



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Artes e Letras

**Do princípio da política à política como
princípio em Jacques Rancière**

David Filipe dos Santos

Tese para obtenção do Grau de Doutor em

Filosofia

(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor André Barata Nascimento

Covilhã, 2 julho de 2019

Agradecimentos

Ao corpo docente de filosofia da UBI - do primeiro ao terceiro ciclo - que me conduziu à “porta grande” do questionamento sem fronteiras.

Em especial ao meu orientador professor André Barata que nunca me desamparou nessa caminhada sinuosa, mas serenamente gratificante, que é a elaboração de uma Tese.

À minha mãe este pretensioso texto em forma de vírgula de toda uma vida.

Resumo

O motivo central da presente obra é o de ressaltar a originalidade de Jacques Rancière na filosofia política contemporânea. Nomeadamente, defendendo a novidade que este introduz na reformulação do campo de entendimento sobre o fenómeno político e de como as sociedades se relacionam com a realidade política. A abordagem rancieriana da política é realizada ao arpejo e, mesmo, frontalmente contra a tradição do pensamento político ocidental. Ao deslocar tudo o que é o do âmbito da tradição da filosofia política para a esfera da polícia (*la police*) - esfera policial que vive em antagonismo prático com a autonomia da história política dos povos - Rancière abre caminho para ensaiar outras formas de pensar a ação e a teorização política. O modo como Rancière se vai paulatinamente libertando do enquadramento epistémico da filosofia política ortodoxa - e que abrange todo o tipo de tradições e ideologias políticas - é atravessado por contradições e tensões das quais procuraremos dar conta no decorrer das nossas indagações. O reflexo dessas divisões internas à *opus* rancieriana marca a tensão entre a representação ortodoxa da política como desdobramento histórico de um determinado sujeito político e/ou a realização comunitária em torno de um determinado princípio (*arché*), e a política como *praxis* do dissenso democrático e/ou procura permanente da realização/atualização da igualdade que vive a montante de toda a sua materialização histórica. Uma política, enfim, orientada, não para o(s) centro(s) de decisão e de poder e para a unidade social, mas para as margens alienadas de toda a distribuição do poder e para a multiplicidade de pontos de partida possíveis no que respeita ao desdobramento individual e coletivo da mesma potência igualitária - da capacidade presente em qualquer um de passar de objeto a sujeito da sua própria história.

Palavras-chave

Emancipação; estética; filosofia, filósofos; igualdade; liberdade; litígio, conflito; modernidade; paradigma político-policial (paradigma arquipolítico, parapolítico, metapolítica); polícia (*la police*); política (*le politique, la politique*); povo (*demos*); *praxiologia* da igualdade; regime das artes (ético, poético, estético); subjetividade política.

Abstract

The central motif of this work is to emphasize the originality of Jacques Rancière in contemporary political philosophy. In particular, it defends the novelty that Rancière introduces in the reformulation of the field of understanding of the political phenomenon and of how societies relate to political reality. The rancierian approach to politics is carried out in shivers and even head-on against the tradition of Western political thought. By moving everything from the tradition of political philosophy to the police sphere - a police sphere that lives in practical antagonism with the autonomy of the political history of the people - Rancière opens the way to rehearse other forms of thinking action and political theorizing. Rancière's gradual liberation from the epistemic framework of orthodox political philosophy - which encompasses all kinds of political traditions and ideologies - is fraught with contradictions and tensions from which we will attempt to account for the course of our inquiries. The reflection of these internal divisions of the *opus rancieriana* marks the tension between the orthodox representation of politics as historical unfolding of a certain political subject and/or the community realization around a certain principle (*arché*), and politics as *praxis* of democratic dissent and/or permanent search for the realization/updating of equality that lives upstream of all its historical materialization. A policy, in fact, oriented not to the center(s) of decision and power and to social unity, but to the alienated margins of the entire distribution of power and to the multiplicity of possible starting points in which refers to the individual and collective unfolding of the same egalitarian power - of the capacity present in anyone to pass from object to subject of its own history.

Keywords

Aesthetics; emancipation; equality; freedom; modernity; litigation, conflict; people (*demos*); philosophy, philosophers; political-police paradigm (archipolitical, para-political, metapolitical paradigm); political subjectivity; police (*la police*); politics (*le politique, la politique*); *praxiology* of equality; regime of the arts (ethical, poetic, aesthetic).

Conteúdo

1. Introdução.....	1
1.1. Estrutura da Tese.....	12
Primeira Parte: O princípio da política	21
2. O momento emancipatório da política	23
2.1. A emancipação enquanto conceito político da modernidade	23
2.2. Kant e a emancipação nos simples limites da razão pública	25
2.3. Karl Marx e a emancipação enquanto realização da humanidade na história ..	32
2.4. Joseph Jacotot e a emancipação como reconstituição da igualdade	41
2.5. Emancipação e subjetivação política em Rancière.....	51
3. O momento litigioso da política.....	61
3.1. Desentendimento e argumentação na era do consenso.....	72
3.2. Arquipolítica, parapolítica e metapolítica: os paradigmas político-policiais....	80
3.2.1. O paradigma da arquipolítica	80
3.2.2. O paradigma do parapolítico	84
3.2.3. O paradigma metapolítico	89
4. O momento estético da política	97
4.1. O regime ético das artes.....	106
4.2. O regime poético das artes	108
4.3. O regime estético das artes	110
Segunda parte: A política como princípio.....	119
5. A política nas malhas dos filósofos	121
5.1. A doutrina do poder de dissolução do poder.....	125
5.2. Uma querela exemplar	126
5.3. Badiou e Rancière: uma divergência no centro do pensamento emancipatório	
.....	134
5.4. Peter Hallward e Alberto Toscano: a política emancipatória nas amarras do	
paradigma?.....	146
6. A <i>praxiologia</i> da igualdade	159
6.1. O múltiplo e o plural	159

6.2. A teoria política em revolução	162
6.3. A democracia contra a ontologia	164
6.4. O Político e a política, o regime democrático e a democracia	170
6.5. A política como puro jogo	177
6.6. O conceito polémico de política	180
6.7. A política como criação do antagonismo	182
6.8. A política como prática revolucionária	184
6.9. Da luta ideológica para o combate paradigmático	191
7. O tempo na política.....	197
7.1. A modernidade como o regime da democracia	203
7.2. A modernidade burguesa e a modernidade popular	212
7.3. Duas histórias em contradição.....	213
8. Conclusão	217
9. Bibliografia.....	229
10. Índice de conceitos	233
11. Índice de nomes.....	237

O homem nasceu livre mas em toda a parte está a ferros. Este julga-se senhor dos outros e é mais escravo do que eles. Como se deu esta transformação? Ignoro-o. O que pôde torná-la legítima? Penso que sei responder a esta pergunta.

Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*

O povo é quem mais ordena

Terra da fraternidade

Grândola, vila morena

Em cada esquina um amigo

Em cada rosto igualdade

Grândola, vila morena

Terra da fraternidade

Zeca Afonso, “Grândola Vila Morena”

Toute institution est une explication en acte de la société, une mise en scène de l'inégalité. Son principe est et sera toujours antithétique à celui d'une méthode fondée sur l'opinion de l'égalité et le refus des explications. L'enseignement universel ne peut s'adresser qu'à des individus, jamais à des sociétés.

Jacques Rancière, *Le maître ignorant*

1. Introdução

Jacques Rancière, nascido em 1940 em Argel, tem vindo a ganhar cada vez mais ampla notabilidade e penetração no mundo académico e no meio intelectual em geral. Os efeitos por onde a sua interpelação crítica têm-se feito sentir são multidisciplinares, refletindo-se, particularmente, nas áreas da filosofia política, da estética, da teoria da literatura, da teoria da história e da teoria do cinema¹. Este amplo leque de penetração do pensamento de Rancière, tornando-o pertinente a diversas áreas do saber, e que podemos circunscrever às dimensões tutelares das artes, da filosofia, da história e das letras, nem por isso dispensa a proeminência de uma totalidade orgânica que esquematiza e dá um sentido integrado a todas estas incursões intelectuais pelos saberes e práticas humanas. Figurando a pertinência da permeabilidade entre todas estas áreas do saber, justamente como um princípio a partir do qual Rancière vai deduzindo o conjunto das suas teses no que respeita a um único problema: o da relação do saber, das instituições que tutelam o saber, com o “mundo da vida”; ou, aguçando a problematização, da relação entre a produção do saber e a reprodução da desigualdade social - por outras palavras, da função de legitimação da desigualdade, operada através dos dispositivos do saber. No fundo, as incursões indagativas de Rancière por todos estes sectores do saber visam aclarar o modo como a compreensão que cada uma destas ciências e destas artes faz de si própria, ora reflete a própria auto-compreensão da vida comunitária, ora determina esta mesma tarefa de auto-compreensão.

Uma parte significativa do trabalho de Rancière é então o de descrever os diversos paradigmas a partir dos quais a discursividade científica compreende, e, no mesmo ato, condiciona, a auto-compreensão e o conseqüente devir da vida comunitária. Ou não é a *Lição de Althusser (La Leçon d'Althusser)* o início dessa sublevação contra o privilégio do filósofo relativamente à hermenêutica e determinação intelectual do desenvolvimento da história e das forças vivas da sociedade? Não é o *Filósofo e os seus pobres (Le Philosophe et ses pauvres)* um amplo e penetrante estudo sobre o modo como a filosofia e os seus filósofos converteram os pobres, os mais desfavorecidos, em temas e objetos instituídos para as suas

¹ Se quisermos eleger duas obras a respeito de cada uma destas áreas podemos elencá-las deste modo: a) Filosofia política - *O desentendimento (La Mésentente)*, *Nas margens do político (Aux bords du politique)*; b) Estética - *A partilha do sensível (Le Partage du sensible)*, *O inconsciente estético (L'inconscient esthétique)*; c) Teoria da literatura - *A carne das palavras. Políticas da escrita (La chair des mots. Politiques de l'écriture)*, *A palavra muda. Ensaio sobre as contradições da literatura (La parole muette: essai sur les contradictions de la littérature)*; d) Teoria da história - *Os nomes da história (Les mots de l'histoire)*; *Curtas viagens ao país do povo (Courts voyages au pays du peuple)*; e) Teoria do cinema - *A fábula cinematográfica (Le fable cinématographique)*, *Bela Tarr e o tempo do depois (Béla Tarr, Le temps d'après)*.

disputas sobre a ordem do mundo e seu devir? Não se inscreve neste mesmo desígnio a discussão encetada em *As palavras da história (Les mots de l'histoire)*, sobre o modo como a disciplina da história e os mais diversos historiadores das mais distintas correntes, se apropriam da história autónoma dos povos no intuito de desacreditarem e desconstruírem a subjetividade política - logo histórica - do *demós*? Não é *A palavra muda (La Parôle muette)* um ensaio sobre as “contradições da literatura” justamente por efeito da relação conflituosa entre os diversos paradigmas e postulados instituídos pelas *Belas-artes* e a rebelião contra todas as normas e regras no romance moderno?

É no contexto do retumbante evento do maio de 68 que Rancière, não propriamente rompe com a tradição do estruturalismo marxista encabeçado por Althusser - pois essa crítica e distanciamento já vinha sendo paulatinamente maturada² -, mas vive uma circunstância histórica que reforça as suas suspeitas relativamente ao discurso de uma certa ortodoxia marxista. Particularmente sobre a subordinação dos agentes políticos relativamente à figura do intelectual - neste caso, da figura de autoridade da hermenêutica marxista e da instituição que tutelava a orgânica entre a ideologia e a realidade social, entre a “política ideal” e a “política real”: o partido. Assim o maio de 68 corroborava as suas convicções sobre a capacidade de espontaneidade e a autonomia, a vida própria, livre e independente, dos movimentos sociais. Essa potência latente a todo o fundo social de projetar, no seu livre devir, por meio da autonomia das suas dinâmicas, toda uma ideia de comunidade e de forma de vida heterogêneas e heterónomas relativamente à compreensão dominante da vida social - independentemente do enquadramento ideológico. Em suma, será através do estrondoso acontecimento do Maio de 68, e de todo o conseqüente precipitar de justificações para aquilo que era injustificável à luz dos modelos e das concepções da vida social intelectualmente dominantes, que Rancière encontrará uma justificação - condensada no interior do próprio evento do qual é contemporâneo - para se desviar do seu “destino” estruturalista - rebatendo posteriormente as teses althusserianas³.

² Ler, p. ex., a entrevista conduzida por Catherine Halpern a Jacques Rancière: “Nos anos 1960, o marxismo aparecia como o horizonte intransponível do tempo. *A lição de Althusser* se apresentava como uma tentativa de propor um marxismo científico, rigoroso, regenerado em sua fonte e capaz de portar uma nova revolução, levada pelos povos do terceiro-mundo, varrendo a imagem cinza da revolução soviética. O primado da formação teórica que ele afirmava se acompanhava de uma teoria da ilusão: as desgraças dos dominados vinham a eles primeiro em função de sua ignorância das condições da dominação. Louis Althusser desconfiava dos movimentos de estudantes que ele julgava aprisionadas em uma ideologia pequeno-burguesa ignorante das realidades da luta de classes. Maio de 68 foi para mim um revelador: esses movimentos que ele qualificou de ideológicos estavam atacando a construção do conhecimento burguês e realmente tinham uma capacidade real de mobilizar as massas e de subversão da ordem social. Minha ruptura com o marxismo não está ligada simplesmente às circunstâncias: ela é primeiramente a recusa do pressuposto alojado no coração mesmo do marxismo de Althusser, e do marxismo em geral, a saber, que os homens são dominados porque eles não têm consciência das leis de sua dominação e que, para libertá-los, é preciso primeiro lhes dar a ciência”, 2011: “A emancipação é um problema de todos” (entrevista com Catherine Halpern), *Lavra Palavra*, 12 de setembro. <https://lavrpalavra.com/2015/12/09/ranciere-a-emancipacao-e-um-problema-de-todos/>.

³ Ver, “Rancière salda assim as suas contas com Althusser, remetendo a luta althusseriana de ‘filósofo comunista’ à defesa da autoridade do partido e da filosofia contra a revolução cultural à escala mundial

O maio de 68 baralhava os cálculos dos diversos “aparelhos ideológicos” que disputavam, mais do que pela dominação ideológica, pelo corpo comunitário, pela composição estética do real, pela substância social da distribuição dos lugares, das competências e dos tempos, em suma, pela organização da *polis*. O movimento que principiava em Nanterre por alguns estudantes ligados ao *Movimento 22 de março* - no qual Daniel Cohn-Bendit (*le Rouge*) se destacava -, juntamente com outras figuras proeminentes como Alan Geismar e Jacques Sauvageot, consubstanciava uma espécie de revolta da liberdade relativamente às instituições sociais que salvaguardavam o horizonte das possibilidades políticas. Ao arremesso desse confinamento ideológico a padrões de relação entre os corpos comunitários e os seus *engagements* (compromissos), a espontaneidade do movimento popular fraturava toda a sobreposição de regimes, toda a relação apriorística entre o pensar e o ser, a imaginação e a possibilidade, o horizonte exponencial da ideia transformadora e a disposição sensível da comunidade, do dissenso constitutivo e da correspondência de sentido.

A lição histórica do maio de 68 não está primeiramente fundamentada naquilo que prometeu, no futuro que engendrou, no novo modelo social que introduziu, nas transformações nas relações sociais que produziu, o que revelou foi o escândalo da autonomia política do *demos*, dos “politicamente incompetentes”, dos anónimos à luz da esfera pública e dos socialmente imprevisíveis e imprevisíveis⁴. Não apenas a sua desobediência, a sua resistência e confrontação, mas a sua capacidade de projetar formas de comunidade a partir da própria prática comunitária, de pensar a partir da sua própria conjuntura e das suas condições de vida concretas, da(s) sua(s) linguagem e da sua *praxis*. Contra toda a reprodução de sentido pelos “aparelhos ideológicos”, a capacidade democrática de sublevação e desarranjo, de inventar comunidades a partir da prática de uma comunidade universal de iguais, quer dizer, igualmente aberta a todos e a qualquer um, e igualmente disponível a converter os politicamente “incompetentes” em agentes políticos plenos.

Por estes motivos, a singularidade histórica do maio de 68 não deve estar tão centrada na discussão sobre os princípios que o geraram: se fora assim tão social e incondicionalmente espontânea; se possuía, ou não, um programa político-social economicamente sustentável; se o seu acontecimento marca a rutura com o capitalismo, ou, pelo contrário, assinala a sua reformulação neoliberal (consoante a tese de Régis Debray); se fora um movimento democrático ou, antes, arrebatadamente anárquico... A interpelação histórica do maio de 68, o seu carácter original e interpelativo, prende-se antes com a dinâmica que engendrou, da sua imprevisibilidade; a forma como foi capaz de transformar um incidente local e com intervenientes de sectores sociais perfeitamente identificáveis - expressivamente estudantes universitários e trabalhadores da classe baixa -, num tumulto

e contra a contestação estudantil à escala local, mas ao mesmo tempo relança uma ideia de luta política que não se esgota na crítica do teoreticismo althusseriano” (Pellejero, 2009: 20).

⁴ “What has proved inconceivable for many accredited thinkers and philosophers is the poor’s mental and affective equality with their self-declared masters and superiors, even though this equality is the only rational foundation of any democratic constitution (Mecchia, 2010: 42)”.

social no que respeita à ocupação do espaço público e da visibilidade mediática e política. O maio de 68 recupera a promessa democrática da multiplicação de intervenientes politicamente incompetentes e socialmente invisíveis, numa espécie de direito primevo à inscrição pública de todos e de qualquer um. De resto, depois da primavera de 68, Rancière analisará filosoficamente outros acontecimentos que no passado constituíram outras tantas “cenas” do confronto público entre os dominados e os dominadores, entre os oprimidos e os opressores, entre os que se deveriam conformar em serem objetos da política e os que foram predestinados socialmente a serem sujeitos da política. Em momentos fundamentais da sua obra Rancière procederá a uma fenomenologia do acontecimento político para melhor compreender e captar as formas e princípios fundamentais através das quais os objetos da política (o *demos*) voltam a disputar a condução livre da sua vida e a reivindicar autonomia sobre o seu devir enquanto sujeitos políticos plenos. Exemplos canónicos em Rancière destas “cenas” de dissenso político são, para além do maio de 68, a greve dos operários têxteis parisienses em 1833 (ver Rancière, 1992a: 53-59) e o confronto entre plebeus e patrícios em Aventino na Roma antiga⁵ (ver Rancière, 1995: 37-60).

A tradição da filosofia política ocidental enfrentou o “problema da política” segundo categorias ontológicas clássicas. A política é encarada como um discurso e uma prática da coletividade, como a ideia do “nós” e subsequente performance desse mesmo “nós”. Seguindo este alinhamento, a política é concebida como o território de disputa pela coletividade, por uma comunidade. Por outras palavras, a política é o território de disputa pela criação de um sujeito coletivo que não existia até então e que se torna necessário à disputa ideológica e social pelo comum. A filosofia política encarou a política como um problema da unidade social, o problema metafísico do Uno, que, precisamente, a figura política por excelência, o *demos*, colocava e coloca incessantemente em causa. O paradoxo da filosofia política ocidental é que ao abordar o problema político como um problema de unidade e de identidade comunitária, tem por efeito, justamente, o de obviar o fenómeno político. A filosofia política institui-se como disciplina do saber que procura subsumir a política na metafísica, que procura dotar de um enquadramento ontológico o puro facto da liberdade dos povos, do carácter imanente da vida comunitária.

Contra o projeto da filosofia política em mascarar a indeterminabilidade política num projeto ontológico, numa conceção abrangente da vida em comunidade, ou num qualquer sistema apriorístico de normas e valores fundamentais; Rancière inverte o sentido da crítica

⁵ Sobre este encontro polémico entre plebeus e patrícios ler, p. ex.: “Rancière refers to an 1829 series of articles by Pierre-Simon Ballanche reinterpreting Livy’s tale of the revolt of plebeians of the Aventine Hill. In the tale, the plebeians rebel and, according to Livy, are returned to order by the intervention of Menenius Agrippa. Ballanche argues that Livy has missed the point of his own tale. The patricians in this story do not listen to the complaints of the plebeians, for the simple reason that the plebeians have nothing to say, and would not understand the words of the patricians anyway. However, Menenius goes to the plebeians to talk with them. In doing so, he violates the police order, and in fact engages in a performative contradiction. In explaining to the plebs why they must return to the old order, he assumes they can hear and engage with his speech, and thus violate the presupposition of that order—that they have nothing to say and are incapable of considering his words (Love & May, S/D: 64)”.

filosófica dirigindo-a contra a própria filosofia⁶ - conceituada aqui enquanto disciplina e instituição de saber - e às suas transfigurações na história do conhecimento através, nomeadamente, da autonomização científica da sociologia. Mas Rancière não é um direto herdeiro da teoria crítica, do exercício de crítica da crítica elevada a ideologia; dessa perversão do exercício crítico, da crítica da dominação, em uma outra face da dominação, expressa enquanto perpetuação do discurso sobre a impotência, do monopólio intelectual das possibilidades da comunidade, da definição concetual do seu devir e da captura das possibilidades do sujeito coletivo. O círculo da potência - um termo extraído de Jacotot -, ao contrário, baseia-se na premissa da igualdade radical, da igualdade de todos perante todos, e essa igualdade é libertadora e/ou libertária, sendo por via do reconhecimento da potência igualitária que se processa a emancipação dos homens e das mulheres. O círculo da potência, do teorema democrático que se baseia na relação quaternária entre os termos filosófico-políticos da emancipação, da autonomia, da igualdade e da liberdade, só tem sentido quando articulado e compreendido em conjunto. A emancipação coletiva dá-se por via da autonomia desse sujeito coletivo enquanto agente da história; por sua vez, a igualdade - enquanto figura da “emancipação humana” (para recorrermos a um conceito marxista) - só se conquista, só se verifica, através do movimento de auto-libertação do humano. Do mesmo modo, não há autonomia sem a emancipação de cada um relativamente à determinação heterónoma e alienante da vida, não há autonomia sem essa rutura relativamente ao exercício tutelar da autoridade; nem a liberdade se pode desenvolver em toda a sua plenitude fora do quadro do reconhecimento da igualdade radical entre os homens e as mulheres no que respeita à sua potência política.

Mas a democracia não se relaciona apenas de forma negativa com o regime constituído, com a ordem das coisas, a distribuição das partes, a polícia (*la police*), aquilo que designaremos, daqui por diante, por *paradigma político-policial*. Por seu zelo intelectual de deixar intocado o núcleo anárquico do movimento popular, da rutura política, da história autónoma da democracia, Rancière parece-nos não conseguir ainda transpor o terreno da crítica - ainda que a sua crítica não esteja simplesmente alinhada com a reprodução dessa “melancolia de esquerda” que tão finamente denuncia⁷. Afinal, concordaria Rancière que a rejeição da figura do intelectual, enquanto executor de um papel social específico, enquanto transmissor de uma ideologia, não é uma rejeição da importância da atividade intelectual para o combate à dominação, à polícia (*la police*). Aliás, é justamente através do exercício da inteligência que Jacotot pode verificar, e, de seguida, deduzir, a igualdade entre todos os homens e mulheres, de todo o ser humano. A reprodução da distância social entre o intelectual e o leigo, o filósofo e os pobres, não deve estar fundada no mito da desigualdade

⁶ “The Philosopher, therefore, should understand that his own role is not indispensable in the people’s history, and that philosophy can never present itself as the knowledge of a truth that could not be shared by anyone else (Mecchia, 2010: 42)”.

⁷ “D’un côté donc, il y a l’ironie ou la mélancolie de gauche. Celle-ci nous presse d’avouer que tous nos désirs de subversion obéissent encore à la loi du marché et que nous n’y faisons que nous complaire au nouveau jeu disponible sur le marché global, celui de l’expérimentation sans limites de notre proper vie” (Rancière, 2008: 39-40).

intelectual, mas como efeito da distribuição social da própria atividade intelectual e da sua inscrição no corpo social, na materialização na hierarquia social dessa divisão especulativa clássica entre o *trabalho manual* e o *trabalho intelectual*.

O combate pelo direito à palavra de não importa quem (*n'importe qui*), à demonstração pública da validade lógica da sua argumentação, é um combate inteiramente político irreduzível a uma mera subordinação do uso da lógica pelos interlocutores no que respeita à “razão pública”. Do ponto de vista da contenda política, da disputa pela igualdade, os pobres não expõem a disciplina da sua lógica argumentativa, mas a demonstração do seu mundo, e é justamente por via desta inversão de princípio que o poder da literatura e dos seus recursos ganham uma afeção democrática, política. A literatura, através dos seus jogos de linguagem e, em particular, dos seus recursos estilísticos, tem o poder de processar a ordem lógica da racionalidade através da descrição da realidade sensível que se procura demonstrar, de fazer operar em conjunto o conflito entre ordens de razão e o conflito entre mundos que se antagonizam.

Salientamos, portanto, prologando o sentido do enredo teórico rancieriano, que a salvaguarda da liberdade do *demos* não deve inibir, por preconceito intelectual, o nosso próprio compromisso cívico, ativista, com a democracia, com a sua luta contra a dominação. No fundo, tudo o que contribui para a desigualdade e alienação dos povos deve contar com a determinação e a resposta democrática. O compromisso com a democracia justifica politicamente a ação cívica e a consequente reflexão sobre os melhores meios para derrubar a dominação policial. Ao traçar uma divisão tão profunda entre a vida social corrente de uma comunidade e a imprevisibilidade radical associada ao aparecimento do povo, do sujeito político, ou entre os que têm parte e os que não têm qualquer parte em respeito à partilha do todo social, Rancière parece-nos ceder à inviabilização teórica de qualquer espécie de voluntarismo político. Em certo sentido, Rancière, ao arrepio do espírito da sua própria filosofia, também reproduz uma conceção transcendental do sujeito-povo. Afinal, se a figura política do povo só pode surgir por meio de uma série de eventos inconsistentes com a compreensão que os intelectuais e políticos profissionais fazem da vida social e política, então estaremos condenados a esperar pelo seu advento. Concluindo a argumentação, o povo em Rancière é também essa figura vagamente mítica e teológica de um povo *por vir*, de uma comunidade *por emergir*. Ao transcender a imagem do povo, o filósofo dos *Nomes da história* parece descapacitar toda a iniciativa cívica, comprometida com a liberdade do(s) povo(s) e que se define dentro do espírito igualitário por este tão firmemente defendida.

No nosso entendimento, ainda que a distinção entre os que tomam parte e os sem-parte tenha todo o sentido do ponto de vista da dinâmica política, esta distinção não deve ser traçada sociologicamente - o que, aliás, contradiria a crítica rancieriana à apropriação da política, o esforço de sua objetivação, pelas ciências sociais. Se a política diz respeito ao litígio pela representação de mundos diferentes, ademais, antagónicos, a divisão política entre os que tomam-parte e os sem-parte torna-se numa disputa entre os que se acham comprometidos com o estado de coisas vigente e os que querem transformar esse mesmo

estado de coisas. A democracia processa-se por meio da dinâmica de confronto com a dominação de sistema e a alienação produzida por este mesmo sistema de dominação. A democracia precisa, não só dos lugares imaginários das comunidades produzidas pelos sem-partes, bem como da ação política concreta, bem como da atividade do pensamento instrumental, estratégico e crítico. E mesmo escutando com toda a atenção o aviso de Rancière de que não existe nenhuma linha reta entre o pensamento e a resposta ao nível da ação⁸, tal ausência de uma lógica inexoravelmente simples não deve servir de pretexto para relativizar e minorar a dinâmica democrática, a autonomia dos movimentos sociais e a sua liberdade de critérios no que respeita à relação entre meios e fins.

Rancière encara o litígio político e a ascensão revolucionária do *demos* como a sucessão de micro-eventos que geram sucessivos micro-eventos até ao limite da ruptura com a lógica dominante, sua distribuição das partes e partilha do sensível. A ascensão do sujeito político na cena pública aparece em Rancière pela conquista e apropriação das palavras dos outros, por pequenos movimentos e litígios que além de suspenderem o fluxo corrente da vida comunitária vão transfigurando as próprias possibilidades de experiência comunitária. Se é certo que Rancière se afasta determinantemente de uma compreensão do evento político como uma ruptura social que escapa à própria compreensão dos sujeitos que nesta participam, antes justapondo a construção e invenção do próprio evento, através de toda uma soma, não fracionável e sempre acumulativa, de subversão das palavras, das estruturas, dos lugares e dos tempos dominantes, da(s) totalidade(s) que suportam e descrevem o paradigma político-policial; o problema é que a sua compreensão do evento como a dinâmica gerada pela conquista cívica, pelo movimento social, das estruturas e palavras policiais, se encontra conceptualmente desfasada pela sua abordagem exclusivamente historicista e fenomenológica do evento. É o próprio autor que afirma que a política é um acontecimento raro, que não pode ser prevista, agenciada e agendada. E é em virtude desta concatenação lógica, que, do mesmo modo que o intelectual, o filósofo, se desassocia dos seus pobres, o sujeito, o povo, o democrata, se desassocia da temporalidade própria do evento político.

Para escaparmos a esta separação do ativista relativamente à sua atividade, isto sem perder de vista toda a pertinência da crítica rancieriana, precisamos de reabilitar o pensamento e ação políticas que não seja refém das lógicas da reprodução das desigualdades pelo nosso autor tão finamente descritas. Para tal fixaremos como programa de qualquer democrata, de qualquer ativista, de qualquer militante político-igualitário-democrata, o combate ao paradigma político-policial. Isto é, ao padrão que rege e define, desde sempre, as nossas comunidades como comunidades hierárquicas, organizadas através do processamento da divisão social (da divisão das tarefas, dos lugares e dos tempos) e da reprodução da desigualdade que serve como legitimadora dessa hierarquia e dessa divisão. O paradigma político-policial é o que circunscreve a vida política à ordem policial, isto é, que limita e

⁸ “Le scepticisme présent est le résultat d’un excès de foi. Il est né de la croyance déçue en un ligne droite entre perception, affection, compréhension et action” (Rancière, 2008: 113).

confunde a política com a gestão da distribuição dos corpos na orgânica tutelar do todo social. A questão fundamental que trespassa toda a política reduzida à luta pelo paradigma político-policial é a da procura da melhor fórmula de relação entre as partes e o todo - é no exercício de resposta a esta questão que se desdobram todo o tipo de *teorias da justiça redistributiva*.

Sob a divisão conceptual entre a polícia (*la police*) e a política, e as lógicas divergentes e conflituantes entre si que as consubstanciam, abre-se o campo para uma outra distinção fundamental no campo político: decisivamente entre os reprodutores da lógica policial e os democratas, os praticantes da igualdade pela igualdade. Essa distinção é tão fundamental que não se encontra simplesmente plasmada na distribuição ideológica clássica entre a esquerda e a direita. Pelo contrário, a comunidade dos iguais é uma comunidade resgatada desta disputa pelo aparelho do Estado e da distribuição político-policial do comum.

A política não é o campo de disputa entre partes ideologicamente pré-constituídas - este é o campo do paradigma político-policial. A política é a disputa pela autonomia - pela autonomia dos discursos e pela autodeterminação dos corpos. Nesse sentido, a política processa-se através de uma espécie de descolonização da ideologia, de libertação da inteligência relativamente ao horizonte da possibilidade política inscrita, p. ex., no programa dos partidos políticos. A política não é em Rancière a luta entre as partes pelo poder, pela sociedade e economia, é antes esse desenrolar-se de pequenos gestos disruptivos que atestam a apropriação do mundo por um outro sujeito político até aí imprevisível. Contra a determinação heterónoma da ideologia e a distribuição institucional das partes antagónicas, a alienação intelectual e a disputa pela hegemonia refletida na relação de forças; Rancière responde com a autonomia do pensamento popular e a projeção de formas de comunidade possíveis, a autodeterminação intelectual e o ensaio de outras formas de distribuição do tempo, das competências e dos lugares. É essa distinção entre a comunidade igualitária e a desigualitária que conduz a uma distribuição e a uma perceção diferente do confronto político. A luta política deixa de ser a luta pela distribuição do poder e pelas estruturas de dominação, para sintetizar a luta contra o paradigma político-policial, contra a reprodução de uma desigualdade de sistema.

Contra a leitura marxista da emancipação, não é o capitalismo e a sobredeterminação das infraestruturas económicas que estão na origem de todo o tipo de alienação, é o paradigma político-policial e a distribuição hierárquica da realidade sensível. Essa é uma lição crucial por duas ordens de razão que se entrelaçam, uma conceptual e outra histórica: 1) porque a emancipação deixa de estar refém do influxo da determinação económica a montante - permitindo assim a inscrição da vontade; 2) porque não é possível superar o capitalismo em nome da “emancipação humana” sem superar as bases hierárquicas que o constituem socialmente - a disputa por outras soluções de distribuição económica, ou mesmo alterações políticas nas relações de produção, não implicam necessariamente resultados socialmente emancipatórios. É claro que as possibilidades da política, como gesto emancipatório de um povo, estão circunscritas às condições de existência desse povo, ao

“estado da situação” (para nos apropriarmos da terminologia de Badiou), mas isso não serve, de todo, para justificar a limitação das suas possibilidades enquanto comunidade política. O povo apropria-se desse campo dos possíveis, não para neste encerrar todo o seu horizonte de possibilidades enquanto comunidade, mas para desenvolver, no tempo, todas as potencialidades que encontra em cada novo começo, em cada disrupção: a política é um ponto de partida, não um ponto de chegada. Por outro lado, não é possível superar-se a dominação sem se superar o padrão humano que institui e reproduz essa dominação. Na verdade, a luta contra a dominação e a sua multiplicidade de formas é também uma luta pela natureza humana, pela transformação política - i. é, democrática e igualitária - da natureza humana. Em contracorrente com o impulso acrítico de organizar a vida humana de acordo com uma totalidade orgânica e, a partir desta organização, dar fundamento a uma determinada forma de dominação, que, por seu turno, dá fundamento a todo o tipo de regime(s) político(s).

Aliás, em Rancière, o campo da tensão política não é o campo do debate e contenda pelas melhores formas de organização social, mas a destruição social das hierarquias, do próprio núcleo da reprodução desigualitária e seu padrão de funcionamento, daquilo que designamos aqui por paradigma político-policial. Tal combate justifica-se e legitima-se no interior da praxis revolucionária que vive do combate à reprodução do poder de dominação sem, por seu turno, nunca interiorizar as formas desigualitárias e hierárquicas que estão na base desse mesmo poder a que resiste. Uma política que vive da verificação da igualdade mas em que a igualdade não lhe aparece como um *telos*, como seu desígnio e/ou objeto. Uma igualdade que vive sempre a montante da sua concretização estrutural e institucional. A igualdade de princípio - como princípio - só se atualiza, justamente, contra estas mesmas estruturas e instituições. Por outro lado, a comunidade igualitária limita-se mutuamente, não pelas instituições e por suas respectivas estruturas, mas por sua própria dialética - a realização da igualdade de um encontra o seu limite na verificação da mesma igualdade radical no outro. Sintetizando, a comunidade dos iguais é a comunidade que vive da exponenciação intersubjetiva, dialética, da potência igualitária.

Ao fixar as comunidade políticas como constituídas sobre a ausência de todo o fundamento, Rancière quer ressaltar a distância insuperável entre a vida do(s) povo(s) e os pilares fundamentais que estruturam determinado tipo de regime. A vida livre dos povos, expressa nomeadamente sob o signo da literariedade (conforme tradução dos editores brasileiros) ou da *literaturidade*⁹ (*literalité* no original, ou, na tradução anglo-saxónica, *literarity*), i. é, da democraticidade, oferece, através do próprio desenvolvimento e debate das suas contradições vivas, todo o tipo de resistência ao exercício da dominação através do paradigma político-policial. A *literaturidade* é a chave concetual - ou, pelo menos, uma das

⁹ A tradução alternativa de *literalité* por *literaturidade* tem a virtude de melhor se acomodar ao uso rancieriano deste conceito, como expressão da síntese dos termos de literatura e democraticidade que estão na base desse conceito.

chaves - rancieriana que sintetiza o modo como a vida social interioriza o debate pelo seu devir comunitário, sem nunca se referir à exterioridade própria do paradigma político-policial, suspendendo a permanente intrusão ideológica das forças dominantes e sua hegemonização cultural. Por outro lado, as classes que disputam pelo paradigma, simultaneamente disputam pelo povo ou por um povo, em suma, disputam o paradigma através do povo e o povo através do paradigma. No fundo, o paradigma político-policial é uma disputa pela incorporação de um certo modo de organizar a sociedade, de organizar as estruturas da dominação, de fazer a política através das estruturas policiais ou de confundir a política (*le politique*) na ordem da polícia (*la police*). A dominação e as suas respetivas classes dominantes instituem-se enquanto tal por meio da reprodução do paradigma político-policial, definindo a contingência política e o horizonte de possibilidades através da gestão policial da ordem do sensível, da distribuição dos lugares e das tarefas. O paradigma político-policial é o paradigma da dominação, a forma como as classes dominantes se apropriam da potência igualitária dos povos, das suas forças vivas e da(s) sua(s) comunidade(s) livre(s).

A democracia como *praxiologia* da igualdade só se consegue realizar contra o paradigma político-policial e as suas diversas formas, tipologias e formulações. Mais ainda, a eficácia contra o paradigma político-policial mede-se pela capacidade de integrar todas estas formas de dominação. Lutar contra o paradigma político-policial é simultaneamente lutar contra o capitalismo, o racismo, o patriarcalismo, o nacionalismo, o sexismo e o antropocentrismo. Porque todas estas formas de dominação assentam e reenviam para a conservação do paradigma político-policial, também a eficácia da sua destruição assenta na eficácia da destruição do paradigma político-policial. A interdependência entre todas estas formas de dominação, uma interdependência de sistema, faz com que não seja possível superar totalmente uma ou mais destas formas de dominação sem superar a matriz que os suporta: o paradigma político-policial. Compreende-se o sentido desta imbricação quando temos em conta que o paradigma político-policial é um modo de se organizar os corpos no *corpus* social, de organizar a vida política, a vida do povo, de acordo com a gestão policial da vida comunitária.

O que nos parece problemático na leitura das obras de Rancière - à parte as tensões que atravessam todo esse *corpus* - é o de este nos aparentar fixar os limites da política dentro da disputa pelo paradigma político-policial, pelas estruturas político-policiais. Para Rancière os limites da liberdade e igualdade políticas são os limites proporcionados pelo paradigma político-policial; os limites da liberdade e da igualdade cívica, da emancipação, estão fixados na capacidade da polícia em definir o próprio horizonte de possibilidades daqueles que lhe resistem. Por outra parte, a raridade da política, o seu carácter *acontecimental*, aparece no nosso autor sistematicamente relacionada com esta limitação do excedente político aos limites das estruturas político-policiais. Os momentos políticos são momentos excepcionais em que as possibilidades de existência do povo excedem o corpo político-policial. Na verdade, a liberdade e a igualdade como *praxis* democrática, como *praxiologia da igualdade*, vive desse excedente constitutivo em relação às estruturas político-policiais. Mas em Rancière os

momentos políticos limitam-se a serem representados como os momentos através dos quais podemos compreender a transformação radical das sociedades, da contingência política, da ordem mundana. No esquema adotado por este, os momentos políticos nunca poderão ser estruturantes e duradouros porque estes, na verdade, não são momentos válidos em si e por si mesmos, não são horizontes de possibilidade, mas dão um fundamento temporal ao movimento revolucionário, disruptivo, que originou uma realidade nova, um novo *facto social*, uma nova contingência política - um novo regime, conjuntura e estado de coisas. Por outro lado, a prática revolucionária, desenrolando-se e expressando-se no tempo, apenas subsiste enquanto é capaz de se preservar no espaço-tempo contra a sua dissolução na ordem político-policial, no paradigma político-policial. É no jogo destas tensões alimentadas pelo próprio Rancière que procuraremos balizar os limites do pensamento político rancieriano e o procuraremos confrontar positivamente, i. é, ensaiando outras possibilidades de desfecho para as suas premissas e argumentos.

É nesta senda de tensões e contradições que procuraremos refletir sobre o pensamento de Rancière procurando, através da nossa crítica, dotar o seu pensamento de uma pertinência própria. É nosso empenho estudar o pensamento político de Rancière não para o conduzir ao seu limite aporético, mas para o converter num certo horizonte prático, para fazer deste uma espécie de prolegómenos a um programa político por excelência, à atenção de ativistas e de militantes contra a ordem dominante. A nossa principal preocupação foi a de partindo dos instrumentos conceptuais rancierianos procurar dotá-los de uma pertinência prática que, no entender das nossas leituras, é o próprio Rancière que acaba por invalidar. A *praxis* democrática-revolucionária-igualitária transforma-se na luta contra o paradigma político-policial nas suas diversas formas instituídas - o paradigma antropocêntrico; o paradigma racista, o paradigma nacionalista, o paradigma patriarcalista...

Através do pensamento rancieriano esboçaremos a nossa própria hipótese igualitária para uma comunidade anti-desigualitária, anti-paradigma político-policial. A hipótese de uma comunidade que se desenvolve, que se emancipa, que se desenrola no tempo, tanto como resgate às tentativas de subsumir a vida política, i. é, a vida livre dos povos, no paradigma político-policial, como quanto esse desdobramento político da potência igualitária. A hipótese de uma comunidade dos iguais, uma comunidade anárquica por excelência, é a hipótese de uma comunidade livre da contenda ideológica pelo paradigma político-policial, e igualmente livre de se autocompreender por meio das estruturas político-policiais, por meio das premissas desigualitárias e da narrativa da dominação¹⁰.

A nossa hipótese igualitária de uma comunidade emancipada relativamente ao paradigma político-policial, não é o de uma comunidade pré-política ou pós-política. Ao contrário, a liberdade relativamente ao paradigma político-policial é a resistência da incorporação da potência política-igualitária-democrática nas estruturas policiais, nas estruturas de dominação. A liberdade negativa e a liberdade positiva - o “estar livre de...” e o

¹⁰ “...Rancière’s notion of a community of equals, irreducible to any social order, is bereft of content” (Spencer, 2010: 109).

“ser livre para...” - perdem a sua relevância conceptual enquanto fórmulas para se entender a liberdade política. Afinal, estes conceitos só ganhavam operatividade num quadro de referência ao Estado, ao paradigma político-policial. Na *praxis* igualitária-democrática a liberdade da coação, a liberdade relativamente ao Estado, ao paradigma político-policial, processa-se através do exercício de uma igualdade que só encontra respaldo na prática revolucionária dos indivíduos, da liberdade positiva. A prática revolucionária da comunidade dos iguais realiza o curto-circuito do quadro de referência liberal para o entendimento da liberdade política. A liberdade para..., a liberdade positiva, nunca cessa de ser representada através do movimento de libertação de..., da resistência à inscrição positiva do poder, da potência igualitária. Sintetizando, o ser-se livre de... é já, e desde sempre, o ser-se livre para... e vice-versa.

1.1. Estrutura da Tese

Por motivos metodológicos optámos por dividir a nossa tese em duas partes. A primeira parte servirá para apresentarmos de forma sistemática o pensamento político de Rancière em três vertentes que julgamos essenciais: a emancipação, o litígio e a estética. No nosso entender estes três conceitos podem ser articulados de modo a nos fornecer uma compreensão mais global e integrada do seu pensamento. Tratando individualmente cada um destes temas pretendemos dar conta, não só da abordagem original que o nosso autor faz de um destes conceitos, como, simultaneamente, de inserir cada um destes temas na compreensão da própria evolução do seu pensamento ao longo da sua obra. Como resultado, comentaremos cada um destes temas procurando fazer ressaltar a sua função esquemática na sistematização do pensamento político rancieriano. Apresentaremos cada um destes conceitos como etapas (*momentos*) do pensamento do nosso autor, não apenas em respeito à evolução cronológica da sua obra, como em relação à inserção de cada uma destes conceitos-chave na unidade orgânica do seu pensamento. Nesta primeira parte da tese, descreveremos e refletiremos sobre momentos essenciais do seu pensamento e respetiva obra, de acordo com a nossa hipótese metodológica de abordar a obra de Rancière (ou, ao menos, de textos e momentos fundamentais dentro da totalidade da sua obra) como uma *teoria da constituição do acontecimento político* ou como uma *fenomenologia do evento político*¹¹. Simplificando, acompanharemos criticamente fases basilares da sua obra, reconstituindo-a teoricamente num modelo de compreensão da vida política das comunidades, que segue desde a constituição do momento político até à sua dissolução estética numa nova ordem político-policial. Assumiremos este esforço de sistematização como a descrição filosófica da

¹¹ Alain Badiou entende também a metodologia rancieriana como fenomenológica e historicista: “One could say that our agreement on this question is ontological, except that Rancière takes no risk to ensure the speculative cohesion of the requisite categories (whole, void, nomination, remainder, etc.), and instils them with a sort of historicist phenomenology of the egalitarian occurrence” (Badiou, 2006: 116).

dramaturgia da vida política em Rancière e o seu respetivo uso dialético da história política ou dos momentos políticos.

Seguindo este desígnio, no primeiro capítulo, intitulado “O momento emancipatório da política”, procuraremos contextualizar o tema da emancipação no quadro da modernidade e da secularização. De seguida, exporemos e analisaremos aqueles que, na nossa ótica, à luz do horizonte da época moderna, são os textos fundamentais sobre a emancipação, ou que nos introduzem de forma decisiva na discussão dos seus princípios filosóficos e políticos. Desde logo, o opúsculo kantiano *O que é o iluminismo?*, expressão do esforço do filósofo de Königsberg de conciliação entre a ordem e a constituição civil e a conquista racional da autonomia individual; e, de seguida, um século mais tarde, a crítica fundamental de Marx à evolução da compreensão liberal e burguesa da emancipação em *A questão judaica*. Remataremos com a leitura e reapropriação filosófica de Rancière do pensamento do pedagogo Joseph Jacotot, que subverte, de modo radical, a matriz de referência das especulações sobre a emancipação, tanto na abordagem liberal do conceito como na sua crítica antiliberal e pró-marxista. Jacotot, pela pena de Rancière - ou Rancière pelo eco da voz de Jacotot¹² -, inscreve a sua originalidade na compreensão da emancipação na desvinculação de qualquer suporte ou sustentáculo ontológico. Contra Kant, não subsume a emancipação - e toda a sua dramaturgia igualitária e libertária, toda a sua componente catártica - num quadro mais amplo de uma visão normativa sobre a ordem do mundo. Contra Marx, não condiciona a emancipação à sua alavancagem num processo histórico que conduziria à hipótese comunista de uma “emancipação humana”. Sobre a hipótese da “igualdade das inteligências”, Jacotot e Rancière negam-se a subordinar a emancipação a qualquer desígnio ontológico e/ou histórico, a condicionar a radicalidade de todo e qualquer gesto/ato emancipatório na discussão ideológica e filosófica sobre as “visões do mundo”. A emancipação igualitária, política e democrática, por via da verificação da igualdade das inteligências, não é representada como um meio a mobilizar/conformar (Kant) ou um fim a atingir/realizar (Marx), mas como o princípio ativo de toda a (con)vivência comunitária não inscrita ontologicamente.

No segundo capítulo “O momento litigioso da política” adentraremos no estudo da obra *O desentendimento (La mésentente)*. Através da leitura desta obra analisaremos o significado e debateremos a originalidade filosófica de conceitos-chave como dano (*tort*), *demos*, litígio e desentendimento/dissentimento. A distinção capital entre a política e a polícia e a sua relação dialética - que repete, insuspeitamente, o hegeliano compromisso entre tese, antítese e síntese - será também abordada. Seguindo as premissas de Rancière, refletiremos sobre o desentendimento, não como um mero problema de linguagem e de convenção, como um problema a ser colmatado no seio de uma performance comunicacional (de um “agir comunicativo” habermasiano) ou de uma conformação dialógica à “razão

¹² “Ranciere has recovered the writings of a certain Joseph Jacotot (who first discovered that explanation runs contrary to emancipation), and he explains what Jacotot wrote in his theoretical works. A closer look, however, will reveal that, rather than “explaining” Jacotot’s theory, Ranciere rewrites it” (Citton, 2010: 25-26).

pública”, mas como um tema iminentemente político. Isto é, que faz emergir divisões insuperáveis, apesar da mobilização de todos os recursos disponíveis pelo Estado (exemplarmente os seus meios jurídicos e judiciais) - apesar do horizonte e ideal de uma comunidade do consenso e do seu esforço de enquadramento normativo apriorístico. Neste sentido, o desentendimento e o conseqüente litígio que gera, ganham uma afeção propriamente política quando deixam de poderem ser assimilados nas formas do Estado e das normas da comunicação consensual, e assinalam como que uma aporia no “estado da situação” e os respetivos limites da hegemonia cultural e ideológica. O momento litigioso da política é o momento de uma divisão no corpo social, da divisão de um mundo em dois, que não pode ser mitigado de nenhuma forma, e que, no limite, pode conduzir a uma transformação revolucionária da ordem vigente.

Por fim, no terceiro capítulo, o último desta primeira parte, procuraremos explorar a tensão entre a estética como disputa sobre o sensível comum, como disputa pela partilha do sensível expressa na distribuição espaço-temporal dos lugares, das competências e dos tempos - retomando Rancière a tradição kantiana da fixação de uma “estética primeira”; e a estética como história do desenvolvimento das ideias sobre a arte e a conseqüente intrusão destas ideias no “mundo da vida” - da relação entre o desenvolvimento autónomo da reflexão sobre a estética e os efeitos dessa discussão na própria compreensão da vida social e das possibilidades políticas da(s) comunidade(s). Este capítulo em particular procurará fazer refletir a tensão que atravessa grande parte do pensamento e obra rancieriana, entre o desenvolvimento autónomo da cultura e consciência do(s) povo(s) - a sua autodeterminação cultural, política e social: a vida livre dos povos - por via da discussão interna de temas que lhes são universais; e a intromissão de conceitos que devem ter por efeito o retomar da luta pelo paradigma político-policial e a reprodução da sua lógica, como a ideia desse restauro de uma luta primitiva pela ocupação dos lugares, pela redistribuição das competências e pela divisão social do tempo. Exploraremos, portanto, a relação algo conflituosa entre duas metodologias distintas de enfrentar o tema estético. Entre a explanação da “partilha do sensível” como campo do litígio político, como expressão política da “estética primeira”, da experiência sensível do comum, do comunitário e da comunidade, e o desdobramento histórico dos diversos paradigmas estéticos no modo como determinam as “práticas artísticas” e relacionam a arte - como dimensão autónoma do trabalho humano - com a vida - com a determinação intersubjetiva e interdisciplinar da vida em conjunto.

Já na segunda parte da tese elucidaremos a complexidade desta esquematização do pensamento de Rancière numa unidade de sentido. Explorando, nomeadamente, as contradições, tensões e aporias que colocam em permanente risco de colapso, justamente esse exercício de sistematização teórica da sua obra. Risco este, que, paradoxalmente, é potenciado pelo próprio desenvolvimento das teses rancierianas e de suas incursões pelas diversas áreas do saber e das práticas humanas.

Assim, ensaiaremos uma forma de saída das aporias, tensões e contradições no *corpus* teórico de Rancière a partir das suas próprias teses e das suas próprias abordagens.

Projetando a possibilidade da política através do paradigma político-policial, mas sempre posicionada contra esse mesmo paradigma, tanto na forma do combate como na forma de autonomização em relação a este. Definiremos a política como a resposta da resistência ao poder, à dominação, ao paradigma político-policial. Já contra Rancière não limitaremos a vida do(s) povo(s) às estruturas político-policiais, nem constrangeremos a sua liberdade à capacidade de referência ao paradigma político-policial. A *política-polícia* (esse campo elástico) é uma apropriação indevida da política enquanto potência igualitária da vida comunitária. A política, como democracia-igualdade, existe e pratica-se no limite do seu antagonismo com a lógica policial da política. Denunciando a contradição no núcleo da compreensão rancieriana da política, destacaremos o paradoxo de se fazer política através das estruturas policiais¹³, ou estritamente dentro dos seus limites, quando a política, o momento democrático, a lógica igualitária, e de acordo com o mesmo Rancière, é indissolúvel nas estruturas de *la police*.

Em conformidade com o nosso projeto, apresentaremos a tarefa revolucionária do *demos* como o enfrentar da reprodução do paradigma político-policial sem, no entanto, o disputar ontologicamente, sem disputar pela dominação ou pela sua hegemonia. Combater a hierarquia sem a repetir. Processar a emancipação como comunidade do intelecto, como comunidade das inteligências - iguais em seu princípio fundamental e fundacional. Seguindo este mesmo desígnio, descreveremos a reprodução da desigualdade como o mecanismo próprio do paradigma político-policial e a *praxis* revolucionária como a prática do antagonismo à reprodução desse mecanismo. Contrariamente aos que pensam processar a igualdade por meio das hierarquias, das estruturas policiais, procuraremos resgatar da reprodução desigualitária da igualdade enquanto mera abstração e formalidade, o desenvolvimento da vida em comum a partir das premissas igualitárias. Porque, afinal, não basta viver como se todos fossemos iguais, é preciso praticar essa igualdade, verificá-la, e combater o paradigma político-policial nas suas diversas dimensões. Contra o grande empreendimento do socialismo e sua configuração estatal, em procurar realizar a igualdade por meio do seu processamento hierárquico, legalista e burocrático, por meio do paradigma político-policial e da sua definição estrutural assente na lógica *top-down*, responderemos - em uníssono com Rancière - com a história autônoma dos povos - a sua autodeterminação política, cultural e social - e a sua capacidade de responder democraticamente, i. é, igualitariamente, aos temas e desafios para os quais vão sendo interpelados ao longo do seu devir. Ao arrepio da lógica dominante, fixaremos a luta política, não como a luta pelo poder, pelos lugares e títulos de topo, pela hierarquia, mas como o natural desenvolvimento dos povos na relação com o seu passado, presente e futuro, na relação do povo consigo mesmo e

¹³ Este paradoxo é o reflexo desse paradoxo anterior que faz revelar toda a ordem político-policial como contingente, como uma realidade sem fundamento - princípio/*arché* - a que a ficção desigualitária dá respaldo: "...and thereby indirectly still reveal, the true nature of emancipatory politics, which consists in making a part out of those who have no part and verifying the latter's paradoxical effects on the existing order of domination (Bosteels, 2010: 82)".

seu devir comunitário - do povo enquanto expressão, para nos apoderarmos criticamente de um conceito da filosofia política burguesa, da *societate civil*.

A transição entre a primeira e a segunda parte é expressão da passagem entre a exposição da fenomenologia rancieriana do momento político, sua genealogia e respetiva dialética encoberta, descrita como o “princípio da política”, e a emergência da *praxis* revolucionária-igualitária contra o paradigma político-policial e os seus desdobramentos desigualitários, enquanto imperativo da política ou da “política como princípio”.

Intitularemos o primeiro capítulo desta segunda parte de “A política nas malhas da filosofia”. Nesta seção exploraremos, a partir de Rancière e de obras como *O desentendimento*, *Nas margens do político* e *A filosofia e os seus pobres*, a conturbada e conflituosa relação entre a política como o movimento de reapropriação do destino comunitário por parte do *demos*, e a filosofia como disputa intelectual e ideológica pela determinação do sentido deste mesmo movimento. Para Rancière a filosofia política só se realiza extemporaneamente, i. é, diante da facticidade da pura liberdade do povo e da sua autonomia política. E é por esta anacronia em relação ao facto político, à liberdade do *demos*, que a filosofia política tem de se apropriar da autonomia política do povo, da sua autodeterminação, por meio da realização especulativa, intelectual, da autoridade do filósofo¹⁴. Por outra parte, descontando o modo como a tradição da filosofia ocidental se realiza por meio do obscurecimento da autonomia política dos pobres, não é possível realizar-se a liberdade política dos povos sem a sua compreensão e determinação intelectual. Tendo por assente esta evidência, cabe-nos procurar e fundamentar, ao invés de uma filosofia alienante da política, uma filosofia comprometida com a realização do sujeito-povo e da democratização da comunidade das inteligências, do “comunismo intelectual” (Jacques Rancière) ou do “comunismo do intelecto” (Peter Hallward). Uma filosofia que se comprometa dialeticamente, e sem mediações de autoridade ou de disciplina de saber, à *praxis* igualitária.

Também neste capítulo debateremos a receção do pensamento rancieriano e as principais tendências na avaliação global do seu trabalho. Entre estas, a tendência iniciada e protagonizada pelo compatriota Alain Badiou, que, para além de não ver qualquer originalidade filosófica no pensamento de Rancière, marca, desde logo, a descrição do pensamento político rancieriano como apolítico, como pensamento paralisante, aporético, diante da compulsão do ato político; como uma espécie de obscurecimento do pensamento relativamente às exigências militantes de um programa prático na luta contra a opressão. Alinhados com esta interpretação canónica da obra rancieriana, podemos associar, p. ex., os nomes de Peter Hallward e Alberto Toscano, que serão igualmente objetos da nossa análise e confrontação. Outras das tendências por nós destacadas estarão concentradas no debate protagonizado entre Todd May e Samuel A. Chambers (ver, no presente texto, “Uma querela

¹⁴ “Ranciere is ultimately able to show us that, in political philosophy, what always had to be defended, in the most different times and places, was the position of the philosopher himself, as bearer of a knowledge inaccessible to people outside specific pedagogical situations. For Ranciere, this presupposed inaccessibility is not only a conceptual blind spot but also a historical fallacy” (Mecchia, 2010: 38).

exemplar”, pp. 165-175). Refletindo cada uma destas interpretações, antagônicas no seu limite, uma divergência e contradição que é o ápice da própria tensão no núcleo do pensamento rancieriano conduzido à sua vertigem aporética. Avalizar sobre os termos deste debate, que, no nosso entender, definem os horizontes de possibilidade de interpretação das teses rancierianas e os derivados esforços de sistematização, é para nós tarefa fundamental. Afinal, só jogando no limite entre as duas possibilidades contrárias de interpretação, é que nos poderemos projetar para além de uma imobilização nos termos da sua hermenêutica.

No segundo capítulo, e no seguimento do desenvolvimento da relação positiva e exponencial entre a filosofia e a política, ou entre o pensamento e a *praxis*, proporemos uma fórmula para aliar a filosofia e a prática igualitária, a prática intelectual e a materialização da igualdade das inteligências, que intitularemos “Por uma *praxiologia* da igualdade”. A *praxiologia* igualitária é a realização comunitária da(s) inteligência(s), é a comunidade das inteligências em ação e realização temporal. A prática da verificação da igualdade das inteligências - seguindo o repto do velho Jacotot - realiza simultaneamente o “comunismo do intelecto”. Por meio da *praxiologia* da igualdade, da concretização prática das premissas igualitárias, vive-se, “aqui e agora”, a substância insubstancial, a propriedade imprópria, a essência anárquica da democracia, da *comunidade dos iguais*. Em síntese, o apelo “por uma *praxiologia* da igualdade” é o apelo pela projeção de uma outra possibilidade de convivência mundana da humanidade; uma outra possibilidade, um outro mundo, que respira por entre as entranhas deste, do mesmo modo que a desigualdade vive e se alimenta estruturalmente do seu entrelaçamento com a igualdade. A *praxiologia* da igualdade não é, como figurava o comunismo para Jean-Paul Sartre, o “horizonte insuperável da nossa época”, mas a verificação prática da “potência igualitária” que faz das comunidades humanas comunidades políticas *par excellence*.

No capítulo final, “O tempo na política”, evocaremos a ideia e horizonte da modernidade como “projeto inacabado” (Habermas) e que faz eco numa outra pensadora da contemporaneidade como Chantal Mouffe, apesar, ou, ainda que, por via da crítica que faz do projeto filosófico da modernidade assente sobre as premissas do Iluminismo. A autora do *Retorno do político* procura circunscrever a modernidade ao nível da sua pertinência política, i. é, como uma ideia singular da política que, revolucionariamente, faz emergir “a(s) forma(s) democrática(s) da sociedade” - “*the democratic form of society*” (Mouffe: 1993, 12). É a esta ideia que Mouffe se mantém fiel, procurando preservar a promessa política da modernidade, que legitima a maioria política do povo, a emancipação do povo de todos os âmbitos da vida social, e o seu espírito democraticamente revolucionário, ou revolucionariamente democrático, que faz ascender esse mesmo povo a figura política por excelência da vida social moderna. No livro *O retorno do político* (*The return of the political*) a autora procurará assimilar a crítica pós-modernista à modernidade política, nomeadamente à pretensão universalista da modernidade esclarecida (Lyotard), recusando-se, no entanto, a se descartar da conjuntura em que se situa historicamente a ideia e conseqüente horizonte político que

trespassa toda a narrativa emancipatória da era moderna: a do “advento revolucionário da democracia”¹⁵.

Da nossa parte, evocaremos a ideia da modernidade como o ato, ou conjunto de atos - de *dissensos* - revolucionários que trazem o sujeito povo para a frente do palco político - que transforma e, ato contínuo, catapulta o povo para a tomada das rédeas do seu destino comunitário. Por meio das revoluções - podemos dizer, liberais, burguesas -, o povo se emancipará, não só das formas de legitimação arcaicas, como, por via desta emancipação, desta injunção intelectual e ideológica iluminista, figurará filosófica e politicamente como substrato ou substância legitimadora de qualquer regime, e, mais importante, de qualquer decisão vital para o seu destino enquanto comunidade política. A modernidade política subsume o tema da legitimidade governativa no cumprimento da “*vontade geral*” (Rousseau).

“A revolução democrática” traz à tona o vazio constitutivo da ordem feudal - na verdade, de toda e qualquer ordem política - que permite e torna pensável, justamente, a ascensão revolucionária do *demos*. Neste sentido, no nosso entendimento, a modernidade não é um horizonte temporal encerrado ou por encerrar; a modernidade é o tempo político da democracia ou o tempo em que a história humana, finalmente, pode inscrever qualquer sujeito, não importa quem (*n’importe qui*), na grande narrativa sobre o seu devir enquanto povo ou povos. A modernidade é o tempo histórico protagonizado pelo nome “povo”, um nome coletivo composto pela multitude de sujeitos singulares - indivíduos - mais ou menos anónimos.

Também neste capítulo, apoiando-nos em textos mais recentes de Rancière, escreveremos sobre a apropriação política do tempo como duração, como resistência à imersão da temporalidade própria da dominação. No que respeita ao universo das categorias temporais e da sua relação com a política, nomeadamente, com o litígio político, o tempo da igualdade, i. é, o tempo da comunidade dos iguais, é o tempo da sua duração, da sua *durabilidade*. A duração política é como que uma suspensão temporal da vida corrente dos povos enquanto Estados - enquanto vida social submetida à reprodução estrutural e ideológica da dominação, do paradigma político-policial - e uma apropriação voluntária dessa mesma “vida corrente” para a transformar igualitariamente, para a emancipar. A duração política é a expressão da vontade no tempo - da vontade popular, democrática. O tempo político dura na medida em que a vontade popular é capaz de perdurar no tempo contra a sua dissolução na ordem político-policial, contra o retorno à vida corrente dos Estados e de sua ordem dominante¹⁶. O facto do tempo político da comunidade dos iguais se representar como um desvio do estado normal da situação, da vida corrente dos assuntos privados e públicos ou da

¹⁵ “In so far as it inaugurates a new type of society, modernity can be viewed as a decisive point of reference. In this respect the fundamental characteristic of modernity is undoubtedly the advent of the democratic revolution”. (Mouffe: 1993,11).

¹⁶ “The political task for the individual is to resist total dissolution into the strong acid of the social order, to retain a certain element of indissoluble equality in the midst of the networks of inequality” (Spencer, 2010: 103)”. Referindo-se igualmente à categoria da “atenção” como um dos eixos centrais da *pedagogia da igualdade* afirma Joseph Spencer: “Attention thus arises where the will removes intelligence from every assumed hierarchy, from every social order, in order to set it quite freely to work on the world (Spencer, 2010: 113)”.

estruturação hierárquica - desigualitária - da vida social, não significa necessariamente que a democracia como comunidade das inteligências esteja condenada à extinção ou a ser subsumida, mais tarde ou mais cedo, pelo paradigma político-policia. Apenas que a hipótese igualitária atualizada enquanto comunidade das inteligências - ou comunismo do intelecto - e que vive do seu antagonismo com a prática desigualitária político-policia, não é a hipótese hegemónica, não é o paradigma das relações sociais.

Primeira Parte: O princípio da política

2. O momento emancipatório da política

2.1. A emancipação enquanto conceito político da modernidade

É no contexto da modernidade e da sua vanguarda “iluminada” que o conceito e o espírito da emancipação assume a forma de princípio vital no processo de legitimação teórico-filosófica de uma outra era que se pretende emergida, mais do que ao arrepio, contra as conotações negativas associadas ao antigo regime (*ancien regime*¹⁷) e à Idade Média conceituada enquanto ápice do obscurantismo, da estagnação social, em suma, enquanto representação histórica da “menoridade” humana. Levando um autor como Michel Foucault a sugerir que ao invés de um empenhado esforço contemporâneo em “distinguir a modernidade da 'pré-modernidade' ou da 'pós-modernidade', talvez fosse mais útil pensar porque é que a atitude associada à modernidade, desde mesmo os seus primórdios, se encontrou sempre em luta com atitudes de 'contra-modernidade’”¹⁸

É neste contexto histórico que a emancipação se torna na “palavra de ordem” (ver Monod, 2012: 24-29), particularmente para uma certa elite intelectual europeia (maioritariamente republicana e liberal); para a ascensão da burguesia na cena social e política (através, decisivamente, da liberalização de mercados nacionais e internacionais e dos processos económicos de “acumulação primitiva”); e para os diversos estadistas europeus que veem nos seus princípios também uma oportunidade para justificarem importantes reformas (atente-se, nomeadamente, no caso do Marquês de Pombal em Portugal). E ainda que sejam estes os derradeiros protagonistas neste contexto de alterações profundas na vida

¹⁷ O *ancien regime*, regime que vigorou em França até à revolução de 1789 e que constitui as bases sociais, políticas e economia das monarquias europeias, define-se pela organização mercantilista da economia, baseada na acumulação da riqueza nacional nos cofres do Rei, dos balanços comerciais de saldo positivo, do protecionismo alfandegário e das formas elementares de acumulação primitiva - através da guerra e da ocupação e exploração colonial de nações militarmente mais fracas e socialmente mais desorganizadas. Caracteriza-se por ser uma ordem social vincadamente estratificada e, por isso, praticamente imóvel, dividida entre três grandes estratos que definem, de uma vez para sempre, a identidade e pertença social de cada membro da sociedade. O povo, ou terceiro estado, representava a esmagadora maioria dos seus membros e os que tinham as piores condições de vida, ainda que fosse dos seus parques rendimentos de trabalho e de capital que o monarca arrecadava a maior parte dos impostos. Por sua vez, o clero, primeiro estado, e a nobreza, segundo estado, constituíam a elite privilegiada sob a alçada do poder centralizado na figura do monarca absolutista.

¹⁸ “And consequently, rather than seeking to distinguish the 'modern era' from the 'premodern' or 'postmodern,' I think it would be more useful to try to find out how the attitude of modernity, ever since its formation, has found itself struggling with attitudes of 'countermodernity.’” (Foucault, 1984: 39).

das sociedades europeias, o efeito de contágio dos *imperativos de modernização* são gerais e refletem-se por toda a ordem social:

A emancipação, verdadeira carta de alforria perante o mundo tradicional fez sentir os seus efeitos sobre pessoas e grupos sociais: a burguesia, os súbditos, as camadas inferiores, os servos, os escravos, de um modo particular os judeus e num sentido muito especial, as mulheres. (Im Hof, 1995: 215)

O problema será agora o de reconhecer se esta necessidade de desvinculação do passado, se traduz em um novo e radical *re-fundamento* das bases sociais e éticas (no sentido do *ethos* grego) onde se alicerça e se limita o devir humano, ou, mais vagamente, em uma fuga, uma evasão, um deslocamento sucessivo da antiga ordem. Se se fundamenta em princípios emergidos de uma outra compreensão do homem e do seu conseqüente devir na história, ou se não se traduz em mais do que a uma alteração, uma reforma, mais ou menos extensa e profunda, do aspeto exterior das organizações sociais. Resumindo-se a uma mutação historicamente diferenciada, mas basicamente superficial.

Sendo por essa decisiva distinção, aclarada no coração mesmo da denominada modernidade, que um jovem Marx, no texto *A questão judaica*, se interroga, nos seus termos, sobre a razoabilidade em se identificar a emancipação religiosa (com a deslocação da sua influência pública para a consciência privada operada pela convulsão do protestantismo) e a emancipação política (com a separação do Estado da dominação religiosa, e, conseqüentemente, da sociedade civil) com a *emancipação humana* (como autêntico revolucionamento ético das relações entre os homens e as mulheres).

Compreender a modernidade sob o mote da emancipação torna-se para nós um problema crucial, precisamente através da crítica ao(s) uso(s) que deste conceito se faz por parte daqueles que reclamam para si o porta-estandarte dessa nova era que principia, e que, conseqüentemente, se pretende conservar sobre os despojos da Idade média. Constituindo a emancipação o núcleo conceptual *a partir da qual, através da qual ou contra a qual*, a emergência de uma outra compreensão do "lugar do homem no cosmos" (Scheler) é convertida em imperativo da modernidade - na forma de programa filosófico e extensivamente político - no âmbito dessa reformulação radical das bases político-sociais onde a existência humana se desenvolve. Defendendo que, se é verdade que a modernidade não teria lugar sem esse ímpeto geral de emancipação - que se desdobra em vários projetos e programas de intervenção nas mais diversas esferas sociais: educação; economia; religião; filosofia... -; por outro lado, precisamente por via dos *imperativos de emancipação*, abre o campo para a polémica disputa posterior - e que se reflete na sua validade conceptual hodierna no âmbito dos estudos sociais e da filosofia política - relativamente ao seu verdadeiro significado e sua dimensão eminentemente ontológica.

Se um estudioso da secularização como Jean-Claude Monod, que, citando Blumenberg, a define - a secularização - como "um horizonte prático, 'um valor-programa

cultural e político de emancipação de todos os domínios teológico-eclesiásticos de liquidação dos restos da Idade Média" (Monod, 2012: 27); o tema da emancipação torna-se numa ideia conflituosa através e no interior do próprio horizonte de superação consumada pela secularização. Quer dizer, dentro do próprio horizonte desse programa de "autonomia pela sabedoria, pela ciência e pela democracia" que subjaz às convulsões do processo de secularização da vida moderna. Consubstanciando a resposta contemporânea ao seu sentido e significado, uma resposta a todas as outras dimensões tomadas por *seculares* e reivindicadas no seu espírito. O Iluminismo, ou Esclarecimento, enquanto movimento filosófico, político e social surge exatamente deste conflito fundamental, e é a partir deste conflito que reivindica a sua originalidade por contraposição à própria naturalidade e espontaneidade com que o processo histórico de laicização foi decorrendo ao longo da história. Em suma, é, primeiro, pela tomada de consciência da emancipação - ou da emancipação tornada imperativo de consciência - e, segundo, por via do conflito interpretativo daqui resultante - daquilo que pode ser, ou não ser, considerado emancipatório e/ou progressista - que os iluministas podem reclamar para si a sua originalidade enquanto movimento histórico, enquanto dinâmica social. Justamente na medida em que esvaziam este conceito da sua carga ideológica ou idealista e a convertem num conceito político essencial à modernidade.

Sendo precisamente este conflito interpretativo que iremos destacar nas próximas páginas, elucidando a interpretação que autores distintos - mas fundamentais à compreensão da modernidade - têm sobre a emancipação. Começando com a análise do clássico texto de Immanuel Kant *O que é o iluminismo*, passando por Karl Marx e a sua *Questão judaica*, até à obra do pedagogo Joseph Jacotot lida por Jacques Rancière no livro *O mestre ignorante*. Culminando na apropriação original que este último faz sobre o tema já na contemporaneidade e por via de títulos como *O espectador emancipado*.

2.2. Kant e a emancipação nos simples limites da razão pública

Logo na abertura do seu ensaio em forma de resposta à questão "O que é o Iluminismo?", Kant define e assim delimita o campo onde se balizam os termos da sua conceção de iluminismo: "Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem." (Kant, 1995: 11) Desta forma, associando diretamente o espírito do iluminismo à libertação do homem de toda a tutela, isto é, e ainda que o autor nunca utilize esse conceito, à possibilidade prática de emancipação. Sem que, apesar dessa associação, nos seja lícito interpretar, por esta fórmula, uma outra associação direta, imediata e ideologicamente vinculada entre Maioridade (como expressão simbólica da emancipação) e Iluminismo (enquanto movimento histórico, social e politicamente militante); e, no sentido contrário, entre Menoridade (como "incapacidade de se servir do entendimento sem a

orientação de outrem") e Antigo Regime. Associação que só se poderia compreender nos termos de uma torsão idealista que escamoteando o sentido ético do iluminismo como autossuperação ou auto-libertação - em suma, negligenciando o espírito do apelo e da exigência feitas a cada um dos homens - se centrasse unicamente numa leitura dialética ou teleologicamente guiada da história que assim subsumisse os seus atores (ou, neste caso, aparentes atores) na sua dinâmica auto-justificativa e auto-legitimadora. Ainda que, assinalasse, este tipo de leitura também possa ser eventualmente perfilhada pelo entendimento que se faça em títulos de teoria da história como *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*¹⁹.

De qualquer modo, atentando principalmente ao opúsculo em confrontação, estas leituras não podem resultar senão de um equívoco entre a forma e o conteúdo do que é explanado. Entre o aspeto exterior modelado pela natureza - quando esta é reduzida ao reflexo de uma determinação essencialmente teleológica - e a pressuposição de um movimento da interioridade que a emancipação supõe. Sendo através da clara diferenciação entre estas duas dimensões que Kant pode aparecer como o nome cimeiro de quem abriu e definiu o campo epistemológico onde se joga, ao menos num momento crucial, a compreensão da emancipação. E esse esforço de delimitação torna-se evidente em passagens como esta:

Se, pois, se fizer a pergunta - Vivemos nós agora numa época esclarecida? - a resposta é: não. Mas vivemos numa época do Iluminismo. (...) Temos apenas claros indícios de que se lhes abre agora o campo em que podem actuar livremente, e diminuem pouco a pouco os obstáculos à ilustração geral ou à saída dos homens da menoridade de que são culpados. (Kant, 1995: 17)

Onde a insistente referência à culpabilidade da situação menor em que o homem e a mulher se acham, denota exemplarmente o esforço de Kant em frisar a inalienável imputabilidade do homem relativamente à sua condição. Responsabilidade esta - responsabilidade do homem e da mulher perante si próprios e perante os outros - que não se apaga, se esfuma ou mesmo se secundariza na aparência externa/formal do Estado, de uma comunidade ou de uma organização social. Onde, nomeadamente, o soberano, em conformidade com as teses liberais e republicanas, permite e promove a máxima liberdade de atuação no espaço (enquanto dimensão física) e na esfera (enquanto virtualidade que trespassa o espaço público e privado) públicas, provocando, por esta abertura, a cisão entre a dimensão do Estado e seus assuntos, e a sociedade civil.

¹⁹ “Os homens singulares, e até povos inteiros, só em medida reduzida caem na conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de acordo com a sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fim condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para o seu fomento, o qual, se lhes fosse patente, sem dúvida lhes importaria pouco”. (Kant, 2008: 22).

Se o século do autor das Críticas “é a época do Iluminismo, ou o século de *Frederico*” (Kant, 1995: 17), sê-lo-á nos estreitos e simples limites em que, seguindo o exemplo dado, *um príncipe*, um soberano, deve ser reconhecido “como aquele que, pela primeira vez, libertou o género humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e concedeu a cada qual a liberdade de se servir da própria razão em tudo o que é assunto da consciência” (Kant, 1995: 17). Onde, mais uma vez, a condicional “*pelo menos por parte do governo*”, diz tudo sobre os termos onde se decide o equilíbrio entre, digamos, a constituição republicana de um governo (a sua estrutura e aspeto formal) e as exigências próprias que são requeridas à emancipação.

Se, como primeiramente defendemos, nada no ensaio de Kant nos autoriza a interpretar a sua resposta sobre o significado do Iluminismo como a derradeira etapa histórica em que a espécie humana alcança finalmente - e por uma espécie de *decreto metafísico* - a maioria - o que, como já o salientámos, comprometeria o autor com uma compreensão idealista da história; por outro lado, feita a devida ressalva, é agora o momento de fazer reconhecer as complicações e os limites do enquadramento teórico onde Kant, do nosso ponto de vista, precisamente encerra as concatenações lógicas e consequências práticas do caminho por si encetado. Nomeadamente, identificando esse momento crucial da emancipação que corresponde ao ato puramente voluntário de “mediante a transformação do seu espírito *arrancar-se à menoridade*” (Kant, 1995: 21, *italico nosso*), à ilustração, ao esclarecimento, com toda a carga de significado que estes conceitos assumem e simbolicamente representam para a doutrina e o espírito racionalista da época das luzes. Sendo revelador dessa identificação o facto de que ainda que o conteúdo ou o sentido dessa maioria não seja descrito, seja mesmo intencionalmente deixado vazio, - o que, frisamos, marca exatamente a originalidade kantiana -, nem por isso deixa de estar imbuído por esse espírito, próprio à modernidade, de *chamamento* à ilustração, à auto-iluminação dos homens²⁰; onde o destino dessa maioria é, desde logo, subsumido na Iluminação/esclarecimento.

Como bem sintetiza o tradutor português do texto aqui tratado, Artur Morão, o celeberrimo opúsculo essencialmente “encerra uma exigência moral de auto-iluminação” (Morão, Artur, “Apresentação” em Lusosofia, http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf (acedido a 2 de novembro de 2016). destacando-se, de forma esclarecedora, o enquadramento ético-moral que acompanha todo o texto. Como se, face à indeterminação teórica e prática que subjaz ao movimento de libertação de toda a tutela, Kant logo procurasse mergulhar esse traço de imprevisibilidade e não antecipação radical, na crença, bem em conformidade com o espírito da época, da sua manifestação prática como *esclarecimento*. E, apesar deste seu bem-intencionado otimismo, nem por isso Kant se priva de asseverar que o sentido desta liberdade não deve, de todo,

²⁰ Vide, “Significantly, Kant says that this Enlightenment has a *Wahlspruch*: now a *Wahlspruch* is a heradic device, that is, a distinctive feature by which one can be recognized, and it is also a motto, an instruction that one gives oneself and propose to others. What, then, is this instruction? *Aude sapere*: ‘dare to know’, ‘have the courage, the audacity, to know.’ (Foucault, 1984: 35).

colidir com a ordem civil, nem, no extremo, atentar contra a *salus publica*, particularmente celebrada na figura e integridade do soberano ou do legislador.

Os motivos desta postura prendem-se, não em preocupações de ordem pessoal - como a sua segurança enquanto súbdito - ou por um interessado e interesseiro apoio ao soberano, mas com aqueles que devem ser os novos fundamentos do Estado - seguindo o espírito do Iluminismo - onde, por sua vez, se deve limitar a liberdade dos cidadãos - a liberdade civil - e, principalmente, a atuação do Rei ou do órgão legislador, dado que “o que não é lícito a um povo decidir a si mesmo menos o pode ainda um monarca decidir sobre o povo, pois a sua autoridade legislativa assenta precisamente no facto de na sua vontade unificar a vontade conjunta do povo” (Kant, 1995: 5).

O texto de Kant, ao associar acriticamente a saída do homem de um estado (a *menoridade*) para outro (a *maioridade*) com a Ilustração, não mais reforça a sua crença básica de que esta - a ilustração - é a *condição natural do homem*. O problema estará agora em conciliar esta condição natural com a condição civil do homem, precisamente porque ambas se acham historicamente desencontradas.

Em conformidade com o que temos vindo a defender, o Iluminismo para Kant - e tal como surge definido logo na primeira frase do seu texto, que tem a forma de um postulado - é uma categoria conceptual que apreende o momento da saída do homem da menoridade como espécie de acontecimento catártico; e não o militante eco da proclamação do Iluminismo como anunciação de uma nova etapa da humanidade, tomada por irresistível, imparável e sem retorno. Aspeto que se encontra exemplarmente sintetizado por Foucault na sua leitura da obra de 1784:

Assim, a iluminação deve ser considerada, tanto como um processo em que os homens participam coletivamente, como quanto um ato de coragem a ser realizado pessoalmente. Os homens são ao mesmo tempo elementos e agentes de um único processo. Eles podem ser atores do processo na medida em que participam dele; e o processo ocorre na medida em que os homens decidem ser seus atores voluntários²¹.

Já do ponto de vista da relação com o poder soberano e com a ordem civil, a “época do Iluminismo ou o século de *Frederico*” (Kant, 1995: 17) é o século da promessa da união realizada, do encontro entre a natureza humana - que se exhibe pontualmente e ao longo de toda a história em alguns espíritos elevados, por isso o Iluminismo ser uma categoria conceptual e não temporal - e a constituição civil e sua orientação pública. Uma reenviando à outra os seus resultados e expectativas.

²¹ “Thus Enlightenment must be considered both as a process in which men participate collectively and as an act of courage to be accomplished personally. Men are at once elements and agents of a single process. They may be actors in the process to the extent that they participate in it; and the process occurs to the extent that men decid to be its voluntary actors” (Foucault: 1984, 35, tradução da nossa responsabilidade).

O problema fundamental é que para a dita realização desta unidade iluminista, é a própria relação dos súbditos com o monarca - e, mais radicalmente, de todos perante todos inscrita no devir social - que está em causa; obrigando à vinculação de todos a uma outra espécie de contrato social que legitima o devir político-social do homem em bases totalmente originais: não apenas o uso da razão pública, mas da razão pública ilustrada, isto é, crítica:

E Kant, em conclusão, propõe a Frederico II, em termos um pouco velados, uma espécie de contrato - que pode ser chamado de contrato de despotismo racional com uso livre da razão: o uso público e livre da razão autónoma será a melhor garantia de obediência. Em conclusão, o princípio político que deve ser obedecido deve estar em conformidade com a razão universal²².

Funcionando a distinção conceptual e respetiva articulação prática entre o uso privado e o uso público da razão como a pedra de toque na legitimação de toda e qualquer transformação nas estruturas da ordem civil. Mais ainda, balizando de forma decisiva os limites da liberdade civil, e, em contrapartida, as suas obrigações perante o legislador e a governança. Ora vejamos:

Por toda a parte se depara com a restrição da liberdade. Mas qual a restrição que se opõe ao Iluminismo? Qual a restrição que o não impede, antes o fomenta? Respondo: o uso público da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode, entre os homens, levar a cabo a ilustração; mas o uso privado da razão pode, muitas vezes, coarctar-se fortemente sem que, no entanto, se entrave assim notavelmente o progresso da ilustração. Por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto erudito, dela faz perante o grande público do mundo letrado. Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo cargo público ou função a ele confiado. (Kant, 1995: 3)

Sendo a partir desta distinção que Kant pode, de seguida, subordinar o próprio poder soberano aos ditames do *encontro público da razão*, pois que “quando ele [o monarca] vê que toda a melhoria verdadeira ou presumida coincide com a ordem civil, pode então permitir que em tudo o mais os seus súbditos façam para si mesmos o que julguem necessário fazer para a salvação da sua alma” (Kant, 1995: 16-17, parênteses retos nossos). Podendo a questão da consciência religiosa ser licitamente extrapolada para todos os domínios dos assuntos públicos, o que, aliás, acaba por ser destacado, e, de seguida, valorizado, no

²² “And Kant, in conclusion, proposes to Frederick II, in scarcely veiled terms, a sort of contract - what might be called the contract of rational despotism with free reason: the public and free use of autonomous reason will be the best guarantee of obedience, on conclusion, however, that the political principle that must be obeyed itself be in conformity with universal reason” (Foucault, 1984: 36, tradução da nossa responsabilidade).

monarca que “vai ainda mais além e discerne que mesmo no tocante à sua legislação não há perigo em permitir aos súbditos fazer uso público da sua própria razão e expor publicamente ao mundo as suas ideias sobre a sua melhor formulação” (Kant, 1995: 18).

Ao distinguir um uso privado de um uso público da razão, Kant não pretende assegurar a saúde do legislador ou deslegitimar a insurreição; procura, antes de tudo o mais, (re)fundar o Estado em outros princípios. A partir daqui, desta relação orgânica, as transformações na estrutura dos Estados devem estar legitimadas na dinâmica e nos consensos resultantes do uso da razão na esfera pública - principalmente, a conduta e ação do governante. E o ditame: “*raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; mas obedecei*”; deve ser entendido, menos como um apelo de subordinação cega ao monarca - a troco, é certo, da liberdade de exposição pública dos pensamentos dos súbditos, enquanto *eruditos* -, do que como a fórmula onde se encobre uma outra relação entre a transformação e devir da *máquina do Estado* e da sua orgânica - à qual se deve sempre obedecer -, e a sua legitimação justificada na vontade geral (não de todos) concluída do uso público da razão nos assuntos comunitários:

Kant não pede que as pessoas pratiquem uma obediência cega e tola, mas que adaptem o uso que fazem de sua razão a essas circunstâncias determinadas; e a razão deve então ser submetida aos fins particulares em vista. Assim, não pode haver aqui qualquer uso livre da razão²³.

Neste pequeno texto de 1784 são abordados três temas fundamentais para a modernidade (a emancipação; a esfera pública e o problema da legitimidade do soberano), sendo na articulação entre estes três temas aparentemente distintos que se joga a compreensão kantiana sobre em que se deverá constituir a vida pública e política nessa outra época da história: a idade do esclarecimento. Defendendo que só dentro deste quadro geral podemos captar o sentido daquilo que aqui nos realmente importa: a emancipação.

Se Kant, neste opúsculo, começa por se colocar no âmago do tema da emancipação, é porque, desde logo, desloca o campo da sua resposta sobre *O que é o Iluminismo?*, de um âmbito estritamente contextual - pública e intelectualmente comprometido - para a converter num problema antropológico e eminentemente político; transformando, para tal, uma questão potencialmente *datada* e intelectualmente circunscrita, em uma questão capital sobre o devir humano, e, substancialmente, sobre os fundamentos ético-políticos em que se deve alicerçar esse novo devir. Ao introduzir a emancipação como valor-programa do Iluminismo, faltará agora demonstrar em que condições sociopolíticas esta libertação pode adquirir uma orientação geral, um carácter universalista (como imperativo da época) e dentro de que moldes práticos (adiantemos: institucionais) se pode processar e desenvolver. É

²³ "Kant does not ask that people practice a blind and foolish obedience, but that they adapt the use they make of their reason to these determined circumstances; and reason must then be subjected to the particular ends in view. Thus there cannot be, here, any free use of reason (Foucault, 1984: 36, tradução da nossa responsabilidade).

através destas respostas que o tema da emancipação se vincula, primeiro, com o tema da constituição da esfera pública (que é resultado da cisão entre uso privado e uso público da razão), segundo, com o problema de legitimidade da governança, na sua dupla forma executiva e legislativa.

O facto de Kant, para responder à questão da emancipação, ter necessidade de introduzir no debate o tema da legitimidade governativa, do poder soberano, parecer-nos-á suficientemente elucidativo de que este último tema não é meramente acessório, secundário ou estruturalmente subordinado ao primeiro; mas que está vocacionado a tomar a dianteira na *legitimação* temporal dessa outra era que pulsa na sociedade do século XVIII: a modernidade. Funcionando a esfera pública como o espaço ideal em que do encontro livre da razão (enquanto atividade dos sujeitos livres) resulta a melhor resposta possível, em termos de legitimidade política, para o legislador. A vontade geral reflete-se assim na opinião pública ilustrada, tendo-se originado esta, por sua vez, do livre uso da razão por parte dos cidadãos. É na esfera pública - e não, positivamente, na democracia direta, ou, negativamente, na insurreição ou na resistência civil - que a vontade popular se encontra e se realiza, isto é, expressa toda a sua universalidade - ainda que possa ser um universalismo meramente formal. Ao legislador e/ou executor caberá apenas defender na sua pessoa - enquanto pessoa soberana, isto é, representante da vontade geral - este ato de expressão da vontade geral manifesto pela razão pública ilustrada.

Se num primeiro momento Kant se coloca no centro mesmo do movimento de *desvinculação*, de *dis-ruptão*, que é o “arrancar-se à menoridade” (Kant, 1995: 2); logo determina o sentido dessa “transformação do espírito” (Kant, 1995: 2) como “ilustração”. Aliás, o “esclarecimento” antecipa a própria disrupção; tal como a pergunta sobre “o que é o iluminismo?” não se refere a um contexto, facto ou a uma norma particular, mas a uma certa conceção do mundo, a uma outra idade do homem, que, no mesmo movimento, cabe compreender e realizar.

Na verdade, nunca chegaremos a uma compreensão rigorosa desses três temas patentes no texto de 1784 - a emancipação; a emergência da esfera pública e a legitimidade política - sem intuímos essa outra “imagem do mundo” que os antecipa na totalidade orgânica do seu projeto. Tornando-se significativamente coerente em Kant a intuição de que não bastava assinalar a rutura com a antiga ordem - a menoridade -, mas que se tornava necessário lançar as bases teóricas e práticas para a constituição cosmológica da vida nesse novo mundo, nessa nova ordem, o Iluminismo, “o século de *Frederico*”.

O grande filósofo de Königsberg lança neste pequeno texto as bases conceptuais da emancipação, mas não é este tema que tem por verdadeiro fim. A saída do homem da menoridade participa apenas na nova orientação antropológica que é exigida à conceção de modernidade sob o pensamento dos iluministas. Por isso, esse “arrancar-se à menoridade” não se traduz num conflito imanente ao devir social, mas a uma espécie de conversão automática ao esclarecimento após a “pré-existência” menor de que o homem é o próprio culpado. Tornando-se claro que para Kant a rutura com essa condição menor, com a

Menoridade, mesmo entendida como época histórica, não é pessoal nem socialmente revolucionária, mas perfeitamente natural, ligada a essa orientação teleológica. Denotando esta compreensão o carácter parcial da sua abordagem à emancipação. Para Kant a emancipação nunca poderia ser percebida como eminentemente conflituante com a distribuição ou ordem social vigente; nem, quanto mais, poderia este assumir a hipótese de qualquer limite concetual e prático na resolução deste conflito imanente a toda a comunidade política que justamente pulsa no centro do conflito entre a emancipação e a conformação social. Se quisermos, Kant é um filósofo comprometido com uma certa leitura da história como realização metafísica de uma razão necessariamente universalista e, também por isso, pública e politicamente consensual²⁴.

2.3. Karl Marx e a emancipação enquanto realização da humanidade na história

Se compreendermos a modernidade como o regime temporal que relaciona de modo fundamental a contingência com o devir humano, que inscreve de modo fundamental o “aqui e agora” na orientação prática do homem - compreendendo-o enquanto sujeito histórico pleno; as posições de Kant e de Marx sobre o *quid* da emancipação delimitam paradigmaticamente o campo de antagonismo onde se decide sobre o sentido dessa abertura do homem à mundanidade que é apanágio da modernidade. Isto antes do ordenamento teleologicamente comandado em direção ao cosmopolitismo em Immanuel Kant, ou do entendimento da história como história das relações de produção, das lutas de classe, em Karl Marx. Enfim, antes da realização da modernidade, no primeiro, na “paz perpétua” ou na sociedade de nações, no segundo, na “ditadura do proletariado” ou no comunismo. Defendendo, portanto, que é precisamente na resposta distinta, mesmo antagónica, que estes autores cimeiros dão ao tema da emancipação - sua possibilidade e horizonte de realização - que delimita ulteriormente o espaço de contenda sobre o fim comum a que procurarão dar resposta: a liberdade do homem entre e através dos seus pares.

Assumindo que a resposta ao problema da emancipação se confunde com o próprio programa da modernidade, restará agora responder ao *como*, *quando* e *que* espécie de

²⁴ É o propósito de Kant fazer a prova de que não há qualquer contradição entre o livre uso da razão esclarecida e a ordem pública, pelo contrário, a ilustração será em grande medida o garante da ordem e da paz social: “Sob o seu auspício, clérigos veneráveis podem, sem prejuízo do seu dever ministerial e na qualidade de eruditos, expor livre e publicamente ao mundo para que este examine os seus juízos e as suas ideias que, aqui ou além, se afastam do símbolo admitido; mas, mais permitido é ainda a quem não está limitado por nenhum dever de ofício. Este espírito de liberdade difunde-se também no exterior, mesmo onde entra em conflito com obstáculos externos de um governo que a si mesmo se compreende mal. *Com efeito, perante tal governo brilha um exemplo de que, no seio da liberdade, não há o mínimo a recear pela ordem pública e pela unidade da comunidade. Os homens libertam-se pouco a pouco da brutalidade, quando de nenhum modo se procura, de propósito, conservá-los nela*” (Kant, 1995: 6, itálicos nossos).

emancipação deveremos coletivamente almejar - visto que o *porquê* da emancipação é precisamente o inquestionável que legitima o espírito da modernidade: é o que permanece indiscutido. Sendo justamente sobre este *quid* que se digladiam estas duas percepções antagônicas. Como se a modernidade não pudesse subsistir senão como expressão cultural deste conflito.

Concluindo que se o tema da emancipação deixa de ter proeminência e significado social, então, na verdade, a modernidade já não pode ser identificada enquanto tal - podendo eventualmente ser debatida como *pós-modernidade*. Por outro lado, se uma das respostas ao sentido da emancipação triunfar hegemonicamente sobre a outra - aniquilando, por sua dominação, a sua raiz conflitual - também a modernidade deixa de poder ser compreendida como tal. O que une Kant e Marx é o seu comprometimento em relação à modernidade, o que, como temos vindo a advogar, se demonstra com a sua conversão da emancipação a valor final da política e da história: não a “paz perpétua”, nem a “ditadura do proletariado”. Sendo o que os afasta, justamente a divergente resposta que dão ao mesmo problema, a qual, por seu turno, sintetiza todo o grande conflito ulterior sobre o sentido que deve tomar a modernidade.

No que respeita à estrutura da emancipação - se quisermos, ao esquematismo da emancipação - Kant e Marx conceptualizam ambos a emancipação como um movimento - pessoal ou interior (no primeiro autor), social e histórico (no segundo) - de rutura, de separação e, fundamentalmente, de libertação, relativamente a um estado anterior. Sendo que, neste peculiar movimento de cisão, a dimensão anterior, o estado primitivo, mais do que rompido, é ele mesmo subsumido nesse ato de superação do espírito individual (em Kant) ou do movimento da história (em Marx). Quer dizer, essa realidade pretérita deixa de atuar como presença, como virtual antagonismo. Tanto para Kant como para Marx, o corpo emancipado - seja ele individual ou social - inaugura uma nova etapa, uma nova dimensão do ser - a maioridade (o esclarecimento) segue-se à menoridade (o embrutecimento), a emancipação humana à emancipação do Estado.

A menoridade é como que a infância do homem, assim como a emancipação estatal, a laicização do Estado, não é o fim, mas uma fase, *um estádio*²⁵, para a verdadeira realização da humanidade no mundo: a denominada “emancipação humana”. Aliás, a contradição entre estes dois níveis de emancipação (a política e a humana), é, desde logo, assinalada nas primeiras páginas do texto *A questão judaica*, e é esta mesma distinção que vai marcar todo o desenvolvimento ulterior acerca da *autenticidade* ou do *sentido da emancipação* no processo de laicização estatal. Problematização que é, desde logo, claramente explicitada por Marx:

²⁵A percepção das principais figuras ideológicas e institucionais de dominação - como a religião de Estado ou, no justo oposto, a secularização do Estado - como momentos da evolução da história humana, ou, hegelianamente, da realização do Espírito universal, é ilustrativa em passagens como esta: “Logo que o judeu e o cristão reconhecerem tão só nas suas religiões opostas *diferentes estádios no desenvolvimento do espírito humano* - peles de serpente expelidas pela *história* e o *homem* como a serpente que com elas de vestiu - já não se encontrarão em oposição religiosa, mas numa relação puramente crítica, *científica* e humana.” (Marx, 2011: 5, itálicos nossos).

Não bastava perguntar: quem deve emancipar? Quem terá de ser emancipado? A crítica teria ainda de fazer uma terceira pergunta: *que espécie de emancipação* está em jogo? Que condições se fundam na essência da emancipação que se procura? A crítica da própria emancipação política era apenas a crítica final da questão judaica e da sua dissolução na «*geral questão da época*».(Marx, 2011: 7, itálicos nossos)

E referindo-se à crítica da emancipação política do judeu de Bruno Bauer, Marx replica:

... vemos o engano de Bauer no facto de só submeter à crítica o «Estado cristão» e não o «Estado como tal», de não examinar *a relação entre emancipação política e emancipação humana*, portanto, de pôr condições que só se explicam pela confusão acrítica da emancipação política e de emancipação humana universal”. (Marx, 2011: 8, itálicos nossos)

Na verdade, toda a crítica marxista sobre o posicionamento de Bauer em relação à *questão judaica*, numa época em que os judeus procuravam equidade de tratamento por parte do Estado, reflete a constante e decisiva denúncia desta “confusão”. Hermenêutica marxista onde, por consequência, o que se torna contraditório aos olhos do jovem hegeliano Bauer, representa, e a um só tempo *realiza*, a essência do Estado laico, ou, mesmo, da democracia moderna:

Se mesmo no país da plena emancipação política [o Estados Unidos] descobrimos que a religião não só continua a *existir*, mas é *viçosa e cheia de vigor*, é sinal de que a existência da religião não se opõe de modo alguma à perfeição do Estado. (Marx, 2011: 9, parênteses rectos nossos).

Logo, onde Bauer assinala a impossibilidade lógica do judeu se emancipar politicamente, porque “a sua natureza judaica e restrita acaba sempre por triunfar das suas obrigações humanas e políticas” (Bauer citado em Marx, 2011: 5)²⁶, Marx reconhece os limites (aparentes) da emancipação política. E destaco “aparentes” porque a superação da dimensão religiosa na humanidade não é, de todo, a finalidade do Estado *perfeitamente secular*. Não há qualquer contradição entre a profissão privada ou civil (não política) de uma fé - neste

²⁶ “No que toca à abrangência dos direitos do homem, Bauer volta a destacar a contradição entre a condição e existência particular do judeu enquanto judeu, enquanto etnia e religião particular separada eticamente do resto do mundo, e o universalismo dos direitos humanos. “Poderá o judeu apossar-se realmente deles (dos direitos do homem)? Enquanto permanecer judeu, a natureza ilimitada que dele faz um judeu prevalecerá sobre a natureza humana que, enquanto homem, o associaria a outros homens; e isolá-lo-á de todo aquele que não é judeu. Declara assim, por esta separação, que a natureza particular que dele faz um judeu constitui a sua verdadeira e suprema natureza, perante a qual a própria natureza humana se deve apagar”. (Bauer citado em Marx, 2011: 21-22)

caso, o judaísmo - e a elevação - emancipação política - até à categoria de cidadão (*citoyen*), isto é, a ser livre e igual diante dos seus membros nacionais²⁷.

Em síntese:

A emancipação política do judeu, do cristão - do homem religioso em geral - é a emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo e à religião em geral. O estado emancipa-se da religião à sua maneira, segundo o modo que corresponde a sua própria natureza, libertando-se da religião de Estado; ou seja, ao não reconhecer, como Estado, religião alguma e ao afirmar-se pura e simplesmente como Estado. A emancipação política da religião não é a emancipação integral, sem contradições, da religião, porque a emancipação política não é a forma plena, livre de contradições, da emancipação humana. (Marx, 2011: 10)

Ao examinar as mais diversas constituições dos estados norte-americanos, Marx constata a orientação óbvia da configuração jurídica basilar do Estado burguês e liberal. Justificando, aliás, o desvio estrutural entre os direitos do homem e os direitos do cidadão, como o efeito da prevalência jurídico-constitucional dos primeiros relativamente aos segundos. Considerando que os direitos do homem representam os direitos do indivíduo contra o Estado (*the man versus the state*)²⁸, e, os segundos - os direitos do cidadão -, a verdadeira vida política, isto é, comunitariamente realizada na forma de *vida genérica*²⁹.

²⁷ Como se pode ler na *Questão Judaica*, Marx antecipa a tese desenvolvida por Hannah Arendt nas *Origens do totalitarismo* (parte II, cap. 5), da operatividade efetiva - não retórica - dos direitos humanos enquanto garantidos *apenas* nos estreitos limites do território nacional e do nível de proteção que nestas fronteiras lhes é assegurado, não apenas por meio da jurisdição, como do efetivo exercício da soberania estatal. Cf. “Os direitos humanos são, em parte, direitos *políticos*, que só podem exercer-se quando se é membro de uma comunidade”. (Marx, 2011: 22). E, ainda: “Os Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como «inalienáveis» porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los.” (Arendt, 1998: 325).

²⁸ “... a própria vida genérica - a sociedade - surge como sistema externo ao indivíduo, como limitação da sua independência original”. (Marx, 2011: 25)

²⁹ Os conceitos *vida* e “*ser genérico*”, como assinala o tradutor da obra em análise, são apropriados de Feuerbach, nomeadamente da obra *A essência do cristianismo*. Nesta obra o autor parte da distinção crucial do homem relativamente ao animal, por meio da consciência genérica, ou da “consciência do género”. Só o homem se relaciona de maneira essencial com categorias universais (como *a humanidade, a religião, a razão...*); só o homem pode tomar por objeto algo que suplanta o seu existir concreto e imediato (a sua *individualidade*), relacionando-se de modo abstrato com entidades com as quais não tem qualquer tipo de relação prática, real, concreta. Entidades, que, enfim, ultrapassam os limites da “experiência possível”. Vide, “Consciência em sentido estrito só existe quando um ser tem como objeto o seu *género*, a sua *essencialidade*. O animal é decerto objeto para si enquanto indivíduo - por isso tem sentimento de si -, mas não enquanto género; falta-lhe, para tal, a consciência, termo que deriva de *ciência*. Onde existe consciência, existe capacidade para a ciência. A ciência é a *consciência dos géneros*. Na vida lidamos com indivíduos, na ciência com géneros. Mas só um ser que tem como objeto o seu próprio género, a sua essencialidade, pode tomar por objeto outras coisas ou seres segundo a sua natureza essencial. (...) O animal tem, por isso, uma vida simples, o homem uma vida dupla: no animal, a vida interior coincide com a vida exterior, mas o homem tem uma vida interior e uma vida exterior. A vida interior do homem é a vida em relação com o seu género, com a sua essência universal.” (Feuerbach, 2002: 9-10).

A subordinação do ser genérico ao homem egoísta resulta de uma concepção, construção e constituição de Estado que serve apenas o princípio burguês da ilimitação natural da liberdade individual, diante da qual à sociedade é exclusivamente exigido que funcione como seu garante e proteção³⁰ (Marx, 2011: 24-26). Do mesmo modo que a igualdade “é apenas o igual direito à liberdade” (Marx, 2011: 25), outorgado a todos os outros membros da comunidade e por estes - segundo a defesa de suas próprias “*esferas de liberdade*” - reciprocamente limitada.

Por conseguinte, a liberdade é o direito de fazer tudo o que não cause dano aos outros. Os limites dentro dos quais cada um pode actuar sem prejudicar os outros são determinados pela lei, tal como a fronteira entre dois campos é assinalada por uma estaca. Trata-se da liberdade do homem enquanto mónada isolada, retirado para o interior de si mesmo. (Marx, 2011: 24)

Esta liberdade ilimitada, total, face ao mundo e aos outros, age no Estado de direito burguês como uma força centrípeta que arrisca solapar sistematicamente a realização do homem como verdadeiro cidadão, isto é, como agente ao serviço da coletividade. Participa na cisão fundamental entre a sociedade civil e o Estado como ideal coletivo, isto é, como realização alienada do ser genérico humano - do mesmo modo que em Feuerbach o mundo sagrado do cristianismo não representava mais do que a exteriorização alienada dos próprios desejos e capacidades práticas humanas:

O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil, *fora* da esfera política, como propriedade da *sociedade civil*. Onde o Estado político alcançou o pleno desenvolvimento, o homem leva uma dupla existência - celeste e terrestre, não só no pensamento, na consciência, mas também na *realidade*, na *vida*. (Marx, 2011: 12-13, itálicos nossos)

Tudo o que, enfim, é decisiva e contundentemente separado no movimento de emancipação estatal, da secularização - a realização ideal do homem como Estado da prática

³⁰Posteriormente o jurista Carl Schmitt, na obra *Teoria da Constituição*, irá resumir os princípios constitucionais da democracia burguesa e parlamentar nestes termos esclarecedores: “Em sentido próprio os direitos fundamentais são, essencialmente, direitos do *homem individual* livre, e, por certo, direitos que este tem frente ao Estado. (...) A significação jurídica do seu reconhecimento e «declaração» estriba em que tal reconhecimento significa o princípio fundamental de distribuição: uma esfera de liberdade do indivíduo, ilimitada em princípio, e uma possibilidade de ingerência do Estado, limitada em princípio, mensurável e controlável. Resultado de tratar-se de direitos pré-estatais ao Homem é que estes direitos fundamentais autênticos valham para todo o homem, sem atenção à sua nacionalidade. São direitos individuais, quer dizer, do homem individual isolado. Direitos individuais em sentido próprio são, pois, só os direitos de liberdade individual, mas não as exigências sociais para tal exercício.” (Schmitt, 1996: 170).

real da vida como sociedade civil - é, precisamente para Marx - repetindo as formas básicas de raciocínio de Feuerbach - o que deve ser finalmente sintetizado.

A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um *ser genérico*; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como *forças sociais*, de maneira a nunca mais separar de si esta força essencial como força *política*. (Marx, 2011: 30)

A emancipação humana em Marx é a um tempo historicamente necessária e socialmente determinada. Historicamente necessária, porque, tal como a emancipação política representa a sublimação e o ápice do cristianismo, a emancipação humana reclama a necessária superação de todas as contradições e conflitos internos que esta *pré-história* - este dever de sentido e significado único - agudiza *ad extremum*. E socialmente determinada, porque, e aparentemente de forma paradoxal, parece reclamar para a sua superação histórica, mais do que a cessação, a “viragem” completa da meta-narrativa do capitalismo, ou, lendo a *Questão judaica*, da metafísica da história evolutiva do cristianismo.

A emancipação política representa, sem dúvida, um grande progresso. Não constitui, porém, a forma final de emancipação humana, antes é a forma final de emancipação humana *dentro* da ordem mundana até agora existente. Nem vale a pena dizer que estamos aqui a falar da emancipação real, prática. (Marx, 2011: 14-15, itálicos nossos)

Neste pequeno parágrafo da *Questão Judaica* figura condensado esse grande quiasma. Como podemos ler, a emancipação política, a secularização, é concebida como a última fase de uma *certa história da humanidade*, mas que não é ainda o fim da história, apenas o término da “ordem mundana até agora existente”. É como se o que advém a esta última etapa da história da ordem mundana - que a revolução burguesa tratou de acelerar e agudizar - fosse, no fundo, *a boca do abismo*. Depois da história da violência da humanidade sobre si mesma - que é a história da exploração do homem pelo homem - começa uma nova ordem mundana totalmente separada do que foi a história do mundo até aqui, por efeito dessa “emancipação real, prática”.

A revolução de 1848, antes de se tornar uma tragédia revelou-se uma espécie de equívoco histórico (uma *farsa*), “a revolução política dissolve a sociedade civil nas suas componentes sem revolucionar estas componentes e as submeter à crítica” (Marx, 2011: 29). Na verdade, as grandes transformações que ela introduziu na ordem e nas hierarquias sociais - mutações que ressoam até aos dias de hoje -, não deixam, e apesar do aparato e violência do evento, de estar inscritas na realização própria, autorreferencial, da história - da realização

do homem *natural*. Por isso, através da emergência da emancipação política, “o homem não se libertou da religião; recebeu a liberdade religiosa. Não ficou liberto da propriedade; recebeu a liberdade da propriedade. Não foi libertado do egoísmo do comércio; recebeu a liberdade para se empenhar no comércio”. (Marx, 2011: 29)

No fundo, a ascensão revolucionária da burguesia nem que sequer deveria ser considerada como um “grande progresso” - não sendo sob a ótica da consumação final da *pré-história* da humanidade social. Pois que esta não visa revolucionar as bases naturais do homem nem o seu fundo cristão, mas depurar e sublimar de tal modo esta existência natural do homem apartando-o, não só do ideal de realização do seu ser moral no Estado, como de todos os outros homens.

Só, portanto, no intervalo desta tensão essencial - entre o materialismo histórico integral e a subjetividade social - é que podemos entender a emancipação em Marx, não como a prática social da rutura com a história, mas como uma espécie de tempo social suspenso em si mesmo. Eternamente prometido, nunca realizado. O pendor escatológico do comunismo habita já, e de forma madura, neste texto do jovem Marx. Por isso, e ainda que seja o autor do *18 do Brumário* a associar o carácter disruptivo da emancipação com relação ao real (ao estado de coisas; à ideologia; “à *distribuição de lugares e de competências*”...) como acontecimento histórico; esta rutura permanece sempre amarrada às considerações hermenêuticas sobre a sua própria possibilidade, e, principalmente, veracidade/autenticidade. Já que a emancipação não tem aqui uma validade autorreferencial e que se auto-legitima; mas mede o seu valor e o seu significado por referência à leitura escatológica do sentido da história. Essa tensão entre o determinismo absoluto da história e a realização do sujeito-humanidade na história possibilita a Marx que aborde o tema da emancipação sem distinguir aquilo que é - na sua própria leitura - um mero movimento de transformação da ordem social sem elevação ética (sem realização humana), e a derradeira libertação da humanidade no próprio gesto de rutura com todo o tipo de determinismos - condicionalismos históricos que detêm a força aparente de um constrangimento metafísico.

Mas aliada a essa compreensão capital da emancipação como ato de rutura; outra conceção essencial vem condicionar o entendimento futuro sobre o tema em causa: a indeterminação fundamental da emancipação. Podendo nós, em última análise, justificar as conceções políticas e históricas do mundo nos autores por nós analisados (Kant e Marx), como o heroico esforço para preencher esta indeterminação, este vazio original. Não sendo por acaso, que ainda que estes dois nomes cimeiros tenham adotado pontos de partidas radicalmente distintos relativamente ao tema em causa, seja possível reconhecer nestes uma estrutura homóloga de reflexão que antecipa as suas diferenças. Se Kant, ao longo do seu texto, procura correlacionar a saída da menoridade (iniciática) com o Iluminismo tomado como época histórica - sem que isso, naturalmente, lhe permita fazer a demonstração da relação causal entre os dois termos; já Marx, mesmo depois de ter reconhecido, com toda a clareza e frontalidade, que “temos de emancipar-nos a nós próprios, antes de podermos emancipar os outros” (Marx: 5), nem por isso, e em flagrante contradição com esta crença

preliminar, se coíbe de deixar os esforços humanos às forças próprias da história, percebida aqui de um ponto de vista evolutivo e que se concretiza por meio da relação dialética entre as classes em conflito. Não se trata, neste ponto, de confundir concepções tão diferentes - mesmo antagônicas - da história, mas de sublinhar que em ambos os autores a emancipação é sempre compreendida como a realização de um certo *telos*, de um certo desígnio inscrito nas *forças insondáveis da história*, e é sempre a confirmação intelectual de um princípio filosófico, de uma *arche*, que cada um dos autores procura, não tanto confirmar empiricamente, mas, principalmente, em elevar a princípio regulador das relações sociais e em “chaves hermenêuticas” para a compreensão do devir humano.

O salto ontológico que se dá na emancipação não assinala só um hiato insuperável; como o corpo ôntico que vem preencher é sempre irreconhecível, não antecipável. Sendo pelo reconhecimento desta indeterminação radical que um futuro Jacques Rancière vem denunciar e expor claramente as contradições dos mais diversos autores da filosofia política, que admitindo essa incondicionalidade primeira, logo a procuram escamotear, resolvendo-a, subsumindo-a, num certo horizonte de sentido.

A rutura, a disjunção, assim como a indeterminação, o vazio, são categorias essenciais à compreensão da emancipação. E essas mesmas categorias são também fundamentais à própria teorização da modernidade; concebida, tanto como rutura com a antiga ordem (o *ancien regime*), quanto como constante esforço de determinação desse vazio resultante da falência da determinação da história pelos deuses e sua transformação a destino dos homens.

A novidade que Marx traz ao enquadramento conceptual da emancipação, é o de dotá-la - antes ainda de um sentido histórico - de uma realização universal que marca o seu tempo na mundanidade. A emancipação em Marx tem as características filosóficas de um *evento*. A emancipação humana é, como atrás temos vindo a refletir, análoga a um acontecimento escatológico: representando um tempo porvir em que o homem (como indivíduo) se realiza como ser total na humanidade (no meio social).

Só com Marx a emancipação se emancipa, ela mesma, da sua carga exclusivamente subjetivista. Enfim, com o autor da *Ideologia Alemã*, a emancipação, os efeitos que esta produz no seu movimento, deixam de reenviar para a dimensão inteiramente subjetiva dos homens, e passam a deixar-se reconhecer na realidade concreta, num tempo e num espaço concretos como *reificações*. Quando, nos dias de hoje, nos referimos a certos direitos (como os laborais ou os socialmente “fraturantes”) como o produto de intensas lutas sociais, e contemplamos essa conquista de direitos como socialmente progressista ou emancipatória, estamos, na verdade, a assumir a realização temporal de um certo valor, ou sistema de valores, que para nós define o próprio progresso humano na história - como a abolição da escravatura; o direito de sufrágio das mulheres; a ilegalização do trabalho infantil... Estas conquistas passam a reconhecer-se, enfim, como uma instância da realidade ou, se se quiser, da história; participam do aparelho ideológico de uma determinada época, balizam a estrutura das instituições, do corpo jurídico, dos textos legislativos...

Para além da original compreensão da emancipação como acontecimento histórico - da apreensão da emancipação *no* sentido da história -, é também Marx que a define como espécie de apropriação social do mundo contra todas as formas de alienação da humanidade. Em Marx, uma vez mais, a emancipação deixa de ser analisada como um mero facto individual - como o movimento kantiano de apropriação subjetiva de si por meio do esclarecimento - para poder ser compreendida na sua dimensão iminentemente social. Quando esta imanência do social, enquanto representação de uma fratura no seio das estruturas dominantes que vem cindir uma dada coesão social, tem por prerrogativa a manifestação de uma parte sem parte no todo social. Mais tarde, muitos outros autores da paisagem intelectual da esquerda contemporânea, referir-se-ão também, por meio de outros conceitos, de outras imagens, a esta tomada de parte no seio do total social que no seu devir se converte na própria totalidade antes cindida, o que se torna claro no uso de fórmulas como: *a parte que representa o todo; as minorias com propensão universal; o proletariado como não-classe...* Alain Badiou sintetiza exemplarmente esta tensa relação do nada político - do que não é socialmente representável, do que não conta enquanto tal - com o todo político - com a subjetividade política:

A política existe (no sentido de uma ocorrência da igualdade) porque o conjunto da comunidade não contabiliza um determinado coletivo como uma de suas partes. Toda a comunidade não contabilizada um determinado coletivo como uma de suas partes. O todo conta esse coletivo como um nada. Assim que esse nada se expressa como sendo o todo, a política existe. Neste sentido, o "não somos nada, vamos ser tudo" da *Internacional* resume todas as políticas (de emancipação ou de igualdade)³¹.

Reivindicando Marx, em suma, - através da sua conceção historicista e social da emancipação - que esta pode ser percecionada como a verdadeira mola, o verdadeiro propulsor humano da história. Podendo ler-se a história da humanidade como um campo de tensão entre o carácter reacionário da dominação e de suas estruturas em relação à história, e a realização do devir humano no tempo quando uma parte da sociedade (*a parte dos sempre parte*) assume o seu cunho e missão universal. Encerrando-se, igualmente, nesta hermenêutica, toda a metafísica do progressismo. Mesmo que, por qualquer motivo, politicamente ou economicamente conjuntural - como a ascensão de um ditador ou uma bancarrota financeira -, possa existir um significativo retrocesso de direitos sociais até então apenas residualmente contestados (como, p. ex., uma política efetiva de discriminação racial por parte das instituições); continua a atuar como instância universal, como categoria

³¹ "Politics exists (in the sense of an occurrence of equality) because the whole of the community does not count a given collective as one of its parts. The whole of the community does not count a given collective as one of its parts. The whole counts this collective as nothing. No sooner this nothing express itself to be whole, than politics exists. In this sense the 'we are nothing, let us be everything' of *The Internationale* sums up every politics (of emancipation, or equality)" (Badiou, 2006: 115, tradução da nossa responsabilidade).

transcendental ou atemporal, aquilo que até à irrupção desse momento de exceção era visto como a normalidade da vida político-institucional das comunidades humanas.

No que concerne à compreensão da emancipação, Karl Marx, na verdade, não rompe ainda com o suporte metafísico que baliza e enquadra o entendimento que Kant tem sobre o destino da humanidade como realização e sublimação da razão crítica. Além de lhe acrescentar uma dimensão escatológica: a emancipação humana é o último estágio evolutivo da humanidade; Marx, ainda que sob uma outra roupagem, não consegue ainda se desfazer do apoio da metafísica, consubstanciada agora na conceção da história da humanidade como o destino da realização do “ser humano genérico”.

E é essa mesma metafísica presente em ambos autores que não lhes permite qualquer gesto de aproximação e reconciliação. Mesmo que Marx tenha negligenciado inteiramente aquilo que Kant absolutizara: essa interioridade que, por uma razão que até aqui ignoramos, se move até outro estágio do seu ser. Mesmo que a conceção de mundo de Kant, não lhe tenha permitido associar a emancipação às dinâmicas sociais, nem compreendido a emancipação como realização na história.

2.4. Joseph Jacotot e a emancipação como reconstituição da igualdade

Em ciência, como em qualquer debate de cariz filosófico, procuramos sempre circunscrevermo-nos à validade, solidez e consistência dos argumentos em disputa. Abstraindo-nos, portanto, de quaisquer considerações de valor sobre quem os profere, sobre o carácter ou personalidade de cada um dos interlocutores em disputa - juízos de âmbito estritamente pessoal que, aliás, dão nome a falácias particulares, como a falácia *ad hominem*; ou a argumentos tipificados como argumentos de autoridade... Esse esforço de abstração - exigência fundamental para o espírito científico - é de tal modo decisivo que pretende separar por completo os argumentos em contenda dos autores que os formularam e mantém a discussão viva.

A metódica supressão do autor é condição fundamental para o princípio de uma troca argumentativa rigorosa e cientificamente crítica. É baseado nessa omissão fundamental - o autor - que podemos dissociar a vida da obra de uma determinada personalidade - dissociação que é igualmente válida nas denominadas ciências humanas - sem prejuízo para o debate argumentativo consequente. Mas, precisamente a emancipação projeta-nos para um momento particular da vida, de transformação/libertação dentro e através da “malha da vida e do mundo”. Por isso podemos dizer que a emancipação está muito mais relacionada com a literatura do que com a ciência. Tem muito mais afinidade com esse “animal literário” (Rancière, 2000: 46) que nós somos - e que nos torna autores - do que com a orientação para

a transcendentalidade que impulsiona a ciência. A conclusão que se deverá deduzir desta inversão epistemológica não é o abandono ao reino da pura arbitrariedade ou do relativismo absoluto. Em que a determinação do valor de determinadas asserções (teóricas) e comportamentos (práticas), estaria, em última instância, tautologicamente fundada na determinação subjetiva do valor das asserções e na validade moral das ações pelo mesmo sujeito.

O que uma filosofia da emancipação deve tomar por seu âmbito e objeto é, não a verdade científica ou o valor moral de uma determinada ação, mas as condições de possibilidade *práticas* - adiantemos *políticas* - para essa verdade e para essa moralidade. Nomeadamente, como se posicionam e se movem os sujeitos dentro de um determinado sistema de referências e significados que os antecipa, ou de uma hierarquia de saberes que simultaneamente que os inclui no seu sistema os distancia e diferencia na sua hierarquização. Nesse preciso sentido, a emancipação passa por ser essencialmente uma questão da esfera política. Uma questão relacionada, não com *o corpo do saber* em si - considerado na sua dimensão autónoma e autorreferencial - enquanto constelação de conhecimentos e métodos endógenos - e a ser resolvido neste âmbito e segundo as suas próprias normas e regras; mas, precisamente ao contrário, que se torna compreensível na medida da suspensão de todo o quadro epistémico que atua a montante e a jusante de toda a determinação da vontade do sujeito.

Por meio da sugestiva imagem desse “arrancar-se à menoridade” para “encetar então um andamento seguro” (Kant, 1995: 2), que simboliza esse movimento de libertação interior, Immanuel Kant sugeria-nos que a emancipação - ou o objeto conceptual a que corresponde - não pertence a nenhuma categoria transcendental. Esta representa uma fase particular da vida do homem que, por sua vez, atinge, de modo particular, cada um dos sujeitos *emancipados*. A emancipação evoca-nos uma atividade peculiar, um colocar em atividade do espírito humano, que não se confunde, p. ex. contemporaneamente, com o habermasiano “agir comunicativo” ou da teoria política moderna do “consenso”.

O valor inerentemente político da emancipação traduz-se essencialmente no poder e na potência humana de *começar de novo*, transformando-se no seu próprio princípio³². Auxiliando-nos de uma metáfora: o salto que representa a emancipação só se torna exequível após o recuo do homem relativamente ao mundo exterior. Quando, à maneira cartesiana, este lança sobre a realidade uma dúvida metódica, univeral e hiperbólica, de forma a poder reconhecer, justamente, o *fundamentum inconcussum*, o ponto fundacional de toda a realidade fenoménica: o *cogito*.

Emancipar(-se) não é mais do que o gesto, sempre inaugural, de reivindicação pela participação e investimento na constituição e no destino do mundo. No fundo, não é mais do

³² Antecipando-nos à exposição das teses de Jacotot, citamos neste ponto Yves Citton: “His close reading of Jacotot revealed that “the ignorant person” is never defined as such by a mere lack of knowledge, but by an oppressive structure that transforms a perfectly able intellectual agent into a powerless recipient (supposed passively to absorb forms of knowledge produced for him, but never by him)...” (Citton, 2010: 30).

que a reivindicação pelo reconhecimento da igualdade dos homens relativamente ao poder e à potência de, primeiro, se compreenderem mutuamente e ao mundo que os rodeia, segundo, de empreenderem qualquer tarefa que qualquer outro já tenha empreendido. Segundo este raciocínio, o homem emancipado é o que sabe que *pode* como qualquer outro seu semelhante, *porque é igual a este*.

É nesta reivindicação do princípio igualitário presente em todo o homem e toda a mulher que se resume toda a filosofia do autor a quem dedicaremos as próximas páginas: Joseph Jacotot. Decisivamente pela sua inflexível defesa da tese da igualdade das inteligências.

Como tentaremos comprovar, só com este excêntrico pedagogo francês a emancipação pode ser compreendida sem correlação a uma compreensão abrangente do mundo; conceção abrangente que a supera, a circunscreve e a justifica. Só em Jacotot a emancipação se desenreda finalmente de todo o aparelhamento teleológico onde se inscreviam as grandes narrativas sobre a modernidade. O seu método, a *panecástica*, o “ensino universal”; repetindo o axioma de que “tudo está em tudo”, isto é, que é sempre possível ao homem reproduzir infinitamente relações entre palavras e coisas, abre a existência humana para um horizonte sem escatologia:

Joseph Jacotot, mais do que a personagem histórica que é, é uma personagem conceptual, uma figuração daquele que quer pensar e pensa por si próprio, oposto ao professor que assenta os seus argumentos num vasto *corpus* do saber (Cardoso, 2014: 96).

O ponto de partida da emancipação - isto é, de toda a projeção do homem e da mulher *na carne do mundo* - é para Jacotot o reconhecimento da igualdade das inteligências. Esta igualdade não está dada em parte nenhuma da sua estrutura biológica, dos processos físicos que relacionam causalmente a mente com o corpo ou vice-versa. A demonstração desta igualdade primordial só é revelada, de forma positiva, em puro ato; na confirmação intersubjetiva de uma mesma competência no inteligir. Por outro lado, e pela via negativa, o credo na desigualdade da distribuição das inteligências - que irá legitimar todo o ordenamento dos lugares sociais, de toda a divisão de trabalho e hierarquia - atesta a todo o momento a existência de uma igualdade originária diante da qual tem necessidade de se justificar: justamente explicando sucessivamente, p. ex., o porquê do sucesso daquele homem e daquela mulher e o insucesso daqueloutro e daqueloutra. Afinal, se a desigualdade fosse um estado natural da realidade humana, toda a ficção social, mais do que desnecessária, seria mesmo inconcebível.

A inteligência, como eixo crucial do princípio da igualdade entre os homens, e, conseqüentemente - por meio da reivindicação desta igualdade radical - da contingência da emancipação, não representa, de todo, um ponto de partida arbitrário. A inteligência constitui a faculdade humana por excelência que a faz transcender dos seus limites e simples

circuitos de reprodução biológica. É, em suma, a inteligência - o ato da inteligência, a inteligência em ato - que possibilita ao homem transcender-se relativamente à atração gravitacional da natureza, que tudo faz deslocar para o centro:

Nós nos perdíamos contemplando a rotação dos espíritos pensantes em torno da verdade. Os movimentos da matéria obedecem, entretanto, a outras leis: as da atração e da gravitação. Todos os corpos se precipitam estupidamente para o centro. (...) Esse é o pivô material do embrutecimento: para se *reliqarem* entre si, as inteligências imateriais devem estar submetidas às leis da matéria. A livre revolução de cada inteligência em torno do ausente astro da verdade, o vôo distante da livre comunicação sobre as asas da palavra encontram-se contrariados, desviados pela gravitação universal em direção ao centro do universo material. Tudo se passa como se a inteligência vivesse em um mundo dual.³³

Mas a inteligência de que Jacotot fala, não é representada em antagonismo com a natureza, nem concebida a partir de tal relação antagônica. Não há qualquer corte epistémico entre inteligência e natureza, espírito e matéria, como podia ser imputado a Descartes em relação ao dualismo mente/corpo. Existe inteligência porque existe humanidade; existe humanidade porque esta é dotada de inteligência³⁴: eis a grande tautologia de Jacotot. E tal como o mal é para a teologia cristã simples distração, por isso, ausência ou transversão relativamente ao bem - o mal não tem existência substantiva, só o bem; também para Jacotot a inteligência humana não tem qualquer relação antagônica com qualquer outra substância. No homem e na mulher a atração física para o centro não corresponde a qualquer propensão natural insuperável; antes a uma distração, a uma desatenção da inteligência.

“Tudo está em tudo”. A virtualidade de concatenar relações entre coisas e palavras *ad infinitum* é a demonstração cabal de que essa potência, essa virtualidade, se deve ao princípio-agente humano, à liberdade humana. O homem, como ser inteligente, só se reconhece na inteligência dos seus semelhantes. Ele contempla a sua participação no seio da

³³ Em respeito às citações da obra *Le maître ignorant* optámos por utilizar a tradução da edição brasileira por Lilian do Valle, qualquer discordância será por nós devidamente assinalada. “Nous nous perdions à contempler la courbe des esprits pensants autour de la vérité. Mais les mouvements de la matière obéissent à d’autres lois: celles de l’attraction et de la gravitation. Tous les corps stupidement s’y précipitent vers le centre (...) Là est le pivot matériel de l’abrutissement: les intelligences immatérielles ne peuvent être *reliées* qu’en se soumettant aux lois de la matière. La révolution libre de chaque intelligence autour de l’astre absent de la vérité, le vol distant de la communication libre sur les ailes du mot, se trouvent contrariés, détournés par la gravitation universelle vers le centre de l’univers matériel. Tout se passe comme si l’intelligence vivait dans un monde dual.” (Rancière, 1987: 49).

³⁴ “A cela s’oppose exactement l’émancipation, prise de conscience par tout homme de sa nature de sujet intellectuel, formule cartésienne de l’égalité prise à l’envers: « Descartes disait: *je pense, donc je suis* ; et cette belle pensée de ce grand philosophe est un des principes de l’enseignement universel. Nous retournons sa pensée et nous disons: *je suis homme, donc je pense.* » Le retournement inclut le sujet *homme* dans l’égalité du *cogito*. La pensée n’est pas un attribut de la substance pensante, elle est un attribut de *l’humanité*” (Rancière, 1987: 23).

natureza, o seu ser natural, a partir de uma comunicação, de uma ontologia que a ultrapassa - que não se limita à reprodução dos seus efeitos e de suas regras. Nascer, crescer, morrer - o ciclo natural da vida - são para o homem mais do que simples estádios biológicos concatenados, tornam-se arquétipos da condição humana mais do que da natureza humana. Metáforas que escapam do seu significado meramente biológico para virem representar outras dimensões da realidade humana; para se constituírem, elas mesmas, em símbolos também eles precários do devir humano - que nascem, crescem e morrem.

A estrutura da inteligência é para Jacotot indivisível e soberana - tal como o Estado-nação. Memorizar, calcular e imaginar, respondem e correspondem a uma mesma inteligência. Todas as inteligências são iguais, não há inteligências superiores e outras inferiores. Entres os homens não há justificação - de princípio - para a subordinação de uma inteligência a outra inteligência, sob a forma, p. ex., de um confronto entre argumentos, ou entre modos diferentes de se dizer aparentemente a mesma realidade. As inteligências são soberanas, isto é, apenas respondem diante do seu próprio tribunal. O que faz vergar um homem diante de outro, quando ambos produzem vereditos igualmente válidos e razoáveis, não é nada mais do que a força, não a razão.

Por outra parte, afirmar que a inteligência de um homem só se reconhece através da inteligência dos outros seus semelhantes, não determina uma inteligência universal que aprioriza as condições de acesso do humano à razão. “A língua não antecede o pensamento”, isso seria como que substituir o natural desenvolvimento das competências linguísticas por uma forma de determinismo espiritual - o que, como é evidente, uma vez mais invalidaria a própria possibilidade de emancipação.

A inteligência no homem é essencialmente ação, prática da inteligência. O homem reconhece-se através da inteligência porque esta é a faculdade que lhe permite comunicar com o seu semelhante, com o seu igual. E a comunicação, mesmo a que se regista entre um elemento socialmente subordinante e um outro subordinado - entre, p. ex., um coronel e um soldado -, só é possível sob uma presunção fundamental de igualdade entre os interlocutores.

É o esforço de comunicar com o seu semelhante que simultaneamente cria e revitaliza a inteligência: converte a própria faculdade da inteligência num organismo vivo. É essa vontade primordial de suprir, ou, ao menos, colmatar uma incomunicabilidade original, que principia a aventura intelectual³⁵. Mas esse mesmo esforço pela comunicabilidade só faz sentido e ganha eficácia na medida em que ratifica e manifesta uma certa forma de igualdade transcendental que torna possível a própria comunicação. A comunicação é um acontecimento inteiramente inter-relacional. Não há comunicação quando, do outro lado da interlocução, da parte do recetor, não há uma devolução que lhe preencha o sentido - ainda que esta devolução possa resultar de um equívoco ou esteja fadada à incompletude a respeito do sentido.

³⁵ “Late in *The Ignorant Schoolmaster*, Rancière compares the operation of the ignorant master to an electric charge between otherwise distant atoms, the effect of which is to launch the atoms in their undeviating parallel trajectories (Spencer, 2015: 109)”.

É, portanto, uma incomunicabilidade original - esse abismo entre dois seres, que ainda que se descubram iguais, permanecem afastados por uma distância ontologicamente insuprível - que precipita, precisamente, a comunicação. Mas a inteligência não se esgota exclusivamente no(s) uso(s) da linguagem. Ela é o reflexo de um mundo que se abre para o homem, e em todas as dimensões, “preenhe de significado”. A inteligência é essa intencionalidade que procura e se satisfaz na inteligibilidade do mundo.

Jacotot não concebe a inteligência ou o ato de pensar à maneira cartesiana. Para este, o pensamento é a expressão, o efeito de uma falência, de uma carência originária. “Existo, logo penso!” e não “penso, logo existo!” (Rancière, 1987: 23). Vigorando a inteligência como resposta e reação contínua à nudez primordial do existir. Noutras palavras, apenas sobre essa pré-intuição da contingência do homem no mundo se pode compreender a própria inteligência. Contrariamente a Descartes, Jacotot não concebe um *cogito* transcendental como constituinte originário do mundo e limite epistemológico da dúvida hiperbólica. O mundo e o homem em Jacotot estão sempre irredutivelmente dados. E o pensamento não é mais do que a tradução ao longo da vida dessa doação originária.

“Comunicar é traduzir incessantemente”. Não há uma língua superior a todas as línguas, uma gramática necessária, “uma língua que diga a verdade da língua”. Não há uma linguagem natural; os fundamentos biológicos e/ou estruturais da linguagem dizem respeito apenas à forma e composição do veículo de propagação da linguagem, dizem respeito à forma e não à substância. Mas se a inteligência é uma qualidade do ser humano, uma faculdade do espírito, qual a razão da sua distribuição desigual, ou, ao menos, da sua pluralidade de manifestações?

Na verdade, não há desigualdade entre as inteligências - nem podia haver, dado que a inteligência é uma qualidade, quer dizer, um elemento não físico da humanidade, para empregarmos os termos kantianos, um elemento transcendental. O que discrimina, de forma negativa, os resultados da atividade da inteligência - fazendo com que alguém *aparente* ser intelectualmente mais capaz do que outro - não é a inteligência em si, mas a atenção que se emprega na atividade intelectual. A atenção é reconhecível por graus de intensidade, a inteligência não. Mas só através da atenção que um homem emprega em determinada matéria - inanimada ou não - se pode reconhecer - a si próprio e aos outros - a sua qualidade universal de ser pensante. Quer dizer, sem a verificação de um emprego igual da atenção não se pode deduzir a igualdade ou desigualdade entre as inteligências.

Na verdade, não é possível, de todo, provar cabalmente, e de uma vez por todas, a igualdade ou desigualdade entre as inteligências. Os defensores de uma ou de outra crença - da igualdade ou desigualdade das inteligências - procuram apenas corroborar aquilo que defendem à partida. Estando no fundo em disputa, não a comprovação dos respetivos axiomas, mas o modelo, o quadro conceptual, o paradigma, com que procuram compreender a totalidade social e suas partes.

De resto, só a hipótese, mais, a presunção, de uma igualdade radical entre as inteligências é conseqüente com o fundamento da própria vida social e de uma compreensão

não reducionista do humano. Só aceitando o princípio da igualdade das inteligências é possível apreender hermenêuticamente a dimensão social do homem. Já a pluralidade de manifestações das inteligências - mesmo quando essas diferenças abrem um campo de litígio crítico quanto à compreensão de um mesmo problema - não denuncia, necessariamente, e por defeito, os limites a serem imputados à fragilidade da natureza humana. Se a inteligência é ato propulsionado por uma vontade, por um homem, o seu reino é o da contingência. Da soma de todas as inteligências não obtemos qualquer totalidade da inteligência ou uma quimérica inteligência total. Porque se a inteligência é uma qualidade e não uma quantidade, também não tem inscrito na sua natureza um qualquer desígnio, um *telos*; pelo contrário, ela constitui-se em princípio de si mesma. A igualdade das inteligências relaciona-se, de forma decisiva, com a convivência democrática - convivência, por excelência, politicamente contingente - pelo simples facto de se constituir como o princípio da universalidade em respeito às condições políticas para a participação de qualquer um, não importa quem, na vida da(s) comunidade(s). A este respeito, repitamos o que nos escreve Eduardo Pellejero:

Neste sentido, o de Jacotot não era um método para instruir o povo, mas para anunciar aos pobres que eles podiam tudo o que pode um homem. Não procurava performances pedagógicas particulares, mas despertar a consciência do que pode uma inteligência quando se considera como igual a qualquer outra, e considera qualquer outra inteligência como igual à sua (...) A recusa da mediação da igualdade (pelos mestres), quando se trata da educação, é a mesma recusa da mediação da igualdade (dos especialistas), quando se trata da democracia (Pellejero, 2009: 22).

Por meio da proclamação de princípio da igualdade das inteligências, Jacotot relaciona de forma decisiva a emancipação com o poder originário de começar³⁶. Isto é, de traduzir para uma linguagem própria - uma linguagem *humana* - a sua condição de ser lançado no mundo natural. A história e desígnio da humanidade não principia, senão no embarque dessa viagem, sem retorno nem destino, de conversão da sua experiência mundana, do seu ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*), em signos universais e universalizáveis. A principal lição do mestre ignorante não mais nos ensina de que todos os homens, sem exceção, mesmo os mais pobres, estão em condições de empreender uma “aventura intelectual”. Esta “lição” tem ao mesmo tempo o peso e a projeção de uma promessa:

Longe de nomear e denunciar a desgraça de um impostor, *O mestre ignorante* logo anuncia uma promessa: pode haver um dia abençoado de Emancipação

³⁶ Contra-intuitivamente os ideais progressistas da escolarização sistemática da sociedade, na verdade, articulam-se e dinamizam-se contra a emancipação intelectual de todo e qualquer um: “In light of this original experience, the School (the educational system, the Old Master, *la Vieille*, with its pedagogical practices and its armies of wellmeaning Teachers, Instructors, Masters and Professors) appears as a tremendous machine devoted to neutralizing that spontaneous power to learn by oneself (Citton, 2010: 28)”.

Intellectual, quando pessoas "ignorantes" forem reconhecidas como mestres de escola perfeitamente qualificadas; um dia em que os filhos dos seres humanos terão percebido que são inteligentes o suficiente para aprenderem sozinhos, sem a necessidade de qualquer explicador (superior), apenas com a ajuda do comando (e encorajamento) de seus irmãos ignorantes³⁷.

A estrutura do homem racional é trinitária. Baseia-se na vontade, na inteligência e na atenção. O homem é um animal racional porque estas três qualidades encontram-se nele estruturalmente imbricadas. Como num triângulo, a razão no homem só conserva a sua unidade ôntica na medida em que os três elementos se encontram comutativamente relacionados.

A emancipação intelectual não desacredita nem anula o conhecimento acumulado através da progressão científica. Não representa qualquer espécie de revolta "popular" de carácter niilista, contra os seus métodos e o seu saber acumulado, que faria vigorar um relativismo absoluto. Apenas que, ao relacionar diretamente a arquitetura científica com o seu significado e ressonância social, ao recusar-se a dissociar o mundo da ciência - como conjunto de práticas autorreferenciais - da distribuição hierárquica da vida social; pretende fazer reconhecer como as relações de saber são também elas relações de poder, de dominação.

Na sua reflexão sobre o iluminismo Foucault referia-se ao carácter iniciático do Iluminismo como "also a motto, an instruction that one gives oneself and proposes to others" (Foucault, 1984: 35). De algum modo, os iluministas - e todos os que ainda se inscrevem nessa tradição - procuravam, de forma muito pessoal e intimista, despertar ou reatar essa centelha "divina" ou luminosa que habita no interior de todos e de cada um dos homens. O Iluminismo, enquanto movimento, corresponde a essa exigência humanista de pôr em atividade o potencial luminoso de cada homem. Foucault, no texto referido, sintetiza exemplarmente a sua dinâmica ética:

Assim, o Iluminismo deve ser considerado como um processo em que os homens participam coletivamente, e como um ato de coragem a ser realizado pessoalmente. Os homens são ao mesmo tempo elementos e agentes de um único processo. Eles podem ser atores do processo na medida em que

³⁷ "Far from naming and denouncing the disgrace of an impostor, *The Ignorant Schoolmaster* soon rings as a promise: there may be a blessed day of Intellectual Emancipation when "ignorant" people will be recognized as perfectly qualified schoolmasters; a day when children of human beings will have realized that they are intelligent enough to learn by themselves, without the need for any (superior) explicator, only with the commanding help (and encouragement) of their ignorant brothers" (Citton, 2010: 27, tradução da nossa responsabilidade).

participam dele; e o processo ocorre na medida em que os homens decidem ser seus atores voluntários³⁸.

Por meio dessa dignificante tarefa, ecoará certamente a pessoa de Sócrates e o seu peculiar modo de vida. *Arrancando* também, através da palavra viva - da dialética - os interlocutores que o procuravam ou com quem casualmente se cruzava, das suas aparentes verdades inabaláveis, das suas *doxas*. Levando-os a empreender essa singular viagem para dentro de si próprios. “Conhece-te a ti mesmo”, lera um dia o mestre de Platão no oráculo de Delfos.

Mas a relação do homem esclarecido com os ainda ignorantes está à partida viciada. Socorrendo-nos da analogia do jogo de cartas, o esclarecido parte para o jogo sempre com os naipes previamente contados. Como o rememorado Sócrates, o espírito esclarecido põe em atividade a inteligência dos seus interlocutores com vista a que estes sigam um determinado trilho, ou um determinado padrão lógico, e, por via das concatenações que o “mestre” obriga a repetir, atingir, desse modo, um pré-determinado fim, uma determinada resposta que confirma o raciocínio ou a inteligência do mestre, e não a autonomia e liberdade intelectual do discípulo:

Por suas interrogações, Sócrates leva o escravo de *Ménon* reconhecer as verdades matemáticas que nele estão. Há aí, talvez, um caminho para o saber, mas ele não é em nada o da emancipação. Ao contrário, Sócrates deve tomar o escravo pelas mãos para que esse possa reencontrar o que está nele próprio. A demonstração de seu saber é, ao mesmo tempo a de sua impotência: jamais ele caminhará sozinho e, aliás, ninguém lhe *pede* que caminhe, *senão* para ilustrar a lição do mestre. Nela, Sócrates interroga um escravo que está destinado a permanecer como tal³⁹ (Rancière, 2002: 40-41, *itálicos nossos*).

O reconhecimento da universalidade dessa mesma inteligência atuante que se pode comprovar *até no escravo*, não garante, de todo, a sua emancipação. O peculiar teste socrático a esse homem de condição social inferior que é o escravo, não tem como finalidade demonstrar a distribuição igualitária das inteligências, tanto no que concerne ao seu ponto de partida - o escravo não inicia a sua atividade intelectual, *senão* pela interpelação do mestre -

³⁸ “Thus Enlightenment must be considered both as a process in which men participate collectively and as an act of courage to be accomplished personally. Men are at once elements and agents of a single process. They may be actors in the process to the extent that they participate in it; and the process occurs to the extent that men decide to be its voluntary actors” (Foucault, 1984: 35, tradução da nossa responsabilidade).

³⁹ “Socrate, par ses interrogations, amène l’esclave de Ménon à reconnaître les vérités mathématiques qui sont en lui. Il y a là peut-être le chemin d’un savoir, mais aucunement celui d’une émancipation. Au contraire, Socrate doit prendre l’esclave par la main pour que celui-ci puisse retrouver ce qui est en lui-même. La démonstration de son savoir est tout autant celle de son impuissance: il ne marchera jamais seul, et d’ailleurs personne ne lui demande de marcher, sinon pour illustrer la leçon du maître. Socrate, en lui, interroge un esclave qui est destiné à le rester” (Rancière, 1987: 14, tradução da nossa responsabilidade).

quanto ao seu ponto de chegada - as deduções e as conclusões do escravo não mais demonstram do que a superioridade intelectual do mestre. Pelo contrário, o que este vem confirmar, é que nenhuma inteligência, logo, nenhum homem - civicamente livre ou não - é capaz de se emancipar a si e por si próprio, sem a tutela desse sábio que guia os passos da sua inteligência e a conduz a um justo fim, isto é, a uma única conclusão possível. Pelas palavras de Yves Citton e que podemos enquadrá-las na crítica da função pedagógica do mestre ou do professor:

...a principal função do professor é, não o simples transmitir de conteúdo (transmitindo o seu conhecimento aos alunos ignorantes), mas conduzir a vontade dos alunos. (...)... o papel do professor limitava-se a *influenciar a vontade* e não incluía qualquer transferência real de conhecimento.⁴⁰

O que o episódio do escravo, como parábola, pretende evidenciar, é que o sábio pode levar um escravo a seguir os passos do seu intelecto - *como se fossem os seus* - mas que este, como aliás os restantes cidadãos do mundo livre, não são capazes de o fazer *senão com o auxílio do mesmo*:

Longe de ser reduzida pelo ato de explicação, essa estrutura da desigualdade é (re)aplicada de cada vez que o educador reafirma a sua superioridade atuando como um provedor de conhecimento⁴¹.

O método socrático figura como a representação clássica da pedagogia do embrutecimento, que se repete e se depura na história da humanidade até aos ideais da moderna escola progressista e do seu paradigma de uma “sociedade pedagogizada”⁴². Isto é, uma sociedade onde a escola se converte na própria matriz das relações e dinâmicas sociais. Onde a estrutura particular da escola é elevada a fundamento universal do novo modelo social⁴³. O mote contemporâneo da “aprendizagem ao longo da vida” é o mais recente e flagrante reflexo desta conceção. No fundo, mais do que nunca deixarmos verdadeiramente a escola, a ideologia liberal e progressista relaciona de forma essencial a escolaridade com a

⁴⁰ “...the teacher's main function is not to transmit content (to give his knowledge to the ignorant pupils), but to drive the students' will. (...) ...the teacher's role was limited to *influencing the will*, and did not include any actual transfer of knowledge” (Citton, 2010: 27, tradução da nossa responsabilidade).

⁴¹ “Far from being reduced by the act of explanation, this structure of inequality is (re-)enforced each time the educator reasserts his superiority by performing as a knowledge-provider” (Citton, 2010: 28, tradução da nossa responsabilidade).

⁴² Ver, “Neste sentido o [método] de Jacotot não era um método para instruir o povo, mas para anunciar aos pobres que eles podiam tudo o que pode um homem. Não procurava performances pedagógicas particulares, mas despertar a consciência do que pode uma inteligência quando se considera igual a qualquer outra, e considera qualquer outra inteligência como igual à sua” (Pellejero, 2009: 22).

⁴³ “Against the practical evidence of the equality of all intelligences, as demonstrated by the mastery of our mother tongue, the very structure of the (modern) School, with its emphasis on the act of explaining, works as the most powerful machine of indoctrination geared towards convincing us of the incapacity (you cannot learn by yourself) and inequality (some are knowledgeable, others are ignorant) of our intelligence (Citton, 2010: 28)”.

distribuição dos lugares, das hierarquias e das competências. A qualificação passa a ser a própria fonte de legitimação da desigualdade - seja de profissão ou seja de salário.

2.5. Emancipação e subjetivação política em Rancière

Na coleção de artigos intitulada *Le spectateur émancipé*, o antigo discípulo de Althusser reflete sobre a emancipação a partir da confrontação com as premissas básicas da teoria crítica que, no seu entender, não representam mais do que, justamente, a contradição viva (digamos de esquerda) da emancipação. Partindo do reposicionamento e balizamento conceptual de Jacotot relativamente ao tema da emancipação, Rancière enfrenta as molduras epistemológicas com que a teoria crítica contemporânea aborda o mesmo tema, analisando teses de autores como o clássico Karl Marx, o seu compatriota na contemporaneidade Peter Sloterdijk, o sociólogo Zigmunt Bauman, o autor da *Sociedade do espetáculo* Guy Debord, entre outros (Ver Rancière, “Les mésaventures de la pensée critique” in *Le spectateur émancipé*, pp. 30-55). O essencial da rutura de Rancière com a teoria crítica - herdeira da hermenêutica marxista⁴⁴ - deriva da sua compreensão da necessidade de rompimento com o círculo epistemológico em que os princípios desta tradição filosófica pós-marxista encerram a dinâmica própria da emancipação. Apostados pois em “entreter-se a denunciar a sombria e sólida realidade escondida por trás da estridência das aparências” (Rancière, 2010: 39)⁴⁵ ou, contemporaneamente, a denunciar com veemência a perda de efetividade/substância/solidez da própria realidade, a sua “liquidez” (Bauman); os herdeiros da teoria crítica, presos na tenaz entre o encantamento pelo jogo de denúncia do sistema, *da besta*, e o seu desencantamento “pós-modernista”, continuam sem conseguir ultrapassar a sua própria impotência declarada⁴⁶. Por isso, logo no início do seu texto sobre o tema, Rancière esclarece sobre os seus objetivos na crítica à teoria crítica:

⁴⁴ Esta genealogia da teoria crítica tem a sua raiz perfeitamente identificável no pensamento de Karl Marx, nomeadamente em textos de carácter sociológico que se referem explicitamente às questões da ideologia e do seu relacionamento com a dominação de classe. Podendo nós ler a descrição da relação distorcida entre a estrutura (a vida concreta das relações de produção) e a superestrutura (a idealização de um modo de vida tomado como modelo existencial), como o paradigma seguido pela escola ou tendência da teoria crítica de oposição da realidade à aparência que a contradiz, e vice-versa. Ler, p. ex., *A ideologia alemã*.

⁴⁵ Com respeito à obra *Le spectateur émancipé* utilizaremos como tradução de referência a edição portuguesa pela Orfeu Negro: “Bien des auteurs ont déclaré que son temps était passé: naguère encore pourrait s’amuser à dénoncer la sombre et solide réalité cachée derrière l’éclat des apparences” (Rancière, 2008: 30).

⁴⁶ “Bien des auteurs ont déclaré que son temps était passé: naguère encore pourrait s’amuser à dénoncer la sombre et solide réalité cachée derrière l’éclat des apparences. Mais aujourd’hui, il n’y aurait plus ni aucune réalité solide à opposer au règne des apparences ni aucun envers sombre à opposer au triomphe de la société de consommation” (Rancière, 2008: 30). E, acerca do desencanto pós-moderno: “Ce n’est pas pour rien que le prétendu postmodernisme a dû lui emprunter sa formule canonique: «Tout ce qui est solide se dissipe dans les airs» Tout deviendrait fluide, liquide, gazeux et til resterait à rire des idéologues qui croient encore à la réalité de la réalité, de la misère et des guerres” Não é por acaso que o pretensão pós-modernismo teve de tomar de empréstimo a fórmula canónica do

Não sou, por certo, o primeiro a pôr em causa a tradição da crítica social e cultural no seio da qual a minha geração cresceu. Não poucos autores declararam que o tempo dessa crítica passou (...) Digamo-lo desde já: não é a este tipo de discurso que pretendo dar voz. Pelo contrário, gostaria de mostrar que os conceitos e procedimentos da tradição crítica não são de modo algum obsoletos. Continuam a funcionar muito bem, mesmo no discurso daqueles que declaram o fim do respectivo prazo de validade. Contudo, o uso que presentemente é feito de tais conceitos e procedimentos testemunha uma inversão completa da sua orientação e dos fins a que supostamente se destinavam. Assim, se queremos comprometer-nos numa verdadeira crítica da crítica, é-nos necessário levar em linha de conta a persistência de um modelo de interpretação e a inversão do seu sentido⁴⁷ (Rancière, 2010: 39)

Uma tradição que se estruturando pela pretensão de resgatar o homem da sua alienação ideológica, na realidade tem por efeito o exacerbamento da condição nefasta que precisamente visavam contrariar. Conduzindo, por meio desse jogo de aparências e desmascaramento das aparências, à perpetuação da condição da dominação. Não tanto por estes sujeitos “críticos” se acharem na posição de sujeitos políticos e intelectuais que se possam perceber como social e economicamente dominantes - como constituindo uma classe dominante -, mas por pretenderem libertar-se dos mais diversos esquemas de opressão, sem liquidarem as próprias estruturas relacionais em que estes esquemas se fundamentam e se desdobram.

Acerca das suas profundas discordâncias com a metodologia da teoria crítica, Rancière é lapidar:

Não pretendi, pois, juntar mais um movimento de rotação às voltas que alimentam interminavelmente a mesma maquinaria. Tratei, antes, de sugerir a necessidade e a direção de uma mudança de

Manifesto: «Tudo o que é sólido dissolve-se no ar». Tudo se tornaria fluido, líquido, gasoso, e só nos restaria rir dos ideólogos que ainda acreditam na realidade da realidade, da miséria e das guerras.” (Rancière, 2008: 37) E discutindo os autores - pretensamente de esquerda - alinhados na construção da narrativa da impotência: “Mais son étiage normal est celui de la constatation désenchantée de l'impossibilité de changer le cours d'un monde où tout point solide manquerait pour s'opposer à la réalité devenue gazeuse, liquide, immatérielle de la domination” (Rancière, 2008, 42).

⁴⁷ “Je ne suis certes pas le premier à mettre en cause la tradition de la critique sociale et culturelle dans laquelle ma génération a grandi. Bien des auteurs ont déclaré que son temps était passé (...) Disons-le tout de suite: ce n'est pas à ce discours que j'entends prêter ma voix. Je voudrais montrer, à l'inverse, que les concepts et procédures de la tradition critique ne sont aucunement désuets. Ils fonctionnent toujours très bien, jusque dans le discours de ceux qui en déclarent la péremption. Mais leur usage présent témoigne d'un complet renversement de leur orientation et de leurs fins supposées. Il nous faut donc prendre en compte la persistance d'un modèle d'interprétation et l'inversion de son sens si nous voulons nous engager dans une véritable critique de la critique” (Rancière, 2008: 30).

procedimento. No cerne deste procedimento está a tentativa de desatar o laço que liga a lógica da emancipação da *capacidade* à lógica crítica da *captação coletiva*. Sair do círculo significa partir de outros pressupostos, de suposições garantidamente irrazoáveis do ponto de vista da ordem das nossas sociedades oligárquicas e da lógica dita crítica que lhes dá um correspondente teórico. Assim, pressupor-se-ia que os incapazes são capazes, que não há nenhum segredo oculto da máquina que os mantenha fechados na sua posição⁴⁸.

Toda a crítica rancieriana à filosofia política como desdobramento temporal/histórico de um discurso de dominação intelectual/ideológica - em antítese com o núcleo de desordem próprio à essência da democracia e, conseqüentemente, da política - baseia-se nessa outra relação entre o círculo pedagógico da potência e o da impotência que achámos anteriormente no método Jacotot e de que a teoria crítica é exemplar reproduzidor dessa impotência cívica⁴⁹. A emergência da filosofia, da ciência ou da sociologia política advém da necessidade de pôr cobro ao excesso democrático; ao excedente anárquico onde se funda - ou se procura fundar - a própria ordem política - ou, melhor, a ordem policial⁵⁰.

Por meio da analogia entre o círculo da impotência/potência, e esse outro entre a filosofia política e a democracia, descobrimos que o desordenamento que a prática, a vigência, da democracia atualiza/materializa, tem afinal um fundamento ele mesmo emancipador/libertador. Que um povo sem pastor, que o livro de Rancière *Ódio à democracia* descreve, não é afinal como um conjunto de crianças que brincam com o tempo ou que lhe desconhecem o rigor e a austeridade. Que a fronteira entre o libertinismo auto-destruidor e a dinâmica libertária, são exatamente as fronteiras que definem a impotência ou a potência criadora da democracia.

Catapultado pela leitura das obras de Jacotot, Rancière percebe que a questão da emancipação não se reduz inteiramente às formas de dominação de índole económica,

⁴⁸ “Je n’ai donc pas voulu ajouter un tour à ces retournements qui entretiennent sans fin la même machinerie. J’ai plutôt suggéré la nécessité et la direction d’un changement de démarche. Au couer de cette démarche, il y a l’essai de dénouer le lien entre la logique émancipatrice de la capacité et la logique critique de la *captation collective*. Sortir du cercle, c’est partir d’autres présuppositions, de suppositions assurément déraisonnables au regard de l’ordre de nos sociétés oligarchiques et de la logique dite critique qui en est la doublure. On présupposerait ainsi que les incapables sont capables, qu’il n’y a aucun secret caché de la machine qui les tienne enfermés dans leur positions” (Rancière, 1998: 54-55, itálicos nossos, tradução da nossa responsabilidade).

⁴⁹ “Il y a quarante ans, la science critique nous faisait rire des imbéciles qui prenaient des images pour des réalités et se laissaient ainsi séduire par leurs messages cachés. Entre-temps, les «imbéciles» ont été instruits dans l’art de reconnaître la réalité derrière l’apparence et les messages cachés dans les images. Et maintenant, bien sûr, la science critique recyclée nous fait sourire de ces imbéciles qui croient encore qu’il y a des messages cachés dans les images et une réalité distincte de l’apparence. La machine peut marcher l’impuissance de la critique qui dévie l’impuissance des imbéciles” (Rancière, 2008: 54).

⁵⁰ “For just this reason, he will argue that the project of constructing a philosophical order (and the commitment to order remains the *raison d’être* of philosophy) must always lead to one central (if often unintended) consequence: *politics’ eradication*.” (Chambers, 2010: 60, itálicos nossos).

depreendidas de uma compreensão *materialista* das relações sociais. O ponto essencial defendido por Rancière é que a questão da emancipação passa também por uma espécie de libertação, não só das “clássicas” relações económicas (*relações de produção*), como da própria dominação intelectual - que, por seu turno, atravessa o corpo mesmo da dominação dita ideológica⁵¹. Se quisermos ser mais precisos, a dominação materialista encontra-se fundada, ela mesma, sobre os princípios da dominação intelectual. A este respeito, e consoante o trabalho efetuado por Giuseppina Mecchia, os paralelismos com o marxista Gramsci são frutíferos e iluminadores⁵²:

O proletariado como classe é radicalmente des-economizada por Gramsci, e a sua participação na criação, conservação e transformação de hegemonias culturais ocupa um papel central na sua compreensão da luta política⁵³.

Adentrar no coração do pensamento rancieriano obriga-nos a adotar um quadro cognitivo dissimilar. No seu entender, a emancipação nasce no interior de uma disputa pela igualdade e não por qualquer espécie de desforra histórica no interior da dominação - que não é mais do que a síntese do movimento comunista em direção ao final da história. As comunidades políticas são comunidades de sentido - estético, existencial e hermenêutico - e é por meio dessa disputa - da disputa pelo sentido - que a política acontece. Na verdade, para Rancière não é possível pensar a política senão como um campo indeterminado de possibilidades. Como uma territorialização de um dissenso no seio mesmo da distribuição desigualitária da ocupação dos lugares e das competências.

A perceção rancieriana sobre a dimensão política da vida humana toma como premissa-base a potência igualitária de todo e qualquer homem na definição do seu destino comunitário - e é este um momento crucial para a emancipação. Mas, de tal princípio não se deduz, sem mais, qualquer espécie de radicalização do voluntarismo, de niilismo político e ético ou exacerbamento niilista do combate existencial pelo mundo e sua partilha - desfilando, através de tal voluntarismo niilista, as horripilantes e impensáveis imagens do totalitarismo no século XX ou a mais clássica hipótese filosófica da guerra de todos contra todos. A igualdade radical - o método da igualdade -, estrutura de facto o quadro cognitivo

⁵¹ Ver, “The emancipator’s role, therefore, does not consist in providing the agents with anything they lack (knowledge, understanding, intelligence, power), but simply in helping them remove the obstacles that separate them from their own power. Emancipation, as we already saw, concerns the will (rather than knowledge or intelligence)” (Citton, 2010: 31).

⁵² E apesar desta familiaridade entre as ideias de um e de outro autor - a forma como Rancière dá continuidade a uma tradição conceitual mais antiga - tal não deve fazer-nos olvidar das decisivas divergências entre um e outro autor: “Gramsci, operating in the context of the Bolshevik victory in the Russian Revolution and the subsequent foundation of the European Communist Parties, remained a Leninist, as he predicated the necessity of an institution such as the Party as the medium through which the intellectual potential of the proletariat could be realized in a revolutionary action. For Rancière, such mediation coming from the outside always risks becoming an obstacle to emancipative action” (Mecchia, 2010: 41).

⁵³ “The proletariat as a social class is radically de-economicized by Gramsci, and its participation in the creation, conservation and transformation of cultural hegemonies occupies a pivotal role in his understanding of political struggle” (Mecchia, 2010: 40-41, tradução da nossa responsabilidade).

com que Rancière compreende a política, mas na exata medida em que nos obriga a um segundo momento que dá sentido e orientação ontológica ao primeiro. O homem emancipado, o sujeito coletivo emancipado, não é apenas o que se compreende imerso (*lançado*) nesse campo de possibilidades. Não é, sem mais, o sujeito livre do peso gravitacional da natureza: “*que tudo faz pender para o centro*”. Na verdade, só há emancipação quando a potência igualitária se desdobra em atividade igualitária. Quando a emancipação compreende, não apenas o reconhecimento da igualdade entre um espectro de possibilidades de pontos de partida com significância política, como revitaliza esse princípio na demonstração universal e comunitária dessa igualdade radical. Diz-nos Rancière: “Uma comunidade emancipada é uma comunidade de tradutores e contadores”, ou, conforme podemos ler na descrição de uma paisagem utópica em *O mestre ignorante*:

Pode-se, assim, sonhar com uma sociedade de emancipados, que seria uma sociedade de artistas. Tal sociedade repudiaria a divisão entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem, entre os que possuem e os que não possuem a propriedade da inteligência. Ela não conheceria senão espíritos ativos: homens que fazem, que falam do que fazem e transformam, assim, todas as suas obras em meios de assinalar a humanidade que neles há, como nos demais. (Rancière, 2002: 80)⁵⁴.

Desde sempre Rancière percebeu a emancipação na sua dimensão sensível/estética. O animal literário que somos, não apenas tem confinidades e intersecções com o animal político que nunca deixámos de ser, como, na verdade, é a sua mais precisa definição. O homem literário é o homem que vive o permanente desvio da sua “condição natural”; que habita a deslocação do seu próprio *habitat* - conceito aqui tomado, tanto como conjunto de hábitos e práticas quotidianas (Bourdieu), quanto por realidade espaço-temporal onde vive e por onde constrói e arquitetura a suas próprias condições de habitabilidade.

Como deixámos assente no capítulo anterior, para Rancière não há qualquer espécie de isomorfismo entre ser, pensar e linguagem⁵⁵. Por efeito, não há qualquer harmonia perdida

⁵⁴ “On peut ainsi rêver une société d’émancipés qui serait une société d’artistes. Une telle société répudierait le partage entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, entre ceux qui possèdent ou ne possèdent pas la propriété de l’intelligence. Elle ne connaîtrait que des esprits agissants : des hommes qui font, qui parlent de ce qu’ils font et transforment ainsi toutes leurs œuvres en moyens de signaler l’humanité qui est en eux comme en tous” (Rancière, 1987: 46, tradução da nossa responsabilidade).

⁵⁵ Sobre a discussão acerca deste tipo particular de isomorfismo, ver: “Jacotot récuse un tel optimisme. Il n’y a pas de langage de la raison. Il y a seulement un contrôle de la raison sur l’intention de parler. Le langage poétique qui se connaît comme tel ne contredit pas la raison. Au contraire, il rappelle à chaque sujet parlant de ne pas prendre le récit des aventures de son esprit pour la voix de la vérité. Tout sujet parlant est le poète de lui-même et des choses” (Rancière, 1987: 53) “L’intelligence reine, pour lui, ce n’était certes pas celle de l’enfant ou de l’ouvrier tendu vers l’appropriation du monde des signes ; c’était l’intelligence divine déjà inscrite dans les codes donnés aux hommes par la divinité, dans le langage même qui ne devait son origine ni à la nature ni à l’art humain mais au pur don divin. Le lot de la volonté humaine était de se soumettre à cette intelligence déjà manifestée, inscrite dans

entre estes níveis que se tratasse então de resgatar. A linguagem é um ato da vontade que quer comunicar ao seu semelhante um determinado estado de coisas: uma emoção; um objeto situado entre dois homens; uma experiência... E o real não está dado - na figura metafísica de um mundo integralmente objetivado - senão como experiência sensível nunca finalizada, sempre prenhe de significado. O mundo é um campo de tensão que o pensamento percorre e a linguagem estende e distende à medida das suas competências/virtualidades. A linguagem não é um depósito de signos estáticos e libertos de ambiguidade. Assim como não se limita a ser um reflexo condicionado do mundo, assinalando, através da sua própria (re)produção, a anterioridade fundamental do ser. Acerca do “real” diz-nos Rancière:

Não existe um mundo real que fosse o lado de fora da arte. O que existe são pregas e dobras do tecido sensível comum nas quais se encontram e desencontram a política do estético e o estético da política. Não existe real em si, mas sim configurações daquilo que nos é dado como o nosso real, como objeto das nossas percepções, dos nossos pensamentos e das nossas intervenções. O real é sempre o objeto de uma ficção, ou seja de uma construção do espaço onde se entrelaçam o visível, o dizível e o fazível⁵⁶ (Rancière, 2010: 112)

Compreender o universo rancieriano passa, antes de tudo, por assumir a disjunção entre ser, pensar e linguagem; e, ainda assim, compreender o mundo como uma totalidade sensível/estética pautada pela relação plástica entre estas três dimensões. Do mesmo modo que a teoria do Big-bang despertou o homem para um universo não estático, e a teoria da relatividade de Einstein revelou um espaço e um tempo elásticos e não absolutos; também na cosmologia de Rancière, por meio da inflexão de uma “*metafísicação*” da estética, o mundo deixa de ser representado como a absoluta passividade (como o absoluto determinado), para ele mesmo poder ser “(con)torcido”, sujeito, ele próprio, - mais do que à capacidade de

les codes, dans le langage comme dans les institutions sociales. (...) Ainsi cette conaturalité entre les signes du langage et les idées de l'entendement que le XVIII^e siècle avait cherchée et que le travail des Idéologues avait poursuivie se trouvait-elle récupérée, retournée au profit d'un primat de l'institué, dans le cadre d'une vision théocratique et sociocratique de l'intelligence.” (Rancière, 1987: 33). “Ils en ont retenu une idée fondamentale: l'analogie entre les lois du langage, les lois de la société et les lois de la pensée, leur unité principielle dans la loi divine.”. (Rancière, 1987: 39) “Il ne veut point de cette peureuse liberté qui se garantit dans l'accord des lois de la pensée avec les lois du langage et celles de la société. La liberté ne se garantit par aucune harmonie préétablie. Elle se prend, elle se gagne, elle se perd par le seul effort de chacun. Et il n'y a pas de raison qui s'assure d'être déjà écrite dans les constructions de la langue et les lois de la cité. Les lois de la langue n'ont rien à voir avec la raison et les lois de la cité ont tout à voir avec la déraison. Si loi divine il y a, c'est la pensée en elle-même, dans sa véracité maintenue, qui en porte seule le témoignage. L'homme ne pense pas *parce qu'il parle* - ce serait là précisément soumettre la pensée à l'ordre matériel existant -, l'homme pense parce qu'il existe” (Rancière, 1987: 40).

⁵⁶ “Il n'y a pas de monde réel qui serait le dehors de l'art. Il y a des plis et des replis du tissu sensible commun où se joignent et se disjoignent la politique de l'esthétique et l'esthétique de la politique. Il n'y a pas de réel en soi, mais des configurations de ce qui est donné comme notre réel, comme l'objet de nos perceptions, de nos pensées et de nos interventions. Le réel est toujours l'objet d'une fiction, c'est-à-dire d'une construction de l'espace où se nouent le visible, le dicible et le faisable” (Rancière, 2008: 83-84).

adaptação - à capacidade de reinvenção do homem no mundo. O mundo ele próprio vítima, enfim, daquilo que Kant sintetizava como *a capacidade de espontaneidade humana*; um mundo suspenso da pura regência mecânica das leis inflexíveis da causalidade para dar lugar ao reino da liberdade. De, pelo meio dos atos da inteligência, traduzir o tecido sensível - em que o homem e a mulher se encontram imersos - para as suas linguagens, e, desta forma, justapor ou contrapor uma outra proposta de sentido. Contando e recontando, *à sua maneira*, isto é, segundo a sua linguagem e a sua imaginação, a sua inteligência e as suas palavras, a narrativa da sua presença no interior da textura do mundo.

É no que respeita à(s) evidência(s) da distribuição social dos lugares, das ocupações e das competências; da distribuição dos corpos nas comunidades humanas e do acesso público à palavra ou na publicidade/publicação da palavra; que a compreensão rancieriana do mundo atravessa e assume uma dimensão propriamente política. Há política justamente na medida em que há uma problematização da distribuição *natural* da(s) hierarquia(s). Quando se “baralha[m] as linhas de separação que configuram o campo conceptual do dado” (Rancière, 2010: 114). Porque afinal, mesmo a distribuição social dos lugares - antes da pretensão de se assinalar o seu determinismo (seja de que tipo filosófico for: natural; materialista; dialético...) - faz transparecer na realidade sensível - no sensível comunitário - a precariedade ontológica, a contingência, da apresentação sensível da vida social.

Porque a(s) hierarquia(s) não representam mais do que uma inflexão da dominação sobre a distribuição dos lugares, do tempo e das ocupações num mundo com uma orientação essencialmente estética - e porque o homem, mais do que simplesmente ocupar, preenche uma compreensão também ela sensível neste mundo - os próprios contornos da distribuição do dado, “as linhas de separação” tornadas visíveis por meio da orientação estética da vida social, tornam-se elas próprias suscetíveis de uma espécie de *apropriação criativa*. A política simboliza uma disputa polémica sobre a superfície da ocupação estética do mundo. Sendo a este ponto particularmente esclarecedor na obra de Rancière o facto da própria *possibilidade* - enquanto processo de subjetivação política, de inscrição do devir da humanidade na mundanidade - ser também ela reconhecida de um ponto de vista essencialmente estético. Ao concluir um ensaio sobre a intolerabilidade na/da imagem (Rancière, 2008: 93-114), Rancière introduz no seu corpo teórico uma metáfora que evidencia a íntima conexão entre o possível (como categoria ontológica) e a sua determinação sensível (como aparência ou aparecimento), relação sempre interrompida e suspensa pela intromissão da antecipação *policia*l de sentido e de destino:

As imagens mudam o nosso olhar e a paisagem do possível se não forem antecipadas pelo seu sentido e se não antecipam os seus efeitos⁵⁷ (Rancière, 2010: 153).

⁵⁷ “Les images changent notre regard et le paysage du possible si elles ne sont pas anticipées par leur sens et n’anticipent pas leurs effets” (Rancière, 2008: 114).

Todo o processo de transformação da vida humana, da dimensão pessoal e íntima à coletiva e universal, tem, mais do que como solo, como húmus, a partilha sensível do mundo. A toda a dinâmica de transformação/reconfiguração do corpo social corresponde, primeiro, uma “perturbação” no sensível comunitário, segundo, uma nova instanciação da experiência sensível comunitária refletida no horizonte de possibilidades da fruição sensível do mundo. À *res extensa* cartesiana - ontologicamente unidimensional - Rancière contrapõe um espaço e um tempo habitado. O conceito de horizonte, de paisagem, não se permite confundir com esse outro da mera extensão espacial. Um horizonte, uma paisagem, é um espaço em definição, em confronto com a sua própria dimensão e possibilidade(s). A própria confrontação do homem com a sua finitude se expressa em termos sensíveis e se supera sensivelmente.

Se da leitura da vida e obra de Jacotot, Rancière acolhe a ideia de uma igualdade radical, radicalizada na igualdade das inteligências, a sua originalidade consiste em concretizar esta ideia na textura ontológica do “mundo da vida”. Não concebendo Jacotot a igualdade das inteligências de uma forma meramente abstrata e/ou transcendental, antes como realização da vontade humana por meio da “floresta de signos”⁵⁸; faltou-lhe ainda realizar a síntese dialética entre o(s) desígnios da liberdade da(s) inteligência(s) num mundo despido de transcendência, e o horizonte de possibilidades em que se inscreve a própria “aventura intelectual”.

A doutrina da “partilha do sensível”, ainda que lhe tenhamos de reconhecer devidamente todas as implicações políticas, é primeiramente cosmológica do que historicista ou metodológica. A sensibilidade não é um tema da subjetividade ou da objetividade, mas um campo de tensão que determina a presença do homem e da mulher no mundo. Quando Rancière evoca um conceito como a “paisagem do sensível”, facilmente se conclui que para o autor o sensível não se reduz à mera explanação de uma faculdade do ser humano, mas que se inscreve *também* naquilo a que tomamos por *a realidade*. Apenas através da pré-compreensão da “textura do sensível”, como ontologia, podemos compreender, com toda a radicalidade, a possibilidade e o processo de subjetivação política. Esse tecido sensível é o que resta quando deixamos de estruturar a vida condicionados, digamos, pela “patologia da(s) transcendência(s)”.

Quando Rancière argui decisivamente que “o problema não é opor a realidade às suas aparências. É, sim, construir outras realidades, outras formas de senso comum, ou seja, outros dispositivos espaço-temporais, outras comunidades das palavras e das coisas, das

⁵⁸ Vide, “O animal humano aprende todas as coisas como começou por aprender a língua materna, como aprendeu a aventurar-se na floresta das coisas e dos signos que o rodeiam, para assim tomar lugar entre os humanos: observando e comparando uma coisa com outra, um signo com um facto, um signo com outro signo. (...) Os animais humanos são animais distantes que comunicam através da floresta dos signos. A distância que o ignorante tem de transpor não é o abismo entre a sua ignorância e o saber do mestre. É simplesmente o caminho que vai daquilo que ele já sabe àquilo que ainda ignora mas que pode aprender como aprendeu o resto, que pode aprender não para passar a ocupar a posição do sábio, mas para melhor praticar a arte de traduzir, a arte de pôr as suas experiências em palavras e as suas palavras à prova, de traduzir as suas aventuras intelectuais para uso dos outros e de voltar a traduzir as traduções que os outros lhe apresentam das respectivas aventuras” (Rancière, 2010: 18-19).

formas e das significações.” (Rancière, 2010: 150). Sendo que, “um «senso comum» é antes de mais uma comunidade de dados sensíveis” (Rancière, 2010: 149). Depreende-se que, para este, o jogo de oposição entre a aparência e a realidade não é mais do que um jogo de espelhos - devolvendo sistematicamente os seus próprios reflexos. Na verdade, não há realidade a contrapor à aparência, o que existe são dispositivos conflituantes entre si no que respeita à apresentação do real. No artigo supracitado sobre a “Imagem intolerável”, Rancière pensa, justamente, a natureza da imagem, não como uma representação passiva de um estado de coisas, mas como uma composição ativa operada pela percepção/compreensão comunitariamente partilhada do que é a realidade e do que nesta se pode intuir, ver, ler, ouvir, dizer ou pensar:

Aquilo a que se chama imagem é um elemento dentro de um dispositivo que cria um certo sentido de realidade, um certo senso comum. Um ‘senso comum’ é antes de mais uma comunidade de dados sensíveis: coisas cuja visibilidade supostamente é partilhada por todos, modos de percepção dessas coisas e significações igualmente partilháveis que lhes são conferidas. É depois a forma de estar em comum que liga entre si indivíduos ou grupos na base dessa comunidade primeira entre as palavras e as coisas (Rancière, 2010: 149-150)⁵⁹.

O conflito político é o conflito existencial pela distribuição do sensível comunitário⁶⁰. Toda a dinâmica de transformação social opera através desse tecido de sensibilidade(s). De dotar as palavras de significações novas e de se apropriar de uma outra maneira das coisas, da matéria. De reocupar e reabitar o tempo e o espaço de uma outra maneira; atravessando os lugares socialmente predestinados para vir a ocupar espaços imprevistos. O monismo metafísico que podemos atestar em Rancière - monismo que encerra a auto-compreensão humana na expressão sensível do seu devir - permite inscrever a história de cada um - *de qualquer um* - na mesma “aventura” cósmica, dessa experimentação e partilha da “carne do mundo”.

⁵⁹ “Ce qu’on appelle image est un élément dans un dispositif qui crée un certain sens de réalité, un certain sens commun. Un «sens commun», c’est d’abord une communauté de données sensibles: des choses et des significations également partageables qui leur sont conférées. C’est ensuite la forme d’être ensemble qui relie des individus ou des groupes sur la base de cette communauté première entre les mots et les choses” (Rancière, 2008: 111-112).

⁶⁰ “Tomar a dimensão do comum associado à ideia de partilha do sensível significa pensá-lo como um modo de repartição desigual entre iguais, o que responde pela dimensão política aí presente” (Pallamin, 2010: 7).

3. O momento litigioso da política

A política é um acontecimento que decorre num determinado espaço e tempo. Por consequência, a política não tem uma substância própria, não pode ser cientificamente tratada como um objeto (como objeto das ditas ciências sociais e/ou políticas), nem sequer, em última análise, ser hermenêuticamente compreendida como uma condição da subjetividade humana: quer seja ao nível da individualidade, quer seja ao nível de um coletivo. A política só acontece - só emerge enquanto tal - por efeito de um conflito de um tipo muito específico e fundamental; de um encontro entre duas lógicas e dois mundos incompatíveis, inconciliáveis e irreduzíveis entre si, sintetizado, respetivamente, no confronto entre a lógica igualitária/política e a lógica desigualitária/policial, ou entre o mundo idêntico à soma das partes e o mundo onde o todo suplanta essa mesma soma. A política não é mais do que a manifestação sensível deste encontro singular. Em suma, não há política *em si* nem *por si*; o que há é uma territorialização precária de uma forma particular de litígio numa determinada unidade temporal: uma perturbação na ordem social vigente.

Política é o nome que se dá a um tipo específico de polémica que torna patente - visível - um conflito de princípios sobre o sentido da partilha do mundo - sobre a partilha do sensível e das competências - condenado ao desentendimento. Uma forma de desentendimento que não é dirimível por qualquer espécie de acordo entre as partes. Seja na forma de um pacto entre o soberano e os súbditos, por moderna concertação social, por via da diplomacia internacional ou da resolução jurídica. O momento político por excelência é o que torna manifesto uma distorção no campo da distribuição desigualitária dos lugares que não é possível ser superada sem se revolucionar o campo mesmo desta distribuição.

A política, enquanto dimensão essencial do homem social, só pode ser compreendida se precedida por uma outra pré-compreensão fundamental: a da possibilidade da liberdade humana - pela sua capacidade de agir espontaneamente, forjando em si e para si um quadro normativo, igualmente universal e necessário, mas autónomo relativamente às leis da Natureza ou da História. Entretanto, este reino da liberdade que o conceito de política sintetiza - como signo de um lugar de ação -, não passa de uma hipótese, até ao momento em que entre no campo fenoménico, que surta um efeito sensível na partilha comunitária do mundo. Agirmos *como se* fossemos livres não basta para nos podermos representar politicamente. Se é certo que é esse vazio excedentário criado pela hipótese da liberdade que nos permite medir todo o tipo de distâncias em relação às necessidades (seja as de ordem

biológicas, económicas, historicistas...); a política marca o seu próprio excesso em relação ao próprio idealismo que molda, de um modo historicamente particular, a orientação teleológica dos movimentos vanguardistas que impulsionaram e descrevem a modernidade⁶¹. A conformação ao sentido de responsabilidade humana - que faz deste um ser capaz de agir espontaneamente, de criar as suas próprias normas em respeito à sua ação... - esboça um quadro do tal “reino de liberdade” que a política a um tempo subsume e promete; mas o “como se” da liberdade de agir - uma tautologia - não nos diz nada sobre a dimensão propriamente política do “viver-em-conjunto”, nem sobre a distribuição social e económica que determina a forma (tanto racional e razoável, quanto sensível e emocional) e o meio (materialista/economicista e estético) desse viver-em-conjunto.

A política não é uma dimensão do ser humano que se possa sintetizar inteiramente nas ações de um qualquer sujeito político e nas relações de poder que se desenrolam entre este e os demais agentes. A política define uma instância que ultrapassa, subsume e captura a esfera mesma de ação e decisão do homem político nas suas relações de poder⁶². Que suspende o circuito natural por onde se exerce e se normaliza a dominação, colocando nesse ato em crise as formas tradicionais de legitimação do exercício do poder - a riqueza e a hereditariedade⁶³ - e a hierarquização social estruturada de acordo com os interesses da(s)

⁶¹ Ler, a este respeito, a caracterização esboçada por Rancière a propósito do conceito de vanguarda (estética e política) no livro *A partilha do sensível*. “A noção de vanguarda define o tema que convém à visão modernista e próprio a conectar, segundo essa visão, o estético e o político. (...) Existe a noção topográfica e militar da força que marcha à frente, que detém a inteligência do movimento, concentra suas forças, determina o sentido da evolução histórica e escolhe as orientações políticas subjetivas. Enfim, há essa ideia que liga a subjetividade política a uma determinada forma - do partido, do destacamento avançado extraíndo sua capacidade dirigente de sua capacidade para ler e interpretar os signos da história. E há essa outra ideia de vanguarda que se enraíza na antecipação estética do futuro, segundo o modelo schilleriano. (...) A história das relações entre partidos e movimentos estéticos é antes de mais a história de uma confusão, às vezes complacentemente entretida, em outros momentos violentamente denunciada, entre essas duas ideias diferentes da subjetividade política: a ideia arquipolítica do partido, isto é, a ideia de uma inteligência política que concentra as condições essenciais da transformação, e a ideia metapolítica da subjetividade política global, a ideia da virtualidade nos modos de experiência sensíveis inovadores de antecipação da comunidade por vir”. (Rancière, 2005: 43-44).

⁶² Num artigo de recensão à tradução portuguesa da obra clássica de Carl Schmitt *O conceito de político*, António Guerreiro traça uma analogia com a concepção da política em Rancière: “No entanto, Schmitt fornece também uma definição negativa do político, segundo a qual ele não possui uma substância própria, pelo que não pode ser definido pela referência ao Estado, ainda que na época moderna este o tenha progressivamente dominado. Paradoxalmente, a essência do político, segundo Schmitt, consiste em não ter substância, e por conseguinte poder apoderar-se de toda a “substância” e de todo o domínio da prática humana (a economia, a cultura, a arte, a religião, etc.). A essência do político, portanto, diz-nos que tudo pode ser político, trata-se de uma maneira de estabelecer uma relação com as coisas: o político não tem um conteúdo particular, toda a prática, todo o pensamento e todo o domínio da ação são susceptíveis de se tornarem políticos, e tornam-se de facto a partir do momento em que a intensidade das relações entre os humanos ultrapassa um certo limiar cuja marca é a distinção amigo/inimigo. Neste sentido, deve-se renunciar a dizer “o político é...” para se dizer antes “há o político” (veja-se, por exemplo, como Jacques Rancière segue uma lógica semelhante), a partir do momento em que se dá o encontro entre amigo e inimigo. Schmitt colocou assim no centro do seu pensamento político a questão da hostilidade, das suas modalizações religiosas e políticas, desde a guerra civil de cariz religioso, até à ideia de “guerra justa” humanitária”. Guerreiro, António, “A actualidade de Schmitt” in Público (4 de dezembro de 2015), <https://www.publico.pt/2015/12/04/culturaipsilon/critica/a-actualidade-de-schmitt>. (acedido a 09/02/2018).

⁶³ Rancière reconhece duas grandes fontes de legitimação do poder político: a hereditariedade e a riqueza. Cf. “L’histoire a connu deux grands titres à gouverner les hommes : l’un qui tient à la filiation humaine ou divine, soit la supériorité dans la naissance; l’autre qui tient à l’organisation des activités

oligarquia(s). Neste sentido a democracia não existe enquanto solução/forma de regime, só existe democracia nesse improvisado gesto coletivo que suspende os processos institucionais de normalização da vida social. Neste particular Rancière é taxativo:

Assim, a palavra democracia não designa propriamente uma forma de sociedade nem uma forma de governação. A ‘sociedade democrática’ não passa de uma pintura fantástica, destinada a apoiar este ou aquele princípio de boa governação. As sociedades, de hoje como de ontem, são organizadas pelo jogo das oligarquias. E não há, propriamente falando, de governação democrática. A governação é sempre das minorias sobre as maiorias. Logo, o ‘poder do povo’ é necessariamente heterotópico em relação à sociedade desigualitária, bem como ao governo oligárquico. É este poder que distanciando a governação de si mesma, distancia a sociedade dela própria. É também o que separa o exercício de governação da representação da sociedade⁶⁴.

A política não consubstancia nenhuma espécie de império da vontade arbitrária que os críticos da modernidade denunciaram abundantemente⁶⁵. Pelo contrário, a política só acontece no encontro com a estrutura desigualitária dominante - no conflito particular com a ordem policial vigente que cuida da distribuição das partes e respetivos lugares -, o que tem por efeito a exposição de casos polémicos que nenhum conjunto de arranjos comunicacionais é capaz de conduzir à sua resolução. A fórmula contemporânea de “tudo é política”, tem por consequência precisamente o inverso do que procuraria assim anunciar: a reabilitação ou o “retorno” da política. Porque afirmar que tudo é política não é mais do que dissolver e confundir a sua morfologia singular na corrente da totalidade de acontecimentos sociais. Rancière repete-o frequentemente: a política é um acontecimento raro. Na verdade, não é

productrices et reproductrices de la société, soit le pouvoir de la richesse. Les sociétés sont habituellement gouvernées par une combinaison de ces deux puissances auxquelles force et science portent, en des proportions diverses, leur renfort.” (Rancière, 2005 p. 53)

⁶⁴ “Le mot de démocratie alors ne désigne proprement ni une forme de société ni une forme de gouvernement. La «société démocratique» n’est jamais qu’une peinture de fantaisie, destinée à soutenir tel ou tel principe du bon gouvernement. Les sociétés, aujourd’hui comme hier, sont organisées par le jeu des oligarchies. Et il n’y a pas à proprement parler de gouvernement démocratique. Les gouvernements s’exercent toujours de la minorité sur la majorité. Le « pouvoir du peuple » est donc nécessairement hétérotopique à la société inégalitaire comme au gouvernement oligarchique. Il est ce qui écarte le gouvernement de lui-même en écartant la société d’elle-même. Il est donc aussi bien ce qui sépare l’exercice du gouvernement de la représentation de la société” (Rancière: 2005, 58-59, tradução da nossa responsabilidade).

⁶⁵ Uma das personalidades incontornáveis no julgamento do(s) excesso(s) da democracia, da *hybris* humana, é o reputado e controverso historiador François Furet, a que o nosso autor dedica alguns parágrafos no seu *Ódio à democracia*: “On a justement souligné le rôle joué par l’ouvrage de François Furet, *Penser la Révolution française*, publié en 1978. Mais on n’a guère saisi le double ressort de l’opération qu’il effectuait. Remettre la Terreur au cœur de la révolution démocratique, c’était, au niveau le plus visible, casser l’opposition qui avait structuré l’opinion dominante. Totalitarisme et démocratie, enseignait Furet, ne sont pas deux vrais opposés. Le règne de la terreur stalinienne était anticipé dans le règne de la terreur révolutionnaire. Or celle-ci n’était pas un dérapage de la Révolution, elle était consubstantielle à son projet; elle était une nécessité inhérente à l’essence même de la révolution démocratique” (Rancière, 2005: 20) E, no seguimento, “La Terreur est la conséquence rigoureuse de cette dissolution et de la volonté de recréer par l’artifice des lois et des institutions un lien que seules les solidarités naturelles et historiques peuvent tisser”. (Rancière, 2005: 21)

possível elencar um conjunto de fatores ou variáveis que definem as condições ideais para o acontecimento político, nem sequer, nos seus antípodas, vaticinar, muitas das vezes com eloquente gravidade, o seu fim. Esta estreita limitação do objeto político por parte do nosso autor, e como explorarei adiante, perfaz, justamente, a força e a fraqueza da sua originalidade filosófica.

Por princípio, o começo da política é por excelência indefinível e indeterminável. Esta descobre-se por meio dos conflitos e tensões - sempre locais e pontuais⁶⁶ - com a estrutura policial da dominação, e que se expressa em casos polémicos de demonstração da lógica igualitária. Mas para lá desta fundamentação ontológica da política - apenas pensável e demonstrável nos estreitos limites do dualismo polícia/política -, são historicamente clarividentes os casos paradigmáticos de momentos políticos por excelência. Sendo ainda mais notável que o que esteve na origem de um dos momentos primaciais da política ocidental - e da resposta contramovimento da filosofia política -, tenha sido um gesto singular da própria oligarquia da época. A libertação dos escravos por dívidas, por parte do legislador Sólon na antiga Grécia, é o ato que dá aparência à figura política por definição: o *demos*:

É aqui que se revela o erro fundamental na contagem. Primeiro, a liberdade do *demos* não é nenhuma propriedade determinável mas facticidade pura: por trás da "autoctonia", mito de origem reivindicado pelo *demos* ateniense, impõe-se esse fato bruto que faz da democracia um objeto escandaloso para o pensamento: pelo simples fato de ter nascido em tal *pólis*, e especialmente na *pólis* ateniense, depois que a escravidão por dívidas foi abolida, qualquer um desses corpos falantes fadados ao anonimato do trabalho e da reprodução, desses corpos falantes que não têm mais valor do que os escravos - e menos até, já que, diz Aristóteles, o escravo recebe sua virtude da virtude de seu senhor -, qualquer artesão ou comerciante é contado nessa parte da *pólis* que se chama povo como participante dos negócios comuns enquanto tais. A simples impossibilidade, para os *oligoí*, de reduzir à escravidão seus devedores transformou-se na aparência de uma liberdade que seria propriedade positiva do povo, como parte da comunidade. Alguns atribuíram essa promoção do povo e de sua liberdade à sabedoria do bom legislador, do qual Sólon fornece o arquétipo. Outros imputaram-na à "demagogia" de alguns nobres, que tomaram apoio na população para afastar seus concorrentes. Cada uma dessas explicações já pressupõe uma determinada ideia da política⁶⁷. (Rancière, 1996: 22-23)

⁶⁶ "La communauté politique est une communauté d'interruptions, de fractures, ponctuelles et locales, par lesquelles la logique égalitaire vient séparer la communauté policière d'elle-même". (Rancière, 1995: 170).

⁶⁷ Para a tradução do *Desentendimento* apoiar-nos-emos na tradução realizada a cargo da Editora 34. Qualquer discordância com esta será por nós devidamente assinalada. "C'est ici que se révèle le mécompte fondamental. Premièrement la liberté du *demos* n'est aucune propriété déterminable mais une pure facticité: derrière 'l'autochtonic', mythe d'origine revendiqué par le *demos* athénien, s'impose ce fait brut qui fait de la démocratie un objet scandaleux pour la pensée: par le simple fait d'être né dans le cité, et tout spécialement dans la cité athénienne, après que l'esclavage pour

O *demos*, o povo, não é mais do que a multidão de homens e mulheres que têm como único e exclusivo atributo/título social o facto de serem livres:

O povo não é outra coisa que a massa indiferenciada de quem não tem nenhum título positivo - nem riqueza, nem virtude - mas que, não obstante, neles se lhes reconhece a mesma liberdade do que aqueles que o possuem. As gentes do povo, com efeito, são simplesmente livres *como* todos os outros. (Rancière, 1996, p.22)⁶⁸

Essa massa de gente recém-liberta vem constituir-se como uma espécie de excedente relativamente à distribuição social vigente - como parte dos sem-parte, ou, “como diz Aristóteles, [aqueles que] ‘não tinham parte em nada’” (ver Rancière, 1996: 22, parênteses rectos nossos). Não estando já sob o jugo do seu senhor, como escravos, partilham, no entanto, com os nobres e os ricos, os detentores de título social, a mesma liberdade que é a virtude comum dos cidadãos de uma *polis*. E é por via dessa escandalosa igualdade que se aclara essa outra distorção primordial, que, por seu turno, dá sentido às comunidades políticas. É o excedente relativo à distribuição de todas as partes, a presença e aparência sensível de uma parte dos sem-parte - nessa distribuição aritmética ou geométrica da parte que cabe a cada parte -, que pode dar existência e visibilidade ao dano (*tort*) onde se funda toda a comunidade política. Como sintetiza um estudioso da obra de Rancière, Todd May:

Esse universal é o da igualdade. É um universal-singular porque é a igualdade de um grupo particular num conjunto de circunstâncias sociais particulares. (...)
O dano, portanto, reside no falhanço da ordem policial em incorporar esta igualdade em si mesma⁶⁹.

dettes y a été aboli, n'importe lequel de ces corps parlants voués à l'anonymat du travail et de la reproduction, de ces corps parlants qui n'ont pas plus de valeur que les esclaves - et moins même, puisque, dit Aristote, l'esclave reçoit sa vertu de son maître - n'importe quel artisan ou boutiquier est compté dans cette partie de la cité qui se nomme peuple, comme participant aux affaires communes en tant que telles. La simple impossibilité pour les *oligoi* de réduire en esclavage leur débiteurs s'est transformée en l'apparence d'une liberté qui serait la propriété positive du peuple come partie de la communauté. Certains ont attribué cette promotion du peuple et de sa liberté à la sagesse du bon législateur don't Solon fournir l'archétype. D'autres l'ont renvoyée à la 'démagogie' de certains nobles, se faisant de la populace un soutien pour écarter leur concurrents. Ces explications supposent déjà chacune un certaine idée de la politique.” (Rancière, 1995: 26)

⁶⁸“Le peuple, ce n'est rien d'autre que la masse indifférenciée de ceux qui n'ont aucun titre positif - ni richesse, ni vertu - mais qui pourtant se voient reconnaître la même liberté que ceux qui les possèdent. Les gens du peuple en effect son simplement libres *comme* les autres” (Rancière, 1995: 27)

⁶⁹ Transcrevemos aqui o parágrafo completo. Esta passagem refere-se aos movimentos dos negros que, durante o *apartheid*, ocupavam os lugares predestinado pela ordem policial aos indivíduos de raça branca, com vista a manifestarem o dano que esta ordem repressiva infligia sobre princípios basilares da igualdade. “That universal is one of equality. It is a singular universal because it is the equality of a particular group in a particular set of social circumstances. The people sitting at lunch counters did not display the general idea that all people are equal, although they probably thought that. Their actions were more local in character. Their message was, more specifically: we are equal to others who sit here. The wrong, then, lies in the failure of the police order to incorporate that equality into itself”. (Todd May, 2010, p. 76, tradução da nossa responsabilidade).

Quer dizer, contrariamente ao pensamento político clássico, as comunidades políticas não se articulam ou se contratualizam para suprimir o dano ou o litígio político - para, socorrendo-me de uma imagem paradigmática, colocarem um termo ao estado natural de guerra de todos contra todos. Pelo contrário, o dano é o que dá sentido ao devir das comunidades políticas. É sobre esta distorção primeira que o povo democrático pode emergir enquanto tal e aparecer como sujeito político⁷⁰. O dano, esse “crime original” infligido por parte da(s) hierarquia(s) sobre a multidude(s), marca a origem de todo o litígio político⁷¹. Aliás, a separação da comunidade de si mesma que a manifestação dos incontáveis origina e reivindica, é somente o momento de espectacularização/dramatização de uma distorção primeira, que não apenas funda como conserva o seu devir comunitário, justamente por meio da preservação e (sobre)legitimação da distorção, dessa desigualdade original e originária.

Se, por um lado, o povo, o *demos*, funciona como o elemento perturbante da ordem comunitária prevalecente, como elemento de perturbação à ordem policial, já que à sua liberdade não se associa nenhuma outra virtude que não a mesma - a liberdade constitui-se como a sua única finalidade; por outro lado, é esse mesmo povo, essa mesma parte dos sem-parte na distribuição do comum, que tem por efeito a ativação de toda a espécie de contagem e de exercício de harmonização das partes que compreendem a urbe:

O povo não é uma classe entre outras. É a classe da distorção que prejudica a comunidade e a institui como ‘comunidade’ do justo e do injusto⁷². (Rancière, 1996: 23)

Pela compreensão desta imbricação fundamental entre a distribuição policial sem excedente das partes, e a persistência de um excesso que vem perturbar esta mesma conta, percebemos o modelo epistemológico que Rancière nos incita a adotar. A política não existe desde logo e desde sempre como condição antropológica do homem e da mulher - como o clássico ser falante, o *ser-aí* portador de *logos*. A política pulsa justamente nas margens e fronteiras das nossas relações com os outros e com o mundo, ocupando um *inter-espço* de

⁷⁰ “La politique existe lorsque l’ordre naturel de la domination est interrompu par l’institution d’une part des son-part. Cette institution est le tout de la politique comme forme spécifique de lien. Elle définit le commun de la communauté comme communauté politique, c’est-à-dire divisée, fondée sur un tort échappant à l’arithmétique des échanges et des réparations. En dehors de cette institution, il n’y a pas de politique. Il n’y a que l’ordre de la domination ou le désordre de la révolte”. (Rancière, 1995, p. 31) Mais adiante, fixando as origens etimológicas do seu conceito político de dano (*le tort*) no conceito grego de *Blaberon*, Rancière escreve: “Or il n’y a de politique que par l’interruption, la torsion première qui institue la politique comme le déploiement d’un tort ou d’un litige fundamental. Cette torsion est le tort, le *blaberon* fundamental que reconte la pensée philosophique de la communauté. *Blaberon* signifie ‘ce qui arrête le courant’, dit l’une des etymologies de fantaisie touchent un noeud de pensée essentiel. *Blaberon* signifie le courant interrompu, la torsion première qui bloque la logique naturelle des ‘propriétés’. Cette interruption oblige à penser la proportion, l’*analogia* du corps communautaire. Mais aussi elle ruine par avance le rêve de cette proportion” (Rancière: 1995, 33).

⁷¹ “C’est au noem du tort qui lui est fait par les autres parties que le peuple s’identifie au tout de la communauté” (Rancière: 1995, 28).

⁷² “Le peuple n’est pas une classe parmi d’autres. Il est la classe du tort qui fait tort à la communauté et l’institue comme ‘communauté’ du juste et de l’injuste”. (Rancière: 1995, 28)

indecidibilidades, irreconhecimentos, ambiguidades, desidentificações e indefinições que são, no limite, insuperáveis, e que, assim, inauguram o lugar, o tempo e o próprio da política⁷³. Não há qualquer coisa como as condições ideais para a emergência da política ou para se iniciar uma ação política por excelência. O que existe é a possibilidade polêmica de conversão de evidências - palavras e coisas depositadas na nossa coabitação comum, no nosso sensível comunitário⁷⁴ - em objetos de litígio político⁷⁵.

Assim, a emergência do social, do ser social - que fornece o fundo ontológico que possibilita o nascimento da ciência dita sociológica - foi, à sua época, um conceito litigioso entre os que viam na categoria do social a possibilidade de emanção de um outro corpo político, e aqueles outros, para os quais, esse mesmo social apenas legitimava uma nova e mais sofisticada robustecimento do corpo policial⁷⁶. Da mesma maneira que a construção de silogismos distorcidos que partem de premissas irrazoáveis como: “O povo é o nada que é tudo”⁷⁷; testemunham o mesmo tipo de constituição de cenários polêmicos - através, neste caso, de metáforas paradoxais do ponto de vista da lógica argumentativa policial - por onde a política pode tornar-se visível e representável subjetivamente. Sendo através deste tipo de silogismos distorcidos que a política pode então romper a ordem das deduções lógicas que sustenta a ordem do real. Escreve-nos Rancière:

⁷³ “L’*inter* de l’*interesse* politique est celui d’une interruption ou d’un intervalle. La communauté politique est une communauté d’interruptions, de fractures, ponctuelles et locales, par lesquelles la logique égalitaire vient séparer la communauté policière d’elle-même. Elle est une communauté de mondes de communauté qui sont des intervalles de subjectivation: intervalles construits entre des identités, entre des lieux et des places. L’être-ensemble politique est un être-entre: entre des identités, entre des mondes”. (Rancière, 1995: 186)

⁷⁴ Em *Partage du sensible* Rancière define desta forma a *comunidade do sensível*: “Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas”. (Rancière, 2009: 15).

⁷⁵ “Um termo como democracia, por exemplo, pode ser utilizado por ambas, implicando finalidades e motivos opostos: pode ser empregado para repor subordinações já em curso e inaugurar hierarquias, ou pelo contrário, para esgarçá-las ou anulá-las. O mesmo pode se dar com noções como cidadania, direito, espaço público, que podem ser funcionalizadas pela gestão policial ou podem ser operadas em confronto com os interesses sociais dominantes.” (Pallamin, 2010: 9).

⁷⁶ “Si les rapports de la police et de la politique son déterminés par quelques maîtres mots, quelques homonymes majeurs, on peut dire que le *social*, dans la modernité, a été l’homonyme décisif qui a fait se joindre et se disjoindre, s’opposer et se confondre plusieurs logiques et entrelacements de logiques. (...) Mais le social a précisément été, à l’époque moderne, le lieu où s’est jouée la politique, le nom même qu’elle a pris, là où elle n’a pas été simplement identifiée à la science du gouvernement et aux moyens de s’en empaper. Ce nom est, à la vérité, semblable celui de sa négation. Mais toute politique travaille sur l’homonyme et l’indiscernable. Toute politique travaille aussi au bord de son péril radical qui est l’incorporation policière, la réalisation du sujet politique comme corps social. L’action politique se tient toujours dans l’entre deux, entre la figura ‘naturelle’, la figure policière de l’incorporation d’une société divisée en organes fonctionnels et la figure limite d’une autre incorporation archi-politique ou méta-politique: la transformatoir du sujet qui a servi à la désincorporation du corps social ‘naturel’ en corps glorieux de la vérité. L’époque du ‘mouvement social’ et des ‘révolutions sociales’ a été celle où le social a joué tous ces rôles. Il a été d’abord le nom policier de la distribution des groupes et des fonctions. Il a été, à l’inverse, le nom sous lequel des dispositifs politiques de subjectivation sont venus contester la naturalité de ces groupes et de ces fonctions en faisant compter la part des sans-part. (...) Le social a été le nom commun de toutes ces logiques et encore le nom de leur entrelacement.” (Rancière, 1995: 129-130).

⁷⁷ “Ce qui est sans part - les pauvres antiques, le tiers état ou le prolétariat modern - ne peut en effet avori d’autre part que le rien ou le tout. Mais aussi c’est par l’existence de cette part des sans-part, de ce rien qui est tour, que la communauté existe comme communauté politique, c’est-à-dire comme divisée par un litige fondamental, par un litige qui porte sur le compte de ses partires avant même de porter sur leurs ‘droits’.” (Rancière, 1995: 28)

...é igualmente importante dizer que nenhuma coisa é em si política, pelo único facto de se exercerem relações de poder. Para que uma coisa seja política, é preciso que suscite o encontro entre a lógica policial e a lógica igualitária, a qual nunca está preconstituída.

Nenhuma coisa é então por si política. Mas qualquer coisa pode vir a sê-lo se der ocasião ao encontro das duas lógicas⁷⁸ (Rancière, 1996: 44-45)

A política aparece de forma sempre polémica como resultado da perturbação da distribuição policial das partes, dos lugares concernentes a essas partes, e dos atos interlocutórios ou acordos entre as partes que consensualizam toda essa ordem distributiva. A distribuição apriorística de partes “por natureza” conflituantes nos regimes democráticos contemporâneos (entre, p. ex., os sindicatos de trabalhadores e as confederações patronais), não define a vontade e capacidade desta forma de regime em arbitrar o conflito sem o procurar eliminar; antes, pelo contrário, denuncia a vontade da orientação oligárquica dos modernos Estados de direito, em gerir e resolver todo e qualquer conflito por via do consenso, o que tem por efeito a reprodução da cada vez mais ampla consensualização social em torno da dominação estrutural dessa mesma oligarquia. Diz-nos Rancière:

Não há política simplesmente porque os pobres se opõem aos ricos. Melhor dizendo, é a política - ou seja, a interrupção dos simples efeitos da dominação dos ricos - que faz os pobres existirem como entidade⁷⁹ (Rancière, 1996: 26).

Da simples denúncia dos meios da dominação e da sua identificação social - por exemplo, na forma de uma classe dita dominante -, não se conclui uma melhor compreensão e correlativa resposta de ação da classe dominada. Primeiro, é preciso que da multitude de dominados, da sua liberdade imprópria, surja um ente coletivo particular, uma subjetividade política. É necessário, enfim, que a parte desprovida de qualquer parte converta esta sua ausência estruturante nas relações de poder, em força motriz para uma nova redistribuição dos lugares, das partes e das competências. Precisamente por este povo, esta multitude, ser constituída por homens e mulheres sem qualidade, que não têm voz, *logos*, na distribuição do bem comunitário, é que podem inscrever a sua liberdade como propriamente política e universalizar o seu litígio. Porque são a parte (sem-parte) da pura emanção da liberdade que

⁷⁸ “...il est également important de dire qu’aucune chose n’est en elle-même, par le seul fait que s’y exercent des rapports de pouvoir. Pour qu’une chose soit politique, il faut qu’elle donne lieu à la reencontre de la logique policière et de la logique égalitaire, laquelle n’est jamais préconstituée. Aucune chose donc n’est par elle-même politique. Mais n’importe laquelle peut le devenir si elle donne lieu à la recontre des deux logiques”. (Rancière, 1995: 55-56)

⁷⁹ “Il n’y a pas de politique simplement parce que les pauvres s’opposent aux riches. Il faut bien plutôt dire que c’est la politique - c’est-à-dire l’interruption des simples effets de la domination des riches - qui fait exister les pauvres comme entité”. (Rancière, 1995: 31)

transcende toda a distribuição policial das partes, é que a sua aparição é constitutiva da realidade política.

A identificação do múltiplo com o todo social, ou dos sem-parte com o todo, só é incompreensível e ilógica para quem não compreende, em primeiro lugar, que a manutenção da ordem social está condicionada pela sua capacidade de supressão ou escamoteamento do dano primordial que instituí a comunidade política/policial. É a factualidade da liberdade que tanto dá origem a um corpo político (o *demos*), como provoca uma resposta no corpo social por parte da dominação. Se quisermos, outra vez, experimentar uma analogia com a física quântica, então tal como o espaço e o tempo não devem ser compreendidos senão como constituindo uma única unidade espaço/tempo; também para os leitores de Rancière a dicotomia polícia/política deve ser vista como uma única unidade, no que respeita, sublinho, à compreensão do sentido do devir das comunidades humanas:

Não se deve esquecer também que, se a política emprega uma lógica totalmente heterogênea à da polícia, está sempre amarrada a ela. A razão disso é simples. 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, inscrever, sob a forma de litígio, a averiguação da igualdade no seio 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 averiguação da igualdade na instituição de um litígio, de uma comunidade que existe apenas pela divisão. A política encontra em toda parte a polícia. Ainda se deve pensar esse encontro como encontro dos heterogêneos⁸⁰. (Rancière, 1996: 44)

Em segundo lugar, essa identidade do múltiplo com o todo sintetizada por Heródoto, que, por seu turno, a toma de empréstimo a Otanes: “o todo está no múltiplo” (ver Rancière, 1996: 24); não representa mais do que a identidade dialética entre o excesso de desidentificação própria da democracia face às representações de unidade social e política/policial, e a criação de estruturas precárias de visibilidade de uma igualdade polémica. Negativamente, e de uma maneira abstrata, o múltiplo está para a totalidade como metáfora da potência política do *demos*; isto é, como potência política do “nada que é tudo” ante a divisão policial das partes e da persistência do dano. Positivamente, e de uma forma

⁸⁰ “On n’oublie pas davantage que, si la politique met en oeuvre une logique entièrement hétérogène à celle de la police, elle est toujours nouée à elle. La raison en est simple. La politique n’a pas d’objets ou de questions qui lui soient propres. Son seul principe, l’égalité, ne lui est pas propre et n’a rien de politique en lui-même. Tout ce qu’elle fait est de lui donner une actualité sous forme de cas, d’inscrire, sous la forme du litige, la vérification de l’égalité au coeur de l’ordre policier. Ce qui fait le caractère politique d’une action, ce n’est pas son objet ou le lieu où elle s’exerce mais uniquement sa forme, celle qui inscrit la vérification de l’égalité dans l’institution d’un litige, d’une communauté n’existant que par la division. La politique rencontré partout la police. Encore faut-il penser cette rencontre des hétérogènes.” (Rancière, 1995: 55)

concreta, o povo - a entidade constituída por “aqueles não têm parte em nada” (Rancière, 1996, p. 22) - universaliza o dano infligido sobre a sua entidade em nome da igualdade política. Um exemplo típico deste tipo particular de universalização, é o confronto entre o texto constitucional e/ou a Carta dos Direitos do Homem e a verificação da coincidência entre o que nestes se apregoa e o que sucede na realidade. Fazer a verificação polémica, enfim, entre a situação ideal de igualdade nestes textos descrita e todo o tipo de distorção visível na prática da vida social.

Por último, é o povo como parte imprópria da distribuição das partes, como o outro lado ou a força negativa da dominação policial - como força que se expressa pelo seu potencial político de perturbação da ordem -, que através do arranjo de casos de litígio - casos em que a dominação (enquanto ideologia e prática) é confrontada mais do que com os seus limites, com as suas contradições estruturais - define os moldes para a criação precária de um corpo comum que se universaliza em nome da igualdade política. A igualdade, mais uma vez, tem uma estrutura dialética, ela é tanto a igualdade radical na facticidade da liberdade vazia constitutiva de mundo(s); como é a igualdade reificada, inscrita, ora na ordem das palavras, ora na ordem das coisas. O *demos* identifica-se com o todo em nome da igualdade e essa propensão para a universalidade transforma a relação entre o visível e o invisível, o dizível e o indizível, o pensável e o impensável. Mais uma vez, apoiando-nos em Todd May:

Para Rancière, como para outras teorias políticas, a igualdade é o valor central. No entanto, para este a igualdade é criada *pelas* pessoas mais do que *para* elas. Uma política democrática é uma política do *demos*, do povo. Esta pertence a eles, e não a quem se presume representá-los⁸¹.

A liberdade do *demos*, por ser uma liberdade vazia, é a única que pode confrontar um mundo, uma realidade, com outra. Por estar fora da contagem policial dos corpos sociais e do seu jogo de dominação, é a única peça livre desse tabuleiro social onde as regras do jogo se encontram bem determinadas de antemão ou onde o poder tem prevalência sobre a determinação dessas mesmas regras. É o povo que cessa o sentido da pura dominação aritmética - onde impera “a simples lei do *deve* e do *haver*” - e assim desagrega e dissolve o poder dos ricos, dos *oligoi* (Rancière, 1996: 24). Já que, “a lei da oligarquia é, de facto, que a igualdade ‘aritmética’ mande sem entraves, que a riqueza seja imediatamente idêntica à dominação⁸²” (Rancière, 1996: 23).

Porque o todo não é igual à soma das partes - já que as totalidades políticas são irrepresentáveis senão sob pena da supressão radical da liberdade: como sucede nas

⁸¹ “For Ranciere, as for other political theories, equality is the central value. However, equality, for him, is created *by* people rather than *for* them. A democratic politics is a politics of the *demos*, of the people. It belongs to them, and not to anyone who claims to represent them” (May, 2010: 70, tradução da nossa responsabilidade).

⁸² “La loi de l’oligarchie, c’est en effet que l’égalité ‘arithmétique’ commande sans entrave, que la richesse soit immédiatement identique à la domination.” (Rancière, 1995: 27)

realidades totalitárias - e porque a própria coincidência da soma das partes com o todo implica um exercício político/policial de supressão da distância entre a mera soma aritmética das partes e a fórmula da totalidade onde, por seu turno, a representação do todo é que torna representável, justamente, a respetiva distribuição das partes; a filosofia política não aparece senão por força do impulso de responder a essa dificuldade de coordenar a dinâmica ou orgânica das partes com uma totalidade representável. De identificar o conjunto de atividades humanas - da “realidade humana” - com uma “imagem do mundo” análoga a um paradigma epistemológico clássico, i. é, a um modelo normativo que tem a função de fornecer um padrão lógico universal à luz do qual se podem compreender todos os casos particulares. Os maiores modelos políticos, os seus paradigmas, as grandes narrativas sobre o lugar do homem do mundo, revelam, tanto dos sonhos do filósofo em encontrar a equação para o equilíbrio sem margens entre as diferentes partes em que se divide a sociedade, como da procura de supressão do núcleo anárquico onde repousa a própria ordem social. A filosofia política nasce do encontro da filosofia (ou da elite filosófica) com a política (com a facticidade da liberdade do *demos*).

A política não se constitui naturalmente em objeto da disciplina filosófica, como, aliás, de qualquer outro ramo do pensamento ou da atividade humana - tais quais a arte ou a ciência⁸³.

O facto de (quase) sempre ter havido política *na* filosofia não prova, de modo algum, que a filosofia política é um ramo natural da árvore-filosófica. (...) Não há prova alguma de que a filosofia política seja uma divisão natural da filosofia, que acompanhe a política de sua reflexão, mesmo que crítica⁸⁴. (Rancière, 1996: 10)

Na verdade, que a política se faça tarefa dos filósofos, apenas denota a inexistência de uma ordem natural que suprima de um só golpe a política e a filosofia, por conformar naturalmente a existência biológica da mulher e do homem com a sua função e posição social: fazendo-se neste ponto útil - acerca das ordens sociais naturais - a analogia com as complexas organizações sociais, p. ex., das abelhas e das formigas, onde a distribuição das tarefas e dos respetivos “papéis” dentro da estrutura orgânica do grupo, está totalmente predeterminada pela seleção natural, pela seleção genética, e, por isso, a totalidade da existência social, do ser-em-conjunto, não é objeto de interrogação e compreensão.

⁸³ “Il n’y a point d’évidence d’abord à la figuration d’une philosophie venant doubler de sa réflexion ou fonder de sa législation toute grande forme de l’agir humain, scientifique, artistique, politique ou autre. La philosophie n’a pas de divisions qui s’emprunteraient soit aux domaines où elle porte sa réflexion ou sa législation. Elle a des objets singuliers, des noeuds de pensée nés de telle rencontre avec la politique, l’art, la science ou telle autre activité de pensée, sous le signe d’un paradoxe, d’un conflit, d’une aporie spécifiques” (Rancière, 1995: 11).

⁸⁴ “Qu’il y ait (presegue) toujours eu de la politique *dans* la philosophie ne prouve aucunement que la philosophie politique soit une ramification naturelle de l’arbre-philosophie. (...) Il n’y a point d’évidence à ce que la philosophie politique soit une division naturelle de la philosophie, accompagnant la politique de sa réflexion, fût-elle critique” (Rancière, 1995: 10-11).

O que os filósofos se recusam a enfrentar é a pura contingência da ordem social por consequência da pura imanência da liberdade do *demos*, do múltiplo. Todo o artifício da palavra e da ação humana no que concerne aos arranjos convencionais tendo como finalidade o bem comum ou o máximo de felicidade possível para o mais número possível de cidadãos e cidadãos, procura influir, condicionar, a pura facticidade da liberdade política. Todo o tipo de organização social é de natureza precária, porque apenas sobrevive na medida da sua estreita eficácia em distribuir o seu capital (ganhos e proveitos económicos ou capital simbólico) por todos os intervenientes em jogo, por todas as partes consignadas, ou as partes *que contam* para essa distribuição do todo social ou do comum. Mas a estrutura ou superestrutura criada só faz sentido justamente pelo risco iminente de soçobrar. E não por uma fragilidade *quasi-metafísica* inscrita no núcleo de todos os sistemas formulados e erigidos pela humanidade - que os encaminharia para a sua necessária corrosão e consequente falência -, ou por um secreto regozijo do homem e da mulher na destruição da sua própria cultura.

3.1. Desentendimento e argumentação na era do consenso

Para que uma qualquer convenção ou contrato seja firmado ou simplesmente consensualizado - do mais simples ao mais complexo tratado -, precisa de uma espécie de acordo prévio tácito sobre, primeiro, o objeto ou conjunto de objetos em litígio, segundo, sobre o próprio papel ou posição dos interlocutores relativamente ao que é argumentado. Pela síntese de Rancière:

Os casos de desentendimento são aqueles em que a disputa sobre o que quer dizer falar constitui a própria racionalidade da situação de palavra. Os interlocutores então entendem e não entendem aí a mesma coisa nas mesmas palavras. Há todas as espécies de razão para que um X entenda e não entenda ao mesmo tempo um Y: porque, embora entenda claramente o que o outro diz, ele não vê o objeto do qual o outro lhe fala; ou então porque ele entende e deve entender, vê e quer fazer ver um objeto diferente sob a mesma palavra, uma razão diferente no mesmo argumento⁸⁵. (Rancière, 1996: 12)

A divisão das partes, dos interlocutores e o que nestes se compreende representado, a escolha do objeto ante a divisão das partes e de quem pode ou não falar, ou de quem a sua

⁸⁵ “Le cas de mésentente sont ceux où la dispute sur ce que parler veut dire constitue la rationalité même de la situation de parole. Les interlocuteurs y entendent et n’y entendent pas la même chose dans les mêmes mots. Il y a toutes sortes de raisons pour qu’un X entende et n’entende pas à la fois un Y: parce que, tout en entendant clairement ce que lui dit l’autre, il ne voit pas l’objet dont l’autre lui parle; ou encoré, parce qu’il entend et doit entendre, voit et veut faire voir un autre objet sous le même mot, une autre raison dans le même argument” (Rancière, 1995: 13)

palavra conta como *logos* (como capacidade discursiva) e não como *phoné* (ruído, burburinho, murmúrio, expressão básica do sentimento de dor ou de prazer), corresponde à própria antecâmara que não apenas condicionará, como tornará mesmo possível, toda e qualquer interlocução com finalidades performativas.

A distribuição estética do comum antecipa necessariamente os próprios mecanismos e arranjos deliberativos que têm como finalidade essa mesma partilha do comum. Há uma “estética primeira” que é a camada pré-vivenciada, pré-política, pré-refletida, sobre a qual todo o questionamento político/policial se debate. A interdependência entre a estética e a política não é meramente contextual ou conjuntural. Essa dependência mútua só se compreende inteiramente sob a forma de uma relação circular entre a estética e a política. A política está pré-determinada pela divisão das partes que encontra e que procura reassumir ou contrariar, provocando uma nova reorientação no sensível comunitário; a estética, sendo o fundo vívido comum onde coabitam os homens e as mulheres de uma comunidade - a estética, neste preciso sentido, é a experiência sensível do comunitário e do não-comunitário -, só se supera ou ganha novas formas e tipologias por meio do conflito político, da emergência da política:

A interlocução política é, por excelência, um tal campo. No que se refere ao próprio nó do *logos* e de sua *consideração* com a *aisthesis* – a divisão do sensível –, sua lógica da *demonstração* é indissolivelmente uma estética da *manifestação*. A política não sofreu, recentemente, a desgraça de ser estetizada ou espetacularizada. A configuração estética na qual se inscreve a palavra do ser falante sempre constituiu o próprio cerne do litígio que a política vem inscrever na ordem policial. Isso mostra o quanto é falso identificar a “estética” ao campo da “auto-referencialidade” que desconcertaria a lógica da interlocução. A “estética” é, ao contrário, o que coloca em comunicação regimes separados de expressão⁸⁶ (Rancière, 1996: 68).

A própria interlocução política, enfim, está condenada a procurar sedimentar-se sobre um terreno que é essencialmente an-árquico - um solo que vive sobre o risco permanente de obscurecimento e embaralhamento das fronteiras simbólicas que presidiam ao posicionamento específico, social e político, de cada interlocutor relativamente a todos os outros e ao conflito estético sobre o sentido político/existencial do objeto apresentado. A política não diz respeito à eficiência e eficácia dos arranjos comunicacionais que articulando,

⁸⁶ “L’interlocution politique est par excellence un tel domaine. Concernant le noeud même du *logos* et de sa *prise en compte* avec l’*aisthesis* - le partage du sensible -, sa logique de la *démonstration* est indissolublement une esthétique de la *manifestation*. La politique n’a pas subi à une date récente le malheur d’être esthétisée ou spectacularisée. La configuration esthétique où s’inscrit la parole de l’être parlant a toujours été l’enjeu même du litige que la politique vient inscrire dans l’ordre policier. C’est dire combien il est faux d’identifier l’«esthétique» au domaine de l’«autoréférentialité» qui dérouterait la logique de l’interlocution. L’«esthétique» est au contraire ce qui met en communication des régimes séparés d’expression” (Rancière, 1995: 87-89)

por via do consenso, partes até então conflitantes, produz efeitos práticos sobre a realidade pública; é, sim, sobre a problematização estrutural e estruturada do próprio *medium*, do próprio meio e sua legitimidade, na resolução dos problemas comuns.

Mais uma vez, também neste ponto, é a reivindicação da igualdade que aciona o aparecimento dessa parte dos sem-parte sob a forma de um confronto indirimível com a lógica desigualitária. É o *corpus* social da desigualdade que divide a sociedade por partes, sistematizando e naturalizando as relações de subordinação que se estabelecem entre as hierarquias, que também define o quadro político e social que regerá os próprios limites das situações comunicacionais entre os diversos atores políticos. A distribuição das competências (*de quem está apto para...*, segundo a divisão social das tarefas e funções) e de quem tem autoridade para falar (*porque possui um conjunto de competências socialmente creditadas para...*), antecede as “condições ideais” para uma comunicação razoável nos termos da racionalidade comunicativa - onde a validade dos argumentos, sua solidez e cogência, deve funcionar como único e absoluto critério na resolução de eventuais conflitos interpretativos ou na procura de consensos que visam uma aplicação prática no mundo da vida⁸⁷.

O efeito da reivindicação da igualdade diante do dispositivo desigualitário e policial é um efeito político por excelência, também no que se refere ao agir comunicativo. Pois que, no que respeita ao enquadramento político da disputa retórica entre interlocutores, “o qual está em debate não somente um conflito de interesses como também a própria situação dos interlocutores como seres falantes.” (Rancière, 1996: 59). Isto é, sobre saber em que medida, e até que limite, estes seres falantes tomam parte nos contextos interlocutórios que esboçam uma gramática do comum ou do consenso; se, enfim, são politicamente percebidos como seres dotados de *logos* (de competências discursivas) ou meramente como seres ruidosos, encerrados no círculo primário da expressão da lamentação e da alegria inteiramente subjetivas⁸⁸. Saber até que ponto o objeto em conflito não é ele mesmo parte conflitante do contexto interlocutório; se o que está em disputa é realmente politicamente fraturante, se tem no seu núcleo uma propensão universal. E saber, finalmente, se a própria linguagem utilizada pelos intervenientes em disputa - sua gama de signos e metáforas de recurso - é uma linguagem que tem o poder de manifestar o desacordo, o litígio em questão, e, assim, dar visibilidade e audiência a atores e interlocutores imprevistos; enfim, se é um jogo de linguagem, que sendo comum no sentido de ser o depósito de signos de todos os seres

⁸⁷ John Phillips distingue entre a “esfera dos enunciados/afirmações” (“*sphere of statements*”) e as “modalidades de enunciação da fala” (“*enunciative modalities of speaking*”), para marcar a distinção rancieriana entre a disputa argumentativa entre interlocutores tomados como iguais em condição, e a manifestação de enunciados que colocam em causa a própria disposição estética da situação de fala, a estrutura social sobre a qual os argumentos são esgrimidos enquanto tais: “This conception of philosophy thus puts it on one side of the distinction between the sphere of statements (governed ideally by universal conditions of truth and falsity) and enunciative modalities of speaking (governed by existing yet alterable conditions of possibility)” (Phillips, 2010: 150).

⁸⁸ “In other words, the polemical universal of equality is not rooted in the pursuit of a consensual agreement over disputing interests but in the contest over the perceptual preconditions that make the noise coming out of one’s mouth an utterance rather than a gutterance, speech rather than noise, language rather than blabber” (Panagia, 2010: 102).

falantes, é capaz de dar expressão a uma comunidade política que até então a linguagem do consenso negava.

A condição da heterogeneidade dos arranjos comunicacionais, que assume a pluralidade de normas, recursos e regras que fazem depender a sua autorregulação dos contextos em que se inserem, não é uma condição sintomática da pós-modernidade que vem “suspender a grande narrativa da política. Ela é, ao contrário, constitutiva da política, é o que a separa da igual troca jurídica e comercial de um lado, da alteridade religiosa ou guerreira de outro⁸⁹.” (Rancière, 1996: 61-62). A linguagem política apodera-se e põe em confronto modos diversos de se dizer uma mesma realidade, uma comunidade partilhada (ainda que possa estar obscurecida, ou lançada na invisibilidade), para construir, através da constituição de uma gramática comum que deriva deste princípio plural, desta heterogeneidade de modos de fala, o seu caso singular, que é, por seu turno, um caso singular de manifestação de uma universalidade até então existente mas não patente.

Contra o filósofo do *Discurso filosófico da modernidade* e teorizador da “ação comunicativa”, Jürgen Habermas, que “insiste na tensão entre dois tipos de atos de linguagem: as linguagens poéticas de abertura ao mundo e as formas intramundanas de argumentação e validação” (Rancière, 1996: 76); Rancière assinala a relação dialógica entre estes dois tipos distintos de registos linguísticos, no que se refere à dinâmica própria da interlocução política. Porque “a política não é sobre relações de poder, mas sobre relações de mundos” (Rancière, 1996: 60), aliada à facticidade da “heterogeneidade de modos de fala” e de uma suspensão crítica relativamente à própria situação de interlocução⁹⁰, a discussão política é uma discussão simultaneamente sobre aquilo que se pretende dar a ver (sobre a representação do comum que é enunciada em nome do litígio⁹¹), e sobre, naturalmente, a eficácia e validade dos enunciados articulados, verbalizados e postumamente rebatidos:

A invenção política opera em atos que são à vez argumentativos e poéticos, golpes de força que abrem e reabrem, tantas vezes que seja necessário, os

⁸⁹ “L’hétérogénéité des jeux de langage n’est pas un destin des sociétés actuelles qui viendrait suspendre le grand récit de la politique. Elle est au contraire constitutive de la politique, elle est ce qui sépara de l’égal échange juridique et marchand d’une part, de l’altérité religieuse ou guerrière d’autre part.” (Rancière, 1995: 79-80).

⁹⁰ “O dissenso, agindo na divisão sensível entre dois mundos, não diz respeito apenas às palavras, mas também à posição mesma daquele que fala, à sua situação - quem fala o quê, a partir de onde” (Pallamin, 2010: 8).

⁹¹ “As Rancière emphasizes against Habermas, political struggle proper is therefore not a rational debate between multiple interests, but, simultaneously, the struggle for one’s voice to be heard and recognized as the voice of a legitimate partner: when the ‘excluded’, from the Greek *demos* to Polish workers, protested against the ruling elite (the aristocracy or the *nomenklatura*) the true stakes were not only their explicit demands (in Poland, the *nomenklatura* lost the moment it had to accept Solidarity as an equal partner). Furthermore, in protesting the wrong (*le tort*) they suffered, they also presented themselves as the immediate embodiment of society as such, as the stand-in for the Whole of Society in its universality, against the particular power-interests of the aristocracy or oligarchy (‘we - the “nothing”, not counted in the order - are the people, we are All against others who stand only for their particular privileged interests’) (Zizek, 2004: 69-70)”.

mundos nos quais esses atos de comunidade são atos de comunidade⁹².
(Rancière, 1996: 70)

A dualidade estética/política que o nosso autor descreve e defende, não é, de todo, um mero recurso metodológico com vista a explicar o fenómeno político na sua plenitude. Ela é, principalmente, o recurso hermenêutico que nos defende contra o esbatimento da política na(s) gramática(s) do consenso. Sendo, justamente, por meio da disjunção entre “uma ordem racional da argumentação, de uma ordem poética, se não irracional, do comentário e da metáfora” (Rancière, 1996, p. 77), que se processa o esvaziamento da política. A orientação e concentração exclusiva para os lapsos, as falhas ou as incorreções na comunicação em si, não tem outro efeito senão fazer obviar o contexto “natural” da interlocução que a metáfora de uma “situação ideal de fala” mantém em suspenso. Essa escolha por uma suspensão do próprio “mundo da vida” onde a comunicação se dá e surte os seus efeitos - mundo da vida que torna possível, precisamente, a mensuração qualitativa de toda a sua eficácia e proficiência -, não se traduz mais do que em uma amputação radical do “húmus” que faz da linguagem uma espécie de organismo vivo: inventando novas metáforas para descrever novas situações e experiências sensíveis, resgatando às comunidades linguísticas outros falantes que, por seu turno, acrescentarão a estas comunidades as suas próprias competências justapostas à sua narração subjetiva das experiências sensíveis extraídas do “mundo” de onde têm origem. É assim peculiarmente notável nos tempos que vivemos, que a correção linguística exercida pela tecnocracia defina uma forma muito particular de poder que se sublima pela sua capacidade de neutralizar a heterogeneidade própria da linguagem, dos seus plurais modos de fala e jogos de linguagem, e pelo modo como, desta forma, aliena ou expulsa da sua comunidade linguística todos os outros modos possíveis de se dizer uma e a mesma coisa, fazendo desta homogeneização uma forma de poder e de dominação política/policial.

Para melhor compreensão das singularidades da interlocução política, Rancière fornece o exemplo concreto do movimento histórico da classe trabalhadora - que é, elucidativamente, um movimento que cria no seu devir aquilo que é o seu sujeito histórico “próprio”: o proletariado - esboçando, a partir deste, os princípios universais da “estrutura discursiva/argumentativa” do(s) momento(s) político(s). O carácter universal desta estrutura particular, simultaneamente marca a diferença relativamente à gestão policial da ordem dos discursos - cindindo a dominação a partir da própria problematização do comum e da relação das partes relativamente a este ser comunitário -, como dota a história da democracia - como sinónimo de história da política - dos seus elementos intrínsecas, únicos e distintos. É assim que o *demos* se apropria da sua história emergindo como classe, como sujeito político. Como

⁹² “L’invention politique s’opère dans des actes qui sont à la fois argumentatifs et poétiques, des coupes de force qui ouvrent et rouvrent autant de fois qu’il est nécessaire les mondes dans lesquels ces actes de communauté son des actes de communauté”. (Rancière, 1995: 90)

escrevia Ballanche, um momento singular na vida das comunidades, converte-se na “fórmula geral de todos os povos” (Rancière, 1996: 62).

O povo, a classe trabalhadora, as mulheres..., deixam de ser meros objetos da dominação, vítimas universais, para, por seus meios e formas próprias (formas *como que* transcendentais), forjarem, no núcleo da ordem policial, uma outra estética, uma outra orientação na distribuição das competências, dos lugares e dos tempos que supera finalmente a distorção original, em nome de uma inscrição pública/política desse sujeito irreconhecível aos olhos da dominação.

A estrutura discursiva do movimento democrático assenta fundamentalmente em dois momentos. O primeiro em que há uma demonstração polémica de uma panóplia de argumentos articulados e proferidos com o fim de manifestar uma realidade que é rejeitada pela ordem comunitária vigente; todo um mundo que “não existe” do ponto de vista da realidade pública ou do policiamento do que pode ou não ser esteticamente experienciado como pertencente ao espaço público. Ao realizar a demonstração argumentativa do seu ponto de vista singular relativo a um objeto comum, o povo, a classe trabalhadora⁹³, pretende manifestar, a um só tempo, a validade dos seus argumentos *a partir da sua situação social concreta*. Sendo através do conjunto de jogos linguísticos que cria toda essa gama de “silogismos distorcidos”, ou fundados e articulados racionalmente a partir e em nome de uma distorção original, que se perde toda a proporcionalidade [geométrica] e equivalência [aritmética] nas relações entre indivíduos de uma dada comunidade; dando lugar à incomensurabilidade própria da política:

É assim que o relacionar duas coisas sem relação torna-se a medida do incomensurável entre duas ordens: a da distribuição desigualitária dos corpos sociais numa divisão do sensível e a da capacidade igual dos seres falantes em geral. Trata-se, mesmo, de incomensuráveis⁹⁴. (Rancière, 1996: 53-54)

No que respeita às relações do trabalho com os meios de produção; dos trabalhadores com os patrões; cabe aos primeiros demonstrarem que a sua parte na sociedade não se confina às relações estritamente privadas e unilaterais com os seus empregadores; que o trabalho é também um assunto público, uma dimensão essencial à vida e comunidade humana, que deve conduzir a uma outra distribuição de valores e de hierarquias:

⁹³ A indiferenciação entre diversos sujeitos políticos, aparentemente dissimilares, é justificada na sua identificação comum com o mesmo corpo político artificial de essência igualitária que se confronta com a dominação policial.

⁹⁴ “C’est ainsi que la mise en rapport de deux choses sans rapport devient la mesure de l’incommensurable entre deux ordres: celui de la distribution inégalitaire des corps sociaux dans un partage du sensible et celui de la capacité égale des êtres parlants en général. Il s’agit bien d’incommensurables” (Rancière, 1995: 67).

É claro, esse reconhecimento não ocorre, porque o que ele mesmo pressupõe não é reconhecido, ou seja, que haja um mundo comum, sob a forma de um espaço público em que dois grupos de seres falantes, os chefes e os operários, trocariam seus argumentos. Ora, o mundo do trabalho é supostamente um universo privado em que um indivíduo propõe condições a n indivíduos que, cada um por sua conta, as aceitam ou recusam.⁹⁵ (Rancière, 1996: 72)

E é justamente esta recusa de reconhecimento que justifica o sentido do segundo elemento da estrutura discursiva democrática, o qual, nos termos próprios de uma máxima, advoga:

Temos razão de argumentar em favor de nossos direitos e de colocar, assim, a existência de um mundo comum de argumentação. E temos razão de fazê-lo, exatamente porque os que deveriam reconhecê-lo não o fazem, pois agem como pessoas que ignoram a existência desse mundo comum⁹⁶ (Rancière, 1996: 64).

Quer dizer, a fonte do litígio está sempre patente para as partes em conflito. O que acontece é que a parte dominante se recusa a assumir o litígio como tal; o que naturalmente obrigaria ao reconhecimento, tanto dos próprios meios e formas da dominação, como da dignidade e importância pública do conflito político. A dominação, a ordem policial, visa a neutralização da distorção nas relações sociais que esta mesma funda e através da qual preserva o seu poder. E o melhor meio para fazer esbater a distorção, o agravo, o dano, é produzir, sob a forma de simulacro, a sua naturalização aparente; fazendo com que a estrutura e os elementos da dominação não apareçam como tais, mas se diluam nas trocas - económicas ou simbólicas - que definem o modo como as relações entre os indivíduos de uma comunidade se estruturam socialmente. Quando esta dinâmica imperturbável e aparentemente politicamente inócua - ou, mesmo, de dimensão apolítica - de trocas e intercâmbios é posta em causa, cessa toda a possibilidade de cálculo entre o deve e o haver, entrando em crise toda a vivência social fundada sobre a base da “simples aritmética dos intercâmbios e das reparações” (Rancière, 1996: 61)

No caso das relações laborais, a dramaturgia política é posta em cena, em visibilidade pública, quando temas aparentemente privados ou sectoriais, se desviam do seu destino habitual, de circuito fechado, para se converterem em assuntos que dizem respeito a todos, à

⁹⁵ “Bien sûr, cette reconnaissance n’a pas lieu, parce que ce qu’elle présuppose elle-même n’est pas reconnu, à savoir qu’il y ait un monde commun, sous la forme d’un espace public où deux groupes d’êtres parlants, les maîtres et les ouvriers, échangeraient leurs arguments. Or le monde du travail est censé être un univers privé où un individu propose des conditions à n individus qui, chacun pour son compte, les acceptent ou les refusent”. (Rancière, 1995: 82)

⁹⁶ “Nous avons raison d’argumenter nos droits et de poser ainsi l’existence d’un monde commun d’argumentation. Et nous avons raison de le faire précisément parce que ceux qui devraient le reconnaître n’y ont pas, parce qu’ils agissent comme des gens qui ignorent l’existence de ce monde commun”. (Rancière, 1995: 82)

comunidade como um todo. Assim sucede, p. ex., quando o problema do salário é transformado em assunto público, quando deixa de ser contemplado como um tema exclusivamente respeitante às relações entre o indivíduo-trabalhador e o indivíduo-patrão - podendo, evidentemente, o exemplo ser estendido a outras questões dentro do quadro das relações laborais, como as disputas acerca do horário de trabalho ou das condições materiais em que este se processa.

O corolário imediato deste segundo elemento da estrutura discursiva é a ingressão locutória naquilo que o filósofo da *Noite dos operários* designa por “contradição performativa”. A partir do momento em que os trabalhadores e as trabalhadoras desdobram os seus argumentos em nome de um mundo comum que a ordem policial recusa reconhecer, e, por consequência, compreender; o efeito da sua recusa apenas denuncia o dano que de facto projetam. Ao recusarem ouvir e entender as razões dos seus subordinados, além de interromperem a dinâmica da interlocução racional em nome do ressurgimento nu e cru da figura da autoridade (em casos-limite exacerbada através do restabelecimento da ordem pela instituição policial), na verdade, não mais fazem do que assimilar pela negativa esse litígio que divide a comunidade em duas partes iguais mas incomensuráveis entre si; esse mundo comum então cindido em dois mundos. Rancière resume esta “contradição performativa”, inscrita no seio da lógica e dialética da dominação, da seguinte maneira:

É nesse segundo momento da estrutura argumentativa que a função objetivante do comentário desempenha um papel essencial. Os manifestos operários da época comentam a palavra dos chefes que só se exerce para chamar a repressão dos poderes públicos, a palavra dos magistrados que condenam e a dos jornalistas que comentam, para demonstrar que seus propósitos vão ao encontro da *evidência* de um mundo comum da razão e da argumentação. Demonstram assim que as falas dos chefes ou dos magistrados, que negam aos operários o direito de greve, são uma confirmação desse direito, *já que* tais falas implicam uma não-comunidade, uma desigualdade que é impossível, contraditória. Se a “contradição performativa” pode intervir aqui, é no cerne dessa cena argumentativa que deve primeiramente ignorá-la, para evidenciar sua ignorância⁹⁷. (Rancière, 1996: 64)

⁹⁷ “C’est dans ce second moment de la structure argumentative que la fonction objectivante du commentaire joue un rôle essentiel. Les manifestes ouvriers du temps commentent la parole des maîtres qui ne s’exerce que pour appeler la répression des pouvoirs publics, la parole des magistrats qui condamnent ou celle des journalistes qui commentent, pour démontrer que leur propos vont à l’encontre de l’évidence d’un monde commun de la raison et de l’argumentation. Ils démontrent ainsi que les propos des maîtres ou des magistrats qui dénie le droit des ouvriers à faire grève sont une confirmation de ce droit *puisque* ces propos impliquent une non-communauté, une inégalité qui est impossible, contradictoire. Si la ‘contradiction performative’ peut ici intervenir, c’est au sein de cette scène argumentative qui doit d’abord l’ignorer pour mettre en évidence son ignorance”. (Rancière, 1995: 82-83)

3.2. Arquipolítica, parapolítica e metapolítica: os paradigmas político-policiais

3.2.1. O paradigma da arquipolítica

Três são os grandes paradigmas da filosofia política através dos quais a dominação, a ordem policial, procurar gerir, mitigar, e mesmo suprimir o acontecimento político, a potência anárquica que reflete a liberdade própria-imprópria de um povo. A estes três paradigmas Rancière denominou, respetivamente, de *arquipolítico*, *parapolítico* e *metapolítico*.

Tudo começa com a cidade ideal de Platão, o ordenamento da *polis* sob a tutela do filósofo-rei. A liberdade vazia do *demos* é assumida como o mal da comunidade - ou, inversamente, como a verdade do fracasso da filosofia (como projeto inerentemente totalizante) face ao devir múltiplo e livre do *demos* - que deve ser suprimida através da realização da Verdade⁹⁸, da unidade entre o pensar e o ser, entre a objetividade/realidade da boa ordenação da comunidade e a subjetividade/individualidade devidamente conformada a esta ordem. Todo o projeto *arquipolítico* busca a interiorização do *nomos* comunitário e a conformação à distribuição dos lugares, das competências e das ocupações como desígnio moral dos membros da comunidade⁹⁹. A *arquipolítica* é uma espécie de clímax da saturação de todo o espaço e tempo partilhados comunitariamente¹⁰⁰, da total determinação da política pela ordem policial:

A archi-política, de que Platão mostra o modelo, expõe em toda a sua radicalidade o projeto de uma comunidade fundada na realiza-

⁹⁸ “Plato, in this sense, can be said to inaugurate political philosophy in so far as he proposes a “true” politics over and above all “merely” democratic factionalism (...) an ideal realization that ought to take the place of democracy, whose nature by contrast would be essentially unfounded. This is why Rancière coins the neologism “archipolitics” to describe Plato’s figure of political philosophy: it seeks to return politics to its proper beginning or foundation, all the while suppressing those forms of really existing politics that fall short of this beginning or foundation.” (Boostels, 2010: 83).

⁹⁹ “L’*republique* est la communauté où la loi - le *nomos* - existe comme *logos* vivant; comme *ethos* - mœurs, manière d’être, caractère - de la communauté et de chacun de ses membres; comme occupation des travailleurs; comme air qui chante dans les têtes et mouvement qui anime spontanément les corps, comme nourriture spirituelle (*trophè*) qui tourne naturellement les esprits vers un certain tour (tropos) de comportement et de pensée. La *republique* est un système de tropismes”. (Rancière, 1995: 102) Ver também a definição de Slavoj Žižek deste paradigma: “- archi-politics: the ‘communitarian’ attempts to define a traditional close, organically structured homogeneous social space which allows for no void in which the political moment.event can emerge... (Žižek, 2004: 71)”.

¹⁰⁰ “L’ordre de la *politeia* présuppose ainsi l’absence de tout vide, la saturation de l’espace et du temps de la communauté” (Rancière, 1995: 102). E, “L’archi-politique, c’est la réalisation intégrale de la *phusis* en *nomos*, le devenir sensible total de la loi communautaire. Il ne peut y avoir ni temps mort ni espace vide dans le tissu de la communauté. Cette archi-politique est donc aussi bien une archi-police qui accorde sans reste les manières d’être et les manières de faire, les manières de sentir et les manières de penser” (Rancière, 1995: 103).

ção integral, na sensibilização integral da *arkhé* da comunidade, substituindo sem deixar qualquer resto a configuração democrática da política¹⁰¹ (Rancière, 1996: 74).

A banalização da vida comum é a um tempo a causa e o efeito da *arquipolítica*. Quando Platão procura substituir a liberdade vazia - mas problemática - do múltiplo, pela virtude da *sophrosyne*, “da temperança ou da moderação”, reduzindo no mesmo gesto a vida livre de um povo à sua conformação à realidade quotidiana, à sorte e/ou destino económico de cada um na distribuição das tarefas comunitárias. Quando Platão procura confundir o *demos* - como figura política e social do múltiplo - com uma massa informe (*ochlos*), faz emergir simultaneamente a imagem do homem e da mulher banal, vulgar, ocupando-se exclusivamente da ocupação que lhe foi socialmente atribuída. Essa vida popular integralmente insuflada pelo *pneuma* comunitário como reflexo do influxo/sobredeterminação do arquétipo da cidade ideal é a subversão político-policial da liberdade do(s) povo(s) como seu destino próprio-impróprio. A vida corrente dos povos compreendida sob o símbolo da democracia é o justo oposto da realização da unidade comunitária sobre um princípio fundador, uma *arché*:

A virtude de fazer (apenas) isso chama-se *sophrosynè*. As palavras temperança e moderação, pelas quais nos vemos obrigados a traduzi-la, escondem atrás de pálidas imagens de controle dos apetites a relação propriamente lógica expressa por essa “virtude” da classe inferior. A *sophrosynè* é a estrita réplica da “liberdade” do *demos*. A liberdade era a *axia* paradoxal do povo, o título comum do qual o *demos* se apropriava como sua coisa “própria”. Por simetria, a *sophrosynè* que é definida como a virtude dos artesãos nada mais é que a virtude comum. Mas essa identidade do próprio e do comum funciona ao inverso da “liberdade” do *demos*. Não pertence em absoluto àqueles de quem ela é a única virtude. É, apenas, a dominação do melhor sobre o menos bom. A virtude própria e comum dos homens da multidão nada é além da submissão à ordem segundo a qual eles são apenas o que são e só fazem o que fazem. A *sophrosynè* dos artesãos é idêntica à sua “ausência de tempo”. É sua maneira de viver, na exterioridade radical, a interioridade da pólis (Rancière, 1996: 76)¹⁰².

¹⁰¹ “L’archi-politique, dont Platon donne le modele, expos edans toute sa radicalité le projet d’une communauté fondée sur la réalisation intégrale, la sensibilisation intégrale de l’arkhè de la communauté, remplaçant sans reste cette configuration démocratique de la politique” (Rancière, 1995: 100).

¹⁰² “La vertu de (ne) faire (que) cela se nomme *sophrosunè*. Les mots de tempérance ou de modération, par lesquels on est bien obligé de la traduire, masquent derrière de pâles images de contrôle des appétits la relation proprement logique qu’exprime cette ‘vertu’ de la classe inférieure. La *sophrosunè* est la stricte réplique de la ‘liberté’ du *demos*. La liberté était l’*axia* paradoxale du peuple, le titre commun que le *demos* s’appropriait ‘en propre’. Symétriquement, la *sophrosunè* qui est définie comme

O carácter primitivista da *arquipolítica* está relacionado, não com o seu arcaísmo histórico - dado que o paradigma é retomado na própria modernidade através da emergência das disciplinas da sociologia e da psicologia¹⁰³ -, mas pela sua conceção de comunidade como a realização da harmonia integral entre as partes e o todo, como a imersão de todos e de cada um no grande corpo comunitário, no grande desígnio da comunidade como coesão ética. O primitivismo político *arquipolítico* assenta na crença primitiva da harmonia perfeita - ainda que a concretizar policialmente - entre a ordem da alma, a ordem da cidade e a ordem do cosmos:

A boa *polis* é aquela onde a ordem do *kosmos*, a ordem geométrica que rege o movimento dos astros divinos, manifesta-se como temperamento de um organismo, no qual o cidadão age não segundo a lei mas segundo o espírito da lei, o sopro vital que o inspira. É aquela na qual o cidadão é convencido por uma história, mais do que retido por uma lei, em que o legislador, ao escrever as leis, entrelaça numa trama cerrada as admoestações necessárias aos cidadãos assim como ‘sua opinião sobre o belo e o feio’¹⁰⁴ (Rancière, 1996: 77).

Na *República* cada um, cada parte, está em total harmonia com o todo. Mas a República não é a sociedade vigiada, a sociedade de controlo, em que a gestão policial da vida quotidiana tem por imperativo zelar para que tudo esteja no seu devido lugar. Na República platónica não há centro nem margem, nem, por isso, uma estrutura relacional que preceda e determine aprioristicamente a relação entre as partes. A república é a realização da vida comunitária sob o consenso social e um conseqüente estado geral de conformação à ordem vigente. Neste sentido é um regime puramente ideológico e opositor da democracia, é a realização de uma certa ideia de comunidade que não admite o litígio político, que se

la vertu des artisans n'est rien d'autre que la vertu commune. Mais cette identité du propre et du commun fonctionne à l'inverse de la 'liberté' du *démos*. Elle n'appartient en rien à ceux dont elle est la seule vertu. Elle n'est que la domination du meilleur sur le moins bon. La vertu propre et commune des hommes de la multitude n'est rien d'autre que leur soumission à l'ordre selon lequel ils ne sont que ce qu'ils sont et ne font que ce qu'ils font. La *sophrosunè* des artisans est identique à leur 'absence de temps'. Elle est leur manière de vivre, dans l'extériorité radicale, l'intériorité de la cité” (Rancière, 1995: 102-103).

¹⁰³ “Il [Platon] invente les sciences qui accompagnent cette intériorisation du lien communautaire, ces sciences de l'âme individuelle et collective que la modernité appellera psychologie et sociologie. Le projet 'républicain' tel que l'élabore l'archi-politique platonicienne, c'est la psychologisation et la sociologisation intégrales des éléments du dispositif politique. La politeia met à la place des éléments troubles de la subjectivation politique les fonctions, les aptitudes et les sentiments de la communauté conçue comme corps animé par l'âme une du tout: division des métiers, unité des tropismes éthiques, unisson des fables et des refrains” (Rancière, 1995: 77, parênteses retos nossos).

¹⁰⁴ “La cité bonne est celle où l'ordre du *kosmos*, l'ordre géométrique qui régit le mouvement des astres divins, se manifeste comme tempérament d'un organisme, où le citoyen est agité non selon la loi mais selon l'esprit de la loi, le soufflé vital qui l'anime. Elle est celle où le citoyen est convaincu par une histoire plutôt que retenu par une loi, où le législateur, en écrivant les lois, y entrelace en un tissu que 'son opinion sur le beau et le laid'” (Rancière, 1995: 103)

procura projetar para além da determinação contingente de todo o regime político-policial¹⁰⁵. Que não admite nem cede espaço para a manifestação da liberdade vazia do *demos*¹⁰⁶. Essa tradição republicana que tem em Platão o seu tutor procura refundar e reproduzir nas instituições modernas a conformação a um ideal consensual da sociedade, a um determinado “espírito” de época que, curiosamente, tem no espírito do Iluminismo justamente o seu solo:

A política dos filósofos não começa, como o querem os bem-pensantes, com a lei. Começa com o espírito da lei. O fato de as leis exprimirem antes de mais nada uma maneira de ser, um temperamento, um clima da comunidade, isso não é a descoberta de um espírito curioso do século das Luzes. Ou, melhor, se Montesquieu descobriu à sua maneira esse espírito, é que ele já estava acoplado à lei, na determinação filosófica original da lei política. A igualdade da lei é antes de tudo a igualdade de um humor. (...)

O que Platão inventa, de maneira mais ampla e mais duradoura, é a oposição da república à democracia. O regime do dano e da divisão democráticos, a exterioridade da lei que mede a eficácia da parcela dos sem-parcela no conflito dos partidos, ele os substitui pela república que não se funda tanto no universal da lei, mas sobretudo na educação que transforma, incessantemente, a lei em seu espírito. Ele inventa o regime de interioridade da comunidade, na qual a lei é a harmonia do *ethos*, a concordância do *carácter* dos indivíduos aos *costumes* da coletividade. (Rancière, 1996: 76-77)¹⁰⁷.

¹⁰⁵ “In this ideal community, with which the republic opposes the unrest of democracy, people are (only) who they are and they do (only) what they are supposed to do. Such is the tautological truth of politics when it is reduced to archipolitics. Instead of the empty category of the people (*demos*), the philosopher proposes the fully particularized body of the community accomplishing its inner essence or character; instead of the power of paradoxical speech acts, in which the part of those who have no part claims to be equal to the whole, the philosopher propounds the truth of a discourse that claims to be seamlessly derived from an ideal nature; and instead of a polemical universality, the philosopher seeks to breathe life into particular ways of doing, speaking and living as moulded into the fragile bodies of each of the community's members (Boostels, 2010: 83-84)”.

¹⁰⁶ A contradição entre a República e a Democracia é também assinalada por Vera Pallamin: “Além desta tensão, é preciso ressaltar que a ideia republicana da igualdade, socialmente estruturada, é distinta da concepção de Rancière sobre o princípio da igualdade, uma vez que esta é por ele pensada, como dito, como um axioma, anterior às determinações do campo social” (Pallamin, 2010: 14).

¹⁰⁷ “La politique des philosophes ne commence pas, comme le veulent les bien-pensants, avec la loi. Elle commence avec l'esprit de la loi. Que les lois expriment d'abord une manière d'être, un tempérament, un climat de la communauté, la chose n'est pas la découverte d'un esprit curieux du Siècle des lumières. Ou plutôt, si Montesquieu a découvert à sa manière cet esprit, c'est qu'il était déjà couplé avec la loi, dans la détermination philosophique originelle de la loi politique. L'égalité de la loi est d'abord l'égalité d'une humeur. (...) Ce que Platon invente plus largement et plus durablement, c'est l'opposition de la république à la démocratie. Au régime du tort et de la division démocratiques, à l'extériorité de la loi qui mesure l'efficace de la part des sans-part dans le conflit des partis, il substitue la république qui nest pas tant fondée sur l'universel de la loi que sur l'éducation qui trnasforme incessamment la loi en son esprit. Il invente le régime d'intériorité de la communauté où la lor est l'harmonie de l'*ethos*, l'accord du *caractère* des individus aux *moeurs* de la collectivité” (Rancière, 1995: 102-103).

3.2.2. O paradigma do parapolítico

O paradigma parapolítico não é mais do que a resposta de Aristóteles ao seu mestre Platão no que respeita ao mesmo problema: a contingência política, a anarquia democrática. Contrariamente a Platão, a proposta do estagirita relativamente à parte irreduzível, inalienável, dos sem-parte, passa, não pelo trabalho permanente de educação das almas relativamente à ordem da cidade - por esse projeto de uma sociedade totalmente *pedagogizada* -, mas pela assimilação dessa diferença da comunidade política relativamente a si mesma através do processo *mimético*¹⁰⁸. A *mimesis* é a fórmula da filosofia política aristotélica que - assumindo a contingência da ordem política como singularização de uma universalidade polémica¹⁰⁹ - procura fixar os limites e o enquadramento institucional em que a potência democrática, a liberdade vazia dos sem-parte, o litígio entre as partes sociais, pode ser desenrolado e representado sem que tal implique o desmoronamento da própria constituição cívica:

[Aristóteles] É aquele que resolveu a quadratura do círculo: propor a realização de uma ordem natural da política em ordem constitucional pela inclusão mesma do que causa obstáculo a qualquer realização desse género – o *demos*, isto é, a forma de exposição da guerra dos "ricos" e dos "pobres", isto é, enfim, a eficácia da anarquia igualitária. (Rancière, 1996: 80)

A *mimesis* é uma espécie de duplo policial da vida democrática/política/igualitária, por via da qual a comunidade política sob a dominação policial pode gerir a sua própria potência igualitária, essa “capacidade totalmente singular que, antes de existir o *demos*, era simplesmente inimaginável: a igual capacidade de comandar e de ser comandado” (Rancière, 1996: 79-80). Como bem nota Rancière, a cidade - como comunidade cívica - só existe através do princípio da admissão da sua própria contingência existencial. A República platónica é, na verdade, “um estranho monstro, que impõe à *pólis* o modo de mando da família” (Rancière, 1996: 80). A *res publica*, que é a condição primacial para a emergência da *polis*, é ironicamente inconcebível justamente em Platão. Para que a *Ágora* surja como centro político da cidade, a igualdade deve estar de algum modo presente e subsumida na figura dos que a frequentam.

¹⁰⁸ “If archipolitics, modelled on Plato's example, involves a simultaneous displacement and replacement of politics, then parapolitics, for which Aristotle serves as the model according to Ranciere, takes rather the form of a *recouvrement*, a recovery of and from politics that is at the same time a stealthy cover-up (Boostels, 2010: 86)”.

¹⁰⁹ A realização prática, político-policial, da universalidade de uma forma de regime particular e contingente é justamente o que o “espírito” republicano procura escamotear: “Elles ont combiné différemment l'universel singularisé (polemique) de la démocratie et l'universel particularisé (éthique) de la république” (Rancière, 1995: 105).

Aristóteles é a figura cimeira que através da *mimesis política* transforma a luta primitiva pelo mundo, o conflito entre mundos incomensuráveis entre si, o poder disruptivo da *an-arquia* democrática - resultante da aparição pública dos sem-parte - na luta pelos *arkhai* da cidade, pelos postos de comando na hierarquia e pelos títulos sociais. Só através do projeto filosófico aristotélico a comunidade política pode autocompreender-se como forma de regime, como forma específica de dominação:

O *demos*, por intermédio do qual existe a especificidade da política, torna-se uma das partes de um conflito político que se identifica com o conflito pela ocupação dos "cargos de mando", das *arkhai* da pólis. E para isso que Aristóteles opera uma fixação da "filosofia política" num centro que, depois dele, vai parecer totalmente natural apesar de não sê-lo de modo nenhum. Esse centro é o dispositivo institucional das *arkhai* e a relação de campo que nele se arma, o que os modernos chamarão poder e para o que Aristóteles não tinha nome, apenas um adjetivo: "*kurion*", o elemento dominante, aquele que, exercendo sua dominação sobre o outro, confere à comunidade sua tônica, seu estilo próprio. A para-política é antes de tudo essa centralização do pensamento político no lugar e no modo da repartição das *arkhai* pelo qual se define um regime, no exercício de um certo *kurion* (Rancière, 1996: 80-81)¹¹⁰.

A *parapolítica* é a fórmula da filosofia política através da qual se procura inscrever a igualdade política no jogo de transcendência relativamente à vida quotidiana¹¹¹. A incorporação da vida política - da vida igualitária - pelas instituições públicas e políticas, corresponde à *descorporização* da subjetividade política, à tarefa permanente de distanciamento do *demos* com respeito a si mesmo. A *parapolítica* aristotélica procura consagrar a *Ágora* (por analogia, o parlamento moderno) no único centro legítimo para a representação do conflito político, procurando, por esta via, despolitizar todos os que não têm acesso a este centro da vida política:

¹¹⁰ "Le *démos* par lequel existe la spécificité de la politique devient l'une des parties d'un conflit politique qui est identifié au conflit pour l'occupatoin des 'postes de commandement', des *arkhai* de la cité. C'est pour cela qu'Aristote opère une fixation de la 'philosophie politique' sur un centre qui apparaîtra après lui tout naturel bien qu'il ne le soit nullement. Ce centre, c'est le dispositif institutionnel des *arkhai* et le rapport de maîtrise qui s'y joue, ce que les modernes appelleront pouvoir et pour quoi Aristote n'a pas de nom, un adjectif seulement: '*kurion*', l'élément dominant, celui qui, en exerçant sa domination sur l'autre, donne à la communauté sa dominante, son style propre. La para-politique, c'est d'abord cette centration de la pensé du politique sur le lieu et le mode de la répartition des *arkhai* par quoi se définit un régime, dans l'exercice d'un certain *kurion*" (Rancière, 1995: 108).

¹¹¹ Ver, p. ex., a definição de Žižek: "- para-politics: the attempt to depoliticize politics (to translate it into the police-logic): one accepts the political conflict, but reformulates it into a competition, within the representational space, between acknowledged parties/agents, for the (temporary) occupation of the place of executive power. Habermasian or Rawlsian ethics are perhaps the last philosophical vestiges of this attitude: the attempt to de-antagonize politics by way of formulating the clear rules to be obeyed so that agonistic procedure of litigation does not explode into politics proper... (Žižek, 2004: 71)".

A *politéia* realiza-se assim como distribuição dos corpos num território que os mantém afastados uns dos outros, deixando apenas aos "melhores" o espaço central do político. Uma diferença do povo em relação a si mesmo imita e anula uma outra. A espacialização – a diferença em relação a si mesmo do *demos* bem constituído – inverte, imitando-a, a diferença em relação a si mesmo do povo democrático¹¹². (Rancière, 1995: 83)

Ou, noutra passagem referente a essa espacialização - uma espécie de rarefação territorial da multidão como expressão do poder do *demos* -; a essa dispersão espacial do povo como sujeito político e histórico, de modo a assim o dividir e de lhe fragmentar a sua potência transformativa:

A melhor democracia é a democracia camponesa, pois é precisamente aquela em que o *demos* está ausente de seu lugar. A dispersão dos camponeses nos campos distantes e a coerção do trabalho impedem-nos de vir ocupar o lugar de *seu* poder. Detentores do título da soberania, deixarão o seu exercício concreto para as pessoas de bem. A lei reina então, diz Aristóteles, por ausência de recurso: ausência de dinheiro e de lazer para ir à assembléia, ausência de meio que permita ao *demos* ser um modo efetivo de subjetivação da política. A comunidade contém então o *demos* sem experimentar o seu litígio. (...) Essa utopia da democracia corrigida, da política espacializada terá, também ela, vida longa: a "boa" democracia toquevilliana, a América dos grandes espaços em que é possível não se encontrar, lhe serve de eco, assim como, em menor escala, a Europa de nossos políticos¹¹³ (Rancière, 1996: 82-83).

A *parapolítica* fundamenta-se na criação dessa superestrutura ideológica através da qual os dominados devem ler e respetivamente conduzir as suas vidas. Operando através da *mimesis* converte a divisão da comunidade política relativamente a si mesma por via do dano (*tort*), na divisão entre a vida civil, a esfera dos "negócios privados", e a vida política dos

¹¹² "La politeia se réalise ainsi comme distribution des corps sur un territoire qui les maintient à l'écart les uns des autres, laissant aux seuls 'meilleurs' l'espace central du politique. Une différence du peuple à lui-même en mime et annule une autre. La spatialisation - la différence à soi du *demos* bien constitué - retourne en la mimant la différence à soi du peuple démocratique" (Rancière, 1995: 111).

¹¹³ "La meilleure démocratie paysanne car elle est précisément celle où le *demos* est absent à sa place. La dispersion des paysans dans les champs éloignés et la contrainte du travail les empêchent de venir occuper le lieu de *leur* pouvoir. Détenteurs du titre de la souveraineté, ils en laisseront l'exercice concret aux gens de bien. La loi règne alors, dit Aristote, par absence de ressource; absence d'argent et de loisir pour aller à l'assemblée, absence de moyen permettant au *demos* d'être un mode effectif de subjectivation de la politique. La communauté contient alors le *demos* sans souffrir de son litige. (...) Cette utopie de la démocratie corrigée, de la politique spatialisée aura, elle aussi, une longue vie: la 'bonne' démocratie toquevillienne, l'Amérique des grands espaces où l'on ne se rencontre pas, lui fait écho, comme le fait, en mineur, L'Europe de nos politiciens" (Rancière, 1995: 110-111).

cidadãos¹¹⁴. A *parapolítica* inverte a relação entre a polícia e a política para fazer passar a ordem policial pela verdadeira polícia e a política pela gestão policial das dimensões da vida social - como analisaremos adiante a *parapolítica* é o modelo filosófico do paradigma político-policial¹¹⁵. Através da *mimesis*, desse simulacro da vida política, a política passa a ser um assunto de uma parte específica da sociedade e não da parte dos sem-parte. Através dos preconceitos filosóficos da *parapolítica* a liberdade vazia do *demos*, o seu devir em liberdade, é denunciado como o existir vulgar, banal, mesquinho, dos afazeres quotidianos em contraposição com a glorificação aristocrata dos afazeres públicos. Mais uma vez, para Aristóteles, herdeiro de Platão, a glorificação da vida pública e política dos senadores da república nasce do rebaixamento da vida corrente do povo, do seu livre devir.

Já na modernidade essa vilipendiação da sociabilidade humana é elevada a matriz da “antropologia negra” que serve a representação do mundo de Thomas Hobbes e consequente teoria política. Contra Aristóteles, para o filósofo inglês do séc. XVII, a condição natural do homem é apolítica. O processo de socialização do homem é exercido *contranatura*; os homens e as mulheres entram em cada vez mais complexas formas de sociabilização de forma a garantirem a conservação do seu ser, sua segurança e paz, e, não menos importante, a defesa das suas propriedades. Mas o carácter contingente desses pactos assinala precisamente o cunho precário desses acordos, dessas convenções. Se o homem só sai do estado de natureza, do estado de guerra de todos contra todos, em nome da conservação da sua vida e contra o medo da morte violenta; se toda a socialização do homem se processa contra a sua verdadeira natureza como ser associal; então, a ordem social, além de se assumir como politicamente contingente, está sempre em risco de solapar na medida em que o egoísmo inato do homem põe em causa essa mesma ordem. A reconfiguração da *parapolítica* na modernidade inverte o quadro epistemológico aristotélico, na medida em que concebe as comunidades políticas como comunidades artificiais formadas por homens e mulheres apolíticos e associais¹¹⁶:

¹¹⁴ “Thus, whereas Plato's *Republic* bans all internal strife from the community in the name of an ideal fusion of the individual into the collective soul, Aristotle's *Politics* at least starts out by acknowledging not just the intrinsically political nature of the human animal but also the presence of conflict, even war, between rich and poor at the heart of the city-state. And yet this recognition of the antagonistic kernel of politics is once again obfuscated as soon as the problem shifts toward a question of distributing groups, orders or offices of power into a stable constitutional regime” (Boostels, 2010: 87).

¹¹⁵ Bruno Boostels destaca a dificuldade para o leitor moderno de se desvincular da sedução do modelo parapolítico que, aparentando reabilitar a “dignidade” da política, na verdade concede-lhe um espaço e uma dinâmica artificial na *polis* provocando, por via desse artificialismo, a despolitização da massa, do *demos*: “For a modern reader, however, the figure of parapolitics may well be the most deceptive and difficult to unravel, in so far as we tend to identify political philosophy precisely with such a definition of the essence of the political, whether in terms of the delimitation of a specific social sphere different from the economical or the moral, for example, or in terms of a specific human faculty, right or aptitude (Boostels, 2010: 87)”.

¹¹⁶ Ler, p. ex.: “Hobbes, who in this reading emerges as the principal proponent of modern parapolitics, at the same time would seem to want to counteract the subversive potential hidden in the ancient version handed down to us from Aristotle. If people are all equally political animals by nature, which is a hypothesis that even the exclusion of slaves cannot refute completely, and if all political constitutions are delivered over to popular judgement as to their capacity to match their norm, then ancient “political philosophy” paradoxically begins to look at once Utopian and seditious” (Boostels, 2010: 88).

É Hobbes quem fixa sua fórmula, e quem a fixa como crítica à "filosofia política" dos antigos. Esta é, para ele, utópica, ao afirmar a existência de uma "politicidade" inerente à natureza humana. E é sediciosa, ao fazer dessa politicidade natural a norma por cujo padrão qualquer um pode pretender avaliar a conformidade de um regime a essa politicidade principal e ao bom governo que é a sua realização ideal¹¹⁷ (Rancière, 1996: 83-83).

Rousseau insurge-se contra esta antropologia negra frivolamente justificada nas "maledicências dos salões e das intrigas das cortes" (Rancière, 1996: 85), mas reproduz inteiramente a divisão radical entre o corpo social baseado na soberania popular e o estado anárquico em que nenhuma comunidade é possível:

A liberdade não poderia existir como parcela dos sem-parcela, como a propriedade vazia de algum sujeito político. Ela deve ser tudo ou nada. Só pode existir sob duas formas: como propriedade de puros indivíduos a-sociais ou, na sua alienação radical, como soberania do soberano¹¹⁸ (Rancière, 1996: 85).

Assim, independentemente dos pontos de partida que ambos os soberanistas adotem, não deixam de partilhar a mesma conclusão: para que a soberania seja de facto *soberana*, ela não pode permitir qualquer forma de divisão no seu seio; a soberania é a conformação do povo consigo mesmo como o todo soberano:

A para-política moderna começa por inventar uma natureza específica, uma "individualidade" estritamente correlata ao absoluto de uma soberania que deve excluir a querela das frações, a querela das parcelas e das partes¹¹⁹ (Rancière, 1996: 86).

A *parapolítica* moderna, através dos novos princípios do direito natural, descobre essa sociedade atomizada em que cada indivíduo emerge como figura de antagonista político do próprio Estado: o indivíduo contra o Estado. A partir do momento em que tudo se joga entre a alienação absoluta do cidadão no corpo soberano e a ameaça de sedição, de colapso da

¹¹⁷ "C'est Hobbes qui en fixe la formule et qui la fixe comme critique de la 'philosophie politique' des anciens. Celle-ci est pour lui utopique en affirmant l'existence d'une 'policité' inhérent à la nature humaine. Et elle est séditeuse en faisant de cette politicité naturelle la norme à l'aune de laquelle le premier venu peut prétendre jouer, la conformité d'un régime à cette politicité principielle et au bon gouvernement qui en est la réalisation idéale" (Rancière, 1995: 112).

¹¹⁸ "La liberté ne saurait exister comme part des sans-part, comme la propriété vide d'aucun sujet politique. Elle doit être tout ou rien. Elle ne peut exister que sous deux forms: comme propriété de pur individus asociaux ou dans son aliénation radicale comme souveraineté du souverain" (Rancière, 1995: 114).

¹¹⁹ "La parapolitique moderne commence par inventer une nature spécifique, une 'individualité' strictement corrélée à l'absolu d'une souveraineté qui doit exclure la querelle des fractions, la querelle des parts et des parties" (Rancière, 1995: 114).

coesão comunitária, é a política mesma que perde toda a sua eficácia¹²⁰. O desvio entre o homem - como figura totalmente apolítica - e o cidadão - como figura totalmente política -, que Marx denunciara no seu tratamento à declaração dos direitos do homem e do cidadão, é o que permite à *parapolítica* liquidar toda a possibilidade de ascensão política de uma parte dos sem-parte, de uma parte que não é a simples contagem dos indivíduos radicalmente atomizados, nem os representantes (eleitos) da soberania inalienável e indivisível, de uma parte dos sem-parte que se projeta para além do circuito filosófico-político entre a dissolução iminente de toda a sociedade em indivíduos e a sua alienação num gigantesco corpo comunitário: um *Leviatã*¹²¹. Para a *parapolítica* moderna, de que Hobbes é sumo embaixador, a política não é mais do que o efeito do estado da necessidade que leva os indivíduos a alienarem a sua liberdade *natural* em prol de uma liberdade *civil* sem margens, incondicional¹²². A *parapolítica* na era moderna é a que faz a gestão deste intervalo cravado no próprio coração de cada cidadão, entre o abismo da sua sedição enquanto figura anti-política, i. é, antissocial, e a sua alienação absoluta como membro do Estado:

A problematização da "origem" do poder e os termos de seu enunciado – contrato, alienação e soberania – dizem antes de tudo: não há parcela dos sem-parcela. Só há indivíduos e o poder do Estado. Toda parte a pôr em jogo o direito e o dano é contraditória com a própria idéia da comunidade¹²³ (Rancière, 1996: p. 85).

3.2.3. O paradigma metapolítico

Será justamente através da denúncia e da crítica a esta contradição, deste litígio político, conflito endossado às raízes filosóficas das constituições liberais e burguesas, que o

¹²⁰ A partir da conceituação do *homo sacer*, Agamben, já na contemporaneidade, tende também para esvaziar toda a significação política que emerge e se alimenta a partir, precisamente, do jogo das confrontações entre a realidade social e a constituição normativa de dada forma-regime: "In politics, the stripping of one's citizen's rights in order to be reduced to naked life, simple zoas, is not an ontological necessity, but a political strategy that can be challenged in multiple fashions, depending on how much political and juridical room is left for such a resistance" (Mecchia, 2010: 52).

¹²¹ "What needs to be achieved is transformation of the equal subjects of the Multitude into a single juridical Person able to express and enforce a common will. In the *De Cive*, Hobbes goes into describing different forms of "dominion" - democratic, aristocratic and monarchic - but for him what really matters is the establishment of sovereignty. (...) For Ranciere, the philosophers of sovereignty make a necessity of contingent, historically construed power structures. As a result, political philosophy always risks supporting totalitarian projects" (Mecchia, 2010: 48-49).

¹²² "Hobbes's positions are particularly interesting with respect to Ranciere because he paradoxically starts from a principle dear to the latter - the natural equality of all men - in order to reach starkly different conclusions" (Mecchia, 2010: 48).

¹²³ "La problématisation de l'«origine» du pouvoir et les termes de son énoncé - contrat, aliénation et souveraineté - disent d'abord; il n'y a pas de part de sans-part. Il n'y a que des individus et la puissance de l'État. Toute partie mettant en jeu le droit et le tort est contradictoire avec l'idée même de la communauté" (Rancière, 1995: 114).

nome de Marx assumirá incontornável protagonismo. O autor do *Capital* verá no próprio título da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, a origem de todo o mal, o desmascaramento do núcleo da estrutura de dominação burguesa. A presença simultânea, não resolvida, em permanente tensão, entre o sujeito-homem (*homme*) e o sujeito-cidadão (*citoyen*) no texto de declaração dos direitos políticos básicos e universais, a um tempo como que deixa transparecer o modo como a classe em ascensão revela as “chaves” da sua forma de dominação, e, a outro tempo, como que volta a encobrir o seu modo próprio de dominação, por meio da projeção dessa figura derivada de uma universalidade distorcida que é o cidadão:

Essa relação tensa se estabeleceu na interpretação da diferença do homem e do cidadão, do povo sofredor/ trabalhador e do povo da soberania. Há com efeito duas grandes maneiras de pensar e de tratar essa distância. A primeira é a da meta-política. Esta vê na distância a denúncia de uma identificação impossível, o sinal da não-verdade do povo ideal da soberania. Define como democracia formal o sistema das inscrições jurídicas e das instituições governamentais fundado no conceito da soberania do povo. Assim caracterizada, a “forma” é oposta a um conteúdo virtual ou ausente, à realidade de um poder que pertenceria realmente à comunidade popular. A partir daí, seu sentido pode variar, desde a simples ilusão que mascara a realidade do poder e do desapossamento até o modo de apresentação necessário de uma contradição social ainda não desenvolvida suficientemente. Em todos os casos, a interpretação meta-política da diferença do povo em relação a si mesmo cinde em duas toda a cena política: há aqueles que jogam o jogo das formas – da reivindicação dos direitos, da batalha pela representação etc. – e os que conduzem a ação destinada a fazer desvanecer esse jogo das formas; de um lado, o povo da representação jurídico-política, do outro, o povo do movimento social e operário, o ator do movimento verdadeiro que suprime as aparências políticas da democracia¹²⁴ (Rancière, 1996: 93-94).

¹²⁴ “Ce rapport tendu s’est joué dans l’interprétation de la différence de l’homme et du citoyen, du peuple souffrant/travaillant et du peuple de la souveraineté. Il y a en effet deux grandes manières de penser et de traiter cet écart. La première est celle de la méta-politique. Celle-ci voit dans l’écart la dénonciation d’une indetification impossible, le signe de la non-vérité du peuple idéal de la souveraineté. Elle définit comme démocratie formelle le système des inscriptions juridiques et des institutions gouvernementales fondé sur le concept de la souveraineté du peuple. Ainsi caractérisée, la ‘forme’ se trouve opposée à un contenu virtual ou absent, à la réalité d’un pouvoir qui appartiendrait vraiment à la communauté populaire. À partir de là son sens peut varier, depuis la simple illusion masquant la réalité du pouvoir et de la dépossession jusqu’au mode de présentation nécessaire d’un contradictoin sociale non encore suffisamment développée. Dans tout le cas, l’interprétation méta-politique de la différence du peuple à lui-même sépare en deux toute scène politique: il y a alors ceux qui jouent le jeu des formes - de la rvendication des droits, de la bataille pour la représentation, etc. - et ceux qui mènent l’action destinée à faire évanouir ce jeu des formes; d’un côté, le peuple de la représentation jurídico-politique, de l’autre, le peuple du mouvement social et ouvrier, l’acteur du mouvement vrai qui suprime les apparences politiques de la démocratie” (Rancière, 1995: 125).

A ascensão revolucionária da classe burguesa legitima politicamente, por via das declarações universais (onde o homem, enquanto espécie natural, é elevado a sujeito jurídico) e das constituições nacionais, a exploração de uma parte da sociedade (cada vez mais extensa, cada vez mais *proletarizada*) por outra parte (em proporção inversa cada vez mais pequena, cada vez mais rica). As premissas igualitárias patentes no texto da declaração dos direitos universais são a verdade da mentira da dominação capitalista. Através da representação institucional e constitucional do regime político ideal latente por meio da letra da declaração dos direitos universais, a burguesia configura a sua forma de regime ideal para a legitimação da exploração. Nos textos fundadores que afirmam a ascensão política burguesa podemos, enfim, descobrir o modo como a classe crescente promove a ascensão do homem associal, egoísta, desprovido de outros valores que não o valor-capital, através da justaposição do regime igualitário ideal pré-inscrito constitucionalmente. Na verdade, como já o insinuámos, a *parapolítica* é o paradigma da filosofia política que procura conformar a livre reprodução da desigualdade, por via do comércio livre e da livre exploração, ao corpo da comunidade igualitária ideal.

A partir da denúncia da contradição estrutural entre o Estado e a sociedade civil, e do desvelamento da última como a verdade da mentira do primeiro, e do primeiro como a mentira da verdade do segundo; Marx forja o seu conceito de ideologia. Ideologia como o processo através do qual as classes dominantes processam incessantemente a alienação dos dominados no que respeita à sua relação com a Verdade. A ideologia denuncia a forma como a dominação reproduz sistematicamente o desvio das palavras relativamente às coisas, da linguagem relativamente ao mundo. Por outro lado, a ideologia designa não apenas a ferramenta da crítica com respeito à dominação, como funda o autotelismo da própria crítica, a reprodução patológica da crítica. A *metapolítica* constrói e instrumentaliza a ideologia para poder afirmar a sua própria forma de dominação ideológica, que, respetivamente “liga o justo e o injusto aos jogos da verdade “social” e da falsidade “política”¹²⁵ (Rancière, 1996: 97):

Ideologia é o nome que liga a produção do político à sua evacuação, que designa a distância das palavras às coisas como falsidade na política sempre transformável em falsidade da política. Mas é também o conceito pelo qual se declara que qualquer coisa pertence à política, à demonstração “política” de sua falsidade. É em suma o conceito onde toda política se anula, seja por sua evanescência proclamada, seja, ao contrário, pela afirmação de que tudo é política, o que significa dizer que nada o é, que a política é apenas o modo parasitário da verdade. Ideologia é, definitivamente, o termo que permite sempre deslocar o lugar do político até seu limite: a declaração de seu fim. O que se chama, em linguagem

¹²⁵ “...liant le juste et l’injuste aux jeux de la vérité ‘sociale’ et de fausseté ‘politique’” (Rancière, 1995: 129)

policial, "o fim do político" não é talvez nada mais que o remate do processo pelo qual a meta-política, enrolada no coração do político e enrolando em volta de qualquer coisa o nome do político, o esvazia do interior, e faz desaparecer, em nome da crítica de toda aparência, o dano constitutivo do político. No final do processo, o dano, depois de ter passado pelo abismo de sua absolutização, é trazido de volta à iteração infinita da verdade da falsidade, à pura manifestação de uma verdade vazia.¹²⁶ (Rancière, 1996: 93)

Ao designar toda a forma de distorção que constitui o regime como *a mentira constitutiva* que reproduz a desigualdade através da afirmação universal da igualdade; ao cobrir toda a realidade, todos os jogos possíveis de relação entre as palavras e as coisas, sob o véu da ideologia; enfim, sob o desígnio de superar todo o conflito, todo o litígio político, a *metapolítica* prepara o caminho para uma nova representação da *arquipolítica* ou *arquipolícia*¹²⁷.

Do mesmo modo que poderíamos designar a "ditadura do proletariado", ou, mesmo, a conquista do Estado pelo proletariado, como uma fase que deve conduzir ao comunismo; podemos pensar a *metapolítica* como a fase da crítica ideológica que deve conduzir à *arquipolítica*, i. é, ao esvaziamento de todo o litígio político pela conformação totalitária do povo consigo mesmo. Na verdade, a forma-regime comunista toma o método da problematização *metapolítica* (que vive da denúncia policial do desvio das relações sociais em relação à sua verdade) para projetar a solução *arquipolítica*, a exterminação política, o esvaziamento de toda a distância do povo em relação ao seu devir, a liquidação de todos os jogos políticos possíveis por efeito da verificação/atualização da igualdade. Essa liquidação da política é concretizada *metapoliticamente* por meio da própria subjetivação política do *demos* enquanto proletariado:

Sua palavra-chave, a de proletário, designa dois "sujeitos" muito diferentes. Do ponto de vista meta-político, designa o operador do movimento verdadeiro da

¹²⁶ "Idéologie est le nom qui lie la production du politique à son évacuation, qui désigne la distance des mots aux choses comme fausseté dans la politique toujours transformable en fausseté de la politique. Mais c'est aussi le concept par lequel n'importe quoi est déclaré comme relevant de la politique, de la démonstration 'politique' de sa fausseté. C'est en bref le concept où toute politique s'annule, soit par son évanescence proclamée, soit, au contraire, par l'affirmation que tout est politique, ce qui revient à dire que rien ne l'est, que la politique n'est que le mode parasitaire de la vérité. Idéologie est en définitive le terme qui permet de déplacer sans cesse le lieu du politique jusqu'à sa limite: la déclaration de sa fin. Ce qu'on appelle, en langage policier, 'fin du politique' n'est peut-être en effet rien d'autre que l'achèvement du processus par lequel la méta-politique, enroulée au coeur du politique et enroulant autour de toute chose le nom du politique, l'évide de l'intérieur, et fait disparaître, au nom de la critique de toute apparence, le tort constitutif du politique. Au terme du processus, le tort, après être passé par le gouffre de son absolutisation, est ramené à l'itération infinie de la vérité de la fausseté, à la pure manifestation d'une vérité vide" (Rancière, 1995: 124).

¹²⁷ Ver: "... Marxist (or Utopian Socialist) meta-politics: the political conflict is fully asserted, as a shadow-theatre in which processes - whose proper place is on Another Scene (the scene of economic intra-structure) - are played out; the ultimate goal of 'true' politics is thus its self-cancellation, the transformation of the 'administration of people' into the 'administration of things' within a fully self-transparent rational order of collective Will..." (Zizek, 2004: 71).

sociedade que denuncia e deve fazer estilhaçar as aparências democráticas da política. Dessa forma, a classe desclassificadora, a "dissolução de todas as classes", tornou-se o sujeito de uma reincorporação do político no social. Ela serviu para edificar a figura mais radical da ordem archi-policial. Do ponto de vista político, é uma ocorrência específica do *demos*, um sujeito democrático, que opera uma demonstração de seu poder na construção de mundos de comunidade litigiosa, que universaliza a questão da contagem dos incontados, além de qualquer acerto, aquém do dano infinito. "Operário" e "proletário" foram assim os nomes de atores de um duplo processo: atores da política democrática, que expõem e tratam a distância entre o povo e ele mesmo; e figuras meta-políticas, atores do "movimento real" colocado como dissipador da aparência política e de sua forma suprema, a ilusão democrática. A meta-política veio inserir sua relação da aparência com a realidade em todas as formas de litígio do povo¹²⁸. (Rancière, 1996: 96)

O correlato mais nocivo da *metapolítica* é que sob o conceito da ideologia pretende esvaziar todo o índice de verdade denunciando-o como estando ao serviço de forças ocultas da realidade da dominação; e para libertar a comunidade política porvir do sequestro da verdade pela política - na verdade, pela *polícia* - precisa de alienar totalmente os cidadãos no que respeita aos jogos de diferenciação e distanciação do povo consigo mesmo:

A meta-política interpretava como sintomas de não-verdade as formas da distância democrática. Mas não deixou de ser, ela mesma, reinterpretada, de dar matéria e forma a outras maneiras de estabelecer a distância e de aboli-la¹²⁹. (Rancière, 1996: 97)

Ou, ainda:

A essa interpretação meta-política da distância entre o homem e o cidadão, entre o povo laborioso e o povo soberano, opõe-se a interpretação política. Que o povo seja diferente de si mesmo não é, para a política, um escândalo que se

¹²⁸ "Son maître mot, celui de prolétaire, désigne deux 'sujets' bien différents. Du point de vue métapolitique, il désigne l'opérateur du mouvement vrai de la société qui dénonce et doit faire voler en éclats les apparences démocratiques de la politique. À ce titre, la classe déclassifiante, la 'dissolution de toutes les classes', est devenu le sujet d'une réincorporation du politique dans le social. Elle a servi à édifier la figure la plus radicale de l'ordre archi-police. Du point de vue politique, il est une occurrence spécifique du *demos*, un sujet démocratique, opérant une démonstration de sa puissance dans la construction de modes de communauté litigieuse, universalisant la question du compte des incomptés, au-delà de tout règlement, en deçà du tort infini. 'Ouvrier' et 'prolétaire' ont été ainsi les noms d'acteurs d'un doublé processus: des acteurs de la politique démocratique, exposant et traitant l'écart du peuple à lui-même; et des figures méta-politiques, des acteurs du 'mouvement réel' posé comme dissipant l'apparence politique et sa forme suprême, l'illusion démocratique. La méta-politique est venue loger son rapport à la réalité sur toute forme de litige du peuple". (Rancière, 1995: 128-129)

¹²⁹ "La méta-politique interprétait en symptômes de non-vérité les formes de l'écart démocratique. Mais elle n'a pas cessé d'être elle-même réinterprétée, de donner matière et forme à d'autres manières de jouer l'écart et de l'abolir" (Rancière, 1995: 129).

precise denunciar. É a condição primeira de seu exercício. Há política desde que exista a esfera de aparência de um sujeito *povo* cuja propriedade consiste em ser diferente de si mesmo¹³⁰. (Rancière, 1996: 94)

Ao fazer adentrar a questão da verdade no território da política, a *metapolítica* não só subordina o reino da política ao reino da verdade, reduzindo a política a objeto da política, como contrapõe a “verdade” projetada pelas classes dominantes à Verdade como a realização das forças obscuras da história. Contra a exterminação da verdade exercida pela política, a exterminação da política pela realização histórica da Verdade como o livre desenvolvimento das forças produtivas:

Para Ranciere, em outras palavras, a metapolítica submete práticas da política real (*realpolitik*) a um duplo veredicto, seja, por um lado, de simples “aparências” que escondem a “verdade” infrapolítica da luta de classes, seja, por outro lado, de realização de uma “genuína” suprapolítica fundada para “além” de toda a política, em que a sociedade atingiria a sua verdadeira realização como sua finalidade¹³¹.

Depois de ter descrito os três grandes paradigmas através dos quais a filosofia política procura obstruir a vigência da política, Rancière, nos capítulos finais da *Mésentente*, ensaia as bases da renovada relação da dominação intelectual - com a hegemonia das premissas, do discurso e do método sociológico - em respeito ao fenômeno político na era da *democracia consensual*. Remetemos, neste ponto, para a síntese realizada pelo esloveno Zizek no que respeita ao paradigma emergente e que o último intitula de “ultra-político”:

(...) somos tentados a complementar Rancière - a mais engenhosa e radical versão desta negação [da política] é a ultrapolítica, a tentativa de despolitizar o conflito ao trazê-lo para uma via extrema de militarização direta da política: a ‘exclusão’ da política retorna ao real, à guisa da tentativa de resolver o ‘beco sem saída’ [*deadlock*] do conflito político, do desentendimento, por meio da sua falsa radicalização, i. é, através da sua reformulação como uma guerra

¹³⁰ “À cette interprétation méta-politique de l'écart de l'homme et du citoyen, du peuple laborieux et du peuple souverain, s'oppose l'interprétation politique. Que le peuple soit différent de lui-même n'est pas, en effet, pour la politique, un scandale à dénoncer. C'est la condition première de son exercice. Il y a de la politique d'un sujet *peuple* dont le propre est d'être différent de lui-même” (Rancière, 1995: 125-126).

¹³¹ “For Ranciere, in other words, metapolitics submits real political practices to a double verdict, either of being mere “appearances” that hide the infrapolitical “truth” of the class struggle beneath them or else of falling short of the realization of a “genuine” suprapolitics “beyond” politics, in which society would reach its true fulfilment that would also be its end” (Boostels, 2010: 90, tradução da nossa responsabilidade).

entre ‘Nós’ e ‘Eles’, nossos Inimigos, onde não há um fundo comum para o conflito simbólico¹³².

O paradigma através do qual as oligarquias políticas e económicas ocidentais do pós-guerra-fria suprimem a perturbação associada ao fenómeno político define o regime do Consenso. Assente, nomeadamente, na falência das grandes narrativas sobre o mundo, na conformação do mundo do pensamento ao mundo do ser, na correspondência, sem intervalo, separação e/ou ambiguidade entre “sentido e sentido”; entre o que cada um vê/ouve/sente e a entidade/representação/objeto que por todos é vista/ouvida/sentida; do horizonte onde a política não é mais do que a realização da grande ordenação policial e a esfera do jurídico a bitola formal para a resolução de todo o conflito, de todo o litígio¹³³. O Consenso contemporâneo vive assim entre o imperativo militar de aniquilação do Outro, contemplado como a pura ameaça à civilização ocidental, e o tratamento humanitário dos que estão totalmente excluídos do corpo social.

É ainda de sublinhar que os três paradigmas clássicos acima descritos não se excluem necessariamente entre si. Precisamente porque têm a configuração de um paradigma, de um modelo de pensamento e de ação, são objeto de disputa no interior das sociedades com respeito à formulação das condições para a emergência incondicional do evento político¹³⁴. A arqui-política, a para-política e a meta-política definem as constelações axiológicas, a partir das quais o mundo intelectual deve compreender e abordar a factualidade política, justamente, por via da sua sistemática repressão. Os paradigmas da filosofia política representam os grandes modelos epistemológicos que pela sua sistemática reprodução ao longo dos tempos, perpetuam o ocultamento da dimensão an-árquica da política fazendo passar por temas políticos aquilo que, na verdade, respeita exclusivamente à ordem da *police*. Esses paradigmas, e seus fiéis advogados, podem até disputar pela sua hegemonia na ordem civil, mas esta disputa só na aparência pode passar por política, já que, na realidade, é uma disputa pela constituição e distribuição das partes do todo social, pela *police*, e não pela reinscrição de uma parte dos sem-parte que incessantemente faz solapar todo o tipo de dominação e de regime.

¹³² “- and, one is tempted to supplement Rancière, the most cunning and radical version of this disavowal is ultra-politics, the attempt to depoliticize conflict by way of bringing it to an extreme via the direct militarization of politics: the ‘foreclosed’ political returns in the real, in the guise of the attempt to resolve the deadlock of political conflict, of *mésentente*, by its false radicalization, i.e. by way of reformulating it as a war between ‘Us’ and ‘Them’ our Enemy, where there is no common ground for symbolic conflict” (Zizek, 2004: 71, tradução da nossa responsabilidade).

¹³³ Ver, “E o consenso refere-se, em seus termos, a um regime do sensível que pressupõe a harmonia entre lugares, competências e pessoas, uma comunidade em que todas as partes estão já constituídas, calculadas ou pressupostas, o que, em outras palavras, equivale à pretensa supressão do dano e ao apagamento das marcas da aparência” (Pallamin, 2010: 12).

¹³⁴ Referindo-se aos três regimes das artes identificados por Rancière, os quais trataremos de seguida, Deranty assinala que estes não são meras “categorias históricas” (temporais/ épocas) mas “categorias meta-históricas” (atemporais/estruturais). Pela analogia entre os regimes das artes e os regimes político-policiais podemos assumir que o mesmo quadro se aplica aos últimos: “The categories of the ethical, the representative and the aesthetic, which name the three main regimes of the arts, are not strictly speaking historical categories. They are in fact what we could call meta-historical categories” (Deranty, 2010: 119).

4. O momento estético da política

Investindo no carácter ambivalente da obra rancieriana, a incursão pelo território da estética representa, tanto o aprofundamento ulterior de uma formulação basilar da sua mundividência introduzida em textos de “filosofia política” como *O desentendimento*, bem como uma contribuição teórica no próprio campo da filosofia da estética e mesmo na história da arte. Essa “viragem estética” em Rancière não se esgota na retoma de uma concepção da política que busca o seu próprio esclarecimento à luz dos seus desdobramentos estéticos. O tema estético não penetra na obra de Rancière para se circunscrever inteiramente à discussão sobre os conceitos mais ou menos clássicos do pensamento político. A ousadia de Rancière está justamente no modo como invade o terreno da discussão estética para, a partir deste, deduzir suas implicações para a política e vice-versa¹³⁵ - “nestes termos, a política tem uma dimensão estética que lhe é inerente”¹³⁶ (Pallamin, 2010: 6). O que é problemático nesta fase da sua obra, e como pretendemos demonstrá-lo, é que esta interpenetração é exposta ela mesma de uma forma polémica até ao limite do seu desencontro sob a forma de uma aporia. Deste modo, Rancière começa por definir aquela que irá ser a sua abordagem da estética:

Isto é, em primeiro lugar, elaborar o sentido mesmo do que é designado pelo termo estética: não a teoria da arte em geral ou uma teoria da arte que remeteria a seus efeitos sobre a sensibilidade, mas um regime específico de identificação e pensamento das artes: um modo de articulação entre fazer e modos de pensabilidade de suas relações, implicando uma certa ideia da efetividade do pensamento¹³⁷. (Rancière, 2005: 13)

¹³⁵“Henceforth aesthetics would be required to engage with the historicity of politics, society and thought in general, rather than merely the history of artworks (Phillips, 2010: 151)”.

¹³⁶ Ver ainda, “A relação interna entre o estético e o político, de modo a tomá-los como mutuamente constituintes, ocupa uma posição central no pensamento do filósofo Jacques Rancière. Sua reflexão implica um deslocamento em relação à estética enquanto associada a teorias da arte, filosofia ou ciência do belo, assim como em sua redução ao esteticismo ou à estetização, aos quais tem sido largamente submetida a partir da década de 1970. Sua noção de estética não se conjuga à acepção que a define como discurso sobre o sensível, característica do seu aparecimento moderno, em que progressivamente designará um recorte e um discurso autónomos. O filósofo refere-se à estética como ‘distribuição do sensível’, em que são determinados os modos de articulação entre formas de ação, produção, percepção e pensamento” (Pallamin, 2010: 6).

¹³⁷ Em respeito à obra *Le partage du sensible* seguiremos a tradução brasileira a cargo da Editora 34. Qualquer discordância na tradução será por nós convenientemente assinalada. Cf. “Cela veut dire d’abord élaborer le sens même de ce qui est désigné par le terme d’esthétique: non pas la théorie de l’art en général ou une théorie de l’art qui le renverrait à ses effets sur la sensibilité, mais un regime spécifique d’identification et de pensée des arts: un mode d’articulation entre des manières de faire et

A viragem estética pode ser compreendida em duas grandes dimensões não homologáveis e nem sempre harmonizáveis entre si. Por um lado, Rancière reabilita o que Kant definiu na *Crítica da razão pura* como “estética transcendental”. A concepção original da estética em Rancière tem uma base formal, assenta no campo transcendental da intuição pura do tempo e do espaço. Os fundamentos epistemológicos da sua *distribuição do sensível* são puramente formais, e é só a partir desta definição apriorística da realidade sensível como campo da experiência possível, que podem ser deduzidos e desdobrados todos os seus respetivos efeitos políticos. O conceito de *partage du sensible* (“partilha do sensível”) resume-se a uma reconfiguração dialética e materialista daquilo que para a metafísica moderna se reduzia a um princípio formal. Esta forma particular de partilha não se reduz a uma categoria universal puramente formal que define e apresenta as condições de possibilidade de toda a experiência possível - um princípio formal, que na pretensão de universalidade, procuraria igualmente a definição do ser humano enquanto espécie. A partilha do sensível define um campo de partilha(s) de um mundo configurado sensivelmente. Um campo onde a distribuição da experiência estética possível é disputada enquanto partilha, *partage*¹³⁸:

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respetivas¹³⁹. (Rancière, 2005: 15)

Os termos duais da visibilidade/invisibilidade, audibilidade/inaudibilidade, imaginável/inimaginável, pensável/impensável, estão inteiramente limitados àquilo que a partilha comunitária - enquanto litígio primitivo pelos termos dessa mesma partilha - desenha como possível, i. é, à apropriação e distribuição comunitária do sensível. Com a reabilitação materialista dessa “estética primeira” os limites da “experiência possível” deixam de estar circunscritos ao território das elucubrações metafísicas, para serem enfrentados enquanto objetos de contenda no território social da política. A partir desta reconversão dialética a distribuição do *comum* - daquilo que pode ser partilhado comunitariamente, daquilo que é universalizável enquanto experiência possível - desvela-se enquanto objeto de litígio. Afinal, a distribuição da ordem comunitária define politicamente a experiência sensível que cada membro da comunidade pode ter do que é comum a todos. A partilha do sensível define os limites da partilha do comum por via da distribuição político-policial da experiência

des modes de pensabilité de leurs rapports, impliquant une certaine idée de l’effectivité de la pensée”. (Rancière, 2000, p. 9-10)

¹³⁸ “This is especially true of Rancière’s conceptual innovation of a *partage du sensible* (variously translated as “partition” or “distribution” of the sensible); - a term that refers at once to the conditions for sharing that establish the contours of a collectivity (i.e. “*partager*” as sharing) and to the sources of disruption or dissensus of that same order (i.e. “*partager*” as separating)” (Panagia, 2010: 95).

¹³⁹ “J’appelle partage du sensible ce système d’évidences sensible qui donne à voir en meme temps l’existence d’un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives”. (Rancière, 2000: 12-13)

possível¹⁴⁰. Este campo estético onde os homens e as mulheres podem aparecer como sujeitos, ou como objetos da sensibilidade, é um campo de tensão política, neste se refletindo empiricamente o litígio entre a ordem policial e a rutura política, a definição policial da ocupação do espaço-tempo e a resistência democrática a esta mesma determinação estética. Acompanhando Davide Panagia podemos dividir e esquematizar em três as categorias que estão em permanente conflito no campo sensível:

A divisão entre o sensível e o insensível é o *locus* da luta política que se torna manifesta quando aqueles grupos, indivíduos ou coletividades, cujos modos de percepção são considerados ilegítimos (ou seja, insensíveis) por uma distribuição governativa do sensível, exigem agora serem tomados em conta. A *partilha do sensível* de Rancière é, portanto, o local da contestação política dirigida aos critérios distorcidos que conferem *propriedade, particularidade e percepção*, e que, desta forma, estruturam a ordem comum de uma dada sociedade (Panagia, 2010: 97, itálicos nossos)¹⁴¹.

Por outro lado, e este é o segundo ponto da abordagem rancieriana da estética - em conformidade, aliás, com a tradição filosófica moderna (Baumgarten, Kant...) - esta é abordada do ponto vista da sua dimensão genealógica em conformidade com uma interpretação historicista do tema. A disciplina estética emancipa-se da sua auto-evidência transcendental para se desdobrar nos termos do debate em como a arte, ou a atividade artística, se relaciona com a política, i. é, com a distribuição do espaço e do tempo que definimos previamente como “estética primeira”. É nesta dimensão que se sedimentam os três regimes da arte¹⁴² que Rancière descreve na *Partage du sensible*: o regime ético das artes (tutelado por Platão); o regime representativo ou mimético (do qual Aristóteles é figura cimeira) e o regime estético (proeminentemente protagonizado pelo romântico Schiller, nomeadamente por via das teses explanadas em modo epistolar e respetivamente compiladas sob o nome de *A educação estética do homem*).

¹⁴⁰ “Tomar a dimensão do comum associado à ideia de partilha do sensível significa pensá-lo como um modo de repartição desigual entre iguais, o que responde pela dimensão política imediatamente aí presente. Não se trata de se tomar o comum simplesmente como um tecido de operações entrelaçadas, uma vez que estas operações - do pensar, do falar, do perceber, do produzir - assentam-se em relações de desigualdade. Priorizando o princípio da igualdade de qualquer um com qualquer um como a base da política, Rancière a pensa como uma reconfiguração desta partilha do sensível, na qual são redefinidos a comunidade e o comum” (Pallamin, 2010: 7).

¹⁴¹ “The division between the sensible and the insensible is the locus of political struggle that is made manifest when those groups, individuals or collectivities whose modes of perception are deemed illegitimate (i.e. insensible) by a governing partition of the sensible demand to be taken into account. Rancière’s *partage du sensible* is thus the site of political contestation directed at the subjugating criteria that impart *propriety, property* and *perception* and that structure a society’s common order” (Panagia, 2010: 97, itálicos nossos).

¹⁴² Jean-Philippe Deranty, seguindo o fundamento das teses de Rancière, distingue entre “ideias da arte” e “regimes das artes”: “The distinction between different “ideas of art” and “regimes of the arts” in fact provides an indispensable analytical and conceptual language to make sense of these shifts beyond superficial biographical and merely factual data” (Deranty, 2010: 119).

É a partir da análise histórica dos paradigmas da arte que Rancière nos conduz na compreensão de como a arte se relaciona com a vida e esta com a política. Como, enfim, os grandes paradigmas/regimes da arte se deduzem de outros paradigmas da política/polícia tais como a *arquipolítica*, a *parapolítica* e a *metapolítica* (ver capítulo anterior). Mas se nesta relação entre os regimes estéticos e os regimes políticos a homologia é mais ou menos evidente e estável - ainda que o regime estético das artes não tenha analogia com nenhum dos paradigmas político-policiais, porque subjaz ao seu programa o espírito livre e igualitário da democratização - já do ponto de vista da subjetivação política, da emancipação, a relação entre estética e política só se dá de forma polémica, conflituosa¹⁴³. A reabilitação materialista da estética transcendental tem o dom de radicalizar a luta pela partilha do mundo. A estética transcendental reconvertida materialisticamente é a *dureza da vida*, é essa solidez tornada transparente da distribuição policial e das respectivas configurações da ideologia de *la police*, que tomam como tarefa principal garantir que os homens e as coisas se encontram no seu *devido lugar* (“*chacun à sa place*”).

A paisagem do sensível é precisamente a que fixa os lugares dos corpos no organismo social. Na dinâmica dos movimentos sociais, na liberdade da vida dos povos, a política encontra-se dialeticamente desencontrada da estética. Quando se dá o encontro entre a política e a estética, quando a estética se realiza politicamente e/ou vice-versa, é, na verdade, a ordem policial que é sublimada. O território da estética política é o território por excelência da precariedade, da tensão. A partilha do sensível como signo político é, na verdade, o fundo primitivo de ser e não-ser, esse limbo ontológico, esse reino do indeterminado, onde as lógicas políticas-igualitárias e as lógicas policiais-desigualitárias disputam as suas “primaveras dos povos”, a determinação contingencial dos lugares, dos tempos, das tarefas e das competências. A “partilha do sensível” não é o campo do dado tornado objetivo, convertido em realidade imutável e perfeitamente determinada - realidade imutável que a ordem policial plasma para a saturar politicamente, para não permitir a emergência de uma parte dos sem-parte -, pelo contrário, o campo do sensível comunitário é o campo das realidades volúveis, indeterminadas, o campo de disputa pela hegemonia sobre a experiência sensível possível ou sobre a “paisagem do possível”¹⁴⁴.

O modo como Rancière relaciona a estética com a política, oscilando entre uma estetização da política e uma politização da estética, redundando na aporia em que desemboca, como retomaremos com insistência, toda a sua filosofia política. Alerta-nos Rancière que a estética relaciona-se com a política de uma forma polémica; recusando-se, por via deste alerta, a configurar de forma simples, esquemática e estrutural os traços para uma homologia entre estética e política. A estetização da política só se torna possível através de uma

¹⁴³ Davide Panagia relaciona de forma exemplar a emancipação à perturbadora inscrição sensível da parte dos sem-parte, dos que estão pública e politicamente excluídos da tomada da palavra pública e/ou com significação política: “Emancipation is thus defined on the basis of this aesthetic part-taking: it is a reconfiguration of the perceptual disposition of sights and sounds by those who are excluded from the fields of the visible and of the sayable” (Panagia, 2010: 102).

¹⁴⁴ “*A partage du sensible* is thus the vulnerable dividing line that creates the perceptual conditions for a political community and its dissensus” (Panagia, 2010: 96).

política da estética exemplarmente protagonizada por Schiller e o movimento romântico. É preciso uma certa emergência da consciência do regime estético para que a política se converta num conflito fundamental sobre a estética; para que, enfim, a política se transforme num conflito estético, i. é, sobre a distribuição dos lugares, dos tempos e das competências. À estetização da política corresponde uma perigosa radicalização do conflito sobre a distribuição sensível do comum. A subjetividade política emerge através desse movimento de reconfiguração do visível, do dizível, do pensável e do imaginável que torna o conflito político numa luta pelos lugares, pelos tempos e pelas ocupações sociais. À estetização da política corresponde uma *imantização* do combate pela distribuição do todo comunitário; é através deste movimento concetual de estetização da política que podemos conceber a democracia moderna, a democracia que “inventa” a sua própria fundamentação, onde o “povo” aparece para si mesmo nos limites da sua contingência enquanto representação. Sintetiza Rancière:

A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo¹⁴⁵. (Rancière, 2005, pp. 16-17)

Por outro lado, está inscrita na própria historicidade dos conflituantes regimes estéticos a forma como as mutações dentro dos paradigmas estéticos determinou os próprios termos do pensamento e da prática política - de como, p. ex., a revolução estética lançou as bases para uma conceção de democracia baseada no poder de *qualquer um*. A *literaturidade* (*literalité*), a livre circulação da palavra escrita, indeterminada quanto à sua destinação e aos seus efeitos, ao seu destino social e à sua interpretação; o surgimento do cinema como reapropriação estética da vida comum; as práticas de uma estética de vanguarda apostada em tornar indiscerníveis as fronteiras entre o território da arte e o mundo da vida... são a demonstração viva das formas através das quais as práticas estéticas baralham as fronteiras e a partilha dos espaços e dos tempos que a polícia (*la police*) trata de distribuir e vigiar:

Essa interface é política porque revoga a dupla política inerente à lógica representativa. Esta, por um lado, separava o mundo das imitações da arte do mundo dos interesses vitais e das grandezas político-sociais. Por outro, sua organização hierárquica - e particularmente o primado da palavra/ação sobre a imagem pintada - era análoga à ordem político-social. Com a vitória da página romanesca sobre a cena teatral, o entrelaçamento igualitário das imagens e dos signos na superfície pictural ou tipográfica, a promoção da arte dos artesãos à grande arte e a pretensão nova de inserir arte no cenário de cada vida em

¹⁴⁵ “La politique porte sur ce qu’on avoit et ce qu’on peut en dire, sur qui a la compétence pour et la qualité pour dire, sur les propriétés des espace et des possibles du temps” (Rancière, 2000: 14).

particular, trata-se de todo um recorte ordenado da experiência sensível que cai por terra¹⁴⁶ (Rancière, 2005: 23).

Mas a distância entre o poder de desclassificação da liberdade criativa dentro do regime estético das artes e a apropriação estética do mundo por meio da subjetivização política é o que não permite que seja desatado o nó que Rancière incessantemente parece empenhado em apertar. A aporia rancieriana é o resultado da confluência de duas concepções políticas que se excluem mutuamente, e que, no nosso entendimento, o autor não consegue superar.

A estetização da política como símbolo da vertigem diante das possibilidades de reconfiguração da experiência possível, a partir dessa apropriação e distribuição do comum, não é assimilável a uma concepção da vida autônoma da estética, como debate de princípio dentro do regime das artes. Por um lado, os paradigmas estéticos mimetizam esquematicamente as formulações anteriores dos paradigmas político-policiais, por outro lado, a estética converte-se no símbolo político de uma luta primitiva pelo social, símbolo do primado da vontade sobre toda a predeterminação possível. O problema desta dualidade hermenêutica é que ela marca, à partida, uma antinomia insuperável, e essa antinomia, por seu turno, determina uma aporia política. Essa aporia é evidente: quando a política passa pela apropriação do fundo estético da vida comum, a política reduz-se à polícia e a estética à sublimação desta ordem; por outro lado, quando a relação da estética com a política é deixada às forças vivas da evolução social não há subjetivação política, não há “povo” enquanto universal-singular que põe em causa toda a distribuição da ordem. De um lado, a política “pura” como representação da luta contingente pela distribuição dos lugares, dos tempos e das competências, o “aqui e agora” do litígio revolucionário, do outro lado, a temporalidade própria da urdidura da história enquanto expressão do ininterrupto debate no interior das sociedades em torno da sua auto-compreensão.

De um lado, a verticalidade derivada de uma concepção essencialmente formalista do ponto de partida estético, do outro lado, a horizontalidade e densidade intrínsecas à historicidade de toda a sociedade, ao seu desenvolvimento político, social e cultural. De um lado, a democracia como expressão política da luta ancestral pela configuração estética da *polis* e da distribuição do comum, do outro lado, o desdobramento das possibilidades inscritas na “paisagem do possível” e que ganham corpo através da democraticidade, desse diálogo incessante do(s) povo(s) consigo mesmo.

¹⁴⁶ “Cet interface est politique en ce qu’il révoque la double politique inherente à la logique représentative. D’un côté celle-ci séparait le monde des imitations de l’art et le monde des intérêts vitaux et des grandeurs político-sociales. De l’autre son organisation hiérarchique - et notamment le primat de la parole/action vivante sur l’image peinte - faisait analogie à l’ordre politico-social. Avec le triomphe de la page romanesque sur la scène théâtrale, l’entrelacement égalitaire des images et des signes sur la surface picturale ou typographique, la promotion de l’art des artisans au grand art et la prétension nouvelle de mettre de l’art dans le décor de toute vie, c’est tout un découpage ordonné de l’expérience sensible qui chavire” (Rancière, 2000: 21).

Curiosamente, as chaves deste enredo aparentemente insolúvel, parecem estar guardadas nesse singular “paradigma” estético que é o “regime estético das artes”. Este regime, ao contrário dos outros regimes que mantêm uma função paradigmática, liberta as artes de todo o enquadramento normativo e de toda a tutela, de toda a instituição e autoridade instituída acerca da relação das artes com a vida. Neste, “a palavra ‘estética’ já não remete a uma teoria da sensibilidade, do gosto ou do prazer dos amadores e dos fazedores de arte. Remete, propriamente, ao modo de ser específico daquilo que pertence à arte, ao modo de ser de seus objetos. No regime estético das artes, as coisas das artes são identificadas por pertencerem a um regime específico do sensível” (Rancière, 2005: 32). A “revolução estética” é a democratização da experiência sensível como prática e como saber. O vivido, a ordenação sensorial do mundo, deixa de ser percebida como uma realidade passiva, que afeta passivamente a(s) comunidade(s) e que, por via dessa passividade, determina as possibilidades de cada parte e de cada agente social. A “revolução estética”, conforme o projeto do romantismo alemão, faz emergir essa comunidade sensível que determina a sua emancipação coletiva e o seu devir social por meio das suas capacidades imanentes - da sua potência, da sua *potenza* (para usarmos um termo querido a Toni Negri) - de transformar a vida social através do debate estético (sobre a partilha comunitária do sensível) e de refletir no espaço-tempo sensível o produto dessas mesmas transformações.

A revolução estética é a que entrelaça o nó entre a emancipação - individual e coletiva - e a comunidade estética, entre a ascensão revolucionária do *demos* e a democraticidade da convivência social subjacente a essa ideia de uma *comunidade literária* - a essa comunidade formada pela circulação sem destino da palavra morta, da palavra escrita, pronta a ser apropriada (lida, interpretada e criticada) por qualquer um (*n’importe qui*). O “regime estético das artes” é o que permite a autonomização das artes ao dotar as suas obras de uma vitalidade própria, não subordinada a ordens de razão e de valor extrínsecas a essa autonomização, nem dependente, para o seu desenvolvimento, da sua referência a outras dimensões da produção humana (ao arrepio da “operação” aristotélica que isola os fazedores da *mimesis* dos restantes artesãos), e, ainda menos, a paradigmas e a normas instituídas (enquadramento normativo que possibilita o aparecimento da instituição das *belas-artes*). No “regime estético das artes” o fundamento da produção artística está exclusivamente dependente do seu desenvolvimento enquanto instituição das artes, enquanto efeito desse debate interno permanente sobre o objeto da estética e a produção artística¹⁴⁷.

De resto, esta autonomização das artes só se tornou historicamente possível por meio de uma transformação profunda na relação do homem e da mulher com esses objetos singulares que são os objetos da arte. A “revolução estética” simultaneamente determina a comunidade política como comunidade estética e define os objetos da arte como pertencentes a um único e mesmo horizonte universal de “partilha do sensível”. A vida em

¹⁴⁷ John Phillips dá conta deste processo historic de autonomização - mais do que independência relativamente a outras práticas humanas - das artes através do desvelamento da sua, digamos, *circularidade hermenêutica*: “It is the aesthetic regime itself that enables a reflection on aesthetics as an aesthetic regime (Phillips, 2010: 151)”.

comunidade e as práticas artísticas comungam não apenas da sua dimensão e imersão no tecido sensível, como refletem uma na outra o caráter plástico do desenho institucional e da distinção simbólica das suas respectivas fronteiras. É por via desta imbricação no mesmo horizonte de sentido, na mesma textura sensível/estética, e da forma como a arte e o mundo da vida se refletem mutuamente - ora por meio da materialização da produção artística, ora através da discussão do destino dessas mesmas obras no seio da totalidade social - que, p. ex., a “arte e produção poderão se identificar no tempo da Revolução russa porque dependem de um mesmo princípio de repartição do sensível, de uma mesma virtude do ato que inaugura uma visibilidade ao mesmo tempo que fabrica objetos. O culto da arte supõe uma revalorização das capacidades ligadas à ideia de trabalho. Mas esta é menos a descoberta da essência da atividade humana do que uma recomposição da paisagem do visível, da relação entre o fazer, o ser, o ver e o dizer. Qualquer que seja a especificidade dos circuitos económicos nos quais se inserem, as práticas artísticas não constituem ‘uma exceção’ às outras práticas. Elas representam e reconfiguram as partilhas dessas atividades.” (Rancière, 2005: 68-69)

O “regime estético das artes”, não sendo um paradigma, é o regime, por definição, da comunidade democrática. Em analogia com a relação entre o “mundo da vida” e a produção da arte, o sentido da transformação da ordem sensível está inscrito na vida autónoma das comunidades, do seu desígnio igualitário e do seu devir livre e autónomo. O “regime estético das artes” não é o que, sem mais, confunde a arte com a vida, projetando a vida como uma representação ou um objeto estético. Mais profundamente, o “regime estético” é o que permite esta “confusão” e todos os debates possíveis sobre a relação entre a arte e a política. Este é o “regime” que, expropriando o debate sobre a estética e a produção artística dos estetas e dos críticos do gosto, transforma a vivência estética na convivência democrática por natureza. A produção artística dentro da comunidade estética - que sintetiza o “regime estético” - conforma-se a trabalhar nos limites da reconfiguração possível do sensível. As obras de arte são expressões particulares da mesma universalidade estética, da mesma “partilha do sensível”. Da mesma forma, a ação política realiza-se sempre como fenómeno estético, como corpo, como manifestação sensível, assente na mesma disputa democrática sobre a “partilha do sensível”. Uma vez mais, os limites da ação política estão fixados na potência e efetividade da vida social do *demos* em definir os limites democrático-igualitários de toda a inscrição político-policial, de todo corpo social, de toda a subjetivação política, de toda a hierarquia:

As artes nunca emprestam às manobras de dominação ou de emancipação mais do que lhes podem emprestar, ou seja, muito simplesmente, o que têm em comum com elas: posições e movimentos dos corpos, funções da palavra, repartições do visível e do invisível. E a autonomia de que podem gozar ou a

subversão que podem se atribuir repousam sobre a mesma base¹⁴⁸. (Rancière, 2005: 26)

A historicidade do “regime estético”, como forma política e expressão artística, é a historicidade da democracia. É um regime que não tem princípio (*arkhe*) nem fim (*telos*), as suas realizações temporais são o resultado do seu devir autónomo e estão sujeitas ao mesmo princípio de democraticidade, à mesma contingência. O regime estético é o ideal da vida democrática, da comunidade igualitária que se define pelo carácter contingente das suas formas, dos seus arranjos, dos seus compromissos, dos seus consensos:

Ora, tais formas revelam-se de saída comprometidas com um certo regime da política, um regime de indeterminação das identidades, de deslegitimação das posições de palavra, de desregulação das partilhas do espaço e do tempo. Esse regime estético da política é propriamente a democracia, o regime das assembleias dos artesãos, das leis escritas intangíveis e da intuição teatral¹⁴⁹. (Rancière, 2005: 18)

O momento estético da política pretende realizar a síntese impossível entre o princípio de toda a política e a sua consumação final como nova ordem. Quer dizer, a política só se realiza esteticamente por via da exata supressão da política. Assim, um leitor atento de Rancière como Samuel Chambers descobrirá no conceito de polícia (*la police*), não propriamente o conceito negativo que obstaculiza a possibilidade da política - essa espécie de “lado negro” da força democrática/política -, mas o operador que regula a tensa e contraditória relação entre a política e a estética:

Rancière procura explicar o conceito de “polícia” de uma forma que procura dar relevo a um conceito distinto de política. Este projeto em particular refere-se, de forma consistente, à “polícia” como uma disposição particular dos corpos - a disposição da ordem social, a alocação dos lugares, funções, ocupações. Assim, a polícia ‘define a distribuição de maneiras de fazer, maneiras de ser, e maneiras de dizer’ e, por esta razão, a ordem policial determina quem tem e quem não tem parte na sociedade (D 29). Este entendimento da polícia como determinante na distribuição de papéis na sociedade, relaciona, de forma

¹⁴⁸ “Les arts ne prêtent jamais aux entreprises de la domination ou de l’émancipation que ce qu’ils peuvent leur prêter, soit, tout simplement, ce qu’ils ont de commun avec elles: des positions et des mouvements des corps, des fonctions de la parole, des répartitions du visible et de l’invisible. Et l’autonomie dont ils peuvent jouir ou la subversion qu’ils peuvent s’attribuer reposent sur la même base” (Rancière, 2000: 34).

¹⁴⁹ Na tradução por nós utilizada, onde, no original, se lê “l’intuition théâtrale”, foi traduzido por “instituição teatral”. Da nossa parte resolvemos manter a tradução literal. “Or celles-ci s’avèrent d’emblée compromises avec un certain régime de la politique, un régime d’indétermination des identités, de délégitimation des positions de parole, de dérégulation des partages de l’espace et du temps. Ce régime esthétique de la politique est proprement celui de la démocratie, le régime de l’assemblée des artisans, les lois écrites intangibles et de l’intuition théâtrale”. (Rancière, 2000, p. 15)

central, este conceito a outros dois conceitos-chave: política e *Partage du sensible*. Por causa destas relações, um inesperado conceito como ‘polícia’ prova ser do trabalho teórico e concetual em torno da política. E este conceito de ‘polícia’ revela também a poderosa, necessária, mas nem sempre óbvia conexão entre o trabalho de Rancière em torno da ‘política’ e os seus escritos sobre a estética¹⁵⁰.

4.1. O regime ético das artes

Em Platão, a produção artística, p. ex., na forma de teatro ou de pintura, deve estar inteiramente subordinada à sua função e valência pedagógica. Para este autor, a arte como forma de expressão autónoma, como modo de produção que se institui simultaneamente como seu fim - que inscreve em si, no seu desenvolvimento e historicidade, a sua própria finalidade - para além de não ter sentido no quadro platónico da constituição da comunidade representada como um grande corpo comunitário, pode-se revelar extremamente nociva para os habitantes da *polis*. A realização política da ideia do filósofo não admite a desordem, a duplicidade, o “desvio” da estruturação da ordem social pela subversão da prática das artes. Para o filósofo da *República* o ideal da vida em comunidade é aquele em cada um dos seus membros ocupa única e exclusivamente “o seu lugar”. Na perseguição desse ideal da cidade bem-ordenada, qualquer sujeito político, qualquer cidadão, que ponha em causa a naturalização da sua própria pertença, da sua associação enquanto membro da comunidade, do papel a que fora destinado pela sociedade, é visto como um perigo público, uma ameaça à ordem pública.

Mas, na verdade, quando cada qual se ocupa única e exclusivamente das tarefas que lhes foram determinada pelos mecanismos de seleção social (por exemplo, por processos sociais baseados na hereditariedade, seja de riqueza, seja de título social), não há vida pública, nem sequer se pode falar de uma ordem política propriamente dita. A vida pública não se reduz à traficância comercial, nem ao mundo dos “negócios humanos”, à esfera das trocas materiais e simbólicas, a essa multiplicação de encontros ocasionais em que nada acontece no que respeita à constituição da polémica política. A dimensão pública dos

¹⁵⁰ “Rancière focuses on explicating the concept of “police” in such a way as to throw into relief a distinct conception of politics. This sort of project depends upon “police” consistently referring to a particular arrangement of bodies - the arrangement of the social order, the allocation of places, roles, occupations. The police thereby “defines the allocation of ways of doing, ways of being, and ways of saying” and for this reason any police order determines who has a part in society and who does not (D 29). This understanding of police as determining a distribution of roles within society, links the concept centrally to two other key concepts: politics (Chapter 5) and *Partage du sensible* (Chapter 7). Because of these links, an unexpected term like “police” proves to be the lynchpin of Rancière’s theoretical and conceptual work on politics. And the concept of “police” also reveals the powerful, necessary, but not always obvious connections between Rancière’s work “on politics” and his writings “on aesthetics”” (Rancière, 2010: 63, tradução da nossa responsabilidade).

“agrupamentos humanos” é o efeito da reduplicação do homem e da mulher *privados*, socialmente atomizados, que suspendem a sua rotina para se imporem como sujeitos universais, com uma linguagem universalizável operada através de uma soma de atos de fala que pretendem arrancar os interlocutores do seu contexto privado, da sua invisibilidade pública, para os projetar nessa dimensão pública igualitária de uma comunidade política “de todos para todos”. Por sua vez, a comunidade política só se reflete e se constitui enquanto tal na medida em que a sua contingência é assumida democraticamente enquanto tal, enquanto o justo lugar das coisas e a ocupação social dos corpos, é precisamente o lugar de toda a disputa política. Para que a autonomia das artes se realize é preciso que os seus objetos não se limitem à circulação entre agentes privados que entram em relação na exata medida dos seus interesses materiais imediatos. É preciso que estes mesmos objetos adquiram um senso comum, que sejam objetos da sensibilidade desinteressada, que, enfim, por via da sua emancipação material da esfera privada, adquiram uma visibilidade pública.

Ao associar aquilo que comumente designamos por artes (o teatro, a poesia ou a pintura) à reprodução de imagens, i. é, de “traduções” desviantes do real - que, ao serem sistematicamente reproduzidas correm o risco de serem confundidas com o próprio ser e, assim, de se confundir a cópia com o original, o parecer com o ser - o filósofo da *República* recusa a autonomização da arte - a concetualização de um modo de ser específico da arte - para a relacionar inteiramente com a reprodução das imagens e de sua subordinada função social.

Para Platão, a evocação e elaboração das imagens através da prática da imaginação e da respetiva materialização estética, deve confinar-se aos estreitos limites da sua função pedagógica¹⁵¹; à maneira como estas imagens permitem ganhos de eficácia e eficiência política na gestão da aquiescência das “almas mais frágeis”, das crianças e dos cidadãos que devem ser paulatinamente iniciados/instruídos na vida da *polis* enquanto *República*, enquanto realização da unidade comunitária do rei-filósofo - deixando a devida ressalva que esta é uma comunidade orgânica, primitiva, não política. A utilização de figuras discursivas como a parábola ou a alegoria tem justamente essa função, de explicar, por meio de imagens, a ordem das coisas, a Verdade, isto a quem essa mesma Verdade não aparece como uma evidência:

É neste sentido que falo do regime ético das imagens. Trata-se, nesse regime, de saber no que o modo de ser das imagens concerne ao ethos, à maneira de ser dos indivíduos e das coletividades. E essa questão impede a ‘arte’ de se individualizar enquanto tal¹⁵². (Rancière, 2005: 29)

¹⁵¹ “The ethical regime of the arts is the one in which artistic practices and artefacts are judged according to their direct moral and political worth” (Deranty, 2010: 120).

¹⁵² “C’est en ce sens que je parle de regime éthique des images. Il s’agit dans ce regime de savoir en quoi la manière d’être des individus et des collectivités. Et cette question empêche l’«art» de s’individualiser comme tel” (Rancière, 2000: 28).

Na *República* do discípulo de Sócrates só a dança, enquanto execução coreográfica da unidade comunitária insuflada pelo pneuma da totalidade orgânica, tem a vocação de participar na ritualização da unidade comunitária enquanto princípio e fim de si mesma. Uma dança que é expressão da realização da comunidade sem o Outro, sem a capacidade democrática de distanciamento relativamente a si mesma, sem capacidade de autocrítica nem de auto-compreensão. Uma comunidade sem exterior, sem reduplicação, que vive o “transe” da sua autossuficiência e da sua alienação coletiva. Uma comunidade arrebatada numa dança em que os corpos se fundem irrefletidamente num só, em que a dissolução do indivíduo no coletivo é total:

Ao teatro e à escrita, Platão opõe uma terceira forma, uma boa forma de arte, a forma coreográfica da comunidade que dança e canta sua própria unidade. Em suma, Platão destaca três maneiras a partir das quais práticas da palavra e do corpo propõem figuras de comunidade. Identifica a superfície dos signos mudos: superfície dos signos que são, diz ele, como pinturas. E o espaço do movimento dos corpos, que se divide por sua vez em dois modelos antagônicos. De um lado, há o movimento dos simulacros da cena, oferecido às identificações do público. De outro, o movimento autêntico, o movimento próprio dos corpos comunitários (Rancière, 2005: 18).

4.2. O regime poético das artes

Se na cidade ideal platónica, de acordo com a sua configuração *arquipolítica*, a questão da arte é diluída nas restantes práticas da vida em comum enquanto pertencentes a único e mesmo regime político-policial, de articulação orgânica do mesmo corpo social, é o dissidente Aristóteles que, do mesmíssimo modo como cede um lugar próprio ao *demos* inscrevendo os fundamentos da *parapolítica* (ver capítulo anterior), procede à autonomização das artes, regidas pelas suas normas endógenas e por seus modos próprios de proceder e de produzir os seus objetos¹⁵³. O operador concetual, que tanto na *parapolítica* como no regime poético/representativo, torna possível o surgimento de outro paradigma - neste particular, de relacionamento entre a política e a estética - é a *mimesis*:

A poética clássica da representação quis, contra o rebaixamento platónico da *mimesis*, dotar o ‘plano’ da palavra ou do ‘quadro’ de uma vida, de uma profundidade específica, como manifestação de uma ação, expressão de uma

¹⁵³ “Unlike in Plato’s construct, the arts are not judged according to their ontological veracity or technical efficiency” (Deranty, 2010: 122).

interioridade ou transmissão de um significado. Ela instaurou entre palavra e pintura, entre dizível e visível uma relação de correspondência à distância, dando à ‘imitação’ seu espaço específico¹⁵⁴. (Rancière, 2005: 21-22)

Mas a *mimesis* não é a simples redução de um modo de fazer particular que é o da reprodução da semelhança, da cópia, baseada na representação, desse “estar em lugar de”. A *mimesis* é a categoria concetual por via da qual a prática artística ganha um lugar próprio no meio de todas as outras formas de produção de objetos sociais pelo trabalho, pelas mãos e pela inteligência do homem e da mulher. A *mimesis* “não é um procedimento artístico, mas um regime de visibilidade das artes” (Rancière, 2005: 31). Ora vejamos:

Mas, repito, a *mimesis* não é a lei que submete as artes à semelhança. É, antes, o vinco na distribuição das maneiras de fazer e das ocupações sociais que torna as artes visíveis. Não é um procedimento artístico, mas um regime de visibilidade das artes. Um regime de visibilidade das artes é, ao mesmo tempo, o que autonomiza as artes, mas também o que articula essa autonomia a uma ordem geral das maneiras de fazer e das ocupações. Precisamente o que eu evocava a propósito da lógica representativa. Esta entra numa relação de analogia global das ocupações políticas e sociais: o primado representativo da ação sobre os caracteres, ou da narração sobre a descrição, a hierarquia dos géneros segundo a dignidade dos seus temas, e o próprio primado da arte da palavra, da palavra em ato, entram em analogia com toda uma visão hierárquica da comunidade¹⁵⁵.

Mas essa dignificação das artes e essa conquista de seu “lugar próprio”, só se torna possível por meio do sacrifício da sua própria vitalidade, da limitação da sua liberdade de criação, nomeadamente a um regime normativo diante do qual tem sempre de se remeter e diante do qual tem sempre de se autojustificar; diante do qual deve projetar o fundamento dos seus produtos, da sua realização material - enfim, a totalidade do seu devir enquanto história das “belas-arts” - nos limites do seu enquadramento normativo pré-determinado¹⁵⁶.

¹⁵⁴ “La poétique classique de la représentation a voulu, contre l’abaissement platonicien de la mimesis, douer le «plat» de la parole ou du «tableau» d’une vie, d’une profondeur spécifique, comme manifestation d’une action, expression d’une intériorité ou transmission d’une signification. Elle a instaure entre parole et peinture, entre dicible et visible un rapport de correspondance à distance, donnant à l’«imitation» son espace spécifique” (Rancière, 2000: 20).

¹⁵⁵ “Mais, encore une fois, la mimesis n’est pas la loi qui soumet les arts à la ressemblance. Elle est d’abord le plo dans la distribution des manières de faire et des occupations sociales qui rend les arts visibles. Elle n’est pas un procédé de l’art mais un regime de visibilité des arts. Un régime de visibilité des arts, c’est à la fois ce qui autonomise des arts mais aussi ce qui articule cette autonomie à un ordre général des manières de faire et des occupations. C’est ce que j’évoquais tout à l’heure à propos de la logique représentative” (Rancière, 2000: 30, tradução da nossa responsabilidade).

¹⁵⁶ “Altogether, although the work of art has been extracted from other forms of social activity, it has to obey strict norms defined by what is proper and what is improper in tight relation to a hierarchical scale” (Deranty, 2010: 123).

O preço que Aristóteles faz pagar por esta autonomização é a sua conformação à distribuição hierárquica da sociedade, em que cada tarefa e cada ocupação social têm o seu lugar próprio. Mais ainda, o regime poético/representativo das artes, por meio da *mimesis*, vincula-se ao paradigma *parapolítico*, ao procurar interiorizar pelas fórmulas próprias da representação artística, o seu enquadramento normativo, essa “visão hierárquica da comunidade” (Rancièrre, 2005: 32). Nesse sentido, a representação artística submetida à regulação da *mimesis* não mais do que sublima e exacerba a própria representação de uma sociedade rigidamente hierarquizada¹⁵⁷, uma é o duplo da outra sem prejuízo para a sua respetiva autonomização e separação de âmbitos. Assim, o regime poético/representativo das artes reenvia sistematicamente os seus efeitos ao regime *parapolítico* e vice-versa. A dimensão normativa a que as artes devem estar subordinadas no regime poético/representativo não mais serve do que para demonstrar o sentido moral da ação humana e, desta forma, lhe proporcionar certas lições e adverti-lo para as consequências da transgressão das boas condutas. Desta forma, a representação, nomeadamente por meio do palco ou da poesia, tem o duplo fito de conformar os homens e as mulheres às suas condições de vida - à sua posição e estatuto na hierarquia social - e de os advertir sobre as consequências nefastas da prevaricação moral e cívica.

4.3. O regime estético das artes

Se nos é relativamente fácil descrever o regime de equivalências e continuidades paradigmáticas entre a *arquipolítica* e o regime ético das imagens, por um lado, e o mesmo tipo de contiguidade entre a *parapolítica* aristotélica e o regime poético/representativo, por outro lado. A “revolução estética”, que estrutura o regime estético das artes, não tem

¹⁵⁷ Por meio da reabilitação das artes por Aristóteles, a hierarquização social é duplicada através do enquadramento normativo e igualmente pedagógico, das artes, nomeadamente através do primado do género, da distribuição dos temas de acordo com a sua “dignidade”, do comportamento dos personagens de acordo com o que pretendem representar socialmente... Cf. “Sobre esta base puede definir un sistema de legitimidad de la *mimesis*-, en primer lugar, una virtud positiva del acto de imitar como modo específico del saber; en segundo lugar, un principio de realidad de la ficción que circunscribe su espacio-tiempo propio y su régimen particular de palabra (y la por demás célebre *catarsis* designa en primer lugar esta autonomía de los efectos de la palabra, esta retención de la emoción trágica exclusivamente en el escenario del teatro); en tercer lugar, un principio de genericidad que distribuye los modos de la imitación en función de la dignidad de sus temas; en cuarto lugar, criterios para juzgar si las fábulas son propias o impropias a la imitación trágica o épica. Define entonces los primeros elementos de ese sistema del decoro representativo que va a sistematizar la poética clásica de la representación. Funda también ese principio de actualidad de la palabra que va a proporcionarle un marco a la poética de la representación, acordando el principio de realidad de la ficción, que circunscribe su propio espacio-tiempo, con su régimen particular de palabra, y la inclusión de esta palabra en el universo retórico, el de la palabra socialmente activa de las asambleas o los tribunales” (Rancièrre, Eterna Cadencia Editora: 113). “The subject of the story dictates the genre of the art work: noble characters performing actions of “magnitude” (gods, heroes, kings, noble souls) will have to be represented in the noble genres of tragedy in the theatre, historical painting and official portraits in painting, and so on. Low characters (folk people, sinners) will be represented in comedy and satire, and in the painting of everyday life” (Deranty, 2010: 122).

qualquer equivalente nos termos da sua relação com os paradigmas político-políciais. O regime estético das artes abre o espaço para o desenvolvimento da pura expressão da liberdade democrática em respeito a uma manifestação singular da dimensão humana que é a “prática estética”, a prática das artes¹⁵⁸. Na verdade, nem sequer podemos considerar o regime estético das artes como um *paradigma*, este é, simples e exclusivamente um “regime”, i. é, uma forma particular e, simultaneamente, universal - um universal-singular - de se lidar com o mundo da arte, de subjetivar a experiência estética¹⁵⁹.

A subversão da “revolução estética” é o de ter, precisamente, libertado, emancipado, o homem da sua subordinação aos paradigmas da arte. Mais ainda - porque o efeito da subversão dos apóstolos da “*tempestade e ímpeto*” não se limita à esfera da produção artística -, a revolução estética, ao precipitar a democratização estética do mundo - onde podemos incluir as bases teóricas rancierianas da partilha do sensível - abala decisivamente a relação da democracia com a política, ou do mundo da vida, dos homens comuns, com o mundo da política, das classes dominantes¹⁶⁰.

No regime estético das artes, a produção artística não se encontra refém de qualquer conjunto de princípios normativos. A arte é produzida a partir do próprio trabalho de estetização dos artefactos humanos¹⁶¹. Neste regime tudo é suscetível de ser encarado como arte, baste que o engenho humano consiga fazer distinguir um objeto - como arte - num fundo de sensibilidade comum¹⁶², de uma comunidade propriamente sensível¹⁶³, estética:

¹⁵⁸ Esta pura expressividade do regime estético das artes é o reflexo categorial que contrasta o regime moderno com o regime representativo fundado na categoria da *mimesis*: “What made the arts comparable in the previous regime were the stories they were all to represent. Now the common element is that all arts are a form of language, bringing to a kind of superior form and reflexivity the discursivity inherent in the world itself. The change from one regime to the other corresponds to the change from a poetic system where representation (mimesis) is the guiding principle to one where it is expression” (Deranty, 2010: 126).

¹⁵⁹ Sobre a utilização do conceito de “regime” em Rancière ver, p. ex., a definição de John Phillips: “The notion of a regime operates simultaneously in historical, procedural and theoretical ways, and functions primarily as a ground for outlining schematic conflicts: we belong to a historicity in relation to which we can utilize resources to produce theoretical foundations for addressing political conflicts (Phillips, 2010: 147)”.

¹⁶⁰ “Son refus (de Flaubert) même de confier à la littérature aucun message est considéré como un témoignage de l'égalité démocratique. Il est démolrate, disent ses adversaires, par son parti pris de peindre au lieu d'instruire” (Rancière, 2000: 16-17).

¹⁶¹ “In the aesthetic regime, the world itself, at all levels, including the material ones, is seen to entail meaning. Even the pre-human is symbolic. The exemplary thread Rancière follows in the beginning of *La parole muette* is that of Hugo's novel, *Notre-Dame de Paris*, Hugo's book is built like a cathedral, not because the author has randomly decided to build his book on the model of its central building, but because the cathedral is itself already like “a book of stone”, that is, something that is more than just brick and mortar, a spiritual entity full of meaning. The artist's job then is to rearticulate in a human way the expression already present in the stone, the statues and the architecture” (Deranty, 2010: 125).

¹⁶² “Human language is now seen to reflect in a higher order of awareness the indirect language of the world itself. But the expressivity of human language would not be possible without the general expressivity of the world. And this logic of reciprocal exchange and belonging, which views the smaller part as participating in but also rearticulating the reality of the larger part, is also at play between the language of the singular artist and the language of the community” (Deranty, 2010: 126).

¹⁶³ “This regime installs a particular conception of sensibility in which any and all things are saturated with aesthetic significance or meaning (...) The aesthetic regime of the arts is important to him because it refuses the distinction between the poetic depiction of noble action and merely prosaic life, and thus expresses the structural features of ‘equality’” (Ross, 2010: 137).

Estético, porque a identificação da arte, nele, não se faz mais por uma distinção no interior das maneiras de fazer, mas pela distinção de um modo de ser sensível próprio aos produtos de arte¹⁶⁴. (Rancière, 2005: 32)

Mas as práticas modernas da arte, que expressam a emancipação das “práticas estéticas” relativamente a todo o enquadramento normativo do paradigma clássico representativo, a todas as suas regras e hierarquias, não seriam concebíveis sem uma mudança de fundo ao nível da compreensão básica do homem e da sua história.

Com a revolução estética a esfera da arte passa a estar balizada nos limites daquilo que a vida democrática - o permanente debate mais ou menos intensamente especializado, mais ou menos intensamente técnico - aceita ou não como arte. Não há nenhum cânone, nenhum arquétipo, nenhum paradigma, a que baste o artista se reger para se estabelecer dentro dos limites daquilo que é a produção da arte. A arte passa a ser uma disputa no próprio campo da vida e da sua dinâmica¹⁶⁵. É esta ausência de critérios rígidos organizados de forma hierárquica, e que tendem a uniformizar de modo hegemónico a constelação das práticas estéticas, que representa a democratização da vida estética, seu debate interdisciplinar incessante sobre a relação entre a teoria e a prática.

Esta estetização da vida comunitária, esta democratização da vivência estética, não se confunde com a estetização da política na era das massas que motivara filosoficamente Walter Benjamin:

Existe portanto, na base da política, uma estética que não tem nada a ver com a ‘estetização da política’ própria à ‘era das massas’, de que fala Benjamin. Esta estética não deve ser entendida no sentido de uma captura perversa da política por uma vontade de arte, pelo pensamento do povo como obra de arte (Rancière, 2005: 16).

Esta perversão da estética pela política - ou da política pela estética - é ainda reflexo da tentativa da modernidade política de liquidar a apropriação do espaço público pelo *demos*, de corromper e confundir o fluxo de democratização na mobilização das massas¹⁶⁶. É uma apropriação ilegítima, antidemocrática, oligárquica, da estética pela política, ou da política pela estética, que pretende liquidar, justamente, essa comunidade do dissenso que está na origem de todos os encontros e desencontros entre a estética e a política.

¹⁶⁴ “Esthétique, parce que l’identification de l’art ne s’y fait plus par une distinction au sein des manières de faire, mais par la distinction d’un mode d’être sensible propre aux produits de l’art” (Rancière, 2000: 31).

¹⁶⁵ “If every entity potentially holds a deep meaning waiting to be rearticulated, it no longer makes sense to categorize topics and characters into genres organized along a high-low axis” (Deranty, 2010: 126).

¹⁶⁶ Ver, “By contrast with postmodernist sociology (in particular Jean Beaudrillard), Ranciere is not interested in theorizing the masses. Politically, they do not exist for him, since they are not a “subject” of political action but only the object of an objectifying philosophical reconstruction. Once again, sociology becomes an instrument for keeping the people outside of the philosophical arena, since according to postmodern philosophers the people in fact no longer exists” (Mecchia, 2010: 50).

O litígio político que cinde a comunidade em duas é um litígio simultaneamente estético, um conflito sobre a partilha do comum, sobre a distribuição das possibilidades de experiência sensível, da distribuição dos lugares, das competências e dos tempos¹⁶⁷. A comunidade democrática não é a comunidade que se realiza esteticamente - tanto como conquista dos lugares, como quanto, no limite, demonstração fascista de grandes paradas militares - mas a comunidade que faz do campo estético o campo da sua deslocação pelo território social¹⁶⁸. A comunidade democrática não é a comunidade da realização estética do mundo social, ao contrário, é a que usa a estética como o veículo das suas deslocações por essa mesma ordem social, o que, por sua vez, tem por efeito o seu desdobramento em perturbações políticas do todo social.

A *literaturidade* (*literalité*) é o signo dessa convivência democrática como expressão simultaneamente estética e política¹⁶⁹. Por meio da circulação livre da palavra, os corpos desviam-se do seu destino natural, do seu possível imaginário, e entram em circuitos e formas improvisadas de comunidade não reguladas institucionalmente. Mais ainda, a *literaturidade* não prescreve qualquer norma, dispensa todo o enquadramento normativo, assinalando apenas a norma tácita de que qualquer um, *não importa quem*, pode aprender e apreender a palavra de qualquer outro para fazer desta a sua própria palavra¹⁷⁰. A *literaturidade* é o regime da propriedade partilhada, de uma comunidade livre e aberta, que vive da suspensão dos títulos e das autoridades para fazer reconhecer a igualdade radical de todos perante todos em respeito ao uso das palavras¹⁷¹.

A *literaturidade* é o regime da aleatoriedade, precariedade e contingência inscrita em toda a relação intersubjetiva igualitária, e é por este conjunto de atributos, que lhe são constitutivos, que ganha uma afeição política própria. A *literaturidade* sintetiza o facto primordial de que as fronteiras entre a política e a estética (enquanto dimensões distintas da atividade humana) são ensaiadas e traçadas sobre um fundo comum que é constitutivamente

¹⁶⁷ “Populations are divided not in terms of what individuals might say or think (not in terms of the meaningful content of their thoughts and dreams) but in terms of what can or cannot be said and done according to the division of the perceptual realm. This does not equate to any straightforward empiricism (the realm of the sensible is not simply that of the senses) but it does rely on a certain kind of primacy of the signifier” (Phillips, 2010: 153).

¹⁶⁸ “Rancière’s work begins with the premise that our world is composed of lines in constant movement, alignment and realignment. (...)Rancière’s dividing line is a basic unit of political analysis that he approaches from an aesthetic point of view: with a sensibility to the perceptual preconditions that make subjectivities at once visible, audible and available to our attentions” (Panagia, 2010: 96).

¹⁶⁹ Alison Ross relaciona de forma crucial a literaturidade e o regime estético à própria “condição política da modernidade”: “It is only with the full explication of the literary paradigm in the contexts of aesthetics, poetics and literature that this condition of modern politics becomes fully intelligible” (Ross, 2010: 150).

¹⁷⁰ “Words can be appropriated by anyone (they do not require the authority of a mediator) and for this reason democracy is shown to be at work in education as much as it is in politics. (...) Against Flaubert: one of the functions of the concept of “literarity” is to show that this democracy of art and non-art is available to just anybody and this is so on account of the orphan status, the “muteness”, of words” (Ross, 2010: 143).

¹⁷¹ “With this definition Rancière develops a structural analysis of the relation between word-use and social order. In particular, he aims to show that it is the structural excess of words over their actual use (production of necessities) and meaning (communication and naming) that disrupts hierarchical social orders. (...)More precisely, words are able to effectively communicate new redistributions of roles and positions and to do so on account of their structural excess over prevailing distributions. (...)Words are ways of rendering effective the redistribution of the order of sensibility (Ross, 2010: 136)”.

estético e político¹⁷². As fronteiras da arte e de sua prática são debatidas e definidas no mesmo fundo sensível comum, partilhado, onde a sua universalidade *an-árquica* - alheia a todo o fundamento primeiro - coloca incessantemente em risco o delineamento concetual e estrutural do esboço dessas fronteiras¹⁷³. A partir do signo da *literaturidade* podemos compreender a (con)vivência democrática-igualitária de toda a comunidade. Essa forma de convivência não é o resultado de qualquer processo histórico, é o âmago de toda a comunidade política em devir. Daí que Jean-Philippe Deranty reflita sobre a continuidade entre a vida autónoma das artes sob a égide do regime estético, a expressão democrática da vida em comum e a sua conflituosa relação com as estruturas político-policiais, com as hierarquias:

Mas o advento da democracia e, com ela, a ascensão do princípio da igualdade, desafiam essa mundivisão hierárquica e o sistema estético que a duplicou no reino ficcional. É claro que o surgimento do princípio da igualdade não apaga magicamente as estruturas hierárquicas nas sociedades reais. De facto, os mais famosos pares de conceitos de Rancière descrevem o entrelaçamento de estruturas de hierarquia (a polícia) com o desafio igualitário a essas mesmas estruturas (a política propriamente dita) que está intrinsecamente incorporado à hierarquia. Traduzida em estética, isso significa que, mesmo no novo regime, a arte moderna permanece parcialmente sob a influência da lógica representativa, isto apesar das possibilidades abertas pelo novo regime¹⁷⁴.

A *literaturidade* marca o excesso constitutivo em relação a toda a forma e estrutura instituída, tal como a democracia não se define como um regime político, mas como o excedente constitutivo que atravessa toda a forma de regime político possível. Através desta categoria político-estética podemos compreender a política, não propriamente como uma forma de subjetivação política, o reflexo - os desdobramentos estéticos - de uma ação individual ou coletiva, mas a disputa pelo comum através dos múltiplos desdobramentos da sua partilha igualitária. Neste passo, Rancière é particularmente esclarecedor e decisivo no que respeita ao seu consequente distanciamento relativamente ao enquadramento mais

¹⁷² Alison Ross sintetiza desta forma: "It is not that "literarity" transposes a set of political concerns into aesthetics, but that if one were to ask what "equality" could mean in aesthetics, then one would answer: "literarity"" (Ross, 2010: 133).

¹⁷³ "The idea of an expressivity of the world liberates language and expression to such an extent that it can no longer be brought back under control" (Deranty, 2010: 129).

¹⁷⁴ "But the advent of democracy and with it the rise of the principle of equality challenge this hierarchical worldview and the aesthetic system that duplicated it in the fictional realm. Of course the emergence of the principle of equality does not magically erase hierarchical structures in real societies. Indeed, one of Rancière's most famous pairs of concepts describes the intertwining of structures of hierarchy (the police) with the egalitarian challenge to these structures (politics proper), which is inherently built into hierarchy. Translated into aesthetics, this means that even in the new regime, modern art remains partially under the sway of the representative logic, despite the possibilities opened up by the new regime" (Deranty, 2010: 125, tradução da nossa responsabilidade).

tradicional do fenômeno político - o que inclui os interlocutores mais próximos dos seus temas, das suas indagações e, porque não, das suas tradições filosófico-políticas¹⁷⁵.

A *literaturidade*, tal como a democracia, não é o desígnio das comunidades humanas, uma simples ideia de comunidade em competição com tantas outras ou o seu *telos*¹⁷⁶, é a experiência intersubjetiva do comum como o livre desdobramento das comunidades possíveis - das formas possíveis de partilha do comum pela comunidade dos iguais e projetadas em conformidade com o seu espírito igualitário. Na verdade, só há comunidade enquanto comunidade dos iguais, enquanto há uma partilha democrática-igualitária daquilo que aparece como comum ou é disputado como tal. A estruturação desigualitária das relações sociais é a antítese das comunidades. Onde há hierarquia, ou onde a relação entre iguais cede o lugar à relação assimétrica - p. ex., entre o patrão e o trabalhador, o governante e o governado; o *expert* (especialista/técnico) e o leigo... - há uma suspensão da comunidade¹⁷⁷; a comunidade dos iguais dá lugar à mera troca simbólica e comercial, e é na base desta alienação primitiva que se torna pensável, p. ex., o fenômeno do “fetichismo” (Marx). Em suma, não é preciso “criar” comunidade ou comunidades, como espécie de gesto político fundador, como violência radical sobre a ordem, como ato constitutivo de uma realidade ou regime político; o que é necessário e coletivamente emancipatório é libertar a comunidade da sua sistemática subversão pela estruturação da desigualdade em prol de um determinado tipo de dominação objetiva ou subjetiva¹⁷⁸.

A *literaturidade* é outra forma de política que não a dominante, a estruturalmente desigualitária, a forma paradigmática da política. A *literaturidade* é sinónimo de comunidades fugazes, de encontros ocasionais num espaço comum - neste caso, na esfera da literatura - de identidades e grupos sociais heterogêneos, que, pelo acaso da circulação livre do texto, se veem resgatados do seu anonimato, da sua invisibilidade. Os enunciados literários, essa espécie de “quase-corpos”, na medida em que se “apropriam dos corpos e os desviam de sua destinação na medida em que não são corpos, mas quase-corpos, blocos de palavras circulando sem pai legítimo que os acompanhe até um destinatário autorizado”, produzem alterações na composição daquilo que é o território sensível comum a todos os intervenientes e interlocutores no âmago da própria comunidade da palavra, do “comum da língua”, “[desenhando], assim, comunidades aleatórias que contribuem para a formação de coletivos de enunciação que repõem em questão a distribuição dos papéis, dos territórios e das linguagens - em resumo, desses sujeitos políticos que recolocam em causa a partilha já dada do sensível” (Rancière, 2005: 60).

¹⁷⁵ “As vias da subjetivação política não são as da identificação imaginária, mas as da desincorporação ‘literária’” (Rancière, 2005: 60-61).

¹⁷⁶ “The ‘literariness’ of words means that they are expressive, but they are also mute: the words themselves do not speak, they do not bind a thing or idea to a relation of final meaning (Ross, 2010: 148)”.

¹⁷⁷ “But where such mastery, whether inter- or intrapersonal in nature, flags, intelligences become distracted, and the social order supplants the community of equals (Spencer, 2010: 113)”.

¹⁷⁸ “However, the phenomenological, aesthetic and political challenge of Rancière’s notion of a *partage du sensible* is to introduce the possibility of discomposing the inequalities that such structures produce” (Panagia, 2010: 99-100).

A igualdade perante a letra muda, o texto escrito, o encontro ocasional da igualdade - da igualdade de todos perante todos com respeito ao *medium* literário - é a metáfora por via da qual podemos compreender um conceito político de igualdade como igualdade de princípio - como *poder de começar* (Arendt) inscrito como potência em qualquer homem e mulher - e que procura verificar, confirmar, atualizar, esta igualdade de princípio, no horizonte prático da performance pública e política. Sintetiza Rancière:

Os enunciados políticos ou literários fazem efeito no real. Definem modelos de palavra ou de ação, mas também regimes de intensidade sensível. Traçam mapas do visível, trajetórias entre o visível e o dizível, relações entre modos do ser, modos do fazer e modos do dizer. Definem variações das intensidades sensíveis, das percepções e capacidades dos corpos. Assim se apropriam dos humanos *quaisquer*, cavam distâncias, abrem derivações, modificam as maneiras, as velocidades e os trajetos segundo os quais aderem a uma condição, reagem a situações, reconhecem suas imagens. Reconfiguram o mapa do sensível confundindo a funcionalidade dos gestos e dos ritmos adaptados aos ciclos naturais da produção, reprodução e submissão. O homem é um animal político porque é um animal literário, que se deixa desviar de sua destinação 'natural' pelo poder das palavras. (Rancière, 2005: 59)

Concluindo, a comunidade estética é a comunidade do dissenso. É uma comunidade que vive, não da sua obsessão identitária, mas, pelo contrário, da sua desidentificação estética/política - porque não da sua desidentificação *poiética*, da sua desidentificação intencional, criativa, prática, voluntarista, politicamente produtiva¹⁷⁹. Esta vive da criação de comunidades fugazes, precárias e contingentes, em intersecção e em contágio com outras tantas, consoante a potência igualitária e o fundo *an-árquico* de toda a comunidade política, de toda a sociedade civil. A comunidade do dissenso, como imagem da perda ou da crise do "consenso", não simboliza nem augura a "guerra de todos contra todos" ou a "anarquia"; é o modo próprio de ser da democracia, da sua constituição anárquica, mas, ainda assim, virtuosa e politicamente limitada no jogo e alcance performativo baseados na pressuposição da igualdade radical que se reflete no encontro de cada um perante cada outro e de todos perante todos.

