

## Aspectos da relação entre o estético e o político em Jacques Rancière

**Vera Pallamin**

Arquiteta e graduada em Filosofia, professora doutora da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU-USP), Rua do Lago 876, Cidade Universitária, CEP 05508-900, (11) 3091-4564, vmpallam@usp.br

### Resumo

A reflexão estética contemporânea encontra no pensamento de Jacques Rancière um debate profícuo e consequente, em que são repensados alguns de seus vínculos fundamentais. Destaca-se sua tese de mútua constituição entre o estético e o político, sintetizada em sua noção de 'partilha do sensível'.

*Palavras-chave:* Rancière, estética, política.

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 autônomos. 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. Estes modos associam-se à sua concepção de "partilha do sensível", em que vigoram simultaneamente dois significados conflitantes: o de compartilhamento de algo comum e a cesura deste em partes exclusivas. Sendo ao mesmo tempo participação e separação, esta noção significa união e divisão "de espaços, tempos e tipos de atividades que determina[m] propriamente a maneira como um 'comum' se presta à participação e como uns e outros tomam parte nesta partilha" (2005a:15).

É neste plano das repartições no terreno do comum, da distribuição de disposições e lugares, de quem toma parte e quem não toma ou não tem parte neste comum, que se coloca a relação interna entre estética e política. A estética, nas palavras do filósofo, diz respeito a "um sistema de formas 'a priori' determinando o que se dá a sentir. É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência" (2005a:16). Operam, neste âmbito, recortes do que é visível e dizível, perfazendo-se uma distribuição do sensível que inclui as coordenadas conceituais e modos de visibilidade que operam em um domínio político. