que a finalidade [*telos*] é um bem [*agathon*] em relação àquele que o busca. Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1094a1-5.

uma espinha dorsal da *práxis* aristotélica que fora levantada anteriormente na *Ética a Nicômaco*⁴⁸, quando a política é colocada como a ciência de todas as ciências práticas, pois contém em sua finalidade todos os demais fins. Posteriormente, bem sabemos, esse fim último [*teleiôtaton*] é identificado com o *bem viver* [*eudaimonian*], o bem mais excelente [*ariston*], isto é, aquele que é desejado apenas por si mesmo e nunca em relação a outros. Porém, a despeito de toda reflexão aristotélica sobre a vida boa e a polêmica acerca de qual forma de vida seria verdadeiramente boa⁴⁹, ocorre que na disputa entre as formas de vida, as vidas do prazer e dos negócios não são qualificadas como vida boa.⁵⁰ Essa é realizável apenas nas formas da vida política e da vida contemplativa, pois, uma vez que a vida boa coincide com uma vida ativa da razão, apenas essas duas formas de vida seriam capazes de desenvolver tal pressuposto, já que se desenvolvem por meio das virtudes da alma, isto é, das virtudes éticas e dianoéticas, respectivamente. E como a *Ética* estabelece que a virtude especificamente humana não é a virtude do corpo, mas a da alma, a realização do homem está no exercício de tais virtudes.

O que está em jogo, novamente, é um tipo de contagem. Ao estabelecer na *Ética* a psicologia da tripartição da alma – vegetativa, sensitiva e intelectiva –, Aristóteles distingue dois aspectos do elemento intelectual, um de *posse* [*hexis*] e outro de *submissão*, isto é, de capacidade de fazer uso da razão e de capacidade de obedecer a ela. Ora, embora de outra forma, é o mesmo cenário que se desenha na *Política* e que constitui o escravo por natureza. Percebe-se que é a partir desse conjunto de pressupostos desenvolvidos por Aristóteles que se justifica o poder despótico, mas também o poder político. Se a comunidade política é, em suma, a comunidade de todos os fins, que encontram lugar na finalidade da *pólis*, e é nela que os indivíduos se realizam – e só nela podem se realizar⁵¹ – cabe perguntar: essa comunidade política existe? Ou, dito de outro modo, há algo posto *em comum*?

Se considerarmos o que está na *Ética* e na *Política* veremos um esforço de Aristóteles para desenhar essa *comunidade*, mesmo que não em um sentido de proposição de uma cidade ideal, tal como faz Platão. O esforço é o de demonstrar a

⁴⁸ Daqui em diante apenas *Ética*.

⁴⁹ Polêmica essa que se estende até o fim da obra e se resolve na superioridade da vida contemplativa [*bíos theoretikós*] sobre a vida política [*bíos politikós*].

⁵⁰ Vale lembrar que para Aristóteles há mais uma forma de vida, a vida das honrarias. Porém, essa coincide com a vida política e, por isso, é por ela absorvida, uma vez que é a vida da virtude.

⁵¹ *Política*, 1252b20-30.

existência dessa comunidade *por natureza*, esforço esse que se faz notar em argumentos que se tornaram clássicos dentro do pensamento político e filosófico, tais como a concepção teleológica da precedência da *pólis* em relação ao indivíduo, a analogia do corpo com os membros para se justificar a realização do homem em um corpo político, ou ainda a própria definição do *politikòn zôion*, que coloca o homem no meio termo, na justa medida, entre aquele que está aquém – fera – e aquele que está além – deus – da necessidade da vida na *pólis*. E embora uma forte crítica ao comunismo platônico se desenhe no Livro II da *Política*, em que o discípulo acusa o mestre de contradição por defender uma unidade excessiva, quando a *pólis* seria, ao contrário, uma pluralidade, Aristóteles ainda defende que algum tipo de unidade deva existir. Até mesmo a propriedade, que é definida por ele como privada, deve ter um uso comum. Algo deve ser *partilhado*: “não é possível que não tenha nada em comum (pois a cidadania [*he politeía*] é algo comum, e primeiro é necessário que tenham território comum [...] e que os cidadãos lhes sejam comuns)”.⁵² Desse modo, em ideias muito basilares, encontramos três aspectos fundamentais dessa *comunidade* desenhada por Aristóteles: o território, a cidadania e a finalidade (bem comum). Deixemos o território de lado, pois, atualmente, pode ser pensado em outros termos⁵³, e concentremos nossos esforços em pensar o aspecto da cidadania, tão central nessa reflexão e, posteriormente, retomemos a questão do bem comum.

O começo do Livro III da *Política* estabelece que comumente se define o cidadão de acordo com a forma de governo. E assim, Aristóteles logo se prontifica a analisar as características de cada tipo de cidadão em cada forma de governo – algo parecido com o que faz Sócrates no decorrer no Livro IV d’*A República*. De fato, desse ponto para frente o texto se desenvolve em uma análise bastante rica das formas de governo, se estendendo para análises históricas e sociais de diversos povos da época. Não abordaremos aqui tais particularidades, pois o que nos interessa é pensar o cidadão em seu traço mais genérico: “este não é qualquer, mas é o político e chefe,

⁵² *Ibid.*, 1260b40-1261a2.

⁵³ Com os avanços da tecnologia informática e dos ambientes virtuais, pensar o território, em seu sentido tradicional, como *lòcus* da comunidade política parece ser insuficiente. De fato, é possível estender esse *lòcus* e pensar a comunidade política a partir das interações dos indivíduos em ambientes virtuais. É notável o modo como a circulação de informações por meio de aplicativos pode viabilizar ou impossibilitar debates, influenciar decisões eleitorais e impulsionar opiniões e crenças que podem pautar o debate público. Ademais, como veremos posteriormente, para Rancière nenhum espaço é em si político, mas pode tornar-se político por uma série de procedimentos que faz existir uma cena de dissenso e faz irromper um sujeito político em disputa acerca da própria cena e da propriedade de um determinado objeto como político.

ou que seja capaz de ser chefe, ou por si mesmo ou com os outros, das funções públicas da comunidade”.⁵⁴ De início, essa definição nos reporta à já conhecida distinção entre os senhores por natureza, capazes de fazer uso do *lógos*, e os escravos por natureza, capazes de fazer uso apenas de sua própria força. Desse modo, se a comunidade política se fundamenta na partilha da cidadania, exclui-se logo de saída a figura do escravo por natureza. Essa classe habitará a *pólis* e colherá os benefícios proporcionais à sua contribuição, mas não participará efetivamente da *comunidade política*, uma vez que não tomam parte do *lógos* na forma da *hexis*.

Em Aristóteles, ainda, a cidadania não é negada apenas aos escravos por natureza, mas também a todos aqueles que não preenchem certos requisitos mínimos, como os metecos, por conta de sua relação não nativa com o território, e as crianças e idosos – esses últimos, porque se encontrariam em fases da vida que os tornam incapazes de exercer plenamente a cidadania. Dentre os requisitos, o *ócio* aparece como elemento fundamental para se pensar a cidadania em Aristóteles. Simpático em relação ao modo como os cartagineses prezavam pelo tempo livre para se dedicarem à política, Aristóteles passa a considerá-lo um elemento fundamental para o exercício da cidadania: “a virtude do cidadão sobre o qual falamos não deve ser peculiar de todos, nem somente do homem livre, *mas de quantos estão desincumbidos dos trabalhos necessários*”.⁵⁵ Com isso, o já seletivo grupo dos cidadãos se restringe ainda mais: para ser cidadão não basta ser livre, deve-se ser *verdadeiramente* livre, isto é, deve-se romper com a necessidade do *labor*, e com os caprichos da *poiesis*. Adeus aos trabalhadores assalariados – ganhadores de dinheiro, no léxico aristotélico –; adeus aos artesãos e comerciantes, atarefados com seus afazeres e empreitadas; adeus às mulheres, incumbidas dos trabalhos domésticos e da criação dos filhos, condenadas pela natureza a serem inferiores ao homem, tal como a fêmea em relação ao macho no mundo animal, e desprovidas da capacidade de exercer a virtude com autoridade.⁵⁶ Se o cidadão é aquele *capaz* de chefiar, o é, portanto, em dois sentidos: *capaz*, pois faz uso do *lógos*, e *capaz*, pois possui tempo livre para se dedicar ao exercício das virtudes da alma.

⁵⁴ *Ibid.*, 1278b3-5.

⁵⁵ *Ibid.*, 1278a10-12 – grifos nossos.

⁵⁶ *Ibid.*, 1254b10-16 e 1260a10-15, respectivamente.

Observa-se que em Aristóteles, a comunidade política se encerra, portanto, na comunidade desses *capazes*. O escravo, o ganhador de dinheiro, o artesão, a criança, o idoso e a mulher não fazem a partilha. Ao contrário, são objetos da partilha. Novamente o erro de contagem aparece, embora seja encoberto. E é encoberto pela justificativa do bem comum: a *pólis* autárquica é aquela que se instaura a partir da justiça distributiva que estabelece a igualdade proporcional em relação ao valor/mérito e, por isso, faz coincidir em sua finalidade os demais fins. Assim, só os *capazes* podem guiar a *pólis* à sua finalidade. Embora não sejamos mais colocados nas mãos do rei-filósofo, como em Platão, somos agora colocados nas mãos desses ociosos. E se quisermos sair das entranhas do mundo grego, encontraremos tantos outros *capazes*: o tirano, o rei escolhido por Deus, o soberano instituído pelo *contrato*, a burguesia tecnocrática etc. A despeito das diferenças – em alguns casos maiores do que em outros –, o que se revela é que a política pensada sob esse prisma é marcada por um modo de “estar-junto humano”⁵⁷ específico, caracterizado pela hierarquização e pela desigualdade.

O princípio desse estar-junto é simples: dá a cada um a parte que lhe cabe segundo a evidência do que ele é. As maneiras de ser, as maneiras de fazer e as maneiras de dizer – ou de não dizer – aí remetem exatamente umas às outras. [...] Há, portanto, de um lado, essa lógica que conta as partes unicamente das “partes”, que distribui os corpos no espaço de sua visibilidade ou de sua invisibilidade e põe em concordância os modos do ser, os modos do fazer e os modos do dizer que convêm a cada um.⁵⁸

Não esgotaremos o trecho supracitado aqui, pois ele será retomado posteriormente, quando tratarmos dos processos de *identificação* e de *subjetivação* que estão presentes nos processos desencadeados pela política, tal como Rancière a concebe. Por ora, cabe-nos perceber o modo como opera aquilo que a tradição filosófica chamou de política, isto é, a forma genérica desse processo que estabelece uma comunidade, um estar-junto, marcado pelo esquadrinhamento que estabelece fronteiras e, portanto, limites entre uma ocupação e outra, entre modos específicos de ser, fazer e dizer. Em suma, a política pensada sob esse aspecto é aquela que funda uma comunidade da ordem, sendo ela um aspecto fundamental que deva ser garantido. Não foi apenas com o positivismo comteano do séc. XIX, com o funcionalismo francês de Émile Durkheim, ou ainda com o conservadorismo britânico

⁵⁷ RANCIÈRE, J. *op. cit.*, p. 41.

⁵⁸ *Idem.*

do séc. XVIII, que a ideia de ordem se tornou central para pensar a comunidade política. A pacificação da vida dos indivíduos em sociedade à qual essa ideia faz referência repousa sobre a estrutura rígida da partilha que constituem as partes e suas ocupações e direitos. O exemplo de Aristóteles sobre o qual nos debruçamos até então não é o único, mas nos dá esse modelo. Se um dos fundadores da chamada “Filosofia Política” estabelece a *pólis* como *comunidade política*, como uma certa *partilha*, o mesmo autor nos revela que há alguma parte sem-parte nesse processo de partilha. Porém, essa parte sem-parte não é evidente, nem está dada de antemão, pois ela é instaurada em um processo de sua demonstração.⁵⁹

Ademais, se retomarmos a ideia de cidadania temos outro aspecto importante para pensar esse processo ao qual se chamou política: o governo. Aristóteles define que a comunidade política é a *pólis*, que “existe a partir de um certo número de cidadãos”; e a forma de governo, por sua vez, constitui-se como “um tipo de organização daqueles que habitam a cidade”.⁶⁰ Sob esse aspecto, a forma de governo é a organização inclusive daqueles que não são considerados cidadãos. Vê-se que a forma de governo se reporta a uma ordem anterior: a constituição da própria comunidade política, isto é, da definição de quem é o cidadão. O governo caracteriza-se, assim, como uma forma de ordem que é, ela mesma, uma espécie de expressão e manutenção dessa outra ordem anterior – no caso de Platão, ordem natural – *physis* –, no caso de Aristóteles, ordem natural – posse do *lógos* –, e contingencial – ócio.

O esforço de Rancière, no intuito de evidenciar que a tradição dominante da filosofia política não teria acolhido a aporia própria da política, reporta-se a um trabalho de cerca de uma década que antecede a publicação de *O Desentendimento* (1995) e que encontra suas primeiras formulações reunidas na obra *Nas Margens do Político*, cuja primeira publicação se dá em 1990, pela editora Osiris, e reúne três textos produzidos entre 1986 e 1988, sendo eles: “O fim da política”, “Os usos da democracia” e “A comunidade dos iguais”. As reflexões ali presentes se inseriam em um contexto de debate específico: por um lado, em meio às ideias de fim da história, havia o debate do fim da política ou de seu retorno – discussão que aparece posteriormente no prefácio de *O Desentendimento* como problema de abertura, já

⁵⁹ Quanto à questão da não evidência da parte sem-parte e ao processo de sua demonstração, será abordada posteriormente quando tratarmos do modo como Rancière pensa a política e seu processo de instauração de uma cena de dissenso. Por ora, cabe-nos aqui a análise do movimento de contagem e da instauração das partes.

⁶⁰ *Política*, 1274b35-1275a1.

mais elaborado; por outro lado, no contexto de publicação de *Nas Margens do Político*, ganhava força o problema da democracia, por meio de um debate cuja tônica deslocava a noção de democracia para o eixo do consensual e da ideia de gestão de mercado, afastando-a cada vez mais da ideia de participação e das formas de agenciamento. Inseridos nesse contexto, os textos da primeira edição levantam reflexões calcadas na distinção entre a política, enquanto substantivo, isto é, como uma atividade que, em sentido vulgar, designa a luta pelo poder e as formas de seu exercício – o que Rancière chamou de “cozinha governamental”⁶¹ – e o político, enquanto adjetivo neutro, isto é, objeto filosófico de pensamento que se refere a um comum – aquilo que Rancière chamou de “os princípios da lei, do poder e da comunidade”⁶².

Tomar o político dessa forma é pressupor uma unidade – a instância da vida comum – que se desenha de um dos seguintes modos: uma unidade que se remete à essência da comunidade humana, isto é, ou a realização do bem comum ou o esforço pelo mal menor; e uma unidade que é expressão de um modo de vida ou de organização de uma sociedade. Ocorre que, para Rancière, ao tomar o político sob esse aspecto, faz-se com que o pensamento político oscile entre “a tragédia psicológica das paixões de amor e ódio, de medo e de piedade, de servidão e de dominação [...] e a comédia sociológica dos costumes que comandam esta ou aquela forma de leis e de poderes [...]”.⁶³ Assim, os textos da primeira edição se desenvolvem dentro de tais limites que, em suma, conduziam, segundo o autor, a dois pensamentos: a arte política [*tekhné politiké*] como pacificadora da comunidade por meio da regulação das paixões do *múltiplo* e a democracia como forma de vida, determinante de um certo estilo de reunião política. Em linhas gerais, o objetivo dos textos da primeira edição era levar esses pensamentos ao limite, desviá-los e promover uma inversão: “virar contra si mesma a lógica própria da tradição da filosofia política”⁶⁴ que, segundo Rancière, se expressa em certas, proposições tais como “a política é a arte de dirigir a vida das comunidades; a democracia é o estilo de vida dos

⁶¹ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político*. Trad. Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014, p. 11.

⁶² *Idem*.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 12.

homens do múltiplo; a política é a arte de transformar a lei do múltiplo democrático em princípio de vida comunitário”⁶⁵.

Assim, parece ser com os três textos da primeira edição que o pensamento político de Rancière começa a se organizar como um projeto que busca responder a certas proposições essenciais da tradição dominante na filosofia política e a elaborar uma forma outra de se pensar tais questões. Porém, de acordo com Rancière, o trabalho iniciado pelas reflexões dos textos da primeira edição só poderia ser levado a cabo se o esforço de levar tais pensamentos ao limite, desviá-los e promover tal inversão, estivesse comprometido com um movimento de ruptura que se apoiasse em dois contra-princípios essenciais: a política não é a arte de dirigir as comunidades, mas se dá como uma forma dissensual do agir humano; e a democracia não é uma forma de governo nem um estilo de vida social, mas um modo de subjetivação.⁶⁶ E essa dupla contra-afirmação requer o abandono da ideia de que a política é uma essência da vida humana coletiva e, ao mesmo tempo, o abandono da ideia de política como relações de poder.⁶⁷

Parece ser no texto “O fim da política” que Rancière lança as bases dessas ideias, por meio de incursões que nos permitem identificar o limite dessa ideia de arte política como gestão da vida social. Rancière busca pensar isso partindo de uma análise da disputa presidencial francesa de 1988 que se deu entre François Mitterrand, do Partido Socialista, titular do cargo à época e que concorria à reeleição, e Jacques Chirac, então Primeiro-Ministro pelo Reagrupamento para a República, partido de centro-direita. A eleição que representava a disputa entre o velho e o novo é tomada por Rancière como um caso singular que possibilitaria pensar a questão do fim da política e suas consequências em distintas acepções.

Segundo Rancière, no contexto dessa disputa, o fim da política calcava-se, de certo modo, como fim da promessa. E a promessa é, em suma, um certo uso do tempo: a crença no porvir, isto é, a fé em um *télos*. Nesse contexto, o século XIX seria aquele que mais teria dado corpo a essa política da promessa, cujo princípio teleológico seria o mal a se abandonar para que, assim, se adentrasse ao novo do século XX. Chirac apresentava-se como esse novo, que denunciava a velha política

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ Voltaremos a isso. Mas cabe salientar que para Rancière a política pode ser atravessada por relações de poder, mas não são essas relações que definem o próprio da política.

da promessa. O que se pretendia era um exercício político no presente, a reivindicação da juventude, do dinamismo e do empreendedorismo – esse termo terrivelmente contemporâneo; em suma, Chirac era o bastião do *centro*, o espaço sem promessa, liberto da divisão, “o nome genérico de uma nova configuração do espaço político, do livre desdobramento de uma força consensual adequada ao livre desdobramento apolítico da produção e da circulação”.⁶⁸ O partido do fim da promessa e do novo tempo propunha que o social se pacificaria sozinho, no sentido de uma autogestão do social. Uma vez aberto esse espaço, não mais povoado pela promessa, ter-se-ia o livre desdobramento de uma força consensual: não mais o *télos* do bem viver, mas sua realização na circulação das fruições e das mercadorias. Em suma, esse pensamento encarnava a acepção de uma política cuja *potestas* se liga à *pontentia*, isto é, uma política como “arte de fazer avançar as energias do mundo”.⁶⁹ Ocorre que, se já é difícil decretar o fim, verificá-lo empiricamente é uma tarefa ainda pior. O centro, esse espaço sem promessa, “não cessa de se furtar”.⁷⁰ E foi isso o que se verificou nas eleições presidenciais francesas de 1988: o novo não fora capaz de imputar ao velho o mal da promessa.

O que se deu foi o retorno do arcaico, embora sob a forma do partido de um novo consenso, um consenso que se edificara sob o medo da cisão. Assim, o velho apareceu como o partido do fim da divisão. Tal divisão surge como promessa do pior, isto é, da ruptura e da guerra – essa foi, segundo Rancière, a única promessa do presidente-candidato. Um movimento arcaico, porque imemorial: movimento que ao mesmo tempo cria o abismo e a angústia e remete a política a uma de suas formas mais primevas, como arte de pacificação. O presidente-candidato foi capaz de ligar a *potestas* à *auctoritas*, “virtude que precede a lei e o exercício do poder”.⁷¹ Nessa acepção, o social não se pacificaria sozinho na circulação das fruições e das mercadorias em um espaço livre: eis a promessa do pior, a eminência da guerra. Tal pacificação há de ser fruto de uma arte e de um *auctor*, o sábio capaz de levar a cabo tal tarefa: eis a necessidade da velha arte política.

É sob esse signo do *auctor*, do garantidor, que o arcaico vem à tona, sob a forma do novo consenso. Sob o aspecto do arcaico, o novo de Chirac aparece como

⁶⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 22.

o *dois*, isto é, como *múltiplo*. Ao pretender um espaço livre do *télos* e a política como uma certa gestão da circulação nesse espaço, o social aparece fragmentado. Por isso é promessa de cisão: não há o *Um*. Essa unidade, só a velha arte política seria capaz de dar corpo, por meio da pacificação. Porém, aos olhos do novo ele não aparece a si mesmo como *múltiplo*, mas como o *uno*. Isto é, ao estabelecer a política como aquela arte de fazer avançar as energias do mundo, o novo crê na autogestão do social: ao tornar o social apolítico – no sentido da ausência da velha arte política teleológica no social –, dá-se ensejo à pacificação autorregulada deste. Assim, aos olhos do novo, a promessa do pior não se sustenta. Não há necessidade da velha política. Ao contrário, há apenas necessidade do fim da promessa.

Nos dois casos, porém, Rancière identifica um movimento de subtração do político. Embora Rancière, a essa altura do texto, ainda não chegue nem mesmo a esboçar uma ideia clara do que seria o político, pela negativa, isto é, pela proposição de que, nesses dois casos, vê-se uma subtração do político, o autor já faz perceber que esse político ao qual se refere não se identifica nem com a velha arte política do *auctor*, nem com a arte de fazer avançar as energias do mundo da gestão autorregulada do novo. O traço que perpassa essas duas formas de pensamento e que permite Rancière reconhecer nelas a subtração do político é a pretensão ao *Um*, à pacificação. Assim, Rancière já trabalha com a ideia de que furta-se ao conflito é furta-se ao político e *vice-versa*. Não só o fim da política *como* fim da promessa dá cabo a esse movimento, mas o gesto que traz novamente à baila a arcaica arte política também o faz, uma vez que ambos pretendem o *Um*, embora de modos distintos. Esse é o processo de secularização, isto é, o movimento pelo qual o próprio do político é subtraído – ele identifica a secularização com modernização. Rancière chega a dizer, posteriormente, que teria sido Aristóteles um dos primeiros a dar cabo à modernização dentro da política, com a proposição de uma utopia centrista. Tratemos disso.

É importante destacar que, nesse traço da arte política que se coloca como aquela que dará cabo à pacificação, Rancière vê o movimento arcaico que faz vir à baila uma “conjunção ancestral das pequenas práticas governamentais e das grandes teorias filosóficas”.⁷² Parece ser aqui uma das primeiras vezes que o filósofo franco-argelino liga a tradição filosófica ao movimento de subtração do político. Sob esse

⁷² *Ibid.*, p. 24.

aspecto, a filosofia política já aparece, mesmo que de modo ainda pouco desenvolvido, como uma teorização dessa arte política, isto é, como teorização da arte da pacificação. Rancière afirma que

“[...] a pacificação recíproca do social e do político é uma questão de velhos, uma velha questão que a arte política sempre reconheceu como a sua essência paradoxal. A arte política é uma arte que consiste em suprimir o político. É uma operação de subtração de si. Talvez o ‘fim da política’ não seja senão o seu culminar, o culminar sempre jovem da sua velhice”.⁷³

É com base nessas duas suspeitas, de que somente o arcaísmo pode dar cabo ao movimento de subtração do político e de que tal movimento faz ver a ligação ancestral entre tal arte política e a filosofia, que Rancière se colocará a investigar os fundadores da filosofia política grega clássica. De acordo com o autor, ao se tomar a *República* ou a *Política* como paradigmas da filosofia política, a exemplo do que faz Leo Strauss, incorre-se, talvez, no erro de apagar “a tensão originária entre filosofia e política” que é fundamental à questão.⁷⁴

Haveria, portanto, uma certa ambivalência na relação da filosofia com o político e Rancière vê na *Política* de Aristóteles o lugar em que essa ambivalência se manifesta de modo mais complexo: ela se apresenta nas duas origens do político, que se desenham na obra do estagirita e que dão ensejo a duas formas de se conceber a arcaica arte política. De um lado, aquela que, nos fundamentos desenvolvidos no Livro I, anuncia-se como a boa origem do político: a separação entre os possuidores do *lógos* e os relegados à *phoné*. Nesse primeiro caso, a arte política que busca submeter o *múltiplo* ao *Um* aparece como organização coletiva dos homens orientados a um *télos*. De outro lado, aquela que, no tratamento da concretude da organização da cidade, desenvolvido no Livro IV, aparece como a má origem do político: a facticidade da cidade dividida em dois grupos, o grande grupo dos pobres – em sentido mais amplo, como *áporoi* [desprovidos] – e o pequeno grupo dos ricos – também em sentido mais amplo, como *eúporoi* [bem providos]. Nesse segundo caso, a arte política aparece como o tratamento da divisão social.

Essa duplicidade do transcendente-imanente reclama a primeira tarefa da arte política, uma tarefa dupla que, em termos modernos, segundo Rancière, seria a da redução social do político – “distribuição dos poderes” – e a da redução política do

⁷³ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁴ *Idem.*

social – “distribuição das riquezas”.⁷⁵ Para tanto, a solução ideal na proposta aristotélica se encontra na ocupação do centro político da cidade pela classe média – aqueles que não são nem ricos nem pobres. Assim, Aristóteles faz coincidir o centro político e o centro social, promovendo a redução de um pelo outro: “a perfeição política tende para a sua auto supressão”.⁷⁶ Ocorre que o centro não cessa de se furtrar, e tal proposta parece não ter sido verificada em lugar nenhum. A justificativa aristotélica à época era a de que as cidades não seriam grandes o suficiente para fazer surgir essa classe média que ocuparia o centro. Assim, Aristóteles joga para o futuro a realização desse ideal. Porém, de acordo com Rancière, tal solução permanece, ainda, um ideal, e a proposta toma a forma de uma utopia centrista⁷⁷: em nosso tempo, a classe média e o setor terciário cresceram, mas ainda não se viu surgir o governo do centro, tal como proposto por Aristóteles.⁷⁸

Em suma, o projeto aristotélico é ainda, mesmo que sob outra forma, a continuação do programa platônico, isto é, opera com vistas a submeter o *múltiplo* ao *Um*. A filosofia, sob a luz dessa tradição, realiza então um ato duplo: ela apaga a divisão que há entre ela e o político e, assim, põe fim ao caráter próprio da política. Ou seja, a filosofia acaba por suspender a autonomia do político, submetendo-o a ela. Com isso, a filosofia tira da política o *múltiplo*, a divisão, o desmedido que lhe é próprio. Esse movimento da filosofia pretende um afastamento da “política empírica”⁷⁹, mas que, no fim, produz exatamente o contrário, isto é, acaba por produzir a coincidência exata entre elas. Rancière não apresenta uma definição daquilo que aqui ele chama de “política empírica”. Porém, a falta de uma definição não parece inviabilizar a compreensão do que está em jogo: tomando por base o próprio desenvolvimento do texto, é possível perceber o traço que está embutido na expressão “política empírica”, isto é, o traço de consensualidade, de pacificação do social por meio de uma *tekhné*. Nesse sentido, por mais que Rancière não defina “política empírica”, o que sobressai

⁷⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 27-28.

⁷⁸ Permanece a utopia: não a utopia sob a sua forma mais superficial, isto é, a do lugar que não existe, mas a da construção intelectual. Sob esse aspecto, Rancière vê a utopia centrista de Aristóteles como uma “utopia realista”, ou também uma “utopia imperceptível”, pois, ao aparecer sob as vestes do realismo, apresenta-se como não-utopia. Porém, para ele, “o realismo não é nem a recusa lúcida da utopia nem o esquecimento do *telos*. É uma das maneiras utópicas de configurar o *telos*, de reencontrar a rosa da razão na cruz do presente”. Na solução aristotélica, isso se dá na proposta que faz “coincidir dois espaços separados, a saber, a média social e o centro político”. *Idem*.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 28.

aqui é a crítica a uma filosofia que se pretende distinta – e distante – da prática política dos magistrados, uma filosofia que se propõe a pensar os fundamentos e a natureza das coisas políticas para além do cotidiano exercício do poder na *polis*, mas que acaba por coincidir com essa prática ordinária ao executar o mesmo movimento de redução do político, a redução do *múltiplo* ao *Um*.

Ora, se o social não fora capaz de ocupar o centro político para pacificá-lo, por meio da classe média, resta então o caminho oposto: pacificar o social pelo político. De acordo com Rancière, é o que Aristóteles busca fazer entre os Livros IV e VI da *Política*, quando examina e qualifica as boas e más formas de democracia. Rancière toma a democracia rural, exposta no Livro IV, como paradigma para pensar esse ponto: não tendo tempo para fazer assembleias, ocupados que estarão com o trabalho, os agricultores preferirão deixar os cargos àqueles que têm os recursos para tanto [*prósodos*]. Assim, há boa democracia na medida em que os agricultores disponham da *exousía* [privilégio, direito, poder] de fazer política, mas desistam de fazê-la, deixando tal atividade para os que dispõem da *ousía*. Sob esse aspecto, a arte política fratura o *démos*, produzindo distanciamentos políticos, sociais e territoriais. O que está posto aqui é que a arte política deve se valer das contradições democráticas, mas de um modo bastante particular: jogar com as forças paradoxais do *démos* sem, porém, comprometer-se com ele. De acordo com Rancière, é fazer com que o *démos* afaste-se de si mesmo incessantemente, dispersando-se na multiplicidade de focos de fruição e de prazeres intermitentes. “A má democracia é a que coincide com o seu nome, aquela em que o *démos* exerce o poder, habita o centro da cidade”.⁸⁰ É por isso que a boa democracia aparece, então, como uma democracia distante de si mesma ou, em última instância, como não-democracia, isto é, como *politeia* [constituição, regime da lei].

Mas a introdução dos distanciamentos políticos e sociais com base no distanciamento territorial não é capaz de gerar um centro vazio, pois sempre há alguém. Assim, seja pela via ideal da classe média que ocupa o centro político, seja pela via da classe dos que não dispõem do *prósodos* e, por isso, se ausenta do centro, não há nada que interdicte o político e dê cabo à pacificação. A chave para tal tarefa está na necessidade da arte política “ao distribuir os lugares, distribuir os afetos, retirar

⁸⁰ *Ibid.*, p. 28-29.

ao que se dá a uns o caráter desejável para outros”.⁸¹ Como já sublinhado, é imperativo que a potência do exercício da política dos agricultores não se torne ato; que a *ousía* permaneça reservada, face à gratuidade da *exousía*. E para isso, não basta que os agricultores estejam longe da *ágora*: é também necessário que eles não queiram ir à *ágora*, que almejem outra coisa e assim exerçam a agricultura satisfeitos de sua ocupação.⁸²

O que aqui se coloca é menos o modo como este ou aquele grupo deva se comportar, ou qual espaço devam ocupar nessa ordem, ou mesmo a forma da ordem em si, mas o movimento que a faz vir à baila. As posições e seus ocupantes mudam dentro do jogo. De fato, o próprio jogo muda: é o que se vê na modernidade, por exemplo, em que outro jogo se desenha sob a promessa de que os pobres tomem parte da política. Mas, a despeito de tais mudanças, o movimento que desenha o jogo permanece: o movimento que distribui e redistribui cada qual em um devido lugar e em uma devida ocupação.

Platão, a seu modo, já teria realizado esse movimento. De modo geral, a *República* é o seu desenrolar: o diálogo socrático distribui os espaços da *pólis*, os corpos que os ocuparão e as funções que desempenharão; distribui-se também ali os afetos ligados à percepção dos lugares e das funções, os afetos que encerram os corpos em tais lugares e funções – como a sabedoria para os guardiões em sentido pleno e a honra para os guardiões-guerreiros, por exemplo. A *exousía* cola-se à *ousía*, manifestando-se na figura do sábio: a partir de então, só a ele cabe o privilégio de fazer política. Porém, o movimento de Aristóteles é ligeiramente distinto, mais complexo, uma vez que permite a todos a *exousía*. De acordo com Rancière, Aristóteles inventou

[...] o essencial: a ‘modernização’, a política do fim do político, esse fim que se confunde com o seu nascimento: a arte de suprimir o social pelo político e o político pelo social. [Por meio desse movimento] a arte política organiza a deflação da política, cria o social que falta para o cumprimento natural desse fim. Ela cria na conflitualidade do ser em conjunto os intervalos de interesses que divergem e coexistem. Ela suscita esse social em que o privado e o público se harmonizam na distância [...].⁸³

⁸¹ *Ibid.*, p. 30.

⁸² Para nós, há um elemento de central interesse nessa discussão: a distribuição dos afetos que faz com que os agricultores desejem sua ocupação e abdicuem do direito de participação. Retornaremos a esse ponto em momento oportuno para o desenvolvimento dessa ideia, ligando-a à ideia de partilha do sensível.

⁸³ *Ibid.*, p. 31.

Aí está o ponto que Rancière considera essencial: Aristóteles não busca abolir a conflitualidade do ser em conjunto por meio da redução direta do *múltiplo*, tal como se dá com o comunismo platônico sob a forma da unidade excessiva. As primeiras páginas do Livro II da *Política* são esclarecedoras quanto a isso. Ao tomar a cidade como uma pluralidade, Aristóteles realiza diversas investidas contra seu mestre: embora ele reconheça que a unidade seja fundamental para a *pólis*, é necessário que essa unidade se harmonize com a facticidade da pluralidade, isto é, construa-se na própria conflitualidade dessa pluralidade. É evidente que no ideal da *República* há a separação das classes que se sustenta em um princípio de natureza [*physis*] e se manifesta na virtude [*areté*] de cada classe que encontra seu paralelo na alma [*psykhé*] dos homens. Não parece ser aí, essencialmente, que Aristóteles vê o problema, mas na ideia de uma unidade que dissolve o público e o privado. O estagirita escreve contra Platão que “se todas as coisas são comuns a todos do mesmo modo, por que esses se distinguirão daqueles guardiões? Ou com que raciocínio se manteriam submissos ao seu poder [...]?”.⁸⁴ Na visão aristotélica, ao se abolir a divisão entre o público e o privado e se colocar tudo sob o ideal do comum, a distribuição dos espaços, lugares, funções e afetos não se sustentaria. Para tanto, torna-se necessária a separação entre o público e o privado: para que os agricultores não façam política é necessário que permaneçam exercendo sua função; para que permaneçam exercendo sua função é necessário que queiram dela se ocupar; para que queiram dela se ocupar, é necessário que ela possibilite um ganho privado.

Agora a utopia realista do centro está completa: “aquela em que a massa dos cidadãos satisfaz a sua preferência pela atividade lucrativa em detrimento da atividade cidadã”.⁸⁵ Mas estranhamente – ou não –, essa boa democracia aristotélica se assemelha “quase integralmente” ao despotismo ou tirania, isto é, à simples e pura negação da política que se dá pela redução total do comum e a ampliação extensiva do mundo privado, encerrando os indivíduos “na mesquinhez, na *idiotia* dos interesses privados”.⁸⁶ Aristóteles não poderia estabelecer essa relação, entre a sua boa democracia e a tirania, mas Rancière o faz, e vê nessa aproximação o paradoxo que caracteriza a arte política: a despolitização. Fecha-se, assim, o círculo que liga o

⁸⁴ *Política*, 1264a, 18-20.

⁸⁵ RANCIÈRE, J. *op. cit.* p., 31.

⁸⁶ *Idem* – grifos do autor.

começo e o fim dessa arte política, cuja realização é, ao mesmo tempo, seu abismo: “esta supressão política da política é também a forma que a filosofia encontra para realizar a imagem mais próxima possível do Bem político [...]”.⁸⁷ E Mitterrand é, pois, o bastião do aristotelismo na disputa presidencial, uma vez que executa o movimento imemorial em nome da arte política, isto é, da arte de subtração do político sob o nome de arte política.

1.4. POLÍCIA!

Em uma comunicação intitulada “Politics, identification and subjectivization”⁸⁸ apresentada no colóquio *Questioning Identity*, ocorrido em 1991, em Nova Iorque, esse processo de subtração da política ganha um nome próprio: é o nome de um processo de governo que se “assenta na distribuição hierárquica dos lugares e funções e consiste em organizar a reunião dos homens em comunidade e o seu consentimento. Darei a este processo o nome de *polícia*”.⁸⁹ Essa ideia aparece mais bem formulada em *O Desentendimento*, obra que é, de certo modo, o resultado do trabalho realizado por Rancière entre o fim dos anos 1980 e a primeira metade da década de 1990. Podemos recorrer às suas palavras de modo a complementar a proposição ainda inicial exposta na comunicação apresentada no colóquio novaiorquino:

Chama-se geralmente pelo nome de política o conjunto de 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 um outro nome a essa distribuição e ao sistema dessas legitimações. Proponho chamá-los de *polícia*. [...] A polícia é, na sua essência, a lei, geralmente implícita, que define a parte ou a ausência de parte das ‘partes’. Mas, para definir isso, é preciso antes definir a configuração do sensível na qual se inscrevem umas e outras. A polícia é assim, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja

⁸⁷ *Ibid.*, 32.

⁸⁸ RANCIÈRE, J. “Politics, identification and subjectivization”. *The Identity in Question*. Cambridge Massachusetts: MIT Press, vol. 61, out. 1992, p. 58-64. A versão francesa do texto foi inserida na segunda edição da coletânea *Nas Margens do Político*, publicada pela editora La Fabrique, em 1998, que contou com a adição desse e mais três outros textos: “O inadmissível”, “A causa do outro” e “Dez teses sobre a política”.

⁸⁹ RANCIÈRE, J. *op. cit.* p., 69.

visível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído [...] A polícia não é tanto uma ‘disciplinarização’ dos corpos quanto uma regra de seu aparecer, uma configuração das *ocupações* e das propriedades dos espaços em que essas ocupações são distribuídas.⁹⁰

Eis aquela que se encontra, aos olhos de Rancière, sob as vestes da política, o conjunto de procedimentos de ordenação e distribuição dos corpos, das ocupações e das funções a serem exercidas em uma comunidade, segundo uma certa lógica do aparecer determinada por uma configuração que promove a instauração e a manutenção daquilo que é próprio de cada “parte” segundo sua parte. No projeto rancièreano, sua identificação e nomeação é fundamental para que se opere a distinção em relação àquilo que o autor identifica como política, uma vez que permite circunscrever os limites daquilo que é próprio da política e, assim, pensar a tradição dominante da filosofia política a partir de uma forma outra de se conceber a atividade política, não mais como a ordenação das comunidades humanas por meio de princípios como lei e Estado em busca de um bem comum, ou sob a perspectiva das relações de poder.

De saída, ao nos depararmos com o uso da palavra polícia que Rancière faz para se referir a tais processos, talvez o impulso de se estabelecer algum tipo de relação com Foucault pareça irresistível, senão quase inevitável, haja vista a proximidade dos pensadores, as similaridades em seus métodos de trabalho e o contexto de debate em que estavam inseridos. Porém, é necessário que se estabeleça, logo de início, as distinções conceituais entre esses dois autores quanto ao uso dessa palavra.

Em linhas muito gerais, em Foucault, a polícia é técnica de governo, isto é, de controle da vida que a toma como objeto do poder. No decorrer do curso *Segurança, Território e População* (1977-1978), Foucault realiza uma genealogia das formas de Estado moderno a partir de uma investigação dos processos de produção das diversas formas de governamentalidade. Nesse âmbito, Foucault identifica três momentos de uso da polícia: seu uso ainda muito genérico no fim dos séculos XV e XVI, como formas ainda pouco complexas e organizadas de exercício do poder político por uma autoridade pública sobre uma sociedade humana; a *polizeiwissenschaft* alemã e as práticas francesas que dão forma àquilo que ele chamou de Estado de polícia nos séculos XVII e XVIII; e a polícia como instrumento

⁹⁰ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 41-43.

repressivo do Estado na governamentalidade de gestão, tal como pensada pelos economistas do século XVIII.⁹¹ Em outubro de 1979, em uma conferência proferida na Universidade de Stanford, publicada posteriormente sob o título *Omnes et Singulatim*⁹², Foucault retoma essa análise histórica sobre os usos da palavra polícia na Europa de modo similar ao que fez na aula de 29 de março de 1978 no *Collège de France*, trazendo novas contribuições para essa questão.

São precisamente nesses dois textos que encontramos a base para pensar o conceito de polícia, tal como trabalhado por Foucault. Porém, a despeito das variações que a ideia de polícia tenha sofrido na história moderna de acordo com cada autor analisado por Foucault, uma ideia geral permanece: a polícia estende-se para além das instituições governamentais, não se restringe ao aparelho repressivo do Estado – uma vez que esse é um de seus efeitos – e se caracteriza, especificamente, como um conjunto de procedimentos de exercício do poder sobre uma determinada sociedade humana.

Diante disso, Rancière buscou demarcar as distinções entre a sua concepção de polícia e a ideia utilizada por Foucault em seus textos. De acordo com Rancière

Essa definição de polícia, elaborada no contexto polêmico daqueles anos oitenta sobre a questão da 'identidade', é independente da elaboração da questão da biopolítica em Foucault. Ao propô-la, eu tive o cuidado de apartar esta noção da associação habitual polícia/aparelho repressivo e também da problemática foucaultiana de disciplinarização dos corpos – ou da 'sociedade de vigilância'. Ou seja, é dentro desse contexto que considerei útil recordar que, no próprio Foucault, a questão da polícia é bem mais ampla que aquela de aparelho repressivo e de disciplinarização dos corpos. Mas, claro está, a palavra polícia reenvia a dois dispositivos teóricos muito diferentes. Em *Omnes et singulatim*, Foucault trata da polícia como dispositivo institucional participante do controle de poder sobre a vida e os corpos. Polícia, para mim, não define uma instituição de poder, mas um princípio de partilha do sensível no interior da qual podem ser definidas as estratégias e as técnicas do poder. [...] O social é em Foucault objeto de uma preocupação do poder. Foucault transformou a forma clássica da preocupação com o social (a inquietude diante das massas laboriosas/perigosas) no cerco positivo do poder na gestão da vida e na produção de formas otimizadas de individuação. [...] Para mim, o social não é um problema de poder.⁹³

A base da distinção entre Foucault e Rancière quanto à questão da polícia encontra-se justamente nas relações de poder, uma vez que, como já observado

⁹¹ Aula de 29 de março de 1978. FOUCAULT, M. *Segurança, Território e População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 419-441.

⁹² FOUCAULT, M. "Omnes et singulatim". Trad. Heloísa Jahn. *Novos Estudos*. CEBRAP, nº 26, março de 1990, p. 77-99.

⁹³ RANCIÈRE, J. "Biopolítica ou política?". Entrevista concedida Eric Alliez. *Multitudes*. Nº 1, maio de 2000. Trad. Edécio Mostaço. In: *Urdimento*. Florianópolis: UDESC, vol. 1, nº 15, p. 75-79, 2010.

anteriormente, Rancière se propõe a deixar de lado a questão do poder como elemento definidor da atividade política; e como se evidencia no excerto supracitado, isso não se dá apenas em relação à temática da política, mas também da polícia: o elemento da partilha do sensível aparece como ponto fundamental para se pensar ambos os processos. É o que se lê na abertura da tese sete do texto “Dez teses sobre política”, em que Rancière escreve que “o espaço da polícia não é o da repressão, tão pouco o controle sobre o que está vivo. A sua essência é uma certa partilha do sensível”.⁹⁴ Até aqui, pudemos desenvolver de modo substancial a ideia de partilha [partage] nesse contexto da subtração do político, como o ato de contagem que agora pudemos identificar como polícia.⁹⁵ Torna-se necessário, porém, investigar esse elemento sensível que faz parte da partilha.

1.5. ESTÉTICA E PARTILHA DO SENSÍVEL.

Nos três textos presentes na primeira edição de *Nas Margens do Político*, Rancière já fala sobre uma partilha e a identifica com um movimento duplo que se dá no ato de contagem, tal como buscamos reconstruir anteriormente. Porém, o elemento do “sensível” não estava presente de modo explícito em tais textos – embora, retroativamente, seja possível propor sua presença implícita nas afirmações que versam sobre as regras do aparecer e a questão sobre a relação valor-direito trabalhada nas incursões que o autor fez aos textos de Platão e Aristóteles, principalmente quando se coloca a questão da distribuição das partes no que concerne a cada ocupação e aos afetos relativos a essas ocupações, o que determina certos modos de ser, fazer e dizer. Contudo, é no prefácio de *Políticas da Escrita*, uma obra publicada pela primeira vez no Brasil em 1995⁹⁶ – obra essa dedicada à literatura, mais especificamente à atividade da escrita – que a ideia de partilha do sensível aparece definida do modo tal como a conhecemos hoje – embora, possivelmente a

⁹⁴ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 146.

⁹⁵ Uma advertência parece necessária: ao pensar a polícia, Rancière não procede por meio de juízos morais que tendem a uma compreensão pejorativa ou, menos ainda, nefasta: “Portanto, utilizarei a partir de agora a palavra *polícia* e o adjetivo *policial* num sentido amplo, que é também um sentido ‘neutro’, não pejorativo”. RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 42.

⁹⁶ Saliente-se que a publicação de *Políticas da Escrita* se dá primeiramente no Brasil, pela editora 34 e, posteriormente, na França.

ideia já estivesse em desenvolvimento em função da elaboração de *O Desentendimento*, publicado pela primeira vez no mesmo ano, na França.⁹⁷ De todo modo, ao tratar da escrita como uma atividade política, o autor afirma que ela o é porque seu gesto pertence à constituição estética da comunidade. E a partir desse prisma, a definição que Rancière apresenta é esta:

Pelo termo ‘constituição estética’ deve-se entender aqui a partilha do sensível que dá forma à comunidade. Partilha significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação e distribuição dos quinhões. A partilha do sensível é, portanto, o modo como a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas se determina no sensível.⁹⁸

É sabido que durante certo tempo Rancière lecionou política e estética na Université Paris VIII (Vincennes/Saint-Denis), dedicando-se ao estudo, ensino e produção intelectual sobre essas duas áreas – trabalho que continua sendo realizado após se tornar professor emérito da instituição, por meio de seminários que realiza como convidado em outras instituições e publicações que tem realizado nos últimos anos. Assim, a proposição de um conceito caro às suas elaborações sobre a política, ao ser feita em uma obra dedicada à atividade da escrita, permite-nos perceber as relações e intersecções operadas por Rancière entre essas duas áreas de modo cada vez mais forte e frequente em seu pensamento a partir da década de 1990. De fato, é possível considerar que a ideia de partilha do sensível sofre influência das elaborações de Rancière sobre a produção artística, tal como é desenvolvido pelo autor em seus trabalhos sobre a revolução estética nas artes. Bernard Aspe destaca que após a revolução estética, que ele chama de revolução sensível, há um tal entrelaçamento entre arte e política em que uma torna-se necessária para explicar a outra. Porém, ele salienta que isso não implica em uma indistinção entre o que é artístico e o que é político. Pelo contrário, a distinção é necessária justamente para que se entenda seu entrelaçamento.⁹⁹ Façamos, pois, uma breve incursão no pensamento estético de Rancière com vistas a identificar melhor tais relações.

⁹⁷ Importante destacar, porém, que no primeiro uso do termo partilha do sensível em *O Desentendimento*, Rancière fez referência à definição apresentada em *Políticas da Escrita*, por meio de uma nota de rodapé.

⁹⁸ RANCIÈRE, J. *Políticas da Escrita*. 2ª Ed. Trad. Raquel Ramalhete, Laís Vilanova, Lígia Vassalo e Eloísa Ribeiro, 2017, p. 7-8.

⁹⁹ ASPE, Bernard. “A revolução sensível”. Trad. Pedro Hussak e Velthen Ramos. *Aisthe*. Vol. VII, nº 11, 2013, p. 62.

Em *O Inconsciente Estético*, uma breve obra publicada em 2001, fruto de duas conferências realizadas na *École de Psychanalyse* ocorridas em janeiro de 2000, em Bruxelas, Rancière não se propõe a pensar história da arte¹⁰⁰ a partir de suas escolas, de seus temas dominantes ou das técnicas empregadas em seu fazer, mas a partir de seus regimes de pensamento, em que aspectos como tradição, temas e técnicas são operacionalizados a partir de um determinado modo de conectar as práticas e as suas formas de visibilidade, que constitui e expressa uma determinada imagem do pensamento da arte.¹⁰¹ Essa concepção, porém, nos remete às proposições realizadas um ano antes, em *A Partilha do Sensível*. Ao tratar da relação entre modernidade, vanguarda e arte, Rancière já havia apresentado a ideia de que há três regimes de pensamento da arte: o regime *ético*, o regime *poético*, ou *representativo*, e o regime *estético*. A definição desses três regimes é apresentada de modo bastante sintético em um texto intitulado “The Aesthetic Revolution and Its Outcomes”, publicado na *New Left Review* em 2002, no qual Rancière escreve a nota de rodapé que segue:

No regime ético, obras de arte não possuem autonomia. Elas são vistas como imagens a serem questionadas pela sua verdade e por seu efeito no *ethos* dos indivíduos e da comunidade. A *República* de Platão oferece um modelo perfeito desse regime. No regime representacional, obras de arte pertencem à esfera da imitação e não são mais sujeitas às leis da verdade ou às regras comuns da utilidade. Elas não são tanto cópias da realidade, mas meios de impor uma forma à matéria. Como tais, são sujeitas a um conjunto de normas intrínsecas: uma hierarquia dos gêneros, adequação da expressão ao tema, correspondência entre as artes, etc. O regime estético derruba essa normatividade e a relação entre forma e matéria na qual ela é baseada. Agora, obras de arte são definidas como tais por pertencerem a um *sensorium* específico que desponta como uma exceção em relação ao regime normal do sensível, que nos apresenta uma adequação imediata do pensamento e da materialidade sensível.¹⁰²

Não há “Arte” no regime *ético*, mas “artes”, isto é, *tékhnē*, modos do fazer que envolvem um saber. E esses modos do fazer produzem um determinado tipo de ser: a imagem, avaliada a partir de sua origem, seu teor de verdade e de seu destino, isto é, seus usos e efeitos. Daí sua falta de autonomia. O exemplo prototípico escolhido

¹⁰⁰ Importante ressaltar que essa história corresponde à arte tal como esta foi pensada no ocidente. Assim, embora seja possível especular sobre a existência de regimes de arte na tradição oriental, Rancière não segue por esse caminho, de modo que também não o faremos, dado nosso recorte.

¹⁰¹ RANCIÈRE, J. *O Inconsciente Estético*. Trad. Mônica Costa Neto. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 46.

¹⁰² RANCIÈRE, J. “The aesthetic revolution and its outcomes”. *New Left Review*. n. 14, mar/abr de 2002, p. 135 – tradução nossa.

por Rancière para falar desse regime de pensamento é este: as discussões acerca da verdade e da utilidade da obra de Homero presentes nos textos platônicos, cujas conclusões se assentam no princípio da verdade, tomando a obra de arte não como cópia fidedigna da realidade material, mas como expressão de uma verdade. Isto é, a obra é boa e bela se capaz de inspirar a virtude. Se para Platão a obra de arte é *mimesis*, ela o é na medida em que, para além da baixeza representacional de ser cópia da cópia, é instrumento pedagógico que mimetiza certa ideia do bom, do belo e do justo.

Sob o registro do regime *poético*, porém, a obra de arte não é mais avaliada por sua origem e destino. Os modos do fazer que constituem as artes são submetidos a uma determinada normatividade que é expressa pela mudança operada na *Poética* de Aristóteles, a partir da qual o fazer e o apreciar se dão sob a rubrica da representação que liga a *mimesis* à *poiesis* e possibilita pensar a obra de arte para além da simples imitação: “É o *feito* do poema, da fabricação de uma intriga que orchestra ações representando homens agindo, que importa, em detrimento do *ser* da imagem, cópia interrogada sobre seu modelo”.¹⁰³ Nesse regime, arte é arte na medida em que representa, isto é, na medida em que faz ver e ouvir a partir de certa ordem de relações causais que, ao mesmo tempo que manifesta aquilo que quer fazer ver e ouvir, esconde o excesso: o que cabe ver e ouvir se encerra na representação – é essa a estrutura do drama aristotélico, arquétipo dessa ordem representativa do regime *poético*.

No regime *estético*, enfim, a arte ganha autonomia, uma vez que não estaria mais submetida à questão da verdade e da utilidade, nem aos procedimentos próprios do seu fazer e ao desencadeamento lógico de causas e efeitos, nem às regras da representação. Aquilo que Rancière chama de revolução estética teria dado à arte uma potência heterogênea, na qual há um “sensível tornado estranho a si mesmo” por meio de “um pensamento que se tornou ele próprio estranho a si mesmo”.¹⁰⁴ O regime *estético* fundado por essa revolução teria feito surgir uma arte que não define a si necessariamente pelo rompimento com os modo do fazer descritos pela *mimesis* aristotélica, mas, mais especificamente, pelo rompimento com os limites que a

¹⁰³ RANCIÈRE, J. *O Inconsciente Estético...* op. cit. p. 90 – grifos do autor.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 32-33.

representação mimética impunha.¹⁰⁵ Assim, o regime *estético* teria feito surgir essa arte que abarca sob o mesmo signo os distintos procedimentos que se dão na composição de um *sensorium* que seria um modo de ser sensível próprio da arte.¹⁰⁶

Embora tais formulações estejam no campo dos estudos sobre a arte, é possível perceber relações importantes com o pensamento político de Rancière, à luz da afirmação de Bernard Aspe sobre a interrelação entre essas duas áreas de investigação presentes na produção intelectual do filósofo franco-argelino. Ao afirmar que, no regime *estético*, as “obras de arte são definidas como tais por pertencerem a um *sensorium* específico que desponta como uma exceção em relação ao regime normal do sensível”, Rancière nos permite perceber correlações interessantes entre arte e política ao tratar da ideia de exceção como característica desse *sensorium* específico que é o do regime *estético*.¹⁰⁷ O que nos interessa nessa etapa da investigação, porém, é a existência de um “*regime normal do sensível*” no qual a arte do regime *estético* vem despontar como exceção. É aí, mais fundamentalmente, que estética e política se encontram no pensamento de Rancière, pela via da estética; mas é também nesse ponto que podemos encontrar uma chave para pensar o peso que a correlação entre esses dois campos tem na produção intelectual do filósofo, agora pela via da política – mais especificamente aqui, no modo como a partilha do sensível se dá nos processos desencadeados pela política.

Em uma entrevista cedida a Truls Lie, publicada no *Le Monde Diplomatique* (Oslo) em 11 de agosto de 2006, Rancière dá uma declaração que revela de modo mais direto o modo como pensa as relações entre estética e política, declaração essa que nos é deveras substancial para se pensar esse *sensorium* e colocá-lo agora sob

¹⁰⁵ Rancière cita o realismo como exemplo disso: o modo de fazer da *mimesis* é amplamente explorado nas obras realistas, mas ele não está mais limitado às regras da representação que estabelecem uma hierarquia dos gêneros e uma norma de adequação entre forma e matéria. *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁶ Para uma investigação mais aprofundada acerca desses regimes de pensamento da arte, conferir RANCIÈRE, J. “The aesthetic revolution and its outcomes”. *New Left Review*. n. 14, mar/abr de 2002, p. 133-151 E também RANCIÈRE, J. *O Inconsciente Estético*. Trad. Mônica Costa Neto. São Paulo: Editora 34, 2009. Permito-me aqui fazer referência ao artigo “Arte, verdade e ambivalência”, em que há uma sessão que contém uma síntese das considerações basilares de Rancière acerca da revolução estética e das características mais fundamentais do regime estético das artes, na qual foi possível explorar algumas relações entre arte e política no pensamento do filósofo tendo em vista a questão da ambivalência da verdade. FURLANETE, F. LIMA, R. PELOGIA, T. “Arte, verdade e ambivalência”. *Dossiê Biopolítica – Natureza Humana*. Vol.23, n.2, 2021, p. 164-178.

¹⁰⁷ Posteriormente poderemos verificar que para Rancière a política é uma espécie de atividade de exceção, isto é, a fundação de uma cena de litígio que interrompe uma dada partilha do sensível.

a ótica de uma experiência compartilhada nos termos de uma comunidade humana. Eis a declaração:

Jacques Rancière: A estética deve ser repensada precisamente em seu significado político. O que ‘estética’ significava quando foi criada, no final do século XVIII, era algo muito diferente de beleza ou de uma filosofia da arte. Era um novo *status* de experiência. Estética significou que, pela primeira vez, obras de arte não foram definidas de acordo com as regras de sua produção ou seus destinos num sistema hierárquico, mas sim consideradas para um tipo específico de sensação. Assim, os trabalhos artísticos não eram mais dirigidos a um público específico ou a uma hierarquia social. Isto foi conceituado na época por filósofos como Kant e poetas como Schiller, que pensaram que havia algo específico, um novo tipo de igualdade envolvida na experiência estética. Neste momento, nasceu a ideia de que na experiência estética e na comunidade estética existe uma possibilidade para um outro tipo de revolução.

Truls Lie: Ou seja, você utiliza a ‘estética’ como um meio para compreender como o significado é constituído?

Jacques Rancière: O que eu quis dizer é que a estética não é uma disciplina que lida com a arte e as obras de arte, mas algo que eu chamo de partilha do sensível. Quero dizer, uma forma de mapeamento do visível, uma cartografia do visível, do inteligível e também do possível. A estética foi uma espécie de redistribuição de experiência, a ideia de que havia uma esfera da experiência que não alimentava a distribuição tradicional, porque a distribuição tradicional acrescenta que as pessoas têm diferentes sentidos em acordo com sua posição na sociedade. Aqueles que foram destinados a criar regras e aqueles que foram destinados a serem regidos por regras, não têm o mesmo equipamento sensorial, nem os mesmos olhos, nem os mesmos ouvidos, e nem a mesma inteligência. A estética significa precisamente a ruptura com aquela forma tradicional de incorporar desigualdade na própria constituição do mundo sensível.¹⁰⁸

A primeira coisa a se destacar nessa fala é que Rancière deixa claro que, a seu ver, a estética deve ser repensada em seu significado político, o que implica em deixar de lado a ideia de que ela seria uma disciplina que lida com a arte e buscar pensá-la como uma partilha do sensível, isto é, uma determinada configuração do sensível que é partilhada por uma comunidade e estabelece *o que* é percebido e *como* é percebido. A despeito das questões relativas àquilo que é próprio do fazer artístico, cabe-nos salientar que a noção de partilha do sensível da qual Rancière lança mão traz contribuições importantes para se pensar o ato de contagem – e posteriormente a questão do erro de contagem [*mécompte*] – ao associar a ideia do sensível à questão da partilha. Ao colocá-la como uma “constituição estética” da comunidade, Rancière desloca a questão da polícia – e da política – das relações de poder para uma ideia de constituição de mundo, uma vez que nos permite conceber que as ocorrências que

¹⁰⁸ RANCIÈRE, J. “Nossa ordem policial: o que pode ser dito, visto e feito”. Entrevista concedida a Truls Lie. *Le Monde Diplomatique*. Oslo, agosto de 2006. Trad. Giselly Brasil. In: *Urdimento*: revista de estudos em artes cênicas. Florianópolis: UDESC/CEART, vol.1, n.15, out. 2010, p. 86-87 – grifos do original.

se dão em uma comunidade humana são percebidas a partir de uma partilha que *conforma* a sensibilidade e faz perceber cada “parte”, isto é, cada corpo em um lugar e em uma ocupação por meio de certas regras do aparecer que se apresentam como legítimas e naturais.

Essa ideia já está na base das formulações de *O Desentendimento*. Rancière abre o primeiro capítulo da obra recorrendo a uma citação da *Política* de Aristóteles, na qual o estagirita estabelece que aquilo que é próprio dos homens, em comparação aos outros animais, é que ele é o único que possui o sentimento [*aisthesis*]¹⁰⁹ do bem e do mal, do justo e do injusto, e que seria a comunidade desse sentimento que faz a família e a cidade.¹¹⁰ No decorrer desse primeiro capítulo, Rancière busca demonstrar a existência de uma confusão que haveria em relação a esse sentimento partilhado do bem e do mal e do justo e do injusto, propondo que no pensamento filosófico grego clássico já seria possível identificar um problema no modo como se toma parte nessa comunidade – o erro de contagem que já trabalhamos anteriormente e que faz ver duas maneiras de fazer parte do sensível, aquela à moda dos detentores do *lógos* e aquela à moda dos relegados à *phoné*. O ponto central, porém, é que, já em suas primeiras páginas, *O Desentendimento* faz referência a essa *aisthesis* compartilhada, da qual o *lógos* que define o membro dessa comunidade é apenas a sua *manifestação*: enquanto a *phoné* apenas *indica* aquilo que é doloroso ou prazeroso, o *lógos manifesta* o útil ou nocivo, o justo e o injusto.¹¹¹ Ao recorrer ao modo como Aristóteles concebe a comunidade política como uma comunidade da *aisthesis*, Rancière faz ver que nas formulações mais basilares do pensamento filosófico acerca da política é possível encontrar a ideia de que há uma estética primeira que funda a possibilidade da comunidade política – embora já tenhamos verificado que para Rancière, em seus termos, essa comunidade, fruto de uma distribuição segundo o princípio de dar a cada um o que lhe cabe, não seja uma comunidade política, mas uma comunidade policial, no sentido que anteriormente desenvolvemos.

¹⁰⁹ Rancière opta pelo uso do termo *sentiment* para verter o grego *aisthesis* do texto original. Algumas traduções para o português optam pelo termo *sensação*. Algumas abordagens buscam estabelecer uma distinção entre sensação e sentimento, como é o caso da abordagem psicológica da Gestalt-terapia. A despeito de uma investigação acerca das possíveis diferenças entre tais ideias, mantivemos o uso do termo “sentimento” com o intuito de preservar a originalidade do texto de Rancière e a construção de seu raciocínio, tal como exposto em *O Desentendimento*.

¹¹⁰ ARISTÓTELES. *Política*. 1253a, 9-18 *apud* RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 15.

¹¹¹ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 15-16.

Recorramos a outra declaração do filósofo, presente na entrevista cedida a Muriel Combes e Bernard Aspe – então orientados de Rancière à época –, publicada em 1999 na seção “La Fabrique Sensible” da revista *Alice*¹¹². O texto foi integralmente publicado na forma de uma breve obra no ano seguinte, sob o título *A Partilha do Sensível* – mesmo título dado à entrevista publicada à época. A partir das perguntas feitas por Combes e Aspe, o texto teve como objetivo esclarecer elementos do pensamento de Rancière acerca das relações entre política e estética. A primeira pergunta versava sobre a questão da partilha do sensível, na qual os entrevistadores questionam se essa ideia seria a chave para se pensar uma “junção necessária entre práticas estéticas e práticas políticas”.¹¹³ Diante da questão levantada, o filósofo afirma existir uma “estética primeira” que se encontra na base da política sobre a qual se coloca também a questão das práticas estéticas.¹¹⁴ Apesar da questão das práticas artísticas, o que nos interessa aqui é pensar essa estética primeira como um campo de experiência no qual se dá a partilha, no sentido de uma distribuição dos corpos e das ocupações e, mais especificamente, no modo como isso ocorre segundo os procedimentos próprios da lógica policial dessa distribuição.

Por meio dessas incursões, torna-se possível propor que a elaboração da ideia de partilha do sensível como uma estética primeira que opera como um regime de percepção, tanto da experiência artística, quanto da experiência comunitária, se dá no pensamento de Rancière concomitantemente no campo da estética e no campo da política. Em linhas gerais, o sensível é um campo de experiência no qual tudo se dá à percepção, isto é, à sensibilidade e, conseqüentemente, ao pensamento. Uma comunidade, nesses termos, se define fundamentalmente por um tipo de partilha desse sensível. Essa noção constitui-se como um elemento chave do trabalho intelectual de Rancière para se pensar o campo da experiência de modo geral, tendo implicações nessas duas áreas de investigação às quais o filósofo dedicou grande parte de seu trabalho. Diante disso, coloquemo-nos a pensar sobre o modo como esse regime de percepção se dá no contexto da polícia.

¹¹² RANCIÈRE, J. “Le partage du sensible”. Entrevista concedida a Muriel Combes et Bernard Aspe. *Alice*. Vol. 2, verão de 1999.

¹¹³ RANCIÈRE, J. *A Partilha do Sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009a, p. 15.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 16-17.

1.6. POLÍCIA, PARTILHA DO SENSÍVEL E IDENTIDADE.

No texto “Dez teses sobre a política”, acrescentado à coletânea de ensaios *Nas Margens do Político* em sua segunda edição, de 1998, Rancière afirma na tese de número sete que a contagem operada pela polícia é uma partilha do sensível, e que essa partilha é “a lei geralmente implícita que define as formas do tomar-parte, definindo primeiro os *modos perceptivos* nos quais eles se inscrevem”, de modo que esse tipo de partilha seja o “*némein* [distribuir, repartir] no qual se fundam os *nómoi* [lei] da comunidade”.¹¹⁵ Nesse sentido, a polícia figura como uma constituição sensível e simbólica do social que se dá por meio de uma partilha específica. Assim, como já pudemos verificar anteriormente, e com o foco que agora colocamos sobre esse ponto, é possível identificar que para Rancière existe um movimento duplo de partilha: aquele que define os modos perceptivos e aquele que distribui os corpos em suas ocupações segundo esses modos perceptivos. Sob essa perspectiva há, portanto, na base desse movimento de distribuição das “partes”, a pressuposição de uma estética, isto é, de um regime de sensibilidade, que determina a evidência e a propriedade de cada “parte” segundo sua parte. Assim, a polícia realiza uma partilha do sensível que se dá a partir do pressuposto da desigualdade, traçando um campo de experiência sensível compartilhado que constitui as possibilidades de percepção dentro de uma lógica própria, a saber: uma lógica de *hierarquia*, que estabelece a dinâmica entre superiores e inferiores e as relações de mando e obediência instaurada sobre uma *arkhé* que é reclamada como princípio de necessidade para a existência da comunidade, e de *consenso*, que opera como elemento fundamental na produção de pacificação entre as partes da comunidade ao realizar a manutenção da hierarquia sustentada pela *arkhé*.

É a partir dessa disposição do sensível que Rancière chega à ideia de que a polícia é, enfim, da ordem da produção de *identidades*. Isso aparece em 1991 na conferência proferida no colóquio *Questioning Identity*, quando Rancière afirma que o que é próprio do político é a “recusa de uma *identidade imposta por um outro, fixada pela lógica policial*”.¹¹⁶ Posteriormente, em *O Desentendimento*, Rancière afirma que

¹¹⁵ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 146 – grifos nossos.

¹¹⁶ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 79 – grifos nossos.

tais identidades são “definidas na ordem natural da repartição das funções e dos lugares em instâncias de experiência”.¹¹⁷

Para pensar esse ponto, o caso de Louis-Auguste Blanqui citado por Rancière é revelador quanto à natureza da identidade: ao ser requerido a declarar sua ocupação durante seu julgamento, Blanqui responde “proletário”, ao que o presidente do tribunal objeta: “Isso não é profissão”.¹¹⁸ O promotor encarna aqui, de modo arquetípico, toda a ordem policial: ao afirmar que proletário não é profissão, ele revela uma percepção conformada, fazendo vir à tona toda a ordem policial em uma única afirmação, uma vez que manifesta uma *aisthesis*, um sensível partilhado, em que proletário não se *identifica* como profissão. Em sua afirmação o presidente do tribunal dá testemunho de uma regra do aparecer que configura o entendimento daquilo que significa “profissão”: não se cabe falar em “proletário” *como* “profissão”, pois “profissão” significa “ofício”, e “proletário” não designa nenhum ofício. Assim, nessa simples cena, revela-se a ordem policial que define os modos do ser, do fazer e do dizer conformados em uma identidade, cuja visibilidade e inteligibilidade já está condicionada de antemão. Ao perceber um corpo, coisa, lugar ou ocupação, tal percepção se dá em uma identidade e, assim, a percepção dada nessa experiência é marcada pelas regras do aparecer constituídas por um determinado regime do sensível.

Embora Rancière não sistematize desse modo, é possível propor que uma identidade, tal como ele apresenta, é composta por três elementos basilares: um *nome*, uma *aparência* e uma *finalidade*.

Uma definição nominal que designa uma identidade: isto é o *nome*, o rótulo sob o qual está contido todo o potencial semântico daquilo que é percebido, capaz de fazer vir à tona um determinado regime estético compartilhado entre os membros de uma comunidade. Daí a reação do presidente do tribunal diante da resposta de Blanqui: sob o nome “proletário” estão contidos um modo de aparência e uma finalidade que não se identificam como uma determinada ocupação. É um nome genérico, fugidio, que no máximo parece representar uma noção vaga de trabalhador assalariado, mas que não determina seu conteúdo, isto é, a ocupação à qual está designado dentro da

¹¹⁷ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 49-50.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

ordem policial daquela comunidade humana e os modos do ser, do dizer e do fazer que deve performar.

A *aparência*, por sua vez, é o modo como determinado corpo, coisa, ocupação ou lugar se dá à percepção na ordem policial de uma comunidade, isto é, a sua conformação segundo os modos perceptivos de um regime do sensível. A aparência é o elemento da identidade que é determinado diretamente pelos modos do ser, do dizer e do fazer que lhe são atribuídos como *próprios*. Duas características centrais de uma aparência, quando pensada sob o registro policial da identidade, são sua *evidência* e sua *naturalidade*¹¹⁹: ao atribuir modos do ser, do dizer e do fazer a uma identidade, a partilha do sensível realizada aos moldes da polícia fixa à sua aparência uma evidência e uma naturalidade, de modo que quaisquer outras formas de se perceber o mesmo corpo, coisa, ocupação ou lugar sejam imediatamente encaradas como *impróprias*. Daí a estranheza que move a fala do presidente do tribunal: é evidente e natural que a resposta “proletário” seja inaceitável, uma vez que não designa nenhum modo de ser, dizer e fazer que seja identificável na ordem policial daquela comunidade.

Por fim, a *finalidade* é o *télos* ao qual o modo de aparência de uma identidade se destina. Na partilha do sensível operada pela polícia há um gesto fundamentalmente aristotélico que atribui a cada corpo, coisa, ocupação ou lugar uma causa final, isto é, um sentido de ser e uma utilidade à qual se destina dentro de uma determinada comunidade humana. É essa finalidade que determina os modos do ser, do dizer e do fazer como próprios de uma certa aparência, dando a ela sua evidência e naturalidade dentro da ordem daquela distribuição. Daí a reação do presidente do tribunal à resposta de Blanqui: “proletário” não faz ver nenhuma finalidade, uma vez que não designa exatamente nenhum ofício.

Na tese de número oito presente no texto “Dez teses sobre política” há mais um exemplo interessante para se pensar essa questão: a polícia estabelece o espaço da rua como espaço de circulação.¹²⁰ Estamos diante de uma identidade: esse espaço está encerrado em um nome que designa um modo de aparência e uma finalidade – a rua é um espaço de circulação. Eis sua evidência e sua naturalidade: nada mais cabe aí, a não ser circular. Assim, a polícia “consiste, em primeiro lugar, em remeter-

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 42-43.

¹²⁰ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 147.

nos para a evidência do que existe, ou antes, do que não existe”.¹²¹ Se a rua é tomada por um grupo de pessoas que interdita o fluxo de circulação, como no caso de uma manifestação, a reação da ordem policial será imediata, seja pela via da intervenção do poder militar que interpela os manifestantes, seja por declarações de outros membros daquela comunidade que se irritam com o engarrafamento do trânsito ou deferem xingamentos aos manifestantes por impedirem o fluxo natural de circulação. Ora, a rua não é local destinado para aquilo. “‘Circulem! Não há nada para ver’. A polícia diz que não há nada para ver numa rua, nada para fazer a não ser circular. Ela diz que o espaço da circulação não é senão um espaço de circulação”.¹²²

Do mesmo modo, são identidades que encerram os trabalhadores assalariados e artesãos, os guardiões em sentido estrito e os guardiões em sentido pleno, em suas condições na cidade ideal de Platão; são identidades que circunscrevem os escravos por natureza, as mulheres e os trabalhadores rurais longe das ocupações políticas, e os homens verdadeiramente livres e detentores do *lógos* como aqueles a quem é permitido, de fato, o exercício da cidadania no sistema aristotélico; são identidades que encerram os plebeus e os patrícios em suas condições e que fizeram Ápio Cláudio declarar de modo sarcástico que tais plebeus ousaram propor que falam *como* os patrícios, quando suas vozes seriam apenas um som animalesco; são identidades, enfim, que levaram Menênio Agripa a proferir o apólogo no Aventino, no intuito de relembrar a evidência e naturalidade do que os nomes “patrício” e “plebeu” designam, emulando, assim, com sua alegoria, a partilha do sensível que estabelece um regime de aparências e a finalidades de cada corpo, coisa, lugar e ocupação em uma comunidade humana.

A partilha do sensível realizada pela polícia estabelece, assim, um regime do sensível que é, no fim das contas, uma organização dominante do campo da experiência, do que é visível e do que é invisível, que torna possível determinados modos do aparecer que estão condicionados a determinados modos perceptivos nos quais esse aparecer se inscreve. Rancière, porém, não pensa a aparência sob o signo da desconfiança, tomando-a como mistificação, ilusão ou ideologia que deva ser identificada, denunciada e superada em busca de uma verdade que repousaria por detrás do véu de Maya, como desvelamento. De acordo com Ângela Marques e Marco

¹²¹ *Idem.*

¹²² *Idem.*

Prado, o método de Rancière rejeita toda e qualquer maneira de proceder que opere por meio de uma aceção dicotômica entre fundo e superfície, infraestrutura e superestrutura, essência e aparência, uma vez que não opera pela lógica da denúncia, mas da experimentação.¹²³

De fato é o que se verifica quando Rancière, ao tratar do problema da imagem como um modo de aparência, escreve no prefácio de *O Trabalho das Imagens* que “a aparência não é uma ilusão, mas a própria maneira pela qual os seres participam de um mundo comum”.¹²⁴ Embora nesse trecho Rancière esteja tratando da questão específica da imagem, num contexto de análise de obras de arte da cinematografia e da fotografia, a lógica de seu raciocínio se estende ao contexto das comunidades humanas e das formas de sua organização. Com efeito, nesse contexto, Rancière sustenta que a imagem não é política porque retrata uma comunidade de pessoas, ou porque ilustra as ações de um governo ou eventos históricos sagrados por uma certa aura mística da História, ou ainda porque denuncia formas de exploração contra certos grupos e populações. Para Rancière, o elemento especificamente político de uma imagem está, especificamente, na criação de um determinado modo de aparência: aquele que questiona o lugar que algo ocupa na organização dominante do visível e do invisível.¹²⁵ Ora, se a política é, nos termos que até aqui trabalhamos, uma forma de partilha do sensível que exclui o que há de propriamente político em uma comunidade, conseqüentemente, em um regime policial do sensível, a aparência se dá exaurida de qualquer modo de questionamento do lugar que algo ocupa no campo de experiência sensível compartilhado pelos membros daquela comunidade. Nesse sentido, dizer que algo aparece significa dizer que se dá sob um certo regime do sensível marcado pelos traços da identidade, da hierarquia e do consenso que lhes são próprios e que lhe garantem uma evidência e uma naturalidade. Tudo está ali, dado à sensibilidade e à inteligibilidade. Nada está fora e toda dimensão de possibilidade já está dada. Circulem! Não há nada para ver.

¹²³ MARQUES, A. PRADO, M. “O método da igualdade em Jacques Rancière: entre a política da experiência e a poética do conhecimento”. *Mídia e Cotidiano*. Niterói: PPGMC/UFF, vol. 12, nº 3, dez. de 2018, p. 13.

¹²⁴ RANCIÈRE, J. *O Trabalho das Imagens: conversações com Andrea Soto Calderón*. Trad. Ângela Marques. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2021, p. 8.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 7-8.

1.7. A COMUNIDADE DOS DESIGUAIS – OU A COMUNIDADE DE RESTO ZERO.

A comunidade fundada pela polícia é, necessariamente, uma comunidade de consenso. Ao realizar uma partilha do sensível, a polícia realiza o desejo platônico de dar a cada um segundo aquilo que lhe cabe – embora o “cada um” e o “aquilo que lhe cabe” venha a variar de acordo com a partilha realizada. De todo modo, a polícia é uma atividade de pacificação do social que trabalha incessantemente para excluir toda forma de erro, de excesso ou de falta, suprimindo qualquer tipo de ameaça que coloque em xeque a distribuição das partes segundo as “partes”. Tudo deve estar contido na partilha, nada deve escapar à contagem, isto é, tudo deve ser identificável nessa ordem de evidência e naturalidade. E mesmo que haja conflito, esse conflito deve se dar segundo essa mesma ordem, de modo que ele seja absorvido e conduzido pelos procedimentos adequados que são estabelecidos dentro do sistema natural da ordem polícia. É nesse sentido, por exemplo, que o litígio jurídico ou uma greve de trabalhadores por melhores salários não são, em princípio, litígios propriamente políticos, uma vez que se dão dentro do sistema de identidades já estabelecidas e não vêm questionar o regime de aparência dessas identidades. Porém, o teor consensual desse tipo de comunidade já havia sido trabalhado por Rancière antes mesmo de propor a relação entre polícia e estética e antes mesmo de propor o uso do termo polícia para se referir a esse modo de operação que se coloca sob as vestes da política, mas que só o que faz é suprimi-la. Pudemos trabalhar esse ponto de modo preliminar ainda nas primeiras páginas deste trabalho. Voltemos novamente a essas elaborações com vistas a desenvolver melhor essa ideia na construção do pensamento do autor.

No texto “O fim da política”, Rancière joga com as definições de *démos* [povo] e *ókhlos* [multidão] de um modo que nos permite pensar essa característica consensual. *Ókhlos*, eis o modo como Rancière o define: “a turba popular, isto é, a turbulência infinita desses inúmeros indivíduos sempre diferentes de si próprios, vivendo na intermitência do desejo e no dilaceramento da paixão”.¹²⁶ E esse *ókhlos* é colocado sob a necessidade de uma gestão desses desejos e paixões em autores como Platão e Aristóteles, no esforço de submissão do *múltiplo* ao *Um*. Nesse sentido, a “filosofia política” dos gregos teria tomado o *démos* na forma do *ókhlos*, confusão

¹²⁶ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 25-26.

que é possível verificar de modo mais explícito na caricatura platônica que alegoriza o *démos* na forma do Grande Animal. É nesse sentido que a democracia aparece, em Platão, como a penúltima forma degenerada da *pólis*, perdendo apenas para a tirania, para a qual, segundo o ateniense, a democracia tende como um fim necessário. Ao tomar o *démos* por *ókhlos*, o que Platão faz é concebê-lo como o regime intermitente da vontade, que oscila no homem democrático na forma do querer se ocupar ora disto, ora daquilo, e que, na *pólis*, é o declínio anunciado de qualquer pretensão de uma vida bela, boa e justa. É isso que leva Platão a propor que o regime da contingência próprio desse *démos* seja suplantado pelo regime da necessidade fundamentado na *physis*, sobre o qual a verdadeira *pólis* pode se constituir. E, embora de outro modo, como pudemos verificar, Aristóteles também realiza esse movimento, jogando com a pluralidade desse *démos* na forma de *ókhlos*, e instaurando a igualdade geométrica que vem suplantará a simples igualdade aritmética.

De acordo com Rancière, a filosofia moderna não muda substancialmente a questão. Ele afirma que as abordagens modernas “tenderam a validar direta ou indiretamente este esquema inicial, identificando a democracia, ora com a autorregulação de lares felizes dispersos, ora com o poder da lei, que institui a coletividade soberana submetendo o particular ao universal”.¹²⁷ Em linhas gerais, a seu modo, a filosofia moderna também buscou dar corpo ao elemento fundamental da utopia aristotélica, o social que regularia a si mesmo por meio do público e do privado que se harmonizam na sua distância – tal como se expressa na relação entre o homem livre da *pólis* e o trabalhador do campo. Assim, a utopia moderna dá continuidade à utopia aristotélica, promovendo uma emancipação do social que passa pela convicção de uma “racionalidade imanente ao social”, promovendo um duplo movimento de ruptura, com a filosofia e com a política, constituindo-se como uma “utopia sociológica”.¹²⁸ E, para Rancière, a obra *Da Democracia na América* (1835), de Tocqueville, poderia ser lida como uma extensa abordagem da proposta aristotélica e de sua modernidade.

O projeto de Aristóteles depende menos de uma classe social que ocupe o centro político, ou de uma classe social que se distancie desse centro, e mais de uma sociabilidade específica: aquela da igualdade das condições da *exousía*, isto é, da

¹²⁷ *Ibid.*, p. 42-43.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 31.

possibilidade de tomar parte dos assuntos políticos, mesmo que essa possibilidade não se realize de fato. Nessa altura do texto “O fim da política”, Rancière não deixa diretamente expresso o que entende por essa igualdade das condições no contexto moderno. Porém, dado o desenvolvimento de sua argumentação, que leva em consideração a ideia de democracia na América tal como apresentada na obra de Tocqueville, é possível considerar que essa igualdade remete à ideia de igualdade que animava as práticas das treze colônias americanas no processo de independência contra as arbitrariedades da metrópole – uma ideia de igualdade formal que deriva da noção de igualdade social, isto é, a igualdade da liberdade de empresa.

Assim, se outrora no modelo aristotélico, o afeto político da honra deveria ser distribuído em um movimento que cria intervalos, distanciamentos e interdições, garantindo a separação entre o homem público e o privado, agora o afeto da honra é abandonado. Ele dá lugar a um espaço social em que o privado se expande em uma multiplicidade de interesses que extrapolam o reino da necessidade e o desejo do ganho. De acordo com Rancière, os ganhos públicos e privados conjugam-se e repartem-se pelo corpo social, de modo que o conflito entre ricos e pobres deixe de polarizar o espaço político. Assim, produz-se um “apego à regra de coexistência pacífica e de disciplina coletiva que assegura a compossibilidade dessas satisfações”, isto é, uma pacificação do social e do político que se dá por essa racionalidade imanente ao social.¹²⁹ Em suma, enquanto a ostensiva virtude de alguns, face à completa dispersão da maioria, era o mecanismo garantidor de consenso e pacificação no projeto aristotélico, vê-se agora, nesses “brandos costumes” – que são esse “mínimo de virtude [...] distribuído de forma igualitária” –, a nova garantia da pacificação.¹³⁰ A democracia moderna aparece, então, como esse tipo específico de sociabilidade, esse estado de igualdade que é o de uma sociedade lançada à satisfação do privado. Esse é o estado do social necessário para a realização do programa aristotélico de uma sociedade autorregulada. Ele é esse meio ambiente povoado pela multiplicação de pontos de interesse, esse dispositivo que equaliza as relações por meio deste princípio fundamental: os brandos costumes. A democracia moderna é, em suma, a realização da subtração da política, isto é, a produção do consenso na conflitualidade do ser em conjunto, a introjeção de “uma medida no seio

¹²⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹³⁰ *Idem.*

do não-medido”.¹³¹ Em outras palavras, é novamente, embora por outras vias, a redução do *múltiplo* ao *Um*, a redução do político a esse social pacificado: enfim, o fim da política.

A retomada dessa ideia de fim da política enquanto atividade de subtração da política permite-nos reconstruir aquilo que Rancière já desenhava no fim dos anos 1980 e que alguns anos depois viria a chamar de polícia: essa ideia de redução do *múltiplo* e de pretensão ao *Um*. O traço da consensualidade já havia sido identificado por Rancière, ideia que se torna central para pensar a constituição de uma comunidade aos moldes da polícia. E esse traço de consensualidade aparece na instituição de uma comunidade de resto zero, isto é, de uma comunidade em que tudo está em seu devido lugar, em que todas as partes estão determinadas segundo suas respectivas “partes”, em que toda identidade está estabelecida segundo seu nome, aparência e finalidade. A sétima tese de “Dez teses sobre política” sintetiza essa ideia do seguinte modo:

A essência da polícia é ser uma partilha do sensível que se caracteriza pela ausência de vazio e de suplemento: a sociedade consiste aí em grupos votados a modos de fazer específicos, em lugares onde estas ocupações se exercem, em modos de ser que correspondem a estas ocupações e a estes lugares. Nesta adequação das funções, lugares e das maneiras de ser não há lugar para qualquer vazio. Esta exclusão do que ‘não há’ é o princípio policial que opera no âmago da prática estatal.¹³²

Tudo está contido na ordem policial. Nada escapa: o escravo por natureza, a mulher, o meteco, o cidadão (homem livre), o plebeu e o patrício, o médico e o paciente, o professor e o aluno, o governante e o governado; tudo está contido nessa distribuição onde não há o *fora*, onde não há o excluído; tudo está absorvido nessa ordem policial que pretende uma comunidade cuja única linguagem é a linguagem do consenso.

É nesse sentido que Rancière irá, repetidas vezes, afirmar que a racionalidade comunicativa habermasiana não é política, aos moldes do que faz em *O Desentendimento*¹³³ e no desenvolvimento da tese oito de “Dez teses sobre política”¹³⁴: esse modelo pressupõe partes de um litígio que já estão previamente dadas na distribuição sensível da comunidade, de modo que sejam identificáveis e

¹³¹ *Idem*.

¹³² *Ibid.*, p. 146-147.

¹³³ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 61.

¹³⁴ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 148-149.

que o litígio se dê pela ótica da *comunicação*, isto é, se dê em uma relação que é dotada de evidência e naturalidade dentro da lógica policial, uma vez que é concedida às partes a possibilidade de tomar parte no litígio. Porém, essa evidência e naturalidade não existem no contexto da racionalidade comunicativa porque haja uma igualdade de fundo que já esteja inscrita na estética compartilhada da partilha policial, na qual todas as partes desfrutariam de uma igualdade fundamental que lhes permitiria a comunicação. Como bem já observamos anteriormente, a linguagem natural da ordem policial é a linguagem das ordens, que é a manifestação da desigualdade de posições das partes nessa ordem e, ao mesmo tempo, manifesta-se nas relações de mando e obediência entre elas. Se duas partes ou mais podem tomar parte de um litígio, é porque a ordem policial consagra mecanismos sociais e jurídicos para isso. Fora desses mecanismos, são as relações de desigualdade que imperam. E, de modo mais preciso, a própria existência desses mecanismos consagrados pela ordem policial como *lócus* concreto e simbólico desses litígios é a evidência dessa desigualdade que atravessa fundamentalmente a ordem policial.

Essa pressuposição da desigualdade aparece no pensamento do filósofo franco-argelino em seu encontro com as formulações do Ensino Universal de Joseph Jacotot. É na obra *O Mestre Ignorante*, de 1987, que encontramos as elaborações mais gerais do pensamento de Jacotot e os comentários mais significativos de Rancière sobre esse pensamento. Nas incursões sobre o pensamento de Jacotot presentes na obra, Rancière nos apresenta a ideia de pressuposição da desigualdade no contexto de pensamento sobre a educação: o mestre explicador seria aquele que pressupõe a desigualdade das inteligências, pois assume que a inteligência do aluno não seria igual à do mestre e, por isso, haveria a necessidade da explicação como forma de reduzir a distância entre a inteligência do mestre e a do aluno. Ou seja, em linhas gerais, por conta dessa pressuposição da desigualdade, o mestre entende que o aluno não seria capaz de conhecer por conta própria, pela própria inteligência, pela simples leitura da exposição presente no livro, por exemplo, de modo que a explicação viria como suplemento capaz de fazer com que o aluno compreenda o conteúdo.¹³⁵ Porém, a questão da pressuposição da desigualdade não fica restrita apenas à questão das inteligências, mas já é explorada em seu aspecto social, dando-se sob a

¹³⁵ RANCIÈRE, J. *O Mestre Ignorante*. 3ª ed. Trad. Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 20-26.

forma de uma paixão pela desigualdade que atravessa a ordenação normal das sociedades e se manifesta nas relações de mando e obediência. Rancière escreve o seguinte:

Assim o mundo social não é apenas o mundo da não razão, mas o da desrazão, isto é, de uma atividade da vontade pervertida, possuída pela *paixão da desigualdade*. Continuamente, os indivíduos, ligando-se uns aos outros pela comparação, reproduzem essa desrazão, esse embrutecimento que as instituições codificam e que os explicadores solidificam nos cérebros.¹³⁶

Posteriormente, Rancière ainda escreve que “toda instituição é uma *explicação* em ato da sociedade, uma encenação da desigualdade”.¹³⁷ Vemos assim que a ideia de pressuposição da desigualdade como traço característico da vida social tem influência direta do pensamento de Jacotot e que é possível propor que tal ideia esteja na base das formulações acerca do modo de ordenação social que serviram de condição para Rancière pensar não só a contagem e distribuição dos corpos, coisas, lugares e ocupações, como também, posteriormente, a ideia de partilha do sensível aos moldes da polícia. De fato, já é possível encontrar n’*O Mestre Ignorante* as elaborações sobre a ordenação do social segundo distribuição das partes, como a referência ao caso prototípico do apólogo do Aventino sobre a secessão dos plebeus – que é usado diversas vezes pelo autor em textos variados, e que já aparece nessa obra de 1987.

Desse modo, a tônica central da pressuposição que está na base da partilha do sensível realizada pela polícia é a pressuposição da desigualdade. A polícia nada mais é que a atividade de desencadeamento de processos que visam a atualização da pressuposição da desigualdade e a produção de seus efeitos na forma de sociedade, isto é, de uma comunidade forjada segundo o modo da distribuição dos corpos, coisas, lugares e ocupações segunda a evidência de sua desigualdade e aos quais se atribuem modos do ser, do fazer e do dizer segundo relações de mando e obediência. Sob esse aspecto, o elemento fundamental de uma identidade na topografia do regime policial dos sensível é a aparência que se dá como *atualização da desigualdade*, esse modo próprio da aparência no contexto da polícia, pois marcada pelos traços da hierarquia e do consenso.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 146.

Diante das investigações e das ideias que foram desenvolvidas até aqui, consideremos ainda este ponto fundamental: embora possa haver um certo ímpeto que nos leve a considerar que a polícia, como processo de atualização da desigualdade, possa ser moralmente interpretada, em sua natureza própria, de modo pejorativo, não é isso que fez Rancière. Para o filósofo, a polícia é um conjunto de processos que, historicamente, pode se desenvolver de modos muito variados, de modo que, se podemos realizar juízos de valor sobre tal, o podemos mediante uma investigação de suas condições e traços em cada caso específico. De fato, se compararmos o caso dos plebeus e patrícios que consideramos anteriormente com o modelo de democracia liberal moderna que temos hoje, podemos considerar que nossa situação talvez seja melhor, uma vez que temos certas garantias fundamentais das quais os romanos não dispunham. Ora, escreve Rancière, “não tiraremos de forma alguma a conclusão niilista de que uma e outra se equivalem”.¹³⁸ Isso, porém, de forma alguma implica qualquer conteúdo moral à natureza da polícia: “a polícia pode proporcionar todos os tipos de bens e uma polícia pode ser infinitamente preferível a outra. Isso não muda sua natureza, que é a única coisa aqui que está em questão [...] A polícia pode ser doce e amável. Continua sendo, mesmo assim, o contrário da política, e convém circunscrever o que cabe a cada uma delas”.¹³⁹

¹³⁸ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 44.

¹³⁹ *Idem.*

2. MAIS UMA VEZ: A POLÍTICA EM QUESTÃO.

A política foi colocada em questão, mas no decorrer do tratamento dessa questão pudemos concluir apenas pelo seu negativo, isto é, aquilo que a política não é e os processos de destituição do elemento fundamentalmente político de uma comunidade, segundo as proposições de Rancière. Tudo o que fizemos até aqui foi desenvolver os modos de instauração e operação daquilo que Rancière chamou de polícia, esse modo de operar uma partilha do sensível segundo uma certa ordenação e distribuição das partes que dá a ver um certo tipo de comunidade, a saber, a comunidade de resto zero, na qual cada parte é identificável segundo um nome, uma aparência e uma finalidade. Em suma, o ponto a que se chegou foi o de que os procedimentos que tradicionalmente foram chamados de política seriam, sob o prisma das elaborações de Rancière, procedimentos que têm como intuito a subtração do político.

Nessa mesma investigação, foi possível verificar o modo como Rancière trata a questão da filosofia política, ao identificá-la como uma prática que acolhe sob o título de política essa série de procedimentos desencadeados pelas operações policiais, incorrendo no não acolhimento daquilo que seria próprio da política. Porém, diante de todas essas digressões e de seus resultados, torna-se necessário que se coloque novamente a política em questão, para que, à luz daquilo que ela não é, possa-se determinar, no interior do pensamento de Rancière, aquilo que o autor entende por política.

Se quisermos encontrar uma definição concisa e objetiva de política em Rancière, a formulação presente em *O Desentendimento* nos parece deveras substancial. Nela lemos o seguinte:

Proponho agora reservar o nome de *política* para uma atividade bem determinada e antagônica a *polícia*: aquela atividade que rompe a configuração sensível em que as 'partes' e as partes ou sua ausência são definidas com base em um pressuposto que, por definição, não tem lugar: a de uma parte dos que não têm parte. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço no qual as 'partes', as partes e as ausências de partes se definiam. A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o ruído, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como ruído. [...] Espetacular ou não, a atividade política é sempre um modo de manifestação que desfaz as partilhas sensíveis da ordem policial ao atualizar uma pressuposição que lhe é heterogênea por princípio, a de uma parte dos sem-parte que manifesta ela mesma, em última instância, a pura contingência da

ordem, a igualdade de qualquer ser falante com outro ser falante qualquer. Existe política quando existe um lugar e formas para o encontro entre dois processos heterogêneos. O primeiro é o processo policial no sentido que o tentamos definir. O segundo é o processo da igualdade.¹⁴⁰

O trecho é, sem dúvidas, denso e carregado de proposições que implicam uma concepção de política bastante própria se colocada em comparação com outras formulações que encontramos na história da chamada Filosofia Política. A ressignificação da política, ao ser colocada sob a ótica das afirmações expressas nessa citação, propõe deslocamentos tamanhos que, gostemos ou não, nos mobiliza a repensar os caminhos reflexivos que certas tradições de pensamento trilharam dentro da filosofia, conduzindo-nos a um outro caminho reflexivo que possibilita a criação de novas chaves interpretativas para pensar a vida humana em comunidade.