É a unidade sempre suspensa, a síntese sempre por se realizar entre o pensar e o ser, a intelectualidade e a sensibilidade, o desfasamento entre a imaginação e a realidade sensível, a insuperabilidade da condição anacrónica que subjaz a toda a relação humana... No ideal da comunidade estética, todo o dissenso, todo o litígio, deve ser resolvido no seio da

¹⁷⁹ "That is, for Ranciere the task of an aesthetics of politics is to engage the practices of disfiguration and reconfiguration of what is given to sense perception. Politics is always an aesthetic activity, then, not because there is a specific aesthetic to politics nor because there is a purposiveness to aesthetic objects that is political, but because within any specific social arrangement there are words and images in constant circulation and whose proper order is a perpetual source of disagreement" (Panagia, 2010: 100).

sociedade civil sem a suspensão ou superação do dissenso pela força do consenso. Mais ainda, toda a hipótese de litígio deve ser politicamente enquadrada sobre essa pressuposição da igualdade radical de todos perante todos. Mais do que não existirem agentes privilegiados em relação a outros, ou pontos de partida sociais qualitativamente diferenciados; mais do que esses mesmos agentes estarem sujeitos à mesma formalização transcendental da igualdade, é através do comprometimento com a hipótese subversiva da igualdade radical, que podem ser democraticamente - i. é, de forma inclusiva - debatidos, tanto os limites para a realização da vontade individual e coletiva, da subjetividade política, como o horizonte virtualmente ilimitado de toda a constituição coletiva de todo o significado e de todo o sentido.

A partilha do sensível tanto é o território de todo o conflito político, o território em que o comum se apresenta como que recortado, dividido, objeto de toda a disputa sobre a distribuição desse mesmo território comum, como é o território de toda a possibilidade de comunidade política. A partilha do sensível é uma espécie de “grau zero” da vida comunitária¹⁸⁰, é a condição de possibilidade de toda a comunidade como de toda a partilha policial do comum, de toda a distribuição político-policial. Não há comunidade sem partilha do sensível, por isso, a política é sempre possível, apesar das cada vez mais finas e permeáveis intrusões do poder e da dominação, apesar das cada vez mais intensivas e onnipresentes formas de exploração capitalista, apesar da cada vez mais absoluta privatização e mercantilização das dimensões da vida social, por via dessa biopolítica que transforma as próprias relações sociais em valores de troca¹⁸¹. A partilha do sensível é a condição de possibilidade da política, não só como expressão da vontade democrática, mas como âmago da vida civil, do litígio social pelo comum. A disputa pelo sensível, pelo comum, é uma disputa imanente a toda a comunidade política, da mesma forma que a política se encontra em permanente disputa com a polícia (*la police*).

¹⁸⁰ Essa qualidade de “grau zero” da política encontra-se claramente expressa, seguindo Alison Ross, na dupla significação da “palavra muda” (“*parole muette*”): “Above all, “mute speech” is used to articulate a critical perspective on pretensions to mastery. The expression of the plenitude of meaning in things is “mute” because it always escapes the posture of authority of the supposed masters of language, those such as the consecrated writers and experts who are presumed to own the “means” of expression (NH 54). Rancière uses this critical perspective to defend his ontology as well as to characterize the functioning of discursive protocols in diverse fields of knowledge. His position appeals to two different sources of evidence: first, the obstinate silence of things to expressivity means that they exceed the power of words to name or evoke them in any absolute way; and secondly, words themselves are, in a way, “silent”, that is, they exceed the authority of those who speak the meaning of the meaningful things. Words are incapable of placing things and bodies in fully determined positions (Ross, 2010: 135)”. Ou, ainda: “One may look at Rancière’s notion of *parole muette* (mute speech) as a snapshot of this dynamic movement between politics and aesthetics” (Ross, 2010: 134).

¹⁸¹ “I have highlighted the correspondence or proximity between Marx’s definition of communism and the contemporary biopolitical turn of the capitalist economy, both of which are oriented towards the human production of humanity, social relations and forms of life – all in the context of the common” (Hardt, 2010: 150).

Segunda parte: A política como princípio

5. A política nas malhas dos filósofos

Com a realização estética do conflito político encerrámos a última etapa da singular “dialética” rancieriana. Por imperativo metodológico vimo-nos compelidos a dividir a apresentação do pensamento político rancieriano em três momentos fundamentais que correspondem, notavelmente, à evolução das suas reflexões ao longo do tempo, ou, com maior precisão, vão fornecendo o mote para um desenvolvimento ulterior dessas ideias primeiramente veiculadas em estado embrionário. Assim, as leituras críticas dos paradigmas da filosofia política ao longo da sua história - desde Platão e Aristóteles, passando por Marx, até Sartre e Bourdieu - presentes na obra datada de 1983 *O filósofo e os seus pobres*¹⁸², contêm todo o enquadramento teórico contra a dominação intelectual em face do devir político, que é retomado em textos ulteriores como *O desentendimento* (1995). Do mesmo modo que o tema da estética política e da relação entre um e outro âmbito, é desde logo apresentado na obra *As margens do político*¹⁸³ (1992a), antes da suposta “viragem” estética na fase mais tardia da obra de Rancière com obras como *A palavra muda* (1998), *A partilha do sensível* (2000), *O inconsciente estético* (2001).

Podíamos então defender, sem mais rodeios, que a divisão por nós esquematizada entre estes três momentos do acontecer político tem exclusivamente uma orientação metodológica, visando facilitar a exposição do corpo teórico da obra do nosso autor. O problema é que a tensão entre a esquematização dialética, do funcionamento orgânico das teses políticas desenvolvidas ao longo de décadas, e a insistência numa indefinição fundamental que procura proteger o núcleo da sua própria posição face ao *quid* político, atravessa toda a sua obra. A máquina que procura descrever as engrenagens que conduzem do momento zero da política - ou da não-política - até à sua inscrição precária na realidade vivida (como desdobramento sensível), é sempre possível de ser retomada,

¹⁸² Em artigo justamente sobre esta obra, Mecchia sintetiza: “He shows that the stakes of political philosophy have not fundamentally changed since the time of Plato and Aristotle, who first tried to come to terms with the historical reality of the *demos* as political actor. In fact, the clarity of their perception of what was at stake in the philosophical intervention on the scene of politics was often blurred by later thinkers, who all tried to theorize current forms of “state legitimization” (Mecchia, 2010: 46)”.

¹⁸³ “A experiência democrática é assim a de uma certa estética da política. O homem democrático é um ser de palavra, o que também quer dizer que é um ser poético, capaz de assumir uma distância entre as palavras e as coisas, que não é nem decepção nem engano, mas humanidade; um ser, portanto, capaz de assumir a irreabilidade da representação. Esta virtude poética é uma virtude de confiança” (Rancière, 2014: 59).

independentemente dessa imprevisibilidade e indefinição radical que o autor atribui ao fenômeno político.

O mecanismo da “máquina dialética” é fácil de entender e reproduzir, ao menos sob uma abordagem mais superficial. Numa etapa inaugural os homens e as mulheres descobrem-se como seres capazes, isto é, iguais a todos os outros no que se refere à capacidade original de se projetarem como seres participantes na narrativa do mundo. Esta etapa corresponde à da emancipação humana, simbolizada essencialmente na sua emancipação intelectual, na verificação da igualdade das inteligências. Depois, esses mesmos homens e mulheres, agora emancipados, entram em confronto com outros homens e mulheres, nomeadamente por meio de desentendimentos pontuais e locais no que respeita à distribuição desigualitária do comum. Esta etapa é a do conflito humano, de um litígio entre formas distintas de convivência da humanidade que tem já por base uma divisão primitiva de agrupamentos humanos; divisão que se expressa exemplarmente na “partilha do sensível” comunitário, na distribuição dos lugares e das competências. Por fim, desse litígio fundamental, desse combate pela partilha do comum, resulta “naturalmente”, “dialeticamente”, uma outra distribuição do “sensível comunitário”, da partilha do mundo. Esta última etapa da dinâmica própria do acontecimento político corresponde à derradeira fase de sua materialização estética, de sua reinscrição no sensível. Concluído todo o processo, o próprio mecanismo trata de assegurar a sua reprodução mecânica interminável, perpetuando-se através da circularidade inscrita no seu circuito. O momento estético da política traz já os germes da sua subversão policial; o momento de realização política dentro da ordem policial é já a constituição de um outro dano (*tort*), de uma outra subversão da potência igualitária. Na política o ponto de chegada é simultaneamente o de partida. Com a redistribuição da ordem vigente pelos imperativos igualitários - com essa nova distribuição do cosmos político-policial através das dinâmicas igualitárias -, o mundo retorna à sua indefinição radical enquanto devir comunitário.

A política é o universal igualitário que a democracia projeta por meio das suas diversas figuras históricas sob o nome tutelar do *demos*. Política é essa interrupção da normalidade, do regular funcionamento das instituições e das estruturas relacionais, para o tratamento comunitário de um dano. A política não diz respeito à vontade própria e arbitrária de um sujeito, nem a uma determinação ontológica do ser, ela é, primeiro, uma disrupção no equilíbrio natural das partes sociais; num segundo momento, a dramatização dessa deslocação entre o “nós” e os “outros”; para culminar finalmente no retorno à nova “paz social” como realização estética de uma nova ordem universal. Momento emancipatório, momento litigioso e momento estético; o crescendo da dramaturgia política agudiza-se para se reconciliar em novas formas policiais. Por meio da compreensão dialética entre emancipação, litígio e estética, a política é novamente encerrada num círculo hermenêutico e as suas formas determinadas *a priori*. Também por via desta compreensão, a polícia e a política (ainda que correspondendo cada uma delas a ideias e a práticas epistemologicamente

distintas) estão condenadas, mais do que à coabitação, à reconciliação como realização da ordem mundana.

O mais importante na crítica e posterior desarticulação da “dialética rancieriana” - justamente para não se cair na tentação de eliminar, juntamente com todo este circuito, o decisivo na compreensão rancieriana da política - é perceber que a “geringonça” dialética do autor dos *Nomes da história* é apenas um jogo de linguagem entre tantos outros que podem ser inventados ou reinventados em nome do ato democrático, i. é, da atualização das inteligências, da subjetivação política, do aparecer (estético-político) do *demos*. Tantos nomes para descrever as tantas formas como a política, por meio dos seus sujeitos (im)próprios, suspende a prosaica dominação policial.

Em permanente tensão com este edifício conceptual, três são as premissas transversais a todo o corpo teórico de Rancière que se projetam para além da sua própria esquematização discursiva: 1) que o povo pode aprender por si próprio; 2) que as relações entre as palavras e as coisas são arbitrarias e contingentes, e, por isso, precárias e naturalmente problemáticas; 3) e que a atualização histórica da igualdade se processa como subversão de todo o tipo de “aparelho ideológico” (para reabilitarmos um conceito althusseriano), de toda a meta-narrativa e esquematização teórica sobre o devir político. A narrativa que se constrói a partir destas premissas já é secundária, isto é, faz parte dos meios de luta das classes oprimidas relativamente às opressoras. A gramática dos oprimidos é tão precária como esse espetáculo da política apresentado por Rancière; a sua gramática, a sua narrativa, é também ela local e ocasional, votada à fatalidade de sua superação por meio do movimento de realização política do *demos* como atualização da igualdade.

Eduardo Pellegrero, no seu artigo *A lição do aluno - Introdução à obra de Jacques Rancière*, faz uma síntese exemplar da forma como os três *momentos* se relacionam ativamente de uma forma não mecanicista, nem sequer dialética, e que, ainda assim, podem ser contemplados englobando o conjunto de premissas fundamentais que perfazem uma determinada “razão política democrática”:

Temos assim a definição da democracia que nos propõe Rancière: a democracia é essa figura da razão política que tem por princípio a igualdade (como hipótese de emancipação, não como estado de fato nem como ideal hipostasiado), por meio a emancipação (como movimento de reconfiguração subjetiva, não como instituição pedagógica) e por objeto a partilha coletiva do sensível (como agenciamento desestabilizador do instituído, não como consolidação de uma relação de forças, fática ou utópica). Em todos estes sentidos a ideia crítica da democracia desenvolvida por Rancière parece constantemente desbordada pelos seus conteúdos, sem que isso implique uma debilidade conceitual ou falha lógica (Pellegrero, 2009: 28-29).

A igualdade como ponto de partida encontra-se na plena posse de si no momento da emancipação, no momento em que “qualquer um” se reconhece, por meio do(s) jogo(s) de identificação/desidentificação, em todos os outros. E encontra o seu ponto de chegada com a manifestação pública, primeiro, de um sujeito político/social até então ausente ou invisível, segundo, com o reconhecimento público do tema ou do objeto que provocava essa relação distorcida entre os opressores e os oprimidos - entre as partes sociais e as não-partes ou partes ausentes; entre os sujeitos e os objetos que estão fora e os que estão dentro de toda a distribuição.

Esse ponto de partida é a modos que solitário, silencioso e interior, mesmo que essa emancipação corresponda à emancipação de um grupo social específico: os trabalhadores, os negros ou as mulheres. Mas esse momento privado de auto-consciencialização não produz qualquer efeito prático senão quando acompanhado pela construção de uma identidade própria que é simultaneamente imprópria, artificial: que é uma identidade a um tempo constituída por uma distorção particular no seio das relações sociais, e, a outro tempo, retomada e reconstituída pelos que desta são vítimas.

A auto-consciencialização dos trabalhadores como classe é a um tempo o contra-químico da classe burguesa, da classe exploradora - i. é, só existe por meio da existência da classe opressora que detém os meios de produção -, e o resultado da construção de um sujeito social que constrói a sua narrativa identitária através da confrontação aberta com as narrativas e categorizações de origem heterónoma ou produzidas ideologicamente a partir das posições (classes) dominantes, da narrativa dominante. O trabalhador é esse sujeito histórico que se fundamenta na denúncia das contradições entre a sua pertença ao mundo universal dos homens (da humanidade em geral) e o seu rebaixamento e alienação em particular, por via da exploração do homem pelo próprio homem. É através da leitura da carta dos direitos do homem e do confronto das premissas aí presentes com a verdade quotidiana, que Karl Marx pode ensaiar o destino mitológico do proletariado; desses homens e dessas mulheres que para realizarem o “céu” inscrito na declaração dos direitos do homem têm, em primeiro lugar, de assumir a sua degradação humana, para então derrubarem as estruturas da exploração burguesa.

O homem e a mulher oprimida reivindicam a sua pertença a um grupo social específico dentro da humanidade em geral, com o fim aparentemente paradoxal de recuperarem a sua humanidade, a sua pertença à comunidade humana universal. A universalidade propagada pela ideologia dominante e mantida sob o controlo da oligarquia - essa universalidade expressa e conservada em nome da saúde do regime político - só pode ser elevada à categoria de universal justamente sob a forma de um litígio. A crítica às contradições das bases fundacionais e da estrutura básica do regime burguês liberal tão exemplarmente ensaiada por um Carl Schmitt é disso derradeira prova, ainda que as derivações práticas deste não possam ser acompanhadas por nós (Cf. Schmitt, 1996). O(s) sujeito(s) oprimido(s) tomam consciência da sua condição quando compreendem que é nas premissas básicas da fundação política do regime onde coabitam, ou nas estruturas sociais

elementares que suportam ideológica e materialmente esse regime, que reside a fonte da distorção que os repele para as dimensões do não-ser, da não-pertença, da não-comunidade.

5.1. A doutrina do poder de dissolução do poder

A democracia é o alinhamento do contrapoder, é uma figura de resistência mais do que - contra Rancière - da subjetivação política enquanto realização de uma nova ordem social, ou de uma nova forma de distorção¹⁸⁴. Se entendermos a luta pela dominação, do regime, como a positividade própria da política-policial, a democracia corresponde a essa negatividade do múltiplo anárquico que desconstrói a narrativa dominante, rarefaz a eficácia do poder e contrapõe outras possibilidades de comunidade, de vida-em-conjunto. Desde cedo, Rancière percebeu a democracia, a vida democrática, como o livre existir do múltiplo no seio das sociedades organizadas. Como essa representação de uma coexistência comunitária alheia à dominação político-policial ou à figura pré-política do Uno.

Todo o esforço da filosofia política e das hierarquias é o de negar a existência do povo, do povo como sujeito político e como comunidade(s) anárquica(s)¹⁸⁵. Para que a sociedade hierárquica possa estabelecer-se e legitimar-se enquanto tal precisa de liquidar o povo enquanto contraponto da lógica e da história da dominação. As hierarquias não são um modo de organizar o povo, mas de o quebrantar, de o dividir, de o diluir por diversas camadas e divisões sociais em relações de domínio, subsidiariedade e poder. Tal como a divisão do trabalho se torna num princípio vital para a estruturação das formas de exploração burguesa, a hierarquização da vida do povo corresponde ao modo como a dominação oligárquica se pode estabelecer por meio da aniquilação do povo enquanto sujeito político. Na verdade, a divisão do trabalho sob a alçada da dominação capitalista não é senão uma forma da organização do capital liquidar a autonomia popular através da reprodução da divisão laboral, da criação do sujeito-trabalhador cada vez mais atomizado, cada vez mais separado de si mesmo enquanto agente da história. A filosofia política e as classes dominantes (económicas e/ou intelectuais) reproduzem a alienação do povo em relação a si próprio, em relação à sua liberdade vazia e à sua potência igualitária.

A organização hierárquica da vida social opera sobre uma duplicidade estrutural. Esta conserva o poder oligárquico e sua dominação através da liquidação continuada do sujeito político povo. A oligarquia só existe por meio do povo, mas o povo existe sem a oligarquia ou apesar da oligarquia. O paradoxo político fundamental é que o povo enquanto objeto da

¹⁸⁴ “Democratic struggle bases its claim to rule not on a principle different from that operative within the oligarchy, but on no principle at all. Democracy thereby undermines the principle of oligarchy, rather than replacing it with a new one. Thus democracy is the essence of politics.” (Chambers, 2010: 67).

¹⁸⁵ “‘Political philosophy’ is thus, in all its different shapes, a kind of ‘defence-formation’...” (Zizek, 2004: 72).”

dominação não apenas compromete a eficácia do exercício dessa dominação, como o faz revelando uma autonomia própria, uma forma de vida própria. O povo contrapõe-se ao poder, à dominação oligárquica, por via da representação de uma outra forma de vida. Isto é, a eficácia da resistência popular relativamente às oligarquias é existencialmente simétrica à sua autonomização relativamente às formas de dominação; à sua sublevação existencial, emancipatória, relativamente à organização hierárquica da vida social. Contra a lógica da reprodução hierárquica e da estruturação social da desigualdade, a democracia responde com a *literaturidade*, a prática estética, literária, de dissociação dos modos de ver, de sentir e de pensar em relação à *boa ordenação* das palavras e das coisas. A democracia não é uma forma de regime, é o modo de vida através do qual se desdobram todos os modos de vida possíveis em comunidade. A democracia não é a divisão dos poderes, é a vida autónoma dos povos independentemente da organização da vida social operada pelas oligarquias.

5.2. Uma querela exemplar

Representante exemplar da divergência interpretativa quanto à relação entre a dimensão da política e a esfera policial (*la police*) é a querela disputada entre os leitores de Rancière, Samuel A. Chambers e Todd May. Divergência que aclara o nervo da filosofia política rancieriana no qual se refletem as diferenças de posicionamento dos analistas relativamente às suas propostas. Esse conflito interpretativo resume-se no modo como os académicos, lendo Rancière, respondem à questão fundamental: é possível conceber uma comunidade política projetada para além do paradigma político-policial; um viver-em-conjunto que não seja refém do dualismo política-polícia? Uma convivência democrática que se prolongue no tempo e no espaço, superando, enfim, a condenação do momento político a um “momento raro”?

A forma como os leitores de Rancière abordam estas questões distingue os seus posicionamentos quanto ao objeto-sujeito ou sujeito-objeto político. Podendo resumir as diferentes leituras da “filosofia política” de Rancière a três grandes tendências. 1º) Os leitores que além de concordarem com a compreensão da vida política como o resultado do encontro e desencontro da política com as estruturas policiais, assumem este facto como positivo: encabeçando este ramo Samuel A. Chambers, o qual, no nosso entender, tem uma leitura mais conservadora da *opus* rancieriana. 2º) Os leitores, como Todd May, que têm uma leitura mais comprometida da relação entre a política e a polícia, e que veem na incomensurabilidade entre as duas lógicas, justamente a possibilidade da emergência de uma comunidade política livre da subversão policial. 3º) Por último, a panóplia de cientistas e filósofos políticos, que vão desde Alain Badiou e Alberto Toscano, passando por Nick Hewlett até Peter Hallward, e que denunciam o cunho aporético das conclusões rancierianas e, por

consequência, mais do que a impossibilidade de se extrair da sua teoria deduções práticas, de inviabilizar formalmente toda a espécie de raciocínio prático, todo o tipo de instrumentalização da ação popular a prejuízo da própria figura e autoridade do *intelectual comprometido*.

Em respeito à linha crítica assumida por estes últimos, bastar-nos-á, por agora, repetir que o projeto político rancieriano é alheio à pretensão de elaboração de um manual da prática política, nem sequer de (re)legitimação ideológica de uma certa “conceção do mundo”, de uma visão abrangente da sociedade, mas vive da constante e premente desconstrução da lógica policial que se quer passar por política e, deste modo, impossibilitar a sua fenomenalização. Na verdade, as obras que abordam temas diretamente políticos - e que podemos isolar do resto da sua obra como representando a sua “filosofia política” - apresentam os seus argumentos em forma de resposta a fenómenos da atualidade política do autor¹⁸⁶. A ausência de respostas concretas a problemas concretos da política está justificada, no nosso entender, não propriamente numa certa ineficácia do pensamento de Rancière, mas antes com o seu compromisso intelectual em suspender todo substrato normativo da “filosofia política” - toda a construção social por meio da qual se ficciona uma relação privilegiada das elites em respeito à vida comunitária - em nome da autonomia intelectual e política do *demos*. Como o frisámos anteriormente, as consequências desta escolha intelectual pela exclusiva descrição e desconstrução da ordem policial - em todas as suas formas assumidas - tem por consequência a não superação de Rancière do terreno da crítica, na incapacidade de transformação do próprio pensamento político em princípio-agente (*intellectus agens*) da história do *demos*.

No nosso entender, a querela entre as interpretações mais discordantes, mais antagónicas, como a disputada entre Chambers e May, não se resume a uma questão de hermenêutica, ao modo como se leem as teses e os argumentos de Rancière. A divergência interpretativa é o sintoma dessa tensão por nós explanada na relação entre a polícia (o regime oligárquico) e a política (a reivindicação igualitária), e que Rancière incorpora cabalmente. É nosso intento prosseguir no esclarecimento dessa divergência interna ao

¹⁸⁶ “That is, I find the critical force of your writings to rest on a sense of contemporaneity of forms and historical sensibilities. By this, I mean that your writings make at one and the same time a gesture toward one form of knowledge (i.e., philosophy) while discussing another (i.e., politics). As well, there is a sense of contemporaneity in your use of historical examples and your discussion of historical figures.” “Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière” (entrevista com Davide Panagia), *Diacritics* 30:2, 2000: 113-26. “The worry is that such an approach turns Rancière into a political philosopher, when he himself has mounted a damning critique of the project of political philosophy. How do you theorize politics while avoiding the trap of political philosophy? Perhaps you link your political ontology to your assessment of and engagement with the contemporary political situation. Thus, to engage with Rancière’s thinking of politics means to work with his political interventions as well. And if we broaden our reading of Rancière, we see those engagements peppered throughout the very texts in which he articulates his concepts of politics and police. For example, Chapter 5 of *Disagreement* - which contains the critique of post-democracy that I have just been discussing - troubles those readings that would turn Rancière into a thinker of concepts. In that chapter Rancière engages not with Plato or with Marx but with the contemporary discourse of ‘consensus democracy’. The essays in *Shores* and *Hatred* also ill fit any attempt to make Rancière into a philosopher, since these are direct political engagements; many of the essays that make up those two books were previously published in popular periodicals. And Rancière has himself argued that we might read *Disagreement* backwards, seeing it *first* as a political intervention” (Chambers, 2011: 26-27).

pensamento rancieriano por via do conflito interpretativo entre Chambers e May, particularmente incidindo sobre a crítica que o primeiro dedica ao seu segundo em *Reading Rancière* na receção ao livro de Todd May: *The Political Thought of Jacques Rancière*. Prestaremos igual atenção a outros textos de ambos os autores como as suas respetivas contribuições para a obra coletiva *Jacques Rancière - Key Concepts*, para além da leitura dos argumentos de May acerca de Rancière no artigo assinado com Jeff Love: “From universality to equality: Badiou’s critique of Rancière”.

Acompanhando Chambers, assumimos uma compreensão da vida democrática, da vida dos povos, como o campo de tensão entre a polícia e a política, por isso hifenizámos o conceito política-polícia para nos referirmos a uma única substância. Com May entendemos igualmente a democracia como o exercício de antagonismo relativo à ordem policial - subscrevendo a tese de que a radicalidade do antagonismo é o resultado prático da inconvertibilidade entre uma e outra dimensão (a policial e a política) - partilhando a crença teórica na possibilidade de superação política desta ordem. Na verdade, o que separa os dois autores é menos o modo como leem Rancière, do que os seus próprios posicionamentos políticos - as suas deduções práticas - relativamente às suas teses. No essencial, as duas leituras divergentes são igualmente válidas, ficando a sua validade dependente do que cada um dos seus leitores pretende pessoalmente defender - à luz de que valores, referências e critérios leem estes as teses rancierianas.

Chambers acusa May de não assumir que o conceito de polícia é *neutro*, e que esse defeito tem por efeito toda uma compreensão distorcida de Rancière. O primeiro acusa May de torcer os argumentos de Rancière para que estes se conformem às suas crenças políticas particulares. Ao enfatizar a neutralidade do conceito de polícia, Chambers coloca-se no epicentro da compreensão das comunidades políticas balizada nos estreitos limites das estruturas político-policiais, e da capacidade prática da inflexão democrática em transformar e moldar estas estruturas, ainda que sem nunca poder almejar em projetar-se para além destas. Neste ponto, Chambers é particularmente taxativo:

Em outras palavras, se levarmos a sério os conceitos de polícia e política de Rancière, também não precisamos de admitir que nós vivemos em ordens policiais, e não num espaço de política? A política não é realmente um espaço em Rancière, como é para Arendt, mas apenas uma força disruptiva. Nós não podemos viver, nem mesmo aspirar a viver, o “político” de Rancière no sentido compreendido por Arendt. O nosso reino é o da polícia e, portanto, parece-nos prudente que levemos a sério a compreensão de Rancière sobre a polícia.¹⁸⁷

¹⁸⁷ “In other words, if we take Rancière’s concepts of police and politics seriously, do we not also have to admit that we live in police orders, not in a space of politics? Politics is not really a space in Rancière, as it is for Arendt, but merely a disruptive force. We cannot live in, nor even aspire to live in, Rancière’s ‘political’ in the way we might with Arendt. Our realm is that of police, and it therefore seems prudent for us to take seriously Rancière’s understanding of police” (Chambers, 2011: 21-22, tradução da nossa responsabilidade).

Chambers denota perspicácia quando refere que a democracia em Rancière é uma “força disruptiva”, que, contrariamente a Hannah Arendt, não existe um reino próprio do político socialmente suspenso da ordem policial. Mas daí não se conclui necessariamente que a “força disruptiva” da democracia, o seu “poder de dissolução”, não conduza a uma convivência comunitária não policial, i. é, hierárquica, desigualitária; aliás, a sua força disruptiva joga-se inteiramente na sua capacidade de opor a sua representação da vida comunitária ao paradigma policial. Na verdade, sabemos de ponto assente, que, para Rancière, a lógica igualitária, que conduz ao momento político, não é dissolúvel na lógica desigualitária, na hierarquia, na ordem policial. Portanto, o que nos opõe à interpretação de Chambers é que através da defesa da neutralidade da *polícia* este pretenda relacionar a vida política de um modo inteiramente negativo, subscrevendo a subjacente tese de que a política só é empiricamente possível e teoricamente concebível através da sua institucionalização e compreensão à luz do paradigma político-policial. Os conceitos da política e da polícia apresentam-se mesclados na vida social e só através destes, da sua disputa política, do seu litígio, é que a lógica policial e a lógica política podem figurar historicamente enquanto tais. O facto de Rancière tratar a polícia de um modo pretensamente neutro, amoral, não deve obviar a tese de que a política só acontece por meio do litígio com a realidade policial e que é a *police* que obstaculiza a emancipação dos povos e frustra o seu potencial transformativo.

Em suma, Chambers confunde a dimensão político-policial de um regime e o ato revolucionário da democracia que é por natureza anti-policial. O facto de a política, a democracia, a igualdade, se apropriar dos conceitos político-policial já existentes - de não existirem conceitos politicamente e/ou policialmente puros e inalienáveis, claros e distintos entre si -, que a contenda política se processa através da gramática e das estruturas sociais pré-existentes, não desimplica o facto de a lógica política/igualitária disputar esses conceitos, reformulá-los democraticamente, para ensaiar formas de vida radicalmente distintas da lógica policial. Por consequência, no que respeita à afirmação de Rancière de que não há “o puramente político”, contrariamente à interpretação de Chambers, tal não nos obriga a concluir que política e polícia são duas faces da mesma moeda. Em suma, dizer que a política atua através das estruturas policiais, que ambos se digladiam pelas mesmas coisas e pelos mesmos significantes, não contradiz o facto de que ambos se processam por métodos diferentes.

Chambers tem também razão ao assinalar que a ordem policial é igualmente importante para a formação da vida política de uma comunidade, e que, neste sentido, também há uma política da polícia; que a gestão policial também é feita de escolhas e que umas serão piores do que outras, umas mais desigualitárias e hierarquizadas do que outras¹⁸⁸.

¹⁸⁸ A leitura de Pallamin também segue a tentação - que nós procuramos rebater - de compreender a(s) dinâmica(s) democrática(s) - e suas possibilidades políticas - a partir do seu contexto político-policial. “A verificação constante da igualdade, que é o alvo mesmo da política e da democracia, distingue-se dos distintos arranjos institucionais sustentados pelos governos, arranjos que trazem em comum o poder social das oligarquias. Todos os estados são oligárquicos e o que muda é o espaço que neles há para o exercício democrático. (...) Neste terreno, o sistema representativo pode vir a propender para a

A distinção que Chambers falha é que a política não se resume à competição entre formas de regime, à melhor formulação da dominação oligárquica. Em síntese, o empenho de Chambers em demonstrar que a política e a polícia são formas que dizem respeito a uma única realidade e substância, que no modo como se relacionam definem a realidade política de um povo, fá-lo negligenciar as duas dimensões fundamentais - ainda que interinamente conflitantes - da hermenêutica rancieriana: uma mais vinculada a um projeto, ao menos parcialmente ontológico¹⁸⁹ e historicista, preocupado em fazer aclarar conceitos, e, por via destes, estruturas particulares; e essa outra inteiramente ativista, que faz da política o momento do revolucionamento democrático da ordem dominante e converte o *povo* em sujeito imanente da história.

Chambers nota igualmente que diante dessa ausência de resposta sobre o que deve ser a política ou como fazer política que constitui o âmagô paradoxal da “filosofia política” rancieriana; perante essa autoaniquilação política através da demissão pessoal do estatuto social de intelectual; dessa vertigem que transforma a sua performance intelectual como não política, como impossibilidade prática da política. Em suma, diante da estrutura *acontecimental* da política, que só acontece raramente, Chambers distingue entre duas respostas e atitudes possíveis dos leitores de Rancière. Assim, “1) nós podemos complementar essa resposta com uma procura pelo modo de como provocar tais momentos políticos; ou 2) podemos ainda adicionar a esta resposta uma elaboração adicional do porquê e em que medida nos devemos preocupar com fenómenos que nem sempre têm por consequência o desenrolar-se desses mesmos momentos *políticos*” (Chambers, 2010: 30)¹⁹⁰

O que o autor não parece reconhecer é que as duas posições não são necessariamente contraditórias, que não se excluem necessariamente, e que a crítica à ordem policial não mais aspira do que a libertar a política da dominação policial que se exerce, nomeadamente, através da filosofia, da filosofia como designação de um projeto ontológico. Para além de que é o próprio Rancière a nos advertir das “desventuras do pensamento crítico”, dessa “melancolia de esquerda”, que tende a ampliar e a reproduzir a dominação estabelecendo-se como seu eco ou sua caixa-de-ressonância. Toda a contemporaneidade da crítica rancieriana ao modo e aos instrumentos da gestão policial, não tem outra finalidade senão fazer a demonstração daquilo que a política *não é*. Assim, a crítica rancieriana - não o argumentário pessimista e politicamente redundante dos discípulos da teoria crítica clássica - ensina-nos sobre aquilo que não pertence ao reino da política, para que, partindo desta crítica, possamos fazer política de facto.

democracia, porém apenas na medida em que sua prática se incline para o poder de não importa quem” (Pallamin, 2010: 15).

¹⁸⁹ “And, indeed, most commentators read *Disagreement* the way they might read Arendt’s *The Human Condition* or any other work in political theory: as a project of philosophy or of political ontology” (Chambers, 2010: 30).

¹⁹⁰ “1) we can supplement the response with an account of how to bring about such political moments; or 2) we can add to this answer a further elaboration of why and to what extent we should concern ourselves with phenomena that do not always add up to *political* moments” (Chambers, 2010: 30).

De resto, nem sempre Chambers se mantém em consonância com o pensamento de Rancière ou, ao menos, com as suas linhas de tensão e divergências internas. Não é possível fazer política através da lógica policial, mesmo sendo certo que *'the police can procure all sorts of goods'* (Rancière, 1999: 31). Um dos esforços essenciais de Rancière é exatamente o de fazer a demonstração da falácia em que se baseiam as forças e ideologias socialmente progressistas. Desarticular conceitualmente essa crença ingênua de que é naturalmente consequente fazer derivar a igualdade através da desigualdade; de que é concebível, através da reprodução da desigualdade, da hierarquia, produzir a igualdade, em suma, de que é possível obter fins igualitários através de práticas desigualitárias¹⁹¹. Em contracorrente, a originalidade rancieriana reside, justamente, na exploração da potência igualitária como uma força, uma potência, do *aquí*, do *agora* e do *não importa quem*. A igualdade não é um fim a atingir, mas o princípio da ação; não o fim da política, a sua escatologia, mas a própria possibilidade da política.

Da outra parte, Todd May tem igualmente fundamento teórico ao referir que a distribuição policial das partes não é realizada pelo povo, isto se entendermos o povo por subjetividade política e não mera parte entre partes.

Podemos não conseguir responder se Rancière é ou não anarquista mas a política em Rancière só acontece através da prática revolucionária do povo como múltiplo que rasga o jogo identitário da polícia, que desfaz a boa relação entre as partes. Os cidadãos fazem e participam na distribuição das partes mas na exata medida em que participam da lógica policial, que se comprometem com a lógica policial de conduzir as suas vidas de uma maneira apenas aparentemente política. O equívoco interpretativo que faz com que Chambers se enrede numa compreensão parcial e até conservadora da obra rancieriana, reside na sua indistinção conceptual entre a política da polícia e a política como demonstração igualitária. A política da polícia é apenas política na sua aparência, é o simulacro da política. Ater-se à disputa do paradigma político-policial é o exato oposto do projeto rancieriano. Corroborar a tese da inexistência de um reino do “puramente político”, uma espécie de tempo e espaço imaginário pós-apocalíptico, não contradiz a outra tese que compreende a política essencialmente como *praxis* revolucionária, como prática *naturalmente* subversiva da ordem, de qualquer ordem.

Como frisa Chambers, novamente contra May, a igualdade em Rancière não possui uma qualidade substantiva:

Em contraste, May busca uma política não apenas desligada da polícia, mas também totalmente autorreferencial e comprometida com a base substantiva da igualdade. A igualdade, para Rancière, não tem um fundamento substancial.

¹⁹¹ “This may be the reason why most progressive political agendas have tended to present equality as a goal (generally a never-fully achievable goal) for the future, rather than as a premise on which to build an egalitarian society (Citton, 2010: 32)”.

Deranty descreve sucintamente: "a igualdade não é uma essência, um valor ou um objetivo"¹⁹².

A igualdade é procedimental, mas é um procedimento que na sua prática fratura a organização hierárquica do mundo. A lógica igualitária é justamente o âmbito que antagoniza a ordem policial, o que tem por efeito prático, a dissociação dos seus praticantes relativamente à reprodução da lógica policial, da desigualdade. Sim, a "igualdade não é uma essência, um valor ou uma finalidade" é uma forma de agir. E, por essa mesma razão, Todd May está correto ao não dissociar a democracia da prática democrática.

Rancière é contrário a toda a conceção fundacionalista da política e o conceito de igualdade não estabelece o fundo normativo que norteia a ação política. A igualdade é um conceito vazio, mas nem por isso deixa de funcionar como prerrogativa para a transformação de toda a ordem policial. A igualdade só ganha uma afinidade política quando o agir "como se" fossemos iguais, destrói a ficção social que suporta a dominação policial. Quando a igualdade é posta em cena como princípio e fim de todo o litígio.

O facto de Rancière se afastar de toda a conceção fundacionalista da política não contraria a tal autorreferencialidade que Chambers censura a May. Afinal, a política só se desenrola pela sua ficção constitutiva, pela representação de um sujeito político, desse colocar em cena do dissentimento... Neste sentido, a política joga o seu sentido justamente na capacidade inventiva dos agentes em dar a conhecer a fonte de todo o litígio, de toda a distorção de sistema. E a igualdade, não sendo uma realidade substantiva, não deixa de se constituir como o princípio ambivalente através do qual, por um lado, se legitima e se reproduz a própria desigualdade, por outro lado, se confronta a dominação hierárquica, se inscrevem novos atores políticos e se ensaiam novas formas de convivência comunitária. A igualdade em Rancière não é pensada de uma forma teleológica, i. é, como um conceito metafísico e historicista; mas o seu confronto e verificação na prática da vida é emancipatório, tanto no sentido da elevação pessoal, como no sentido transformativo da experiência do comum.

Chambers censura a deslocação que May faz quando "*it refers politics back to agents rather than to political effects*" (Chambers, 2010: 33), mas essa é justamente a deslocação a realizar para evitarmos a tentação de reproduzirmos o paradigma político-policial. Chambers chama à caução uma passagem da obra de May que sintetiza exemplarmente o que separa o primeiro do último:

Uma determinada política pode ou não provocar a mudança. Não é pela consequência, pelo efeito, mas pela atuação que parte de uma pressuposição

¹⁹² "In contrast, May seeks a politics not only de-linked from police, but also fully self-referential and committed to the substantive ground of equality. Equality, for Rancière, is nothing like a substantive ground. Deranty puts it succinctly: 'equality is not an essence, a value or a goal' (Chambers, 2010: 32, tradução da nossa responsabilidade).

de igualdade que a política ocorre. (...) Uma política democrática é definida pelas ações e princípios daqueles que lutam, e não pelos efeitos ou ações tomadas por aqueles que a ordem da polícia apoia.¹⁹³

O bisturi conceptual que vem separar a ação democrática da ação policial, a ação segundo a lógica igualitária da ação segundo a lógica policial, expressa a divisão política entre os amigos e os inimigos da democracia, tomada não enquanto forma-regime, mas como ruptura revolucionária. Como duas substâncias insolúveis, a política não se mistura com a polícia. A realização democrática da política na polícia, contrariamente a Chambers, não é para nós um facto positivo, pelo contrário, representa justamente o seu definimento, a sua capitulação. O encontro da política com a polícia nunca pode ser o momento em que as formas democráticas reorganizam a ordem policial, esse é o momento final do devir político, não o seu princípio constitutivo¹⁹⁴.

A ordem policial, a que nos referimos como o paradigma, não é a fonte de todo o mal que há a tudo o custo de derrubar, neste sentido, a política não pode ser transformada numa luta secular do bem contra o mal. O que nos ensina Rancière, é que agir politicamente, agir como se todos fossemos iguais ou conforme a lógica democrática-igualitária-política, o círculo da potência, é já dissociar-nos da lógica policial. Contra Chambers afastamo-nos de uma compreensão da política compreendida nos limites da ordem policial. Contra May, ainda que corroborando a sua descrição da relação entre a polícia e a política como antagónica, como confronto entre “mundos totalmente distintos”, e a ação democrática como “inteiramente revolucionária”, reafirmamos que o melhor e talvez único modelo de combate à estruturação da desigualdade é agir como se esta não existisse¹⁹⁵. Em suma, o antagonismo polícia/política não é equivalente a um combate entre o bem e o mal, tudo se resume às escolhas que fazemos, agir de acordo com a lógica policial/desigualitária ou de acordo com a lógica política/igualitária.

Jeff Love e Todd May, em artigo assinado em conjunto, sintetizam bem os efeitos dessa dicotomia entre agir *como se* fossemos todos iguais e deixar-se passivamente subordinar às estruturas sociais-hierárquicas. Estes autores, inspirados por Rancière, clamam pelas dinâmicas relacionais de “universalização da igualdade”:

Agir como se qualquer um fosse igual a qualquer outro é, primeiro que tudo, reivindicar-se como igual ao outro e, dessa forma, construir uma universalidade

¹⁹³ “A politics may or may not effect change. It is not in the consequence but in the acting out of a presupposition of equality that politics occurs. [. . .] A democratic politics is defined by the actions and the understandings of those who struggle, not by the effects upon or actions taken by those the police order supports” (May citado por Chambers, 2010: 33, tradução da nossa responsabilidade).

¹⁹⁴ “Indeed, May’s reading resists any sense of a meeting point between the logic of politics and the order of the police: politics, May argues, surely stands opposed to police, but it becomes unclear how politics would ever *encounter* the police.” (Chambers, 2010: 35).

¹⁹⁵ “... if the worlds were entirely distinct, if they had no point of contact, every political struggle would be a fight to the death. Every democratic political struggle would reduce itself to a struggle between two competing visions, only one of which could prevail. There could be no democratic politics that wasn’t entirely revolutionary” (May 2008: 112).

de igualdade. Mas é também colocar a reivindicação pela igualdade na agenda pública. É enfrentar os outros com essa alegação, forçá-los a comprometerem-se com esse pressuposto ou recusá-lo. É questionar diante das ações de qualquer um: "Ao contrário dos pressupostos da ordem policial atual, somos iguais a ti. De que lado estás tu?" Face a esta questão aqueles que compõem a hierarquia são confrontados com duas opções: ou endossar o pressuposto e mudar a ordem policial, ou negar o pressuposto¹⁹⁶.

5.3. Badiou e Rancière: uma divergência no centro do pensamento emancipatório

O facto da disputa intelectual entre Badiou e Rancière - nomes maiores da contemporânea escola francesa sobre a emancipação - se situar nos termos de uma divergência filosófica e não de um desentendimento (*mésentente*) político, é algo que favorece, desde logo, Jacques Rancière. É suficientemente elucidativo que o litígio político não se reduza a um litígio puramente concetual e abstrato, a uma querela intelectual ou hermenêutica¹⁹⁷. Como já explicitamos em capítulo anterior (ver cap. II), o litígio político não se reduz a um conflito interpretativo ou a uma disputa entre argumentos; o desentendimento (*mésentente*) político é um encontro polémico entre mundos que nenhum acordo ou solução concetual consegue superar ou mitigar. O desentendimento não é um mal-entendido, uma falha acidental ou uma lacuna na comunicação, também não é um mero *desentendido* entre dois ou mais interlocutores em resultado de uma súbita impossibilidade de progressão da comunicação; a base do desentendimento político (*mésentente*) é a do dissenso, de um conflito existencial cravado na disposição social dos próprios lugares, das próprias palavras, de quem as diz e do que por estas é dito, da distribuição das competências e da mensuração do(s) tempo(s). O desentendimento, como expressão linguística do dissenso, dá-se quando a altercação e a disputa pelas palavras e seu respetivo significado, traz à superfície dessas mesmas sentenças uma cena política. Quando as mesmas locuções pretendem significar

¹⁹⁶ "To act as though one were equal to another is, first, to claim oneself as equal to another and, in that way, to construct a universality of equality. But it is also, as it were, to put a claim of equality on the public table. It is to face others with that claim, to force them either to endorse or to deny it. It is to say with one's actions, "Contrary to the assumptions of the current police order, we are equal to you. Where do you stand?" Those in the hierarchy are faced then with either two choices: to endorse the presupposition and to change the police order, or to deny the presupposition" (Love&May, S/D: 66, tradução da nossa responsabilidade).

¹⁹⁷ Ver, p. ex: "In fact, the notion of "disagreement" (with *mesentente* in French also meaning "misunderstanding" or "dissension") operates both *between* philosophy and politics and *within* the domain of politics as such, in so far as politics involves the staging of a productive disagreement that interrupts the seemingly natural distribution of the dominators and the dominated, by following a set of logical and rhetorical moves or tropes that political philosophers then in turn prefer to misunderstand" (Bosteels, 2010: 82).

realidades totalmente distintas e que sob a capa do seu antagonismo retórico e argumentativo, se esconde um antagonismo mais fundo, inteiramente prático, real, respeitante a lógicas e a concepções de mundo radicalmente opostas¹⁹⁸.

Este desentendimento não se refere ao debate sobre as relações entre a teoria e a prática, mas entre campos epistêmicos e lógicas que distinguem e marcam a distância entre a política *real* do modo como a filosofia *pensa* a política e se relaciona com esta¹⁹⁹. Não quer dizer também que o saber e a crítica filosófica não possuam um lugar, uma pertinência, e, mesmo, uma eficácia própria, apenas que, no essencial, a política é o desencontro com a dominação concetual. É o próprio Badiou a assumir a intransitividade, não entre disciplinas de saber, mas entre campos de ação:

Para começar, iremos considerar a relação da filosofia com a política. Certamente não pode haver política *na* filosofia, e qualquer projeto de uma ‘filosofia política’ fundacionalista ou reflexiva é fútil, porque este projeto apenas ratificará a sua subordinação ideológica com a *political real* (eu próprio o demonstrei em respeito das leituras contemporâneas da obra de Hannah Arendt, que, de facto, acabam por dar um contributo abstrato para a promoção do parlamentarismo)²⁰⁰.

A estratégia de Badiou na abordagem à obra do seu contemporâneo parece ser a de secundarizar o pensamento de Rancière, afirmando que tudo o que este tem de positivo não é original e o que podemos dizer que é original - não herdado de Badiou - não é filosoficamente consequente nem politicamente frutífero:

Para começar posso dizer, com mais uns poucos, que eu próprio me reconheço em partes importantes do trabalho de Rancière. Para mais que tenho, literalmente, o justificado sentimento de ter largamente antecipado, com esses poucos, essas mesmas partes²⁰¹.

¹⁹⁸ “The kinds of dissent or disharmony suggested imply disruption at the level of *conditions* of understanding rather than the kind of disagreement one has with someone if one understands but disagrees with the sense or sentiment of what is said” (Phillips, 2010: 149-150).

¹⁹⁹ Ao longo da obra de *Abrégé de métapolitics* Badiou distingue entre a política dos filósofos e a política *real*. Ver, “You will come to know what politics must not be, you will even know what it will have been and no longer is, but never what it is within the Real, and still less what one must do in order for it to exist.” (Badiou, 2005, p. 111) “He opposes real politics (not the one we want, but the one that has taken place) to the politics of philosophers, or the politics of truth”. (Badiou, 2005, p. 114) “And yet, today, every real (non-philosophical) politics is first of all to be accounted for in terms of its verdicts on this State”. (Badiou, 2005: 120)

²⁰⁰ “To begin with, let us consider the relation of philosophy to politics. Of course, there cannot be politics *in* philosophy, and the project of a founding or reflexive ‘political philosophy’ is futile, since it merely ratifies its ideological subordination to a real politics (I have demonstrated as much in respect of the contemporary readings of Hannah Arendt’s work, which in fact amount to abstract promotions of parliamentarianism)” (Badiou, 2005: 118, tradução da nossa responsabilidade).

²⁰¹ “To begin with I can say, along with a few others, that I recognise myself in important parts of Rancière’s work. And all the more so since I have the literally justifiable feeling of having largely anticipated, along with a few others, these parts”. (Badiou, 2005: 116, tradução da nossa responsabilidade).

Para Badiou, como aliás para um rol de muitos outros autores, o desenvolvimento das teses de Rancière só tem um destino e um sentido: a aporia e a consequente inviabilização de todo o projeto filosófico no que concerne à *praxis*²⁰². Mais ainda, a atitude rancieriana no que respeita ao acontecimento político parece acomodar-se a um certo conformismo social, fruto da distância radical entre a autonomia do evento político e as necessidades práticas relativas à supressão da dominação. Uma leitura parcial da obra de Rancière assume que, para este, primeiro, o acontecimento político está perpetuamente por acontecer, e, segundo, que este acontecimento é inacessível a todo e qualquer agente social a partir da situação em que se encontra - p. ex. a partir da posição de um filósofo, ou, de um modo geral, de um intelectual. O problema desta leitura é que ela não tem em conta todo o desenvolvimento e mesmo as contradições e tensões que trespassam os títulos significativos da obra rancieriana.

Se em relação à primeira parte da obra de Rancière - onde a crítica de Badiou se situa a partir da leitura de obras como *La nuit des prolétaires* (1981), *Le philosophe et ses pauvres* (1983), *Le maître ignorant* (1987), *Aux bords du politique* (1992a), *La mésentente* (1995)... - podemos encontrar essa contiguidade concetual entre este e Badiou, na segunda fase²⁰³ as divergências acentuam-se até ao limite de um desacordo radical entre as suas concepções sobre a política e sobre a emancipação. Na obra rancieriana, na transição entre um e outro desenvolvimento, paulatinamente deixa de estar em causa o puro antagonismo da singularidade política relativamente à ordem policial, ao “estado da situação”²⁰⁴, da subjetividade política relativamente ao estado de coisas vigente, para a política se permitir inscrever no campo democrático da vida social, do desenvolvimento temporal e histórico da potência igualitária. Em sentido oposto ao autor de *Être e événement*, em Rancière o primado da igualdade prevalece sempre sobre o primado da universalidade, e é esta prevalência que definirá determinantemente a abordagem de cada qual em respeito à emancipação. Na verdade, o essencial da crítica badiouniana prende-se com a tarefa política de universalização

²⁰² A respeito do texto de 1983, *O filósofo e os seus pobres*, e que se pode ampliar ao resto da obra de Rancière, diz-nos Badiou: “In his book of 1983, *The Philosopher and His Poor*, we encounter a well-documented analysis of the ‘people’ as an abiding reference for theoretical speculations, both in terms of its staging and its cancellation. The title is a clear index of the antiphilosophical charge of this analysis. But ultimately the relation to the text exceeds exposure and tends, in an aporetic manner, towards a political intervention that is forever suspended.” (Badiou, 2005: 108)

²⁰³ Onde podemos situar novas obras e consequentes desenvolvimentos como *La Parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature* (1998) e *Le Partage du sensible. Esthétique et politique* (2000).

²⁰⁴ Badiou acusa Rancière de se ter apropriado da sua definição do “estado da situação” para forjar o seu conceito de *police*, ainda que o segundo assumia que este conceito tenha sido definido por Foucault. “S’il est donc important de montrer, comme l’a magistralement fait Michel Foucault, que l’ordre policier s’étend bien au-delà de ses institutions et techniques specialises, il es également important de dire que’aucune chose n’est en elle-même politique, par le seul fait que s’y exercent des rapports de pouvoir. Pour qu’une chose soit politique, il faut qu’elle donne lieu à la recontre de la logique policière et de la logique égalitaire, laquelle n’est jamais préconstituée” (Rancière, 1995: 55-56). “As far as the notion of domination is concerned or the counting of parts of a whole as substructure of the unequal, this I named not long ago, in my own jargon, ‘the state of the situation’ and Rancier names ‘the police’ (playing on the Greek word *polis*)” (Badiou, 2006: 116).

do postulado dessa igualdade radical de todos perante todos²⁰⁵, transvertida em realidade comunitária²⁰⁶:

Sim, pode haver, quer dizer, aqui e agora, uma política da igualdade, uma política que não se reduza a uma questão de a realizar, mas, postulada a sua existência, de criar, aqui e agora, ou através da rigorosa perseguição das suas consequências, as condições para a universalização deste mesmo postulado²⁰⁷.

Mas para Rancière a conformação total entre a universalização da subjetividade política e a igualdade radical - igualdade como princípio - não é possível de se realizar, pelo simples facto da incomensurabilidade entre uma e outra lógica - a universalidade não se aplica como um molde à igualdade como princípio²⁰⁸, como possibilidade, justamente, de encetar uma outra relação com o universal. Precisamente em nome da possibilidade da política, da possibilidade de criar outras relações com os postulados e as condições universais²⁰⁹, a igualdade tem de ser assumida politicamente como o excedente constitutivo de toda a universalização comunitária, o supranumerário relativamente a toda a contagem das partes²¹⁰. O universal nunca se confunde no igual porque o igual é simultaneamente a

²⁰⁵ Love e May perguntam retoricamente: “What, then, distinguishes Rancière’s political conception from Badiou’s? The heterogeneous assumption of the equality of every speaking being with every other speaking being (Love&May, S/D.: 63)”.

²⁰⁶ Alain Badiou atém-se a uma ideia algo elitista e conservadora do papel do intelectual em disciplinar as condições para a materialização histórica do evento político, disciplinarização esta dissimulada por uma espécie de rigorismo filosófico, abstrato: “To anticipate, Badiou’s embrace of rigour is, in fact, an embrace of universality as opposed to the democratic equality of Rancière. What looks to Badiou like philosophical and political rigour is in fact a different conception of politics. (...)It is rather that Badiou’s ontology issues out into a distinct politics, one that does not in fact achieve the egalitarianism of Rancière’s approach” (Love&May, S/D: 56).

²⁰⁷ “Yes, there can be, there is, here and now, a politics of equality, one wish it isn’t simply a matter of realising but, postulated its existence, of creating here or through the rigorous pursuit of consequences, the conditions for a universalisation of its postulate” (Badiou, 2005: 112-113, tradução da nossa responsabilidade).

²⁰⁸ Esta tentativa de forçar a imanência da igualdade radical de todos perante todos a um determinado “consenso”, a uma determinada “geometria” social, inevitavelmente gera repressão, independentemente da sua intensidade e da sua capacidade de *consensualizar*: “This excess is crucial for our purposes, since it is the birthplace of truth. The state of the situation ensures that no excess is “visible.” That is to say: every element presented in the situation is re-presented in the state. Yet, this seamless harmony can only be purchased at the cost of repression through exclusion of an intolerable, infinite excess. And this excess returns in the form of an event giving birth to a truth, that truth being both of and in the situation in so far as it signals the return of the repressed (Love&May, S/D: 58-59)”.

²⁰⁹ Love e May definem, de forma original, o que podemos designar pelo “paradoxo da universalidade”. O universal só se reconhece e se dinamiza enquanto tal, precisamente quando não se *singulariza*, quando não se confunde com o “estado da situação” ou se sintetiza numa determinada fórmula e/ou imagem: “According to this argument, the universal is universal precisely because it can and does not conform to this legality and, therefore, may appeal to all elements in the situation, regardless of their status, their identity for the state. What the universal lacks in legitimacy in the situation, namely, both belonging to the situation and inclusion in its state, is the necessary condition of its universality: the impossibility of conforming the universal to the legality of the state is its condition of possibility (Love&May, S/D: 59)”.

²¹⁰ Explorando as metáforas atomistas Joseph Spencer dá-nos uma imagem clara do que separa Badiou de Rancière: “But Rancière’s image of the community of equals as so many atoms falling in parallel in the void clarifies that what is at issue in his conception is not a horizontal bond but a parallel of trajectories (Spencer, 2010: 109)”.

condição primeira para a realização do universal e o seu excedente constitutivo²¹¹. A igualdade radical de todos perante todos simultaneamente está aquém e além da realização universal de uma dada figura/forma da igualdade²¹², e é esse intervalo que define a “substância”, o próprio-impróprio, da política²¹³. A universalidade realiza-se, não pela força de uma determinação heterónoma, mas na performance das dinâmicas relacionais igualitárias; por outro lado, a universalidade tem em si o seu próprio fundamento: a projeção de novas fórmulas sociais universais é essencialmente o reflexo de uma condição de universalidade que a precede, que a pré-constitui - essa universalidade é a realidade social da igualdade de todos perante todos²¹⁴.

Neste ponto Jeff Love e Todd May, ao confrontarem os dois autores, são particularmente sagazes e elucidativos:

Para antecipar, nós concordamos que a abordagem política em Badiou não coincide com o modo como Rancière aborda a igualdade no seu sentido profundo. Antes, diz respeito à universalidade, a qual, a despeito das suas afinidades com a igualdade, se distingue dessa concepção mais radical da igualdade que Rancière persegue. Em resultado disso, pese as concepções políticas de Badiou progredirem maioritariamente no sentido da hierarquização (por efeito do seu Maoísmo), a política em Rancière é firmemente igualitária, e, ao menos em certo sentido, anarquista. (...)...nós iremos discutir a ontologia de Badiou, particularmente como esta é abordada em *Ser e Evento*, demonstrando como o evento político é, para este, mais uma matéria de universalidade do que de igualdade. Finalmente, regressaremos a Rancière,

²¹¹ “In the contemporary period, however, to construct a universality from the presupposition of equality is at the same time to appeal to a value that already has a nearly universal endorsement. Therefore, the local constructions of universality are confrontations with a police order in the name of a value already having universal appeal (Love&May, S/D: 66-67)”.

²¹² Neste ponto, Love e May voltam a destacar as consequências das divergências entre Badiou e Rancière em termos de uma concepção mais marxista (maoísta, leninista...) no primeiro, e mais anarquista no segundo: “Equality is not a presupposition of political action. It is, instead, the result of the action of militants that have opened up a space for “the people” to enjoy equality. When Badiou accuses Rancière of neglecting the role of the militant, then, we see that what is at stake is not only a conception of militancy but also a particular conception of politics: a politics of universality that can open out onto equality as one of its stakes. That conception contrasts sharply with a conception of politics that operates from the presupposition of equality, an equality that is more anarchist than Maoist in inspiration” (Love&May, S/D: 63). Ler também: “This, it would seem, would often require a subtle grasp of what is hidden by the state of the situation, a grasp reserved for those who are capable of it. Lenin, Mao: these are figures capable of grasping the excess that eludes a situation. They must grasp this excess, and then lead others to it. This is why politics, if its goal is equality, does not necessarily start from that presupposition” (Love&May, S/D: 65).

²¹³ Ao comparar, nos termos do atomismo, Badiou e Rancière, Joseph Spencer conclui que um dos pontos-chave em que os autores se distinguem e se distanciam, prende-se com a sua concepção da política como realização - ou não - do evento, *de um evento*. Afinal para Rancière a história da democracia escreve-se e inscreve-se à revelia de toda a tentativa de lhe conceder um sentido ontológico: “Like Rancière, Badiou refuses to assess positively the congealed worlds with which the atomist cosmology concludes its story, but unlike Rancière, he finds in the essentially history-less or non-evental pre-cosmic rain of the atoms in the void something equally unsatisfying (Spencer, 2010: 108)”.

²¹⁴ “The presupposition of equality, although often denied in practice, is almost universally held in principle. (...) If there was a universality, it was created through their actions (Love&May, S/D: 66)”.

para fazermos a demonstração de como a sua abordagem à igualdade radical contrasta com a concepção badioudiana de universalidade.²¹⁵

Rancière rompe o esquema da herança de Badiou, e, antes deste, de Sylvain Lazarus²¹⁶. À medida que as investigações rancierianas avançam a política deixa de ser compreendida como o confronto de uma subjetividade política relativamente ao “estado da situação”, ou, mesmo, de uma parte dos sem-parte relativamente à totalidade social - à realização de um universal-singular - para se vir fixar no terreno imanente de toda a comunidade política em devir. A política, em suma, deixa de ser compreendida através do confronto/litígio entre a singularidade e a totalidade, para ser compreendida através das transformações operadas dentro da mesma totalidade orgânica: a(s) história(s) do(s) povo(s) como sujeito(s) político(s).

O que Badiou entende, negativamente, como a *contradição em ato*²¹⁷ das teses rancierianas, constitui, para o autor dos *Nomes da história* o vértice da vida democrática, da democraticidade. A relação tensa e contraditória entre, por um lado, a *contingenciação* institucional, a universalização da vida social sob uma determinada forma-regime, e a potência igualitária que coloca permanentemente em causa a contingência do universal-singular, é o próprio reflexo da expressão do poder, da potência igualitária do *demos* na história. É o modo como o devir democrático do(s) povo(s) se desenvolve e se expressa, se materializa, no tempo. Jeff Love e Todd May descrevem com acuidade como a divergência, entre os autores em confronto, em termos do entendimento do fenómeno político e dos seus

²¹⁵ “To anticipate, we argue that Badiou’s political approach does not concern the equality Rancière embraces in any deep sense. Rather, it concerns universality, which, although it has some affinities with equality, is distinct from the more radical equality envisioned by Rancière. The upshot of this is that while Badiou’s political commitments often run toward the more hierarchical (i.e., his Maoism), Rancière’s politics is steadfastly egalitarian and, in a certain sense at least, anarchist. (...) we will discuss Badiou’s ontology, particularly as it appears in Being and Event, showing how the political event is a matter of universality rather than equality. Finally, we will turn to Rancière, showing how his commitment to radical equality contrasts with the universality of Badiou’s conception”. (Love & May, S/D, p. 52, tradução da nossa responsabilidade).

²¹⁶ Ver, “With regard to politics as occurrence or singularity, and never as structure or programme, Rancière ends up by saying that politics is a mode of subjectification. In this case I can only recall the examined at the beginning of this book and deployed by Sylvain Lazarus some time ago, which announce that politics is of the subjective order, and is thought in terms of its rare and sequential existence. According to the category of 'historical mode', politics is an irreducibly singular thought.” (Badiou, 2005, p. 116-117)

²¹⁷ Ver, “Rancière’s singular constructions are essentially supported by two very simple theses: 1. All mastery is an imposture. Rancière thereby inscribes himself, in spite of everything, within the French anarchist and utopian tradition of old, of which he is both the second-generation thinker and the sympathetic, patient and ironic archivist. But since he is attuned to the real refrain of the social world, and remains sensitive to what is beneficial in institutions, Rancière also maintains that: 2. Every bond presumes a master. From these two theses a doctrine of equality is inferred, which is Rancière’s true abstract passion, and whose axiom is that anyone, regardless of experience, can exert mastery without being in a position of mastery provided that the anyone in question is willing to be unbound. It is at this point that the motif of the community of equals, on the basis of this nineteenth-century myth, undoubtedly places the most considerable demands on Rancière. For the commuof equals is the hypothesis of a social bond set free from the imposture of the master, and therefore the realisation *in actu* of the latent contradiction between Rancière’s two theses”. (Badiou, 2005: 109-110) “In dismantling this myth as a false *telos* of emancipator politics, the paradox is that Rancière leads us to nothing in the order of real politics that could serve as a replacement.” (Badiou, 2005: 110)

efeitos na vida coletiva, determina sentidos completamente dissonantes no que respeita ao que deve mover o combate político:

...devemos notar que defendemos que a compreensão da política em Badiou permanece enraizada em modelos historicamente desacreditados do pensamento e da prática marxista, enquanto o igualitarismo de Rancière reflete o melhor dos recentes desenvolvimentos da política progressista (por exemplo, o movimento anti-globalização ou a rebelião zapatista) e oferece a melhor estrutura, o melhor enquadramento concetual, para conceber o futuro da política progressista²¹⁸.

Para que o esquema de Badiou em relação ao evento político tenha viabilidade prática é preciso encerrar ontologicamente a totalidade social para a antagonizar e superar revolucionariamente, mais ainda, é necessário que uma vanguarda se identifique com esta tarefa e lhe dê um *nome*²¹⁹. Mas essa totalidade orgânica para Rancière não está mais refém da dialética ou do historicismo, é a base epistémica que condensa a viragem do signo político não como relação ao paradigma, à luta pelo poder, à luta pela distribuição político-policial do comum - como relação com a figura do dominador, ou como realização de uma comunidade universal-singular - mas como as possibilidades inscritas e resultantes da convivência igualitária. Também por via deste trânsito Rancière se desembaraça de vez dessa dialética em estado larvar, dessa dialética insinuante, que Alberto Toscano muito finamente alude:

Ainda que a obra de Rancière oscile entre atribuir a incomensurabilidade entre dois-nomes-num-só (classe, proletariado, democracia, povo, e por adiante) e, por outra parte, reconhecer, apesar da sua alergia a qualquer transição dialética, que essas categorias sociais podem ser percecionadas como dois momentos lógicos inscritos num só, ainda que descontínuo, processo²²⁰.

²¹⁸ "...we should note that we believe that Badiou's political commitments remain rooted in discredited models of Marxist thought and practice, while Rancière's egalitarianism reflects the best of recent progressive politics (e.g., the anti-globalisation movement or the Zapatista rebellion) and offers the better framework for conceiving future progressive politics" (Love&May, S/D: 52, tradução da nossa responsabilidade).

²¹⁹ Badiou apresenta a filosofia política rancieriana no quadro em que ele mesmo pensa a política e no modo em que o último - Rancière - se desvia desta, neste sentido a "teoria dos nomes", da "nomeação", é ainda o rasto desse modo próprio de Badiou situar a política: Ver, "A theory of names. Politics presupposes the sudden appearance of a name, in which case the nothing is counted as a gap [eart] between the whole and itself. This is the case with the name 'proletarian'. The downfall of a name, as with the political significance of the name 'worker' nowadays, amounts to a termination of the politics bound to this name. Ranciere will say that our time is *nameless*. In this respect the community as a whole declares itself effectively total or without remainder, which means that it declares itself without politics". (Badiou, 2005: 115) Jeff Love e Todd May percebem perfeitamente que é justamente no processo político da "nomeação", do processo histórico pelo reconhecimento de um determinado sujeito político até então irreconhecível, que reside o afastamento peremptório de Rancière à tradição filosófico-política de Badiou: "This would be precisely an attempt to count the uncounted by means of the introduction of a particular form of nomination" (Love&May, S/D: 55).

²²⁰ "Yet Rancière's work oscillates between positing an incommensurability between the two-names-in one (of class, proletariat, democracy, people, and so on) and acknowledging, in spite of his allergy to

O diferendo com Badiou é insuperável. No quadro badioudiano do pensamento político, os termos da *nomeação* aliam-se ao antagonismo do *estado da situação* em nome de um litígio por uma representação *universal* e a realização de uma determinada *Verdade* contingencial. Depois de acusar Rancière de, pelo menos, alguma falta de originalidade filosófica, Badiou acaba por repetir um esquema de pensamento da política que coincide inteiramente com a visão paradigmática, com a reprodução policial da vida política²²¹. Alain Badiou repete, intensificando ainda, o aparelho concetual que culmina com a realização social de um determinado sujeito político em detrimento da realização de todos os sujeitos políticos possíveis, o que, aliás, é ainda consonante à sua conceção do que é, e do que deve ser, a filosofia²²². Uma vez mais, o estudo de Jeff Love e Todd May são elucidativos acerca das posições de Badiou e de como estas são flagrantemente contraditórias com as de Rancière:

O operador moderno crucial é o sujeito. Sintetizando, o ponto de compossibilidade de verdades e universais é o sujeito. É importante notar que o sujeito não está de alguma forma acima ou além destas verdades, não é o seu "portador". Em vez disso, o sujeito é literalmente um sujeito da verdade; um determinado indivíduo só se torna um sujeito, resolvendo agir em fidelidade a uma verdade, a um determinado universal. O sujeito é um militante pela verdade cuja tarefa é realizar as conexões da verdade do evento com a situação em que surge²²³.

A passagem da primeira para a segunda fase da obra de Rancière realiza o trânsito entre a conceção clássica da política como luta pela realização de uma ideia singular-universal de comunidade e a libertação da comunidade de toda a tentação universalista em

any dialectical transition, that the 'socials' can be viewed as two logical moments in a single if discontinuous process" (Badiou, 2005: 228, tradução da nossa responsabilidade).

²²¹ Bruno Bosteels, ao escrever sobre os diferentes paradigmas político-policiais - a arquipolítica, a parapolítica, a metapolítica - destaca essa distância definitiva entre a realização subjectiva de uma *política da Verdade* e os jogos políticos de projeção polémica de cenários políticos dissensuais: "Another way of capturing this ambiguity would require that we come to grips with political philosophy as a *replique* in the double sense of the French term, that is, both as a "reply" to the always-already existing scandal of democratic politics and as a "replica" there of, the philosopher's mimicry or simulacrum of politics: a "true" politics, which by definition would also be a "politics of truth", in lieu of the always troubled, always precarious, rare but really existing acts of political subjectivization (Bosteels, 2010: 83)".

²²² "Badiou conceives of philosophy not as creating a universality, not as a discourse in which universality originates, but as a sort of maieutic, classificatory discourse, that identifies truths and tries to weave them together with other truths (Love&May, S/D: 61)".

²²³ "The crucial modern operator is the subject. Put briefly, but hardly simply, the site of compossibility of truths and universals is the subject. It is important to note that the subject is not somehow above or beyond these truths, it is not their "carrier." Instead, the subject is quite literally a subject of truth; for an individual only becomes a subject by resolving to act in fidelity to a truth, a universal. The subject is a militant for the truth whose task is to realise the connections of the truth of the event with the situation in which it emerges" (Love&May, S/D: 61, tradução da nossa responsabilidade).

nome da pura emanção dos jogos da convivência igualitária²²⁴. Aquilo que para Badiou constitui o âmago do “paradoxo” da trama argumentativa rancieriana é o que justamente justifica a sua originalidade e distanciação relativamente ao seu contemporâneo²²⁵.

Rancière recusa a visão da política como o conflito teórico e prático entre propostas universalistas, como a contingência da subjetividade política, da dominação. Para o nosso autor a política já não diz respeito à prescrição normativa da realidade social, mas à capacidade da política, como performance, de fazer a demonstração da igualdade de todo e qualquer um, de toda e qualquer uma²²⁶. Não há qualquer “impasse” político em Rancière porque o *impasse* é o conceito que reflete, justamente, uma impossibilidade de fazer progredir um determinado programa de pendor universal que afete a conjuntura política²²⁷. Na democracia radical não há *impasses* nesse preciso sentido, porque esta não é a contenda pelo paradigma político-policial, é o espírito da libertação de todo o bloqueio do Outro relativamente à inscrição da nossa vontade, dessa pulsão pelo poder que vê na singularidade do *outro político* um obstáculo para a realização da universalidade.

A subjetividade política não é a que cria a situação política é antes o produto do desenvolvimento de tensões políticas a montante. A subjetividade política não é o princípio nem a finalidade da política, é um momento particular da sua sequenciação que se confunde com o seu ápice. Ensinou-nos Rancière que a subjetividade política apenas se apodera da vida social enquanto contingência. Quer dizer, a subjetividade política para se realizar enquanto tal precisa de dominar o “estado da situação”. Nos termos marxistas da *Questão judaica* a subjetividade política é ainda uma realização parcial da humanidade - tal como, exemplificando, a “ditadura do proletariado”, a dominação do aparelho de Estado pela classe outrora oprimida, funcionaria como uma “fase de transição” para o comunismo. Na verdade, a realização não parcializada da humanidade só pode ser desenvolvida por meio das premissas igualitárias, por meio do livre jogo, da livre atividade humana quando age sob o desígnio de atualização/verificação da igualdade de todos perante todos, quando a convivência social é mantida sob esse espírito.

²²⁴ Joseph Spencer é particularmente elucidativo ao vincar esta diferença relativamente a Badiou: “Rather than marking the occurrence of chance in an otherwise total order, the swerve marks for Rancière the slide from the anarchy of the atomistic rain in the void to the irrationality of the social order (Spencer, 2010: 113)”. E, ainda: “And what Rancière rejects as an image of irrational distraction and concession to the prevalence of social order Badiou takes up as an image of the mass revolt that opens onto the possibility of just transformation. What marks their strongest point of difference concerns the question of whether the swerve figures resistance to suffocatingly strict order or whether it figures the collapse of resistance to suffocatingly strict order (Spencer, 2010: 114)”.

²²⁵ “In dismantling this myth as a false telos of emancipator politics, the paradox is that Rancière leads us to nothing in the order of real politics that could serve as a replacement” (Badiou, 2006: 110).

²²⁶ Este ponto é, por ironia ou não, destacado pelo próprio Badiou: “What Rancière calls ‘politics’ is not of the order of the prescription or the organised project. It is a historical occurrence of equality, its inscription, or its declaration. It is the axiom that affirms the equality of anyone and everyone that is exercised *within* inequality or the wrong” (Badiou, 2006: 115).

²²⁷ “Rancière thus proceeds to a critique of the communitarian motif as realisation in order to replace it with the idea of a declared and delineated ‘moment’ of equality conceived in its intrinsic bond with inequality. There is an impasse of the paradigm, and a retrospective promotion of the real flash of lightning, of the scrawling on the surface of time” (Badiou, 2006: 111).

Rancière desenvolve as bases para uma concepção da política como realização não finalista da comunidade. A política é o campo de disputa pelo comum que pode ser realizado de forma emancipatória ou pode ser alienado pela realização temporária/contingente da subjetividade, assim, o Rancière da segunda fase supera e contradiz o da primeira. É o próprio Badiou a assumir, ainda que de viés, que a concepção da política do seu compatriota não é compreendida no mesmo quadro concetual que a sua e de sua tradição:

A todos os respeito, a doutrina rancieriana pode ser definida como uma anti-filosofia democrática que se funda, tanto sobre o axioma da igualdade, como sobre uma ontologia negativa da coletividade que trespassa a historicidade contingente das nomeações²²⁸.

O que está sempre em disputa para Rancière é a possibilidade de comunidade, de possibilidades de partilha do comum que não passem pela contratualização jurídica, pela produção social da assimetria, da alienação, da atomização... A política é uma disputa pela imanência social inscrita na tensão entre a partilha emancipada e a alienação pela produção de subjetividade(s). E a *polis* é justamente o território dessa disputa entre os oprimidos e os opressores numa determinada conjuntura, numa determinada relações forças ou num determinado “estado da situação”.

A política não é a realização da substância ou da subjetividade, da Verdade - não é um dispositivo de alocação de certos meios para a realização de certos fins²²⁹. A política não é o corpo da realização ontológica, nem o coração de um conflito ontológico, é simplesmente a luta pelo reconhecimento da igualdade de todos perante todos e do desenvolvimento da liberdade fundada sobre esse axioma²³⁰. A política não é o aqui e agora de um compromisso filosófico com a verdade, é o aqui e agora pela partilha do comum, pela reivindicação de um mundo não alienável²³¹. Contra a mistificação ideológica e filosófica, a dimensão política da

²²⁸ “Overall, Rancière’s doctrine can be defined as a democratic anti-philosophy that identifies the axiom of equality, and is founded on a negative ontology of the collective that sublates the contingent historicity of nominations.” (Badiou, 2005: 115, tradução da nossa responsabilidade).

²²⁹ Inserindo os temas políticos debatidos por Rancière e Badiou na tradição do atomismo - num “atomismo de esquerda” -, diz-nos Joseph Spencer: “In the undeviating fall of the atoms downward in the infinite void, none of them swerving to create the series of collisions that ultimately produce the ordered cosmos, Rancière sees what might be the best and most productive image of individual intelligences, each in her unique orbit about the absent star of truth (Spencer, 2010: 106)”.

²³⁰ Num artigo em que expõe as diferenças entre Rancière e Badiou no que respeita à temática da relação entre a arte, a política e a filosofia, John Phillips apreende exemplarmente os pontos de partida filosóficos de Rancière como essencialmente performativos, como tomadas de posição e de desenvolvimento nunca separáveis das condições de fala e de ação concretas de cada interlocutor e/ou agente em cada momento, fixando os limites das suas ações e dos seus enunciados aos limites da própria contingência da mesma situação: “In this sense, the theory of the distribution of the sensible conforms, in its doubtless peculiar manner, to a widespread shift from notions of signification as representation and communication to notions of speaking and doing as performance or enactment, from statements and regimes of truth to enunciative modalities (Phillips, 2010: 153)”.

²³¹ Esse compromisso político com a verdade atravessa o corpo da filosofia política de Badiou, o qual não tem par em Rancière. Para o último a política decide-se, justamente, na sua capacidade de subtração de toda a relação com uma narrativa totalizante e dialética do evento político: “What ultimately distinguishes their respective approaches to the swerve is the way each regards the relationship between the unreason of the swerve and the reason of true politics. For Badiou, the moment of reason

vida social é a luta pela manifestação, re-presentação²³², de qualquer um (*ne import qui*) da igualdade que partilha com qualquer outro e das consequências práticas que derivam desta revelação/atualização/verificação²³³.

O litígio político imanente a toda a vida social é o reflexo do conflito imanente a toda a sociedade entre a comunidade em permanente porvir e a ordem social, a sua estruturação institucional²³⁴. Só há política por via desse conflito permanente entre a incondicionalidade igualitária de acesso àquilo que é comum a todos os homens e mulheres, e o que sendo comum a todos se encontra todavia condicionada pela reprodução da desigualdade. A demarcação entre o público e o privado é apenas uma forma distorcida dos regimes republicanos e socialistas capturarem uma luta política mais fundamental entre formas antagónicas de comunidade política. Tudo se decide e se debate na tensão social entre a reprodução das lógicas desigualitárias e a resistência igualitária - da comunidade dos iguais²³⁵; entre a dissolução no paradigma político-policial e o comprometer-se na prática à ideia do comunismo²³⁶.

O Estado, as instituições, todos os organismos e estruturas que medeiam a relação entre o *demos*, a vontade democrática, e as oligarquias; entre a organização anárquica da vida social, das comunidades, e a criação de estruturas universais, de instituições; todas estas estruturas assentes na base do Estado-nação são estruturas elas mesmos objetos do litígio que

comes in the process of rendering consistent the unreason of the insurrection. It comes, in other words, in the reason-driven process of giving to the revolt of the masses consistency enough to produce genuine transformation, genuine revolution. For that reason, Badiou makes the atomistic swerve the figure of insurrection, which must be rendered consistent in a separate and subsequent process. For Rancière, however, the moment of reason lies within the (logical) revolt itself, the insurrection being nothing other than the mobilization of (equal) intelligence by the will (Spencer, 2010: 114)".

²³² Leia-se a síntese de Žižek: "The poetic displacements and condensations are not just secondary illustrations of an underlying ideological struggle, but the very terrain of this struggle (Žižek, 2004: 77)".

²³³ Joseph Spencer, referindo-se às teses rancierianas sobre a relação dos sujeitos emancipados no que concerne às questões da verdade, sintetiza exemplarmente: "Those who know their own intellectual capacity—and who consequently know it to be equal to that of every other human being — assume a position in orbit around the truth (Spencer, 2010: 101)".

²³⁴ "As a result, conservatives and progressives alike confuse politics with the production and the maintenance of the social order. Better, they confuse community with social order and make that confusion the founding axiom of all their political theories. For Rancière, however, political engagement just is the work of maintaining the distinction between a community and a social order (Spencer, 2010: 102)".

²³⁵ Prosseguindo na análise atomista das filosofias de Rancière e Badiou, Joseph Spencer percebe exemplarmente o âmago da "filosofia política" rancieriana como o reflexo e a reflexão das dinâmicas criadas por via do antagonismo entre a constituição da ordem social e a desordem poética da comunidade dos iguais: "For his part, however, Rancière seems at first to say more or less nothing about the swerve, taking the sheer difference between the constituted cosmos (as figure for the constituted social order) and the pre-cosmic rain of the atoms (as figure for the community of equals) to be sufficient to illustrate the stakes of his political theory (Spencer, 2010: 110)". E, ainda: "Put in a nutshell, Rancière's position is that the swerve marks the failure of the community of equals, the beginning of the process of agglomeration that brings into being a social order with its hierarchies (Spencer, 2010: 112)".

²³⁶ Usando metáforas inspiradas do universo da química Joseph Spencer define as tarefas políticas igualitárias para os níveis individual e coletivo: "For the individual, the political mandate is to resist being dissolved into the social order without leaving behind the precipitate of engagement in a genuine community of equals. For the cooperative or collective endeavor, the political mandate is to resist the almost inevitable crystallization of every community into a social order that cancels the entropic movement of a mobile solution. Of course, the chemical images I have used in formulating these two imperatives conflict with one another, since the first figures dissolution as what must be resisted (through precipitation) but the second figures dissolution as what must be sustained (against crystallization) (Spencer, 2010: 103)".

atravessa toda a comunidade política e é na base deste litígio que devemos compreender o seu futuro, a sua precariedade, a sua contingência.

A comunidade dos iguais antagoniza o Estado como paradigma político-policial, como organização hierárquica da vida social, mas não adota uma estratégia de tudo ou nada. O antagonismo da comunidade dos iguais com o paradigma político-policial e as suas formas não dispensa o universalismo que encontramos no Estado de direito tal qual o conhecemos ou com a declaração universal dos direitos humanos. A comunidade dos iguais, ainda que a sua premissa seja universal - a da igualdade política (não meramente biológica ou legal) radical entre todos os homens e mulheres - é sempre uma comunidade precária de encontros e desencontros pontuais baseada nessa aventura intelectual. A comunidade dos iguais não dispensa certas condições universais que possibilitem a sua convivência, os seus desdobramentos estéticos/poéticos.

Se quisermos ensaiar outra formulação do que é a política em relação ao devir igualitário - uma política como comprometimento - podemos dizer que ela é o intervalo entre a universalidade e a singularidade política da comunidade dos iguais. A emancipação da política como dimensão humana, como objeto ou tema, passa pela capacidade de equilibrar os termos da sua universalidade com a singularidade da comunidade dos iguais. O problema aqui é o da desmesura político-policial, já que, respeitando o espírito da democracia radical, não se pode realizar a universalidade política à custa da dissolução da singularidade política, da rebelião política. O problema será então o de organizar a vida social para que esta, além de respeitar um nível básico de universalidade, possa salvaguardar pacificamente um contexto de processamento cívico dos desdobramentos anárquicos da potência igualitária.

A comunidade política não é a comunidade universal, é a que testa os limites desta universalidade e que os desloca permanentemente para permitir o aparecimento de novas subjetividades. A universalidade política transforma-se na medida da tensão democrática. A vida democrática é o conflito entre fórmulas universais que são disputadas, distorcidas e distendidas na disputa igualitária. O universo político é o universo atravessado pelo conflito igualitário que cria novas formas do universal, novas formas de organização social, sempre precárias, sempre contingentes.

A mudança de paradigma operada por Rancière - na verdade, a mudança exercida *contra* o paradigma - desloca o centro da política como luta pelas estruturas, pela distribuição dos lugares, dos tempos e das competências - pela distribuição dos recursos e pela implementação de formas universais - para a luta pela verificação/atualização da igualdade. Uma igualdade descoberta e realizada não a montante ou a jusante, como igualdade formal ou material, mas a verificação/atualização da igualdade de todos perante todos como o aqui e o agora da possibilidade de toda a performance política.

A política não é a luta pela economia, pela sociedade, mas a luta pela igualdade que transforma a economia e a sociedade. Não temos de criar as condições para a igualdade e para a liberdade por meio da transformação da economia e da sociedade, temos de agir pelo princípio igualitário para podermos transformar as relações económicas e sociais. A luta pela

administração das coisas, do mundo, precisa da divisão da humanidade, da distribuição dos lugares, do afastamento das “massas” dos centros de decisão e poder; precisa, em suma, de criar um sujeito coletivo que sirva para a administração das coisas, mas essa coletivização da vontade nunca é emancipatória. A luta política deve conservar o intervalo entre o devir igualitário e a necessidade de processar a igualdade democrática por meio do ordenamento social. O escândalo da democracia por parte da dominação, da contingência de toda a ordem social, é o escândalo da ordem político-policial por parte do *demos*, da necessidade de defender essa ordem.

5.4. Peter Hallward e Alberto Toscano: a política emancipatória nas amarras do paradigma?

Perseguindo na senda da crítica de Badiou às posições filosóficas-políticas de Rancière, Peter Hallward repete a tese da inconsistência da filosofia política do autor em causa, da sua incapacidade de construir fórmulas concretas de ação ou de ter uma atitude proactiva no que respeita ao problema da *praxis*, de como sair do campo da teoria para o campo da prática ou de como a teoria pode e deve fornecer as ferramentas conceituais para o exercício da prática. Seguindo de perto Badiou também Hallward acaba por assumir as teses de Rancière como potencialmente apolíticas, insinuando mesmo que a sua *anti-filosofia* - diríamos nós, a sua demissão *como* intelectual - acaba por resultar num “certo grau de resignação social”:

O acutilante igualitarismo de Rancière parece-nos cúmplice de um certo grau de resignação social. Para este, a política é menos sobre luta e fidelidade do que sobre discussão, improvisação e ‘infidelidade’ esporádicas. Para Rancière, a política é muito mais sobre os processos de desautorização ou deslegitimação, do que sobre a participação em formas de antagonismo em que os cidadãos veem as suas ações autorizadas por uma afirmação de princípio em conformidade com a sua militância. Em síntese, a ênfase de Rancière na divisão e interrupção torna difícil encontrar no seu pensamento qualidades que são simplesmente fundamentais para a sustentabilidade de qualquer sequência política: organização, simplificação, mobilização, decisão, polarização, isto para referir uns poucos²³⁷.

²³⁷ “Rancière’s trenchant egalitarianism seems all too compatible with a certain degree of social resignation. Politics here is less about struggle and fidelity than it is about ‘sporadic’ discussion, improvisation and ‘infidelity’. For Rancière, politics is more a matter of acknowledging a generalized

Hallward começa por assumir a conceção do fenómeno político em Rancière como uma *Teatrocracia* (*Theatrocracy*), como se a essência da ideia da política em Rancière tivesse como modelo assistencial o teatro e os seus princípios. Por isso, o último privilegiaria a espetacularidade da *re-presentação* sobre a gestão consensual da vida social²³⁸; a artificialidade inerente a qualquer improvisação e a qualquer performance, sobre a naturalização e estruturação dos comportamentos cívicos com vista a uma sistematização²³⁹; a multiplicidade de atores e agentes sobre a unidade militante em torno de uma ideia, de uma prática ou de um conjunto de práticas²⁴⁰; o seu carácter disruptivo e subversivo sobre a disciplina de ação²⁴¹; a sua natureza contingente e a sua apologia à improvisação sobre a procura de soluções institucionais estáveis, regulares, sólidas e duradouras que operem virtuosamente/equitativamente *para o povo*²⁴². Por todas estas características o modelo da *Teatrocracia*, e apesar das suas virtudes - decisivamente pela forma como faz catapultar para a esfera pública sujeitos remetidos à invisibilidade pela *police*²⁴³ - é falho de sustentabilidade, não é capaz de conduzir à incorporação social, à criação de instituições justas, sólidas e duradouras.