Percorrer esse caminho: é disto que se trata a segunda parte deste trabalho. Seguindo o espírito da alegoria sobre a verdade e da mentira no poço, é chegada a hora de nos encontrarmos com a política em sua nudez.

2.1. POLÍTICA, DEMOCRACIA E IGUALDADE.

De saída, para pensarmos o modo como Rancière concebe a política, parece-nos útil lidarmos com a questão da democracia, uma vez que na quarta tese apresentada no texto “Dez teses sobre a política” o autor afirma que a democracia não é um regime político, mas *o regime da política*, isto é, a forma própria da relação política que define um sujeito político.¹⁴¹ Porém, essa ideia nos remete a algumas formulações anteriores, presentes no texto “Os usos da democracia”, escrito e apresentado em um colóquio sobre a democracia realizado no Chile em 1986, e que compôs a primeira edição de *Nas Margens do Político*, publicada em 1990. Visitar esse texto nos parece fundamental para dar início a uma compreensão mais substancial do que Rancière entende por política e como essa se liga à ideia de democracia, uma vez que nele se encontram algumas bases do desenvolvimento das formulações que viriam a compor posteriormente as elaborações presentes em *O Desentendimento*.

¹⁴⁰ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 43-44.

¹⁴¹ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 141.

Na modernidade, a democracia ora é reduzida ao consenso por aqueles que dela se beneficiam, ora é denunciada por aqueles que nela verificam a desigualdade. Porém, para Rancière, tais visões se assentam em “falsas evidências sobre a natureza da democracia”.¹⁴² Um dos pilares que sustentam essas falsas evidências seria a concepção errônea de que na democracia original – leia-se, grega – o *dêmos* se fizesse presente, como “sujeito do povo perante a si mesmo”.¹⁴³ Essa concepção, como um mito de origem, faz crer que a democracia original teria sido corrompida pelo individualismo capitalista. Esse mito, porém, não permite ver os traços próprios da democracia grega. É a partir dessa premissa que Rancière se põe a investigar a democracia grega, buscando pensá-la fora do mito.

A oração de Péricles, presente na *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, seria, para Rancière, o texto inaugural onde se encontra a reflexão da democracia sobre si mesma. No texto, o conceito de liberdade unifica o *próprio*, isto é, o individual e o comum em sua distância: na medida em que a vida individual é uma vida livre, isto é, livre de constrangimento e de suspeita, tem-se a democracia como o domínio comum desses homens livres. Assim, por princípio, a democracia recusaria o constrangimento e a suspeita em relação a esses homens individuais e livres para que o domínio comum se mantenha. Logo, a democracia, assim concebida, não deveria ser o regime político da mobilização, o que implicaria em coação e constrangimentos. Porém, baseando-se nas considerações de Nicole Loraux expostas em *A Invenção de Atenas*, Rancière afirma que o discurso de Péricles já é, por si mesmo, um discurso de mobilização. Além disso, segundo Rancière, a democracia grega não recusou a suspeita, como se pode observar ao se verificar as práticas de denúncia e antiosia, frequentes na história democrática ateniense.

O que chama a atenção, porém, é uma certa ideia de democracia, que se popularizou, principalmente, dentre os seus opositores: a ideia de que a “democracia liga desde logo uma certa prática da comunidade política a um objeto de vida caracterizado pela intermitência”.¹⁴⁴ Rancière cita o Livro VIII d’*A República* como exemplo disso: a igualdade do homem democrático se pretende a tudo e não sabe hierarquizar o desigual, pois toma-o como igual. Em Platão, a democracia aparece

¹⁴² *Ibid.*, p. 48.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 49.

como um sistema de variedades, uma intermitência que não cessa. O que se percebe, porém, é que para Rancière essa ideia da democracia é errônea por definição, pois contradiz a própria ideia de um poder do povo. Novamente: sob o nome *démos*, encontra-se o *ókhlos*. De acordo com Rancière, seria possível traçar um paralelo entre esse homem democrático de Platão e o indivíduo chamado de pós-moderno: Platão parece adiantar essa discussão pós-moderna ao tratar de seu homem democrático, acabando por realizar um esboço do indivíduo esquizofrênico da sociedade de consumo, essa figura que permeia grande parte dos textos de filosofia, sociologia e psicologia social dos séculos XX e XXI. Enquanto alguns pensadores da pós-modernidade vêem nesse indivíduo o declínio da democracia, Rancière o concebe como a própria encarnação da democracia – pelo menos, de uma certa ideia de democracia, isto é, dessa democracia marcada pela intermitência, como sistema de variedades que, no fundo, nada mais é que uma oclocracia.

Aristóteles também é tributário dessa mesma concepção de democracia. Porém, diferente de Platão, Aristóteles vê nessa acomodação múltipla uma virtude política: deve-se fugir da unilateralidade. A perfeição encontra-se no esforço constante de autocorreção do regime que acolhe o princípio contrário, tornando-se diferente de si. É o que se vê na *Política*, quando Aristóteles fala sobre a *politeia* como o regime que combina democracia e oligarquia.¹⁴⁵ Esse artifício no pensamento Aristotélico, isto é, o da autocorreção que se dá pelo acolhimento do contrário, compõe uma visão da política que não é maquinação ou ilusão, mas arte [*tekhné*] da vida em comum, ciência do governante capaz de garantir o princípio da vida em comum, a amizade cívica que é a tônica fundamental da vida na *pólis*.

Em linhas gerais, há um histórico de suspeita em relação à democracia, uma vez que sua qualidade própria, isto é, a força de ruptura própria do *démos*, foi tomada pela via do negativo por grande parte da tradição dos pensadores da filosofia política, principalmente de influência grega. Na modernidade, a ciência e a crítica sociais também fazem vir à tona essa negatividade por meio da suspeita que toma a “heterogeneidade das formas democráticas como inadequação a si e o espaço da palavra e da representação democrática como cena do travestimento da verdade”.¹⁴⁶ Sob essa suspeita, viu-se a união de dois temas: o da democracia *formal* versus

¹⁴⁵ ARISTÓTELES. *Política... op. cit.*, 129b35-36.

¹⁴⁶ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 52.

democracia *substantiva*, e o da ilusão característica da consciência espontânea dos atores sociais, isto é, da ideia de que seria uma ingenuidade acreditar que os atores sociais podem, espontaneamente, tomar consciência e agir, principalmente aqueles explorados – e daí haveria a necessidade de uma tomada de consciência via outrem, um terceiro que poderia ser encarnado, por exemplo, nos intelectuais, líderes partidários ou movimentos sociais.¹⁴⁷

Esse pensamento se viu duplicado em dois discursos: o do dogmatismo da verdade escondida, cujo movimento de denúncia faz verificar sempre a não-verdade da democracia, isto é, um discurso que se constitui como uma demonstração da distância da democracia em relação a si mesma e que afirma, reiteradamente, “isto é um simulacro da democracia”; e o do ceticismo, que lança o olhar de desconfiança em relação a todo discurso e prática que se diz democrático ou que se apresenta como uma forma de efetivação da democracia. De modos distintos, esses dois discursos retomam de alguma forma o mito da democracia grega, fazendo desenrolar, indefinidamente, a ideia da democracia como mistificação, encerrando a democracia nessa negatividade que impossibilita pensá-la para além da denúncia ou da desconfiança. Tanto o discurso dogmático da democracia como simulacro, quanto o discurso cético da suspeita, impedem que o potencial positivo da democracia venha à tona, condicionando-o à via nostálgica – leia-se quimérica – da rememoração do imemorial, isto é, do mito. No desenvolver do texto, Rancière se propõe a pensar a positividade da democracia para além dessa negatividade e sem recorrer ao mito grego, investigando elementos que permitam pensar certas práticas como experiências de democracia em seu sentido próprio. Inspirado na ideia de *vita activa* de Arendt, Rancière propõe o que chamou de uma *vita democrática*.

Retomando os movimentos operários franceses do séc. XIX, que foram objeto de investigação de sua tese de doutorado e de estudos publicados posteriormente, como alguns artigos publicados na revista *Révoltes Logiques* e a obra *A Noite dos Proletários*, Rancière buscou investigar a ideia e a prática da emancipação dos trabalhadores após a Revolução de 1830. A tese de Rancière é a de que as atividades desses trabalhadores constituem um “sistema de discursos e de práticas que recusam

¹⁴⁷ Em linhas gerais, é esse o ponto nevrálgico que Rancière critica em Louis Althusser, isto é, a ideia da necessidade do intelectual e do partido para a emancipação da classe trabalhadora, e que o levou ao rompimento de Rancière com seu antigo mentor. Para se aprofundar nessa crítica, conferir RANCIÈRE, J. “Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser”. *L'Homme et La Société*, n. 27, 1973, pp. 31-61 e RANCIÈRE, J. *La Leçon d'Althusser*. Paris : La Fabrique, 2012.

completamente o discurso da verdade oculta e da sua mistificação”.¹⁴⁸ Assim, o pensamento dos trabalhadores supera a suspeita da democracia e se constitui como um pensamento positivo que não beberia do mito da democracia grega.

De acordo com Rancière, enquanto a ciência e a crítica sociais modernas se constituíram, em sua negatividade, como atos de verificação de uma desigualdade, o pensamento dos trabalhadores franceses daquele período tomou a forma de atos de verificação da igualdade. Tomando os textos dos jornais operários como base, Rancière, considera que tais escritos se dão sob a forma de um silogismo, que toma a igualdade jurídico-política estabelecida pela Constituição de 1830 como sua premissa maior e toma a experiência imediata como sua premissa menor. Em decorrência disso, o silogismo que segue a forma dedutiva simples compara o que a carta de direitos estabelece, isto é, a igualdade entre os homens, e o que ocorre na vida em sociedade e, assim, verifica a contradição de uma igualdade que é promulgada pela Constituição, mas que não se realiza.

Rancière põe em evidência, então, duas formas de se conceber tal contradição: tomá-la como a marca da mistificação, o que leva à denúncia de um princípio ilusório, cujo objetivo é o ocultamento da desigualdade e a criação de um simulacro, mas que impossibilita qualquer ação para além da denúncia e da suspeita *ad infinitum*; ou tomá-la tal como é, ou seja, como uma contradição, o que leva à possibilidade de sua resolução, seja pela via da alteração da premissa maior – dizer expressamente na lei, de uma vez por todas, que os homens são desiguais e devem ter direitos desiguais – , seja pela via da alteração da premissa menor – mudar o fato, isto é, adequar a experiência ao princípio constitucional da igualdade. É importante perceber que, para Rancière, a primeira forma de se tomar a contradição não é capaz de dar cabo a qualquer tipo de emancipação. Tomando a forma de uma verificação da desigualdade, essa forma de pensamento produz ações que podem ter efeito de denúncia, cujo poder de mobilização pode até ser intenso em certas circunstâncias, mas efêmero tal como uma volição; de fato, desemboca apenas no desenrolar que vai da denúncia do dogmático nostálgico do mito grego à suspeita, quase cínica – em sentido vulgar –, do céptico moderno – este último, parecendo ser o estágio avançado do desgaste provocado pelas mobilizações constantes da denúncia; encerra-se, porém, nesse campo de possibilidades, a incapacidade de mobilização para além do frenesi jovem

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 53.

da denúncia e da cisma carrancuda da suspeita. Somente a segunda forma de se tomar a contradição seria capaz de mobilização, uma vez que possibilitaria os atos de tratamento da contradição. De acordo com Rancière, o discurso dos trabalhadores seguiu a segunda forma de se conceber essa contradição.

A primeira forma de se tomar a contradição opõe a frase ao fato, isto é, o formal ao real – substantivo. A segunda, porém, “opõe frase a frase, fato a fato”.¹⁴⁹ Ao afirmar isso, Rancière não concebe a frase como uma forma vazia a ser preenchida por um conteúdo factual em uma condição singular. Ao contrário, ela já é atravessada por um conteúdo factual, isto é, a frase “está dita, está escrita”, é, pois, um fato por si mesma.¹⁵⁰ Percebe-se que, nesse caso, Rancière desfaz a oposição entre o formal e o substantivo, uma vez que toma a frase igualitária do texto constitucional como um fato que inscreve uma igualdade. Portanto, “a frase igualitária não é vazia”, pois “uma frase tem o poder que se lhe atribui. Este poder é antes de mais o de criar um lugar em que a igualdade se pode reclamar de si mesma”.¹⁵¹ Esse lugar é um espaço polêmico marcado por um sistema de razões. E esse espaço polêmico é a eclosão de um lugar que não está dado de antemão, mas que surge nessa violência do ato que inscreve a igualdade. Uma vez inscrita, torna-se possível verificá-la nesse não-lugar que agora é.

Nesse contexto de elaboração, entende-se por sistema de razões um conjunto de atos organizados como uma prova. Assim, para que a igualdade seja verificada, torna-se necessário um sistema de razões que possa demonstrá-la. No caso dos trabalhadores, isso se dá por meio da transformação da greve como danação em uma nova prática de greve que substitui a relação de forças por uma relação de razões.

De um lado, a relação de forças remete a um social da desigualdade, que é engendrado pelas relações de dependência econômica. Nele, existem chefes e subordinados. De outro lado, a relação de razões remete a um social outro, o da igualdade, que pode ser engendrado pela inscrição da igualdade. No caso dos trabalhadores que é tomado por Rancière como objeto de reflexão, a inscrição da igualdade se dá na carta constitucional: a igualdade jurídico-política da Constituição contém, em potência, a igualdade capaz de engendrar esse social outro, no qual o

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 54-55.

mestre-alfaiate não é mestre e o operário não é subordinado, isto é, onde demonstrasse sua igualdade a despeito de seus papéis e posições sociais, a despeito das relações de mando e obediência. É importante salientar que esse social da igualdade não é “nem a igualdade jurídico-política, nem o nivelamento econômico” e nem mesmo é “o todo da igualdade; ela é a maneira de viver a relação da igualdade e da desigualdade, de a viver e, ao mesmo tempo, de a deslocar positivamente”.¹⁵² O nivelamento econômico não desfaz a desigualdade. Relações de mando e obediência sempre existirão. Portanto, o fim da desigualdade econômica não produziria o fim da desigualdade entre os homens. De acordo com Rancière, esse trabalho de verificação de uma igualdade não pode ser “simplesmente uma exigência dirigida a outrem ou uma pressão exercida sobre ele, mas que deve ser sempre, simultaneamente, uma prova que cada um apresenta a si mesmo. Eis o que significa emancipação”.¹⁵³ Nesse sentido, política designa o conjunto de procedimento de verificação de uma igualdade em atos que se dão a partir de uma pressuposição dessa igualdade. É a partir dessa ideia central que começamos a delinear os contornos daquilo que Rancière entende por política.

A esta altura do texto “Os usos da democracia”, torna-se importante perceber com mais clareza a forma com Rancière pensa o advento da igualdade no modo como os trabalhadores concebem a ideia de emancipação. Para tanto, tomemos a seguinte afirmação do autor: “Trata-se de partir do ponto de vista da igualdade, de a afirmar, de trabalhar a partir de seu pressuposto para ver tudo o que ela pode gerar, para maximizar tudo o que é dado em termos de liberdade e igualdade”.¹⁵⁴ Podemos identificar, assim, três momentos de abertura por meio dos quais a igualdade vem à tona: a *pressuposição* da igualdade, a sua *inscrição* e, por fim, a sua *verificação*. Tratemos de cada momento.

A *pressuposição* da igualdade está no começo da política, pois é sua primeira condição de possibilidade. Ela aparece como um momento de abertura individual: ora, “se ninguém sai da minoridade senão pelo próprio pé”¹⁵⁵, o pé só se move em decorrência da volição que o leva a fazê-lo; assim, se são os indivíduos que movem o próprio pé, também são os indivíduos que pressupõem a igualdade, esse ímpeto

¹⁵² *Ibid.*, p. 55-56.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 56.

que faz o pé se mover. Porém, se para Rancière, a política tem como característica fundamental os atos de verificação da igualdade, esse primeiro momento de abertura não se constitui como um ato propriamente político, pois ainda está aquém deste. A pressuposição da igualdade não desencadeia, necessariamente, a inscrição dessa igualdade em uma comunidade, nem a sua verificação e, por isso, ainda não pode ser tomada como um ato político por si.

A *inscrição* da igualdade, por sua vez, se dá em um ato de *fala*. Com isso, porém, Rancière não parece reduzir o ato de inscrição da igualdade ao ato mecânico-fonético de falar, mas referir-se a uma *capacidade de enunciação* fundamental para que esse segundo momento de abertura se dê. Assim, é factível conceber que em Rancière essa capacidade de enunciação se realiza em atos de *sentido*, sejam eles fonéticos ou não, mas que se dão em uma estrutura que é a linguagem. O termo grego *lógos* soa, assim, adequado para se referir a essa capacidade de enunciação, isto é, a essa faculdade de realizar atos de sentido por meio dos quais a inscrição da igualdade pode se dar. Sob esse aspecto, a inscrição da igualdade é um ato de fala no sentido de que é um ato do *lógos* que se dá como linguagem, em toda sua potência semântica: um ato que não se encerra na linguagem verbal, mas que também se dá no grito, no silêncio, no gesto, na cena.

A inscrição da igualdade é um momento de abertura, pois promove a fissura de uma ordem natural – leia-se naturalizada – da sociedade. Por isso, é um ato de “violência simbólica”¹⁵⁶, que instaura a possibilidade de verificação da igualdade no seio de uma sociedade onde essa possibilidade não se apresentava. E, por isso, não se constitui como um momento de abertura individual, pois adentra à comunidade por meio dos atos de sentido. Portanto, pode-se afirmar que a inscrição da igualdade é, por assim dizer, um ato *protopolítico*, pois já está no âmbito da política, mas de modo, ainda, incompleto, uma vez que adentra à comunidade em seu movimento disruptivo e se constitui como condição de possibilidade para os atos de verificação, mas ainda não os desencadeia necessariamente. A inscrição da igualdade se torna, ainda, uma condição de possibilidade para que a pressuposição da igualdade se dê em outros indivíduos, quando estes entram em contato com a inscrição.

Por um lado, é lógico considerar que a inscrição da igualdade é um ato que decorre da pressuposição da igualdade de um ou mais indivíduos: primeiro o

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 57.

trabalhador pressupõe a igualdade entre ele e seu patrão e, em seguida, enuncia isto por meio de um ato de sentido, inscrevendo a igualdade pressuposta nesse ato que comunica à comunidade tal pressuposição, criando a possibilidade de verificação que daí poderá ocorrer. Por outro lado, porém, também é lógico considerar a possibilidade de que a inscrição da igualdade ocorra sem que haja sua pressuposição por parte daquele que a inscreveu: tal como uma comissão parlamentar que poderia promulgar uma Carta Constitucional que declara “Todos são iguais!”, embora tais parlamentares não pressuponham de fato essa igualdade, por exemplo. Se, diante disso, toma-se novamente a postura de denúncia ou suspeita, volta-se ao impasse da contradição entre o formal e o substantivo e à desconfiança desgastante e improdutiva que toma a igualdade enunciada na Carta Constitucional como mistificação. Se se segue, porém, o caminho dos trabalhadores franceses do século XIX e se insiste em operar o silogismo que afirma “ou somos iguais ou não somos”, conclui-se na possibilidade de verificar a igualdade, uma vez que a inscrição já fora feita e, novamente, “uma frase tem o poder que se lhe atribui”. Logo, tem-se aí outro tipo de pressuposição da igualdade: não aquela de cada indivíduo, mas a da própria inscrição, isto é, a pressuposição inerente ao próprio ato de sentido que inscreveu a igualdade na comunidade. Nesse caso, portanto, o ato de inscrição faz ver um tipo de pressuposição da igualdade que é *autárquica*, pois não depende da pressuposição de nenhum indivíduo em específico. Assim, esse tipo de inscrição da igualdade aparece, ela própria, como uma espécie de sujeito *protopolítico*, cuja existência dá testemunho de uma pressuposição da igualdade que ela própria manifesta.

Por fim, a *verificação* da igualdade é o desencadeamento do processo de demonstração da igualdade, que se dá sob a forma de um sistema de razões que funda um espaço polêmico no qual a pressuposição da igualdade e sua lógica se chocam com a pressuposição da desigualdade e sua lógica. Esse é o momento de abertura mais fundamental, pois é a abertura *propriamente* política, isto é, aquela que desencadeia o processo de demonstração que suspende a ordem desigualitária naturalizada e cria esse espaço em que dois ou mais indivíduos são lançados uns aos outros sob a forma de seres falantes – leia-se, seres de *lógos*, nos termos anteriormente definidos. É nesse momento de abertura que, na relação entre o mestre-alfaiate e seu subordinado, interrompem-se as relações de força e se instaura uma relação de razões, possibilitando, por seus efeitos, reordenar os lugares, as ocupações e as paixões que fixam os indivíduos a esses lugares e ocupações.

Fundamental considerar ainda que todo ato de verificação é, por si mesmo, um ato de reinscrição da igualdade, pois ao dar início a um processo de demonstração, o ato de verificação faz ouvir, mais uma vez, o grito que afirma “Somos iguais!”.

É importante destacar também que, para Rancière, nesse processo de pressuposição, inscrição e verificação da igualdade, a recusa do reconhecimento da igualdade por parte de alguns, mesmo quando essa é demonstrada, não altera em nada a sua verificação. A luta e a mudança da ordem social muitas vezes se darão por outras vias (mobilização, estratégia, força etc.), mas nesse ponto, a pressuposição, inscrição e verificação da igualdade darão a tônica.

Há ainda uma relação fundamental entre o individual e o comunitário que precisa ser colocada em questão: “o poder de grupo não é independente do poder pelo qual os indivíduos se subtraem ao infra-mundo dos ruídos obscuros e se afirmam como indivíduos que compartilham um mundo comum”.¹⁵⁷ No desenvolvimento de “Os usos da democracia”, Rancière toma Gauny e sua economia cenobítica como um exemplo disso: há no aspecto individual a necessidade de uma estetização da vida; há no aspecto coletivo, a necessidade de se reconhecer a si e aos outros como seres de palavra. “A experiência democrática é assim a de uma certa estética da política”. É fundamental perceber, portanto, que a ideia de estética ligada à política já aparece nessas elaborações do fim da década de 1980, embora ainda de modo bastante preliminar e sem o peso da ideia de partilha do sensível, que nos é apresentada nos desenvolvimentos posteriores.

De todo modo, nesse primeiro momento de elaborações, algo fundamental já está posto: a política é a atividade de interrupção da ordem natural da sociedade, isto é, o movimento pelo qual se opera a interdição das distribuições que se dão segundo a lógica da pressuposição da desigualdade ao confrontá-la com a lógica da pressuposição da igualdade. Um pequeno deslocamento provocado pelo ato democrático pode mudar todo o sentido de uma experiência. Para alguns, esse movimento pode parecer muito efêmero. Pois bem, ele o é. Isso, porém, não deve conduzir a um desejo de consistência. Em Rancière, a democracia, isto é, o regime próprio da política, é efêmero por natureza, uma vez que sua forma de ser é a da ruptura, da interdição. Ora, a interdição não pode se sustentar *ad infinitum* no corpo social. Ela é o evento que promove a verificação da igualdade, que reinscreve essa

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 58.

igualdade no seio da comunidade, mas que não é capaz de findar para sempre as relações de mando e obediência da hierarquia própria da vida em sociedade. Ela joga com as linhas que dividem uma comunidade humana e joga com os papéis estabelecidos pela sociedade hierarquizada, deslocando-os, subvertendo-os e, assim, produzindo um espaço polêmico de sentido comum. Mas esse espaço não vingará, pois está fadado a desaparecer. Assim, a qualidade eminentemente democrática da política não está na participação ou na ocupação de espaços de poder, mas na possibilidade sempre aberta para a irrupção de uma interdição na distribuição natural da ordem comunitária, isto é, na fundação de uma comunidade dos iguais que é efêmera e distinta da sociedade.

2.2. A COMUNIDADE DOS IGUAIS.

É ainda em outro texto que compunha a primeira edição de *Nas Margens do Político*, intitulado “A comunidade dos iguais”, que Rancière veio a trabalhar melhor essa ideia de uma comunidade efêmera, marcada pelo traço da igualdade, que vem se instaurar, pela política, no seio de uma comunidade dos desiguais. É nesse texto, mais precisamente, que são desenvolvidas as elaborações das primeiras noções mais fundamentais da ideia de contagem, que posteriormente foram exploradas e ampliadas na obra *O Desentendimento*. A hipótese que Rancière desenvolve é a de que as contas da igualdade implicam uma fragmentação do grande corpo social, de modo que “a comunidade dos iguais nunca se possa dar corpo sem gerar [...] uma certa obrigação de recontar os membros e as classes”, no sentido de que “os nexos entre a igualdade e a comunidade talvez não passem de um incessante acerto de contas”.¹⁵⁸

No decorrer do texto, Rancière faz referência ao caso da secessão dos plebeus e ao apólogo de Menênio Agripa no Aventino – de fato, a história célebre desse acontecimento parece ser um recurso fundamental nas elaborações de Rancière, repetindo-se como modelo paradigmático para se pensar o tema da política. Nessa abordagem, destaca-se, primeiramente, algo que já trabalhamos: o fato de Menênio ter ido falar com os plebeus e ter lhes explicado a razão de sua inferioridade arruína,

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 80.

de antemão, qualquer fundamento de superioridade, uma vez que, nesse gesto, ele “desenha uma comunidade distinta da que descreve”.¹⁵⁹ Por outro lado, Rancière chama a atenção para outro dilema que se coloca nessa cena: quando os plebeus retomam o apólogo e se identificam com os braços ativos que alimentam os ventres inúteis, eles não desenharam uma comunidade da igualdade, mas retomam a hierarquia que se funda na pressuposição da desigualdade; isto é, a reivindicação da utilidade dos plebeus como braços ativos e a denúncia da inutilidade dos patrícios não conduz à imagem de uma comunidade dos iguais. Para Rancière, “o igual é aquele que transporta a *imagem* do igual. [...] Nenhuma redistribuição dos membros, das funções e dos valores poderá transformar o dissemelhante em semelhante. Seria necessária uma semelhança de um gênero diferente daquela que fecha a casta dos *arísto*”.¹⁶⁰ Assim, embora o ato de Menênio desenhe uma comunidade que solapa aquela desenhada pelo traço da desigualdade, o ato dos plebeus não dá cabo a esse trabalho e, por isso, retoma o traço da desigualdade ao preservar as distâncias entre plebeu e patrício, restringindo-se apenas a imputar à figura do patrício a qualidade de inútil, pois nada produz.

Rancière também faz referência à ideia de corpo fraternal cristão, de Paulo de Tarso, e ao modelo platônico da cidade ideal, a partir dos quais propõe a existência de dois tipos de comunidade, também marcadas pelo traço da desigualdade. Acerca da comunidade fraternal cristã, Rancière afirma que sua igualdade nada mais é do que a hierarquia eclesiástica, na qual não se é igual no sentido de uma comunidade de senhores de si, mas no sentido de escravos uns dos outros. Assim, as relações de mando e obediência não cessam e, portanto, sobre ela não se poderia dizer que é uma comunidade de iguais. Quanto à cidade ideal de Platão, não haveria também senhores de si: o guardião platônico é senhor, pois é senhor de outrem, uma vez que exerce domínio sobre o artesão, por exemplo; e aos olhos de Rancière, não haveria sequer igualdade entre os guardiões, uma vez que sua comunidade se funda apenas no fato de que os assuntos públicos lhes são próprios. Seriam, em suma, comunidades de “não-pertença a si”.¹⁶¹

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 86 – grifos nossos.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 89.

É diante dessas imagens de comunidades que pretendem a igualdade, mas falham, que Rancière retoma Jacotot e o caso da secessão dos plebeus para tratar da dificuldade de se pensar essa comunidade dos iguais. Rancière escreve:

A igualdade, dizia ele [Jacotot], é uma opinião inerente à própria ideia de inteligência. Esta opinião, conquistada e reconquistada, forma uma comunidade de iguais, uma comunidade de homens emancipados. Mas esta comunidade não constitui uma sociedade. A ideia de igualdade social é uma contradição *in adjecto*. Se a perseguirmos, só contribuiremos para o esquecimento da igualdade.¹⁶²

A lógica igualitária é inerente ao ato de palavra; a lógica desigualitária é inerente ao vínculo social. Em suma, cada uma opera por meio de lógicas inconciliáveis. No trabalho de Jacotot, encontra-se a ideia de uma arbitrariedade na língua: uma vez que não há língua universal, deve-se haver um esforço que supõe um *querer* dizer e um *querer* compreender, no qual ambos devem se guiar por uma *vontade de sentido*. Nenhum código ou dicionário é capaz de fornecer a verdade do sentido de uma frase; o significado encontra sua possibilidade na existência da própria frase, isto é, na relação entre a inteligência que quis produzi-la e a inteligência que quer adivinhar seu sentido. Assim, não há maneiras de ser inteligente, mas apenas uma: aquela que procede da pressuposição do duplo querer – dizer-compreender –, isto é, a pressuposição da igualdade das inteligências.

Rancière, assim, retoma mais uma vez o caso do apólogo no Aventino para desenvolver essa ideia. O gesto de Menênio supõe, necessariamente, a igualdade das inteligências; supõe-na e a realiza, pois na própria arte de fabular existe a pressuposição da igualdade entre aquele que diz e aquele que ouve – tal como já verificamos anteriormente. O fundamental, porém, é isto: essa igualdade “desenha uma comunidade, mas apenas se se compreender que esta comunidade *não tem consistência*. Ela é constantemente assumida por qualquer um em nome de qualquer outro, uma infinidade virtual de outros. *Ela acontece sem ter lugar*”.¹⁶³ Sob esse aspecto, mais uma vez, a ideia de comunidade dos iguais não pode se identificar com a ideia de sociedade

Assim como há uma arbitrariedade na língua, há uma arbitrariedade no social: para Rancière, ela é uma ordem desprovida de razão imanente. Porém, enquanto no âmbito da língua um sujeito racional é capaz de atravessar tal arbitrariedade em nome

¹⁶² *Ibid.*, p. 95 – grifos do autor.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 96 – grifos nossos.

de outro sujeito racional, conduzido pelo duplo querer – dizer-compreender – que se guia por uma vontade de sentido, isso não é possível no âmbito social, pois não há sujeito coletivo racional, apenas indivíduos. É uma não-razão que pode ser tratada de duas formas: no âmbito da língua, o tratamento se dá por meio de uma razão igualitária, que se afirma na pressuposição e verificação da igualdade das inteligências e funda uma comunidade dessa igualdade – a comunidade da emancipação intelectual de Jacotot; no âmbito do social, o tratamento se dá por meio de uma desrazão desigualitária, que se afirma na desigualdade dos copos sociais e funda uma sociedade na qual os vínculos se estruturam e se mantêm pelo consentimento dessa desigualdade: “o peso das coisas em nós se transforma em consentimento” e “a inclinação se torna desejável enquanto desigualdade”.¹⁶⁴ Em suma, a sociedade dos desiguais nunca será suplantada pela comunidade dos iguais, embora, para Rancière, uma não exista sem a outra. “Uma comunidade de iguais é uma comunidade inconsistente de homens que *trabalham para a criação continuada da igualdade*”.¹⁶⁵ Essa comunidade dos iguais não vingará sob a forma de qualquer instituição social, pois ela vem a ser por meio da sua constante atualização nos atos de sua verificação.

Essa afirmação de Rancière sobre a inconsistência da comunidade dos iguais poderia conduzir a uma visão pessimista. Porém, para o autor, a atualização dessa comunidade que parece existir de antemão apenas em potência, na sua pressuposição, deve ser vista como um acontecimento [*événement*] que provoca efeitos na realidade social, uma vez que a pressuposição da igualdade conduz a procedimentos de sua verificação que se dá no interior da comunidade dos desiguais. Ao desencadear esses atos de verificação da igualdade, a política faz com que a ordem da comunidade dos desiguais seja colocada em litígio, produzindo efeitos que podem ser observados na forma de liberdade social. Embora essa comunidade dos iguais não possua consistência, no sentido de não ser capaz de se fixar na ordem social – uma vez que toda ordem é, por definição, uma distribuição dos corpos, coisas, lugares e ocupações e, conseqüentemente, uma hierarquização desses elementos, dando origem a relações de mando e obediência –, é mister perceber que ao

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 97.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 98 – grifos nossos.

interromper essa ordem e colocá-la em xeque, a comunidade dos iguais faz perceber de um modo *outro*, permitindo deslocamentos e proposições que antes não cabiam.

Ao afirmar que o ato de Menênio acaba por desenhar uma comunidade de iguais, Rancière entende que isso já é o efeito de uma atualização da igualdade, aquela da ruptura, da violência dos plebeus que se retiraram para o Aventino e ousaram proceder tal como os patrícios, dando-se nomes. Assim, a pressuposição da igualdade que está na fabulação de Menênio nos remete, assim, à pressuposição da igualdade dos plebeus que se verifica por meio dos atos de demonstração, nos quais os plebeus passam a se comportar *como* os patrícios. É possível perceber, nesse caso, um exemplo da pressuposição imanente à inscrição da igualdade: ela se dá duas vezes, isto é, nos atos dos plebeus que mimetizam os atos dos patrícios, em que se verifica a capacidade dos plebeus de agirem *tal como* os patrícios agem, e no ato de Menênio que, mesmo sem intenção, acaba por pressupor a igualdade como condição de possibilidade para que os plebeus compreendam suas palavras, *tal como* os patrícios as compreendem.

Ainda sob a luz de Jacotot, Rancière retoma o caso dos trabalhadores franceses do século XIX. Ocorre, porém, que embora haja uma influência direta do pensamento de Jacotot sobre as elaborações de Rancière acerca da política, é necessário perceber alguns deslocamentos que o filósofo franco-argelino opera. Em Jacotot, a verificação da igualdade estava circunscrita à relação entre um querer dizer e um querer compreender de dois seres falantes, de tal modo que a comunidade dos iguais estivesse limitada à comunidade dos emancipados, isto é, à comunidade daqueles que tomam parte da igualdade das inteligências, uma comunidade imaterial da comunicação igualitária. Nas elaborações de Rancière, porém, a verificação da igualdade extrapola esse limite e pode ter impacto social, pois põe em cena uma “obrigação de compreender”.¹⁶⁶ Assim, ele escreve:

A igualdade não se inscreve no corpo social senão na experiência da medida do incomensurável, na evocação do acontecimento que inscreve a sua pressuposição e na forma como esta é novamente posta em cena. Esta encenação não se baseia numa fundação; ela encontra sua justificação num *houve* que remete sempre para um outro *houve*. A obrigação comunitária está ligada à contingência violenta do acontecimento que transforma a facticidade do ser-aí em conjunto na efetividade da igualdade.¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 103.

Ao operarem por meio do silogismo da emancipação, os trabalhadores fazem surgir uma comunidade dos iguais no seio de uma sociedade dos desiguais. O que se dá, portanto, é uma comunidade da partilha, mas uma partilha de outro tipo: não aquela que distribui os corpos, coisas, lugares e ocupações segundo a pressuposição da desigualdade, onde cada elemento corresponde a uma propriedade segundo a lógica do valor/direito, mas uma partilha que dá a perceber uma comunidade em que qualquer um toma parte da razão, mas que só existe na medida em que emerge de um litígio. Nesse caso dos trabalhadores que operam o silogismo, verifica-se que o ato de fundação da Declaração francesa promove uma inscrição da igualdade. Se toda frase possui o poder que se lhe dá, a existência da Declaração já é, ela própria, a repetição do acontecimento que a produziu, isto é, de inscrição da igualdade no corpo social, de tal modo que a Declaração serve de testemunho do acontecimento da igualdade para que novos acontecimentos de igualdade sejam desencadeados. A atualização da igualdade é a reativação desse acontecimento, pois opera por meio da estrutura de repetição do acontecimento de sua inscrição.¹⁶⁸

A comunidade dos iguais, sob esse aspecto, só existe na sua constante atualização porque a igualdade só encontra corpo – embora um corpo inconsistente – nos atos de sua verificação. O *já dito* da inscrição, enquanto acontecimento que produziu a Declaração francesa, ao ser reativado pelo silogismo dos trabalhadores, substitui a relação entre um querer dizer e um querer compreender por uma relação entre um querer dizer e uma obrigação de compreender. Essa torção na forma do entendimento encontra sua base na própria existência do acontecimento da inscrição: “o ‘há’ do acontecimento faz sobressair a facticidade do estar-aí em conjunto”.¹⁶⁹ Da inscrição da igualdade se segue a possibilidade inexorável de sua verificação: distante de uma visão pessimista diante da inconsistência da comunidade dos iguais, Rancière concebe que o acontecimento da igualdade é a possibilidade de novos acontecimentos de igualdade.

Embora igualdade e desigualdade sejam incomensuráveis, elas encontram uma medida comum. A experiência dessa medida é uma experiência lógica, uma experiência-limite, que estaria na reciprocidade entre o acontecimento igualitário e a

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 101.

¹⁶⁹ *Idem.*

invenção comunitária.¹⁷⁰ Nesse sentido, a única medida comum entre igualdade e desigualdade parece ser a *facticidade* da contingência do estar-aí em conjunto. No caso da desigualdade, a contingência é sua condição nunca revelada, uma vez que permanece encoberta pela ideia de uma necessidade que se manifesta na forma de um fundamento [*arkhé*]. No caso da igualdade, a contingência é aquela que vem à tona na interrupção da ideia de necessidade, sob o rosto do anônimo, do qualquer um, que revela a ausência de fundamento [*anarkhé*]. O acontecimento igualitário se dá na facticidade dessa contingência que se encontra nessa experiência-limite: ele inscreve a igualdade na ordem social da desigualdade, por meio de uma violência que dá à luz uma comunidade na qual a pressuposição da igualdade pode ser verificada e cuja efetividade pode ser demonstrada; ao passo que o devir dessa comunidade, reciprocamente, repete o acontecimento e permite novos acontecimentos. Porém, uma vez que essa igualdade é da ordem da exceção, ela se dará sempre como essa experiência-limite da sua efração e supressão: tão logo a contingência é descoberta, a ordem social vem encobri-la, novamente. Assim, a medida comum entre a igualdade e a desigualdade estaria nessa tensão em relação a essa facticidade da contingência.

O modo como Rancière procede nesse raciocínio leva a considerar que tanto a comunidade dos iguais e a comunidade dos desiguais são, enfim, *infundáveis*. Se o que há, no fundo, é o abismo da contingência, essas duas comunidades parecem existir apenas por meio dos atos de sua verificação. Ocorre que, no caso da comunidade dos desiguais, a sua verificação é beneficiada pelo próprio modo como se dão os laços sociais, uma vez que suas dinâmicas de mando e obediência funcionam como um sistema complexo de máquinas de verificação da desigualdade *ad infinitum*. Dito de outro modo, o traço desigualitário próprio do corpo social só faz verificar essa desigualdade, tomando-a como evidente e natural, privilegiada na solidez das instituições em que, embora possa se falar em igualdade sob rótulos como “equipe”, “gestão democrática”, “cidadania” ou “direito”, ou ainda na pretensa igualdade do corpo fraterno cristão, só se vê hierarquia e relações de mando e obediência consentidas. Nesse sentido, por meio de suas máquinas de verificação da desigualdade, a comunidade dos desiguais esconde o traço anárquico da contingência que lhe precede e busca fundar-se sob um princípio de necessidade – natureza, lei divina, contrato – por meio de uma *arkhein*, isto é, de um ato de

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 101-102.

contagem, a partilha que, em cada ato, funda uma disposição no espaço e no tempo e distribui os corpos em certos lugares e segundo certas ocupações – embora não seja possível dar cabo a essa fundação, já que o abismo da contingência ainda estará lá, mesmo que encoberto. Em suma, o trabalho daquela que foi chamada de arte política, esse processo que produz uma comunidade dos desiguais, é o movimento constante dessa *arkhein*, desse movimento que busca subtrair o incomensurável da igualdade de uma comunidade. Por outro lado, a comunidade dos iguais é aquela que faz eclodir a facticidade da contingência ao romper com a lógica da *arkhé* e cessar o movimento da *arkhein*, e por isso não pode se fixar no corpo social.

Esse raciocínio parece emular, em certo sentido, aquele de Kant ao chegar às antinomias da razão: assim como parece não haver qualquer fundamento na razão pura que sustente a existência ou não existência de Deus, a existência ou não existência da liberdade, no ponto de vista das análises de Rancière, não parece haver qualquer fundamento que sustente uma comunidade da desigualdade, assim como não parece haver qualquer fundamento que sustente uma comunidade da igualdade. Reverberando o raciocínio de Jacotot, a desigualdade e a igualdade só existem ou como pressuposições, ou por meio dos atos de sua verificação. Aos atos de verificação da desigualdade, Rancière dará o nome de polícia, como bem vimos. Aos atos de verificação da igualdade, dará o nome de política.

2.3. A NUDEZ POLÊMICA DA POLÍTICA: O DANO E A SUBJETIVAÇÃO POLÍTICA.

No contexto da primeira edição de *Nas Margens do Político*, as ideias elaboradas por Rancière se circunscreviam ao intuito de identificar esse traço desigualitário que é pressuposição inerente à ordem social, marcado pelas relações de poder, e de identificar a possibilidade de se desenhar uma comunidade dos iguais, por meio de atos de verificação de sua pressuposição – mesmo que se tenha chegado à conclusão de que seu caráter é, necessariamente, inconsistente. Nesse sentido, os textos dessa primeira edição são marcados por um esforço em demonstrar que aquilo que se chamou de política, ou de arte política, seria nada mais que a supressão, subtração ou aniquilação do traço propriamente político das comunidades humanas. Pelas margens, tal como faz alusão o título da obra, Rancière trabalhou essas questões sob a ótica dos estudos dos movimentos operários franceses do século XIX

e sob a ótica da tese da igualdade das inteligências de Jacotot e, nesse contexto, há usos recorrentes de conceitos que estavam em voga à época dessas questões, como, por exemplo, a ideia de emancipação como igualdade, tanto em seu sentido intelectual, quanto no sentido das práticas do silogismo dos trabalhadores que transformam a greve operária *como* danação em uma prática *como* demonstração de uma igualdade.

Porém, ao entrar na década de 1990, o trabalho de Rancière começa a ganhar outros contornos, e o texto “Político, política, identificação e subjetivação” parece nos ser bastante útil para acompanhar seu percurso de elaboração. O texto abre com a proposição de que existem dois processos heterogêneos: um de governo, caracterizado por práticas de hierarquização guiadas pelo princípio da desigualdade, e outro de emancipação, caracterizado por práticas de não-hierarquização guiadas pela pressuposição da igualdade e comprometidas com a sua verificação. Tais processos já haviam sido apresentados por Rancière nos trabalhos da década de 1980 e as ideias de comunidade dos desiguais e de comunidade dos iguais seriam suas imagens. Ali, sob a influência de Jacotot, essas ideias estavam restritas, de certo modo, a um âmbito individual, no sentido de que grupos e instituições não se emancipam. E que, se se pode falar de uma comunidade de emancipados, essa comunidade deve ser pensada em sua inconsistência, como uma comunidade de indivíduos que existe apenas no esforço desses em produzir os atos de verificação de uma igualdade. Seguindo as elaborações dos textos da primeira edição, polícia e emancipação aparecem como incomensuráveis, uma vez que a polícia nega qualquer traço de igualdade. Porém, de saída, nessa relação, não há política: há, de um lado, a lógica da desigualdade da polícia e, de outro, a lógica da igualdade da emancipação. De fato, sequer parece haver qualquer relação entre elas, a não ser aquela da negação da igualdade pela polícia. Para Rancière, o que é propriamente político surge apenas quando se muda a fórmula dessa relação, isto é, quando se assume que “a polícia *causa dano [fait tort]* ¹⁷¹ à igualdade” e, nesse contexto, a verificação da igualdade se dá sob “a forma de tratamento de um dano”.¹⁷² Busquemos desenvolver isso.

¹⁷¹ Em português, a opção do termo “dano” para verter *tort* foi adotada tanto na tradução do texto “Político, política, identificação e subjetivação”, na edição portuguesa de *Nas Margens do Político*, quanto na edição brasileira de *O Desentendimento*, com o intuito de manter a relação entre a ideia de “errado” e de “torto” que o termo carrega no francês.

¹⁷² RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 69.

O texto de 1990, possivelmente por ser um texto de ocasião, isto é, preparado para ser uma comunicação em um colóquio, é curto e com proposições diretas e suscintas, mas densas. Tendo como objetivo reconstruir o trabalho de Rancière levando em consideração o estágio de sua elaboração à época, tomemos algumas ideias centrais apresentadas logo no início do texto. O terreno no qual há o encontro entre os dois processos heterogêneos e no qual a verificação assume a forma do tratamento de um dano chama-se *político*. A emancipação que assume a forma do tratamento de um dano chama-se *política*. Logo, o político não aparece aqui como simples adjetivo, mas como o *lócus* próprio da política, isto é, o território no qual a lógica da igualdade e a lógica da desigualdade se encontram sob a forma de um litígio que é, ao mesmo tempo, a forma de tratamento de um dano. E tal como já observamos, a política não é a atualização de um princípio [*arkhé*] da comunidade, seja ele qual for – se se pode falar em princípio, ele não deve ser pensado como fundamento, mas, tão somente, no limite de ser uma pressuposição.

A ideia de *démos*, tal como apresentada por Rancière nesse texto, seria um exemplo disso: a singularidade de seu ato é um *kratéin* e não um *arkhein*: “a singularidade do ato do *démos* [...] é o testemunho de uma desordem ou de uma má contagem originária”.¹⁷³ Por isso, a política não é a atualização de um princípio, pois não há princípio enquanto fundamento. O *démos* é a manifestação de uma falta de princípio, isto é, da facticidade da contingência que está na base. Enquanto consenso do corpo ordenado da comunidade produzida pela polícia, o *démos* é o nome da comunidade. Enquanto dissenso, o *démos* é o nome da divisão dessa comunidade. Porém, nesse terreno que coloca em questão a existência de um mundo comum, fazendo chocar os processos desigualitários e os processos igualitários, o *démos* é o nome do tratamento de um dano. É só aí, nesse terceiro caso, que a democracia se torna, em Rancière, o regime próprio da política, em que o *démos* aparece como sujeito político que dá cabo aos atos de verificação da igualdade.

Assim, o elemento próprio do político não é nem seu objeto, nem seu princípio, mas a sua forma, isto é, a de um litígio. É o que podemos verificar nas elaborações posteriores apresentadas em *O Desentendimento*:

A política não tem objetos ou questões que lhe sejam próprios. Seu único princípio, a igualdade, não lhe é próprio e não tem nada de político em si mesmo. Tudo o que ela faz é dar-lhe uma atualidade sob a forma de caso,

¹⁷³ *Ibid.*, p. 69-70.

inscrever sob a forma do litígio, a verificação da igualdade no coração da ordem policial. O que constitui o caráter político de uma ação não é seu objeto ou o lugar onde é exercida, mas unicamente sua forma, a que inscreve a verificação da igualdade na instituição de um litígio, de uma comunidade que existe tão só pela divisão.¹⁷⁴

De saída, é importante destacar que para Rancière esse litígio é irreduzível ao litígio jurídico. Mais precisamente, é irreduzível a qualquer litígio que se dê sob uma forma consensual, isto é, sob os modos de proceder típicos da ordem policial. Como já pudemos observar anteriormente, todo e qualquer conflito que se dê dentro da ordem policial tem por característica fundamental a preservação das identidades, isto é, opera por meio da correlação entre os modos do ser, do dizer e do fazer da hierarquia que sustenta as relações de mando e de obediência. Nesses termos, tais litígios podem ser pensados sob a ótica das relações de poder ou mesmo do agir comunicativo habermasiano, mas não sob a ótica do desentendimento político tal como proposto por Rancière. Se o que há de especificamente político é essa forma de colocar em litígio a lógica da igualdade a lógica da desigualdade, todo e qualquer conflito que escape a essa tarefa incorre na subtração do elemento propriamente político do conflito.

É nesse sentido que anteriormente pudemos verificar que, para Rancière, uma greve ou uma manifestação não é, por si mesma, política. O dano não encontra seu conteúdo no descontentamento com o salário ou com as condições de trabalho, na revolta contra o aumento da idade mínima para a aposentadoria, nem no prejuízo daquele que vê o descumprimento de um acordo ou na necessidade de representação de uma etnia ou gênero nas produções do mercado do entretenimento. Afinal, o litígio político não é o da ordem da gestão dos interesses e das trocas, dos ganhos e das perdas, que ocupam esse campo do social que é constituído pelos processos da polícia. O esquema clássico que separa o público e o privado e que constitui o espaço público como lugar privilegiado da política, esquema esse que encontra em Aristóteles seu modelo paradigmático e que chega até nós revisitado por Arendt e Habermas, não está presente em Rancière. Esse público aparece aqui como o reino do governo, isto é, dos processos de gestão e da *arkhein* que desencadeiam os processos de verificação da desigualdade próprios de um determinado regime policial. Visto a partir do prisma ranciereano, esse esquema nos revela de um lado uma economia dos interesses e de outro lado uma economia das identidades. Todo conflito, quando posto

¹⁷⁴ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 45.

nesse esquema, remete a esses dois aspectos e o litígio emerge sem que provoque qualquer abalo ao regime policial vigente; logo, basta pacificá-lo.

Eu focalizei na argumentação e no desentendimento e fiz isso de uma forma polêmica, objetivando desafiar o esquema habermasiano da ação comunicativa na realidade comunicativa e, mais amplamente, em um tipo de abordagem dos debates políticos em termos de realização de uma destinação natural da linguagem humana. Eu sustentei o argumento, contra Habermas, de que nenhum telos da concordância está envolvido no proferimento de argumentos e entendimento de proferimentos, porque o dissenso político não é a realização ou alcance de uma capacidade linguística. Ele é, acima de tudo, o enquadramento de uma cena na qual o argumento pode ser ouvido como argumento, os objetos do argumento como objetos visíveis comuns, o próprio falante como ser falante visível etc. Assim, o que é político não é tanto a sequência da proposição e a troca argumentativa como o encontro de dois mundos – o mundo em que alguns sujeitos e objetos eram invisíveis e o mundo em que eram visíveis.¹⁷⁵

Isso não quer dizer, porém, que tais questões não possam se tornar políticas. “Coisa alguma é por si política. Mas qualquer coisa pode vir a sê-lo se der ocasião ao encontro das duas lógicas. [...] A política age sobre a polícia. Ela age em lugares e com palavras que lhes são comuns, se for preciso reconfigurando esses lugares mudando o estatuto dessas palavras”.¹⁷⁶ O dano toma corpo ao se ligar a uma determinada situação de litígio que se dá no interior de um regime policial. Porém, ele não se reduz a essa situação de litígio em particular, mas faz desse caso o evento que nos remete a uma condição de litígio mais fundamental.¹⁷⁷ Assim, se instaura uma *universalidade* no coração de uma *particularidade*: é o dano que eclode ao conectar um caso específico da tecitura do social com o erro primordial da hierarquia que nega a facticidade da contingência do estar junto; um litígio propriamente político porque coloca em questão a própria partilha que constitui o regime policial na qual ele se instaura. “O dano institui um universal singular, um universal polêmico, entrelaçando a apresentação da igualdade, enquanto parte dos sem-parte, ao conflito das ‘partes’ sociais”.¹⁷⁸ Em vista disso, um litígio em torno da distribuição das funções domésticas ou uma greve de entregadores de aplicativo em função das péssimas condições de trabalho não se tornam políticas nem pelo seu conteúdo, nem por saírem da escuridão dos assuntos “privados” da casa ou da empresa e serem lançados a uma esfera

¹⁷⁵ RANCIÈRE, J. “Comment and responses”. *Theory & Event*. v. 6, n. 4, 2003, p. 15, *apud* MARQUES, A. PRADO, M. *Diálogos e Dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*. Curitiba: Appris, 2018, p. 77.

¹⁷⁶ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento...* *op. cit.*, p. 46

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 53.

pública na qual encontrariam o *lócus* adequado para a sua regulação, mas se forem capazes de darem corpo a esse dano que põe em litígio duas formas de conceber o mundo, aquele um da igualdade de qualquer um com qualquer outro e aquele outro que nega essa igualdade ao realizar uma partilha que define nomes, aparências e finalidades, fixando identidades evidentes e naturais segundo a correlação de certos modos do ser, do dizer e do fazer. Só aí há política, isto é, somente quando esse social aparece torcido.

O social não pode fundamentar o político porque seus princípios operacionais não comportam o político. O social divide e se baseia na hierarquia; o político toma os indivíduos como iguais e os une. Na verdade, ocorre o oposto: é o político que fundamenta o social. Os mestres exigem ser reconhecidos como mestres pelos dominados, mas, para que esse reconhecimento da desigualdade seja possível, os mestres devem reconhecer a capacidade dos dominados de reconhecerem algo. Por trás da existência da hierarquia social, reside o reconhecimento mais fundamental da pura igualdade ontológica. A tensão entre essas duas lógicas produz a 'lógica do dano' (*la logique du tort*). Como a ordem hierárquica social é possibilitada pela igualdade ontológica mais radical, essa ordem social deve ser chamada tanto de errada/danosa [*wrong*] quanto torcida [*wrung*]. Ele dá origem a um 'tort', um dano moral [*moral tort*] e uma torção [*torsion*] lógica ou ontológica, uma distorção [*twisting*] lógica ou ontológica, ou uma torção [*wringing*]. A comunidade social é moralmente errada/danosa [*morally wrong*] ao separar, como algo dado, indivíduos dominantes e dominados, quando, na verdade, a dominação pressupõe a suspensão de toda dominação. Mas também sofre uma espécie de 'torção' [*wringing*] ou 'torcidão' [*wrungness*] ontológica, na medida em que distribui de forma desigual as honras e responsabilidades, ao mesmo tempo em que pressupõe, já que é uma única comunidade, a igualdade de todos os seus membros. A ordem social está 'torcida' [*wrung*] porque deve produzir desigualdade ontológica, já que a hierarquia é seu *arkhé* (princípio) básico, enquanto, simultaneamente, essa desigualdade só é logicamente possível com base em uma igualdade radical.¹⁷⁹

Se antes, nas elaborações de Rancière formuladas a partir da ideia de emancipação intelectual advinda de Jacotot, a discussão estava circunscrita à questão da igualdade das inteligências, agora o esquema de verificação da igualdade, transportado para o âmbito da comunidade e do encontro com a estrutura policial da

¹⁷⁹ DERANTY, J-P. "Rancière and Contemporary Political Ontology." *Theory & Event*, vol. 6 no. 4, 2003, p. 5 – tradução nossa. Algumas considerações sobre a tradução: o termo *tort* é comumente vertido para o inglês utilizando-se o termo *wrong*, que nesse contexto nos dá o sentido duplo de "errado" e de "torto" que está contido do original em francês. Por sua vez, *wrung* [torcido] é o passado simples do verbo *to wring* [torcer], tal como torcer um arame ou torcer a roupa, que dá *wringing*, uma "torção" nesse sentido determinado. No texto, Deranty usa o termo *wrungness* como um neologismo na forma de substantivo baseado em *wrung*. Na grafia do termo, e principalmente na fonética, *wrungness* faz lembrar *wrongness*, substantivo do radical *wrong* [erro], que pode ser vertido ainda como "incorreção", ou "danação", se quisermos preservar a ideia de *wrong* como "dano". Porém, não há um termo no português adequado para verter *wrungness*, portanto decidi assumir o neologismo também em português. Por fim, *twisting* também carrega a ideia de torção, mas no sentido de "virar" [*to twist*], isto é, mudança de sentido/direção. No intuito de manter a distinção que Deranty faz ao empregar *wring* e *twist*, optei por verter *twisting* para "distorção", marcando essa ideia de redirecionamento.

sociedade, ganha sentido propriamente político na efração desse dano. Porém, a exposição desse dano não tem como objetivo a sua pacificação. E isso se dá por dois motivos centrais: em primeiro lugar porque, como já pudemos observar, para Rancière, a igualdade que é trazida à tona e colocada em conflito com a lógica desigualitária no dano não é nem um princípio [*arkhé*] que vem se realizar nesse ato, nem um objetivo [*télos*] cujo ato político busca atingir, mas uma pressuposição que, ao ser inscrita no tecido social, pode então ser verificada; em segundo lugar porque a igualdade não vingará, isto é, enquanto qualidade anômala à tecitura de um regime policial do sensível, a igualdade só pode tomar corpo na exposição desse dano, de modo que só podemos conhecê-la pelos efeitos de sua verificação no caso específico em que o litígio fundamental se liga a uma situação de litígio no interior das relações em um dado campo social. “A persistência desse dano é infinita porque a verificação da igualdade é infinita e porque a resistência de toda ordem policial a essa verificação é de princípio”.¹⁸⁰ Assim, esse dano primordial que funda a política não pode ser regulado, nos termos de uma pacificação consensual que toma as partes já constituídas de um litígio e opera por meio dos procedimentos identitários da ordem policial, tal como se coloca no esquema comunicativo habermasiano. Esse dano pode apenas ser tratado, um tratamento necessariamente político, que se dá num processo de *subjetivação* de um sujeito que lhe é próprio: a parte dos sem-parte que é o sujeito do dano, no qual a verificação da igualdade assume uma figura política.¹⁸¹

De maneira sintética, para Rancière, a lógica da subjetivação política é uma heterologia que segue três determinações da alteridade. A primeira: subjetivação não é uma simples afirmação de uma identidade, mas é a afirmação de um sujeito impróprio marcado pela distância em relação a uma identidade fixada pela lógica policial – não é a afirmação identitária de um povo indígena, mas a afirmação de um sujeito que se dá na forma da recusa de uma certa identidade que a ele foi atribuída sob o signo de um povo a ser tutelado, por exemplo. A segunda: subjetivação é uma demonstração, isto é, a instauração de um lugar comum polêmico, no qual a demonstração da igualdade se dirige a um outro do plano da desigualdade, mesmo que esse outro recuse as consequências da igualdade que ali se verifica. A terceira: subjetivação política comporta, portanto, uma identificação impossível, pois o sujeito

¹⁸⁰ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 53.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 53-54.

político está sempre nos intervalos, nas falhas entre uma identidade e outra, de modo que ele seja sempre *mais* ou *menos* que uma identidade. Assim, o desconforto é um traço característico da subjetivação política, pois num movimento de efração faz perceber aquilo que antes não cabia ser percebido segundo os critérios de evidência e naturalidade da ordem policial.¹⁸²

Em *O Desentendimento*, Rancière apresenta a seguinte definição sobre o que entende por subjetivação nesse contexto de suas reflexões acerca da política:

Por *subjetivação* entenda-se a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram antes identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação, portanto, vai de par 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 implicando a produção de um novo campo de experiência. Toda subjetivação política se parece com essa fórmula. Ela é um *nos sumus, nos existimus*. O que significa que o sujeito que ela faz existir tem nem mais nem menos que a consistência desse conjunto de operações e desse campo de experiência.¹⁸³

A subjetivação política é, assim, a abertura de um espaço de sujeito onde qualquer um pode contar-se, pois, ao se dar como a medida da distância entre a parte reconhecida em um dado campo de experiência e uma ausência de parte que se instaura do interior desse mesmo campo, é a subjetivação da distância entre a condição de estar relegado à *phoné* e a facticidade da igualdade do *lógos* que é verificada nesse mesmo ato. A subjetivação política recorta e redesenha o campo da experiência, dando cabo à tarefa da política que é a do tratamento do dano que dá na constituição desse sujeito paradoxal e inconsistente que é o sujeito político que confere um rosto ao dano, num movimento de demonstrações que opera desligamentos e reagenciamentos entre os modos dos ser, do dizer e do fazer e, assim, joga com o visível e com o invisível, com o audível e com o inaudível, enfim, com o perceptível e com o imperceptível. Em suma, a subjetivação política é, fundamentalmente, um operador de (des)configuração e (re)configuração do sensível ao conectar o que há de evidente e de natural na ordem hierárquica e consensual das identidades e o que há de igualdade já inscrita na tecitura de um regime policial do sensível.¹⁸⁴

¹⁸² *Ibid.*, p. 73-74.

¹⁸³ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 49.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 54.