O problema deste tipo de interpretação não se concentra tanto ao nível do diagnóstico, mas no enquadramento epistemológico em que este diagnóstico é respetivamente realizado, e, por efeito deste enquadramento, das evidentes conclusões pessimistas a que dá lugar. A política em Rancière não é a luta pelo poder secular. E não o é, não porque Rancière não tenha respostas a dar sobre “o que fazer?”, mas porque o seu conceito de político é radicalmente alheio a esta forma clássica de contemplar a política - classicismo concetual que abrange a direita e a esquerda no mesmo campo de sentido.

deauthorization or de-legitimation than of participating in antagonistic processes whereby people come to be newly authorized by a militant affirmation of principle. In short, Rancière’s emphasis on division and interruption makes it difficult to account for qualities that are just as fundamental to any sustainable political sequence: organization, simplification, mobilization, decision, polarization, to name a few” (Hallward, 2006: 126, tradução da nossa responsabilidade).

²³⁸ “...Rancière notes that ‘all my work on workers’ emancipation showed that the most prominent of the claims put forward by the workers and the poor was precisely the claim to visibility, a will to enter the political realm of appearance, the affirmation of a capacity for appearance.”(Hallward, 2006: 117)

²³⁹ “Like any spectacle, a political sequence flaunts its artificiality. Politics is a masquerade without foundation, the performance of an anti-nature. A political subject is someone who acts out the principle of equality, who plays the role of those who have no role.”(Hallward, 2006: 117)

²⁴⁰ “...Rancière privileges multiplicity over unity. A theatocratic democracy is never monological for the simple reason that ‘there is no voice of the people. There are scattered voices and polemics which in each instance divide the identity that they stage’. For the same reason, there is no one form of emancipatory knowledge but several, not one logic of capital but various ‘different discursive strategies which respond to different problems’ in different situations”(Hallward, 2006: 118).

²⁴¹ “Moreover, Rancière’s conception of equality is disruptive. Peopled by multiple voices, the theatre is likewise the privileged site of a more general displacement—a place for the out-of-place. Every theatrical experience undermines the great police project, which is also the ambition of historians and sociologists – to see people properly ‘rooted in their place and time’” (Hallward, 2006: 118).

²⁴² “A performance da igualdade - The performance of equality—a fifth theatocratic trait of Rancière’s thought—is contingent. Every theatocratic act is of and by, but never ‘for’, the people. Every theatrical or political sequence must invent its own stage” (Hallward, 2006: 119).

²⁴³ “Before it is a matter of representative institutions, legal procedures or militant organizations, politics is a matter of building a stage and sustaining a spectacle or ‘show’. Politics is the contingent dramatization of a disruptive equality, the unauthorized and impromptu improvisation of a democratic voice”. (Hallward, 2006, p. 111)

Percebe-se a intenção de Hallward ao descrever a filosofia política de Rancière - ou a sua *anti-filosofia* política - como uma *Teatrocracia* para assim fazer revelar a sua inteira contingência, precariedade e alguma desordem, mas essa intenção torna a repetir a lógica policial que reduz a palavra do povo, a sua inteligência, a mero ruído, à expressão animalésca das emoções básicas do prazer e do sofrimento. Mas em Rancière todo o aparato, toda a espetacularidade, toda a teatralidade, que permite à parte dos sem-parte emergir como sujeito político pleno, só é aparato, espetáculo e teatro para os reprodutores da ficção desigualitária, só é contingente na medida em que a “subversão nas estrabarias” antagoniza radicalmente o mundo social da hierarquia e da desigualdade. O modo como o *demos* aparece como sujeito político pleno, e não como uma parte entre partes sociais - à laia de um conflito entre sectores sociais -, fá-lo apresentar-se como um ser dotado de *logos*, como um sujeito que disputa não por uma parte entre partes, mas por um mundo radicalmente distinto do paradigma. Quer dizer, o *demos* só surge como sujeito político na medida em que é capaz de disputar, em situação de plena igualdade, a lógica igualitária do seu mundo com a lógica policial do mundo hierárquico. O mundo da comunidade dos iguais é um mundo inteiramente dotado de *logos*, e, por isso, não pode ser reduzido a um simulacro ou a uma representação teatral, a subversão igualitária do mundo desigual faz assomar a consistência da hipótese igualitária contra a perversão hierárquica.

No nosso entender, e no que se refere às questões da *praxis* e do conhecimento, da partilha do saber, essas mesmas análises tendem para um certo enviesamento do pensamento de Rancière. Primeiro, a filosofia política rancieriana é inteiramente prática. A política é tanto a atualização/verificação concretas da igualdade de qualquer um por qualquer outro, como a militância contra a reprodução do paradigma político-policial. Agir segundo a hipótese da igualdade radical - igualdade anterior à sua formalização ou incorporação institucional e/ou material/económica - torna-se num imperativo democrático que atua pela subversão da reprodução da lógica desigualitária, do paradigma²⁴⁴. Neste preciso sentido, não há teoria política em Rancière por que não há nenhuma hipótese política - por ex., um programa partidário, sindical ou outro - a testar empiricamente.

Segundo, no que respeita ao saber, sua produção e reprodução, não podemos deixar de assinalar a nossa divergência categórica com Peter Hallward. O preço da contestação radical à autoridade e à tradição científica não é o *anti-cientismo* ou uma espécie de *negacionismo* científico. Rancière não tem desprezo pelo conhecimento, apenas é um forte crítico da forma como as relações de saber se transformam, se estruturam e se confundem em relações de poder no âmago mesmo da sociedade do conhecimento²⁴⁵; de como é a

²⁴⁴ Joseph Spencer sintetiza todo o espírito da filosofia política de Rancière na sua diferença em relação aos que conflituam pela ordem social, pela contingência dessa mesma ordem: “What is at issue here is a political practice, a perpetual enactment of community such that it cannot be reduced to any social order (Spencer, 2010: 102)”.

²⁴⁵ Giuseppina Mecchia assinala que a dominação propriamente dita não está na “natural” distribuição vigente dos lugares, do “estado da situação”, da conjuntura, mas se exerce através da alienação das inteligências, da potência igualitária que espera transitar a acto pela performance da inteligência: “For Ranciere, it is not the original assignation of places within the social structure that determines the

própria sociedade do progresso que inviabiliza uma relação virtuosa com o saber, reproduzindo interminavelmente o hiato entre os guardiães do conhecimento e os seus iniciados, convergindo todo o sentido da produção intelectual na legitimação da mestria²⁴⁶.

“Tudo está em tudo”, voltamos a repetir com Jacotot e Rancière, todo o homem e toda a mulher são capazes de renovar, no uso da sua inteligência, o rasto de inteligência presente em todas as coisas produzidas ou pensadas pelo homem e pela mulher, pela cultura humana. A inteligência é inteira disponibilidade à inteligência inscrita no pensamento, na fala e nas obras humanas, é esta apologia à atividade incondicional da inteligência que permite uma maior democraticidade de acesso ao saber e ao conhecimento acumulado, isto é, às instituições da ciência e à eventual necessidade de rutura com estas instituições quando são estas que constituem, precisamente, um obstáculo à progressão do conhecimento²⁴⁷.

De resto, a contestação à autoridade e à tradição é o modo próprio da ciência avançar, constitui o âmago da sua atitude anti-dogmática. Um filósofo da ciência como Paul Feyerabend forjara o conceito de “anarquismo epistemológico” para sugerir que, muitas vezes, a ciência e os resultados científicos se processam e se alcançam agindo revolucionariamente contra o método e contra os paradigmas científicos vigentes, que não há nenhum método que funcione como modelo universal intemporal nem nenhum paradigma científico que não possa ser contrariado, e, eventualmente, superado.

Para Rancière a produção e reprodução do conhecimento não se desassocia da esfera política. Tudo se resume a resgatar a igualdade de dignidade, de potência, do outro na participação nos jogos do conhecimento e na produção do saber. Não há *sociedade do conhecimento* propriamente dita, quando as relações de saber se transformam de forma sistemática em relações de poder e impedem, justamente, a progressão e incremento do conhecimento, no sentido dos centros tradicionais da ciência para as margens e em direção contrária. O discurso sobre as ciências e sobre o conhecimento em Rancière segue o mesmo modelo que o seu discurso sobre as artes e sobre a política, estando sempre em causa o modo de como estas dimensões da vida social sobredeterminam a vigência do paradigma político-

political and epistemic potential of a person or of a group of people, but rather the knowledge and the struggle that they consciously adopt as the foundation of their political demands (Mecchia, 2010: 40)”.

²⁴⁶ Ler, “...if the act of explication was in no way necessary to ensure proper learning, it did nevertheless fulfil a very important function in the process of socialization, by teaching the students that they were ignorant, incapable of escaping ignorance by their own means (Citton, 2010: 27-28)”.

²⁴⁷ Sobre o modo de como a partilha do sensível se relaciona, de forma essencial, com a produção e reprodução do conhecimento, diz-nos Davide Panagia: “Ranciere’s *partage du sensible* engages the principle of propriety - that there is a proper mode of understanding necessary for the project of emancipation - by introducing the possibility of dissensus as an interruption of the ways in which we establish the criteria of knowledge. Another way of stating this is to say that for Ranciere dissensus is not an epistemological break but a break of epistemology as the qualifying perceptual criterion for political participation; that is, Ranciere wants to wrest democratic political action from the demand that it correspond to a form of authoritative knowledge that will legitimate it (...).The simultaneity of the sensible as what addresses the correspondence between the reasonable and the perceptible - or, better put, the idea that the sensible implies a condition of knowledge - is what Ranciere means when he affirms that *partage du sensible*...” (Panagia, 2010: 98-99).

policial, ou de como, em sentido contrário, potenciam uma relação mais igualitária e democrática do todo social com cada uma destas esferas²⁴⁸.

Concordamos com Hallward que a abordagem rancieriana ao universo político pauta pela valorização da *interseccionalidade* (*interstitial*) e da *liminaridade* (*liminality*) nas análises sobre o objeto e o sujeito político, aliás, este *modus operandi*, não é senão a causa e o efeito da defesa da tese originária da indeterminação ontológica no modo como o *demos* se relaciona com a vida ativa, isto é, com a vida pública e política²⁴⁹; de como o *demos*, como subjetividade política, coexiste livremente nessa espécie de limbo entre o ser e o não-ser, entre a sua determinação enquanto entidade política (enquanto soberania nacional) e a sua dissolução anárquica (expressa na imagem da “guerra de todos contra todos”):

Por fim, na obra de Rancière a igualdade opera numa configuração liminar. O ‘excedente’ na relação do ator com o seu papel é uma clara instância da talvez mais característica lógica de todo o trabalho de Rancière, onde um dado termo X é precisamente o que torna indistinto a diferença entre X e o não-X. No regime estético, por exemplo, arte é o que desfaz a diferença entre a arte e a não-arte. Na alvorada da democracia moderna, o discurso da classe operária erode a fronteira entre trabalhadores e não-trabalhadores. Um professor genuíno é o que busca apagar a distinção entre o professor e o estudante²⁵⁰.

A forma como Hallward descreve o modo de operar do pensamento de Rancière é bastante esclarecedor e exemplar, mas desta liminaridade não nos é permitido, como Hallward acaba por o fazer, deduzir a incapacidade dos sujeitos sociais antagonizarem a realidade dominante ou de não poderem preencher, justamente, esses intervalos da

²⁴⁸ Ver, “No matter how well intended or knowledgeable he may be in his disciplinary field, the expert represents a potential threat to democratic politics in so far as his very enunciation divides the citizenry in two: those who have the knowledge (and who are entitled to command), and those who lack the knowledge (and must therefore obey). Throughout most of his books, Rancière has constantly denounced not, of course, “those who have knowledge”, but those who let their expert knowledge become a tool for silencing the claims and resistance expressed by “the ignorant ones” (Citton, 2010: 29-30).

²⁴⁹ Também Vera Pallamin destaca a vigência intermitente da política: “Ela [política] só existe em atos interminentes de implementação, sem obedecerem a uma lei geral, mas tendo como operador comum o dissenso. Esta noção diz respeito a um processo que cria uma fissura na ordem sensível confrontando a estrutura dada e suas repartições, redesenhando campos de pertencimento. É neste sentido em que o filósofo afirma que na política sempre entra em jogo questões de limiars, limites e fronteiras” (Pallamin, 2010: 8, parênteses retos nossos). Já Badiou, em *Ábregé de metapolitique*, refere a singularidade metodológica e da abordagem teórica de Rancière no que respeita à disciplina e catalogação dos saberes e/ou ciências. “In sum we can say that Rancière takes delight in occupying unrecognised spaces *between* history and philosophy, *between* philosophy and politics, and *between* documentary and fiction” (Badiou, 2006: 108, itálicos nossos).

²⁵⁰ “Lastly, in Rancière’s work equality operates within a liminal configuration. The ‘excessive’ relation of actor to role is one of the clearest instances of perhaps the most characteristic logical structure in all of Rancière’s work, whereby a given term X is precisely that which renders indistinct the difference between X and non-X. In the aesthetic regime, for example, art is that which blurs the difference between art and non-art. At the dawn of the modern democratic age, working-class speech erodes the boundary between workers and non-workers. A genuine teacher seeks to efface the distinction between teacher and student” (Hallward, 2006: 125, tradução da nossa responsabilidade).

contradição entre as duas dimensões antagónicas - a comunidade igualitária e a ordem político-policial - com vista a fazerem a demonstração dos limites e das contradições de toda a ordem social e de toda a forma de dominação. Afinal, a liminaridade é um nível político, o antagonismo é outro, e, ao invés de se contradizerem mutuamente, completam-se dialeticamente.

O facto de Rancière trabalhar sempre nos interstícios das formas de relação que conduzem à disciplinarização do mundo, deriva de duas premissas fundamentais. Primeiro, pelo facto da lógica policial operar justamente através desta divisão categorial entre coisas, temas, objetos, partes e sujeitos, que compõem um determinado mundo. Em permanente contradição com a reprodução desta lógica, o *demos* é essa “massa informe” que atravessa e desfaz permanentemente as fronteiras entre identidades, géneros, lugares, competências... Aliás, o povo só o é na medida da sua indeterminação, do seu carácter líquido, da sua permeabilidade à transformação em nome da igualdade. É esse coletivo indeterminado que vive entre o ser e o não-ser, entre a distribuição hierárquica da vida e a anarquia como o absoluto da desordem. O *demos* é o que vive nos intervalos de toda a determinação mundana, de toda a distribuição e institucionalização, fazendo e desfazendo fronteiras e formas de partilha do sensível na medida do seu diálogo interno e do seu devir igualitário.

O proletariado, como designação de uma classe - na verdade, uma não-classe - que não tem outra função que não a sua reprodução, a sua multiplicação, é o nome para uma entidade coletiva que não tendo qualquer título, no entanto, partilha com os seus concidadãos da mesma liberdade cívica. Não possuindo qualquer título social, esta não-classe, esta parte dos sem-parte, coexiste coletivamente no limiar da ordem social, da distribuição das partes e da organização institucional de uma dada sociedade. Marca o excedente relativamente a toda a gestão político-policial, a toda a configuração hierárquica. O proletariado simplesmente circula por entre as estruturas de *la police*, consome e trabalha nelas, produz e reproduz (biologicamente, economicamente, culturalmente...) através dessas mesmas estruturas. A complexificação da gestão policial da vida, e a redução da democracia a uma forma de regime, é uma forma de gerir e aquebrantar a potência democrática, a multiplicação da liberdade sem relação com as partes sociais, essa simples multiplicação da liberdade incondicional expressa nos corpos e da fala da prole.

Segundo, a política não opera sobre a distribuição vigente da realidade, não opera sobre a disciplina social e sobre a divisão das funções e das categorias sociais. A política, contra a *police*, marca o excesso relativamente a todo o cálculo redistributivo, para fazer surgir a verdade da igualdade de todos perante todos independentemente dos lugares que cada um ocupa e das suas respetivas posições hierárquicas no quadro social. A polícia (*la police*) é o quadro, o aspeto social, o “estado da situação”, que o *demos* encontra e contra o qual se debate quando procura fazer a demonstração da igualdade radical.

Alberto Toscano, académico britânico, converge em partes substanciais com as teses rancierianas e se distancia doutras em aspetos por nós também debatidos. Na verdade, a

intenção do autor, num artigo em *Reading Rancière*, de debater os limites de uma posição “anti-sociológica” quase dogmática - que Rancière, ao menos numa parte da sua obra, elege como bandeira -, de desprestigiar até ao limite qualquer prática intelectual que vise “iluminar” a prática política, que procure sistematizar teoricamente um modelo de ação ou busque os fundamentos teóricos para uma ação consequente com os princípios igualitários, é também por nós assinalada no decorrer das nossas análises (ver, p. ex., cap. V). O anti-intelectualismo rancieriano é incompatível com a tese da igualdade das inteligências, da centralidade da inteligência para a reivindicação/atualização da igualdade política:

Entre outras coisas, a sociologia, em conjunto com outras ciências sociais e históricas, também é capaz de mobilizar, com o seu conhecimento da ordem da contingência, a imaginação de outras formas de ordem social, incluindo aquelas em que a redistribuição económica, política e estética não são incompatíveis com a maximização da igualdade; onde a sistemática e duradoura transformação social não será necessariamente compreendida como incomensurável em respeito à afirmação da igual capacidade para a política²⁵¹.

Concordamos com o autor que a ciência e o conhecimento não estão necessariamente comprometidos com alguma forma de dominação, mas que podem ser predispostos ao serviço do resgate da igual dignidade política do Outro, não importa quem. Afinal, é o próprio Rancière quem repete à exaustão, insurgindo-se contra a mentalidade progressista *pedagogizante*, que qualquer um é capaz de iniciar - “por seu próprio pé”, i. é, por uso de sua inteligência - a senda do conhecimento, aprendendo por si próprio, ajuizando sucessivamente e alcançando as suas próprias conclusões. Rancière, ao assumir um tal dogmatismo anticientífico, estaria como que a incorrer no dispositivo demagógico (trasvestido de pedagogia) que tão veemente acusa, para reproduzir, também ele, a menorização/infantilização das classes culturalmente mais desfavorecidas em relação ao mundo académico e intelectual.

Outra das críticas que Toscano dirige a Rancière prende-se com o facto de este situar a política, não como disputa entre *esferas*, mas como conflito entre *lógicas*. Mais uma vez, uma crítica dirigida contra Rancière acaba por fazer ressaltar, justamente, a sua originalidade filosófica. Para o nosso autor a política não é a luta pela composição da vida social, o seu aparato estrutural, constitucional e institucional. Nem, muito menos, promove a separação, de tradição republicana, da vida social em *esferas*, em lugares próprios para cada

²⁵¹ “Among other things, sociology, along with other social and historical sciences, can also provide us with a knowledge of contingency capable of fuelling the imagination of other forms of social order, including ones in which a redistribution of economic, political and aesthetic resources would not be incompatible with the maximization of equality; where systematic and durable social transformation would not need to be viewed as incommensurable with the affirmation of an equal capacity for politics” (Toscano, 2011: 232, tradução da nossa responsabilidade).

uma das dimensões sociais, nomeadamente, a dimensão política. Não há uma esfera própria da política a conquistar, nem uma esfera política pura a conservar.

Esse desvio semântico da discussão das *esferas* para o terreno das *lógicas* políticas, não reflete a fraqueza do pensamento rancieriano quanto a uma dimensão fantasmática da “política real”, mas a revolução que este estabelece no próprio paradigma de compreensão do objeto político. A política é a prática consequente com a lógica igualitária que atravessa essas esferas sociais para as moldar politicamente, para nestas inscrever os efeitos duradouros do litígio político, resultado do confronto entre a lógica igualitária, i. é, democrática, e a lógica desigualitária/policial. A definição política rancieriana é pragmática. Os cidadãos - ou, melhor, os que constituem a parte dos sem-parte - desviam-se da sistematização da reprodução da lógica hierárquica para confrontarem o poder e a dominação com as reivindicações igualitárias. Ao agirem de acordo com a hipótese igualitária, os cidadãos, ora confrontam o *dano* reproduzido pelo poder; ora atualizam o seu próprio poder derivado da partilha da igualdade de todos perante todos; ora fazem a própria demonstração de uma forma alternativa de partilha do mundo, do comum. Concluindo, a política é a disputa, não pelas *esferas*, mas pelas *lógicas*.

Toscano deduz deste desvio um perigo de moralização da vida pública e política. A “armadilha moral” estaria, para Toscano, nessa espécie de divisão ética entre os reprodutores das lógicas igualitárias e os reprodutores das lógicas desigualitárias, visto que, ao deslocar todo o interesse da política para o comportamento e ação dos sujeitos sociais, Rancière desacreditaria a função das instituições na normalização e mesmo neutralização de todo o conflito moral, um conflito essencialmente pré-político. O problema é que este é apenas um nível da compreensão da vida política em Rancière, desse momento de constituição do conflito. Noutra dimensão, a vida política atravessa e molda as próprias instituições de acordo com os encontros e desencontros entre a incomensurabilidade das duas lógicas. Noutra dimensão ainda, ou, se se preferir, noutra *esfera*, a reprodução da lógica igualitária constitui um mundo, uma partilha igualitária do comum, uma *comunidade dos iguais* - a literatura expressa o ideal de uma partilha igualitária do comum, i. é, da livre circulação das palavras e da falência da autoridade por via desta livre circulação sem destino.

A prática da lógica igualitária é contrária, por princípio, a uma tendência moralizante da sociedade. Não há moralização da esfera pública e política quando a política não passa pela disputa e constituição dessas mesmas dimensões. O compromisso com as premissas da lógica igualitária é inteiramente prática, mas através do seu pragmatismo é todo um mundo, uma relação com o comum, que é consubstanciada em antagonismo com a distribuição e legitimação político-policial da desigualdade.

O carácter contingente de toda a ordem política não diz respeito propriamente ao carácter descontínuo das formas sociais, das comunidades, dos regimes e das épocas ao longo da história, ao longo de uma conceção linear da temporalidade. A contingência é a modalidade temporal de toda a comunidade política vigente, de toda a ordem social. O devir do *demos* na história, o desenvolvimento dos povos na história, a expansão da humanidade

enquanto espécie, pertencem a essa dimensão linear do tempo - é nesta linearidade que se inscrevem -, mas as comunidades, estruturas, instituições e constituições por estes moldadas coletivamente têm o selo do contingente, de uma realização temporal, historicamente situada²⁵². A composição política da realidade social, a forma de regime que constitui uma determinada comunidade e os instrumentos institucionais que regulam a relação entre os cidadãos, são o resultado da sobreposição conflituosa destas duas modalidades temporais. O vínculo que une a tradição à rutura, a continuidade à descontinuidade, o passado ao presente e ao futuro; vínculo que se expressa na sobreposição de todas estas temporalidades no mesmo corpo social, é ainda o reflexo da relação entre o carácter inacabado de toda a comunidade política e a sua expressão cabal e (semi)acabada refletida nas soluções políticas temporais.

Contrariamente ao que é sugerido pela análise de Toscano, a contingência não se opõe simplesmente à necessidade, relativizando, por esta simples oposição, todo o combate político, esvaziando todo o sentido da luta democrática. A contingência, sendo a contingência de toda a ordem social, por ser o produto social do devir do povo na história, é também uma realidade ontologicamente inconsistente e mais ou menos intensamente precária. O elo que une o necessário ao contingente encontra-se, mais uma vez, circunscrito dialeticamente àquilo que o litígio entre a lógica igualitária e a reprodução da desigualdade permite.

Toscano afirma que “para Rancière a ordem social *ou* é necessária *ou* é puramente contingente: noções intermediárias como tendência, probabilidade, verosimilhança - que, enfim, são as únicas noções que nos permitem pensar a transformação política em termos não miraculosos nem mecânicos - desaparecem²⁵³”. Mais uma vez, se partilharmos do diagnóstico nos termos em que são colocados, não podemos deixar de assinalar a sua parcialidade. As “noções intermediárias” enfatizadas por Toscano são naturalmente assimiladas no âmago mesmo do conflito ancestral entre *le politique* e *la police*. Se a construção e conservação da realidade política é o efeito desse litígio entre duas dimensões, *lógicas*, incomensuráveis, então conceitos como “tendência”, “probabilidade” e “verosimilhança” não deixam, naturalmente, de ganhar operatividade e razoabilidade num enquadramento em que tudo se decide no intervalo entre o “puro político” e o “puro policial”.

É neste intervalo que trabalham todas estas noções pragmáticas que colocam em cena, por um lado, a parte dos sem-parte, e as fragilidades, injustiças e contradições do corpo da dominação. Rancière nunca adota estratégias de “tudo ou nada”, a “cena política” é aparelhada e desenrolada por meio dos sucessivos jogos que procuram manifestar o dano (*le tort*) infligido pela ordem político-policial a uma parte sem parte. A política como disputa, p.

²⁵² Ver, “Quando Foucault admira Kant por ter levantado a questão da filosofia, não com relação ao eterno, mas com relação ao Agora, quer dizer que a filosofia não tem por objeto contemplar o eterno, nem refletir sobre a história, mas diagnosticar nossos devires atuais: um devir-revolucionário que, segundo o próprio Kant, não se confunde com o passado, o presente nem o porvir das revoluções. Um devir democrático que não se confunde com o que são os Estados de direito...” (Deleuze-Guattari, 2012: 145) Ver também o capítulo I do presente texto com referências às leituras de Foucault a textos como *O que é o iluminismo*.

²⁵³ “...for Rancière it seems that *either* a social order is necessary *or* it is purely contingent: intermediate notions such as tendency, probability, likelihood - arguably the only ones with which to think political change as neither miraculous nor mechanical - vanish”. (Toscano, 2011, p. 221)

ex., pela tendência, corresponde inteiramente ao campo da tensão entre a política e a polícia, da forma em que o litígio entre estas duas dimensões acaba por refletir e definir o próprio horizonte social²⁵⁴. A luta no quadro das *tendências* espelha a relações de forças entre a polícia, a dominação, e a parte dos sem-parte, as reivindicações igualitárias pelo demos.

Na verdade, é justamente por a política, para o filósofo das *Margens da política*, se situar inteiramente nesta relação intermediária - entre o puro político e o vazio político - que é predominantemente pensada a partir da pura correlação de forças, da luta de classes, do conflito entre as partes sociais e a parte dos sem-parte, que faz com que conceitos instrumentais como *tendência*, *probabilidade* e *verosimilhança* possam, sem contradição, ser articulados na medida dos jogos políticos comprometidos neste conflito. Mas o que para Toscano é algo determinante para uma luta eficaz contra a dominação, para nós é precisamente um dos limites da filosofia política rancieriana. Ao não dissociar sem ambiguidades a vontade e a lógica política da sua reinscrição na ordem policial; ao recusar-se a pensar o devir democrático do(s) povo(s) fora do contexto policial, do paradigma político-policial; Rancière condena definitivamente a possibilidade política de uma comunidade dos iguais. Afinal, a ordem policial só existe pela igualdade radical de todos perante todos, e a manifestação dessa igualdade radical está condenada a representar-se *esteticamente* através das estruturas de *la police* - a igualdade só se processa através da desigualdade e vice-versa. As duas lógicas antagônicas (*le politique* e *la police*) separam-se e conflituam entre si, mas sem nunca superarem verdadeiramente o seu campo de sentido.

Neste ponto, Toscano encontra-se em total sintonia com as nossas leituras:

Quero-me referir ao resultado paradoxal da posição de Rancière, a qual, evitando toda a explicação, ainda assim parece eternizar uma invariável e transcendental estrutura de dominação e incapacidade (a ‘polícia’), a qual, apesar de toda a sua artificialidade e contingência, parece vir a coagular-se como figura do destino²⁵⁵.

Para podermos escapar a este “destino”²⁵⁶, precisamos de reabilitar, tanto o papel da intelectualidade e, por extensão, da ciência - suas dinâmicas, métodos e objetivos -, como

²⁵⁴ O dano (*tort*) é essa espécie de nó que enlaçando a vontade política à ordem policial constituída, vigora conceitualmente como o epicentro de todo o litígio político - a distorção primeira ou o “crime político original”. Cf. “Este dano, em sua natureza, é imensurável, infinito, persistente porque sempre repostado, sob outras formas, pela ordem social” (Pallamin, 2010: 10).

²⁵⁵ “I want to refer to the paradoxical result of Rancière’s position which, eschewing explanation, nevertheless seems to eternalize an invariant and transcendental structure of domination and incapacitation (the ‘police’) which, for all of its unnaturalness and contingency, seems to congeal into a figure of destiny” (Toscano, 2011: 232, tradução da nossa responsabilidade).

²⁵⁶ A leitura de Toscano que compreende a concepção da política rancieriana como estruturalmente correlacionada com as estruturas de *la police*, é partilhada, nomeadamente, e de uma forma positiva - com uma interpretação que acaba por valorizar essa concepção - com Chambres: “The thrust of Rancière’s own reasoning seems generally to push his own work in this direction: though there may be a worse or a better police there can be no such thing as the overcoming of the split between the two logics. In other words, the communist dream of an association of producers (or indeed the anarchist horizon of a federation of communes) remains inexorably attached, in however attenuated

agentes, disciplinas e instituições estruturantes para a emergência do Outro enquanto sujeito político pleno²⁵⁷; como de escaparmos à armadilha do paradigma, de insistirmos em compreender a política através da relação entre a incomensurabilidade radical da igualdade e a sua materialização/estetização na ordem social.

Do decisivo reconhecimento de que não é através da simples composição da ordem social, seu desenvolvimento na história, que se processa a emancipação (de um indivíduo ou de um coletivo), será necessário dar o passo decisivo para uma conceção de política inteiramente vocacionada para o reconhecimento da dignidade do Outro como sujeito iminentemente político, para a narrativa de uma ideia de política que se balize na solidariedade dos iguais e das suas divergências sem dano (*tort*):

Rancière também recusa a visão de acordo com a qual, em lugar da liderança providenciada por cientistas ou intelectuais, processos sociais impessoais poderiam mediar a relação entre passividade e atividade, submissão e emancipação. A sua pesquisa sobre a vida intelectual dos trabalhadores do século XIX, leva-o a concluir que *não é* na transição para a industrialização, e da austera experiência da hierarquia e da exploração, que se pode encontrar essa espécie de material pedagógico para a classe operária; em vez disso, ‘o movimento real da emancipação dos trabalhadores toma lugar contra a grande indústria’ - na ociosidade, na afirmação das habilidades pessoais, na evasão, na atividade estética, e por adiante (1978: 79). O ímpeto do capitalismo não nos providencia a *leçon des choses*, um arrebatado objeto-lição que retroativamente identificaria o desapossamento radical como a precondição para uma consciente reapropriação igualmente radical. Não há lógica na história, nenhuma tendência, com vista à emancipação. O que o 1968 ensina, numa lição muito diferente daquela a que o culminar da industrialização supostamente deveria fazer saber à classe operária, é que *a submissão e a resistência não têm qualquer causa senão a sua*²⁵⁸.

a way, to the logic of the police.”(Toscano, 2011: 229). Para uma discussão mais especializada sobre a hermenêutica de Chambers ver a seção “Uma querela exemplar”.

²⁵⁷ Neste ponto, Toscano, no artigo em questão, dá o exemplo do projeto encetado pelo Detroit Geographical Expedition e que engloba o geógrafo radical William Bunge, ativistas locais e anónimos residentes de bairros periféricos habitados predominantemente por negros. Ler, “The kind of knowledge produced by the Detroit Geographical Expedition, for example, which brought together radical geographer William Bunge, community activists and ordinary residents of Detroit’s dispossessed black neighbourhoods, was not merely an affirmation of the contingency of domination, but an inquiry into *how* and *where* and *for whom* that domination operated. The production of knowledge and of explanations became an emancipatory activity, as it cut through representations of urban space, to remap Detroit’s street-plan in terms not of the normal tropisms of traffic and commerce but of ‘Where Commuters Run Over Black Children’ or the regional map in terms of the net flows of wealth from the inner city ‘slums’ *out* to the rich suburbs.” (Toscano, 2011: 231)

²⁵⁸ “Rancière also refuses the view according to which, in lieu of the guidance provided by scientists or intellectuals, impersonal social processes themselves could mediate between passivity and activity, submission and emancipation. His research into the intellectuality of nineteenth century workers led him to the conclusion that it is *not* the passage to industrialization, and the harsh experience of hierarchy and exploitation, which functions as a kind of material pedagogue for the working class; instead, ‘the real movement of workers’ emancipation takes place against great

Quando Hallward e Toscano denunciam o caráter aporético do pensamento rancieriano no que respeita às políticas da emancipação não se apercebem que operam no quadro ele mesmo aporético do paradigma político-policial. A conquista das instituições, das estruturas políticas, sociais e económicas, não reflete nem produz por efeito a emancipação de um indivíduo ou de uma coletividade. A emancipação processa-se pela conquista do poder de qualquer um, não importa quem, de participar no destino da comunidade, da atualização/verificação da potência igualitária pronta a ser ativada, conservada e ampliada em qualquer um²⁵⁹. A política em Rancière não é a luta pelas instituições, pelas estruturas, pelo dispositivo político-policial, pelo poder e pela dominação, mas, ao arrepio do paradigma, a luta pelo resgate do sentido da igualdade no outro. Para além da construção do consenso que gravita em torno da constituição da ordem social e da dominação, a desconstrução da realidade socioeconómica e política pela inscrição do dissenso na própria esfera pública²⁶⁰. A política em Rancière é a prática dos jogos políticos possíveis de realizar quando agimos sobre a premissa da igualdade radical. Política como ação com vista à realização, atualização, verificação da igualdade num quadro de resistência ao paradigma político-policial, à estruturação da desigualdade, aos esquemas opressivos que impossibilitam o outro, a parte dos sem-parte, aparecer como sujeito político pleno. E são múltiplas as formas como o paradigma impede o outro, qualquer um não importa quem, de aparecer como sujeito político (não jurídico) livre e incondicional: o nacionalismo no que se refere, p. ex., aos ilegais e/ou

industry' - in idleness, the affirmation of craft, evasion, aesthetic activity, and so on (1978: 79). The momentum of capitalism does not provide a *leçon des choses*, a wrenching object-lesson that would retroactively identify radical dispossession as the precondition for full conscious reappropriation. There is no historical logic, no tendency, towards emancipation. What 1968 taught, in a lesson very different than the one which thoroughgoing industrialization was supposed to have imparted to the working class, is that *submission and resistance have no cause but themselves*" (Toscano, 2011: 222- 223, tradução da nossa responsabilidade).

²⁵⁹ "In this radical conception, empowerment consists not in a transmission of power (which would imply and would in fact produce an inequality of status between the giver and the receiver), but in the realization-actualization of a power whose source is located within the agent himself" (Citton, 2010: 30)".

²⁶⁰ Nesta inscrição do dissenso na esfera pública - contra o espírito republicano tal como advogado, p. ex., por autores como Hannah Arendt e Leo Strauss - residem os próprios limites de toda a contingência política, de toda a ordem social democraticamente possível. A esfera pública não é definida em Rancière a partir da sua relação com as fronteiras da esfera privada - pela mútua limitação entre estes dois âmbitos. A esfera pública rancieriana é o fenómeno de sobreposição virtual de possibilidades políticas antagónicas que não se pretendendo anular mutuamente, também não procuram se impor socialmente. Para este não existe esfera pública como lugar próprio da política ou do debate comum sobre os "negócios humanos"; a esfera pública é a instituição precária de um espaço ideal que pode principiar, em qualquer lugar, a partir de quem quer que seja - não importa quem. Cf. "Ampliar a esfera pública, na compreensão do filósofo, não significa estender o campo de ação do Estado sobre a sociedade. Significa minimizar os espaços de domínio das oligarquias, tanto no plano social quanto estatal, por meio do embate entre estes dois modos de distribuição dos lugares e pessoas. Colocando-a à luz do conflito entre estas duas lógicas, um conflito que a rigor é infundável, o filósofo fala de uma esfera pública advinda da reunião de proprietários, voltados à discussão de questões de interesses ditos coletivos" (Pallamin, 2010: 14). "A política só começa, diz-nos Rancière, a partir do momento em que se recusa um modelo que delimite esferas de intervenção específicas, ou seja, que divida o que diz respeito a uns e a outros, quaisquer que sejam as variações nele introduzidas (retirem-se os intelectuais, coloquem-se os trabalhadores, ou vice-versa)" Cardoso, Miguel, "Ler Rancière: a improvisação dos incompetentes" em Unipop (28 de maio de 2014) <http://unipop.info/recensaoensaio-ler-ranciere-a-improvisacao-dos-incompetentes/> (acedido a 3 de novembro de 2017).

aos refugiados; o machismo no que respeita à emancipação das mulheres; o racismo no que concerne à divisão racial dos assuntos humanos...

A política não é a luta pela construção de um mundo em particular, de um modelo de sociedade a que as instituições dariam respaldo, mas de todos os mundos possíveis no quadro em que a igualdade radical de todos perante todos fixaria, justamente, os limites à liberdade de todos. A liberdade de atualização/verificação da igualdade de um encontra o seu limite na mesma igual liberdade do outro em atualizar/verificar a sua potência (*potenza*).

A política para Rancière não é a disputa por um universal-singular, por uma determinada ideia de comunidade, por um nome político de regime (seja comunismo, anarquismo, liberalismo, ou qualquer outro) ou um nome político de subjetivação política (proletariado, povo, raça...). A política é, inversamente, a tarefa de universalização de todo o singular ou de singularização de todo o universal, de fazer perceber que toda a ordem é contingente e que é sobre essa anarquia que a democracia pode viver enquanto comunidade livre da dominação, do paradigma²⁶¹. A política, para que seja emancipatória, precisa de assumir o carácter anárquico de toda a comunidade libertária e igualitária, e, a partir destas premissas, construir um modelo de convivência social que permita o máximo de liberdade possível sem ferir os princípios do igualitarismo radical²⁶². O sentido da política é o de permitir a liberdade, a inscrição de todo e qualquer um na construção da narrativa do sentido da comunidade.

A política não é a realização de coisa nenhuma, objeto do pensamento ou da imaginação, a disposição dos meios/recursos com vista à concretização/materialização de um determinado fim. A política é o indeterminado marcado pela sua incompletude, é o desenvolvimento da potência igualitária da comunidade humana. A política é a expressão estética do *demos* e o *demos* o sujeito da política; porque a política e o *demos* são, por seu turno, as figuras da incompletude da comunidade humana no seu devir ao longo da história. O *demos*, como sujeito político, não se identifica com a luta pelo poder secular porque o *demos* não é a simples expressão de uma contingência, é o reflexo condicionado do livre desenvolvimento da potência igualitária.

²⁶¹ “For him anarchism means a politics of anyone and everyone that occurs on the basis of an-archy, an absence of a principle of entitlement to rule (Love&May, S/D: 68)”.

²⁶² Inspiradoramente Joseph Spencer interpela-nos a não confundir a “irracionalidade”, ou a “ordem do irracional”, e a anarquia como expressão duradoura da comunidade dos iguais: “Irrationality, a feature of every social order with its inequities, must be distinguished rigorously from anarchy, a feature of every community of equals. If community and social order are to be rigorously distinguished, it is necessary first to distinguish rigorously irrationality and anarchy” (Spencer, 2010: 103).

6. A *praxiologia* da igualdade

6.1. O múltiplo e o plural

A história da humanidade não é a história da luta de classes como verdade sociológica. É a história da tensão inextinguível e insuperável entre o uno e o múltiplo. Entre a comunidade da dominação oligárquica e policial que não admite o excedente, e a constante revolta e insurreição existencial do múltiplo. A democracia alimenta-se do seu próprio excesso que a torna reiterada e militantemente impermeável às utopias dessa unidade perdida na infância da humanidade ou dessa outra unidade por realizar-se como fim da história²⁶³. O múltiplo é uma condição básica da liberdade humana. Este múltiplo ganha uma afecção propriamente política quando o seu processo de desidentificação começa a colocar em causa o conjunto de dogmas, ideologias e práticas da unidade comunitária.

O múltiplo e a pluralidade são categorias da vida política, e ainda que ambos os conceitos assinalem o facto básico da diferença, estes têm orientações epistemológicas algo distintas e têm significados políticos igualmente diferenciados. A pluralidade representa um facto social consumado - nesse sentido podemos enquadrá-la numa dimensão pré-política da comunidade - que determina um *habitat* social marcado pela diferença entre grupos sociais dentro de uma mesma comunidade; a pluralidade, neste sentido, é uma figura da forma-regime a que a tensão política-polícia deu substância e configuração. Já o múltiplo, ou a multiplicidade, é o facto básico que descobre as organizações humanas como imanente e contingentemente políticas.

Defender a pluralidade enquanto matriz identitária das sociedades liberais é defender uma conceção ideal da política sem refletir sobre as próprias condições de possibilidade do plural. Afinal, a pluralidade política e social é um desdobramento formal do múltiplo. A pluralidade existe por conta do múltiplo e não o inverso. O múltiplo está para a potência democrática igualitária como a pluralidade está para uma conceção liberal da sociedade. O múltiplo é a facticidade democrática, antes de ser o seu reconhecimento na pluralidade

²⁶³ "...when "political scientists" heralded the end of history and the triumph of liberal democracy, it was essential to reiterate that the claim to historical subjectivity is always not only a possibility, but a real though excessively rare actuality periodically emerging in the most different forms" (Mecchia, 2010: 46).

política. Seguindo esta distinção, podemos afirmar que a pluralidade é o segundo grau da multiplicidade ou, mesmo, a realização prática desta. Apenas porque a pluralidade não pode ser totalmente confundida com a multiplicidade é que pode figurar como um dos pilares do regime liberal.

Repetir a proteção e aprofundamento do ideal republicano sob a égide da defesa da pluralidade sem se posicionar reflexiva e criticamente sobre as potencialidades políticas do múltiplo é contribuir para o enfraquecimento da própria política e seu conseqüente obscurecimento. Concentrar a luta democrática na conservação das condições politicamente estruturantes para o aparecimento e proteção da pluralidade - através de uma constituição liberal com o seu regime de separação de poderes; de garantia de proteção das minorias; de reforço do Estado-providência... - é arriscar-se também a aprofundar uma deriva sociológica da política que só reconhece o múltiplo através da relação circular com o regime que advogam, e, fundamentalmente, recusa o poder deste múltiplo criador relativamente ao seu regime ideal. A democracia plural, como ideal político, é também outra forma do regime policial proceder à contagem das partes e de as conformar com o todo da dominação.

A multiplicidade, antes de tudo, tem uma base biológica deduzida do facto natural do nascimento. Cada ser humano que vem ao mundo é único e irrepetível. A infinita complexidade biológica que conduz à constituição de uma nova vida humana marca, desde logo, a radicalidade e originalidade da “obra da natureza” e essa mesma radicalidade se refletirá na forma única com que cada homem e mulher encaram a sua passagem pela existência. Essa condição múltipla da humanidade relaciona ao longo da vida esse fundamento biológico do único com a dimensão cultural da existência individual e coletiva. Porque cada um de nós é único, experiencia de uma maneira igualmente única a sua imersão existencial no mundo e procura interpretar, vivenciar ou projetar de forma original esse acontecimento único no mundo. Hannah Arendt sintetiza com exemplar competência esta imbricação:

O milagre da liberdade está contido nesse poder de começar que, por seu lado, está contido no facto de que cada homem é em si um novo começo, já que através do nascimento veio ao mundo que existia antes dele e continuará existindo depois dele (Arendt, 2002: 16).

A respeito do múltiplo e de seu litígio com a pluralidade republicana é de notar que é através do seu diferendo que o conflito político emerge em todo o seu exponencial político. As figuras políticas por excelência não são homogêneas, nem se permitem a serem representadas por qualquer espécie de unidade sociológica (grupo; comunidade; classe; nação). O múltiplo é o desdobramento estético da liberdade e da igualdade; os grupos que constituem a pluralidade democrática são partes desse todo da distribuição hierárquica do regime político-policial. O *demos* na época clássica surge como a pura vivência da liberdade por parte dos que não tinham qualquer título e/ou qualquer parte na estrutura hierárquica da

época; no fundo, para quem a liberdade se descobria, não como um “privilégio” outorgado pelas estruturas político-policiais, mas como o atributo vazio da sua igualdade política. Já na modernidade o filósofo-operário Auguste Blanqui evocava o conceito de proletário não para se referir a uma classe em particular - um grupo social entre todos os outros -, mas para descrever uma multiplicidade de pessoas e categorias profissionais vítimas da exploração do sistema capitalista:

A diferença que a desordem política vem inscrever na ordem policial pode portanto, em primeira análise, exprimir-se como diferença entre uma subjetivação e uma identificação. Ela inscreve um nome de sujeito como diferente de toda a parte identificada da comunidade. Esse ponto pode ser ilustrado por um episódio histórico, uma cena de palavra que é uma das primeiras ocorrências políticas do sujeito proletário moderno. Trata-se de um diálogo exemplar, ocasionado pelo processo movido em 1832 contra o revolucionário Auguste Blanqui. Instado pelo presidente do tribunal a declinar sua profissão, ele responde simplesmente: "proletário". A essa resposta o presidente objeta de pronto: "Isso não é profissão", para logo ouvir o acusado replicar: "É a profissão de trinta milhões de franceses que vivem de seu trabalho e que são privados de seus direitos políticos". (...) Para o promotor, que encarna a lógica policial, profissão significa ofício: a atividade que situa um corpo em seu lugar e em sua função. Ora, está claro que proletário não designa nenhum ofício, quando muito um estado vagamente definido de trabalhador braçal miserável que, de qualquer forma, não se ajusta ao acusado. Mas, como político revolucionário, Blanqui dá à mesma palavra uma acepção diferente: uma profissão é uma confissão, uma declaração de pertencimento a um coletivo. Só que esse coletivo tem uma natureza bem particular. A classe dos proletários na qual Blanqui faz profissão de alinhar-se não é de forma alguma identificável a um grupo social. Os proletários não são nem os trabalhadores braçais, nem as classes laboriosas. São a classe dos incontados que só existe na própria declaração pela qual eles se contam como os que não são contados. O nome proletário não define nem um conjunto de propriedades (trabalhador braçal, trabalho industrial, miséria etc.) que seriam igualmente detidas por uma multidão de indivíduos, nem um corpo coletivo, que encarna um princípio, do qual esses indivíduos seriam os membros. Ele pertence a um processo de subjetivação que é idêntico ao processo de exposição de um dano (Rancière, 1996:49-50)²⁶⁴.

²⁶⁴ “La différence que le désordre politique vient inscrire dans l'ordre policier peut donc, en première analyse, s'exprimer comme différence d'une subjectivation à une identification. Elle inscrit un nom de sujet comme différent de toute partie identifiée de la communauté. Ce point peut s'illustrer d'un épisode historique, une scène de parole qui est l'une des premières occurrences politiques du sujet prolétaire moderne. Il s'agit d'un dialogue exemplaire occasionné par le procès fait en 1832 au

6.2. A teoria política em revolução

Já o dissemos, a política em Rancière não existe como entidade própria. Não existe o próprio da política, o que tem por correlato que o evento político seja determinado por sujeitos impróprios relativamente à ordenação geral da sociedade, pelos que *naturalmente* não têm parte em nada, i. é, que permanecem não contados no que respeita à distribuição social do bem comum ou da coisa pública. Política é ela própria uma designação conflituosa que procura exprimir o fundo primário de conflituosidade humana que disputa pelo seu lugar do mundo ante uma distorção fundamental que é estrutural e apriorística nas sociedades humanas.

De um ponto de vista hermenêutico a distinção entre política e polícia que constitui o nervo da teoria rancieriana não deve ser compreendida através do seu antagonismo radical e inconciliável. Não há nenhum reino do puramente político após a aniquilação de todos os avatares da polícia, isso seria como dotar de um desígnio escatológico a teoria rancieriana, que, justamente, se distingue pelo seu radical afastamento de toda a espécie de messianismo redentor. O reino policial é tão político como a cisão política o é para si própria e em relação à ordem policial. Ela é policial, não porque não seja também ela política, mas porque aplica todos os seus esforços na conservação do estado de coisas vigente, por isso é vigilante e dominadora à imagem de um Leviatã. Se compreendermos o fenómeno político como o efeito de um conflito originário pela *polis*, pela distribuição da ordem social e das partes a que cada um respeita, então a polícia é apenas a forma negativa da política, o seu apaziguamento e gestão dessa violência primitiva e radical. Por outro lado, a polícia é a dominação e o conjunto dos meios através dos quais a dominação se processa e se conserva.

O maior esforço da Rancière, e onde assenta a sua novidade filosófica, é a de despir de transcendência todos os conceitos e categorias do pensamento político ocidental, e, através dessa rutura fundamental, de dessacralizar a própria ação política. A periculosidade

révolutionnaire Auguste Blanqui. Prié par le président de décliner sa profession, celui -ci répond simplement: 'prolétaire'. À cette réponse le président objecte immédiatement: 'C'est pas là une profession', quitte à entendre aussitôt l'accusé répliquer: 'C'est la profession de trente millions de Français qui vivent de leur travail et qui sont privés de droits politiques' (...). Pour le procureur, incarnant la logique policière, profession veut dire métier: l'activité qui met un corps à sa place et dans sa fonction. Or il est clair que prolétataire ne désigne aucun métier, tout au plus un état vaguement défini de travailleur manuel misérable qui, en tout état de cause, ne convient pas à l'accusé. Mais, en politique révolutionnaire, Blanqui donne au meme mot une autre acception: une profession est un aveu, une déclaration d'appartenance à un collectif. Seulement, ce collectif a une nature bien particulière. La classe des prolétaires dans laquelle Blanqui fait profession de se ranger n'est aucunement identifiable à un groupe social. Les prolétaires ne sont ni les treavailleurs manuels, ni les classes laborieuses. Ils sont la classe des in comptés qui n'existe que dans la déclaration même par laquelle ils se comptent comme ceux qui ne sont pas comptés. Le nom de prolétaire ne définit ni un ensemble de propriétés (travailleur manuel, travail industriel. misère, etc.) qui seraient également détenues par une mutitude d'individus, ni un corps collectif, incarnant un principe, dont ces individus seraient les membres. Il appartient à un processus de subjectivation qui est identique au processus d'exposition d'un tort" (Rancière, 1995: 61-63)

do pensamento rancieriano (periculosidade face aos “guardiões” da ordem policial) não reside sem mais na denúncia dos cada vez mais sofisticados instrumentos policiais que procuram, justamente, bloquear, fazer resistência e obliterar a emanação anárquica da democracia. Rancière funda um novo paradigma da teoria política que, no seu singular desdobramento e mundividência, abre o campo tanto para uma outra abordagem na compreensão do devir político, quanto fornece as bases teóricas para a própria auto-compreensão dos atores sociais vítimas da desigualdade radical que se concretiza, decisivamente, na negação de sistema da sua subjetividade política, na recusa do sistema em reconhecer estes grupos como sujeitos políticos plenos.

A aparente postura antifilosófica de Rancière não é sem mais contra a teoria política; apenas do pensamento político que tem uma gênese policial. O que Rancière procura é fundar uma outra teoria da política que recuse uma fundamentação essencialista da política ou que procure um qualquer princípio fundador da organização do bem comum com validade necessária e universal que, por consequência, conduza a essa incessante procura de uma justa e equilibrada solução política no que respeita à distribuição das partes dentro do todo social. Como se fosse nessa busca pelo centro gravitacional da vida social ou desse princípio fundador a que se reduzisse a tarefa civilizacional do intelectual comprometido. Em suma, o que Rancière nega com veemência não é a teorização política em si - afinal, o próprio autor, ainda que por ventura a contragosto, se insere no cânone do pensamento político contemporâneo -, antes sim, o alinhamento com a tradição da cultura ocidental que funda o pensamento político na disputa da configuração da ordem policial. Que confunde o político na legitimação do policial por meio da contenda intelectual. Mas esse rebate do paradigma político clássico, ortodoxo, é ele próprio polêmico, justamente do ponto de vista político. Ao desvincular-se da tradição do pensamento político ocidental, dissociando-se do quadro cultural clássico que fazia emergir a figura do intelectual político através dessa disputa pelo paradigma social/policial sobre o qual se dever inscrever o devir das comunidades humanas; o autor da *Palavra muda* denuncia a figura do intelectual político (de esquerda ou de direita) como um agente do paradigma policial, contribuindo para a acirrada polémica sobre o papel dos intelectuais na sociedade.

A profunda deslocação de tudo o que habitualmente designamos por política para o âmbito da polícia corresponde exemplarmente à distinção entre amigos e inimigos, neste caso, entre os amigos da democracia e os seus detratores. A vida corrente do Estado democrático, republicano e liberal, mais do que respeitar à verdade desvelada da ordem policial, é o sintoma da inimizade (ou mesmo do ódio) dos sistemas oligárquicos em respeito à democracia e a seu anarquismo revolucionário. Por isso, a defesa intransigente da democracia contra toda a forma de alienação adquire uma matriz prática justamente através da formulação de uma outra teoria do fenómeno político.

A teoria política rancieriana emerge de maneira conflituosa da tradição do saber político ocidental através da sua reivindicação de autenticidade democrática ou dessa lealdade à potência política e igualitária do *demos*, da parte dos sem-parte. Mas a teoria

política em Rancière é ainda um edifício conceptual sobre o *demos* e não o contributo intelectual para a realização do *demos* na história política da atualização da igualdade. Socorrendo-nos de uma distinção formal, a teoria democrática de Rancière é ainda descritiva, não é normativa. Na verdade, parecer-nos-á que apesar da denúncia de Rancière dos artifícios ideológicos que permitem avalizar todo o tipo de distanciamentos e distinções sociais entre os intelectuais e os populares, ainda assim este não nos fornece as bases teóricas e práticas que lhe permitiriam, por seu turno, superar a sua própria “neutralidade” intelectual e política, o seu descomprometimento, face ao devir democrático.

Para que a filosofia política se emancipe relativamente à reprodução ideológica da desigualdade; para que a figura do intelectual possa dissolver a sua categorização social no movimento revolucionário do sujeito político democrático; seria necessário resolver a teoria na prática e vice-versa, superar as contradições entre o mundo ideológico dos intelectuais (a superestrutura) e o “mundo da vida” (a estrutura) em nome do pragmatismo político-democrático-igualitário²⁶⁵. O intelectual político leal ao sujeito democrático é o que converte o seu aparelho conceptual num simples meio a empregar contra as estruturas da dominação²⁶⁶. O intelectual comprometido é o que se confunde no próprio devir do *demos*, que participa na dinâmica revolucionária da anarquia igualitária. A filosofia política deixa de estar ao serviço da dominação intelectual da oligarquia, ou da reprodução da desigualdade intelectual e ideológica, quando desloca o centro do seu interesse do combate pela *narrativa*, para a prescrição teórico-prática dos melhores meios para o combate da(s) hierarquia(s)²⁶⁷. Quando, em suma, a filosofia política se supera democraticamente através do seu comprometimento para com a luta prática pela causa igualitária²⁶⁸.

6.3. A democracia contra a ontologia

²⁶⁵ Ler, p. ex., “Political philosophy in a modern democratic society should not be a search for foundations but the elaboration of a language providing us with metaphoric redescrptions of our social relations.” (Mouffe, 1993: 80-81).

²⁶⁶ Alison Ross, nomeadamente, refere-se a um compromisso prático, ético e político, com a modéstia intelectual que se reflete na atitude filosófica de Rancière: “In this way the concept of “literarity” is used, among other things, to assert the need for intellectual modesty. This modesty takes the form of adhering to the guidance of hermeneutic methodological principles, such as treating each discursive object in terms of its own aesthetic qualities, and within its specific historical context, thus leaving room for new ways of reinterpreting and reusing these objects. Ranciere practises such modesty in the careful way he treats each discursive case as uniquely crafted machinery, designed to deal with the potentialities and contradictions of mute speech (Ross, 2010: 148)”.

²⁶⁷ “For Rancière, the master appears in the form of the emancipator who instigates insurrection and its reason by setting her own intelligence aside to establish a hierarchical linkage of wills that frees up otherwise servile intelligences (Spencer, 2010: 115)”.

²⁶⁸ “If political philosophers are still entrenched in the habit of exerting an intellectual authority that condemns them to repeating the oppressive structures of the *polis*, history periodically reminds them that a better pedagogical path is possible, one that builds subjects able to recognize and cultivate their equal apprehension of the world (Mecchia, 2010: 54)”.

Em artigo introdutório publicado num livro dedicado ao seu pensamento *Reading Rancière: Critical Dissensus* o nosso autor defende o essencial do espírito do seu pensar político como um pensamento não ontológico, assumindo o seu projeto filosófico como uma autêntica *desontologia* da política. Esse empenho que acompanha a evolução do corpo da sua obra, reflectindo sobre o(s) fenómeno(s) político(s) fora de um enquadramento ontológico ou metafísico, não tem apenas motivações teóricas. Afinal, um dos flancos da sua investida intelectual em defesa da democracia - i. é, da emancipação, da política, da igualdade - é exercida, justamente, tanto contra um insinuante e mesmo cínico privilégio dos intelectuais - particularmente os filósofos e os cientistas sociais - na compreensão do sentido da história e da dinâmica dos movimentos sociais; como contra uma epistemologia fundacional da política que tomaria para si uma fundamentação última para os eventos políticos e que inscreveria, deste modo, a política no corpo do ser.

A descolonização do pensamento em nome da emancipação intelectual, toma para si a fuga ou o movimento de esquiwa da captura pelas armadilhas do aparelho conceptual do filósofo como figura de guardião das chaves da Verdade ou da História²⁶⁹. Ao recusar-se a *ontologizar* o seu pensamento - resguardando o núcleo *an-árquico* do seu conceito de política -, Rancière demite-se de cumprir a função que lhe estava “predestinada” no contexto da grande tradição ocidental da filosofia política²⁷⁰ - ou não fosse este um assertivo militante da “desclassificação” política²⁷¹. Mesmo conceitos fulcrais para o seu pensamento como *excepção*, *dano* ou *excesso*²⁷² não são usados para alavancar qualquer tipo de artifício teórico que se destinasse a uma compreensão global do mundo, seu devir e destinação. *Há* a excepção democrática através da incomensurabilidade de dois mundos dentro de um só que nenhuma forma de equilíbrio político ou regulação jurídica resolve. *Há* esse dano primordial sobre o qual assentam todas as comunidades políticas e que tende a distorcer o curso “normal” da Unidade fundadora. *Há* o excesso democrático que assinala uma incontroabilidade última sobre a distribuição das partes, sua contagem e conseqüente compulsão policial de identificação e captura dos sujeitos sociais. Mas todos esses *há’s* não

²⁶⁹ “History, in this sense, is not a grand narrative that needs to be undermined, but the material struggle for democracy that the people have undertaken since the very beginning of politics (Mecchia, 2010: 53)”.

²⁷⁰ “For Rancière, confrontation occurs in the name of a value. There is no ontology here. One recognises equality or one does not (Love&May, S/D: 67)”.

²⁷¹ “For Rancière, there is nothing ontological to be understood, and politics is not an ontological matter. Like Foucault, Rancière tends to historicise and politicise the ontological, rather than the other way around. Therefore, political activity does not require grasping an ontological excess. It requires only the presupposition of equality, the recognition that we are equal to those others who consider us less than equal. Of course, it is political activity itself that creates this we. However, that activity is not the product of anything ontological. It is the product of a simple assumption, or better of two simple assumptions: that each of us is equal to one another, and that in the current order we are assumed to be less than equal to some others (Love&May, S/D: 65-66)”.

²⁷² Os conceitos-chave por nós elencados são os referenciados pelo próprio Rancière no artigo em questão. “The global logic of my work aims at showing that pure politics and pure aesthetics are doomed to be overturned together in the radicalization of the infinite wrong or infinite evil. I try to think disagreement as the wrong that cannot be settled but can be processed all the same. This means that I try to keep the conceptualization of exception, wrong or excess apart from any kind of ontology” (Rancière, 2011: 11-12).

pretendem mais do que justificar a existência da política, do acontecer político. São conceitos - entre tantos outros, como estética ou povo - que no corpo argumentativo rancieriano têm uma função meramente descritiva, que visam estabelecer um modelo compreensivo da realidade política. Procuram, enfim, responder a questões como: porque é que há política? Quando e como - porque meios - a política acontece? Quem faz a política? O que é a política?

O problema que desde cedo interpela Rancière é o de responder a todas estas questões matriciais sem, nessa tentativa, obviar, mitigar ou obliterar o *quê* singular da política. A disjunção entre a filosofia política (como disciplina ou doutrina) e a política (como acontecimento) é a primeira consequência dessa tentativa. A filosofia política nasce do encontro com a propriedade imprópria da política (com o *excesso* próprio da democracia) e a política da impugnação sublevadora à ordem estabelecida em nome da liberdade e da igualdade popular. Essa operação de disjunção responde à exigência de conservar o próprio-impróprio do fenómeno político sem sucumbir à tentação intelectual pessoal ou à tradição do saber ocidental de subsumir o político no horizonte mais abrangente de uma certa concepção subjetiva da vida social e de sua teórica orientação teleológica. Este corte epistemológico no coração mesmo da atividade reflexiva do intelectual comprometido não simboliza qualquer tipo de automutilação ou demissão do intelecto. Pelo contrário, é uma rutura fundamental que procura, não afastar resolutamente o intelectual dos assuntos políticos, mas reposicionar o seu estatuto imergindo-o no puro jogo da política. Por via desta cisão primordial embaralham-se as clássicas divisões categoriais entre o mundo sensível e o mundo inteligível, o trabalho intelectual e o trabalho manual, o proletário e a vanguarda intelectual... enfim, “o filósofo e os seus pobres”. Por meio desta salvaguarda do núcleo *an-árquico* da política a emancipação intelectual alcança uma outra dimensão, deixando de ser uma mera hipótese teórica para vir estruturar uma outra hipótese de relação entre o social e o político.

Do ponto de vista da singularidade política, a ontologia não é mais do que o trabalho de negação, de afrontamento mesmo, da sua singularidade precária. A ontologia é o regime da heteronomia, da injunção (fictícia) da totalidade/unidade que subsume e arrasta consigo cada um dos seus atores/peões. A ontologia é a negação em ato da democracia na medida em que é expressão de uma repressão primordial do ato democrático. Esta é, em suma, o mecanismo conceptual que prescreve o princípio - ou conjunto de princípios - através do qual, mais do que compreender o fenómeno político na vida social, se estabelece o padrão normativo que avalia sobre o sentido e o destino das transmutações do corpo social. A ontologia dispõe-se à tarefa de subsumir, de capturar, a espontaneidade própria da liberdade popular no projeto intelectual do filósofo político. Para a filosofia política a política não é apenas o seu objeto de investigação, é fundamentalmente o problema que deve resolver, leia-se, fazer suprimir, procurando a fórmula que a possa reprimir de tal forma que esta não mais apareça como problema. Em resumo, a ontologia política surge para que a política não se torne mais um problema para a cidade.

A democracia é justamente o contrário do(s) projeto(s) ontológico(s), é o seu antagonista. Contra toda a distribuição das partes - de toda a aritmética e geometria que procura padronizar as relações entre as partes e o todo -, contra todo o combate pela hegemonia da contingência política, o *demos* é a figura política que se autossuspende como parte do projeto, que se recusa a vestir qualquer “papel” social. Nesse sentido, a democracia é o *Outro* da dominação - seja esta estrutural ou superestrutural. É o grande outro já não como figura do monstro indomável platônico mas como puro devir múltiplo. O eco da desconfiança platônica em relação à democracia revela-se como o ódio oligarca à pura facticidade da liberdade humana. O *demos* contrapõe-se à oligarquia não enquanto figura ontológica mas como seu radical antagonista, como múltiplo indeterminado que pelo seu simples existir rarefaz toda a injunção de/o poder por parte dos dominantes. O *demos*, o povo, é a figura do ódio oligarca que vive nessa espécie de limbo que é a pura facticidade da liberdade sem projeto político-policial.

A ontologia, neste sentido, tem uma matriz determinista, definindo epistemologicamente um conjunto de condições e relações pelas quais os comportamentos dos agentes e o modelo das instituições inscrevem o seu devir em relação a um projeto predeterminado filosoficamente, isto é fixado arbitrariamente ou, ao menos, condenado à contingência pela própria desenvoltura libertária do povo. Neste particular, Rancière é esclarecedor quanto à distância entre o seu projeto filosófico e a tradição do pensamento político do século XX:

A tendência atual diz-nos que não se pode pensar a política a menos que se faça reconduzir os seus princípios a um só princípio ontológico: a diferença heideggeriana, a infinitude espinosista do Ser na concepção de Negri, a polaridade do ser e do acontecimento no pensamento de Badiou, a re-articulação da relação entre potência e ato na teoria de Agamben. A minha suposição é que tal requisito leva à dissolução da política em nome de algum processo histórico-ontológico de destino. Isso pode assumir diferentes formas. A política pode ser dissolvida na lei do ser, tal como a forma é dilacerada pelo efeito da manifestação de seu conteúdo. No *Império* de Hardt e Negri, as Multidões são o verdadeiro conteúdo do império e o farão explodir. O comunismo vencerá porque é a lei do ser: o ser é o comunismo. Alternativamente, todo o erro político aparece como consequência de um erro original, de modo que somente um deus ou uma revolução ontológica nos pode salvar. Desde o início, minha principal preocupação foi a de deixar de lado toda a análise de questões políticas em termos de destino metafísico. Para isso, acho necessário dispensar qualquer teleologia temporal, qualquer determinação original de diferença, excesso ou dissenso. É por isso que sempre tentei definir formas específicas e limitadas de excesso, diferença ou dissenso. Eu não fundo o

dissenso político em um excesso do Ser que tornaria qualquer contagem impossível. Eu o vínculo a um erro específico²⁷³.

O carácter desafiante - mesmo problemático - da leitura do pensamento rancieriano reside na sua lealdade à emancipação como figura por excelência da auto-libertação de um indivíduo ou de um coletivo, de um trabalhador isolado ou de um povo. O teor dito populista que atravessa as crenças políticas básicas de Rancière, que um estudioso da filosofia política francesa como Nick Hewlett atribuirá, em parte, à herança cultural maoísta²⁷⁴, é a base que permite pensar a liberdade política como imanente aos processos de emancipação dos sujeitos históricos - *quaisquer que sejam* - e transcendente relativamente às molduras epistemológicas que procuram dominar estruturalmente aquilo que é por excelência anárquico - funcionando os paradigmas como moldes que procuram condicionar, restringir, limitar, dominar, a espontaneidade humana expressa através dos atos democráticos.

À ontologia - que é uma espécie de elevação metafísica da dominação policial e intelectual - Rancière contrapõe as “revoltas lógicas”. À subordinação ideológica Rancière contrapõe a insubordinação às categorias filosóficas e sociológicas e à cosmovisão em que

²⁷³ “The current trend has it that you cannot think politics unless you trace back its principles to an ontological principle: Heideggerian difference, Spinozist infinity of Being in Negri’s conception, polarity of being and event in Badiou’s thought, re-articulation of the relationship between potency and act in Agamben’s theory, etc. My assumption is that such a requirement leads to the dissolution of politics on behalf of some historico-ontological destiny process. This may take on different forms. Politics might be dissolved in the law of being, like the form that is torn up by the manifestation of its content. In Hardt and Negri’s Empire, the Multitudes are the real content of the empire that will explode it. Communism will win because it is the law of being: Being is Communism. Alternatively, all political wrong could appear as the consequence of an original wrong, so that only a God or an ontological revolution can save us. My first concern from the beginning has been to set aside all analysis of political matters in terms of metaphysical destination. For this, I think it necessary to dismiss any temporal teleology, any original determination of difference, excess or dissensus. This is why I have always tried to define specific, limited forms of excess, difference or dissensus. I do not ground political dissensus in an excess of Being which would make any count impossible. I link it with a specific miscount” (Rancière, Jacques (2011). “The thinking of dissensus: politics and aesthetics”, em Bowman, Paul & Stamp, Richard (eds.), *Reading Rancière*. London-New York: Continuum, pp. 1-18, tradução da nossa responsabilidade).

²⁷⁴ “They are all former students of Althusser and - especially in the case of Badiou and Ranciere - they were profoundly affected by the events of May 1968. They were all influenced by Maoism and have remained engaged in left politics to this day, swimming against the current of so many other former leftwing activists of their generation, who took one or other of the possible routes away from activism, as described for example in Hamon and Rotman’s *Generation* (1987 [1988]).” (Rancière, 2007:6). “Ranciere’s return to theory thus emerged against a background of strong reaction against the scientific structuralism of Louis Althusser, a Maoist and populist influence, much meticulous research in historical archives, and some highly unorthodox and original conclusions regarding both the historiography of the working class and actual conclusions drawn from an archive-based study of its history.” (Rancière, 2007: 95). “As we know, there has been and continues to be a Maoist influence on these thinkers. This means that there is at least a residual notion of an idealized proletariat which is fiercely defended in a fashion that is detached from any concept of tactical alliances which might win short-term battles and build support along the way” (Rancière, 2007: 151). O leitor Eduardo Pellejero também destaca essa “herança maoísta” que, com as nossas devidas reservas, pode ter determinantemente influenciado a conceção rancieriana da política: “Na leitura de Rancière, a tese de Mao é traduzida na afirmação de que os oprimidos são inteligentes o bastante para produzir as armas da sua libertação; a história não é feita pela interpretação das cabeças do partido, mas pela criação intempestiva de novas formas de vida por parte do povo”. As contiguidades entre a escola maoísta e a sua indelével, ou aparentemente indelével, impressão no pensamento de Rancière - e, porque não, na filosofia da esquerda radical pós-estruturalista: que reconhece em Alain Badiou a figura mais notável - devem ser aprofundamente medidas. Aliás, para académicos como Todd May e Jeff Love é justamente o desvio relativamente ao maoísmo que reside a originalidade rancieriana, ver aqui “5.3. Badiou e Rancière: uma divergência no centro do pensamento emancipatório”.

estas categorias assentam. Contra as representações lógicas da vida social - os paradigmas sociológicos ou políticos - Rancière responde com a apropriação subjetiva e livre das palavras como expressão da autonomia de todos os homens e de todas as mulheres a partir das suas condições de vida concretas.

Deste ato de rebeldia como realização da emancipação intelectual contra os paradigmas dos filósofos não se depreende apenas a igualdade das inteligências na “viagem pela floresta dos signos”, onde *qualquer um* se encontra em igualdade de condições intelectuais para disputar com *qualquer outro* o uso e o significado das palavras. Isto sempre de acordo com a realidade que estas pretendem dar a ver, a ouvir, a representar, em suma, a fazer sentir. O problema prende-se também com a eficácia da própria superestrutura ideológica em definir os termos em que são disputados os argumentos políticos e, deste modo, fixar os limites do horizonte de possibilidade para o desenho de novas relações entre as palavras e as coisas. A rebelião intelectual é uma rebelião contra a superestrutura - o mundo das ideias ou da disputa ideológica²⁷⁵ - em nome de outros jogos de relação entre as palavras e as coisas, ou da simples redefinição das regras em que estes jogos entre as palavras e as coisas se devem processar - retomando o exemplo clássico, deslocando revolucionariamente o tema do trabalho de uma relação meramente privada para um assunto social e público. Rancière é particularmente incisivo quanto a este tipo singular de rebelião que se processa em nome da emancipação. Mais ainda, a emancipação intelectual é condição sem a qual nenhum tipo de transformação profunda e duradoura é possível. O início da atividade política, do sujeito político, principia justamente quando este se rebela e se liberta, nomeadamente dessa “fortaleza mental, que institui um círculo de impossibilidade [de impotência] proclamando que nada pode ser mudado enquanto tudo não for mudado”²⁷⁶. A “colonização mental” disputada ideologicamente é um método intelectual de despolitização das bases populares, condicionando o devir democrático, as possibilidades de ação das massas, através da disputa dos paradigmas a que este devir se deve subordinar.

No que concerne à vida política - à distribuição social do comum - o valor das teorias e dos argumentos consequentes não se disputam pelos critérios clássicos da ciência - em termos da sua validade, da sua solidez, ou, em termos do seu enquadramento epistemológico dentro dos paradigmas em disputa... Tudo se reduz à capacidade da palavra em mobilizar as vontades e os corpos em direção a outras possibilidades de ser. A dificuldade do universalismo cosmopolita em enfrentar o populismo político (seja de direita ou de esquerda) passa muito pela dificuldade em deslocar as suas crenças básicas e princípios universalistas para fora da realidade sociológica em que estas crenças e princípios têm enraizamento - para fora das

²⁷⁵ “For Rancière, it was already necessary to take into account the actual historical instances of autonomous political intervention on the part of the exploited classes who, since the very institution of the political arena, were able to make their voices heard even in extremely hostile ideological structures (Mecchia, 2010: 40)”.

²⁷⁶ “This kind of judgement is a way of putting the fortress in our heads, of instituting a circle of impossibility by proclaiming that nothing can be changed before everything has been changed”. Rancière, Jacques, “Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World” in Verso (13 de Setembro de 2017), <https://www.versobooks.com/blogs/3395-democracy-equality-emancipation-in-a-changing-world> (acedido 15/10/2018).

universidades, do funcionalismo público em geral, de uma classe média alta com possibilidades económicas de mobilidade transfronteiriça, dos interesses da burguesia internacionalista, das instituições supranacionais... Muitos dos problemas da argumentação do cosmopolitismo contemporâneo, do *establishment*, está na sua aparente distância, alienação e mesmo contradição relativamente à vida corrente dos socialmente mais desfavorecidos. Particularmente quando a preocupação das elites económicas, políticas e socioculturais não é o de confrontar o seu modo de vida cosmopolita com as condições de vida dos mais pobres, mas a mera repetição vazia e autoevidente do mesmo universalismo.

É evidente que a auto-libertação intelectual não é a captura pela demagogia populista que grassa nesta era pós-2008, no após a crise financeira que teve o seu início e epicentro nos Estados Unidos da América. A descolonização do pensamento relativamente às lutas ideológicas da oligarquia - seja esta oligarquia económica, social e/ou cultural - representa a reconversão das categorias universais tanto para a confrontação com os universais da superestrutura (procurando manifestar as contradições entre o quadro ideológico dominante - com os seus princípios éticos pré-políticos como a igualdade entre os homens - e as condições de existência concreta dos mais desfavorecidos), quanto para a invenção de novas relações entre os significantes e os significados que se traduzam na representação de outras possibilidades de relacionamento com os outros e com o mundo em geral.

6.4. O Político e a política, o regime democrático e a democracia

Também em artigo publicado no supracitado *Reading Rancière*, o leitor Oliver Marchart critica a Rancière a inexistência de uma abordagem sólida e consistente do Político enquanto regime, somando a esta crítica o pressuposto de que o seu pensamento político apenas funciona e ganha arcabouço teórico, justamente no contexto do regime democrático que o primeiro supostamente secundariza:

Ao enfatizar excessivamente a dimensão disruptiva da política, e ao negar à democracia o *status* de regime, Rancière renuncia aos meios para explicar como o princípio legitimador da igualdade assumiu hoje um certo grau de permanência e estabilidade como ponto de referência para a ação emancipatória. Esse preço é pago porque a própria dimensão da organização institucional de um dado dispositivo ou aparato simbólico permanece sem teorização. Rancière precisa de uma teoria elaborada do político, acerca do

ponto de encontro da política e da polícia. Nossas observações convergem em um único ponto: o que se impõe hoje é um segundo retorno do *Político*²⁷⁷.

O que Marchart parece ignorar é que a ausência de uma reflexão rancieriana sobre o Político (“*the Political*”) enquanto forma de regime, enquanto sistema ou modo de vida político, não deve ser entendida como uma lacuna teórica (mais ou menos grave), um defeito intelectual ou uma limitação do pensamento rancieriano. Sendo que, mesmo a denúncia relativa à inexistência de uma teorização do Político por parte de Rancière é falsa ou, ao menos, parcial. De resto, não é este um adversário da democracia enquanto forma de regime, sendo, pelo contrário, um seu inflexível defensor e aprofundador, alinhando-se dentro da sua época e do seu contexto sociocultural contra as ameaças da pós-democracia que o regime do consenso institui, aprofunda e, enfim, arriscando o pleonasma, consensualiza. Alertando, nomeadamente, para o crescendo das paixões primitivas (“pré-políticas”) como o ódio, por efeito da rarefação do conflito social dentro das comunidades nacionais e dos desígnios da república moderna em vista à constituição de uma classe média massificada que supere de vez a luta ancestral entre os ricos e os pobres em nome da emergência do sujeito despolitizado enredado nos ciclos “naturais” da reprodução do capital²⁷⁸:

²⁷⁷ “By over-stressing the disruptive dimension of politics, and by denying democracy the status of a regime, Rancière strips himself of the means to explain how the legitimating principle of equality has assumed some degree of permanence and stability as a reference point for emancipatory action today. This price is paid because the very dimension of institutional organization of a given symbolic dispositif or apparatus remains untheorized. Rancière is in need of an elaborated theory of the political, the meeting ground of politics and police. Our observations have come to converge in a single point: what imposes itself today is a second return of the political” (Marchart, 2011: 144, tradução da nossa responsabilidade).

²⁷⁸ Rancière apresenta Tocqueville como o expoente moderno da denominada parapolítica que tem como referência clássica a filosofia política de Aristóteles; é pela pena de Tocqueville que a democracia moderna toma por seu desígnio político a “igualdade de condições”. “Cette utopie de la démocratie corrigée, de la politique spatialisée aura, elle aussi, une longue vie: la «bonne» démocratie toquevillienne, l’Amérique des grands espaces où l’on ne se rencontre pas, lui fait écho, comme le fait, en mineur, l’Europe de nos politiciens. Si l’archi-politique platonicienne se transpose, à l’âge moderne, en sociologie du lien social et des croyances communes qui corrigent le laisser-aller démocratique et donnent sa cohésion au corps républicain, la para-politique s’y transpose volontiers en une autre «sociologie»: représentation d’une démocratie séparée d’elle-même, faisant à l’inverse vertu de la dispersion qui empêche au peuple de prendre corps. Si la «philosophie politique» platonicienne et ses succédanés proposent de guérir la politique en substituant la vérifié d’un corps social animé par l’âme des fonctions communautaires aux apparences litigieuses du *démos*, la philosophie politique aristotélicienne et ses succédanés proposent la réalisation de l’idée du bien par l’exacte *mimésis* du trouble démocratique qui fait obstacle à son effectuation: utopie dernière d’une politique sociologisée, retournée en son contraire; fin calme de la politique où les deux sens de la “fin”, le *telos* qui s’accomplit et le geste qui supprime, viennent exactement coïncider” (Rancière, 1995: 111). “Ce rabattement sur un seul plan du politique, du sociologique et de l’économique se réclame volontiers de l’analyse toquevillienne de la démocratie comme égalité des conditions. Mais cette référence suppose elle-même une réinterprétation très simpliste de *La Démocratie en Amérique*. Tocqueville entendait par «égalité des conditions» la fin des anciennes sociétés divisées en ordres et non le règne d’un individu avide de consommer toujours plus. Et la question de la démocratie était d’abord pour lui celle des formes institutionnelles propres à régler cette configuration nouvelle. Pour faire de Tocqueville le prophète du despotisme démocratique et le penseur de la société de consommation, il faut réduire ses deux gros livres à deux ou trois paragraphes d’un seul chapitre du second qui évoque le risque d’un despotisme nouveau. Et il faut encore oublier que Tocqueville redoutait le pouvoir absolu d’un maître, disposant d’un État centralisé, sur une masse dépolitisée, et non cette tyrannie de l’opinion démocratique dont on nous rebat aujourd’hui les oreilles. La réduction de son analyse de la démocratie à la critique de la société de consommation a pu passer par quelques relais interprétatifs privilégiés. Mais elle est surtout le résultat de tout un processus d’effacement de la figure politique de la

O fim dos "mitos" do povo, a invisibilidade operária, é o não-lugar dos modos de subjetivação que permitiam incluir-se como excluído, contar-se como incontado. O desaparecimento desses modos políticos de aparência e de subjetivação do litígio tem como consequência o brutal reaparecimento no real de uma alteridade que não se simboliza mais. O antigo operário cinde-se então em dois: de um lado, o imigrante; do outro, esse novo racista ao qual os sociólogos dão significativamente um outro nome de cor, chamando-o "*petit Blanc*" [pequeno branco], do nome outrora atribuído aos colonos modestos da Argélia francesa. A divisão que foi excluída da visibilidade por arcaica reaparece sob a forma mais arcaica ainda da alteridade nua. É em vão que a boa vontade consensual propõe suas mesas redondas para discutir o problema dos imigrantes. Aqui como ali, o remédio e o mal fecham o cerco. A objetivação pós-democrática do "problema" imigrante caminha a par com a fixação de uma alteridade radical, de um objeto de ódio absoluto, pré-político (Rancière, 1996: 119-120)²⁷⁹.

A democracia enquanto forma de regime e a figura política do *demos* são o resultado da sua instanciação simultânea em um ou mais momentos particulares da história, e, como bem nota a leitora Alison Ross, a democracia moderna, sob o desígnio da *literalité*, é representada em Rancière como o regime que tem como seu princípio fundacional e seu fim institucional, justamente a igualdade, ou, dito de outro modo, como o regime que legitima o todo do seu devir sob a égide da igualdade²⁸⁰. Esta continuidade dinâmica da democracia, esta autêntica dialética da democracia - entre o aparecimento público e político do *demos* e a constituição da democracia enquanto forma-regime - é, desde logo, assimilada na cultura

démocratie, qui s'est opéré à travers un échange réglé entre description sociologique et jugement philosophique".

²⁷⁹ La fin des «mythes» du peuple, l'invisibilité ouvrière, c'est le non-lieu des modes de subjectivation qui permettaient de s'inclure comme exclu, de se compter comme incompté. L'effacement de ces modes politiques d'apparence et de subjectivation du litige a pour conséquence la réapparition brutale dans le réel d'une altérité qui ne se symbolise plus. L'ancien ouvrier se scinde alors en deux: d'un côté, l'immigré; de l'autre, ce nouveau raciste auquel les sociologues donnent significativement un autre nom de couleur, l'appelant «petit Blanc», du nom naguère attribué aux colons modestes de l'Algérie française. La division qui a été exclue de la visibilité comme archaïque encoré de l'altérité nue. La bonne volonté consensuelle propose en vain ses tables rondes pour discuter du problème des immigrés. Ici comme ailleurs, le remède et le mal font cercle. L'objectivation post-démocratique du «problème» immigré va de pair avec la fixation d'une altérité radicale, d'un objet de la haine absolue, p ré-politique" (Rancière, 1995: 162).

²⁸⁰ "In Ranciere's telling, the modern age is the age of equality" (Ross, 2010: 133). "This intimacy follows from Ranciere's original thesis regarding the establishment of equality as a structural feature of social life in modernity, which, however, emerges only with revolutions" (Ross, 2010: 139). "In his account of political equality Ranciere draws attention to the structural contradiction of modern politics: the axiom of equality is the necessary presupposition of modern politics, but this axiom is constantly suppressed by the institutional organizations of social and political life" (Ross, 2010: 144). "Literarity, however, is not just about the political background of aesthetics (in the axiom of equality), the politics of poetics (as this relates to knowledge protocols) and the politics of literature (in the ontological partition of the perceptible). Literarity crucially points to the literary condition of modern politics". (Ross, 2010: 150).

da época clássica, da época em que a democracia enquanto figura de regime é pela primeira vez refletida por passagens literárias como esta que aqui reproduzimos:

- Achas que é possível saber o que é a democracia [enquanto forma de regime], sem saber o que é o *demos*?
- Por Zeus que não!
- E sabes o que é o *demos*?
- Claro que sei.
- Então que julgas que é o *demos*?
- Cá por mim, são os pobres, dentre os cidadãos. (Xenofonte, *Memoráveis*, IV. 2.37., parênteses rectos nossos)

A preocupação de Rancière com a democracia enquanto forma de regime está indissociavelmente relacionada com a não supressão da figura do *demos*, justamente o sujeito da diferença, da multiplicidade, da divisão, que funda o regime democrático e funciona como sua condição *sine qua non*. Sem o princípio de divisão que o *demos* vem instaurar no âmago mesmo da contabilidade e distribuição das partes no corpo da *polis*, a democracia não é possível enquanto forma de regime, aliás “um regime sem mistura, diz-nos Aristóteles, um regime que pretende tornar todas as suas leis, todas as suas instituições, semelhantes ao seu princípio, condena-se à guerra civil e à ruína, por causa da própria unilateralidade desse princípio”. Na verdade, não é tanto a conservação da forma-regime (com a sua constituição democrático-liberal) que vem dar sentido à(s) causa(s) do povo/*demos*, quanto é o *demos*, enquanto princípio de cisão no corpo comunitário, que vem garantir, de algum modo, a própria saúde do regime²⁸¹. Sendo a autoridade de Aristóteles particularmente devedora desta perspicácia hermenêutica sobre a qual edificará - assim o denominará Rancière - o regime *parapolítico* e que terá no século XIX o seu maior embaixador e o mais fiel prossecutor do projeto de Aristóteles, Alexis Tocqueville:

Para se aproximar da sua perfeição, qualquer regime deve por isso corrigir-se, empenhando-se em acolher o princípio contrário e em tornar-se dissemelhante em relação a si mesmo. (Rancière, 2014: 50)

A constituição política do regime - de todo o tipo de regime - vive sempre o drama da sua ambivalência. A dramaturgia que se faz representar na distância e na diferença entre o poder constituinte e o poder constituído é atravessada por essa outra mais fundamental entre a injunção ontológica do Político enquanto forma de regime, enquanto princípio da vida social, e a demonstração igualitária do sujeito-povo que permanece separado de si próprio,

²⁸¹ “The discourse of the Law, which the philosophers and the rulers cooperate to establish, is betrayed by its historical incarnation in the democratic constitution. Paradoxically, the democratic principle stating the representative equality of unequal constituents of the democratic state makes it vulnerable to injustice, corruption and even anarchy (Mecchia, 2010: 47)”.

sempre *an-árquico* e contingentemente (re)presentado. A incomensurabilidade entre um regime que procura instaurar ou inscrever a igualdade através da desigualdade e a exibição igualitária como fim para si mesmo (como manifestação/verificação da igualdade), é a desmesura fundamental que separa definitivamente o Político da política enquanto sujeitos a/de lógicas distintas.

A dinâmica do movimento social que procura demonstrar as contradições entre a premissa maior patente no texto fundador do regime republicano moderno (a Constituição francesa de 1789) - que, nomeadamente, defende de forma axiomática a igualdade entre os cidadãos nacionais perante a lei - e as condições concretas de existência de partes da sociedade - p. ex. os trabalhadores (para retomarmos o relato histórico que se desenrola em 1833 e que é evocado por Rancière²⁸²) -, não serve senão para demonstrar que a igualdade em potência que vive na inscrição constitucional não tem qualquer significado (é politicamente vazia), até ao momento em que o seu sentido é disputado e as palavras nesta inscritas verificadas na sua veracidade. Como nos assevera o próprio Rancière, já não se trata de opor a democracia formal à democracia real para liquidar a primeira em nome da pureza, efetividade e substancialidade da segunda²⁸³. Tratar-se-á antes de fazer prova do que está inscrito nos princípios constitucionais da democracia formal, nomeadamente, o seu princípio fundamental, a igualdade de todos perante todos, e se o regime se conforma ou não com este princípio, ou se, ao contrário, são os próprios membros do corpo político que não se conformam neste. Não é o *demos* enquanto figura igualitária - ou o Outro que em nome da igualdade vem exigir a reparação de um dano - que tem de dar prova de si - dado que a igualdade política é processual, descobre-se e verifica-se através do seu processo de atualização²⁸⁴ - é a democracia enquanto forma-regime que é sucessivamente posta à prova

²⁸² “A premissa maior do silogismo é simple. A Carta [Constitucional] que acaba de ser promulgada em 1830 afirma, no seu preâmbulo, que todos os franceses são iguais perante a lei. Esta igualdade serve de premissa maior ao silogismo. Já a premissa menor recorre à experiência imediata. Em 1833, por exemplo, os operários têxteis de Paris entram em greve, porque os mestres-alfaiates se recusam a atender às suas reivindicações relativamente às tarifas, ao tempo de trabalho e a certas condições de trabalho” (Rancière, 2014: 53).