Em “Político, política, identificação e subjetivação”, Rancière afirma que a lógica da política é sempre a de uma heterologia, pois ela é sempre posta em prática “em nome de uma categoria à qual se nega o princípio da igualdade ou a sua consequência – trabalhadores, mulheres, negros ou outros”.¹⁸⁵ O nome da categoria é o nome de um anônimo, do qualquer um. É importante perceber o modo como Rancière lida com a questão das minorias: elas são sempre o anônimo, a parte dos sem-parte a quem a igualdade foi negada. Logo, embora haja especificidades que são observadas em cada caso, idiosincrasias que não podem ser reduzidas quando observadas tal como estão dispostas na materialidade da comunidade dos desiguais que é desenhada pela ordem policial, há um movimento fundamental que pode ser verificado em todos os casos: a igualdade fora negada. É a partir dessa ideia que Rancière passa a lidar com o problema do *universal* e do *particular* para pensar a política. Ele afirma o seguinte:

O único universal político é a igualdade. Mas esta não é um valor inscrito na essência da humanidade ou da razão. A igualdade existe e tem efeitos universais na medida em que é atualizada. Ela não é um valor que se invoca, mas um universal que deve ser pressuposto, verificado e demonstrado em cada caso. A universalidade não é o princípio da comunidade ao qual oporíamos as situações particulares. Ela é um operador de demonstrações. O modo de eficácia da universalidade em política é a construção, discursiva e prática, de uma verificação polêmica, de um caso, de uma demonstração. O lugar da verdade não é o do fundamento ou do ideal. Ela é sempre um *topos*, o lugar de uma subjetivação num procedimento de argumentação. A sua linguagem é sempre idiomática. Mas idiomático não é tribal. É antes o seu contrário. Quando os grupos que são vítimas de uma injustiça participam na reparação de um dano, referem-se geralmente à humanidade e aos seus direitos. Mas a universalidade não reside nos conceitos invocados. Ela reside no processo argumentativo que demonstra as suas consequências, que diz aquilo que resulta do fato de o operário ser um cidadão, o negro um ser humano etc. O esquema lógico do protesto social pode resumir-se assim: pertencemos, ou não, a tal categoria – cidadãos, homens etc. – e o que é que daí resulta? A universalidade política não está no *homem* ou no *cidadão*. Ela está no ‘o que é que daí resulta?’, na sua efetivação discursiva e prática.¹⁸⁶

Mais do que uma falha lógica ou uma revelação da desigualdade social, tais formulações são construções de casos de igualdade, isto é, a transformação do não-lugar lógico no lugar de uma demonstração polêmica, de uma demonstração da igualdade no interior da desigualdade e de uma demonstração da universalidade no interior de uma particularidade. Nesse sentido, a construção de um caso de igualdade não é a demonstração de uma identidade – mulher, trabalhador, negro etc. –, nem a demonstração de valores de um grupo específico. Isso seria ficar na particularidade,

¹⁸⁵ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 70.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 71 – grifos do autor.

no próprio de uma comunidade traçada pelos processos policiais da desigualdade, na identidade composta por um nome, uma aparência e uma finalidade: logo, não há universalidade. Para Rancière, a construção de um caso de igualdade constitui um processo de subjetivação, isto é, “a formação de um *um* [sic] que não é um *si*, mas a relação de um *si* com um outro”.¹⁸⁷ Esse *um* é uma certa singularidade, mas que não se identifica com um *si*, isto é, com uma certa identidade que a ele é atribuída pela ordem policial. É na distância entre a identidade e esse outro que esse *um* da subjetivação aparece, como sujeito político. Esse outro da relação não é uma outra identidade, a exemplo de uma relação entre mulher e homem, na qual homem seria o outro dessa relação – se se pensar a relação desse modo, ficamos ainda no reino das identidades da ordem policial, no qual a relação poderá ser pensada a partir do agir comunicativo habermasiano ou das relações de poder foucaultianas, por exemplo. Esse outro é o do próprio deslocamento, isto é, o da identidade já descolada de si mesma – deslocada de seu nome, de sua aparência e de sua finalidade –, portanto, o não identificável, o anônimo, o qualquer um. Assim, o processo de subjetivação política é paradoxal por excelência, pois é o processo que produz um sujeito não identificável no deslocamento entre uma identidade e uma não-identidade, entre um particular e um universal. Para ilustrar isso, Rancière utiliza-se do exemplo do proletário que se segue:

Em latim, *proletarii* quer dizer simplesmente aqueles que se reproduzem, aqueles que simplesmente vivem e se reproduzem sem possuírem nem transmitirem um nome, sem serem contados como partes na construção simbólica da cidade. *Proletário* era portanto um nome próprio que convinha aos trabalhadores, enquanto nome de qualquer um, nome de *outcasts*, se por tal se entender não os párias, mas aqueles que não pertencem à ordem das classes e, por isso mesmo, são a dissolução virtual dessa ordem (a classe, dissolução de todas as classes, dizia Marx). Um processo de subjetivação é assim um processo de desidentificação ou de desclassificação.¹⁸⁸

O nome *próprio* aparece como *impróprio*. A identidade “proletário” já não é mais o *si*, mas é o *si* na relação com o outro, isto é, na relação com esse qualquer um. Ele já é o sujeito paradoxal da subjetivação, desidentificado, desclassificado, que faz emergir o rosto do anônimo. Como prossegue Rancière, ele é um “*in-between*”; “o nome ‘próprio’ de pessoas que estavam *juntas* na medida que estavam *entre*: entre diversos nomes, estatutos ou identidades; entre a humanidade e a inumanidade, a

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹⁸⁸ *Idem.* – grifos do autor.

cidadania e a sua recusa [...]”.¹⁸⁹ Enfim, “proletário” é o nome que liga “um ser a um não-ser, ou a um ser-por-vir”, pois liga o nome de uma classe/grupo identificável, isto é, que pertence de modo *próprio* à ordem social estabelecida, ao seu *fora*, isto é, a esse anônimo que não é percebido a não ser pelo próprio processo de subjetivação que o faz aparecer de modo paradoxal e *impróprio* sob o nome “proletário”. Nessas condições, “proletário” não significa mais o que até então significava: a categoria que classificava certo grupo de trabalhadores assalariados. Ele é arrancado de sua evidência e naturalidade. A relação de correspondência entre nome, aparência e finalidade, fundamental à estrutura de uma identidade, é quebrada, colocada em curto-circuito. É sob essa perspectiva que, na sexta tese de “Dez Teses Sobre Política”, Rancière escreve:

Há política porquanto o povo não é a raça ou a população, porquanto os pobres não são a parte desfavorecida da população, os proletários o grupo dos trabalhadores da indústria, etc., mas sujeitos que inscrevem como suplemento de toda e qualquer contagem das partes da sociedade uma figura específica da conta dos incontados ou da parte dos sem-parte. A existência dessa parte é o que está em jogo na política. É esse o objeto do litígio político. O conflito político não opõe grupos com interesses diferentes, opõe lógicas que contam diferentemente as partes da comunidade e as partes que lhes cabem. O combate entre os ‘ricos’ e os ‘pobres’ é um combate acerca da possibilidade destas palavras se desdobrarem, de instituírem as categorias de uma outra contagem da comunidade. O objeto do litígio político é a existência litigiosa do próprio da política como o seu recorte das partes e dos espaços da comunidade.¹⁹⁰

Para Rancière, o espaço propriamente político é fruto de um conflito de enunciação, no qual aqueles excluídos da ordem social rompem com as identidades que lhes foram atribuídas e passam a contar a si mesmos por meio do discurso e de uma (dis)torção no campo da experiência. Porém, os “sem-parte” não representam um grupo marginalizado ou uma identidade fixa, mas são resultado de identificações fluidas, ou melhor, de experiências de desidentificação e de não-identificação que não se limitam a sujeitos ou grupos específicos. Essas subjetividades, formadas pelo dissenso, permitem uma fuga das identidades impostas pelo regime policial do sensível, mas, ao mesmo tempo, não engendram uma forma de identificação outra. São sujeitos anômalos e anônimos, no sentido de que são impróprios aos processos de identificação que exigem uma correspondência clara entre nomes, aparências e finalidades. Esse movimento desidentificatório promovido no processo de

¹⁸⁹ *Idem.* – grifos do autor.

¹⁹⁰ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 145-146.

subjetivação política acaba por criar sujeitos que compartilham um lugar comum não porque encontram sua evidência e naturalidade em uma dada ordem policial do reconhecível, mas por estarem *entre* diferentes identidade, isto é, por estarem no limiar que borra a justa correspondência entre nomes, aparências e finalidades, apagando as linhas de correlação entre os modos do ser, do dizer e do fazer identificáveis em um dado regime policial do sensível.

Esse movimento de desidentificação desencadeado pela subjetivação política, porém, não é o apagamento ou a extinção das identidades, pois a resistência de toda ordem policial é de princípio.¹⁹¹ Ao pensar a subjetivação política como um processo desidentificatório, Rancière não se propõe a pensar a criação de uma comunidade composta por subjetividades não-identificáveis que venha substituir toda uma ordem policial das identidades, suspendendo as relações hierárquicas e consensuais de mando e obediência *ad infinitum*. Ora, como já pudemos verificar, essa ideia figura como uma proposição irrealizável nos termos como Rancière concebe a relação entre polícia e política e a sua noção de comunidade dos iguais. Se a política não possui uma existência necessária, isto é, se ela “não é de toda uma realidade que se deduziria das necessidades provocadas pela reunião dos homens numa comunidade”, mas surge como “um acidente sempre provisório” que interrompe as relações de dominação, tal como o filósofo propõe na sexta tese sobre a política¹⁹², então assim também devemos entender a subjetivação e a desidentificação que ela promove. O sujeito político rancièreamo é tributário de uma efemeridade própria de sua forma de aparecimento que nos remete à compreensão do próprio modo de subjetivação que o faz vir à tona, dando-lhe um corpo cuja consistência repousa unicamente no conjunto de operações de exceção que o faz existir. Desse modo, tal como afirmam Ângela Marques e Marco Prado, “as subjetividades formadas por meio do dissenso não podem ser habitadas pelas pessoas ou grupos que encenam o dano”.¹⁹³ Tal como a igualdade, o sujeito político não vingará! A desidentificação não é, portanto, nem a afirmação de uma nova identidade, nem a aniquilação de todas as identidades, mas o aspecto da subjetivação política que promove uma partilha do sensível diferente daquela da polícia: ela provoca uma (dis)torção no campo de experiência,

¹⁹¹ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento...* op. cit., p. 53.

¹⁹² RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político...* op. cit., p. 145.

¹⁹³ MARQUES, A. PRADO, M. *Diálogos e Dissidências...* op. cit., p. 146.

interrompendo a evidência e a naturalidade das identidades ao realizar uma partilha dissensual do sensível por meio da subjetivação do dano no interior da ordem policial.

O sujeito político emerge em meio a descontinuidades, ele é um processo provisório, um devir constante que faz convergir os horizontes de seus mundos possíveis e os contornos das forças políticas dissensuais. Assim, a singularidade e forças políticas coletivas se juntam em um movimento – que é feito pelo sujeito e é, ao mesmo tempo, a definição de seu agir (a definição de si mesmo, sempre provisória e descontínua) – voltado para a interrupção de uma ordem estabelecida.¹⁹⁴

De um lado, o sujeito político não se refere a nenhuma substancialização e a nenhuma subjetividade sólida determinada, individual, tal como seria, por exemplo, a *substância* aristotélica ou o *cogito* cartesiano – se Rancière recorre ao *ego sum, ego existo* para pensar a subjetivação, recolocada sob a forma de um *nos sumus, nos existimus*, a razão dessa referência não está na ideia de um conteúdo de subjetividade claro e evidente tal como vemos no filósofo da dúvida metódica, mas tão somente na estrutura formal dessa fórmula, isto é, de uma irrupção de uma parte dos sem-parte que se impõe no interior de uma determinada ordem policial e que inviabiliza qualquer tentativa de negá-la, uma vez que ali se apresenta como subjetivação de um dano e como inscrição da facticidade da contingência e da igualdade de qualquer um a ser verificada em um determinado caso de litígio. De outro lado, o sujeito político se refere a uma figura coletiva, mas não corpo coletivo que constitui uma parte identificável no regime policial do sensível – de fato, como bem vimos, esse sujeito político não é tribal, isto é, não se faz referência aqui à revelação de um *ethos* próprio de um grupo determinado no interior da ordem policial que viria à tona num processo de revelação que libertaria esse sujeito coletivo de uma posição de mero objeto da ideologia ou do discurso alheio, dando à sua voz a interpretação “verdadeira” por meio da *palavra* de um mestre, seja ela sociológica, antropológica ou a da direção partidária que promete a superação da alienação e a emancipação humana. Em Rancière, a subjetivação política se refere a uma figura coletiva porquanto seja tomada como um movimento de distanciamento de uma categoria identitária e, ao mesmo tempo, como a efração do universal da igualdade no seio particular de um caso específico de litígio que revela uma parte dos sem-parte ao se ligar com o dano fundamental. Isso significa que não há sujeito político pré-estabelecido: há apenas sujeitos pré-identificáveis se concebidos sob a lógica da contagem, como partes e “partes” de uma determinada

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 151.

ordem policial. A singularidade política desse sujeito só é pensável no evento de sua instauração, em seu devir próprio.

2.4. POLÍTICA E PARTILHA DO SENSÍVEL.

Se olharmos pelo prisma da polícia, isto é, pela ótica da contagem que faz ver uma comunidade de resto zero, não há uma parte dos sem-parte. A ontologia do social é aquela das identidades em sua evidência e naturalidade, de um comum no qual cada qual faz “parte” segundo sua parte. A parte dos sem-parte só existe como sujeito do dano em sua própria subjetivação, pois esse comum propriamente político deve ser construído na encenação do dano.¹⁹⁵ Se a política não possui objetos próprios, se ela age *sobre* a polícia, e se ela não cria sujeitos *ex nihilo*¹⁹⁶, mas por meio do processo de desidentificação que a subjetivação política opera, por conseguinte a instituição de uma *cena* é necessária, enquanto instauração de um comum que deve ser plasmado em um movimento disruptivo no interior de um determinado regime policial do sensível, capaz de se desenhar como um conflito acerca da existência de um comum distinto daquele do consenso. Essa cena é condição para que o sujeito político ranciereano apareça, como uma espécie de anomalia no interior da evidência e naturalidade da ordem policial das identidades. Porém, o sujeito político é condição para que a cena se desenhe no interior de um regime policial do sensível, promovendo recortes nas relações hierárquicas de mando e obediência. Desse modo, cena e sujeito político não podem ser pensados separadamente, mas a partir de uma ideia de codependência e de uma ideia de interdependência, uma vez que a cena de dissenso e o sujeito político surgem juntos no mesmo processo de subjetivação.¹⁹⁷ Rancière define essa ideia de maneira direta na oitava tese de “Dez teses sobre a política”, onde afirma que “o trabalho essencial da política é a configuração de seu próprio espaço”.¹⁹⁸ Na elaboração dessa tese ele escreve:

A manifestação política dá a ver aquilo que não tinha razão de ser visto, ela acolhe um mundo no seio de um outro, por exemplo, o mundo onde a fábrica é um lugar público no mundo onde ela é um lugar privado, o mundo onde os

¹⁹⁵ MARQUES, A. PRADO, M. *Diálogos e Dissidências... op. cit.*, p. 136.

¹⁹⁶ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 49-50.

¹⁹⁷ MARQUES, A. PRADO, M. *Diálogos e Dissidências... op. cit.*, p. 141.

¹⁹⁸ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 147.

trabalhadores falam, e falam da comunidade, naquele onde eles gritam para exprimir apenas a sua dor. É por essa razão que a política não se identifica com o modelo de ação comunicacional. Este modelo pressupõe parceiros já constituídos enquanto tais e formas discursivas de troca que implicam uma comunidade do discurso cujas regras podem sempre ser explicitadas. Ora, o que é próprio do dissenso político é que os parceiros não estão constituídos, tão pouco o objeto da discussão e a própria cena onde ela ocorre. [...] A argumentação política é ao mesmo tempo a manifestação de um mundo onde ela é argumento, um argumento sobre um objeto identificado, elaborado por um sujeito qualificado para tal e dirigido a um destinatário a quem se exige que veja o objeto e que ouça o argumento que 'normalmente' ele não tem qualquer razão para ver e para ouvir. Ela é a construção de um mundo paradoxal que junta dois mundos separados.¹⁹⁹

É importante observar que em *O Desentendimento*, o político (*le politique*) não é empregado tanto como o *locus* próprio da política, mas mais como a qualidade própria daquilo que concerne à política. Se retomarmos os textos elaborados ao fim da década de 1980 e início da década de 1990 que antecedem a publicação de *O Desentendimento* e que compõem a coletânea *Nas Margens do Político*, veremos uma presença maior do substantivo “o político”, mesmo que no texto “Político, política, identificação e subjetivação”, já encontremos a formulação que sustenta que “o político é a cena na qual a verificação da igualdade deve tomar a forma do tratamento de um dano”²⁰⁰, relacionando o político à uma certa noção de cena de dissenso. De fato, verifica-se que naquele contexto, a ideia de cena ainda não havia recebido uma elaboração por parte de Rancière e a noção d’o político era predominante nos textos do autor. Possivelmente, isso se explique pelo fato desses trabalhos estarem inseridos em um debate sobre as noções de *la politique* e *le politique* fortemente presente no cenário filosófico francês daquele momento, que nos remete a trabalhos como os de Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe e Alain Badiou.²⁰¹ E, embora a ideia de cena possa ser identificada em vários trabalhos e Rancière, é no prelúdio de *Aisthesis*, publicada em 2011, que ela ganha uma definição mais clara, destacando em retrospecto a presença dessa noção em trabalhos anteriores, desde *A Noite dos Proletários*, passando pelas proposições de *O Desentendimento*. Com a identificação d’o político com a cena de dissenso e, a partir das elaborações de *O Desentendimento*, a noção de o político começa a perder lugar para a ideia de cena nos trabalhos de Rancière, o que deu maior projeção estética para as suas

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 148-149.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 69 – grifos do autor.

²⁰¹ DERANTY, J-P. "Rancière and Contemporary Political Ontology." *Theory & Event*, vol. 6 no. 4, 2003.

elaborações sobre a política, trazendo novas implicações que ampliaram as possibilidades para pensar seu trabalho ao trazer a noção de subjetivação política sob a perspectiva de uma certa *performatividade* correspondente ao traçado dessa cena de dissenso e à irrupção desse sujeito paradoxal. Assim, com a publicação de *Aisthesis* podemos ler o seguinte:

A cena não é a ilustração de uma ideia. É um pequeno artefato óptico capaz de nos mostrar o pensamento ocupado em fiar os laços que unem percepções, afetos, nomes e ideias, em constituir a comunidade sensível tecida por esses laços e a comunidade intelectual que torna a urdidura pensável. A cena capta os conceitos em ação, em sua relação com os novos objetos de que buscam se apropriar, com os objetos antigos que tentam pensar de forma nova e com os esquemas que constroem ou transformam para esse fim. Pois o pensamento é sempre, de saída, um pensamento acerca do pensável, um pensamento que modifica o pensável ao acolher o que era impensável.²⁰²

Sob essa perspectiva, o dano é pensado como um litígio fundamental que só emerge em sua *encenação*; e essa encenação é sempre um caso de demonstração argumentativa desse dano, isto é, uma cena dissensual, polêmica, na qual se dá o desentendimento, uma cena de disputa pela própria palavra, pelo reconhecimento dos sem-parte como seres dotados de *lógos*.²⁰³ Se o político é o terreno no qual o encontro entre a lógica da igualdade e a lógica da desigualdade se encontram, e esse encontro só pode se dar em uma situação de litígio que toma corpo na exposição do dano, é pois na cena que ali se desenha que isso pode se dar. O caráter cenográfico aqui é fundamental no modo como Rancière passa a conceber o processo de subjetivação política, uma vez que esse acontecimento é, fundamentalmente, de ordem estética, pois coloca em questão uma determinada partilha do sensível. Não há, portanto, acontecimento político sem que haja a encenação do dano no interior de um regime policial do sensível. A subjetivação política é, pois, a capacidade de criar essas cenas polêmicas, procedendo como um *operador* que produz uma esfera de visibilidade nova.²⁰⁴ Se as partes do litígio político não estão constituídas de antemão e, por isso, a cena deve ser inventada, então a instituição dessa cena não é aquela que encontra na *arkhé* de uma ordem policial seu fundamento identificável, mas aquela de um fazer *como se*:

²⁰² RANCIÈRE, J. *Aisthesis: cenas do regime estético da arte*. São Paulo: Editora 34, 2021, p. 09-10.

²⁰³ MARQUES, A. PRADO, M. *Diálogos e Dissidências... op. cit.*, p. 85.

²⁰⁴ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 55-56.

Ora, essa afirmação implica uma cena de argumentação muito singular. O sujeito operário que nela se deixa contar como interlocutor deve fazer *como se* a cena existisse, como se houvesse um mundo comum de argumentação, o que é eminentemente razoável e eminentemente desarrazoado, eminentemente comportado e eminentemente subversivo, já que esse mundo não existe. As greves desse tempo tiram da exasperação desse paradoxo sua estrutura discursiva singular: aplicam-se a mostrar que é realmente enquanto seres falantes dotados de razão que os operários fazem greve, que o ato que os faz parar juntos o trabalho não é um *ruído*, uma reação violenta a uma situação penosa, mas que exprime um *logos*, o qual não é apenas o estado de uma relação de forças, mas constitui uma *demonstração* de seu direito, uma *manifestação* do justo que pode ser compreendido pela outra parte.²⁰⁵

A igualdade só ganha efetividade se houver o desenvolvimento de uma cena de manifestação e de palavra específica que mede a distância do *lógos* a si mesmo e faz efeito dessa medida, pois desenha um espaço sensível em que se verifica a igualdade de qualquer ser falante ao fazer ver a contingência que precede qualquer ordem policial.²⁰⁶ A cena permite a reconstrução da paisagem do pensável. Ela funciona como a construção de um espaço singular no qual não apenas as relações hierárquicas e consensuais são interrompidas, mas também é interrompida a lógica da causalidade que organiza os fatos em uma cadeia de causas e efeitos bem ajustada e que garante uma trama de experiência clara segundo os princípios de evidência e de naturalidade da economia das identidades. A cena parte de uma premissa fundamental: de que é possível a produção de momentos que interrompem a divisão ordinária dos espaços e tempos ao produzir uma singularidade no interior da partilha policial do sensível que nos lança à contingência dessa ordem.²⁰⁷ Em um mesmo movimento, a cena faz ver a partilha policial em sua divisão das “partes” segundo suas partes, faz irromper um sujeito paradoxal como parte dos sem-parte que encarna o drama do dano primordial que não podia ser visto segundo as regras do aparecer do regime policial do sensível e desenha uma nova partilha que faz ver o invisível e permite pensar o impensável: a igualdade de qualquer um que está na contingência que sustenta a ordem desigualitária instituída. Enquanto manifestação de um dissenso, a cena é o lugar de “uma redistribuição das coordenadas do sensível”.²⁰⁸

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 66.

²⁰⁶ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento...* *op. cit.*, p. 39.

²⁰⁷ RANCIÈRE, J. *Aisthesis...* *op. cit.*, p. 27.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 29.

Segundo Ângela Marques, na apresentação da edição brasileira de *O Método da Cena* na qual participou como tradutora, há três aspectos fundamentais à estrutura da cena que devem ser ressaltados no trabalho de Rancière.²⁰⁹ O primeiro aspecto é que a cena se constitui como um trabalho de articulação entre elementos heterogêneos desencadeado por uma racionalidade própria de dissenso, que é uma *razão sensível* que propõe a redefinição e visibilidades e legibilidades. O segundo aspecto a ser destacado é que a cena é um gesto estético e político de um *aparecer* [*apparaître*] uma vez que implica a alteração de um determinado regime de percepção: “O aparecer é uma experiência estética de ruptura com uma ordem prefigurada que programa nosso *sensorium* para atender de modo consensual a esses apelos. Assim, a cena de dissenso altera os regimes de visibilidade e inteligibilidade que mediam nossas interações com a alteridade”.²¹⁰ E o terceiro aspecto é que a cena é marcada por uma *teatralidade*, isto é, constitui-se sob a forma de uma dramaturgia na qual o sujeito político encena o dano e, nesse mesmo movimento, promove deslocamentos que interrompem uma certa ordem do aparecer, dando a ver o que não aparecia ou dando uma aparência distinta e singular àquilo que estava circunscrito a um determinado modo de visibilidade e inteligibilidade. De acordo com Oliver Davies, essa teatralidade se justificaria pela condição severa de desvantagem em que os sujeitos políticos se encontram, uma vez que a parte dos sem-parte não existe previamente sob a ótica da contagem e, em decorrência disto, precisariam recorrer a modos teatrais/dramáticos de expressão, num movimento de violência contra um determinado regime policial do sensível para que sejam vistos e ouvidos.²¹¹ Juntos, esses três aspectos da cena dão cabo ao trabalho da política em uma cena que opera a partir do *como se*.

Ir além dos papéis sociais e *scripts* previamente definidos delineia um conflito que pode promover oportunidades de ‘inventar a cena na qual as palavras ditas se tornam audíveis, objetos se tornam visíveis e indivíduos podem ser reconhecidos’ (Rancière, 2010, p. 214)²¹². Nesse sentido, a conexão entre a cena de dissenso e o *apparaître* envolve dois gestos políticos principais: a interrupção das lógicas hierárquicas que reforçam e estabilizam modos de visibilidade e inteligibilidade, e a criação de novo imaginário que seja capaz

²⁰⁹ MARQUES, A. “Apresentação da versão em português”. In: RANCIÈRE, J. *O Método da Cena*. Trad. Ângela Marques. Belo Horizonte: Quixote Do, 2021, p. 42-45.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

²¹¹ DAVIES, O. *Jacques Rancière*. Cambridge : Polity Press, 2010, p. 85 *apud* MARQUES, A. PRADO, M. *Diálogos e Dissidências... op. cit.*, p. 134.

²¹² Referência de Ângela Marques a RANCIÈRE, J. *Dissensus : on politics and aesthetics*. Edited and translated by Steve Corcoran. London: Continuum, 2010.

de produzir outras formas de apreender e reconhecer os outros e suas formas de vida.²¹³

De acordo com Rancière, no prefácio de *O Trabalho das Imagens*, a cena política se constitui como um campo de aparência propriamente político porque reestrutura o universo sensível, não apenas em suas “funções simbólicas”, mas também na “ordem do visível”.²¹⁴ É preciso observar, portanto, que há duas camadas sobre as quais a cena opera, uma simbólica e outra propriamente estética, que estão entrelaçadas entre si e que compõem a tecitura que conecta o inteligível, ao qual as funções simbólicas remetem, e o sensível, ao qual a ordem do visível remete. De saída, uma leitura talvez apressada ou despreocupada dos textos de Rancière pode levar a uma compreensão de que, ao usar o termo “sensível” [*sensible*], o autor estaria se referindo a uma perspectiva, por assim dizer, empiricista, que reduz a percepção de um fenômeno unicamente ao conjunto de impressões sensoriais de que ele é capaz de nos causar. Porém, há uma complexidade muito maior em jogo. Ao pensarmos a partilha do sensível em Rancière, seja pela ótica da polícia ou da política, torna-se necessário levar em consideração o entrelaçamento entre um *sensorium*, pensado aqui precisamente como essa camada que se refere especificamente à *aisthesis*, essa faculdade do sentir, e um simbólico, pensado aqui precisamente como essa camada que se refere especificamente ao *lógos*, essa capacidade semântica de significação e articulação dessa significação. Rancière se refere a esse duplo em uma entrevista concedida a Pedro Hussak em 2014, publicada na revista *Aisthe*, quando afirmou que “o sensível não é o sensorial, que o sensível é o sensorial investido pelo sentido, o sentido que tomou uma forma sensorial”.²¹⁵ A partilha do sensível, em Rancière, implica na proposição de que há uma relação fundamental entre essas duas camadas, uma relação na qual elas se encontram necessariamente imbricadas uma na outra, de modo que seja impossível concebê-las de maneira separada, a não ser pelo livre exercício teórico das reflexões que aqui estamos conduzindo, mas nunca no campo de experiência.

O conjunto de elaborações que se desenvolve no decorrer de *O Desentendimento* se inicia, como já pudemos observar na primeira parte deste texto,

²¹³ MARQUES, A. “Apresentação da versão em português”... *op. cit.*, p. 47 – grifos dos autores.

²¹⁴ RANCIÈRE, J. *O Trabalho das Imagens*... *op. cit.*, p. 15.

²¹⁵ RANCIÈRE, J. “Entrevista com Jacques Rancière”. Trad. Pedro Hussak. In: *Aisthe*. vol. VII, nº 11, 2013, p. 109.

com uma citação direta à *Política* de Aristóteles, na qual Rancière busca ressaltar a ideia do estagirita de que aquilo que faz uma família e uma cidade seria um tipo específico de comunidade, aquela do *sentimento* [*aisthesis*] do bem e do mal, do justo e do injusto, do útil e do nocivo, e aquela da *palavra* [*lógos*] capaz de *manifestar* esse sentimento, comunidade essa que constitui o que é próprio do homem e que o separa dos demais animais em geral – esses, como bem observamos, estariam relegados à *voz* [*phoné*], que só é capaz de *indicar* dor e prazer. Essa ideia se torna a premissa central a partir da qual o filósofo franco-argelino irá construir as elaborações que se desdobram ao decorrer da obra. Dentre elas, duas afirmações devem ser tomadas como fundamentais para pensar a noção de partilha do sensível sob o aspecto que aqui se apresenta. São elas as que se seguem:

Sem dúvida, qualquer leitor de Platão compreende que a objetividade do bem se separa da relatividade do agradável. Mas a partilha de sua *aisthesis* não é tão evidente assim: onde se encontra exatamente a fronteira entre a sensação desagradável de um golpe recebido e o sentimento da ‘nocividade’ sofrida por causa desse mesmo golpe? Dir-se-á que a diferença está marcada precisamente pelo *logos* que separa a articulação discursiva de uma dor e a articulação fônica de um gemido. Ainda assim, é preciso que a diferença entre desagradado e nocividade seja sentida e sentida como comunicável, como definindo uma esfera de comunidade do bem e do mal. O indício extraído da posse do órgão – a linguagem articulada – é uma coisa. A maneira como esse órgão exerce sua função, como linguagem que manifesta uma *aisthesis* compartilhada, é outra.²¹⁶

A fala por meio da qual existe política é aquela que mensura a distância mesma da palavra e de sua contagem. E a *aisthesis* que se manifesta nessa fala é a própria querela em torno da constituição da *aisthesis*, sobre a partilha do sensível pela qual corpos se encontram em comunidade.²¹⁷

Retomemos o apólogo do Aventino para pensar essa questão. O escárnio de Ápio Cláudio em relação ao comportamento dos plebeus encerra em seu raciocínio uma dupla negação: de um lado, a negação de uma comunidade do *lógos* entre patrícios e plebeus; de outro lado, a negação de uma comunidade da *aisthesis* entre patrícios e plebeus. Ora, embora a fala de Ápio Cláudio se dirija à insolência dos plebeus por ousarem dizer que “falam” como os patrícios, ela não se reduz ao aspecto da pressuposição de que os plebeus não tenham a posse [*hexis*] da palavra [*lógos*] capaz manifestar uma injustiça, mas nos remete para aquém dessa articulação da linguagem, onde a pressuposição da inexistência da posse da palavra se ancora em uma outra pressuposição, aquela da inexistência de um sentimento [*aisthesis*] do

²¹⁶ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 16.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

injusto. Na partilha policial do sensível entre plebeus e patrícios que a fala de Ápio Cláudio revela, os plebeus não aparecem apenas como aqueles incapazes de manifestar o bem e o mal, o justo e o injusto, o útil e o nocivo, mas também como incapazes do sentimento dessas coisas. Sob a ótica da contagem, os plebeus não podem dizer algo sobre o justo porque sequer sentem algo *como* justo ou injusto: sua condição não concerne apenas a uma incapacidade de enunciação, mas também a uma forma de partilha que os encerra em uma *aisthesis* distinta daquela dos patrícios. Como podem falar qualquer coisa sobre algo que nem sabem o que é? É sob esse aspecto que é possível propor que o sensível, em sua partilha, se refere a uma tecitura que conecta o *sensorium* e o semântico como experiência.

Se retomarmos a estrutura da identidade, tal como foi desenvolvida na primeira parte deste texto, veremos que os três aspectos fundamentais que destaquei, isto é, *nome, aparência e finalidade*, condensam essa relação entre o estético e o semântico, um como aposto do outro. Numa dada uma comunidade humana, uma experiência se dá de modo que *o que* aparece nunca está separado do *como* aparece. Na percepção, o estético e o semântico da partilha compõem uma amálgama, de modo que o sensível e o inteligível estejam imbricados e circunscritos às condições desse aparecer. Em um regime policial, a experiência se dá sob a forma da *identidade*, na qual há uma correlação preestabelecida entre nome, aparência e finalidade, entre os modos do ser, do dizer e do fazer, marcados pelos traços de evidência, naturalidade, hierarquia e consenso. Na instauração política, a experiência se dá sob a forma da *subjetivação* que dá a ver uma cena e um sujeito que jogam com as duas camadas, desfazendo e refazendo “as relações reguladas que a ordem consensual estabelece entre as formas sensíveis e seu significado” na tecitura da experiência.²¹⁸ Em ambas, porém, é possível identificar essa relação necessária entre uma sensibilidade e um simbólico.

Há ainda outro elemento importante a se considerar em relação ao modo como Rancière pensa a partilha do sensível e que pode nos auxiliar a pensar essa relação entre o estético e o simbólico. Esse elemento aparece em um trecho de *A Partilha do Sensível*, no qual se lê:

Existe, portanto, na base da política uma ‘estética’ que não tem nada a ver com ‘estetização da política’ própria à ‘era das massas’, de que fala Benjamim. [...] Insistindo na analogia, pode-se entendê-la num sentido kantiano – eventualmente revisitado por Foucault – como o sistema das formas *a priori* determinando o que se dá a sentir. É um recorte dos tempos

²¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência.²¹⁹

O modo como Rancière se refere a esse sistema de formas *a priori* nos dá a entender que ele não é inato às condições fundamentais da percepção, à semelhança das formas puras da sensibilidade, tais como concebidas pela epistemologia crítica de Kant. Ela compõe um sistema de visibilidades e de significações que é forjado por determinados processos que se dão em determinadas condições históricas e sociais e se estabelece como uma estética compartilhada que nos faz perceber determinada “parte” segundo certas regras sociais do seu aparecer. Como observado na própria referência feita por Rancière, esse sistema de formas *a priori* é pensado por ele de modo aparentado àquilo que fez Foucault em *A Arqueologia do Saber* ao usar a expressão *a priori histórico*. Verifiquemos, nas palavras de Foucault, como essa noção é por ele concebida:

Justapostas, as duas palavras provocam um efeito um pouco gritante; quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem. *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas. A razão para se usar esse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, tem de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho.²²⁰

Com essa expressão, Foucault refere-se a um sistema composto por diversos procedimentos em diversos campos da vida que possibilitam e regulam a emergência de certos discursos e saberes, e em consequência a emergência de certas práticas e modos de pensar em um dado contexto específico. Distinto da noção kantiana, em que o *a priori* têm como característica fundamental a universalidade e a transcendentalidade, como uma estrutura intemporal e inalterável, o *a priori* foucaultiano não se identifica com qualquer tipo de *a priori* formal, pois é contingente,

²¹⁹ RANCIÈRE, J. *A Partilha do Sensível...* op. cit., p. 16 – grifos do autor.