²⁸³ “A prática democrática viu-se duplicada por um pensamento da suspeita, do olhar a partir de baixo, que remete todo e qualquer enunciado democrático a uma verdade dissimulada da desigualdade, da exploração e da fractura. Formou-se uma aliança entre dois temas: o da democracia formal, oposta à democracia real, e o da ilusão característica da consciência espontânea dos atores sociais - e, muito especialmente, da consciência espontânea dos explorados, separados do sentido da sua própria prática. Daí nasceu um duplo discurso: um dogmatismo da verdade escondida e um cepticismo da ignorância necessária. Este dispositivo teórico tem o poder temível de sobreviver ao colapso dos seus modelos políticos” (Rancière, 2014: 52). “Cela ne veut pas dire qu’il faille opposer les vertus de la démocratie directe aux médiations et aux détournements de la représentation, ou en appeler des apparences mensongères de la démocratie formelle à l’effectivité d’une démocratie réelle. Il est aussi faux d’identifier démocratie et représentation que de faire de l’une la réfutation de l’autre. Ce que démocratie veut dire est précisément ceci: les formes juridico-politiques des constitutions et des lois étatiques ne reposent jamais sur une seule et même logique” (Rancière, 2005: 61).

²⁸⁴ “This first principle immediately ties up with a second one: equality is not a common measure between individuals, it is a capacity through which individuals act as the holders of a common power, a power belonging to anyone. This capacity itself is not a given whose possession can be checked. It must be presupposed as a principle of action but it is only verified by action itself. The verification does not consist in the fact that my action produces equality as a result. It enacts equality as a process. I act, we act as if all human beings had an equal intellectual capacity. Emancipation first means the endorsement of the presupposition: I am able, we are able to think and act without masters. But we are able to the extent that we think that all other human beings are endowed with the same capacity. Second,

através do(s) denominados “silogismo(s) da emancipação”. Confrontando o regime com as suas próprias premissas, ou confrontando as estruturas desigualitárias (as hierarquias) com os seus próprios limites; a emancipação dá-se num contexto de referência que é, não o mundo da separação radical entre o mundo imaginário dos cidadãos iguais e livres e a dureza e “realidade” da vida quotidiana, mas na inscrição precária da igualdade entre todos os homens e mulheres, e sua conformação, ou não, *em ato*; na justificação ideológica e oligárquica para a desigualdade e a contraprova igualitária e democrática²⁸⁵. A reinscrição da política no horizonte estético, no interior da disputa pela sensibilidade e/ou pela partilha sensível do mundo, transforma a luta de classes como uma luta pela emancipação através do corpo social vigente, através da conjuntura. A secularização do conflito social por meio da “estetização” do mundo retira todo o resíduo escatológico das teorias críticas da emancipação (entre estas, evidentemente o marxismo) ao relocalizar e “retemporalizar” a luta pelo mundo (*por um mundo melhor*) como uma questão do “aqui e do agora”. Conflito existencial reconduzido enfim à disputa imanente pela ordem estética da conjuntura vigente e ao modo como os agentes sociais se apropriam da igualdade em nome de fins comuns.

A estetização da política sobre a qual nos debruçámos no capítulo anterior tem esse dom de converter os problemas políticos em problemas endógenos aos contextos sociais em causa. Ao revelar um mundo “preche de significado” (para nos socorrermos da imagem merleau-pontiana) a revolução estética pode proceder à própria secularização do conflito político como conflito imanente ao devir da humanidade. A vertigem inscrita no axioma (tautológico) “tudo está em tudo” é a vertigem de um mundo sem relação com o transcendente; de um mundo reconduzido ao princípio da sua inteira imanência, do seu devir histórico sem princípio fundador (ou mito da “idade de ouro”) nem finalidade inscrita no seu ser (como escatologia).

A interiorização e conseqüente institucionalização política do princípio igualitário que faz da democracia um regime político em sentido próprio, não nos deve fazer olvidar a persistência do mesmo tipo de fratura essencial, do mesmo tipo de desvio estruturante, entre a auto-compreensão histórica que o regime faz dessa igualdade (e que está sujeita a todo o tipo de conflitos interpretativos) e a igualdade propriamente política que, a um tempo, faz a demonstração dos limites da igualdade inscrita e perseguida pelo regime; e, a outro tempo, se apropria desse mesmo aspeto formal da igualdade, para recriar, no mesmo gesto, o sentido estético/sensível/mundano da igualdade. A atualização política da igualdade encontra - não sem ironia - os seus limites justamente na sua capacidade inventiva; de recriar novas

emancipation means the process through which we verify this presupposition. Equality is not given, it is processual. And it is not quantitative, it is qualitative.” Rancière, Jacques, “Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World” in Verso (13 de Setembro de 2017), <https://www.versobooks.com/blogs/3395-democracy-equality-emancipation-in-a-changing-world> (acedido 15/10/2018).

²⁸⁵ “A frase igualitária não é vazia. Uma frase tem o poder que se lhe atribui. Esse poder é antes de mais o de criar um lugar em que a igualdade se pode reclamar a si mesma: a igualdade existe algures; está dito, está escrito. Logo, deve ser possível verifica-lo. Pode-se então fundar uma prática que toma para si a tarefa de verificar essa igualdade. (...) Como é que se verifica uma frase? Essencialmente, através dos nossos próprios actos. Estes devem ser organizados como uma prova, um sistema de razões.” (Rancière, 2014: 54-55).

relações entre os homens e as mulheres e entre estes e a Natureza. Faz e desfaz o mundo, como no trabalho de fiação de Penélope, sem que nós consigamos perceber “se é a comunidade que funda a igualdade ou se é a igualdade que funda a comunidade”.

Por outro lado, a recusa de Rancière na sistematização do Político enquanto forma de regime está exclusivamente relacionada com a viragem que opera dentro do cânone do pensamento político ocidental. Ao legar as teorias dos equilíbrios sociais ou da otimização do regime para os gestores do consenso, Rancière aposta todo o seu interesse no modo como os sujeitos políticos se autonomizam no curso mesmo dessa gestão corrente do quotidiano. Porque a política não é sobre o melhor regime ou sua permanente correção²⁸⁶; diz antes respeito à vida desses homens e mulheres que um dia, num lugar qualquer, resolveram, por suas próprias mãos e pensamento, gestos e palavras, reivindicar a pertença a um mundo que lhes é recusado. A política é um jogo que só se disputa a partir do seu interior. Os teorizadores do Político enquanto forma de regime não podem disputar o jogo da política por contradição dos termos. Enquanto encarnam o papel de intelectuais do regime (seja o do regime vigente ou de um outro qualquer) atestam a conservação da sua posição intelectual e confirmam a distância entre a temporalidade e espacialidade própria do seu pensamento relativamente aos processos de antagonismo político. A política desenrola-se nesses pequenos mas disruptivos gestos que transformam os excluídos, os pobres, os *sem-parte*, em agentes autónomos relativamente ao modo como se apropriam do seu presente (das possibilidades inscritas na conjuntura sensível) com vista a definirem o próprio horizonte do seu futuro.

O Político expressa-se através da ontologia e pertence à ordem daquilo que Rancière remete para o seu conceito de polícia (*police*). É evidente, e, como aliás ficou demonstrado atrás, a política e a polícia são conceitos dialeticamente imbricados, o que acontece é que um e outro se antagonizam na prática - na *praxis* política - em resultado da tomada de posição que um ou outro sujeito tomam relativamente às suas posições na hierarquia social. Sendo certo que Rancière trabalha sobre o facto consumado de uma forma de regime que estabelece como premissa maior a igualdade entre todos os homens, tal facto diz menos sobre uma eventual negligência filosófica por parte de Rancière, do que sobre o *modus operandi* próprio ao jogo político. A política é a dramatização do conflito que parte sempre do posicionamento sociológico das “classes” (o seu lugar na hierarquia, na distribuição das partes e das competências); da relação dessas partes sociais com o todo social (com a conjuntura ou o paradigma vigente) e nos jogos de linguagem que são construídos e articulados a partir das relações com as referências institucionais vigentes, a deslocação dos significados, o desdobramento das distâncias e a persuasão das equivalências.

Concluindo, afirmar que a conceção rancieriana da política-igualdade-democracia²⁸⁷ só funciona no mundo da democracia enquanto forma-regime, e que, conseqüentemente, os

²⁸⁶ “Nunca há o bom regime, apenas regimes desviantes envolvidos num trabalho perpétuo de autocorreção, poderia quase dizer-se de auto-dissimulação” (Rancière, 2014: 50).

²⁸⁷ É também Marchart que no artigo em causa chama a atenção para a comutação dos conceitos política, igualdade e democracia no aparato conceptual rancieriano, procurando nós converter essa comutabilidade em algo positivo. Já Nick Hewlett, num estudo sobre o pensamento da emancipação no

democratas, tudo devem fazer para defender esta forma-regime, não é mais do que fazer acentuar uma tautologia ou perpetuar um círculo vicioso. A democracia enquanto forma-regime é o resultado das lutas dos democratas em nome da democracia, i. é, em seu próprio nome. Por tudo isto afirmamos que a democracia enquanto forma-regime - mais ainda na sua resolução formal parlamentar e liberal - não é um fim em si mesma. Deslocar o campo do confronto político da realização histórica do *demos* em nome da libertação humana para a conservação da forma-regime, da ordem policial contingente, além de corresponder a uma deformação da essência da democracia - da repressão do seu núcleo anárquico e contingencial -, demonstra o alinhamento ideológico com a apropriação teleológica que o regime do consenso faz da democracia depois da guerra-fria e que extrema ideologicamente na apologia do “fim da história”²⁸⁸. Para nos projetarmos para fora da hegemonia ideológica do regime do consenso temos de nos consciencializar que a democracia não é uma forma de regime entre outras, nem sequer a forma final de qualquer organização humana - de qualquer povo. A democracia é a expressão de um conflito político que dá forma a uma constituição - sempre precária, ontologicamente contingente - de regime.

6.5. A política como puro jogo

A política, enfim, é esse vazio ou essa incomensurabilidade última na contabilidade dos iguais, que coloca sobre tensão a forma-regime e a política-igualdade-democracia. No fundo, repete-se nesta representação formal o conflito entre a polícia e a política sob termos, que, como procuraremos demonstrar, têm um maior potencial de alcance para a conceção de política que aqui exporemos. Ter em conta que a política só se desenrola a partir e através das estruturas policiais, ou que a história política das comunidades humanas é a história do conflito entre a polícia e a política, é uma perspectiva meramente descritiva que ainda não nos é capaz de resgatar para o campo mesmo da política ou que não vai até ao fim nas consequências das disposições categoriais que inaugura. Uma conceção politizada da política (arriscando o pleonasmo) tem de superar a sua distância analista e descritiva (ainda que esta possa ser uma distância crítica, plenamente consciente de si - como o é em

panorama da filosofia política francesa contemporânea, intitula o seu capítulo sobre Rancière repetindo sagazmente a equivalência entre esses três conceitos. Cf. Hewlett, Nick (2007). “Jacques Rancière: Politics is Equality is Democracy” em *Badiou, Balibar, Rancière - Re-thinking Emancipation*. London-New York: Continuum, 84-115.

²⁸⁸ Ver, “Seguindo a linha que se remonta aos seus primeiros escritos, em todo o caso, estes textos anunciam o conteúdo da sua última obra, exemplificando muitas vezes a forma na qual a ideia de democracia pode continuar tendo algum sentido para nós: não já como instituição da figura final da última das versões triunfantes da filosofia da história (a democracia, para Rancière, da mesma forma que a igualdade e a emancipação, não é institucionalizável), mas simplesmente como movimento de inconformidade e dissensão permanente, perante os modos nos quais somos constituídos como sujeitos pelo poder (no exato ponto onde se encontram a estética e a política)” (Pellejero, 2009: 27).

Rancière) para resolver a teoria na prática e a prática na teoria, i. é, para transformar toda a distância intelectual no confronto imediato (sem mediações) com as estruturas policiais.

Para que a política se possa constituir enquanto tal é preciso fixar o antagonismo. Não entre o “amigo” e o “inimigo” schmittiano, ou, na reconversão esquerdista dessa divisão contingencial que Chantal Mouffe faz na contemporaneidade, entre adversários políticos reconhecidos e assumidos enquanto antagonistas no contexto da democracia plural, partidária e parlamentar²⁸⁹. Fixar o antagonismo é reconhecer a assimetria estrutural entre a multiplicidade de pontos de partida possíveis²⁹⁰. A parte dos sem-parte é a figura por excelência dessa dissimetria; são os que não têm qualquer parte em toda a distribuição das partes - e que, por isso mesmo, não estão reclusos de toda a lógica de distribuição dos ganhos e das perdas - que podem justapor à ordem contingencial do mundo, à sua economia material e simbólica, uma outra ordem e/ou um outro mundo.

Quando Rancière repete que a política não é sobre o confronto entre poderes mas entre mundos, mais não faz do que acentuar a necessidade de uma divisão que vá para além de meras concessões à forma-regime - i. é, ao sistema e sua capacidade adaptativa e criativa relativamente à assimilação e reconversão dos *inputs*/demandas democráticas -, em favor da urgência de contrapor outras formas de coexistência comunitária, de distribuição da “paisagem dos possíveis”. A pedra de toque dessa outra compreensão da política (como política-democrática-igualitária) é que proceder desta maneira é já criar a divisão no corpo social. Agir a favor da democracia-política-igualdade é já tomar uma posição política-democrática-igualitária; a distância sociológica do intelectual (que o converte numa figura “privilegiada”) é suprimida no mesmo ato. Esta é a aporia que Rancière não se parece dar conta ou querer confrontar. Para que o filósofo possa definitivamente se harmonizar com o fenómeno político, conviver com a anarquia democrática, precisa ainda de fazer uma última e

²⁸⁹ “Once we accept the necessity of the political and the impossibility of a world without antagonism, what needs to be envisaged is how it is possible under those conditions to create or maintain a pluralistic democratic order. Such an order is based on a distinction between ‘enemy’ and ‘adversary’. It requires that, within the context of the political community, the opponent should be considered not as an enemy to be destroyed, but as an adversary whose existence is legitimate and must be tolerated. We will fight against his ideas but we will not question his right to defend them. The category of the enemy does not disappear but is displaced; it remains pertinent with respect to those who do not accept the democratic ‘rules of the game’ and who thereby exclude themselves from the political community” (Mouffe, 1993:4).

²⁹⁰ A este respeito ler as reflexões de André Barata, no seu livro *Primeiras Vontades*, de como a esquerda radical, não consensual, se deve posicionar enquanto força política face a esse “carácter antagonístico da sociedade”: “Se a universalidade do antagonismo está garantida pelo carácter antagonístico da própria realidade social, então o erro, por assim dizer, da esquerda liberal, a visar sempre o consenso, e os procedimentos para o atingir, estaria em falhar a compreensão do carácter próprio da realidade social, sem que, no entanto, falhe a disposição de um ordenamento, uma «ordem universal concreta» que sujeita todas as partes à parte dominadora. É neste quadro que Žižek denuncia que «a imparcialidade do liberal é sempre já parcial» ou, ainda, uma «universalidade concreta que legitima a divisão existente da Totalidade em partes funcionais». Como para Rancière, também para Žižek o momento genuinamente político e democrático não está na repartição de papéis entre os que tomam parte numa peça, mas, antes, na aparição imprevista dos que não tinham lugar. A estratégia de esquerda escolhe a posição do excluído como projecção do universal por realizar na ordem «universal» concreta. Esta é uma escolha não por lugares, sequer mesmo por dar lugar a alguma coisa ou a alguém numa ordem concreta, mas, em vez disso, para um movimento inclusivo em direcção à emancipação. Antes de ser tópica ou teórica, a universalidade é ação, autodeterminação, mesmo vontade (Barata, 2002: 129-130).

derradeira concessão à radicalidade do democrata que desfaz de vez a fronteira entre o analista político, ou o historiador das ideias políticas, e o cidadão comprometido ou o ativista.

O democrata é o sujeito político que vive a distância entre as leis da cidade onde é cidadão (ou hipoteticamente *um imigrante ilegal*; um *sans-papier*) e o gesto igualitário que o separa dessa vivência contingencial. Onde o comentador Marchart vê uma confusão ou uma indiscriminação conceptual de Rancière entre o arbitrário e o contingente²⁹¹, nós vemos a marcação de dois registos conceptuais distintos mas imbricados. Sendo o arbitrário o que define o ponto de partida da política como *um qualquer* e o regime contingencial o que marca a temporalidade de uma determinada forma-regime. A aleatoriedade política-democrática-igualitária determina a virtualidade de *um qualquer* em se constituir como sujeito participante nos assuntos da *polis*. É esse *apeiron* democrático, essa indeterminação do começo que faz do homem e da mulher um animal político [*porque é um animal literário*]. Já a contingência é a contingência da forma-regime ou do sujeito político-igualitário-democrático constituído como povo, como nome coletivo que vem fixar uma nova distribuição da ordem social:

Um sujeito dissensual e democraticamente fraturante nunca é "qualquer um", é sempre um sujeito específico, e, pela mesma razão, não é automaticamente uma demonstração política do *demos*. Contingência fundamental significa exatamente isso: que poderia ser um sujeito *diferente* (não apenas qualquer sujeito) com um projeto político *diferente* (não apenas qualquer projeto). O que foi dito acima sobre a impossibilidade de uma noção não-política de igualdade poder ser diretamente extraída da natureza infundada de toda ordem social, deve ser agora repetido com respeito à democracia. Esta última não pode ser simplesmente idêntica à ausência de um fundamento último por causa da sua contingência, o *terminus technicus* modal dessa ausência, implica que sempre pode haver formas diferentes, talvez mesmo inteiramente antidemocráticas de política. E se a democracia não está simplesmente pré-constituída, juntamente com a contingência, ela terá que ser instituída contra projetos políticos concorrentes - o que implica que ela terá que assumir modos de permanência: *instituições*²⁹².

²⁹¹ "Second, for theoretical reasons (which again may have political implications): for a common confusion should be avoided on the modal level between the contingent and the arbitrary - that is, the accidental. Something is contingent because it could be different (or not at all), or put differently: because its essence does not entail its existence. Yet to claim that something could be different or not at all is not the same as claiming that it is arbitrarily so, that is, that everything else could be equally possible" (Rancière, 2011: 137).

²⁹² "A dissensually and democratically revolting subject is never 'anyone', it is always a particular subject, and for the same reason it is not automatically a *demos* either. Fundamental contingency means exactly this: that it could be a *different* subject (not just any subject) with a *different* political project (not just any project). What was said above about the impossibility of a non-political notion of equality being extracted right from the unfounded nature of every social order must now be repeated with respect to democracy. The latter cannot simply be identical with the absence of an ultimate

Oliver Marchart sublinha uma aparente confusão conceptual entre o contingente e o arbitrário com o fim de salvaguardar o sentido social das instituições políticas, baseando-se na sua crença básica de que só através das instituições a democracia pode existir e subsistir. O que opõe verdadeiramente Marchart a Rancière não é a determinação conceptual dos termos, são antes os seus preconceitos políticos. Marchart precisa de dissociar o contingente do arbitrário para justificar a sua defesa pelas instituições e pela forma-regime da democracia constitucional em geral. Mas em Rancière a relação conceptual entre o arbitrário e o contingente é dinâmica, tensa e conflituosa; na realidade, continua a repetir - por outros meios conceptuais - esse conflito primacial entre a policial (como guardiã do regime contingencial) e a política (como fundo arbitrário que sintetiza a potência política-igualitária-democrática dos sem-parte).

6.6. O conceito polémico de política

O próprio conceito de política mergulha nesse reino turvo da *indecidibilidade* em que recaem todos os conceitos, disciplinas, categorias e gramáticas quando a política em sentido pleno, como emergência da política, se transforma no único modo de resolução de um litígio respeitante à configuração do social. Quando todo outro tipo de resolução (jurídica, diplomática...) ou compreensão (sociológica, psicossocial, histórica...) atingem o seu limite. A política pura não existe - assim como uma pureza *na* ou *da* política -, porque a política, para além de necessariamente se enredar, se realizar, nas condições materiais e simbólicas pré-existentes ao seu desenvolvimento - a política acontece, *dá-se*, no interior do corpo da política. Esta apropria-se e transforma a gramática pré-existente aproveitando-se das ambivalências e ambiguidades conceptuais que estão embrenhadas ao tecido mesmo dessa mundanidade vivida e disputada, a esse tecido comunitário, a esse senso-comum problematizado.

O próprio conceito da política vive também dessa indeterminação primitiva que o converte em objeto de litígio. O sentido da política escamoteia-se no seu carácter polissémico como essa polissemia indicia uma indeterminação conceptual que lhe é intrínseca. Mais uma vez, a própria definição da política é torcida consoante o significado (político) que se lhe quer doar, i. é, consoante a compreensão que cada parte do social, ou a parte dominante, tem sobre esta. Lendo as definições presentes num dicionário como o

ground because contingency, the modal *terminus technicus* for this absence, implies that there might always be different, perhaps entirely undemocratic forms of politics. And if democracy is not simply pre-given together with contingency, it will have to be instituted against competing political projects - which implies that it will have to assume modes of permanence: *institutions*" (Marchart, 2011: 140, tradução da nossa responsabilidade).

Houaiss, esta tanto pode ser entendida como a “arte ou ciência de governar” como uma “série de medidas para a obtenção de um fim”; a “arte de guiar ou influenciar o modo de governo pela organização de um partido, pela influência da opinião pública, pela aliciação de eleitores, etc.” ou, no sentido figurado, a “astúcia, maquiavelismo no processo de obtenção de alguma coisa”.

As definições de política não são indestrinçáveis de uma pré-compreensão em relação ao todo social. Quer dizer, estas estão também sujeitas à injunção do domínio e de uma certa hegemonia cultural. A compreensão do político está assente nas estruturas de uma pré-compreensão que a encerra num círculo hermenêutico. É a cisão democrática que, mais uma vez, radicaliza a distância entre uma certa conceção/definição da política estabelecida e estabilizada, e o que os falantes, de uma forma iminentemente polémica, podem fazer com esta. Do mesmo modo que a democracia se separa de si mesma para diferenciar a democracia enquanto forma-regime e a democracia enquanto atualização da igualdade - i. é, do carácter universal do *demos* - também o conceito de política está cindido no seu princípio.

O conceito de política é uma apropriação do povo em nome da sua realização política. Todos os agentes, pelo princípio igualitário inscrito no coração da democracia, estão sensivelmente abertos ao carácter polissémico e historicamente mutável do conceito de política. Usam e manejam a palavra política consoante a capacidade inventiva e maneável inerente à virtualidade dos jogos de linguagem possíveis. Compreendem-na e transmitem-na, não só de acordo com o entendimento que desta fazem, como da maneira que julgam que os seus interlocutores o devem também fazer. O problema seguinte será o de avaliar se este pragmatismo conceptual é condição suficiente para validar um entendimento propriamente democrático da disputa política, que, desta forma, transforme o sentido da política num projeto igualitário e libertário.

A política não tem substância nem corpo próprio, é o próprio objeto em disputa. A política é já a democracia e a igualdade como *atualização*. Se a política não tem uma substância própria é por que esta simboliza o próprio do regime do dissentimento. No âmago deste dissentimento está a luta existencial pela *arché*, por um princípio fundacional de toda a ordem social ou pela representação estética do mundo, sua distribuição dos lugares e dos tempos. O problema está em saber quais os limites que hipoteticamente deverão reger esta luta primitiva pela Unidade política ou, sequer, se esta luta pela Unidade comunitária tem algum sentido. Se tudo é afinal permitido nesse mundo dessacralizado e despido de relação com o transcendente na conquista pelos títulos da cidade e na disputa pelos bens produzidos coletivamente; ou se é possível uma realização comunitária neste mundo que converta a potência igualitária na conquista da cidade, do regime, no espírito de reinvenção permanente da igualdade. Se é possível que se transite, enfim, de um ciclo destruidor, negativo, de relação entre a igualdade e a conquista do mundo social, para um ciclo criador, positivo, de um devir comunitário assente na realização de uma igualdade sempre por descobrir.

6.7. A política como criação do antagonismo

A política é o conceito-chave através do qual uma parte do todo social (a parte dos sem-parte) confronta o seu mundo com o mundo que a antagoniza; mas para que haja este confronto, é necessário, primeiro que tudo, criar/inventar o antagonismo. Para que a política se encha de sentido histórico, e assim suplante a sua distribuição polissémica que é responsável pelo esvaziamento do seu significante social, torna-se imprescindível que ela fale em nome da igualdade; que ela se torne o símbolo social do momento histórico em que a igualdade é posta em cena contra a perpetuação do dano (*tort*) político. A revolução francesa de 1789, a comuna de Paris, o Maio de 68, o 25 de abril de 1974..., são realizações do carácter a-histórico da igualdade transcendental e insensível dentro da história universal, na história corrente dos povos.

A criação do antagonismo, a sua ficção, só ganha relevo político quando a sua causa, para além de ser a igualitária, procede já *como se* os seus protagonistas fossem *de facto* seres iguais; como se os trabalhadores (ou os antigos plebeus) fossem iguais aos patrões (ou aos antigos patrícios) enquanto seres falantes e dotados de concepções igualmente válidas de justiça. Inventar o antagonismo é ficcionar, mas de uma forma muito peculiar, de uma forma que de algum modo a torna política. A divisão, categorizada socialmente na luta de classes, é a um tempo real e fictícia sem que estas categorias se excluam mutuamente e torne a divisão política numa impossibilidade conceptual, numa antinomia da razão. A divisão existe pelo *dano* que a distribuição das partes tem de refundar e legitimar incessantemente. Primeiro que tudo a divisão, a desigualdade, não é económica, cultural, étnica, religiosa ou outra, é, antes de tudo, uma divisão no âmago da política; marca um litígio insuperável sobre o mundo (a sua disputa política e estética) que partilhamos com os nossos pares ao longo de um tempo projetado para além do presente e de um espaço polimórfico feito de distanciamentos e aproximações. A divisão existe, desde logo e desde sempre, sobre a figura da distorção política-policial que projeta a sua distribuição universal-singular dos lugares, dos tempos e das competências. E é sobre esta distorção original no corpo político-policial da(s) hierarquia social(is) que as desigualdades podem ser comprovadas, i. e., tornadas visíveis e audíveis.

É sobre esta distorção primitiva que as comunidades políticas podem existir, e é também através desta distorção que as classes ou partes sociais dominantes asseguram a sua hegemonia. Para manifestarem o seu desacordo primacial quanto à distribuição desigualitária do mundo as partes sociais têm de se constituir enquanto tal, tornando visível a desigualdade e injustiça produzidas pelas estruturas policiais em nome de um outro mundo possível, i. é, de outra ordem possível. Para manifestarem o seu desacordo em relação a toda a distribuição do comum estas partes têm de lutar para superarem as distâncias que mantêm relativamente ao(s) centro(s) da hegemonia, do poder, da distribuição do sensível, em suma, da *arché* fundacional. A construção contingente (sempre local e pontual) de casos políticos, isto é, de “universais polémicos”, é o modo singular de como os que habitam a periferia do poder (a

parte dos sem-parte) convertem o seu caso particular num assunto universal; transformando a sua causa particular no centro de toda a disputa política, embaralhando, enfim, a própria distribuição topológica entre o centro e as suas margens.

O poder político da ficção é o que devolve às estruturas político-policiais o desvelamento da sua ficção constituinte. A parte dos sem-parte é o universal polémico da constituição de uma outra narrativa sobre o mundo que suspende toda a distribuição material e simbólica da ordem político-policia vigorante. “O homem é um animal literário que se deixa desviar pelas palavras²⁹³”, diz-nos Rancière, pois que, justamente, a literatura é o retrato mais fiel dessa “embriaguez” democrática. Curiosamente, já Malebranche, uma figura do racionalismo moderno, se referia à imaginação - digamos ao poder de ficcionar - como “a louca da casa”. O poder da ficção é o de desconfigurar as fronteiras da “paisagem do sensível”, do vivido quotidiano. Contrariamente ao cepticismo da teoria crítica que vê na separação entre o imaginário e o real uma forma de alienação, uma capitulação simbólica diante da imagem ou o sintoma social da indistinção entre a realidade e o mundo das aparências - relação alienante com o mundo que o capitalismo totaliza sob o vórtice do fetichismo da mercadoria²⁹⁴; Rancière vê nessa separação, nessa alienação social, justamente o princípio da subversão democrática da(s) ordem(s). Contra o dia-a-dia do proletário explorado, acorrentado à nudez e dureza das estruturas da exploração de classe, Rancière escreve sobre “a noite dos proletários”; sobre a transgressão proletária contra às representações ideológicas da sua condição. A parte dos sem-parte não é definida sociologicamente, descobre-se enquanto manifestação estética e desdobramento poético da subjectividade política²⁹⁵.

O sonho democrático, a utopia política, projecta o seu imaginário para além de todo o dano. A história da política como história do desdobramento dos momentos políticos (emancipatório, litigioso e estético), não é a história da projeção imaginária da vontade democrática, é, uma vez mais, a história do desencontro do *demos* com o seu projeto revolucionário de coexistência e a convivência igualitária. Condenar as comunidades políticas

²⁹³ “L’animal politique modern est d’abord un animal littéraire, pris dans le circuit d’une littérarité qui défait les rapports entre l’ordre des mots et l’ordre des corps qui déterminaient la place de chacun” (Rancière, 1995: 61).

²⁹⁴ “Nous savons le niveau de frénésie que put atteindre, entre le temps des *Mythologies* de Barthes et celui de *La Société du spectacle* de Guy Debord, la lecture critique des images et le dévoilement des messages trompeurs qu’elles dissimulaient. Nous savons aussi comment cette frénésie de déchiffrement des messages trompeurs de toute image s’est inversée dans les années 1980 avec l’affirmation désabusée qu’il n’y avait plus lieu désormais de distinguer image et réalité. Mais cette inversion n’est que la conséquence de la logique originaire concevant le processus social global comme un processus d’auto-dissimulation. Le secret caché n’est rien d’autre, au final, que le fonctionnement obvie de la machine. C’est bien là la vérité du concept de spectacle tel que Guy Debord l’a fixé: le spectacle n’est pas l’étalage des images cachant la réalité. Il est l’existence de l’activité sociale et de la richesse sociale comme réalité séparée. La situation de ceux qui vivent dans la société du spectacle est alors identique à celle des prisonniers attachés dans la caverne platonicienne” (Rancière, 2008: 66-67).

²⁹⁵ Mecchia salienta a incapacidade das ciências humanas, como é o caso da sociologia, em incorporar - de modo inexoravelmente aporético - a dimensão não corpórea da política, a sua autonomia enquanto instanciação, enquanto *evento*: “In a way, even if sociology considers itself as a “human science”, it fails to attribute full subjectivity to the objects of its enquiry, and therefore is literally incapable of conceiving the possibility of the political and aesthetic domains as an expression of the absolute equality of every speaking subject (Mecchia, 2010: 43)”.

à reprodução do dano (*tort*) - antigo ou novo - é encerrar a potência democrática-política-igualitária num outro círculo de impotência. A história da democracia - da actualização da igualdade ou da resolução do dano - só se descobre e se interpreta como a história dos regimes políticos e das ordens sociais como resultado da repressão policial do movimento revolucionário do *demos* por parte da *police* ou da captação oligárquica do próprio devir revolucionário do povo.

A nossa ideia nesta passagem foi a de defender que existe uma política do *demos* e uma política da polícia, e que a política da igualdade (*logo* da democracia) só se distingue da política da polícia (da manutenção da ordem) através da prática do antagonismo; o *demos* precisa de se constituir enquanto tal para que os conflitos e antagonismos conjunturais que definem as relações sociais se transformem em conflitos propriamente políticos. O povo só existe na medida em que é capaz de representar, dramatizar, ficcionar, o seu conflito, o seu litígio, com a ordem político-policial.

6.8. A política como prática revolucionária

A política é a prática transformadora da ordem. Nesse preciso sentido, a política é sempre revolucionária. Não apenas por inscrever no seu movimento - na sua dialética - a finalidade do desarranjo da ordem policial vigente; quanto por tudo o que pertence à ordem da política ter o seu princípio na *praxis* revolucionária. O nosso distanciamento relativamente a Rancière prende-se na constatação de este estudar o fenómeno político de um ponto de vista determinadamente historicista, de analisar as estruturas próprias da política a partir da representação de uma totalidade social e histórica que o deixa de fora como sujeito político em si e para si.

A desconfiguração da estética policial pelo influxo da igualdade-democracia-política em nome da correção política (não moral) do "dano"²⁹⁶, não está abandonada aos secretos desígnios da Natureza ou do materialismo dialéctico. A liberdade não emerge, não se cria, arbitrária e fortuitamente, assim como a instanciação estética da igualdade não é o resultado "natural" da dinâmica da história ou o produto da evolução das relações sociais de produção. É preciso criar o próprio sujeito e a causa pelo qual este se move, assim como, de seguida,

²⁹⁶ O dano (*tort*) é uma categoria política que não deve ser confundida com um conceito moral, nomeadamente, através da percepção da parte dos sem-parte como vítimas morais. Cf. "Ranciere denies that the concept of a wrong is one of victimization. In some ways, the concept of wrong as he understands it is the opposite of victimization. With victimization, one claims to be wronged and demands compensation. The onus of recognizing equality lies on those who are supposed to provide that compensation. With a wrong as Ranciere defines it, the project of recognizing equality lies first with the *demos*, with those who act on their own behalf. By expressing their equality, they display for all to see that the police order has all along denied it" (May, 2010: 75). "Ranciere specifies that 'the concept of wrong is thus not linked to any theatre of Victimization.' It belongs to the original structure of all politics" (Panagia, 2010: 100).

conceber os melhores meios para atingir os seus fins. Este sujeito político da igualdade-política-democracia não é um sujeito puramente arbitrário, a sua causa é a causa da verificação da igualdade em nome da correção de um dano primordial. A causa democrática é a da liberdade na igualdade. A radicalização da disputa pelos títulos e pela distribuição do comum na *polis* - enfim, a radicalização da “luta de classes”²⁹⁷ - não é a consequência desse regime moderno de uma “democracia das massas” contra o qual Ortega y Gasset reagiria na sua *Rebelião das massas*. O tempo da igualdade, da democracia, da política, não se compadece com as narrativas simplistas dos “vencedores” e dos “vencidos” de cada época histórica. A igualdade avança por anacronismo relativamente à conjuntura em disputa; ela é sempre mais e menos do que aquilo que uma época pode conceber e/ou alcançar. Contra a diegese do combate, da própria luta de classes e da divisão do mundo entre vencedores e vencidos, a igualdade escreve a sua própria história segundo um tempo que lhe é próprio. É a tensão que o espírito igualitário provoca na narrativa clássica do poder e de sua história - da relação entre os desiguais que cinde o mundo entre vencedores e vencidos - que possibilita a emergência da novela na modernidade e a ascensão do denominado estilo *realista*. A democratização na literatura inscreve a igualdade no reino da narração, o que tem por efeito a mudança de paradigma no que respeita ao modo como se conta *uma* estória e se enuncia *a* história. A partir da visão igualitária que o romance moderno reivindica - conduzindo à indistinção hierárquica entre géneros e temas, natureza e pessoas - a ordem da narrativa já não se reduz à reprodução ideológica da sua homologia com a ordem hierárquica da vida social. É a narrativa igualitária que possibilita uma compreensão não heroica, não apoteótica, da história das comunidades humanas; é através da narrativa igualitária que, p. ex., a sociologia pode autonomizar-se e o materialismo de herança marxista contrapor à narrativa dominante uma outra teoria da história.

A dinâmica revolucionária do *demos* é simultânea e contraditoriamente excessiva e insuficiente relativamente a si própria, ao sentido do seu devir. É excessiva, não pela sua violência constitutiva, originária, mas por reproduzir continuamente efeitos e significados que se projetam para além da auto-compreensão daqueles que participaram ou participam ativamente no seu processo. E, ainda assim, é sempre manifestamente insuficiente relativamente à latitude da potência igualitária na transformação das sociedades. O processo revolucionário em curso pela atividade da democracia estriba-se inteiramente na vontade e na ação dos que se movem pela causa igualitária; daqueles que escolhem investir o seu ser na luta pela igualdade; dos que elegem como seu projeto cívico o combate à desigualdade. Mas o voluntarismo em que assenta o exercício da democracia-política-igualdade define também os limites da democracia relativamente às suas potencialidades. Não existe democracia senão pela *praxis* revolucionária dos ativistas. Mas a igualdade - sua verificação e atualização - é um processo que ao materializar-se, ao tornar-se um processo sensível, ao inscrever-se esteticamente, se torna estranho a si mesmo, retorna, junto com todas as outras coisas do

²⁹⁷ Radicalização que curiosamente Marx atribui ao desenvolvimento do capitalismo e à hegemonia burguesa, por outras palavras, à modernidade.

mundo, ao estatuto de objeto suscetível de disputa, de litígio²⁹⁸. Por outra parte, a potência igualitária é interminável e indeterminável; a igualdade é um projeto inacabado diante do qual as figuras contingentes da subjetividade política se sacrificam.

Para que a igualdade seja verificada, para que o *demos* apareça como figura política, precisa de revolucionar as estruturas sociais dominantes. A igualdade-democracia-política só se processa por meio do revolucionamento da distribuição do sensível comunitário. A realização da igualdade na história do regime, na história da dominação policial, é a história da potência revolucionária da subjetividade política. Quando a igualdade é posta em cena desfaz todas as premissas em que assentava a ficção social em litígio. A igualdade atravessa o corpo comunitário para afirmar que não existe tal corpo ou que este só existe pela contingência do regime policial, pela força da dominação²⁹⁹. É por meio da verificação da igualdade que a superação da *velha ordem* se realiza - assim como, pelo processo exatamente inverso, a desigualdade assegura a sua hegemonia através da própria (dis)torção da igualdade. A atualização da igualdade não é o evento através do qual o regime recebe legitimação popular; através da qual a ordem social é fortalecida, insuflada, pela relegitimação cívica ou, pelo contrário, é enfraquecida até ao hipotético ponto de rutura com o antigo contrato social. Ao contrário, o evento igualitário é o que vem deslegitimar, desfazer todo o laço social e/ou comunitário que atava, comprometia, os seus membros relativamente às estruturas sociais da conjuntura. Para entrar em cena, a igualdade precisa de romper com a(s) hierarquia(s), com as formas sensíveis através das quais se exerce a dominação policial. A polémica igualitária só ganha relevo político pela sua capacidade em sobrepor-se à ordem desigualitária, em demorar-se como prática e filosofia antagónica ao regime policial.

A política-igualdade-democracia existe não pela desigualdade na distribuição comunitária dos ganhos e das perdas económicas e simbólicas, mas pelo excedente constitutivo da política. É a partir desta precisão conceptual que podemos distinguir entre uma política da polícia e a política como fim para si mesma. A política como fim para si mesma é sempre revolucionária; a política da polícia apenas vem reforçar a conformação cívica relativamente ao regime constituído e aos correlatos poderes instituídos. A política-igualdade-democracia disputa a contingência da dominação como um todo - como a temporalidade própria de um regime político - em nome da igualdade-política-democracia. A política da polícia não questiona a ordem estabelecida como um todo, antes sim, a sua maior ou menor eficácia e eficiência na distribuição da riqueza global ou o seu maior ou menor

²⁹⁸ Pallamin intui com justeza esta circularidade entre a ação política, como atualização da igualdade, e a sua inscrição/finalização sensível/estética: “Atualizar o princípio da igualdade significa atacar de frente as relações de subordinação envolvidas no campo da ação, nas atividades, dizeres e manifestações entretecidos pelas relações de desigualdade que lhe são particulares. É nestes termos em que a ação política igualitária, que redundaria em redistribuição do sensível” (Pallamin, 2010: 8).

²⁹⁹ Toda a ordem social é o resultado da confluência conflituosa de duas forças, de duas lógicas ou ordens, que se procuram anular mutuamente. A ordem policial que procura preservar-se no tempo, e a potência/lógica igualitária que revela a cada instante o dano/distorção provocada pela contingenciação da ordem politico-policial: “Every social organization (called by Rancière the ‘police order’) divides ‘those who have a part’ from ‘those who have none’ and thus falls foul of the axiom of equality, on which can be based the superimposition over the police order of ‘another community’, based entirely on the terms of a struggle for equality (Phillips, 2010: 149)”.

respeito pelas liberdades civis. O que habitualmente designamos por política é, na verdade, a política *da polícia*, e nesta se inscreve a luta pelo poder, pelos títulos sociais e pela ocupação dos lugares; o respeito pelo sufrágio e pelas normas constitucionais; o justo equilíbrio entre os poderes e os contrapoderes; a maximização das liberdades cívicas e políticas; a separação da ordem religiosa relativamente à ordem política... A política da polícia disputa a hierarquia a partir da hierarquia, mede a sua força pela força da dominação ou da classe dominante. A finalidade da política da polícia é mudar as relações de força sem alterar as estruturas através das quais a dominação se exerce. A política da polícia divide a sociedade em partes desiguais procurando confundir a sua luta de classe, de parte social constituída, com uma causa universal, igualitária. A contenda pela distribuição do poder, do sentido da própria organização hierárquica, que a relação de forças disputa, pode provocar alterações mais ou menos profundas nas bases formais e materiais - nas estruturas básicas - dos regimes políticos; mas por mais “revolucionária” que seja a política conduzida sobre o fundo ideológico da polícia (a crença na desigualdade entre as inteligências), terminará sempre por repetir a fórmula da dominação de uma parte sobre outra parte, de um sistema hierárquico sobre outro sistema hierárquico, da reprodução da divisão social no coração das potencialidades próprias do ser humano através dos desdobramentos da estruturação hierárquica.

A retórica da representação da causa universal, ou do todo comunitário, faz parte da disputa ideológica através da qual as partes lutam pelo poder. Ainda que a lógica da política da polícia seja divergente da lógica política-igualitária-democrática - ainda que ambas sejam inconciliáveis entre si e qualquer hipótese síntese seja irrealizável - a política da polícia disputa o regime policial - a distribuição dos lugares, dos títulos, dos poderes e das competências - por meio da retórica igualitária. Contrariamente a Rancière, recusamos uma divisão tão rígida entre o litígio político como confronto entre mundos e a reprodução da ordem policial como resultado da redução da política à luta pelo poder. Ou a disputa ideológica não reflete precisamente a inseparabilidade entre o uso das narrativas políticas, da divergência entre paradigmas políticos, do confronto entre mundividências distintas, do estado da relação de forças e da conquista das estruturas policiais?

O nó górdio é o de saber se pode haver democracia - enquanto forma última de regime, forma incontestada de regime político - para além da *praxis* revolucionária do *demos*. Se é a criação do antagonismo que define a atitude revolucionária do *demos*, se será concebível um *demos* (povo) sem antagonismo, sem o seu contraditório, sem o seu inimigo, sem o poder oligárquico? Por outras palavras, será possível uma liberdade do *demos* vivida para além das estruturas da Polícia, ou, na linguagem marxista, uma nova humanidade erguida sobre as cinzas da dissolução de todas as classes?

A primeira intuição dir-nos-á, talvez, que este é um projeto utópico, um sonho arcaico. De seguida, a imaginação também nos forçará a reconhecer os nossos limites quanto à capacidade humana de representação imagética dessa sociedade nova. Por fim, a razão forçar-nos-á a assumir a irrazoabilidade de todo este empreendimento, dado que, numa só

expressão, esta se projeta para além de toda “a experiência possível”. E encapelando toda esta panóplia de negações apriorísticas está a razão histórica, que aliando todos estes princípios formais à memória/experiência traumática da história (nomeadamente da história do “socialismo real” e do nazismo), prossegue a sua senda de despolitização da vontade individual e coletiva.

O ato de dissolução da ordem policial que está inscrita no gesto revolucionário de toda a subjetividade política participa já dessa vivência libertária sem contraditório ou ilimitada, até à sua reconversão numa nova distribuição da ordem pública. O sujeito político revolucionário vive a sua dramaturgia em três atos. Primeiro, emancipa-se da ordem desigualitária, em seguida, confronta-a como seu antagonista, para, por último, fruir o mundo erigido da reivindicação igualitária enquanto experiência estética. É assim possível uma compreensão da dialética política rancieriana - do desdobramento dos seus momentos capitais - que não seja materialmente determinista. Da estrutura básica da subjetividade política, que Rancière procura aclarar, não se deduz - contra o mesmo autor - a compreensão da história objetiva, *real*, da vida política, dos regimes político-policiais. A transição entre os três momentos - emancipatório, litigioso e estético - é inteiramente subjetiva e só ganha corpo político quando o processo revolucionário, a luta contra o regime policial, é vivido coletivamente. A dissolução estética no regime político-policiais como etapa final do devir revolucionário, não é uma fatalidade metafísica, é antes o efeito da cessação da luta democrática ou da causa igualitária. Terminar a revolução, liquidar o movimento, retornar à paz social, é um imperativo político da(s) oligarquia(s), não dos democratas.

É possível experienciar a liberdade democrática, essa liberdade revolucionária, quando se vive fora de toda a relação entres as partes. Quando, mais do que se deixar de tomar parte em parte alguma no que se refere ao todo social, a fruição do mundo surge desconectada de toda a causa, de todo o projeto, desígnio, dominação ou poder. À concepção dual da liberdade como positiva ou negativa (ver Berlin: 1969), contrapomos uma liberdade sem projeto, em que esta deixa de figurar, tanto como uma finalidade política, quanto como um meio para atingir todo o tipo de fins. A experiência dessa liberdade sem determinação é similar a esse gozo da liberdade fruída nos intervalos de toda relação instrumental ou instrumentalizada com o mundo; para além de toda a esquematização da *praxis*, da reprodução da desigualdade e das relações económicas que reduzem as pessoas a meios de produção e a objetos de mercantilização. É esse puro gozo do mundo que experimentamos quando nos achamos libertos de toda a lógica de subordinação; quando já não somos uma engrenagem na mecânica dos concertos sociais. Quando, enfim, a liberdade - tanto quanto a igualdade - deixa de designar uma propriedade dos indivíduos - uma espécie de ferramenta do espírito, da pura subjetividade - e é apreendida - interiorizada como emancipação - como uma figura da mundanidade política assente na partilha da liberdade e da solidariedade igualitária.

"Livre" é o mesmo que "igual": não designa uma propriedade de indivíduos. Designa a forma de sua ação e de sua relação com outros indivíduos. A pressuposição da igualdade de capacidade(s) é um princípio de liberdade compartilhada oposta ao pressuposto de que os seres humanos só podem agir racionalmente como indivíduos e cooperar racionalmente em comunidade, segundo um princípio de subordinação³⁰⁰.

Mais uma vez a concepção rancieriana da liberdade e da igualdade sinaliza o seu diferendo relativamente à compreensão dominante destes valores, e, mais uma vez, essa divergência ao nível conceptual é o reflexo de uma divergência mais profunda ao nível da compreensão do mundo. A liberdade e a igualdade não são, nem conceitos ambíguos disputados pelas partes sociais, nem princípios formais da racionalidade técnica/instrumental, nem, tão pouco, conceitos-fronteira da ipseidade, antes sim, pretendem sintetizar e simbolizar escolhas respeitantes a modos de relacionamento com os outros e com o mundo em geral - num certo sentido, a liberdade e a igualdade são conceitos que disputam um regime de eticidade, uma convivência comunitária que tanto pode ser emancipatória, igualitária, ou desmobilizadora, hierárquica, desigualitária.

A ontologia de uma democracia não policial - não enquanto forma-regime - projetada para além da ação intrinsecamente revolucionária do *demos*, traduz-se inteiramente numa comunidade política em que as relações sociais são inconvertíveis em relações de poder e de domínio, de intercâmbio económico e simbólico. Em que os sujeitos já não representam "papéis", senão de uma maneira inalienavelmente igualitária e livre, de uma maneira irónica ou sarcástica. A liberdade política-democrática-igualitária é a liberdade experienciada como pura imanência da igualdade e a expressão vivida da fraternidade - visto que o cimento da comunidade emancipada não é a coesão social é a fraternidade. A liberdade revolucionária emerge quando já não está em causa, nem em litígio, o grande todo que tutela a distribuição das partes ou a política policial do equilíbrio entre as mesmas partes.

Porque a liberdade e a igualdade não são simples direitos e garantias tuteladas pelo regime policial, nem podem ser deduzidas integralmente dos frutos das conquistas sociais, das conquistas da democracia; a liberdade e a igualdade são menos representações formais que definem e modelam a estrutura básica das comunidades políticas, as formas de regime, do que modos de agir e interagir que são já em si revolucionários. Pensar a liberdade e a igualdade dentro do quadro do regime político-policial e da sua evolução institucional é conformar a potência igualitária à evolução das relações de força no contexto da tensão entre as estruturas oligárquicas e o contrapoder democrático. A liberdade e a igualdade são

³⁰⁰ "Free" is just like 'equal': it does not designate a property of individuals. It designates the form of their action and of their relation to other individuals. The presupposition of equal capacity is a principle of shared freedom opposed to the presupposition that the human beings can only act rationally as individuals and cooperate rationally in a community according to a principle of subordination", Rancière, Jacques, "Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World" in Verso (13 de Setembro de 2017), <https://www.versobooks.com/blogs/3395-democracy-equality-emancipation-in-a-changing-world> (acedido 15/10/2018).

expressões sensíveis da potência revolucionária do *demos* - por isso se fenomenalizam e se estruturam em conjunto como se fossem um único ser oriundo de uma única força: essa *égalité* (Étienne Balibar) - e se consubstanciam em formas singulares de (con)vivência comunitária do mundo.

Ao invés do esquema liberal que denuncia a relação não virtuosa, mesmo antagônica, entre a liberdade e a igualdade - defendendo que um dos termos só se consegue amplificar à custa da limitação do outro: a maximização da igualdade condiciona a maximização da liberdade e vice-versa. Ao invés da procura pelo justo equilíbrio entre igualdade e a liberdade que perfaz o grande desígnio social-democrata, a *égalité* rancieriana transforma os denominadores da equação de modo a que o resultado seja mais liberdade igual a mais igualdade e mais igualdade igual a mais liberdade³⁰¹. A liberdade é um exponencial da igualdade e vice-versa; mas para que se possa criar um círculo virtuoso entre as duas dimensões é preciso transformar as bases materiais e ideológicas em que a liberdade e a igualdade são refletidas, disputadas e relacionadas estruturalmente. Enquanto a igualdade for pensada de uma maneira meramente formal, como igualdade diante da lei, i. é, diante das estruturas básicas do regime político-policial, a igualdade só se relacionará negativamente com a liberdade. Para que o Estado de direito possa emergir enquanto tal precisa de criar a distância entre si enquanto Estado, enquanto comunidade universal-singular, e a vida e os negócios privados dos seus cidadãos; de fundar a separação entre os poderes fundamentais e a liberdade civil. Em síntese, nos regimes democrático-liberais a igualdade e a liberdade são representações formais que definem o modo como a sociedade se relaciona com o poder político e/ou estatal; são valores, que ainda que desenvolvidos no curso revolucionário das sociedades feudais, mais do que conceder substância à vida democrática, fornecem as bases formais dos regimes políticos burgueses.

Para Rancière a igualdade não é nem um valor meramente formal, nem uma realidade consubstanciada. A igualdade não é nem o ideal das democracias modernas fundadas revolucionariamente sobre os valores da igualdade, da liberdade e da fraternidade. Nem a representação institucional das regras formais da constituição liberal. Menos ainda a igualdade como ideal da nivelção material, como promoção de uma classe média massificada, como igualdade aritmética.

A igualdade é fundamentalmente *ato*. Esse agir em conformidade com a potência igualitária, i. e., pela suprema indiferença por quem toma parte, por quem governa ou quem representa um princípio comunitário, uma *arché*; pelos poderes constituídos, por um desígnio coletivo ou um modo próprio de se viver em conjunto, uma *eticidade*. Agir em conformidade com a potência igualitária é reconhecer em cada homem e mulher um princípio político em si mesmo - onde cada e qualquer um guarda em si o poder de iniciar o mundo - e em cada realidade social uma estrutura precária, um regime contingente, um universal-singular. A política é o reino da liberdade vazia e da igualdade radical que dá o nome a todo o tipo de

³⁰¹ Eis a máxima política - não moral - libertária e igualitária expressa nos termos de Todd May: "Everyone should have maximal equal liberty (May, 2010: 69)."

regimes e alimenta a luta pelo poder e pelo domínio. Sem esta liberdade e esta igualdade primaciais a história da humanidade como história civilizacional e história dos povos não seria sequer concebível. Ainda assim, a pura facticidade da *égalité* obriga-nos à escolha inteiramente subjetiva e inteiramente coletiva, entre a perpetuação da história da exploração do homem pelo homem - da reprodução da desigualdade, da hierarquia, da divisão social - e o desenvolvimento das forças criativas como desdobramento da potência igualitária; entre a escolha pela repressão da liberdade e da igualdade e a escolha democrática pela livre expressão dessa mesma igualdade de princípio.

6.9. Da luta ideológica para o combate paradigmático

No nosso entender a contribuição crucial de Rancière para o pensamento e ação política (dado que a democracia é a síntese dialética entre a teoria e a *praxis*) está na revelação do paradigma policial contra e através do qual o ato revolucionário da democracia se inscreve para se deixar absorver de novo nas suas estruturas ou no seu apriorismo estético. A democracia - sob o desígnio da atualização da igualdade - baralha as fronteiras estabelecidas pela distribuição sensível da polícia, mas não elimina - pelo menos em Rancière - a base mesma de toda a infraestrutura política/policial: o *paradigma*. A nossa hipótese para justificar essa aporia está no facto de Rancière não transformar as suas análises sobre as formas próprias do acontecimento político (de constituição logicamente precária), numa luta contra o paradigma que este mesmo revela e denuncia.

Para que enfim a luta política se mobilize contra o paradigma policial será necessário realizar o trânsito da luta ideológica para a luta paradigmática. As divisões ideológicas são divisões que por si mesmas não destroem as bases do paradigma policial; pelo contrário, todas as linhas de divisão traçadas pela ideologia são divisões assentes na distribuição do sensível comunitário, são divisões que assinalam a luta oligárquica pelo comum. O combate ideológico é assim a mais perfeita imagem justamente da luta oligárquica pelas estruturas políticas-policiais - pelo paradigma - e não a força do movimento do *demos* contra a dominação da desigualdade. Sob o ponto de vista da igualdade, da democracia, da política, a luta ideológica é menos a expressão de uma divisão sobre a hierarquia dos valores (mais Estado ou menos Estado; o primado da liberdade individual sobre o da igualdade...) e dos modelos sociais (conservadorismo; liberalismo; socialismo; comunismo...) do que a competição pela captura das apelidadas “bases populares” em nome dos modelos, e, por meio desta captura ideológica, pela construção da legitimação do seu projeto.

Ainda que Rancière não coloque esta disputa pela legitimidade popular relativamente à governação oligárquica nos termos da luta ideológica, o seu pensamento sobre o sistema representativo persegue precisamente a mesma lógica:

O que designamos por "democracia representativa", mais precisamente o sistema parlamentar ou, acompanhado Raymond Aron, o "regime constitucional pluralista", é uma forma mista: uma forma de funcionamento do Estado, inicialmente fundada no privilégio das elites "naturais" e gradualmente desviada de sua origem pelas lutas democráticas. A história sangrenta da luta pela reforma eleitoral na Grã-Bretanha é provavelmente o melhor testemunho, complacentemente apagada sob a idílica imagem de uma tradição inglesa da democracia "liberal". O sufrágio universal não é, de forma alguma, uma consequência natural da democracia. A democracia não é consequentemente natural, justamente porque representa uma divisão na "natureza", o vínculo desfeito entre as propriedades naturais e as formas de governo. O sufrágio universal é uma forma mista, nascida da oligarquia, desviada pela luta democrática e perpetuamente reconquistada pela oligarquia, que oferece os seus próprios candidatos e, por vezes, as suas próprias decisões, para a escolha do eleitorado; sem, no entanto, demonstrar ser totalmente capaz de excluir o risco de que o eleitorado se comporte como uma população num sorteio³⁰².

A denominada democracia parlamentar, onde vigora o sistema político representativo, não traduz qualquer tentativa de racionalizar, i. é, de tornar eficiente e eficaz, a ratificação presencial da vontade popular no contrato social a partir do sistema de delegação de poder e de escrutínio institucional. Ao contrário, o ideal republicano é o de conformar as bases populares à vontade oligárquica. De conservar os privilégios das elites sociais e económicas face à própria aquiescência dos cidadãos; fundar e legitimar a desigualdade, a hierarquia, a partir da própria reconversão ideológica dos populares. A distribuição da pluralidade política dentro do sistema parlamentar e das instituições da democracia liberal, serve para cristalizar os paradigmas políticos que cada um dos seus representantes incorpora/institucionaliza; tentar "aprisionar" toda e qualquer *inteligência* dentro desse paradigma (desse sistema de relações entre valores esquematizados

³⁰² "Ce qu'on appelle «démocratie représentative» et qu'il est plus exact d'appeler système parlementaire ou, comme Raymond Aron, «régime constitutionnel pluraliste», est une forme mixte: une forme de fonctionnement de l'État, initialement fondée sur le privilège des élites «naturelles» et détournée peu à peu de sa fonction par les luttes démocratiques. L'histoire sanglante des luttes pour la réforme électorale en Grande-Bretagne en est sans doute le meilleur témoignage, complaisamment effacé sous l'idylle d'une tradition anglaise de la démocratie «libérale». Le suffrage universel n'est en rien une conséquence naturelle de la démocratie. La démocratie n'a pas de conséquence naturelle précisément parce qu'elle est la division de la «nature», le lien rompu entre propriétés naturelles et formes de gouvernement. Le suffrage universel est une forme mixte, née de l'oligarchie, détournée par le combat démocratique et perpétuellement reconquise par l'oligarchie qui propose ses candidats et quelquefois ses décisions au choix du corps électoral sans jamais pouvoir exclure le risque que le corps électoral se comporte comme une population de tirage au sort" (Rancière, 2005: 60-61, tradução da nossa responsabilidade).

hierarquicamente) e, desta forma, construir e conservar a relação de dominação das elites perante os restantes.

O âmago revolucionário da democracia - que precisa de revolucionar o corpo social para se afirmar politicamente - deve superar este âmbito meramente ideológico para se poder mover no campo paradigmático. Contra a conceção precária da democracia em Rancière, a superação da dominação capitalista não é possível meramente por ganhos táticos e pontuais ou com cedências ideológicas em nome do pragmatismo da medição das relações de forças. Repete-nos Rancière que “la politique n’est pas faite de rapports de pouvoir, elle est faite de rapports de mondes” (Rancière, 1996: 60). Sair do campo do confronto ideológico é sair do paradigma da distribuição intelectual da hierarquia dos valores e das representações estáticas de comunidades políticas possíveis e que tem reflexo na própria distribuição sociológica entre os de “baixo” e os de “cima”; entre a “vanguarda intelectual” e o proletariado; entre os espíritos empreendedores e os trabalhadores das classes baixas... A luta paradigmática é a luta por um mundo para além de toda a relação hierárquica e de todo o esquematismo político-policial que vive da reestruturação da relação entre meios a utilizar e fins a obter, nessa reprodução ideológica de uma visão puramente instrumental da vida política. A vertigem da nova e radical divisão que Rancière nos sugere, através do próprio carácter paradoxal e contraditório dos seus textos, é entre os que lutam dentro e pelo paradigma policial (independentemente do quadro ideológico de referência) e os que incorporam na sua vida quotidiana o combate à(s) lógica(s) reproduzida(s) pelo paradigma. Contra o paradigma desigualitário da política-polícia, o “paradigma político” da igualdade-democracia vive nesse tempo suspenso em relação a toda a inscrição teleológica da comunidade, de todo o desígnio, de toda a irrazoabilidade inscrita no todo social, sua organização e distribuição económica e simbólica. A incomensurabilidade entre a lógica desigualitária (o paradigma policial) e a lógica igualitária (a duração política) é a que transforma a subjetividade política numa figura revolucionária. A vivência igualitária necessariamente faz-se contra as estruturas desigualitárias do regime político vigente. A duração da experiência igualitária é determinada, contra algumas das teses rancierianas enunciadas em alguns momentos da sua obra, pela maneira de como suspende as relações estruturadas de acordo com o paradigma policial/desigualitário.

A conclusão provisória das teses políticas de Rancière é que a melhor forma de combater a desigualdade na sua dimensão paradigmática é agir *como se* ela de facto já não existisse; ao invés de continuar a reproduzi-la pela perpetuação da distância entre *o nós* e *os outros*, *a totalidade* e *as suas partes*. Contra o paradigma político-policial, a duração política não procura firmar qualquer equilíbrio, justo-meio, aritmética ou geometria, entre a totalidade social e as suas partes. Os democratas, os emancipados, os igualitários, apenas se descobrem e se desdobram no tempo e no espaço que partilham fraternalmente com os outros, no calor comunitário dos iguais. Nessa atividade mística dos poetas que vivem do espanto do reconhecimento da igualdade no outro; igualdade que este, por seu turno, deve verificar para depois devolver ao primeiro e, de seguida, aos seus pares. Contra a sociedade

como figura da precipitação para o centro nivelador/dominador, se edifica a comunidade dos iguais, a comunidade anárquica³⁰³.

Em dimensões cruciais da nossa vida coletiva vários paradigmas da dominação foram sendo confrontados pelas diferentes posições do espectro ideológico para se consubstanciar em objetos de divisão entre grupos sociais (como os partidos). Entre estes, o paradigma racial, o paradigma sexista, o paradigma nacionalista e o paradigma antropocêntrico. Da esquerda à direita - ao longo da história do seu confronto ideológico - estes paradigmas serviram no passado, tanto como referência para um diferendo conjunturalmente inultrapassável, como no presente assinalam consensos históricos sobre temas outrora polémicos. Mas para transformar esta disputa dentro do campo ideológico e do terreno policial no combate pela transformação do mundo, torna-se imprescindível a ação revolucionária da democracia que unifica no seu movimento a luta contra todos estes modelos de dominação desigualitária, convertendo-os numa única luta contra a totalidade do sistema, contra o paradigma político-policial³⁰⁴. Não é possível eliminar, de uma vez por todas, estes paradigmas de dominação desigualitária sem levar a cabo a supressão da distribuição político-policial do campo ideológico que assimila e “arrefece” o conflito político aplacando-o nas forças institucionais e nos órgãos de soberania do regime - mesmo que “democrático”.

A luta paradigmática integra os diversos paradigmas da dominação desigualitária para os assimilar a uma única luta revolucionária. Compreender o carácter indissociável dos vários paradigmas é o primeiro passo para se superar revolucionariamente as estruturas da dominação e da exploração do homem pelo homem. A força motriz do pensamento marxista assenta justamente no carácter holístico da sua crítica à dominação, nomeadamente do capitalismo. É graças a Marx que a luta contra o capitalismo, como etapa final da luta de classes, pode integrar todas as formas possíveis de subversão da igualdade: o racismo; o fascismo; o machismo; o antropocentrismo... O comunismo não é uma ideia entre outras em confronto num regime que estrutura a pluralidade ideológica - o que nos obrigaria a concluir que um partido comunista acumula no seu interior as contradições internas que o conduzirão à sua autoaniquilação (justamente como o capitalismo). O comunismo é a relação antagónica com o mundo capitalista em nome da possibilidade de um outro mundo; é a antítese do capitalismo, não em relação ao poder e sua distribuição, mas em relação à imagem e devir da mundanidade.

O que distancia a nova esquerda avalizada, como no nosso caso, sobre a âncora do pensamento de um Rancière, da esquerda “tradicional” - i. é, antes da experiência histórica

³⁰³ “Where there exists a community of those who assume on the part of all their companions equal intellectual capacity, there exists a community of artists, all of them bent on improving their expressive ability so as to tell others of their own adventures in orbit about the truth (Spencer, 2010: 101)”.

³⁰⁴ “In order that the defence of workers' interests is not pursued at the cost of the rights of women, immigrants or consumers, it is necessary to establish an equivalence between these different struggles. It is only under these circumstances that struggles against power become truly democratic. Political philosophy has a very important role to play in the emergence of this common sense and in the creation of these new subject positions, for it will shape the 'definition of reality' that will provide the form of political experience and serve as a matrix for the construction of a certain kind of subject.” (Mouffe, 1993: 19).

do “socialismo real” -, não é a militância por um outro mundo que não o capitalista, a constituição do “comunismo” (como metáfora de todos os outros nomes possíveis) como mundo pós-capitalista; é a reabilitação do sujeito-povo como sujeito político inalienável na construção desse outro mundo³⁰⁵. Aí se justifica a pertinência teórica de Rancière. Se não queremos que o lugar da transformação social em nome da liberdade se converta no lugar do terror totalitário, não podemos permitir a subversão da luta igualitária nas formas mais cruéis da dominação oligárquica. A revolução francesa de 1789 toca a revolução russa de 1917 nas tensões que estes acontecimentos históricos exasperam. Nas revoluções as paixões igualitárias se exacerbam e saem para as ruas - ganham visibilidade pública - para serem depois abatidas através das novas formas da distribuição hierárquica - algumas vezes, e em algumas vertentes, mais opressivas e desigualitárias do que na conjuntura histórica revolucionada. Através dos terremotos políticos da revolução francesa e russa - e das distâncias temporais, territoriais e culturais que as separam - percebemos a forma de como a lógica paradigmática se serve da paixão revolucionária do *demos*, da paixão igualitária, para conduzir a uma recomposição das oligarquias, das classes. Se a revolução francesa foi a revolução da burguesia e que serviu os interesses desta classe; a revolução russa é menos a revolução do proletariado do que a configuração oligárquica do aparelho partidário, do comité central³⁰⁶.

Já o que nos distancia do próprio Rancière é o facto de este nos fornecer as bases teóricas para a compreensão dialética do paradigma policial (de como as oligarquias *policiam* a pulsão democrática-igualitária-política), mas não para o superar; mas para atar a subjetividade política, a democracia, ao destino fatal da sua reinscrição policial como resultado da condenação metapolítica ao dualismo estrutural política/polícia. A ação revolucionário do *demos* dá-se no interior e através dos próprios conceitos e estruturas do paradigma policial, logo a democracia só existe, só se realiza como acontecimento, enquanto expressão contraditória do próprio regime político-policial.

A *praxiologia da igualdade* não define mais do que a *praxis* humana determinada pelo móbil das premissas igualitárias, do agir *como se* todos fossemos iguais e essa hipótese impossibilitasse, subvertesse, a consolidação de qualquer forma de hierarquização da vida social e, extensivamente, de toda a espécie de dominação. Agir segundo a estrutura dialógica da igualdade radical, da igualdade de todos perante todos, é acionar um dispositivo de

³⁰⁵ Referindo-se à obra *O mestre ignorante (Le maître ignorant)*, Joseph M. Spencer salienta o programa rancieriano de se afastar resolutamente de uma tradição elitista da esquerda; esquerda esta que tende a assumir para si uma tarefa pedagógica concernente à disciplinarização do povo anárquico: “In short, what Rancière works out in *The Ignorant Schoolmaster* is less concerned with directly intervening in the crisis of the education systems of the West than with contesting the working assumption of so much of leftist politics: the idea that ideological superstructures demand the formation of a leftist intellectual elite who have the task of distinguishing ideology from science and so of setting workers on the right path to material emancipation (Spencer, 2015: 100)”.

³⁰⁶ Ler, p. ex: “Rancière, of course, emphasizes how the line of separation between the police and politics proper is always blurred and contested; say, in the Marxist tradition, ‘proletariat’ can be read as the subjectivization of the ‘part of no part’ elevating its injustice to the ultimate test of universality, and, simultaneously, as the operate which will bring about the establishment of a post-political rational society” (Zizek, 2004: 70-71).

relacionamento intersubjetivo que resgata todo e qualquer um das tentativas de alienação política por parte do poder, por parte da estruturação social da desigualdade.

A *praxiologia da igualdade* abre o campo para uma compreensão do espaço público e político como o espaço da realização virtual de todos os pontos de partida possíveis de todos os agentes sociais, de todos os cidadãos, num horizonte em que a autodeterminação de um limita, determina, a autodeterminação de todos os outros. Praticar a igualdade significa aqui fazer reconhecer e atualizar, no “aqui e agora” da *praxis* política, aquilo que de radicalmente igual a nós reside, como potência, no outro - independentemente do modo de como identificamos esse Outro. Reconquistar o Outro, alienado pelo Poder, para a esfera da igualdade radical, é o imperativo categórico da *praxis* igualitária.

7. O tempo na política

Num artigo recente publicado em 2010 Rancière fornece uma boa pista para o solucionamento do carácter aporético das suas próprias teses. É nesta publicação que a lógica igualitária deixa de estar condenada ao carrossel da dialética política/polícia e, conseqüentemente, amarrada à sua fragilidade/precariedade estrutural. Ao associar a história da autonomia com o igualitarismo - com a assimilação prática das premissas igualitárias - Rancière abre o caminho para a definição do regime temporal que é próprio à política-democracia-igualdade. É sobre o esboço desse regime temporal próprio à política-democracia-igualdade que apreendemos o tempo político-democrático-igualitário como *duração*. Se compreendermos a autonomia como uma realização íntima e inalienável do sujeito perante si próprio, então não podemos negar o seu carácter voluntarista expresso nas relações intersubjetivas projetadas ao longo de um tempo que é o tempo das nossas leis, das nossas normas. A autonomia é o prolongamento do si - das suas leis, das suas normas, dos seus universais - ao longo de um tempo que é o seu. O tempo dos sujeitos ativos/políticos é o tempo da expressão e realização da sua vontade própria, autêntica. Uma leitora de Rancière como Vera Pallamin chega mesmo a utilizar o conceito de duração para ressaltar o vínculo entre a inscrição da realidade sensível da subjetividade política e a sua respetiva necessidade de conservação no espaço-tempo como questão de “sobrevivência”:

O sujeito político, como dito, não existe previamente à ação dissensual e não se mantém após sua efetivação: ele existe enquanto sujeito do dissenso, no espaço-tempo de sua duração (Pallamin, 2010: 11).

Esta fidelidade à vontade, à vontade de autonomia como a liberdade vivida e exponenciada entre iguais, torna-se ainda mais pertinente quando, no entender do nosso autor, “*It is clear that work can no longer be posited today as the identity of a force and a world, the identity of a form of struggle in the present and a form of life of the future.*”³⁰⁷ A fragmentação do trabalho e das estruturas produtivas pelas novas formas de reprodução e acumulação do capital na era da globalização financeira, torna sociologicamente irrealizável a projeção desse mundo comum em que se baseava a força laboral e o mundo do trabalho em geral. A substituição cada vez mais intensiva da força de trabalho pela maquinaria, pela

³⁰⁷ Rancière, Jacques, “Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World” in Verso (13 de Setembro de 2017), <https://www.versobooks.com/blogs/3395-democracy-equality-emancipation-in-a-changing-world> (acedido 15/10/2018).

robotização dos processos produtivos; a transferência do sector industrial dos países do Norte para os do Sul, de Ocidente para Oriente, e a conseqüente emergência e preponderância do sector dos serviços; a precarização laboral, com a multiplicação exponencial dos contratos a termo, assente, nomeadamente, no princípio de disponibilidade incondicionada em termos de mobilidade da força de trabalho. Este conjunto de alterações profundas, no quadro estrutural dos processos produtivos nas economias europeias, tem por conseqüência a falência do mundo laboral tão pormenorizado e sofisticadamente descrito por Marx nas páginas do *Capital*. A dominação económica capitalista mantém-se, às tantas se intensifica, pelo exacerbamento da desigualdade na distribuição da riqueza ao nível mundial, mas as condições sociais que permitiram a Marx analisar o proletariado como sujeito político, como agente da história, desapareceram:

Isso não significa uma sublimação do poder autónomo de um determinado sujeito em oposição a forças externas: significa uma forma de pensar, de agir e de organizar, livre do pressuposto da desigualdade, livre da restrição hierárquica e da crença hierárquica (...) significa a oposição de dois tipos de senso comum e de dois mundos comuns, um baseado no processo de verificação da desigualdade e o outro baseado no processo de verificação da igualdade³⁰⁸.

Contrariamente às canónicas interpretações da temporalidade política como materialismo histórico (em Marx) ou da teleologia da natureza (em Kant), a política é a apropriação do tempo como duração. A historicidade política é a apropriação coletiva da igualdade ao longo do tempo³⁰⁹, inscrita na sua duração possível. A duração política é a expressão ontológica de uma convivência política-igualitária-democrática que é o oposto total da expressão das relações sociais dentro do paradigma político-policial - definidas, nomeadamente, pela hierarquização e pela sistematização estrutural das mais diversas formas de desigualdade (da simbólica à material; da intelectual e ideológica à económica e social). Apresentamos o conceito de *duração política* como a fórmula conceptual que procura definir comunidades políticas que não assentam nem se representam pelas formas, pelas estruturas e pelas premissas do paradigma político-policial. Neste sentido, a duração política define toda uma projecção da comunidade política de sentido contrário ao paradigma político-policial. A duração política é a tarefa comunitária que permite aos povos serem resgatados, tanto do tempo metafísico e historicista dos filósofos dialéticos e/ou teleológicos, quanto do

³⁰⁸ “It does not mean the autonomous power of a subject as opposed to external forces: it means a form of thinking, practice and organization free from the presupposition of inequality, free from the hierarchical constraint and the hierarchical belief (...) It means the opposition of two kinds of common sense and two common worlds, one based on the process of verification of inequality and the other based on the process of verification of equality”, Rancière, Jacques, “Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World” in Verso (13 de Setembro de 2017), <https://www.versobooks.com/blogs/3395-democracy-equality-emancipation-in-a-changing-world> (acedido 15/10/2018), tradução da nossa responsabilidade.

³⁰⁹ “Politics, for Rancière, is collective action that starts from the presupposition of equality” (Love&May, S/D: 64)”.

tempo vulgar da dominação, do tempo exaustivo da rotina entre o trabalho e a vida familiar, ou do tempo diletante e vazio de significado do tédio burguês. Este tempo político é a expressão de formas de comunidade não político-policiais, não reprodutoras da hierarquia e da desigualdade, que ao viverem sobre as premissas da fraternidade igualitária inauguram um outro tempo comunitário.

Podemos mesmo assumir que a duração política é o tempo do comunismo. Do comunismo, não como realização dialética da história, como dissolução histórica, materialmente realizada, de todas as classes, mas como apropriação do mundo pela vontade coletiva no “aqui e agora” do devir humano. O comunismo não como realização das forças da natureza ou das forças produtivas, mas como o colocar em atividade da igualdade de todos perante todos e destes perante o que lhes é comum. Na sua contribuição para a obra coletiva *The idea of communism* Rancière concede mesmo a substituir o conceito de democracia pelo de comunismo, se essa permuta tiver por efeito o reforçar a ideia de uma “comunidade das inteligências”, de uma convivência comunitária baseada na partilha igualitária do comum sobre a performance da igualdade das inteligências:

Devemos simplesmente designar de “democracia” ou é preferível designá-lo de “comunismo”? Vejo três razões para preferirmos o uso deste último: primeiro, porque enfatiza o princípio da unidade e igualdade das inteligências; segundo, porque enfatiza igualmente o aspecto afirmativo do processo de coletivização deste princípio; terceiro e último, porque enfatiza a capacidade de autossuperação do processo, sua ausência de limites, o que implica sua capacidade de inventar futuros que ainda não são imagináveis. Pelo contrário, eu rejeitaria o conceito se significasse que nós sabíamos de antemão o que essa capacidade poderia alcançar em termos de transformação generalizada do mundo, juntamente com o caminho que leva a esse ponto. O que nós sabemos é o que esta capacidade é capaz de alcançar agora, em termos de formas dissensuais de luta coletiva, vida e pensamento. O repensar do comunismo implica, acima de tudo, a investigação do potencial da inteligência coletiva intrínseca à construção dessas formas. Esta investigação supõe a completa reabilitação do que chamei de hipótese da confiança³¹⁰.

³¹⁰ “Must we simply call it ‘democracy’, or is it helpful to call it ‘communism’? I see three reasons for the use of the latter: first, it emphasizes the principle of the unity and equality of intelligences; second, it emphasizes the affirmative aspect of the process of collectivization of this principle; third, it stresses the self-superseding capacity of the process, its boundlessness, which entails its ability to invent futures that are not yet imaginable. On the contrary, I would reject the term if it meant that we knew what this capacity can achieve in terms of global transformation of the world, along with the path leading to this point. What we know is what this capacity is able to achieve now, in terms of dissensual forms of collective struggle, life and thinking. The rethinking of communism entails above all the investigation of the potential of collective intelligence intrinsic to the construction of those forms. This investigation supposes the full restoration of what I have called the hypothesis of confidence” (Rancière, 2010:184-185, tradução da nossa responsabilidade).

Da nossa parte, destacamos que essa transição do uso do conceito de democracia para o de comunismo assinala, justamente, essa progressão de uma compreensão da vida comunitária dos povos ainda refém do paradigma político-policial, para uma visão da política como realização incondicional de um novo *ethos* e de um novo *cronos* comunitário. Enquanto a história da democracia, como história do devir revolucionário do *demos*, estava dependente da dialética do litígio, da determinação dialética entre conflito/litígio - superação do dano (*tort*) - e estruturação estética de um novo dano; a história do comunismo é a história da realização da igualdade das inteligências como projeto comunitário. Noutros termos, a democracia, enquanto história política do *demos* (dos povos), respeita à sociedade e às suas contradições estruturais, ao seu conflito insuperável com o paradigma político-policial, enquanto o comunismo é a expressão, sem mediações, da comunidade igualitária, motivada pelo respeito das premissas igualitárias, da igualdade de todos perante todos.

Mais ainda, no que respeita à temporalidade, a subjetividade política, enquanto manifestação pública dos sem-parte ou dramaturgia da igualdade, encontra os seus limites formais justamente na sua duração. Isto é, tanto na capacidade do movimento se prolongar no tempo enquanto sujeito histórico; quanto, ao contrário, na eficácia da gestão policial da vida comunitária em desmobilizar essa apropriação temporária do espaço público³¹¹. Na Europa dos grandes impérios do século XIX, a comuna de Paris conseguiu prevalecer durante aproximadamente dois meses; já na atualidade, o movimento *Occupy Wall Street* ocupou as ruas de Nova Iorque entre setembro e outubro de 2011, contrapondo às formas de dominação contemporâneas outras lógicas e outras formas de partilha do comum. O facto de a lógica igualitária, a prática revolucionária da democracia, não se conformar e harmonizar à realidade hierárquica/*desigualitária* da ordem policial torna o seu prolongamento no tempo e no espaço uma tarefa exemplarmente árdua, uma tarefa revolucionária permanente.

É também a duração política - com o regime temporal que define no momento da sua apropriação - que marca uma abertura à universalidade, toda ela original e heterogénea relativamente ao paradigma político-policial. Na duração política a unidade política é descartada - no fundo, é um não-problema, ou é reduzida à indiferença - em abono da manifestação do múltiplo, pelo prazer da diferença e da procura militante pela descoberta desta diferença, por este desdobramento do múltiplo. É seguindo o mote que o nome de Jacotot pode surgir como a figura paradoxal do “mestre [ignorante]” destas comunidades *sui generis* que não projetam o seu devir enquanto destino mítico, nem se conformam melancolicamente a uma existência quotidiana reduzida à eterna repetição do mesmo, a uma vida reduzida à circularidade existencial entre os ciclos biológicos da sobrevivência e da reprodução, e os ciclos económicos da economia de mercado.

A “verificação da igualdade das inteligências”, consubstanciando um princípio ativo de verificação empírica que nunca pode ser totalmente comprovado, como hipótese que

³¹¹ “O sujeito político, como dito, não existe previamente à ação dissensual e não se mantém após sua efetivação: ele existe enquanto sujeito do dissenso, no espaço-tempo de sua duração.” (Pallamin, 2010: 11).

nunca pode ser totalmente fechada, tem a dupla função de fundar um novo paradigma social - erigido sobre a premissa provisória da igualdade das inteligências - e experienciar a vida colectiva, o facto da intersubjectividade, como a repetição desse encontro com o outro da inteligência humana; esse outro em que se reconhece, que lhe recupera o sentido (a sua concatenação lógica) e assim expande a sua própria experiência do mundo através da inteligência e compreensão dos outros³¹². A lógica igualitária - que perceptiona a inteligência do outro como igual à sua e busca atestar essa crença - abriga um potencial essencialmente prático, performativo, inscrevendo-se exemplarmente naquilo a que designamos por *praxis igualitária*. Afinal, toda a potência de uma inteligência só se reconhece, se expõe e se desdobra na comunidade dos iguais, i. é, dos igualmente inteligentes.

A circunscrição de Jacotot da sua fórmula a uma mera hipótese, é menos um zelo empirista, do que uma fina ironia. A inteligência humana só se reconhece nos seus desdobramentos igualitários, nos jogos reflexivos que opera junto das outras inteligências. Essa inteligência é também um produto e um facto comunitário, afinal, a ordem das palavras e a ordem das coisas são estruturas precárias das comunidades humanas na qual projetam aquilo que denominados por *realidade*. O círculo da igualdade intelectual além de virtuoso é essencialmente político, democrático³¹³. Afinal, mesmo a produção do saber, do conhecimento, está umbilicalmente relacionada com a sua democratização, com a universalização do acesso a este saber e à possibilidade de “qualquer um” em participar na sua realização. Por meio da democratização da vida intelectual, a transmissão do conhecimento deixa de estar sedimentada na transmissão da autoridade, para se converter nessa potência de qualquer inteligência, percorrendo a própria inteligência inscrita na ordem das coisas e dos discursos, adicionar o seu próprio percurso.

O tempo da duração política não é o tempo do desdobramento do “espírito universal”, nem o tempo da “luta de classes”, nem o tempo do conflito oligárquico pelo(s) império(s). Às narrativas identitárias que plasmam a unidade social no Estado-nação, na vontade popular, na economia de mercado ou na construção do socialismo, a duração política responde com a circulação democrática da palavra, a *literaturalidade*, o desencontro criativo entre a ordem das palavras e a ordem das coisas³¹⁴. Contra as obsessões identitárias, o espírito sagaz e vivo da *desidentificação*. O elo que une a vontade individual à vontade geral - a conformação de cada uma das vontades à soma de sua totalidade - é curto-circuitado por uma vivência política que já não vê na unidade política um fim a atingir, uma solução ou um problema. Com isto, não se arruína de vez a democracia, mas, pelo contrário, se retoma o seu conteúdo anárquico, que vivencia a experiência comunitária como um desdobramento da liberdade e da igualdade humana. A presença total e simultânea do povo na decisão política é

³¹² “The presupposition has no worth in itself: its value is strictly limited to its effects, that is, to the practical experimentations produced by its attempted verifications (Citton, 2010: 33)”.

³¹³ “What has proved inconceivable for many accredited thinkers and philosophers is the poor’s mental and affective equality with their self-declared masters and superiors, even though this equality is the only rational foundation of any democratic constitution” (Rancière, 2010: 42).

³¹⁴ “L’animal politique modern est d’abord un animal littéralire, pris dans le circuit d’une littéarité qui défait les rapports entre l’ordre des corps qui déterminaient la place de chacun” (Rancière, 1995: 61)).

tanto um problema para os democratas que pensam de acordo com a lógica do paradigma político-policial como para as elites que fundamentam a legitimidade da sua posição social na vontade popular. Contra o desígnio político-policial da conformação totalitária do corpo comunitário consigo mesmo, a temporalidade da duração política ensaia todo um projeto de convivência comunitária que encontra os seus limites nos limites da potência igualitária, da verificação da igualdade³¹⁵.

A democracia é o símbolo político da liberdade de um povo. Por outro lado, o "povo", como múltiplo indeterminado, parte dos sem-parte, facticidade em bruto da liberdade vazia, comunidade sem princípio nem fundamento..., só existe como figura política, por meio do gesto disruptivo democrático que devolve a ordem comunitária ao estatuto de puramente contingente. A liberdade de um povo expressa-se nessas formas, nesses arranjos frágeis, de comunidades precárias - de convivência igualitária - que vivem suspensas de toda a relação com as estruturas político-policiais, com as hierarquias³¹⁶; alheias a toda a geometria das partes em relação ao todo, de toda a relação das partes com a unidade político-social. A liberdade de um povo, como historicidade democrática, desenrola-se nesses intervalos em que a intersubjectividade se processa sob o signo da igualdade política radical; nesses intervalos de espaço e de tempo em que os homens e as mulheres se relacionam entre si fora das estruturas da dominação económica e ideológica; se interrelacionam, enfim, tendo como únicos e exclusivos princípios formais a partilha das premissas básicas da liberdade e da igualdade. A história da liberdade democrática de um povo é a história do desdobramento da sua "potência igualitária" e da sua "liberdade vazia" em instanciação contínua; de expansão da liberdade através da premissa igualitária e da verificação dessa mesma premissa igualitária através da maximização da liberdade. O povo é essa figura política controversa e paradoxal que no simples desenrolar da sua "liberdade vazia" se auto-anula enquanto unidade política.

Todo o discurso de Rancière parece fixado em manter a distância em relação ao fenómeno político, ou não seria a política o evento que interrompe e baralha o campo das possibilidades discursivas e de ação coletiva. Esta atitude não implica o obviar daquilo que são as condições conjunturais que auferem sobre o sentido da sua possibilidade, da possibilidade da política³¹⁷. A política acontece pelo litígio político, pela dinâmica social que visa a correção de um dano primordial (*le tort*), mas o dano antecede toda a comunidade política, ou, melhor, é o próprio fundamento infundado da comunidade política. A contagem das partes que institui a sociedade enquanto tal, que permite que a soma das suas partes corresponda à unidade social, nacional ou supranacional, ou a justa distribuição daquilo que é

³¹⁵ "Ranciere helps us remember how, from the very beginning, the equality of minds and bodies was never fully expressed in any historical form of representative democracy and never completely embraced by the philosophers of politics (Mecchia, 2010: 47)".

³¹⁶ "Community, as Rancière conceives it, never crystallizes in a stable or even a semi-stable order without thereby canceling community. Community remains only so long as those making it up continue in motion, in their non-hierarchical but also non-identical orbits about the truth. If the anarchic performance of community ceases, it is always because order is restored, but order excludes the rational chaos of performance" (Spencer, 2010: 102).

³¹⁷ "Politics, as Ranciere defines it, consists in producing or in exploiting the practical conditions (context, situation, structural framework) that will solicit the agent's will to use the power at his disposal" (Citton, 2010: 31).

comum a todas as partes, está permeada pelo conteúdo supranumerário que revela toda a comunidade política como necessariamente contingente.

As condições pré-políticas da política estão relacionadas com este erro de contagem que nenhuma equação política é capaz de superar, que nenhuma teoria da distribuição é capaz de aquilatar até ao limite da supressão do conflito. Podemos descrever três estados deste conflito imanente a toda a comunidade política:

- o conflito primitivo pela conquista do poder, da *arché*, da fonte constituinte, da fonte de legitimidade - ainda que esta possa ser conceituada como puramente *artificial*;

- o conflito entre os que têm parte e os sem-parte. Entre o múltiplo que o todo procura subsumir no seu universalismo contingente, e a resistência, e mesmo o antagonismo, dos que não se encontram incluídos nessa universalidade ou que nesta não se revêm;

- e um terceiro conflito que é o conflito democrático propriamente dito, que não é um conflito entre as partes, nem um conflito pela subjetivação política. É o horizonte da democracia que se alimenta da ideia de projetar o seu caminho para a liberdade, no seio da coexistência igualitária, das premissas igualitárias, da presunção da igualdade civil.