²²⁰ FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. 7º ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 144.

no sentido de que está situado em um determinado tempo e espaço.²²¹ Esse *a priori* se refere, assim, às condições históricas que tornam possíveis certos discursos e saberes em uma época. É, de certo modo, uma estrutura que define um campo de possibilidades para que o pensamento e a ação se deem em um período histórico.

Em Rancière, porém esse *a priori* ganha uma dimensão estética, no sentido da partilha do sensível que até aqui foi desenvolvido, o que dá à essa noção uma extensão maior ao deixar de lado o binômio saber-poder sobre o qual Foucault desenvolve seus trabalhos, conduzindo a um pensamento acerca das condições históricas de emergência e de regulação de um determinado regime do sensível e das formas de percepção que ali se dão.

A distribuição dos lugares e funções que definem uma ordem policial depende tanto da suposta espontaneidade das relações sociais quanto da rigidez das funções de Estado. A polícia é, na sua essência, a lei, geralmente implícita, que define a parte ou a ausência de parte das 'partes'. Mas, para definir isso, é preciso antes definir a configuração do sensível na qual se inscrevem umas e outras.²²²

Para Rancière, polícia é uma força de configuração do sensível que não se reduz à organização estatal, às instituições sociais ou às relações de poder, pois, precedendo-os, está na base da sensibilidade. Estado, lei, instituições, força policial militar, tudo isso se dá *a posteriori* no sensível da vida em comunidade: são manifestações da polícia como processo que age sobre essa estética compartilhada, são estruturados e estruturantes desse processo, isto é, são os meios pelos quais a polícia ganha concretude e, reciprocamente, consolidam essa estética compartilhada, reforçando-a. Assim, o que fica preservado dessa relação com a expressão utilizada por Foucault é mais a ideia de um sistema de formas *a priori* que não é um *a priori* formal inato, mas histórico. Mais especificamente, ao modo como já pudemos verificar anteriormente ao tratar das distinções entre esses autores quanto ao uso do termo polícia, as relações de poder se inserem e operam dentro de um regime do sensível e podem estar a serviço da consolidação e manutenção desse regime. O que parece fundamental para Rancière, porém, é que esse regime não se define pelas relações de poder, mas estende-se para trás delas, uma vez que é como que pressuposto em um imaginário social e, por consequência, percebida como experiência compartilhada.

²²¹ *Ibid.*, p. 145.

²²² RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 43 – grifos nossos.

Daí sua qualidade fundamentalmente estética, irreduzível às relações de poder, embora seja atravessada por elas.

No contexto de sua reflexão política, Rancière trata da estética como um sistema de formas *a priori* que determina o que se dá à sensibilidade e à inteligibilidade. Porém, o autor não explora o sentido desse *a priori*, tomando-o apenas como uma analogia para pensar o sentido que quer imprimir à sua noção de partilha do sensível. Em linhas gerais, que essas formas *a priori* sejam de natureza estética e formem um sistema que conforma a percepção em uma dada experiência, isso está claro. Entretanto, em que medida isso se dá? Rancière parece deixar essa questão sem um desenvolvimento adequado, dando abertura a uma reflexão que pode ir além da analogia e contribuir para pensar a partilha do sensível tendo em vista a relação entre a camada da sensibilidade e a camada do simbólico: se esse sistema de formas *a priori* é o responsável por estabelecer uma experiência sensível compartilhada, como isso é possível? Dito de outro modo, como operam essas formas *a priori* no sentido de produzirem uma partilha de algo tão subjetivo e incomensurável como a experiência sensível, a ponto de fazer existir uma comunidade sensível? Ao tratar sobre a existência dessa estética primeira na qual se inscrevem os corpos, as coisas, os lugares e as ocupações, Rancière não parece se referir ao nível sintático de uma experiência. Afastando-se da elaboração de uma teoria da cognição, Rancière se ocupa em pensar, no contexto da estética e da política, a comunidade de um regime de aparência que, como pudemos observar, é composto por identidades. De saída, o filósofo se afasta de discussões sobre as qualidades da experiência subjetiva – sejam elas da experiência sensível, sejam das vivências psicológicas. De fato, seria improdutivo alocar a questão de uma experiência sensível compartilhada em um debate epistemológico sobre a vivência das experiências singulares que ocorrem em cada indivíduo. O problema dos *qualia* apresentado pelos trabalhos de filosofia da mente acerca da natureza e das operações da consciência nos dão o modelo desse corolário. Porém, não é esse o caminho tomado pelo autor no tratamento dessa questão.

Para trabalhar melhor essa questão, buscarei sintetizar o que desenvolvi até aqui do seguinte modo: ao pensar a relação entre política e estética, Rancière toma a comunidade dos homens a partir de uma ideia de campo de experiência no qual os fenômenos da política e da estética se dão. Uma experiência, nesse sentido, se dá sempre em um sensível compartilhado, isto é, a partir de uma determinada partilha do

sensível. Essa experiência, portanto, nunca é pura, como a experiência de um *fenômeno-em-si*, por assim dizer. Uma experiência sempre está atravessada por um conjunto sensível de modos de visibilidade e de inteligibilidade. Assim, o sensível pode ser pensado como um tecido cuja trama determina *o que* se dá à percepção e *como* essa percepção se dá. E a tecitura desse sensível se dá em duas camadas: aquela da sensibilidade propriamente dita, e aquela do simbólico. Nesse sentido, um aparecer é sempre atravessado por certos modos de sensibilidade e certos modos de significação que possibilitam a percepção daquilo que aparece em um dado campo de experiência. Esses modos de sensibilidade e de significação que moldam a percepção são, assim, compostos por fios que se conectam em pontos de entrelaçamento entre o *sensorium* e o semântico que compõem a tecitura do sensível. Sob esse aspecto, é possível considerar que tais nós que entretecem a camada de uma *aisthesis* e a camada de um *lógos* compõem as formas *a priori* que têm uma emergência histórica em uma comunidade humana. Proponho chamar essas formas *a priori* em Rancière de *a priori sensíveis*, entendidos como feixes de sensibilidades e significações partilhados entre os membros de uma comunidade que concernem a certos aspectos da vida em comunidade e que atribuem determinadas qualidades aos fenômenos percebidos em um dado campo de experiência.

É aí, pois, que a polícia opera, produzindo pacificação por meio da consolidação desses *a priori*. A polícia é, justamente, o processo de ordenação do sensível que esquadrinha a comunidade, criando espaços, delimitando posições, fazendo aparecer corpos em ocupações e dando legitimidade, evidência e naturalidade a essas percepções. Nesse sentido, uma identidade pode ser entendida como uma percepção *conformada* por um conjunto de *a priori* sensíveis. Ao perceber um corpo, coisa, local ou ocupação, tal percepção se dá *como* identidade e, assim, a experiência e inteligibilidade dada nessa percepção são marcadas pelas regras do aparecer tecidas pelos *a priori* sensíveis. Tal como a figura do plebeu, ou a do trabalhador, que são percebidas *como* parte determinada, carregando em si modos do ser, do fazer e do dizer que devem lhes ser próprios. Para além da discussão kantiana de um *plebeu-em-si* e de um *fenômeno do plebeu*, Rancière parece se colocar na discussão sobre a percepção do próprio fenômeno político porquanto *conformado* em um determinado regime de aparência. Tomando as categorias fenomenológicas da semiótica peirceana como analogia para ilustrar essa ideia, o modo como Rancière toma os fenômenos dados a nós em uma partilha do sensível

se encontram sempre em uma condição de terceiridade [*thirdness*]²²³, isto é, numa condição de mediação entre o *sensorium* e o simbólico estabelecida pelos *a priori* sensíveis na própria partilha.

É aí também que a política opera: se ela não possui objetos próprios e se ela age *sobre* a polícia e suas identidades, então a sua partilha é aquela que desconecta os nós da tecitura do sensível, realizando novas conexões que são impróprias a um regime policial do sensível. A cena de dissenso que se desenha e o sujeito político que nela irrompe realizam uma reconfiguração do sensível justamente porque operam na dimensão desses *a priori* sensíveis, promovendo conexões indevidas e fazendo aparecer aquilo que não cabia aparecer e/ou fazendo aparecer de um modo que não deveria aparecer. Esse *apparaître* próprio da cena política é, como vimos, uma subjetivação desidentificatória que não vem a ser a substituição final da comunidade das identidades pela comunidade dos sujeitos não-identificáveis. Portanto, nesses termos, a política não vem a ser a extinção da tecitura de um sensível compartilhado, mas, mais precisamente, um trabalho de (re)tecitura polêmico por conectar pontos que supostamente não deveriam ser conectados. É nesse trabalho que plebeus ou trabalhadores podem aparecer como seres de *aisthesis* e de *lógos*, tomando os nomes “plebeu” e “trabalhador”, desconectando-os a relação consensual entre nome, aparência e finalidade, arrancando-os de sua evidência e naturalidade sensória e simbólica que os encerram na condição de seres capaz de *sentir* e *indicar* o prazeroso e o doloroso, e ligando-os à capacidade de *sentir* e *manifestar* o justo e o injusto. Num mesmo movimento, a partilha do sensível realizada pela política desfaz os nós que tecem um certo regime de aparência, tecendo outros nós que reconfiguram a tecitura do sensível. Enquanto a polícia é uma forma de partilha na qual o próprio movimento da partilha é subsumido, a política é uma forma de partilha que dá a ver a contingência do movimento desigualitário da partilha policial – dando a ver a tecitura do sensível e o ato da contagem que define as partes e as “partes” – e que, ao mesmo tempo, realiza uma nova partilha desencadeada por um movimento igualitário. O trabalho de uma

²²³ Em linhas gerais, as três categorias fenomenológicas da semiótica de Peirce são: primeiridade [*firstness*], que se refere àquilo que é puro, imediato e independente de qualquer relação ou comparação, isto é, a qualidade de algo em si mesmo, como uma experiência imediata ou uma sensação bruta, antes de ser interpretada; secundidade [*secondness*], que se refere à relação entre dois elementos ou a experiência de algo que resiste ou interage com outro, isto é, o domínio da ação e reação, do confronto e da oposição; terceiridade [*thirdness*], que se refere à mediação, à interpretação e às relações entre elementos, isto é, a esfera em que as coisas são conectadas por meio de signos, leis ou representações. Cf. PEIRCE, C. S. *Semiótica*. 3ª ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

cena de dissenso e de um sujeito político é, portanto, aquele de reabilitar a capacidade do aparecer.²²⁴

2.5. UMA ONTOLOGIA SENSÍVEL DO POLÍTICO.

As reflexões de Rancière acerca da política se colocaram, assim, como contraponto à tradição filosófica dominante de uma ideia de Filosofia Política. De fato, suas proposições se desenvolveram no intuito de demonstrar que, ao tomar a política como objeto de reflexão, a filosofia que remonta a Platão e Aristóteles só fez subsumi-la ao não acolher seu conflito próprio, de modo que aquilo que se passou a chamar de Filosofia Política não tenha sido, senão, um esforço constante de rejeição e esquecimento do traço propriamente político nas reflexões realizadas sobre a vida humana em comunidade. Assim, em linhas gerais, o trabalho de Rancière se desenvolveu na intenção de demonstrar esse *modus operandi* da filosofia que colocou a política sob seu jugo e domínio e, por sua vez, também se desenvolveu na intenção de reabilitar os elementos que seriam próprios à problemática da política, tendo em vista a restituição de sua autonomia própria. Isso porém, deveria nos levar a considerar que o pensamento de Rancière se constitui como uma ontologia política?

Colocar essa questão se torna fundamental, dado o contexto de produção e debate filosóficos em que as reflexões de Rancière estão inseridas. Como aponta Jean-Philippe Deranty, o pensamento de Rancière se compõe em um cenário complexo marcado por uma série de elaborações que têm como objetivo a formulação de uma ontologia política, no qual se encontram nomes como Giorgio Agamben, Alain Badiou e Jean-Luc Nancy.²²⁵ Com efeito, é possível encontrar trabalhos que não só inserem Rancière nessa cena contemporânea, mas que também adotam como ponto de partida, de certo modo pacificado, a ideia de que o pensamento de Rancière se constitui como uma ontologia política. Porém, embora as proposições ranciereanas estejam de fato inseridas nesse contexto de debate e estejam em diálogo aberto e direto como esses autores, Erich Jacobs nos lembra que Rancière não se propõe a isso:

²²⁴ RANCIÈRE, J. *O Trabalho das Imagens...* *op. cit.*, p. 15.

²²⁵ DERANTY, J-P. "Rancière and Contemporary Political Ontology" ... *op. cit.*

Para ele, seu trabalho está relacionado à questão de onde alguém está situado e à moldura que torna visíveis certas coisas. Ele está interessado ‘em ideias em ação’ (Rancière 2009a: 116). Mas, mais importante, ele afirma que não possui uma explicação ontológica e que não pode deduzir a política a partir da ontologia. Em vez disso, propõe investigar a política no contexto de ‘seu nascimento ou desaparecimento’ (Rancière 2009a: 117). Essa afirmação, seja certa ou errada, vai contra as interpretações que lhe atribuem uma ontologia política.²²⁶

De fato, se tomarmos a obra de Rancière no intuito de encontrar um trabalho direcionado à construção de uma ontologia política que sirva de fundamento para as suas reflexões, não encontraremos qualquer esforço intencional nesse sentido. As categorias ranciereanas parecem estar ligadas a um esforço de pensar as relações entre política, política e estética em suas dinâmicas operatórias específicas, constituindo assim uma espécie de cartografia viva dos movimentos da partilha do sensível em seus diversos aspectos. De certo modo, seu trabalho se desenvolve tendo em vista um esforço para apreender o que é próprio da política em seu devir paradoxal e contingente, a despeito de um trabalho de definições que viriam a cristalizar e substancializar suas categorias. Essa característica é uma das razões que levou Badiou, em seu *Compêndio de Metapolítica*, a desenvolver críticas em relação às proposições de Rancière sobre a política. Dentre essas críticas, podemos ler o seguinte:

Pode-se dizer que nosso acordo sobre essa questão é ontológico, exceto que Rancière não se arrisca a garantir a coesão especulativa das categorias requeridas (todo, vazio, nomeação, resto, etc.), instilando-as apenas com uma espécie de fenomenologia historicista da ocorrência igualitária. Certamente, ninguém é obrigado, para fazer política, a mobilizar uma ontologia subjacente. Pode até ser aconselhável prescindir de uma. Mas Rancière não faz política. Por outro lado, se alguém faz filosofia, há a obrigação de usar categorias ontológicas explícitas e argumentar sua coesão. Entretanto, considerando tudo, Rancière também não faz filosofia.²²⁷

De saída, busquemos endereçar ao trabalho de Rancière o primeiro elemento dessa crítica: a quem faz política, não é obrigatório dispor de uma ontologia; porém, Rancière não faz política. Esse ponto da crítica de Badiou me parece questionável. Ele se conecta a outra crítica de Badiou ao pensamento de Rancière, na qual afirma haver uma impossibilidade militante como consequência das proposições

²²⁶ JACOBS, E. “The Ignorant Philosopher? On Jacques Rancière’s Political Ontology”. In: *Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, 8., Peru: Lima, 2015, p. 8-9 – tradução nossa. As referências que Jacobs faz no trecho citado são de RANCIÈRE, J. “A few remarks on the method of Jacques Rancière”. In: *Parallax*. vol. 15, n° 16, Routledge, pp. 114-123.

²²⁷ BADIDOU, A. *Metapolitics*. Translated by Jason Barker. New York: Verso, 2006, p. 116 – tradução nossa.

ranciereanas sobre a política.²²⁸ Primeiramente, para tratar dessa questão, parece ser necessário colocar a obra de Rancière sob a perspectiva de seu desenvolvimento: se retornarmos às pesquisas dos arquivos proletários, veremos que o trabalho realizado ali marcou fortemente as elaborações de Rancière que se deram entre as décadas de 1970 e 1990, passando pelo desenvolvimento de sua tese de doutorado, pela publicação de *A Noite dos Proletários, O Filósofo e Seus Pobres* e *O Mestre Ignorante*, chegando até a publicação de *Nas Margens do Político* e de *O Desentendimento*. Deranty nos lembra que toda a pesquisa, bem como as publicações resultantes do período em que Rancière trabalhou com os arquivos das lutas operárias que ocorreram na França no século XIX, estão inseridas em um contexto teórico crítico que não está apartado de uma ideia de militância, em especial os trabalhos de editoração e publicação realizados na *Les Révoltes Logiques*.²²⁹

Em segundo lugar, desde seus primeiros trabalhos, Rancière buscou pensar os objetos sobre os quais se debruçava efetuando um movimento que opera desconexões e conexões, compondo novas tecituras e fazendo ver o que não cabia ser visto, um movimento que apresenta a mesma forma daquilo que é propriamente político, em seus próprios termos. No prefácio de *O Trabalho das Imagens*, Rancière faz referência ao desenvolvimento de seu trabalho e ao modo como suas elaborações sempre tiveram em vista o intuito de servirem como um operador capaz de criar cenas de visibilidade:

Andrea Soto Calderón lembra em sua introdução que é disto que meus livros nunca deixaram de falar: do desejo de aparecimento de um mundo comum manifestado por aquelas e por aqueles que estavam fechados no submundo do trabalho invisível (*A noite dos proletários*); da demonstração pela qual plebeus tratados como animais barulhentos se afirmaram como seres falantes (*O desentendimento*).²³⁰

Adicionemos a essa afirmação de Rancière, uma outra:

Penso que um discurso teórico é sempre, ao mesmo tempo, uma forma estética, uma reconfiguração sensível dos dados sobre os quais ele argumenta. Reivindicar o caráter poético de todo enunciado teórico é também quebrar as fronteiras e as hierarquias entre os níveis de discurso. Aqui encontramos nosso ponto de saída.²³¹

²²⁸ *Ibid.*, p. 111.

²²⁹ DERANTY, J-P. "Rancière and Contemporary Political Ontology"... *op. cit.*

²³⁰ RANCIÈRE, J. *O Trabalho das Imagens*... *op. cit.*, p. 08.

²³¹ RANCIÈRE, J. "Le coup double de l'art politisé: entretien avec Gabriel Rockhill". *Lignes*, v.1, n.19, 2006, p. 164 *apud* MARQUES, A. PRADO, M. "O método da igualdade em Jacques Rancière"... *op. cit.*, p. 14.

O método de Rancière, chamado de *método da igualdade*, não é um método de investigação, mas, mais precisamente, um método de operação, isto é, um modo de proceder na experiência para que nela se verifique os resultados – nesse caso, proceder a partir da pressuposição da igualdade. É um método que, como já pudemos verificar, rejeita a lógica da denúncia de uma verdade escondida e, desse modo, procede como um método de experimentação. Ele implica uma *poética do conhecimento*²³² que consiste em colocar, numa relação de igualdade, diferentes formas de enunciação – textos acadêmicos, jornalísticos, panfletários, literários, imagens –, num jogo que não obedeça a nenhuma causalidade predeterminada. Segundo Ângela Marques e Marco Prado, o método de Rancière não consiste em “utilizar o discurso acadêmico para produzir representações”, mas tem o intuito de desenhar “uma cena polêmica de expressão” ambientada numa “topografia da horizontalidade”.²³³ E nesse método está contido um modo de operação de criação de cenas de dissenso por meio das quais Rancière faz ver as formas policiais de partilha que estão estabelecidas nos contextos por ele investigados e as formas políticas de partilha que puderam reconfigurar o sensível, seja no caso dos operários franceses do século XIX em *A Noite dos Proletários*, da emancipação intelectual do ensino universal de Jacotot em *O Mestre Ignorante*, da secessão dos plebeus em *O Desentendimento* ou ainda no traço político das obras de arte em *Políticas da Escrita*, *O Espectador Emancipado* e *Aisthesis*. Sobre esse *método da cena* presente em seu trabalho, Rancière escreve:

Minhas cenas eram, portanto, bastante diferentes de descrições atenuadas da experiência vivida. Elas eram pequenas máquinas teóricas construídas para encenar e questionar as partilhas ingênuas sobre as quais normalmente se fundam a dignidade do pensamento ou o rigor da ciência. A caminhada pelo campo e a conversa filosófica entre três operários em uma hospedaria na área rural contadas em *A noite dos proletários* não estavam lá para descrever o domingo dos operários, mas para encenar a ruptura da ordem platônica que separa os homens do atelier dos homens que dedicam ao pensamento. E o modo ‘empírico’ com que minha palavra se entrelaçava com a palavra dele, em vez de devolvê-la às suas condições, era parte dessa ruptura que constituiu a cena como contra-cena, explicitando e subvertendo

²³² “Rancière está em busca do que ele denominou de poética do conhecimento, ou seja, uma forma de olhar e ler documentos, objetos artísticos e históricos a partir de uma posição teórica igualitária, deslocando-os de um certo roteiro de leitura que conforma e, de certo modo, aprisiona suas possibilidades de interpretação. Seu método [...] está voltado para a reconstituição da rede conceitual que torna um enunciado (artístico, literário, político, etc.) pensável a partir de qualquer posição ocupada por um sujeito, seja ele um intelectual, um operário, um ator institucional, um artista” Cf. MARQUES, A. PRADO, M. “O método da igualdade em Jacques Rancière”... *op. cit.*, p. 16.

²³³ MARQUES, A. PRADO, M. “O método da igualdade em Jacques Rancière”... *op. cit.*, p. 16.

a distribuição platônica de lugares e de competências, ou a partilha feita pelo historiador entre as palavras do cientista e aquelas de seus 'objetos'.²³⁴

Partindo do que já pudemos verificar sobre as proposições políticas ranciereanas e, colocando em perspectiva seu trabalho e seu método ao longo dos anos, a crítica de Badiou de que Rancière não faz política parece não se sustentar. Se tomado em seus próprios termos, Rancière faz política.

Tomemos o segundo elemento da crítica: aquele que afirma que para se fazer filosofia é necessário dispor de categorias ontológicas explícitas e argumentar sua coesão; porém, Rancière também não faz filosofia. À crítica de Badiou, pode-se colocar uma outra questão: tal exigência se faz a respeito de uma ontologia de que tipo? Essa questão pode ser elaborada da forma como faz Erich Jacobs, ao endereçar uma crítica ao pensamento ranciereano:

Em resumo, o status ontológico da explicação de Rancière, suas garantias epistemológicas e a maneira como deveríamos entender o funcionamento de seu discurso filosófico enquanto linguagem não são suficientemente desenvolvidos. Aí reside a questão mais crucial. A ontologia política fundamental de Rancière é uma articulação formal de categorias vazias que buscam explicar a instituição da ordem sociopolítica. Mas qual é o status ontológico dessa ontologia política fundamental? É transcendental, não subjetiva, mas presente nas possíveis relações sociais entre os seres humanos? Ou está fundamentada na linguagem ou no próprio ser? Ou é algo diferente? Além disso, como acessamos essa condição ontológica básica do social? É resultado de uma mera indução empírica de eventos históricos políticos, como em uma teoria positivista básica? Se for esse o caso, não temos critérios claros para distinguir entre essa explicação e o diagnóstico policial do social. Outra possibilidade seria uma dedução racional a partir de certos axiomas. Mas como acessamos esses primeiros princípios? Por uma dedução transcendental da essência ou existência do ser humano, significando um retorno à fenomenologia? Ou por algum tipo de "intuição intelectual" ou "introspecção"? Essas questões são de grande importância se quisermos fundamentar rigorosamente o projeto filosófico de Rancière.²³⁵

Assim como Badiou, ao problematizar a natureza das categorias propostas por Rancière, Jacobs sugere que suas proposições carecem de um suporte ontológico mais bem definido, levando ao comprometimento da clareza e também da força de suas reflexões, de modo que a ausência de critérios explícitos para distinguir sua abordagem de outras formas de interpretação da política colocaria o projeto ranciereano em risco. Mais precisamente, o modo como Jacobs dirige sua crítica ao trabalho de Rancière, colocada aqui como uma certa extensão da crítica de Badiou,

²³⁴ RANCIÈRE, J. *O Método da Cena... op. cit.*, p. 27.

²³⁵ JACOBS, E. "The Ignorant Philosopher? On Jacques Rancière's Political Ontology". In: *Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, 8., Peru: Lima, 2015, p. 14 – tradução nossa.

exige que o autor assuma uma posição ao definir de modo claro um tipo determinado de ontologia. Tratemos disso.

De um lado, poderíamos apenas acolher essa ideia: Rancière não faz filosofia, ponto! Em certo sentido, isso não parece soar problemático para o próprio autor, visto que em seus trabalhos, Rancière parece tomar uma certa distância da filosofia e falar dela como alguém de fora, por assim dizer. Com efeito, Rancière não demonstra expressamente qualquer compromisso com a filosofia. Ao contrário, é possível encontrar passagens de textos e falas em entrevistas em que o autor deixa claro sua relação problemática com o fazer filosófico, seja na própria crítica que faz à filosofia em relação ao tratamento da política como objeto de reflexão, seja no modo como lida com a recepção de seu trabalho por certa parte da comunidade acadêmica. Em um dos trechos do prefácio de *O Método da Cena*, Rancière escreve que:

Os filósofos entenderam que esse gesto se confundia como o ato de fazer o trabalho dos historiadores. Ao que os historiadores responderam que não, que não era história, mas sim filosofia, porque eu me interessava pelas palavras e não pelos fatos acerca dos quais elas expressavam algo e pelas transformações profundas testemunhadas por esses fatos. Ambos concordaram em denunciar meu apego à superfície das coisas e ao grão das palavras em detrimento do rigor dos conceitos bem definidos ou de encadeamentos causais bem demonstrados. A isso se acrescentou a reprovação política de valorizar a dimensão efêmera das revoltas e dos momentos de exceção, ignorando o longo período de desenvolvimentos históricos que fundaram as estratégias das organizações revolucionárias responsáveis. O diálogo estabelecido com Adnen Jdey em torno dessa noção de cena permitiu-me não de me justificar – o que não me interessa – mas de explorar de maneira mais aprofundada a ideia de um pensamento subjacente a essas acusações, confrontando-a com o pensamento que meu trabalho se esforça em elaborar para se opor a tais questionamentos.

O que de fato sustentava essas críticas era uma ideia bem definida de divisão de tarefas, territórios e identidades: havia o território do historiador, o método sociológico ou o método do filósofo; mas acima de tudo, havia a distância tomada com relação à superfície das coisas para vê-las de cima, para revelar sua ordem profunda ou para mostrar a maquinaria oculta sob as aparências.

236

Nesse sentido, Rancière não faz filosofia, se por filosofia entendermos essa prática reflexiva que joga com as ideias de superfície e fundo, de aparência e essência, e que se coloca como aquela capaz de fazer chegar à *alétheia*, a verdade autoevidente desvelada na contemplação da *theoria*. Como bem vimos, Rancière se recusa a proceder dessa forma: a aparência não é a ilusão, mas o modo como os seres participam do mundo; não há fundo a ser encontrado por debaixo da superfície. Seu trabalho se desenvolveu como um esforço de apreender os objetos de sua

²³⁶ *Ibid.*, p. 24-25.

reflexão nas condições em que se dão à percepção em um campo de experiência constituído por uma trama entre o sensorial e o semântico e, a partir daí, proceder de modo a desenhar cenas dissensuais capazes de reabilitar a capacidade de aparecer.

A construção de suas cenas:

[...] supõe um trabalho de reconstrução da paisagem do pensável: um trabalho que extrai um episódio singular da cadeia interminável de causas e efeitos para dar-lhe sua dupla potência de condensação de toda uma trama de experiência, mas também de ruptura com a ordem das coisas que a mantém na rede do ordinário e do insignificante. É aqui que meu suposto viés de defesa da superfície se conecta com um viés favorável com relação ao tempo. Mas essa defesa do tempo não se confunde com uma paixão romântica pelo efêmero ou pelo fragmentário. Ela parte da constatação de que efetivamente existem momentos que dividem o tempo e tornam a ordem das coisas entregues à sua contingência. A denúncia da preferência pelo efêmero ou pela espontaneidade em detrimento da longa duração e das estratégias científicas indica um desejo de se livrar desses momentos, e essa vontade simplesmente oculta um consentimento à ordem das coisas e dos pensamentos.

Minhas cenas questionaram esse consentimento com relação à ordem do tempo. Elas conferiram ao momento seu valor cognitivo, que é também um valor de ruptura com a cadeia interminável das condições. [...] É uma ideia de racionalidade que permite repensar as noções aceitas da arte ou da política: um método que se instala na imanência de um momento para apreender a sua dramaturgia singular e, através dela, o trabalho de uma universalidade em ação.²³⁷

Não obstante a essas considerações, a exigência da construção de categorias ontológicas explícitas ainda pode ser colocada. Porém, essa exigência nos leva a uma questão deveras mais fundamental e problemática: para que um conjunto de reflexões sobre a política seja considerado filosofia, haveria de fato a necessidade de um fundamento ontológico? Essa pergunta coloca em disputa, precisamente, a própria contenda acerca de uma definição acerca do que filosofia quer significar, embora circunscrita aqui na sua forma de tratamento da política. É, de certo, um embaraço que nos remete ao que há de mais fundamental como problemática filosófica, que é a sua própria definição enquanto prática reflexiva. Ao aceitar a propriedade da crítica de Badiou, tem-se necessariamente a postulação de que filosofia é, fundamentalmente, ontologia, no sentido de que, seja qual for seu objeto de reflexão – arte, ciência ou política –, este será tratado ao modo de uma investigação do *ser* e de seus princípios mais basilares. Porém, no prefácio de *O Desentendimento*, Rancière nega a necessidade de pensar a filosofia sob essa forma, ao escrever que:

Antes de mais nada, não há evidência alguma da figuração de uma filosofia que venha duplicar com sua reflexão, ou fundar com sua legislação, toda

²³⁷ *Ibid.*, p. 27-28.

grande forma de agir humano – científica, artística, política ou outra. A filosofia não tem divisões que proviriam de seu próprio conceito ou dos campos sobre os quais ela aplica sua reflexão ou 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 [...]. A filosofia não socorre ninguém e ninguém lhe pede socorro, mesmo que as regras de conveniência da demanda social tenham instituído o hábito de políticos, juristas, médicos ou qualquer outra corporação – quando esta se reúne para pensar – convidarem o filósofo como especialista da reflexão em geral. Para que o convite produza algum efeito de pensamento, é preciso que o encontro descubra seu ponto de desentendimento.²³⁸

A partir da experiência com o maio de 1968 e de suas pesquisas junto aos arquivos operários do século XIX se dá o rompimento com Althusser, significando não somente o rompimento com o marxismo estrutural de seu mentor, mas também com uma certa ideia de filosofia sobre a qual Rancière se refere no trecho acima: uma filosofia que pretende dar fundamento a toda forma do agir humano e que, a um só tempo, busca regular a política ao reduzir ou extinguir a racionalidade própria do desentendimento político e não se propõe a encarar o desentendimento que existe entre ela e a política, enquanto atividades distintas de pensamento.²³⁹ É possível afirmar que há uma correlação entre o desenvolvimento das teses de Rancière sobre a relação entre política, política e estética e o desenvolvimento de seu próprio método, de modo que o trabalho de Rancière, da maneira pela qual opera, seja um trabalho fundamentalmente político em seus próprios termos. Nesse sentido, o que ele faz é, em suas próprias palavras, uma anti-filosofia.²⁴⁰ Assim, levando em consideração o que até aqui foi posto, se quisermos considerar que Rancière faz filosofia, torna-se necessário, de saída, assumir que sua filosofia se opõe fundamentalmente a qualquer forma de teoria que opere a partir do binômio aparência-essência. Igualmente, torna-se necessário concebê-la como uma prática reflexiva que não se furta à busca de apreender seus objetos na imanência dos modos sensíveis em que aparecem. Portanto, se há uma filosofia em Rancière, ela deve ser identificada, diretamente, com seu método da igualdade que opera por meio de um método da cena.

Soma-se a isso as considerações de Deranty, ao afirmar que a ontologia de Rancière se constitui, mais precisamente, como uma *anti-ontologia*:

Como pode ser observado aqui, o jogo de palavras com ‘*tort*’ (derivado de *tordre*, distorcer [*to twist*]), tanto um dano [*wrong*] interno, quanto uma distorção [*twisting*] da ontologia do campo social, é a chave para a ontologia

²³⁸ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 09.

²³⁹ *Ibid.*, p. 12.

²⁴⁰ RANCIÈRE, J. “La pensée d’ailleurs”. In: *Critique*, 1978 – online.

política de Rancière. Como ‘distorcida’ [*twisted*], sua ontologia política é uma anti-ontologia.

[...]

A aplicação da lógica anti-ontológica à luta política define sujeitos anti-ontológicos. Os sujeitos que se engajam na luta política, conforme definido acima, não o fazem por causa de sua identidade, mas por estarem entre duas ou mais identidades. O sujeito político se apropria da ‘distorção’ da situação e, portanto, ele próprio é distorcido.

[...]

A ontologia do político em Rancière, como vimos, termina em paradoxo, uma desconstrução de qualquer projeto que busque formular uma ontologia política substantiva. De Jacotot, Rancière tomou emprestada a metáfora da sociedade como uma ordem gravitacional, um tipo de natureza aristotélica, onde os objetos acabam sempre caindo em seus lugares próprios. Sob essa ordem aparentemente pacificada, o momento político é a revelação de uma distorção estrutural, da impossibilidade lógica de uma ontologia social plena. O político em Rancière, portanto, é ontológico apenas em um sentido negativo, como uma força disruptiva da ontologia natural da ordem social.²⁴¹

De certo, categorias como sem-parte ou *démos*, subjetivação, cena e sujeito político são categorias relacionais, no sentido de que só podem ser pensadas em seus movimentos de desidentificação que ocorrem por meio das desconexões e das novas conexões que ocorrem na trama do sensível. Se nos esforçarmos a pensar a exigência ontológica a partir de uma sinceridade reflexiva, veremos que ela sempre emulará um movimento que busca retroceder de algum modo a uma ideia de *ser*, essa condição fundamental de tudo o que há e que foi pensada de diversas formas pelo menos desde Aristóteles, passando por Hegel e chegando até contemporâneos como Heidegger. É sob esse aspecto que o pensamento de Rancière deve ser entendido como uma anti-ontologia, isto é, como anti-filosofia: é um pensamento que se dá em contraposição frontal a essa ideia de filosofia que implica uma ontologia substantiva. De fato, Rancière não se debruça na construção de categorias ontológicas desse tipo. Se ele pensa o “*ser*”, ele o faz num esforço de apreendê-lo em seu devir comunitário, inserido numa partilha do sensível, seja ela policial, dando-se como identidade, seja ela política, dando-se como subjetivação, mas nunca em uma condição nua, despida de qualquer trama sensível.

Isto posto, considero que, do modo como Rancière pensa a política, não se aplica a necessidade de uma ontologia política que fundamente essas categorias, tal como exigido por Badiou. Isso se justifica no seguinte sentido: o modo como Rancière concebe as relações entre política, polícia e estética a partir da ideia de uma partilha do sensível é inconciliável com a exigência desse tipo de ontologia. É preciso sublinhar

²⁴¹ DERANTY, J-P. “Rancière and Contemporary Political Ontology”... *op. cit.*

a importância que Rancière dá às noções de aparência e de superfície, pois sem que isso seja feito, a exigência feita aos moldes de Badiou sempre estará à espreita, sempre na forma de uma precisão que requer uma determinação ontológica que vá às estruturas mais fundamentais do humano e, por extensão, do *ser*. Retomemos: em Rancière, não há fundo ontológico a ser descoberto por detrás da aparência. Assim, em certo sentido, torna-se desnecessário desenvolver qualquer elaboração para além do que se apresenta no próprio sensível; o fundamental está, precisamente, em pensar o policial e o político em seu trabalho de tecitura do sensível e *o que e como* ali aparece.

O que está posto, portanto, é isto: a ontologia exigida por Badiou é, no modo como entendo as elaborações de Rancière, incompatível com o acolhimento do embaraço próprio da política, pois submete o fenômeno político a uma cristalização que acaba por interromper os movimentos de seu devir próprio, lançando-o em uma série de categorias estanques que nos remetem a uma condição estrutural fundamental. Tendo isso em vista, torna-se inviável pensar o evento propriamente político em uma comunidade humana a partir de uma ontologia desse tipo. Não considero, porém, que essa constatação implique na afirmação de que o pensamento de Rancière se constitui como uma fenomenologia historicista da ocorrência igualitária, tal como propõe Badiou. A meu ver, se quisermos pensar uma ontologia política em Rancière, devemos assumir que ela é fundamentalmente uma ontologia de caráter relacional, isto é, que o “ser” é aquilo que se mostra em sua aparência em uma dada partilha, e que seu devir é, ou aquele da evidência e naturalidade da identidade, ou aquele polêmico e dissensual da subjetivação. Proponho nomeá-la como *ontologia sensível do político*.

Há ainda um elemento importante a se considerar: a noção de igualdade. De acordo com Rancière, “a política só existe por um princípio que não lhe é próprio, a igualdade”, e essa igualdade é entendida pelo autor como uma “propriedade vazia”, um “vazio apolítico”.²⁴² Haveria, pois, a necessidade de investigar, para alguém dessa contingência, isto é, em seus fundamentos, a existência ou não existência de qualquer necessidade: que seja, aqui, uma igualdade ou desigualdade de capacidade que precederia a vida social. Ocorre que, como já se viu em outros textos de Rancière, não há qualquer necessidade que fundamente as relações de mando e obediência.

²⁴² RANCIÈRE, J. *O Desentendimento... op. cit.*, p. 47.

Em *O Desentendimento*, Rancière chega a afirmar que Platão foi o primeiro a perceber a falta de fundamento, o *anarkhé* que está no fundo das relações hierárquicas: Platão teria olhado para o abismo e o abismo teria lhe olhado de volta; logo, correu escondê-lo com uma elaboração bem estruturada sobre a alma que se coloca em paralelo a outra bem estruturada elaboração sobre as classes às quais os elementos da alma se reportam, cobrindo o abismo da contingência com o fundamento cosmológico preferido dos gregos de sua época, a *physis*. Assim, se no lugar do fundamento o que há é o abismo, Rancière estaria raciocinando ao modo de Sartre, para quem o homem é meio pelo qual o nada vem ao mundo e, por isso mesmo, não é existência determinada por uma essência. Se nos comprometêssemos a pensar a noção de igualdade no trabalho de Rancière a partir da exigência de uma ontologia tal como Badiou faz, poderíamos desenvolver um raciocínio que procede do seguinte modo: se há uma facticidade da contingência por detrás a ordem policial e, se há um dano que a desigualdade causa à igualdade, a subjetivação política nos remete à necessidade de uma condição ontológica fundamental do humano; e, nesses termos, se colocaria de fato a exigência de uma definição ontológica explícita da categoria de *vazio*, por exemplo.

Porém, ao colocarmos a questão da igualdade em Rancière sob a perspectiva de uma ontologia sensível do político, marcada pelo traço relacional que aqui busquei desenvolver, o raciocínio deve proceder de outro modo. O modo como Rancière pensa a noção de igualdade parece remeter a uma ideia de igualdade de capacidade. Suas proposições apresentam uma forte influência da ideia de pressuposição da igualdade das inteligências presente nas elaborações do Ensino Universal de Joseph Jacotot: não é que sejamos iguais segundo as condições atuais, dadas pela contingência – o mestre-alfaiate, com maior conhecimento e experiência, ocupando um lugar de autoridade, e seu subordinado, com menor conhecimento e experiência, ocupando um lugar de obediência; da investigação dessa contingência se verificará apenas uma coisa: a desigualdade. No caso de Jacotot, essa igualdade está na inteligência, de modo que as diferenças de conhecimento que geram distinções sociais entre os homens seriam desigualdades que não refletem uma desigualdade das inteligências, mas uma desigualdade de interesses e decisões geradas por uma contingência da vida. Para Jacotot, dadas certas condições e certa mobilização da vontade, decorreria este ou aquele resultado – mestre-alfaiate ou subordinado. Por conta da dificuldade de se analisar duas inteligências, uma vez que não são objetos que possam ser

claramente mensurados e comparados, tal como se poderia fazer com duas bactérias ou dois espécimes do reino vegetal, Jacotot passa então a pressupor tal igualdade no intuito de verificá-la, caso a caso. Em linhas gerais, o que se percebe é que diante da questão “São as inteligências dos homens iguais ou desiguais?”, só se é possível responder por meio de uma pressuposição e de um processo de verificação. Assim, de acordo com Rancière, o que Jacotot faz é lançar mão da pressuposição da igualdade das inteligências, que poderá ser fortificada ou enfraquecida de acordo com cada verificação. Percebe-se que é uma decisão, um certo “salto de fé”, para usar uma expressão de Kierkegaard, que coloca em jogo uma epistemologia, uma ética e uma política.

Rancière aplica a tese de Jacotot a seu modo, no âmbito da vida em comunidade: a igualdade não está no princípio como *arkhé*, mas como pressuposição – de certo modo um *e se?*; também não está no fim como *télos*, mas como possibilidade a se verificar em cada caso particular. Isso porque, na vida política, a igualdade nunca é evidente, pois sempre precisa ser pressuposta e verificada. Ou seja, ela só é real na medida em que é, primariamente, *virtual*. Tal qual faz Jacotot, Rancière faz uma aposta – muito diferente daquela de Pascal, coagida pelo medo do que é desvantajoso e pelo desejo do que é vantajoso; a aposta na igualdade é, antes de tudo, a possibilidade da política, a possibilidade da reordenação do sensível, a possibilidade da criação de um social outro na atualização da igualdade que se verifica caso a caso e modifica as relações entre os homens. Sob esse aspecto, se a igualdade é um universal que se liga a um particular²⁴³, ela não o é porque concerne a uma propriedade ontológica fundamental que irrompe de alguma estrutura essencial do humano. Ela se dá precisamente pela performatividade própria da cena dissensual, na qual o plebeu fala *como* o patrício e o operário fala *como* o patrão, pois “o igual é aquele que transporta a imagem do igual”.²⁴⁴ A universalidade dessa igualdade concerne, tão somente, à capacidade de tecer o sensível que se encontra, justamente, no seu trabalho de reabilitação da capacidade do aparecer. Se o pensamento de Rancière sobre a política ecoa a fórmula sartreana de que a existência precede a essência, isso se dá de modo muito particular: o estatuto ontológico da igualdade se encontra, portanto, na pura facticidade do estar-junto e sua consistência concerne

²⁴³ RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político... op. cit.*, p. 71.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 86.

apenas no conjunto de operações que é capaz de desempenhar no sensível. Porém, diferentemente de Sartre, em Rancière não há convite para um exame ontológico da estrutura dessa existência, mas um compromisso com a investigação dos movimentos que tecem o sensível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao realizar a reconstrução do pensamento de Rancière, busquei tomar suas categorias e pensá-las em seus limites interpretativos, por meio de uma revisão que adotou as elaborações de *Nas Margens do Político* e de *O Desentendimento* como o centro gravitacional sobre o qual orbitou outras de suas obras e publicações, em diálogo com outros autores consolidados no pensamento político, como Platão, Aristóteles e Badiou, passando pelas contribuições de comentadores de sua obra, em especial de Ângela Marques e Marco Prado, Jean-Philippe Deranty e Andrea Soto Calderón – inclusive, os leitores devem ter percebido que há textos que compõem a bibliografia deste trabalho, mas que não foram citados direta ou indiretamente no decorrer da redação do texto, uma vez que serviram de apoio ao desenvolvimento da pesquisa como bibliografia secundária; intencionalmente, as citações realizadas tiveram como objetivo reclamar a palavra de um autor em momentos precisos que julguei necessário na elaboração deste trabalho, com o objetivo de incitar questões ou de respondê-las, evitando sempre que possível citações desnecessárias ou redundantes; enfim, esses textos que compõem uma certa bibliografia secundária serviram de apoio para a minha compreensão de certos elementos do pensamento de Rancière, principalmente nos estágios iniciais da pesquisa.

Com isso, o desenvolvimento deste trabalho possibilitou uma investigação comprometida em trabalhar os principais elementos que compõem o pensamento ranciereano sobre as relações entre política, polícia e estética. A partir das interpretações aqui realizadas e das contribuições propostas para pensar as elaborações de Rancière, torna-se necessário reconhecer, em primeiro lugar, a importância de se colocar as questões políticas sob uma perspectiva estética que não se reduza à ideia de uma estetização da política ou à ideia de uma política da arte. Ao afirmar que a política é um fenômeno fundamentalmente estético, Rancière abre uma nova cena de debate sobre os processos comunitários que nos permite alocar a noção de litígio, e em um aspecto mais amplo de luta, em uma nova dimensão, aquela da experiência que se dá num sensível compartilhado. Há uma originalidade já bastante reconhecida nos trabalhos de Rancière que, a meu ver, precisa sempre ser destacada e encarada com seriedade. Um elemento dessa originalidade está em distinguir os processos normativos, regulatórios e de gestão que compõem aquilo que chamou de

polícia dos processos disruptivos, desidentificatórios e dissensuais que compõem aquilo que chamou de política. Atrelado a isso, outro elemento dessa originalidade está em propor que polícia e política são formas de partilha do sensível. A meu ver, esse é o elemento mais importante de suas proposições, pois a partir dessa ideia uma reflexão acerca dos procedimentos operados em uma comunidade humana ganha uma significação nova.

Foi nesse sentido que minhas investigações se desenvolveram no decorrer deste estudo: considerar o impacto dessa tese no debate filosófico e nas reflexões sobre a política produzidas por esse debate, dando a ela o peso que lhe cabe. Ao propor que polícia e política agem sobre um sensível compartilhado e nele operam formas de visibilidade, de pensabilidade e de dizibilidade, as proposições de Rancière promovem, por assim dizer, uma mudança de paradigma na filosofia quanto ao tratamento da vida comunitárias. Em certo sentido, considero que o trabalho de Rancière dá continuidade ao que foi iniciado em Foucault, embora isso se dê de modo distinto ao que outros autores fizeram. Com Foucault, tornou-se possível pensar as formas de emergência de discursos, saberes e práticas, bem como as condições de emergência de instituições fundamentais à ideia de racionalidade moderna, por meio de um enquadramento metodológico que problematiza essas questões no interior do grande tema foucaultiano da produção de subjetividades pelas diferentes formas de relações de poder – pastoral, disciplinar, biopolítico –, culminando em outro grande tema que é o da governamentalidade. Com Rancière, por outro lado, torna-se possível pensar a emergência dessas coisas inseridas em uma dinâmica estética, por meio de um enquadramento metodológico que as problematiza no interior do grande tema ranciereano da produção de aparências pelos diferentes procedimentos que operam na trama do sensível, conectando o sensorial e o simbólico.

Considero que as contribuições que estão contidas neste trabalho permitem ampliar a compreensão do pensamento de Rancière, principalmente quando pensado no cenário de debate filosófico brasileiro no qual se insere, e também considero que tais contribuições apresentam proposições acerca de elementos por vezes pouco desenvolvidos pelo próprio autor, como as noções de pressuposição, inscrição e verificação da igualdade, a própria noção de igualdade, bem como a menção a uma estrutura de formas *a priori* que compõem o sensível nessa estética primeira. Ao apresentar contribuições para pensar essas ideias em conjunto com o esforço de levar as categorias de seu pensamento aos limites das reflexões aqui desenvolvidas, penso

que este trabalho serve como um subsídio proveitoso ao debate específico acerca da obra de Rancière e ao debate geral sobre a política e sobre as relações entre política e estética.

Parece-me necessário destacar também o modo como a noção de sujeito político é trabalhada por Rancière e como isso impacta o debate acerca do tema da subjetividade. Suas proposições se inserem num contexto filosófico muito preciso ao propor uma subjetividade sem sujeito, no sentido de que o sujeito político tem a consistência efêmera do processo de desidentificação e dos procedimentos que o fazem irromper como o sujeito do dano. A partir das investigações e desenvolvimentos realizados neste trabalho, foi possível estabelecer que qualquer noção de subjetividade em Rancière passa necessariamente pela ideia de aparência e pela sua relação com a ideia de partilha do sensível. Nesse sentido, sujeito significa sempre sujeito-percebido, seja como aquele da identidade na partilha policial do sensível, seja como aquele da subjetivação. A relação entre nome, aparência e finalidade e a correspondência entre os modos do ser, do dizer e do fazer que busquei estabelecer na análise da ideia de identidade, e o modo como o processo de subjetivação interrompe essas relações e essas correspondências ao efetuar novas relações e novas correspondências pelo processo desidentificatório, são elaborações que nos permitem conceber uma ideia de subjetividade sensível, no sentido de uma ideia de sujeito sempre marcada pelo traço performativo de sua teatralidade. É um modo de tratamento da ideia de sujeito que pode se aproximar, em alguma medida, das noções de *performance* e de *performatividade* de Judith Butler. Porém, haveria aí a necessidade de verificar em que medida há aproximações e distanciamentos entre esses dois autores, no intuito de demarcar até que ponto é possível estabelecer relações entre o sujeito político ranciereano e a noção de subjetividade presente em Butler e, principalmente, o que pode decorrer desse encontro.

Por outro lado, as reflexões levantadas no decorrer deste texto e as considerações feitas também nos remetem a um debate ainda mais amplo: o impacto que o projeto ranciereano tem não só no debate sobre a política, sobre a estética e sobre a subjetividade – o que já é muito –, mas também seu impacto sobre a própria ideia de filosofia como atividade própria de pensamento. Que seu projeto se dirija a uma tradição filosófica que remonta a Platão e Aristóteles e se coloque como uma crítica ao modo como essa tradição toma a política como um objeto evidente de um campo, por assim dizer, natural da filosofia, não há nenhuma novidade nisso. O

conhecimento dessa crítica que se desenvolveu no decorrer das décadas de 1980 e 1990 e que ganha sua formulação teórica adequada em *O Desentendimento* é já bastante ampla e difundida. Porém, julgo necessário dar o peso devido ao traço mais fundamental desse projeto ranciereano, que é não só o questionamento acerca da existência de algo como a Filosofia Política, mas o rompimento com certa ideia do que é fazer filosofia. O que busquei fazer na última parte deste trabalho foi justamente jogar luz a esse aspecto anti-filosófico de Rancière, no sentido de ser um trabalho que se opõe frontalmente a um modo de se fazer filosofia a partir do binômio aparência-essência. A meu ver, considerar esse rompimento é de suma importância para que a abordagem ranciereana sobre política, política e estética, bem como a elaboração de suas categorias, possam ser pensadas e problematizadas no potencial e limite próprios de suas proposições. Foi a partir desse intuito que sugeri que o trabalho de Rancière se constitui como um projeto de reconfiguração do próprio fazer filosófico e que, em consequência disso, passa a desenhar uma noção de filosofia que, ao desprezar o jogo entre a aparência e a essência, se identifica com aquilo que chamou de método da igualdade.

De fato, a querela acerca da definição da própria filosofia é extensa e nos remete à própria elaboração teórica de cada pensador, caso a caso. Deleuze e Guattari nos dão a fórmula dessa atividade de criação que traça uma orientação de pensamento, desenha um plano de imanência e nele faz brilhar os conceitos que se interligam e dão consistência a esse plano, de tal modo que o próprio fazer filosófico acaba por ser o seu definir, uma vez que a assinatura do filósofo sempre estará lá. Enquanto atividade do pensamento, a filosofia é tributária desse aspecto autoral irreduzível que lhe confere certa consistência. No intuito de pensar o projeto ranciereano como uma proposta que se desprende de uma filosofia que procede na busca pelo que é essencial e se liga a um método capaz de pensar a “superfície” em sua potência máxima por meio da noção da aparência, julgo factível identificar suas elaborações como uma forma de ontologia que seja marcada pelo traço relacional presente no modo como Rancière concebe o campo de experiências do sensível e proponho que seja adequado nomeá-la como *ontologia sensível do político*, uma vez que, sob essa perspectiva, suas categorias ganham uma compreensão apropriada, já que elas não são elaboradas para responder a problemas ontológicos fundamentais que são exigências de uma ontologia que visa transpassar a superfície em busca de definições essenciais.

Definir o trabalho de Rancière desse modo não implica um esgotamento de sua força de agenciamento ou a impossibilidade de uma militância. Ao contrário, fazer uma ontologia sensível do político possibilita repensar as formas de ação ao nos permitir elaborar estratégias que tenham como base o reconhecimento das correspondências entre os modos do ser, do dizer e do fazer e as relações entre nomes, aparências e finalidades que compõem uma identidade e uma determinada partilha policial do sensível. A ontologia sensível do político em Rancière apresenta um poder de mobilização útil ao servir de subsídio não apenas para uma compreensão teórica da trama do sensível, mas para uma intervenção nesse sensível por meio de instaurações de cenas dissensuais em que o sujeito do dano irrompe, estabelecendo novas relações entre o visível, o dizível e o pensável que reconfiguram a paisagem do comum. Como elementos de uma cartografia viva de um sensível vivo, as categorias do pensamento de Rancière me parecem bem-sucedidas em manter o caráter cinético das comunidades humanas.

Por fim, após reconstruir o pensamento de Rancière, colocá-lo sob a perspectiva histórica de seu próprio desenvolvimento e sob uma problematização filosófica de suas categorias e concebê-lo como uma ontologia sensível do político, novas questões se apresentam. Dentre elas, gostaria de destacar a seguinte: que espaço que os afetos ocupam na partilha do sensível e como eles podem ser pensados em sua mobilização por essa partilha, tanto em seu aspecto policial, quanto em seu aspecto político? De saída, é possível intuir que na partilha policial do sensível os afetos são mobilizados sob o signo da identidade, que acrescenta aos modos do ser, do dizer e do fazer, modos do sentir, não em nível sensorial, mas em nível propriamente afetivo, configurando uma comunidade afetiva consensual; e que na partilha política do sensível os afetos são mobilizados sob o signo da subjetivação desidentificatória, que interrompe as correlações também no nível afetivo, dando a ver uma comunidade afetiva dissensual. Rancière toca lateralmente essa questão em sua análise sobre a democracia ateniense em Aristóteles, quando afirma que, para que os trabalhadores rurais não façam política é fundamental que eles não queiram se ocupar da política, que haja algo no trabalho do campo que lhes pareça vantajoso e, assim, desejem dele se ocupar: deste modo, liga-se um afeto a uma ocupação. Porém, Rancière não desenvolve essa questão e, em seus trabalhos aqui analisados, não fui capaz de encontrar proposições substanciais a esse respeito. Em certo sentido, essa questão do afeto pode ser colocada, inclusive, em relação à noção de pressuposição

da igualdade. Que a igualdade é uma propriedade vazia que remete à pura facticidade e contingência do estar-junto da comunidade humana e deve ser pressuposta como condição para o traçado de sua verificação no acontecimento político, isso está claro. Porém, cabe questionar: como essa pressuposição se dá? Apenas como ideia ou é também como afeto? Seria possível conceber a pressuposição da igualdade como um afeto, no sentido do *como se* da performance? Dito de outro modo, na ontologia sensível do político haveria uma dimensão afetiva da igualdade que é pressuposta, de modo que o plebeu tenha ousado agir como patrício porque se sente igual ao patrício? Penso que essas são questões que merecem desenvolvimento e que explorar essa dimensão afetiva coloca-se como um trabalho fundamental da ontologia sensível do político de Jacques Rancière.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4ª ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Maria Ap. de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.
- ASPE, B. “A revolução sensível”. Trad. Pedro Hussak e Velthen Ramos. *Aisthe*. Rio de Janeiro, vol. VII, n. 11, 2013, p. 61-88.
- BADIDOU, A. *Metapolitics*. Translated by Jason Barker. New York: Verso, 2006
- BATTISTA, E. (org.). *Dissenting Words: interviews with Jacques Rancière*. London and New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2017.
- BOWMAN, P. STAMP, R. (orgs.). *Reading Rancière: critical dissensus*. London: Continuum International Publishing Group, 2011.
- CHAMBERS, S. *The Lessons of Rancière*. New York: Oxford University Press, 2013.
- DAVIS, O. *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press, 2010 (Col. Key Contemporary Thinkers).
- DERANTY, J-P. “Rancière and Contemporary Political Ontology”. *Theory and Event*, vol.6, n.4, 2003.
- DERANTY, J-P. ROSS, A. (orgs.). *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: the philosophy of radical equality*. London: Continuum International Publishing Group, 2012.
- FOUCAULT, M. “Omnes et singulatim”. Trad. Heloísa Jahn. *Novos Estudos*. CEBRAP, nº 26, março de 1990, p. 77-99.
- FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. 7º ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território e População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FURLANETE, F. LIMA, R. PELOGIA, T. “Arte, verdade e ambivalência”. *Dossiê Biopolítica – Natureza Humana*. Vol. 23, n. 2, 2021, p. 164-178.
- GENEL, K. DERANTY, J-P. (Orgs.). *Recognition or Disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality and identity*. New York: Columbia University Press, 2016.
- JACOBS, E. “The Ignorant Philosopher? On Jacques Rancière’s Political Ontology”. In: *Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, 8., Peru: Lima, 2015. Anais eletrônicos. Disponível em: <https://alacip.org/cong15/tpo-jacobs8c.pdf>.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Edição bilíngue. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MARQUES, A. PRADO, M. “O método da igualdade em Jacques Rancière: entre a política da experiência e a poética do conhecimento”. *Mídia e Cotidiano*. Niterói: PPGMC/UFF, vol.12, n. 13, dez. 2018, p. 07-32.

MARQUES, A. PRADO, M. *Diálogos e Dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*. Curitiba: Appris, 2018.

MOSTAÇO, E (org.). *Urdimento: revista de estudos em artes cênicas*. Florianópolis: UDESC/CEART, vol.1, n.15, out. 2010.

PALLOTA, J. “A trajetória teórico-política de Jacques Rancière”. *Aisthe*. Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 12, 2014, p. 52-68.

PANAGIA, D. *Rancière's Sentiments*. Durham and London: Duke University Press, 2018.

PEIRCE, C. S. *Semiótica*. 3ª ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

PLATÃO. *A República*. 3ª ed. Tra. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

RANCIÈRE, J. “A comunidade estética”. *Revista Poiésis*. Niterói, n. 17, ano 12, jul. 2011, p. 169-187.

RANCIÈRE, J. “Biopolítica ou política?”. Entrevista concedida Eric Alliez. *Multitudes*. Nº 1, maio de 2000. Disponível em: <https://www.multitudes.net/Biopolitique-ou-politique>.

RANCIÈRE, J. “Entrevista com Jacques Rancière”. Trad. Pedro Hussak. In: *Aisthe*. vol. VII, nº 11, 2013, pp. 102-109.

RANCIÈRE, J. “La pensée d'ailleurs”. In: *Critique*, 1978. Disponível em: <http://1libertaire.free.fr/JRanciere03.html>.

RANCIÈRE, J. “Le partage du sensible”. Entretien avec Jacques Rancière pour Muriel Combes et Bernard Aspe. *Alice*. Vol. 2, verão de 1999. Disponível em: <https://www.multitudes.net/le-partage-du-sensible>.

RANCIÈRE, J. “O dissenso”. Trad. Paulo Neves. In: NOVAES, A. (org,). *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RANCIÈRE, J. “Politics, identification and subjectivization”. *The Identity in Question*. Cambridge Massachusetts: MIT Press, vol. 61, out. 1992, pp. 58-64.

RANCIÈRE, J. “Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser”. *L'Homme et La Société*, n. 27, 1973, pp. 31-61

RANCIÈRE, J. “The aesthetic revolution and its outcomes”. *New Left Review*. n. 14, mar/abr de 2002, pp. 133-151.

RANCIÈRE, J. *A Noite dos Proletários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RANCIÈRE, J. *A Partilha do Sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009a.

RANCIÈRE, J. *Aisthesis: cenas do regime estético da arte*. Trad. Dilson Ferreira da Cruz com colaboração de Jean Biant. São Paulo: Editora 34, 2021.

RANCIÈRE, J. *Aux Bords du Politique*. Paris : Gallimard, 2004a.

RANCIÈRE, J. *Dissensus: on politics and aesthetics*. Edited and translated by Steven Corcoran. London: Continuum International Publishing Group, 2010.

RANCIÈRE, J. *La Leçon d'Althusser*. Paris : La Fabrique, 2012.

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

RANCIÈRE, J. *Le Maître Ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris, Fayard, 1987.

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

RANCIÈRE, J. *Mal-estar na Estética*. Trad. Gustavo Chataignier e Pedro Hussalk. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e São Paulo: Editora 34. 2023.

RANCIÈRE, J. *Nas Margens do Político*. Trad. Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014a.

RANCIÈRE, J. *O Desentendimento: política e filosofia*. 2ª Ed. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 2018.

RANCIÈRE, J. *O Espectador Emancipado*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

RANCIÈRE, J. *O Inconsciente Estético*. Trad. Mônica Costa Neto. São Paulo: Editora 34, 2009b.

RANCIÈRE, J. *O Mestre Ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. 3ª ed. Trad. Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

RANCIÈRE, J. *O Método da Cena*. Trad. Ângela Marques. Belo Horizonte: Quixote Do, 202.

RANCIÈRE, J. *O Ódio à Democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014b.

RANCIÈRE, J. *O Trabalho das Imagens: conversações com Andrea Soto Calderón*. Trad. Ângela Marques. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2021.

RANCIÈRE, J. PANAGIA, D. "Dissenting Words: a conversation with Jacques Rancière". *Diacritics*. Baltimore, vol.30, n.2, p. 113-126, Summer 2000.

RANCIÈRE, J. *Políticas da Escrita*. 2ª Ed. Trad. Raquel Ramalhete, Laís Vilanova, Lígia Vassalo e Eloísa Ribeiro, 2017.

RANCIÈRE, J. *Sobre Políticas Estéticas*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona e Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2005.

RANCIÈRE, J. *The Politics of Aesthetics: the distribution of the sensible*. Trad. Gabriel Rockhill. New York: Continuum, 2004.

ROCKHILL, G. WATTS, P. *Jacques Rancière: history, politic and aesthetics*. Durham and London: Duke University Press, 2009.

TASSIN, E. "De la subjetivación política". *Revista de Estudios Sociales*. Bogotá, n. 43, ago. 2012, p. 36-49.