Esta igualdade civil é primordialmente política e não jurídica. Não é o simples reflexo da igualdade de todos perante todos diante da lei, uma igualdade que se esgota na sua fundamentação apriorística e na sua relação orgânica com o todo jurídico. A igualdade civil é a que processa a liberdade do povo sem qualquer espécie de predeterminação, como o *modus* próprio da comunidade democrática ou da forma de como a democracia se autocompreende na história. No seu âmago político a igualdade civil é o campo de desdobramento da potência igualitária, da possibilidade imanente à igualdade civil de qualquer um poder ser agente de uma história que deixou de ser a história dos reis, dos eleitos, das oligarquias, das figuras ligadas à conservação do paradigma político-policial, à conservação de um determinado estado de coisas.

7.1. A modernidade como o regime da democracia

A democracia parlamentar, constitucional, liberal, burguesa, está para a forma-regime político-policial moderna, quanto a modernidade, enquanto regime temporal, está para a democracia como inscrição estética/material da vontade popular. A modernidade é o tempo da democracia como história política do domínio do ideal de conformação estrutural (constitucional e institucional) à vontade popular. É essa projeção de um regime temporal como materialização revolucionária do devir político do *demos* que faz com que a modernidade seja, na verdade, um *projeto intrinsecamente inacabado* (Habermas); o tópico da modernidade pode sempre reaparecer quando o *demos* (povo) volta a ser representado como o protagonista da história. A modernidade, ou essa ideia democrática dos tempos

modernos, não só funda a soberania no povo, na vontade popular/geral, i. é, eleva a figura do *povo* a sujeito político absoluto e inalienável, como projeta a história das comunidades políticas como história do(s) povo(s), ou, em alternativa, como história da luta de classes. A modernidade é esse duro, contraditório e violento processo heterógeno de autonomização do indivíduo; de respeito pela autodeterminação dos povos; de desenvolvimento das forças produtivas e da consciência de classe; de expansão planetária - nomeadamente por via do comércio e da guerra - e, contemporaneamente, de iniciação da exploração espacial. Só através da modernidade, das condições e das formas próprias da vida moderna, a tarefa de expandir e explorar até ao limite as capacidades humanas - individualmente e coletivamente - se torna um desígnio social³¹⁸. Neste preciso sentido, a modernidade não representa uma unidade temporal ao lado de tantas outras, como a idade clássica, a idade média, o renascimento..., e que servem o esforço de catalogação da história por parte dos seus estudiosos. A modernidade é a história da potência do sujeito anónimo, da subjetividade política ainda por vir, das formas de comunidade em configuração, das possibilidades conferidas pela cada vez mais complexa e evasiva intrusão tecnológica.

Jean-Philippe Deranty, discorrendo sobre o tema estético na obra de Rancière e da sua relação umbilical com a política, faz referência ao conflito imanente à modernidade entre a estruturação hierárquica da vida social e as forças de libertação criativa de todos os membros da comunidade sem exceção:

A preocupação de Rancière com a estética é a mesma que na política: estabelecer, com base em uma contradição produtiva no coração do mundo moderno, a condição de possibilidade para a ação livre e criativa³¹⁹.

A modernidade não é um regime temporal fechado - ou que se possa fechar -, porque ele é o tempo da democracia, da *praxis* da democracia, da *praxis* revolucionária, da transformação da vida social através do *povo*³²⁰. E o povo, por seu turno, não é uma figura homogênea e unidimensional. O *demos* é a instanciação polémica do múltiplo que se faz

³¹⁸ “Pode considerar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal perfeita externamente, como o único Estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições da humanidade” (Kant, 2008: 33). “Todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se de um modo completo e apropriado”. (Kant, 2008: 33). “Are we to understand that the entire human race is caught up in the process of Enlightenment?” (Foucault, 1984: 35).

³¹⁹ “Ranciere's concern in aesthetics is the same as that in politics: to establish, on the basis of a productive contradiction at the heart of the modern world, the possibility of free, creative action” (Deranty, 2010: 130, tradução da nossa responsabilidade).

³²⁰ Alison Ross ressalta exemplarmente o modo como Rancière, apesar de todo o seu esforço de distanciamento e de todo o seu criticismo, contempla a modernidade - ou uma certa ideia da modernidade - como o reflexo da permanente tentativa de estruturação da igualdade no próprio âmago da vida social corrente. Ver: “This intimacy follows from Ranciere's original thesis regarding the establishment of equality as a structural feature of social life in modernity, which, however, emerges only with revolutions (Ross, 2010: 139)”.

sujeito político pela reconfiguração precária do mundo³²¹. Através da reinvenção do mundo pelo(s) povo(s) a modernidade surge como o signo de uma temporalidade inconclusiva. Esta conceção de modernidade é partilhada, p. ex., por uma autora como Chantal Mouffe, depois de Habermas se ter debruçado sobre a modernidade justamente como “projeto inacabado”:

Diversos critérios foram sugeridos para definir a modernidade. Estes variam bastante dependendo dos níveis ou das características particulares que pretendem enfatizar. Eu, por exemplo, penso que a modernidade deve ser definida ao nível político, pois é neste nível que as relações sociais tomam forma e são simbolicamente ordenadas. Na medida em que inaugura um novo tipo de sociedade, a modernidade pode ser vista como um ponto de referência decisivo. A este respeito, a característica fundamental da modernidade é, sem dúvida, o advento da revolução democrática. (...) De facto, se alguém vê a revolução democrática como a retrata Lefort, como característica distintiva da modernidade, então torna-se imediatamente claro que o que alguém quer dizer quando se refere à pós-modernidade na filosofia, não se refere senão ao tácito reconhecimento da impossibilidade de qualquer fundamento ou legitimação final constitutiva do próprio advento da democracia enquanto forma de sociedade e, portanto, da própria modernidade. Este reconhecimento advém do fracasso de várias tentativas em substituir as tradicionais fontes de legitimação que se encontravam fundadas em Deus ou na Natureza, para uma tentativa de legitimação fundada no Homem e na sua Razão. Essas tentativas, desde o seu início, estavam condenadas a falhar por causa da indeterminação radical que é definidora da democracia moderna. Nietzsche já havia compreendido isso quando proclamou que a morte de Deus era inseparável da crise do humanismo³²².

³²¹ “Gostaria de fazer duas observações a partir deste rápido sobrevoo de alguns enunciados fundadores sobre a democracia e a república: antes de mais, a democracia - o poder do *démos* - não se identifica com um princípio de unidade e de ubiquidade” (Rancière, 2014: 51).

³²² “A number of different criteria have been suggested for defining modernity. They vary a great deal depending on the particular levels or features one wants to emphasize. I, for one, think that modernity must be defined at the political level, for it is there that social relations take shape and are symbolically ordered. In so far as it inaugurates a new type of society, modernity can be viewed as a decisive point of reference. In this respect the fundamental characteristic of modernity is undoubtedly the advent of the democratic revolution. (...) Indeed, if one sees the democratic revolution as Lefort portrays it, as the distinctive feature of modernity, it then becomes dear that what one means when one refers to postmodernity in philosophy is a recognition of the impossibility of any ultimate foundation or final legitimation that is constitutive of the very advent of the democratic form of society and thus of modernity itself. This recognition comes after the failure of several attempts to replace the traditional foundation that lay within God or Nature with an alternative foundation lying in Man and his Reason. These attempts were doomed to failure from the start because of the radical indeterminacy that is characteristic of modern democracy. Nietzsche had already understood this when he proclaimed that the death of God was inseparable from the crisis of humanism” (Mouffe, 1993: 11-12, tradução da nossa responsabilidade).

À modernidade como etapa histórica não corresponde qualquer ordem do mundo, qualquer tipologia particular, qualquer quadro normativo, qualquer padrão ou paradigma, que defina um povo em específico num período histórico também ele específico. A ascensão revolucionária da igualdade-democracia-política define o lugar próprio do povo como um *não-lugar*, como a contingência de toda a ordem política a que toda a distribuição de poderes se deve subordinar em nome da soberania popular. A revolução democrática, que faz ascender a modernidade histórica, transforma a relação entre a substância e a política, ou entre a realidade e a política. Agora não é a substância que precede a política, não é a “cidade de deus” que funda a “cidade dos homens” e onde esta deve, conseqüentemente, espelhar a precedente; é a política que tem de criar a sua substância, de se auto-legitimar. Com o desmoronamento da ordem comunitária fundada sobre a substância metafísica (Deus e/ou a Natureza), a modernidade reproduz, no seu movimento próprio, a alienação da política em relação à substância, ao princípio fundamental, em suma, o deslize sucessivo da ordem do *contingente* relativamente à ordem da *necessidade*. Mas a alienação política volta a redobrar-se, intensificando-se ainda, na persistência do entendimento da política como relação com a substância, com a *arché*. A senda trágica da modernidade como projeto democrático é crer que não existindo qualquer substância que legitime o seu poder, a sua ascensão revolucionária, o caráter ilegítimo da sua usurpação do poder “natural” dos reis, que tenha necessidade de lutar por uma, de inventar/ficcionar uma. Face à “infundada” usurpação do poder, do comando, do corpo da soberania, seria então necessário, *a posteriori*, justificar, legitimar, esse crime político primordial, esse “pecado político original”. Nesta tensão reside a dialética contraditória, erigida temporalmente contra toda a possibilidade de síntese, da modernidade:

No seu discurso sobre a igualdade política, Ranciere chama a atenção para a contradição estrutural da política moderna: o axioma da igualdade é o pressuposto necessário da política moderna, mas este axioma é constantemente suprimido pelas organizações institucionais da vida social e política³²³.

A filosofia política moderna edifica o seu sistema, articula os seus argumentos e as suas teses, edifica e defende os seus fundamentos teóricos, a partir da substância política do povo. O problema é que o povo - como substância, como substrato dos modernos Estados-nação - é uma entidade vazia, nunca está presente, nunca figura no centro do poder. Todas as ideologias e formas de regime modernas - seja na sua expressão mais opressiva como o fascismo ou o soviétismo, ou nas suas formulações moderadas e liberais como o constitucionalismo parlamentar ou a democracia burguesa... - se fundam e se edificam sobre a substância do povo. Através da convulsão social moderna, da liquidação dos fundamentos

³²³ “In his account of political equality Ranciere draws attention to the structural contradiction of modern politics: the axiom of equality is the necessary presupposition of modern politics, but this axiom is constantly suppressed by the institutional organizations of social and political life” (Ross, 2010: 144, tradução da nossa responsabilidade).

políticos e civilizacionais da antiga ordem, a figura política do povo pode emergir como o novo sujeito político a partir do qual se legitimam e se fundamentam todas as ordens possíveis, todos os regimes políticos possíveis. A fonte de todo o litígio que acompanha a história da modernidade é que o povo representa a anti-substância por excelência. O lugar político do povo é o não-lugar, é a sua ausência relativamente a todo o projeto político-policial.

O povo é essa figura politicamente excessiva, transbordante, reprodutora incessante da sua própria multiplicidade, que não se contém nas fronteiras materiais e simbólicas de uma nação. Que se esquivava, enfim, a todas as derivas e prerrogativas identitárias. O povo pode constituir-se como sujeito político da modernidade apenas à custa de nunca estar presente diante de si mesmo, como juiz de si próprio; na exata medida em que não se realize enquanto “substância” (ainda que sempre ficcionada). Na verdade, o povo como sujeito político, ou como fonte de litígio, ou como nome que designa uma forma singular de distorção, só se consubstancia politicamente no intervalo entre o vazio da sua liberdade e a sua subjetivação política; entre a sua pura multiplicidade, o fundo anárquico de toda a comunidade política, e a sua apropriação singular-universal do mundo. Por outra parte, o tratamento policial do conceito de povo joga-se também no intervalo entre a vontade soberana - a vontade popular - e a incorporação institucional e oligárquica do simulacro dessa vontade.

A história dos povos como livre desenvolvimento das suas forças ou da sua potência, inscreve esse devir, não numa qualquer substância, num qualquer regime ontológico, mas no vazio. O *demos*, como sujeito da história, não tem destino traçado, nem desígnio que nos coubesse interpretar. Tal como o proletariado (rebaixado pela cultura dominante à condição do que se limita à reprodução da sua prole), o *demos* é a figura política da contínua reprodução do múltiplo, do diferente, do des(igual). Mas a liberdade democrática, não é simplesmente a liberdade em relação a todo o tipo de coação, a toda a forma de repressão, não é a liberdade em relação aos limites e às condições balizadas pelo regime policial. Tal como não é a liberdade enquanto realização do projeto político-policial, da substância, da unidade ou da cidade ideal. A liberdade democrática é a expressão poética das comunidades possíveis, do(s) desdobramento(s) da potência igualitária, do futuro da comunidade dos iguais. O paradoxo da liberdade política dos povos, é que não se encaixa na tradicional distinção entre a liberdade negativa e positiva:

Como demonstrou Claude Lefort, esta revolução democrática está na origem de um novo tipo de instituição do social, em que o poder se torna um “lugar vazio”. Por esta razão, a sociedade democrática moderna é constituída como “uma sociedade na qual poder, lei e conhecimento são expostos a uma indeterminação radical, uma sociedade que se converteu num teatro de uma aventura incontrolável, de modo que o que é instituído nunca se estabelece, o conhecido permanece indeterminado pelo desconhecido, o presente se mostra

indefinível”. A ausência de poder incorporada na pessoa do príncipe e ligada a uma autoridade transcendental antecipa a existência de uma garantia final ou fonte de legitimação; a sociedade não pode mais ser definida como uma substância com uma identidade orgânica. O que resta é uma sociedade sem contornos bem definidos, uma estrutura social que é impossível descrever a partir da perspectiva de um ponto de vista único ou universal. É desse modo que a democracia é caracterizada pela "dissolução dos marcadores da certeza"³²⁴.

Estamos em acordo com esta descrição dos fundamentos políticos (ou ausência destes) da vida moderna, após o conturbado movimento revolucionário que conduziu à destruição da sociedade feudal e do absolutismo real. Mas, contrariamente a Lefort, a democracia não se define em relação a esse vazio no poder que o político moderno trataria agora de ocupar ou camuflar. A ocupação dos lugares vazios ou do vazio do poder é a tarefa própria do regime policial, não um problema da democracia. Aliás, na contemporaneidade, no regime do consenso, a figura do vazio político como metáfora de uma pretensa harmonia cívica perdida, de uma ordem perfeita que religava organicamente o profano ao sagrado, o terrestre ao celestial; não é mais do que a imagem traumática de que os gestores da ordem instituída se servem para designarem, à vez, uma perda irre recuperável e um precipício social.

O vazio é esse lugar imagético obscuro onde cessa toda a ordem, toda a coexistência comunitária; onde só reina o caos, a anarquia, o turbilhão do *ókhlos* (da multidão; da turba popular)³²⁵, o estado de natureza, a sublimação das paixões egoístas e destruidoras de comunidade³²⁶. O devir revolucionário do *demos* demonstra, com mais ou menos violência, a falência de uma ordem. Pela denúncia da sua contingência político-policial torna manifesto o vazio constituinte de todo o sistema, de todo um mundo; mas esse vazio não é o vazio em que se funda a democracia, mas sim, o regime oligárquico. Sobre a ausência da ordem, de um

³²⁴ “As Claude Lefort has shown, this democratic revolution is at the origin of a new kind of institution of the social, in which power becomes an 'empty place'. For this reason, modern democratic society is constituted as 'a society in which power, law and knowledge are exposed to a radical indetermination, a society that has become the theatre of an uncontrollable adventure, so that what is instituted never becomes established, the known remains undetermined by the unknown, the present proves to be undefinable'. The absence of power embodied in the person of the prince and tied to a transcendental authority pre-empts the existence of a final guarantee or source of legitimation; society can no longer be defined as a substance having an organic identity. What remains is a society without clearly defined outlines, a social structure that is impossible to describe from the perspective of a single, or universal, point of view. It is in this way that democracy is characterized by the 'dissolution of the markers of certainty'” (Mouffe, 1993: 11, tradução da nossa responsabilidade).

³²⁵ “O *démos* [povo], para Platão, é a facticidade insustentável do grande animal que ocupa a cena da comunidade política sem, porém, nunca ser um sujeito uno. O nome que o qualifica verdadeiramente é *ókhlos* [multidão]: 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” (Rancière, 2014: 25-26).

³²⁶ “Elle fait partie d'une logique qui peut être reconstituée à partir de ses membres disjoints : c'est parce que la démocratie n'est pas l'idylle du gouvernement du peuple par lui-même, parce qu'elle est le désordre des passions avides de satisfaction, qu'elle peut et même doit être apportée de l'extérieur par les armes d'une superpuissance, en entendant par superpuissance non pas simplement un État disposant d'une puissance militaire disproportionnée mais, plus généralement, le pouvoir de maîtriser le désordre démocratique” (Rancière, 2005: 12).

princípio fundamental, de uma *arché*, o regime político-policial fixa o seu próprio princípio, a sua própria fonte de toda a legitimação. O vazio não é um problema da democracia nem para a democracia, nem sequer o efeito do ato revolucionário do *demos* que trataria de liquidar a boa ordem social; de destruir de uma só vez o sistema de valores e de certezas que garantia a coesão social no *ancien régime*; de fomentar as condições para a sua dissolução ética (*ethos*), e, deste modo, abrir caminho para o império do relativismo. Repetimos que a democracia não é um denominador político na relação de poderes; a democracia, como povo, não é uma simples parte dentro do sistema de distribuição policial das partes³²⁷. A impossibilidade oligárquica de fixar uma fonte primacial de legitimidade é, sem dúvida, o resultado da revolução moderna que extinguiu a velha ordenação hierárquica. Mas os conflitos concernentes à conservação do poder e manutenção da ordem são conflitos entre as oligarquias que atingiram o seu auge de capacidade de autodestruição nos regimes totalitários, no nazismo e no soviétismo.

Apropriando-nos de um símbolo e de uma metáfora benjamintiana, ainda que interpretando esta imagem de uma outra maneira³²⁸, o “anjo da história” encara o futuro sempre com o rosto no passado. Porque compreende a história da humanidade como a história dos povos - sua ascensão e declínio - ao longo dos tempos, e idealiza o seu futuro a partir da leitura e reapropriação criativa do passado, o “anjo da história” pode figurar como o próprio ícone da modernidade. Nas suas considerações sobre estética, Rancière enfatiza, justamente, essa compreensão da modernidade estética que, ao invés de procurar as divisões entre espaços e tempos só aparentemente distintos, as procura reabilitar num único regime de sentido:

O regime estético das artes não opõe o antigo e o moderno. Opõe, mais profundamente, dois regimes de historicidade. É no interior do regime mimético que o antigo se opõe ao moderno. No regime estético da arte, o futuro da arte, sua distância do presente da não-arte, não cessa de colocar em cena o passado.

Aqueles que exaltam ou denunciam a ‘tradição do novo’ de fato esquecem que esta tem por exato complemento a ‘novidade da tradição’. O regime estético das artes não começou com decisões de ruptura artística.

³²⁷ “In this way, politics becomes the art of giving to each one a “part” in the state, but the paradoxical nature of this arrangement is that in a democracy, a part is juridically attributed to those who have “no part” in it, that is, to people who do not have either the wealth or the superior qualities judged necessary to participate in fully rational political deliberations (Mecchia, 2010: 47)”.

³²⁸ Transcrevemos aqui na íntegra o fragmento (nono) a que nos referimos: “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso” (Benjamin, 1987: 224).

Começou com as decisões de reinterpretação daquilo que a arte faz ou daquilo que a faz ser arte: Vico descobrindo o ‘verdadeiro Homero’, isto é, não um inventor de fábulas e tipos característicos, mas um testemunho da linguagem e do pensamento imagéticos dos povos dos tempos antigos; Hegel assinalando o verdadeiro tema da pintura de género holandesa: não as histórias de estalagem ou descrição de interiores, e sim a liberdade de um povo impressa em reflexos de luz; Hölderlin reinventando a tragédia grega; Balzac contrapondo a poesia do geólogo que reconstitui mundos a partir de vestígios e de fósseis àquela que se contenta em reproduzir algumas paixões da alma; Mendelssohn recompondo a *Paixão segundo São Mateus*, etc. O regime estético das artes é antes de tudo um novo regime da relação com o antigo (Rancière, 2009: 35-36)

Analogamente, a historicidade própria da democracia “não opõe o antigo e o moderno”. A história dos povos é a história das lutas pela sua libertação em respeito ao poder e pela transformação das formas e da substância da dominação. Portanto, a história da humanidade como a narrativa sobre o desenrolar-se da potência igualitária ao longo do(s) tempo(s) é uma e a mesma história que precisa do passado para reacender o ânimo pelo futuro.

A nossa análise sobre a modernidade não procura disputar a sua marcação cronológica, nem sequer a fixar “o próprio” de uma época - i. é, os costumes que a definem; as formas estatais a que dá origem; os valores que a tutelam; as hierarquias que estruturam a respetiva ordenação social. Antes, o *espírito da modernidade* reflete a fraternidade intemporal através da qual os democratas de hoje rendem homenagem aos democratas de ontem. Confrontando a insaciável preocupação dos que procuram datar a modernidade apreendendo-a conceptual e paradigmaticamente, procurando fixar o seu lugar próprio num regime bem alinhado da periodicidade da história; contrariando a ânsia dos que procuram um motivo filosófico, cultural, social e/ou económico, para encerrar o “capítulo da modernidade”; definimos a modernidade como a temporalidade própria da democracia, não propriamente como um período histórico ou um regime temporal, mas como um projeto inacabado, como essa realização histórica da vontade democrática de liberdade e igualdade.

Só o tempo sociológico da dominação precisa de criar um regime de temporalidade que defina o que é próprio a uma época e o que contraria a ordenação vigente da *polis*. Já a história da modernidade vive da sua capacidade de resgatar o sentido das lutas antigas. O vínculo que une os democratas do passado aos democratas do presente e do futuro é a sua participação na mesma história de libertação e de transformação da sociedade. Não por acaso, Jacques Rancière revisita o conceito de democracia - logo de política, logo de igualdade - a partir dessas leituras sobre as demonstrações igualitárias do passado; nomeadamente, ao remexer os arquivos dos operários saint-simonianos do século XIX ou ao

retomar as narrativas da Roma antiga sobre esse encontro histórico entre os plebeus e os nobres na colina de Aventino.

A modernidade é a fórmula a partir da qual a democracia narra a sua própria história como história da potência igualitária dos povos. Longe das narrativas simplistas dos vencedores e dos vencidos, dos reis e dos seus reinados, dos heróis e dos vilões, dos adaptados e dos esquecidos da globalização, a história da democracia compreende os acontecimentos, os factos históricos, sob o signo e o desígnio da igualdade entre os homens e as mulheres³²⁹. A uma leitura oligárquica da história como a história da dominação e da servidão, contrapomos a exegese democrática, a história da libertação dos povos das malhas da dominação. Essa história da democracia, da potência igualitária, que nos seus diversos desdobramentos e nas diversas formas que assume se move, de facto, por um único desígnio: o de universalizar o acesso à liberdade através da concretização da igualdade³³⁰.

Na sua apresentação da história como “luta de classes”, Marx proporciona a pedra angular para uma compreensão da história como o devir da democracia por meio do litígio e do conflito. Para Marx, a periodização da história faz sentido, apenas na medida em que descreve as representações conjunturais das formas de luta que a dado momento histórico a democracia assumiu e enfrentou³³¹. A compreensão do litígio que atravessa toda a história da humanidade - ou a história da exploração do homem pelo homem - sobre o ponto de vista da luta entre classes, não deve obscurecer o modo como o autor do *Capital* apresenta e esquematiza a sua teoria da história. A evolução das sociedades, que dá lugar a todo o tipo de regimes políticos, movimentos culturais e épocas sociais, não é mais do que o efeito dessa luta entre a democracia e a oligarquia, entre classes antagónicas, em suma, entre mundos opostos. E o fio que segue unindo todos esses períodos, é a história da igualdade conquistada pela democracia e que se expressa nas suas perturbações ao exercício corrente da dominação. Assim, a descrição da história da humanidade como luta de classes é a fórmula que Marx encontra para fazer confluír aquela que é a história da democracia na história do comunismo. Marx dá a volta à leitura canónica da história para assumir intelectualmente a dialéctica da luta democrática pela liberdade e igualdade, mas fá-lo no sentido preciso de

³²⁹ O regime moderno, como expressão temporal da literaturidade e categorização do regime estético, rompe com a narrativa tradicional do regime poético aristotélico: “Now, it is clear that the core principle of the aesthetic regime - the refusal of the distinction between noble action and prosaic life - is both the principle that constitutes literature and a rehabilitation of the vocation of modern history *vis-a-vis* the hierarchy of Aristotelian poetics. This is true in the sense that Ranciere explains: modern history is the discipline that finds meaning in the prosaic” (Ross, 2010: 146).

³³⁰ “In Ranciere's telling, the modern age is the age of equality” (Ross, 2010: 133).

³³¹ “A história de toda a sociedade até aqui é a história de lutas de classes. [Homem] livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo [*Leibeigener*], burgueses de corporação [*Zunftbürger*] e oficial, em suma, opressores e oprimidos, estiveram em constante oposição uns aos outros, travaram uma luta ininterrupta, ora oculta ora aberta, uma luta que de cada vez acabou por uma reconfiguração revolucionária de toda a sociedade ou pelo declínio comum das classes em luta. Nas anteriores épocas da história encontramos quase por toda a parte uma articulação completa da sociedade em diversos estados [ou ordens sociais – *Stände*], uma múltipla gradação das posições sociais. Na Roma antiga temos patrícios, cavaleiros, plebeus, escravos; na Idade Média: senhores feudais, vassallos, burgueses de corporação, oficiais, servos, e ainda por cima, quase em cada uma destas classes, de novo gradações particulares” (Marx, 1997: 29).

condicionar, limitar, capturar, a potência democrática na (re)formulação da vida em comunidade, do devir político.

Um pouco alheios às designações mais costumeiras do designado populismo - como reprodução da retórica ancestral do “povo eleito”, como sacralização sempre proclamada, mas sempre vazia de substância, da entidade “povo”, em suma, dessa compreensão de povo como entidade transcendental - este não passa, no nosso entender, da tentativa de dotar de unidade política, de um desígnio coletivo, uma realidade humana que, na verdade, prima, ao contrário, pela multiplicidade, pela divergência existencial a qualquer alinhamento metafísico a um curso único da história. Ao subsumir a luta democrática pela liberdade e pela igualdade na esquematização da luta de classes, das relações sociais de produção, Marx não dá apenas uma expressão sociológica ao puro fundo de litígio entre a democracia e a oligarquia, como oblitera o carácter anárquico da luta democrática-igualitária-política através da compreensão da história como a luta entre as figuras pré-constituídas das classes. Por meio da narrativa comunista o litígio existencial entre o povo e a *police* passa a ser compreendido como o conflito entre o detentor dos meios de produção e o trabalhador explorado. Mas o mundo do trabalho que eleva o proletariado a classe de todas as revoluções e a figura cimeira na transformação da história - ou pré-história - é ainda um simulacro do devir anárquico do povo.

7.2. A modernidade burguesa e a modernidade popular

Para além do imperativo emancipatório que tutela a era moderna, a modernidade é também, ou, por isso mesmo - pelo seu desígnio libertário/igualitário -, o símbolo de uma conflituosidade insuperável que marca as suas contradições e os seus extremos. O que simboliza e dignifica a modernidade para a democracia, para a “revolução democrática”, é o que é acessório ou mesmo decadente para a ideologia burguesa. O *demos* vive a modernidade como o seu desígnio ontológico, mas o capitalismo precisa de revolucionar incessantemente as condições de vida *modernas* para criar mais-valia e progredir na acumulação do capital. A liquidação da modernidade, que é sinónimo da liquidação da “revolução democrática”, não é o resultado “natural” da transformação das sociedades com vista à sua adaptação socioeconómica aos imperativos da era da técnica, é um projeto das classes dominantes.

A modernidade burguesa é para nós esse projeto político que vive da tentativa de superar, e, nesse movimento, aniquilar, o que a modernidade democrática representa para a vida social contemporânea. Denunciar as formas pelas quais a compreensão burguesa das dinâmicas sociais liquida o que era essencial para a revolução democrática, é uma tarefa dos homens e mulheres comprometidos com os valores fundamentais da democracia. Por outro lado, insistir na busca dos fundamentos filosóficos, económicos e sociológicos que justificam a

proclamação de um fim hipotético da modernidade, evidencia apenas o irrefletido alinhamento e conformação à narrativa burguesa da história. Separar as transformações socioeconômicas e culturais passadas e em curso do sentido unívoco do combate democrático, é não cedermos à tentação do *historicismo*³³². Não confundirmos a aceleração dos processos de transformação social, com o projeto da democracia que a modernidade retoma revolucionariamente.

A burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção, portanto as relações de produção, portanto as relações sociais todas. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a condição primeira de existência de todas as anteriores classes industriais. O permanente revolucionamento da produção, o ininterrupto abalo de todas as condições sociais, a incerteza e o movimento eternos distinguem a época da burguesia de todas as outras. Todas as relações fixas e enferrujadas, com o seu cortejo de vetustas representações e intuições, são dissolvidas, todas as recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo o que era dos estados [ou ordens sociais – *ständisch*] e estável se volatiliza, tudo o que era sagrado é dessagrado, e os homens são por fim obrigados a encarar com olhos prosaicos a sua posição na vida, as suas ligações recíprocas (Marx, 1997: 32).

7.3. Duas histórias em contradição

Outra grande tensão que marca o desenvolvimento da obra rancieriana está na sua conceção da história da vida democrática ou da vida política. Presa na tenaz entre uma história da democracia como conflito, como visibilidade pública do litígio, e a história da democracia como revolução silenciosa, como transformação indeterminada das relações entre o social e o político.

Repetindo as palavras de Hannah Arendt, o sentido da política é a liberdade³³³. A “substância” do povo não é a identificação consigo mesmo enquanto corpo social, enquanto

³³² “What is necessary is to liberate such a word from the dictates of historicism itself since it is indubitably the case that historicism is as much a discourse of propriety—of keeping things “in their place”—as any other. (...)To explicate a phenomenon by referring it to “it’s time” means to put into play a metaphysical principle of authority camouflaged as a methodological precept of historical inquiry.” *Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière* (entrevista com Davide Panagia), *Diacritics* 30:2, 2000: 121.

³³³ “Tem a política ainda algum sentido? Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade” (Arendt, 2002:14). A forma como Arendt e

espírito do povo, enquanto soberania, é a liberdade. Como Rancière finamente observa, a figura política do *demos* surge como a liberdade vazia dos que não têm qualquer título na hierarquia da cidade. Ao povo não pertence nada não sendo essa pura fruição de uma liberdade vazia - a liberdade é a propriedade imprópria do *demos*.

Se o fim e a “substância” de um povo é a sua liberdade, toda a forma de regime que governe contra a “vontade geral” é logicamente antidemocrático. Os absolutismos monárquicos, os fascismos, toda a espécie de regime autoritário, são *contranatura*, i. é, naturalmente *contra-políticos*. Assumindo que o fim da política é a liberdade, as revoluções, como acontecimentos históricos que transfiguram violentamente a ordem social, não são mais do que o efeito da exigência de liberdade à qual já não bastava reformar o sistema, mas de o revolucionar. Quanto mais intensa é a opressão político-policial em determinada forma-regime mais viva é a pulsão libertária e mais radical e violenta a sua resposta. O nível de repressão extrema vivida nos regimes totalitários (como na Alemanha de Hitler ou na Rússia de Estaline) tornava impossível qualquer solução política democrática que não passasse pelo desmoronamento dessa forma-regime. O problema das formas-regime é a resolução da eterna equação subjacente ao pensamento político de Aristóteles: como harmonizar o máximo de liberdade possível para todos os membros de uma comunidade, sem com isso romper com a própria unidade social? Como permitir o máximo de anarquia social (no sentido de liberdade civil) sem se cair no anarquismo propriamente dito? Ou, invertendo a relação, como a oligarquia pode equilibrar os termos entre a maior liberdade possível para os dominados sem colocar em causa a sua própria dominação?

O capitalismo ocidental, com a sua matriz burguesa liberal vertida constitucionalmente, estrutura-se economicamente justamente através da constituição de “esferas de liberdade”, i. é, da separação da vida privada em relação à vida pública e, por meio desta cisão, da emergência de uma sociedade civil emancipada da tutela absoluta do Estado. As constituições parlamentares e liberais são a solução política de classe (da burguesia) para a reprodução e acumulação do capital em determinada sociedade numa dada conjuntura.

Existem duas modalidades de compreensão da história da vida política das sociedades em Rancière, que, no fundo, são apenas uma, apenas que vistas de dois ângulos diferentes. Uma que é a história da luta, da radicalização do antagonismo, da vontade de

Rancière, por seu turno, compreendem a liberdade cívica daria o mote para outros desenvolvimentos de trabalho. O quadro de compreensão da liberdade cívica em Arendt é herdado diretamente da tradição republicana. Para a filósofa a liberdade política mede-se pela capacidade de uma comunidade permitir a inscrição de uma dimensão política própria à vida social. Contrariamente a Arendt, para Rancière não há um lugar próprio da política, um lugar público, uma *Ágora*, em contraste e em conflito permanente com o lugar privado, com a vida corrente dos “negócios humanos”. A política não respeita à estruturação *parapolítica* de espaços públicos e políticos *par excellence*, como se, redonda e paradoxalmente, a tarefa da política passasse pela criação comunitária de espaços e tempos socialmente purificados para a performance da política. Acrescentaríamos também que a ideia de uma estetização da ação política - como exibição/espacularização de um certo poder - é estranha a Rancière. Para o nosso autor uma ação pode ser considerada política, não por se representar e refletir esteticamente, mas por se processar dentro da realidade sensível, da comunidade estética, na qual a política inscreve os seus próprios limites.

rutura com o estado de coisas. Uma vontade de rutura que é imanentemente política e que não mais manifesta do que a vontade democrática de se libertar dos seus grilhões. Outra que não se compreendendo através da radicalização do antagonismo - do tudo ou nada revolucionário - é compreendida através da horizontalidade própria da coexistência democrática, da igualdade radical pré-existente a qualquer comunidade política e que se atualiza e verifica, p. ex., através da circulação livre da palavra, da comunidade da palavra, da comunidade literária³³⁴.

Esta modalidade da compreensão política da vida social assinala como que o livre desenvolvimento das forças imanentes ao *demos* independentemente das suas referências às estruturas do paradigma político-policial. Faz-nos compreender a contingência como condição política da coexistência democrática. Neste quadro, a subversão paradigmática processa-se quando as forças dominantes querem passar por necessário aquilo que é apenas contingente, reflexo de uma relação de forças.

Numa modalidade, a política é representada como figura de um conflito existencial, de um conflito entre mundos, noutra, a política é vista como o livre desenvolvimento da potência igualitária, do diálogo da comunidade consigo mesma. Mas numa e noutra assinala-se a contingência de toda a comunidade política, o carácter insuperável desta contingência como condição política da democraticidade.

A contingência, a temporalidade política da vida democrática, não determina a finitude da democracia, da coexistência igualitária. A contingência política é uma forma de temporalidade das instituições que estruturam um determinado tipo de regime que, por sua vez, reflete uma dada relação de forças. Mas projetando-se para além desta conquista de uma dada forma temporal, de uma dada espessura de tempo onde se exerce o poder secular, está a vida dos povos procurando os meios que promovam a sua maior liberdade no horizonte da igualdade política radical de todos perante todos. Compreende-se assim, por que razão a história da autodeterminação dos povos, da expansão/verificação/atualização da potência igualitária, só se processa por meio das suas comunidades, por meio daquilo que é comum a todas partes.

A filosofia libertária e igualitária, enfim, a filosofia emancipatória, compreende-se na dialética da sua dupla modalidade. Sob este desígnio, temos de distinguir entre dois modos desta filosofia, uma militante e outra não-militante. Uma que se precisa de afirmar enquanto tal, porquanto se capta e se autocompreende como agente do antagonismo contra o paradigma, contra as formas de perversão - ideológicas e institucionais - que obstaculizam o livre desenvolvimento dos povos - compreendendo-se assim como tarefa, como militância,

³³⁴ Alain Badiou dá conta desta compreensão horizontal da vida política e que se faz refletir, nomeadamente, na conceção da política como a disputa pela contingência social, a qual, por sua vez, reflete a potência de todo e qualquer agente social, *não importa quem*, em competir pela realidade política independentemente da posição social que ocupa: "What he discovers is a discourse plotted and held in the aftermath of an event, a sort of social flash of lightning, a brief and local invention, both prior to and coextensive with domination and its burdens. This invention circulates horizontally rather than vertically, for it constitutes the surfacing of the latent force of the dominate, and amounts to a demonstration that this force, which in most cases is diverted from its true course, is what drives the machinations of the dominators" (Badiou, 2006: 108-109).

como “*engagement*”. Outra, a coexistência libertária e igualitária que existe por si mesma enquanto comunidade dos iguais, enquanto demitida de todo o imperativo de combate ao paradigma. Uma e outra modalidade da coexistência libertária-igualitária que são como que duas faces da mesma moeda.

A coexistência libertária-igualitária, sem que incorra em contradição, não reproduz a lógica policial, hierárquica e desigualitária; é já, e desde sempre, a contradição e antagonismo em ato da comunidade do paradigma. Por outra parte, para que esta comunidade possa subsistir no tempo, acercar-se da temporalidade política, precisa, muitas vezes, de se comprometer ativamente contra a organização vigente do mundo. Contra a interpretação de Badiou, a comunidade dos iguais, como espelho da convivência democrática, não é contraditória com o antagonismo político e com a militância³³⁵. O cerne desta querela reside no facto de que Rancière, contrariamente a Badiou, não divide a comunidade política entre os que são fiéis à causa do evento e todos os outros³³⁶:

Todo participante num movimento político é igual, tanto para aqueles que declaram ou assumem ou agem como se esses participantes não fossem exatamente iguais - aqueles que estão melhor posicionados na hierarquia de uma determinada ordem policial - como para aqueles que assim não procedem. *A divisão da política entre militantes e os outros todos, não acontece, ou, pelo menos, não acontece da mesma forma, no pensamento de Rancière como no de Badiou*³³⁷.

Num muro alguém primeiramente escrevera a grafiti “*Spraide Anarchism*”, ao que outro alguém respondera por baixo: “*Don't tell me what to do*”. Afinal, o anarquismo não é uma solução de regime, os limites dos seus imperativos - nomeadamente os que são transversais à luta contra o paradigma - são os limites da escolha dos seus militantes, do seu dever de lutar em nome da liberdade. Mas como não combatem por um princípio político, por uma *arché*, não têm nada a exigir não sendo a sua liberdade. Em suma, a comunidade dos iguais não precisa de qualquer injunção normativa. A quadratura do círculo resolve-se por si mesma na medida em que a comunidade é sempre o comunismo dos iguais, o comunismo libertário, ou o igualitarismo livre. Mas para que esta comunidade possa existir enquanto tal e expandir-se enquanto comunidade, precisa de antagonizar as formas paradigmáticas que dissolvem e/ou subvertem a comunidade do comum.

³³⁵ “It seems to me that the deconstruction of the ideal of the community of equals functions in reality as a pure and simple verdict of a militant impossibility” (Badiou, 2006: 111).

³³⁶ Ver, p. ex: “By introducing an ontological structure undergirding political activity, Badiou opens the door to the avant-garde figure, the militant who, in contrast to the masses, understands and can articulate the missing truth of a situation, in short, the Leninist or the Maoist (Love&May, S/D: 67)”.

³³⁷ “Every participant in a political movement is equal, both to those who declare or assume or act as though those participants were less than equal—those better situated in the hierarchy of a police order—and to one another as well. *The division of politics into militants and everyone else does not occur, or at least does not occur in the same way, in Rancière's thought as it does in Badiou's*” (Love&May, S/D: 64, itálicos nossos, tradução da nossa responsabilidade).

8. Conclusão

Na primeira parte da nossa obra intitulada “O princípio da política” procurámos elencar os conceitos e as etapas fundamentais do pensamento rancieriano. A solução por nós encontrada é reveladora do esquematismo concetual que subjaz à obra de Rancière, ou, ao menos, a uma parte substancial dela. Na verdade, este esquematismo latente ao seu pensamento encontra a sua contradição positiva, dialogante, construtiva, no próprio desenvolvimento das suas teses e nos momentos-chave do seu percurso intelectual. O âmago da contradição que atravessa o corpo das suas investigações revela a precipitação intelectual para uma espécie de encruzilhada que, pensamos nós, define os principais caminhos possíveis do pensamento progressista e socialmente emancipatório. Entre uma conceção político-policial da emancipação e a emancipação como o desvelar-se da potência igualitária, da igualdade de condição política de todos perante todos; uma visão diretiva e prescritiva da emancipação e uma outra libertária e radicalmente autónoma. Esta divisão no desígnio do pensamento da emancipação expressa-se exemplarmente nos debates entre a “hipótese democrática” e a “hipótese comunista”³³⁸. A democracia como a luta do *demos* - nas suas diversas figuras: plebe; proletariado; *multitude*; *precariado*... - pelas estruturas político-policiais e o comunismo como a prosaica expressão da convivência igualitária que relaciona a condição política da igualdade com a distribuição igualitária do comum.

Na primeira parte procurámos, em suma, recompor, reconstruir, o percurso intelectual de Rancière, procurando reafirmar a sua consistência argumentativa e o carácter unitário da sua obra. Dividimos o nosso empreendimento em três etapas que consideramos fundamentais para a compreensão da totalidade da *opus* rancieriana. A estas etapas correspondem momentos específicos dos interesses e das indagações de Rancière ao longo da sua carreira. Podendo nós balizar a primeira fase da sua obra entre a redação dos seus primeiros textos dedicados à autonomia popular - à descrição da vida autónoma dos povos em contraste com a apropriação ideológica pelos intelectuais [*A lição de Althusser* (1974), *A noite dos proletários* (1981)] - passando pela crítica da filosofia política como essencialmente *anti-política* [*O filósofo e os seus pobres* (1983)], até ao clímax da reivindicação da igualdade intelectual como gesto emancipatório em *O mestre ignorante* (1987).

A segunda fase, o segundo momento que marca uma nova abordagem, um novo enfoque sobre o tema político, podemos situá-la na publicação das *Margens da política* (1992a) até à redação do *Desentendimento* (1995) - obras que refletem a política como o

³³⁸ Ver Rancière, Jacques (2010), “Communists without communism” em Douzinas, Costa & Žizek, Slavoj (eds.) *The idea of communism*. London-New York: Verso, pp 167-178.

efeito imanente do conflito/litígio com a ordem vigente; o diferendo inultrapassável entre a pura emanção da liberdade do povo e a “necessidade” político-policial da ordem. Por fim, a “viragem estética”, que se reflete por livros como *A carne das palavras* (1998), *A palavra muda* (1998) e *A partilha do sensível* (2000), não mais corresponde do que à necessidade de aprofundar as consequências de uma conceção da política como (con)vivência puramente contingente, como a expressão social da dinâmica da ocupação dos lugares, dos tempos e das tarefas. Estas diferentes fases - que nós esquematizámos entre o momento emancipatório, litigioso e estético - não representam tanto cisões e ruturas no corpo da totalidade da sua obra, quanto se complementam mutuamente dotando a sua abordagem multidisciplinar de uma unidade de sentido.

Por outro lado, este esforço de sistematização encontra-se, na mesma medida, contrariado por outras premissas, por outras teses e argumentos que atravessam as mesmas obras. É como se as suas tentativas de compreensão do fenómeno político, desse olhar tanto fenomenológico como historicista em relação ao evento político (Badiou, 2005), fossem, desde o primeiro instante, uma espécie de traição ao seu propósito, a pedra de toque de toda a contradição constitutiva à obra rancièriana. A emancipação não depende de fundamentos ou normas que não as que esta mesma funda e estrutura através da ação dos agentes emancipados; não é possível produzir-se a emancipação como se esta dependesse de um dado projeto político (policial), como se pudesse ser reduzida à eficiente concatenação entre meios e fins sintetizada numa aceção instrumentalista da vida política. O circuito dialético entre o princípio emancipatório da reivindicação da igualdade das inteligências, a fase do conflito existencial pela partilha do mundo e a consumação estética, é a justa contradição viva do modo como Rancière procura posicionar e compreender o objeto político. O Rancière do “princípio da política” é ainda o Rancière do paradigma político-policial, da orientação teleológica da história política, do paradigma que este, justamente, procurou denunciar ao longo da sua vida e, podemos dizê-lo, assumiu como sua missão intelectual combater.

A metodológica separação entre as duas abordagens seguidas por nós, entre “O princípio da política” e “A política como princípio”, procurou, não só confrontar Rancière com as suas contradições internas, como destacar a sua incontornável atualidade para o entendimento da realidade política como corpo e filosofia da emancipação. Arriscando-nos a sugerir que os caminhos do pensamento progressista e da filosofia da emancipação não podem simplesmente contornar ou minorizar as suas cruciais contribuições.

Na segunda parte da tese, encetámos então o caminho para, com Rancière, tentarmos compreender a política de uma forma não dialética, nem correlacionada com o paradigma político-policial, da compreensão da política através das estruturas policiais ou da reprodução da dualidade insuperável entre a dimensão política (*la politique*) e a dimensão policial (*la police*). Começámos por confrontar as nossas leituras de Rancière com a sua receção por parte de autores como Badiou, Hallward e Toscano, e dessa confrontação concluímos, não só os limites da argumentação de Rancière, suas aporias e contradições, como a divisão que a sua filosofia aclara nas tendências da tradição do pensamento progressista vigente. Afinal,

defendemos nós, Rancière não apenas emerge como pensador desalinhado do consenso social-democrata, como pode afigurar como uma espécie de dissidente da própria filosofia política pós-marxista. Exemplo paradigmático dessa cisão é o seu diferendo intelectual com Badiou - o qual procurámos devidamente esquematizar.

No capítulo seguinte, intitulado de “*praxiologia da igualdade*” procurámos introduzir uma forma de compreensão da política que não estivesse refém das metodologias e dos conceitos das ciências sociais, nem das tentativas de captura do *sentido* (histórico, dialético, estrutural...) pelos filósofos - ou por uma qualidade de filósofos. Por fim, ao procurarmos descrever a singularidade do “tempo na política”, procurámos igualmente compreender a política como a apropriação emancipada do tempo, do devir coletivo expresso na duração da convivência igualitária.

Com Rancière descobrimos a democracia como o símbolo político da vida livre de um povo, seu desígnio e devir. Ao arrepio da tradição da filosofia política ocidental, para o nosso autor a política não é um “problema” que a filosofia deva “resolver”. Aliás, a política é a designação polémica através da qual a filosofia procura condicionar a livre existência do *demos*, a pura facticidade do múltiplo. Em Rancière a política tem uma dimensão inteiramente acontecimental pelo simples facto de só se definir por via de uma espécie de ontologia negativa, através da definição daquilo que não é política. Não existe nenhuma dimensão antropológica da política como o próprio do ser humano - contra a tese clássica de Aristóteles que definia o homem como um “animal político”. A política só acontece por meio do recontro do povo consigo mesmo; por meio dessa divisão litigiosa acerca da distribuição do mundo e/ou da “partilha do sensível” que divide o mundo em dois. Quando a divisão comunitária adquire a transparência da existência de dois mundos num só; quando o grau de conflituosidade no seio da sociedade se traduz num litígio insuperável e indirimível ao nível das soluções institucionais vigentes, é por meio desse conflito sobre a própria ordenação ou estética do mundo que a política se processa.

Do mesmo que a filosofia política nasce desse recontro original com a pura facticidade do existir múltiplo do *demos*; a política, como conflito intramundano pela distribuição do comum, só existe, só acontece, por meio do conflito com as estruturas contra-democráticas, anti-políticas. Do mesmo modo que a filosofia não funda a política por meio da sua problematização - senão como aparência de política: a polícia -, também a política não se funda a si própria como projeto comunitário, como pacto ou contrato social. A política relaciona-se com o povo como história da sua liberdade, do seu devir em liberdade. A política é a designação que nomeia esse conflito desencadeado quando o livre devir do povo enfrenta o contra-poder da dominação ou as diversas figuras do paradigma político-policial.

As interrogações filosóficas em torno dos laços entre a natureza e a política redundam na pseudo-problematização da dimensão política da vida coletiva. Se o homem é ou não um ser naturalmente político - político por natureza - é um pseudoproblema à luz da convivência igualitária e libertária da comunidade anárquica. Há a vida livre dos povos sucessivamente

interrompida, suspendida, organizada e cativada pela dominação oligarca, pelas estruturas político-policiais. Nesse sentido, podemos dizer que a vida dos povos é “naturalmente” apolítica, e, por isso mesmo, paradoxalmente, inteiramente política. Se a história dos povos se confunde com o total desenvolvimento da sua potência como realização histórica da igualdade e da liberdade, então a política - tanto como representação de um litígio, quanto como discurso policial sobre a política - só pode aparecer sobre o fundo da sua duplicidade. Ela é um problema para os filósofos a quem a simples liberdade do *demos* surge como um problema, e para os próprios democratas que precisam de derrubar as grilhetas da dominação para prosseguirem a sua senda de liberdade.

Se a história da democracia é a história dos povos e de sua liberdade - contra as representações dos modelos e dos paradigmas dos filósofos para quem a política surge como um tema ou um problema -, ela é-o por via do conflito e das tensões que trava dentro de si, entre as divisões que ocorrem no seu próprio interior ao longo da história da sua liberdade. Na verdade, o povo só pode ser livre, e inscrever os efeitos dessa liberdade ao longo da sua história, na medida em que supera as suas próprias contradições ou as assimila criativamente, libertariamente. Nessa medida, a liberdade do povo, a democracia, depende inteiramente da sua *praxis*, no modo como confronta os seus próprios limites, os limites ao desenrolar das suas “forças vivas e livres”.

Na sua *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* Kant ensaiava uma ideia de história universal que pretendia deslindar o curso geral dos povos ao longo da história. Neste artigo em particular o(s) povo(s) surgem como sujeitos históricos *em si, por si e para si*. A história deixa de estar refém da força da dominação, das classes dominantes e da sua hegemonia ideológica sobre a narrativa do mundo, para passar a ser encarada à luz de um desígnio universal. As forças motrizes que Kant define como as forças responsáveis pela expansão do povoamento do globo terrestre, e da cada mais ampla sofisticação dos meios formais e materiais de convivência humanas, são o comércio, o clima e as guerras.

A ideia da história com um propósito cosmopolita é a ideia por nós compartilhada da história de um único povo, desse sujeito universal que é o *demos*, fragmentando em diversos povos que na história dos seus conflitos e das suas conciliações, das suas guerras e dos seus tratados de paz, fazem a história do mundo. A história universal do povo humano é a história dos encontros e dos desencontros desse povo universal consigo mesmo por meio da história dos povos. Mas o autor das *Críticas* subordina a história universal (a história dos povos como desdobramentos históricos do povo único, da odisseia humana) às suas hipóteses metafísicas sobre os propósitos da Natureza e às suas próprias determinações políticas sobre a “sociedade de nações” e o federalismo. Na verdade, a história universal em Kant não passa de um simulacro da história dos povos, ela é o teatro vivo, real, através do qual a Natureza - que guarda as “chaves” do sentido da história universal - conduz os homens.

O nosso contributo para pensar a história universal é não reconduzi-la a uma representação de uma qualquer determinação teleológica, mas compreende-la através da própria *praxis* democrática, da sua matriz prática. À boa maneira marxista, cabemo-nos virar

“o mundo de pernas para o ar”. A história universal deixa de expressar apenas uma ideia, o idealismo do filósofo, para se deixar compreender como prática da vida democrática. A essa *Ideia da história universal com um propósito cosmopolita* contrapomos a *Prática da história universal como o desígnio da democracia*.

A história universal dos povos não está metafisicamente condenada a reconciliar-se como comunidade universal (cosmopolita) por meio da guerra; nem à convivência cultural por meio do comércio livre, da livre traficância que faz emergir esse homem egoísta e interesseiro que Marx condena na *Questão judaica*; nem sequer, acrescentamos, a esperar o definhamento das condições de existência na Terra para que se aguçe o engenho dos homens e das mulheres na exploração espacial. Nem sequer o espírito cosmopolita se pode deduzir da organização teleológica que Kant subscreve; pode ser até sua condição necessária, mas nem por isso suficiente. Pelo contrário, ao cosmopolitismo corresponde a uma certa incorporação ética, certamente emancipatória, que escapa ao artifício dos sucessivos contratos sociais que seguem desde a sua configuração primitiva, tribal, passando pela ascensão do Estado-nação, até à federação de Estados.

A história de um povo em particular transforma-se num desígnio universal quando luta pela superação dos paradigmas político-policiais que distorcem as relações do povo universal consigo próprio. A *praxis* democrática transforma o próprio rumo da história universal dos povos por via do seu compromisso com o desmoronamento progressivo das estruturas de dominação que distorcem as relações do povo consigo próprio e com os povos vizinhos. Contra os esquemas teleologicamente determinados que alienam o(s) povo(s) da sua própria história, que inviabilizam a capacidade e potência do(s) povo(s) em converter a história universal num desígnio do sujeito histórico que é o *demos*, em suma, a emancipação dos povos relativamente à sua autodeterminação histórica como povo/sujeito universal. Contra a determinação da história universal sob o jugo das mais diversas formas de domínio dos paradigmas político-policiais, desse desenlace da história universal como determinada pela narrativa dos sujeitos dominantes; erige-se, enfim, a prática subversiva do *demos* superando as suas contradições internas que tolhem a sua potência igualitária e o seu desígnio libertário.

O contributo crucial de Jacques Rancière no que respeita ao livre devir dos povos como história universal, é, não só o de ter desvelado o *demos* como sujeito político pleno, como o de ter revelado e descrito as estruturas dominantes daquela que é a matriz de todos os demais paradigmas político-policiais (o capitalismo, o racismo, o machismo, o antropocentrismo...): a lógica policial, i. é, hierárquica, desigualitária. Com Rancière aprendemos que a democracia está condenada a ganhos parciais no que respeita, seja ao capitalismo, ao racismo, ao machismo, ou à recente crise ambiental, enquanto não se movimentar politicamente no sentido de transformar a própria matriz através da qual as estruturas opressivas influem e se reproduzem: o paradigma político-policial, a infraestruturação da *police*.

Nesta obra, através da exposição da genealogia que conduz ao evento político (e que segue dialeticamente as etapas do momento emancipatório, litigioso e estético) e da

posterior crítica a esta sugestão de uma leitura esquemática do acontecimento político que é proporcionada pelo próprio Rancière; seguimos, através dessa tensão latente na obra rancieriana, dessa genealogia singular que conduz da esquematização do momento político até à revelação da política como o próprio-impróprio da vida livre do *demos*, da história autónoma dos povos. Os momentos existenciais que conduzem à situação política, à política como acontecimento subversivo da ordem instalada, atestam, desde logo, desde sempre, a expressão da vida autónoma, livre e, por via da sua contingência, politicamente igualitária do(s) povo(s).

A política como princípio das comunidades *an-árquicas* expressa-se, paradoxalmente, na apatia política da vida comunitária. O problema político que a filosofia procura enfrentar, logo desde os seus primórdios, refere-se a esse livre existir múltiplo de uma parte da comunidade: a parte dos sem-parte, o *demos*. Por sua vez, o *demos* singulariza-se como subjetividade política como universal-singular; como parte social que por não tomar qualquer parte pode emergir como figura do todo, como representante universal.

Só a *praxis* democrática transforma o anónimo, o indivíduo sem título, propriedade ou vínculo hereditário, em agente da história ao serviço da história universal. A luta contra todo o tipo de opressão é uma tarefa de toda a humanidade que pode encontrar os seus heróis em qualquer um. Mas o existir apolítico do povo e a emergência política do anónimo como subjetividade política e histórica, tem como seu exato correlato, o facto destes sujeitos contingentes se acharem subordinados às mesmas condições e princípios. Isto é, em nome da igualdade e da liberdade, o anónimo tem de aceitar o princípio de retorno ao seu anonimato ou de ser superado por outros tipos de movimento, por outras representações da igualdade. O povo entra no palco da história como conjunto dessa gente anónima que sacrifica o seu próprio anonimato em nome da liberdade do povo. Contrariamente aos heróis da história que fazem a história motivados pela sua glória pessoal, a conquista de riqueza e/ou território, o *demos* entra na história exclusivamente em nome da sua auto-libertação, da sua libertação das amarras da dominação.

A partir da perceção da história universal como história da liberdade dos povos na busca e luta por essa mesma liberdade, a democracia deixa de ser pensada como a forma-regime ideal. A história da democracia deixa de se referir ao combate pela conquista das instituições dos regimes e do seu modelo constitucional. Se compreendermos a democracia sob a topologia da relação entre os de baixo (o povo) e os de cima (a elite), já não se tratará, portanto, de adequar ou conformar os que estão em baixo aos que estão em cima. Nem se tratará de substituir a governação dos representantes (dos poucos) pela governação dos representados (dos muitos). A prática da democracia-política-igualdade é contrária à conquista do poder, à realização do povo na sublimação da sociedade policial, na luta pelo paradigma político-policial, pelos *archai* da *polis*. Antes, ponto decisivo, a democracia, como livre desenvolvimento do povo, deve subordinar a questão da forma-regime, da sua representatividade, à expressão igualitária do povo. Não simplesmente como garante constitucional e institucional das liberdades cívicas formais, mas também como fórmula

contingente de organização social através da qual a democracia se pode proteger dos seus inimigos. A questão da relação problemática e tensa entre as expressões libertárias e igualitárias dos democratas e o Estado, como figura de “guardião” jurídico e policial da ordem civil, situa-se, decisivamente, na capacidade ou incapacidade desse mesmo Estado em permitir o máximo de liberdade possível num contexto de igualdade política radical entre os membros de uma dada comunidade - não apenas nos termos da promoção social-democrata da igualdade de oportunidades económicas e/ou ascensão social, mas, essencialmente, como igualdade de oportunidades políticas, de desdobramento da potência igualitária através da qual a relação entre o governante e o governado está sempre em risco de ser subvertida.

Se situarmos esta conceção da vida democrata no contexto atual de discussão sobre a emergência dos movimentos populistas de retórica antissistema, percebemos que a democracia é, por excelência, por definição, antissistema. O fundo an-árquico da democracia é o elemento que a torna *naturalmente* perturbadora no que respeita a todo e qualquer tipo de “sistema”. O problema não se situa, portanto, nesse elemento “antissistema” que é o núcleo da democracia. O problema está nos que, insinuando-se através da retórica anti-sistema, procuram o apoio popular para a reformulação do sistema e das suas oligarquias, para a reconfiguração das elites e da forma-regime. Contrariamente, p. ex., a Nick Hewlett, não podemos considerar Rancière um populista. Se a *praxis* democrata se consubstancia na subversão da ordem estabelecida, do *status quo*, do *establishment*, em suma, do sistema, é porque essa prática lhe pertence como sua essência, como fundamento infundado do seu movimento. Mas o populismo é a fórmula ideológica dos nossos tempos através do qual os novos atores políticos pretendem ascender ao poder, conservar ou ampliar o mesmo. Para tal, disputam a reivindicação arcaica pela pureza da sua lealdade em relação à vontade do povo; a sua integridade moral face a um sistema que denunciam como naturalmente corrupto ao nível sistémico.

Na abordagem rancieriana do *quid* democrático não há, nem, por um lado, qualquer submissão ao poder instituído, nem, no seu oposto, qualquer espécie de messianismo. Não há qualquer reino da pura liberdade ou terra prometida, após a falência de toda a hierarquia, o combate final travado com as lógicas de reprodução da desigualdade. O que há é o aqui e agora em que agimos ou não agimos em conformidade com os princípios igualitários³³⁹. Em que escolhemos continuar a reproduzir a dominação através da(s) hierarquia(s), ou, em

³³⁹ “Unlike certain other thinkers of political performance or performativity, however, he does not therefore speak of a coming community, of something that must dawn only when social orders and their associated hierarchies at last crumble. Instead, he speaks of community as something that is already actual in all kinds of ways at any given moment and as something that can be actualized in all kinds of other ways at any given moment (Spencer, 2010: 102)”. “...a igualdade não se concede nem se reivindica, pratica-se. A emancipação consiste precisamente nisso: não em mitigar as desigualdades dentro dos limites do possível, mas no acto - uma vez mais: irrazoável, ingénuo - da sua abolição ou neutralização prática. Uma proposta muito simples, ou falsamente simples: ignorar a distribuição estabelecida dos papéis sociais, das competências de cada um, e agir, aqui e agora, incitando outros a fazer o mesmo, *como se* fossemos todos iguais. Ou seja, devemos provar a igualdade não como se prova um argumento, mas antes como se prova uma iguaria”. Cardoso, Miguel, “Ler Rancière: a improvisação dos incompetentes” em Unipop (28 de maio de 2014) <http://unipop.info/recensaoensaio-ler-ranciere-a-improvisacao-dos-incompetentes/> (acedido a 3 de novembro de 2017).

contracorrente, promovemos uma pedagogia relacional alicerçada nesse *como se fossemos todos iguais*. Como se a distribuição hierárquica e das respectivas competências fosse o resultado, não da *necessidade* que conduz os corpos a cumprirem o seu *destino*, essa lei da gravidade social, mas da contingência, das convenções sociais, e do modo como estas separam, distinguem e dividem socialmente os homens e as mulheres enquanto corpos dispostos no *campus* social. O princípio igualitário é o que nos diz que todos os papéis sociais são potencialmente comutáveis entre si, independentemente da sua posição na estrutura hierárquica e do seu valor atribuído socialmente, independentemente da responsabilidade social do cargo e da sua remuneração económica. O espírito igualitário participa do desmoronamento crítico dessa ficção constitutiva que alimenta a distribuição dos lugares, a reprodução das hierarquias e a perpetuação da desigualdade, muitas das vezes repetindo a própria ficção, mimetizando a hierarquia mas subvertendo-a através das premissas igualitárias.

Rancière transforma os termos da relação da filosofia política não só com relação ao objeto da política quanto com essa entidade difusa que é o povo. Rancière não apenas identifica a política com a dinâmica do povo - identificação que por si só não tem um carácter original - como inverte o padrão de relacionamento da filosofia política em respeito a essa figura que se confunde com a própria política. Com Rancière o povo deixa de figurar como a simples entidade que antagoniza a dominação, como, em suma, o resultado de uma formulação negativa, derivada de uma ontologia negativa, para ser apreendido como a subjetividade política através da qual se conduz o devir político das comunidades humanas. Não um povo trespassado pelas suas crises ou paranoias identitárias. O povo através do qual as oligarquias organizam a unidade de sua dominação. Nem o povo silencioso da soberania do moderno Estado-nação - na verdade, a pura exteriorização formal da figura do povo, a sua elevação a uma entidade abstrata; ou, em sentido inverso, a sua identificação sociológica nos termos do “terceiro estado”, dos pobres. A categorização do povo oscila assim entre uma metapolítica que esvazia a sua pertinência política; uma conceção messiânica da política que transforma a figura do povo numa promessa redentora; e esse “outro” povo como categoria sociológica por meio da qual se forjam todas as distâncias e aproximações. Rancière não vê o povo como o objeto da política, nem sequer quando o sintetiza como parte dos sem-parte, como excedente constitutivo da comunidade política; o povo é o sujeito político da história. O povo é a figura que vive a distorção político-policial e o litígio político por excelência, é o próprio objeto de disputa entre a dominação e os democratas. O povo não existe enquanto tal, como substância ou substrato, constitui-se enquanto tal em nome da liberdade e da igualdade. Do ponto de vista político, a distinção entre a história universal dos povos e a história particular de um povo não é uma distinção cultural, identitária, ou, mesmo, um “choque de civilizações”, é uma distinção traçada no campo político-policial.

Ao compreender o povo como sujeito político Rancière não apenas transforma os termos de relação da filosofia política em relação ao povo, como desmorona de uma só vez toda a pretensão político-policial da filosofia política. Afinal, se o povo não se pode constituir

como objeto, não sendo pela reprodução da alienação que a filosofia política promove, para que serve a filosofia política quando o único sujeito da política e da história é o povo, a entidade que está para além de toda a contagem das partes e de toda a distribuição das mesmas?

Com Rancière acompanhamos essa revolução no paradigma da compreensão do fenómeno político. A política não diz respeito à nossa relação (enquanto membros de um "povo") com o poder. Diz respeito ao modo como nos relacionamos uns com os outros, ao modo como criamos "comunidades". Há democracia quando se descobre no semelhante um igual, e há política quando se luta pela liberdade desse semelhante-igual. Ao invés do esquema vertical clássico, que entende a política como a relação com o poder e com as instituições, como a relação entre os eleitores e os eleitos sobre o fundo do enquadramento hierárquico. Ao contrário da consumação do paradigma político-policial que assenta na reprodução entre a superestrutura e a estrutura, na desigualdade estruturada hierarquicamente e/ou na divisão entre a esfera da política e a vida civil, no antagonismo entre a dominação e o *demos*, Rancière propõe-nos uma visão propriamente democrática da vida política, baseada na estruturação da horizontalidade das relações e nos princípios da inclusão pela ativação da hipótese igualitária. Já a divisão que a democracia produz dentro do próprio povo é o resultado das suas formas de expressão comunitárias, das suas comunidades de sentido em prol da sua liberdade. A vida democrática adquire expressão política (no sentido estético do termo) quando procura superar as contradições que obstaculizam o seu livre devir. A vida política de uma democracia expressa-se por meio das comunidades de sentido que cria. Mas os eventos que conduzem à criação destas comunidades e os efeitos que estas têm estão, pela própria vida e essência democrática, condenados à contingência. A formação da vontade democrática está condenada a ser suplantada, pela própria evolução democrática dos povos, por outras comunidades. Percebe-se agora, mais do que a ausência de um programa político em Rancière, a sua tese de que a política é um acontecimento raro. A política não se inscreve naturalmente, nem no corpo do homem e da mulher como antropologia, nem no corpo de um povo como sua substância, a política representa a secular disputa pela comunidade, sua expressão temporal e configuração espacial.

O momento emancipatório, o momento litigioso e o momento estético são categorias que expressam o devir do(s) povo(s) na luta pela sua liberdade e igualdade. O dano, o litígio, não têm enraizamento ontológico porque estes são meros atributos da história universal do(s) povo(s). O dano, o excesso, o litígio..., são categorias e os próprios veículos através das quais (em prol ou contra) o *demos* processa a sua liberdade.

Mas ainda que Rancière tenha desvelado a vida política como a história democrática e autónoma de um povo e dos povos, contra as pretensões fundacionalistas da filosofia política e da legitimação social da hierarquia e da dominação, contra o próprio determinismo da história como "luta de classes" ou contra a aniquilação da vida política através da reprodução do consenso; ainda assim, Rancière permanece numa zona cinzenta, ambígua, indefinida, em relação à sua revolução no paradigma do pensamento político. A sua crítica descreve e reflete

sobre as formas que a filosofia política, e a dominação em geral, usam para justificar a desigualdade, e, fundamentalmente, os privilégios da classe dominante. Por incontornável e essencial que seja a sua denúncia aos processos através dos quais a teoria crítica se perpétua (o “dispositivo crítico”), Rancière acaba por permanecer enredado no terreno da teoria crítica, ainda que em nome do reconhecimento da vida autónoma dos povos. Para que Rancière se pudesse desenredar das suas próprias contradições teria de realizar reflexivamente o seu comprometimento com o *demos* e as suas causas igualitárias e libertárias. Neste sentido, não há qualquer contradição entre a atividade intelectual e a espontaneidade democrática quando uma realiza a outra, quando o pensamento se alia à *praxis* democrática. A filosofia política permanece intimamente relacionada com a expressão estética da democracia quando se alia à produção do evento político ou se acerca deste com vista à sua exponenciação. Mais, não há contradição entre a vida intelectual e a autonomia democrática quando, mais do que a primeira reproduzir a causa igualitária, fornecer as ferramentas teóricas contra os mecanismos de opressão. E o pensamento pode participar na vida democrática no combate aos paradigmas que repousam sob o arquétipo da dominação: a reprodução da desigualdade e o seu policiamento.

Duas são as conclusões fundamentais que derivamos da nossa leitura da obra de Rancière e das quais esperamos futuros desdobramentos e imbricações. Primeiro, que a abordagem do nosso autor relativamente ao fenómeno político se centra na descrição da génese do fenómeno político. Nesse sentido, a “filosofia política” rancieriana representa uma teoria da constituição do momento político. Ao dividirmos o nosso texto em duas partes quisemos, justamente, evidenciar a tensão que trespassa o corpo teórico do pensamento rancieriano. Entre a procura de esquematização dos fatores que conduzem ao surgimento da subjetividade política, como subjetividade revolucionária relativamente à ordem vigente/contingente; e a consagração absoluta da autonomia da vida dos povos, exemplarmente expressa sob o signo da *literaturidade* e o zelo extremo do filósofo em deixar imaculado o núcleo an-árquico da democracia, nomeadamente, deixando a democracia a salvo da busca pelas cidades ideais e da captura do sentido da comunidade política pelo filósofos. A inversão que traçámos do “princípio da política” à “política como princípio” é uma inversão que nos permite libertar dos próprios preconceitos de Rancière no que respeita à relação entre os intelectuais e o povo, entre a vida do espírito e o mundo da vida. Como o princípio ativo da própria vida democrática, o seu *intelecto agente*.

A segunda conclusão respeita a uma outra inversão das próprias teses rancierianas. Contrariamente a Rancière, não consideramos a política, e, por consequência, a democracia, um acontecimento raro, uma *praxis* precária. A democracia é a normalidade das comunidades políticas humanas, o que é “anormal” é justamente ter de fazer progredir a democracia através da dramaturgia do litígio, da revolução, da violência ou da luta de classes. Se a desigualdade, as hierarquias, as estruturas de comando, só se processam e se legitimam sob o pano de fundo da igualdade, é porque a igualdade repousa como o modo existencial de se viverem a(s) democracia(s).

Quando aliamos uma e outra conclusão compreendemos que a tarefa do pensamento político é fazer viver a democracia, i. é, o livre devir das comunidades humanas sob a sua forma de expressão da igualdade. A democracia, enquanto desdobramento igualitário do múltiplo, não alberga monstros no seu ventre. A democracia, enquanto prática igualitária da vida em conjunto, enquanto livre desenvolvimento do(s) povo(s), não tem fronteiras nem inimigos internos. Também não se confunde na representação das massas, na psicologia das multidões, nem, nos seus antípodas, num individualismo pós-modernista assente exclusivamente na vontade de consumo e na alienação de todo o projeto comunitário.

9. Bibliografia

Bibliografia primária

Principais obras de Jacques Rancière:

Rancière, Jacques (1981). *La Nuit des Protétaires*. Paris: Fayard.

Rancière, Jacques (1983). *Le Philosophe et ses pauvres*. Paris: Fayard.

Rancière, Jacques (1987). *Le maître ignorant - cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris: Fayard. (Trad. por Lilian do Valle como *O mestre ignorante - cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002).

Rancière, Jacques (1992a). *Aux Bords du politique*. Paris: La Fabrique éditions. (Trad. por Vanessa Brito e João Pedro Cachopo como *Nas margens do político*. Lisboa: KKYM, 2014).

Rancière, Jacques (1992b). *Les mots de l'histoire - Essai de poétique du savoir*. Paris: Seuil.

Rancière, Jacques (1995). *La Méésentente - politique et philosophie*. Paris: Éditions Galilée. (Trad. por Ângela Leite Lopes como *O desentendimento - política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996).

Rancière, Jacques (1998). *La parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature*. Paris: Hachette Littératures.

Rancière, Jacques (2000). *La partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique éditions. (Trad. por Mônica Costa Neto como *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2009).

Rancière, Jacques (2005). *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique éditions.

Rancière, Jacques (2008). *Le spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique éditions. (Trad. por José Miranda Justo como *O espectador emancipado*. Lisboa: Orfeu Negro, 2010).

Outros textos de Jacques Rancière:

Rancière, Jacques (2000). "Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière" (entrevista com Davide Panagia), *diacritics* 30:2, pp. 113-26.

Rancière, Jacques (2010). “Communists Without Communism?”, in Douzinas, Costas & Zizek, Slavoj (eds.), *The Idea of Communism*. London-New York: Verso, pp. 166-176.

Rancière, Jacques (2011). “The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”, in Bowman, Paul & Stamp, Richard (eds.), *Reading Rancière*. London-New York: Continuum, pp. 1-17.

Rancière, Jacques (2011) “A emancipação é um problema de todos” (entrevista com Catherine Halpern), *Lavra Palavra*, (12 de setembro). <https://lavrapalavra.com/2015/12/09/ranciere-a-emancipacao-e-um-problema-de-todos/> (acedido a 10 de setembro de 2018).

Rancière, Jacques (2015). (Entrevista a Jacques Rancière por Maria-Benedita Basto e José Neves por ocasião do lançamento da tradução portuguesa de *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*), in *Práticas da História* 1, nº 1.

Rancière, Jacques (2016) “Comment sortir de la haine” (entrevista com Eric Aeschmann) in *Faire Vivre le PCF* (13 de fevereiro de 2016) <https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20160202.OBS3834/comment-sortir-de-la-haine-grand-entretien-avec-jacques-ranciere.html> (acedido a 7 de junho de 2018)

Rancière, Jacques (2017), “Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World” in *Verso* (13 de Setembro de 2017), <https://www.versobooks.com/blogs/3395-democracy-equality-emancipation-in-a-changing-world> (acedido a quinze de outubro de 2018).

Bibliografia secundária:

Arendt, Hannah (1998). *Origens do totalitarismo*. Rio de Janeiro: Companhia das letras.

Arendt, Hannah (2002). *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Badiou, Alain (2005). *Metapolitics*. New York: Verso.

Barata, André (2012). *Primeiras vontades*. Lisboa: Documenta.

Benjamin, Walter (1987) - *Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

Berlin, Isaiah (1969). *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Bosteels, Bruno (2010). “Archipolitics, parapolitics, metapolitics”, in Deranty, Jean-Philippe (ed.), *Jacques Rancière - Key Concepts*. Durham: Acumen, pp. 80-93.

Chambers, Samuel A. (2010). “Police and oligarchy”, in Deranty, Jean-Philippe (ed.), *Jacques Rancière - Key Concepts*. Durham: Acumen, pp. 57-68.

Chambers, Samuel A. (2011). “The Politics of the Police: From Neoliberalism to Anarchism, and Back to Democracy”, in Bowman, Paul & Stamp, Richard (eds.), *Reading Rancière*. London-New York: Continuum, pp. 18-43.

Citton, Yves (2010). “‘The ignorant schoolmaster’: knowledge and authority”, in Deranty, Jean-Philippe (ed.), *Jacques Rancière - Key Concepts*. Durham: Acumen, pp. 25-37.

Debray, Régis (2018). *Maio de 68, Uma Contrarrevolução Conseguida*. Alfragide: Publicações Dom Quixote.

Deranty, Jean-Philippe (2010). “Regimes of the arts”, in Deranty, Jean-Philippe (ed.), *Jacques Rancière - Key Concepts*. Durham: Acumen, pp. 116-131.

Feuerbach, Ludwig (2002). *A essência do cristianismo*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian.

Foucault, Michel (1984). *What is Enlightenment?* New York: Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

Guerreiro, António, “A actualidade de Schmitt” in Público (4 de dezembro de 2015), <https://www.publico.pt/2015/12/04/culturaipilon/critica/a-actualidade-de-schmitt>. (acedido a 09/02/2018).

Hallward, Peter (2006). “Staging equality”, *New Left Review*, 37, pp. 109-129.

Hallward, Peter (2010). “Communism of the Intellect, Communism of the Will”, in Douzinas, Costas & Zizek, Slavoj (eds.), *The Idea of Communism*. London-New York: Verso, pp. 110-130.

Hardt, Michael (2010). “The Common in Communism”, in Douzinas, Costas & Zizek, Slavoj (eds.), *The Idea of Communism*. London-New York: Verso, pp. 131-144.

Hewlett, Nick (2007). *Badiou, Balibar, Rancière - Rethinking Emancipation*. London: Continuum.

Kant, Immanuel (1995). *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

Love, Jeff & May, Todd (S/D). “From universality to equality: Badiou’s critique of Rancière”, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 52, pp. 51-59.

Marchart, Oliver (2011). “The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality”, in Bowman, Paul & Stamp, Richard (eds.), *Reading Rancière*. London-New York: Continuum, pp. 129-147.

Marx, Karl (2011). *Sobre a questão judaica*. Lisboa: Cotovia.

Marx, Karl (1997). *Manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante.

May, Todd (2010). “Wrong, disagreement, subjectification”, in Deranty, Jean-Philippe (ed.), *Jacques Rancière - Key Concepts*. Durham: Acumen, pp. 69-79.

Mecchia, Giuseppina (2010). “Philosophy and its poor: Rancière’s critique of philosophy”, in Deranty, Jean-Philippe (ed.), *Jacques Rancière - Key Concepts*. Durham: Acumen, pp. 38-55.

Mouffe, Chantal (1993). *The Return of the Political*. London-New York: Verso.

Cardoso, Miguel, “Ler Rancière: a improvisação dos incompetentes” em Unipop (28 de maio de 2014) <http://unipop.info/recensaoensaio-ler-ranciere-a-improvisacao-dos-incompetentes/> (acedido a 3 de novembro de 2017).

Pallamin, Vera (2010). “Aspectos da relação entre o estético e o político em Jacques Rancière”, *Revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo*, 12.2, pp. 6-17.

Panagia, Davide (2010). “‘Partage du sensible’: the distribution of the sensible”, in Deranty, Jean-Philippe (ed.), *Jacques Rancière - Key Concepts*. Durham: Acumen, pp. 95-103.

Pellejero, Eduardo (2009). “A lição do aluno - uma introdução à obra de Jacques Rancière”, *Revista Saberes*, 2.3., pp. 18-30.

Phillips, John (2010). “Art, Politics and Philosophy - Alain Badiou and Jacques Rancière”, *Theory, Culture & Society*, 27.4, pp. 146-160.

Ross, Alison (2010). “Expressivity, literarity, mute speech”, in Deranty, Jean-Philippe (ed.), *Jacques Rancière - Key Concepts*. Durham: Acumen, pp. 133-150.

Rousseau, Jean-Jacques (1973). *O contrato social*. Editorial Presença.

Schmitt, Carl (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial.

Spencer, Joseph M. (2015). “Rancièrian Atomism - Clarifying the Debate between Jacques Rancière and Alain Badiou”, *Journal of French and Francophone Philosophy*, 8.2, pp. 98-121.

Toscano, Alberto (2011). “Anti-Sociology and Its Limits”, in Bowman, Paul & Stamp, Richard (eds.), *Reading Rancière*. London-New York: Continuum, pp. 217-237.

Zizek, Slavoj (2004). “The lesson of Rancière”, in Rockhill, Gabriel (ed.). London: Continuum, pp. 69-79.

10. Índice de conceitos

Arquipolítica
 Paradigma arquipolítico, 6, 114, 117, 302

Conflito, 6, 22, 45, 53, 54, 55, 62, 89, 90, 91, 93, 99, 103, 105, 106, 107, 112, 118, 120, 121, 126, 129, 132, 133, 137, 139, 154, 159, 162, 163, 169, 171, 179, 188, 190, 191, 192, 196, 201, 202, 204, 205, 208, 211, 214, 224, 229, 231, 232, 235, 240, 254, 260, 262, 264, 265, 274, 275, 277, 279, 283, 284, 285, 286, 302

Emancipação, 6, 10, 74, 78

Estética, 6, 16, 18, 30, 33, 40, 84, 85, 86, 91, 105, 107, 109, 110, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 162, 164, 168, 201, 206, 209, 218, 229, 232, 237, 238, 240, 241, 243, 245, 260, 264, 265, 272, 277, 283, 284, 285, 294, 302

Estético
 Regime das artes, 6, 10, 16, 33, 82, 85, 86, 91, 92, 106, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 151, 152, 154, 155, 156, 163, 164, 199, 211, 229, 230, 240, 246, 250, 265, 272, 273, 274, 283, 288, 293, 296, 302

Ético
 Regime das artes, 6, 10, 44, 46, 48, 52, 83, 137, 146, 148, 151, 216, 302
 269, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 281, 283, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 302

Litígio, 32, 96, 100, 112, 136, 154, 159, 163, 173, 179, 192, 260, 274, 275, 293

Metapolítica
 Paradigma metapolítico, 6, 10, 91, 114, 128, 129, 130, 131, 132, 138, 187, 255, 302

Modernidade, 6, 10, 11, 31, 37, 38, 42, 43, 44, 45, 48, 52, 53, 54, 55, 63, 68, 91, 93, 107, 108, 116, 123, 154, 211, 241, 242, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 272, 273, 274, 275, 276, 302

Paradigma
 Paradigma político-policial, 6, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 34, 35, 39, 172, 192, 193, 196, 207, 208, 215, 250, 252, 253, 255, 258, 260, 280, 284, 293, 302

Parapolítica
 Paradigma parapolítico, 6, 10, 114, 119, 123, 150, 151, 227, 302

Poético
 Regime das artes, 6, 10, 148, 149, 150, 151, 162, 240, 274, 302

Polícia
 La police, 6, 21, 22, 25, 27, 28, 32, 34, 94, 100, 101, 122, 131, 138, 140, 141, 145, 156, 160, 164, 169, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 200, 204, 205, 213, 214, 215, 224, 231, 232, 236, 240, 244, 250, 252, 255, 285, 302

Política, 2, 6, 10, 11, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 78, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176,

177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185,
186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218,
219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242,
243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 253, 255, 256, 258, 260, 262,
263, 264, 265, 267, 268, 269, 271, 273,
275, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284,
285, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 294,
295, 300, 302

Povo

Demos, 6, 13, 16, 23, 24, 26, 27, 28, 33,
34, 35, 36, 37, 38, 43, 49, 73, 78, 81,
93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102,
110, 114, 115, 116, 121, 122, 123,
125, 126, 127, 130, 131, 139, 141,
154, 165, 168, 173, 174, 175, 185,
186, 195, 199, 204, 205, 208, 218,
219, 221, 225, 227, 232, 234, 237,
240, 245, 254, 262, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 271, 272, 275,
277, 278, 283, 285, 286, 287, 288,
289, 290, 291, 292, 293, 294, 295,
302

Praxiologia

Praxiologia da igualdade, 6, 11, 28, 37,
209, 255, 285, 302

Regime das artes

Ético, 6, 141, 302

Subjetividade

Subjetividade política, 6, 17, 61, 64, 88,
90, 91, 99, 114, 121, 139, 159, 175,
182, 185, 188, 189, 190, 198, 214,
243, 245, 246, 252, 255, 256, 260,
265, 289, 292, 294, 302

11. Índice de nomes

A

Alain Geismar · 18
Althusser · 17, 18, 78, 221
Arendt
 Hannah · 57, 158, 172, 174, 180, 207,
 211, 277, 300
Arsenjuk
 Luka · 300

B

Badiou
 Alain · 11, 26, 31, 36, 64, 65, 169, 171,
 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185,
 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193,
 198, 220, 221, 231, 279, 280, 281,
 284, 285, 297, 299, 300
Barata
 André · 2, 4, 233, 297
Benjamin
 Walter · 300
Berlin
 Isaiah · 246, 300
Bosteels
 Bruno · 34, 179, 187, 297, 298

C

Catarina
 Halpern · 17

Ch

Chambers
 Samuel A. · 36, 81, 145, 167, 169, 170,
 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177,
 178, 206, 298, 299

C

Citton
 Yves · 32, 67, 74, 77, 78, 82, 175, 197,
 198, 207, 261, 263, 298

D

Daniel Cohn-Bendit · 18
Debray
 Régis · 19, 300
Deranty
 Jean-Philippe · 133, 137, 147, 149, 150,
 151, 152, 153, 155, 156, 176, 265,
 266, 298, 299

F

Feuerbach
 Ludwig · 58, 59, 60, 300

H

Habermas
 Jürgen · 37, 108, 265, 266, 297
Hardt
 Michael · 160, 220, 297
Hewlett
 Nick · 169, 221, 231, 290, 300

J

Jacotot
 Joseph · 21, 22, 31, 32, 37, 45, 66, 67,
 68, 70, 72, 73, 74, 78, 81, 87, 197,
 261
Jacques Sauvageot · 18
Jean-Paul Sartre
 Sartre · 37

K

Kant

Immanuel · 10, 32, 45, 46, 47, 48, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 55, 62, 65, 67, 85,
135, 137, 203, 258, 265, 286, 287,
300

Karl Marx

Marx · 10, 31, 32, 44, 45, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 78,
125, 126, 128, 157, 162, 166, 170,
241, 254, 257, 258, 274, 275, 287

L

Lefort

Claude · 266, 267, 270, 300

Love

Jeff · 20, 171, 178, 179, 182, 183, 184,
185, 186, 187, 188, 208, 217, 221,
258, 280, 281, 299

Lyotard · 38

M

Marchart

Oliver · 223, 224, 231, 234, 235, 299

May · 20, 36, 96, 102, 169, 171, 175, 176,
177, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 188, 208, 217, 221, 248, 258, 280,
281, 298, 299

Todd · 176, 241, 281

Mecchia

Giuseppina · 19, 21, 36, 82, 125, 126,
154, 162, 197, 209, 216, 217, 222,
227, 240, 262, 271, 298

Michel Foucault

Foucault · 42

Mouffe

Chantal · 37, 38, 233, 266, 267, 270,
300

N

Negri

Antonio · 142, 220, 298

P

Pallamin

Vera · 89, 98, 108, 118, 133, 134, 135,
136, 173, 198, 204, 208, 243, 256,
257, 260, 296

Panagia

Davide · 107, 136, 137, 138, 139, 154,
157, 159, 170, 197, 241, 276, 298,
301

Pellejero

Eduardo · 18, 73, 74, 78, 221, 232, 297

Peter Hallward · 36, 169, 193, 194, 195,
196, 198, 199, 207, 297, 299

Phillips

John · 107, 134, 142, 152, 154, 180,
190, 243, 300

R

Rancière

Jacques · 39, 40, 98, 151, 152, 156, 182,
208, 217, 220, 227, 228, 229, 230,
233, 239, 259, 262, 266, 271, 273,
278, 284

rancieriana · 2, 6, 8, 10, 11, 13, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38,
39, 40, 45, 63, 66, 70, 71, 72, 76, 78,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 102, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 133, 134, 135,

136, 137, 138, 139, 140, 142, 143,
144, 145, 146, 147, 148, 149, 150,
152, 153, 154, 156, 158, 163, 165,
167, 169, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 176, 177, 178, 179, 180, 181,
182, 183, 184, 186, 187, 188, 189,
190, 191, 193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 201, 202, 204, 205,
206, 207, 208, 213, 214, 215, 216,
217, 218, 219, 221, 222, 223, 224,
225, 226, 227, 228, 229, 230, 231,
232, 233, 234, 235, 239, 240, 241,
243, 245, 246, 247, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 255, 256, 257, 258,
259, 261, 263, 265, 266, 272, 273,
277, 278, 280, 281, 282, 283, 284,
285, 288, 290, 291, 292, 293, 294,
295, 296, 297, 298, 299, 300, 301

Régis Debray · 19

Ross

Alison · 153, 154, 155, 157, 160, 216,
226, 266, 268, 274, 299

Rousseau

Jean-Jacques · 13, 38, 124, 300

S

Sartori Kan

Artur · 299

Schmitt

Carl · 59, 92, 167, 300

Spencer · 30, 39, 71, 157, 183, 188, 190,
191, 196, 208, 216, 253, 254, 263, 291,
300

T

Toscano

Alberto · 11, 36, 169, 186, 193, 200,
201, 202, 203, 204, 205, 206, 207,
284, 298, 299

Alberto Toscano · 298

V

Vieillescazes

Nicolas · 300

Z

Zizek

Slavoj · 108, 114, 115, 121, 129, 132,
133, 168, 190, 255, 282, 297, 298,
299

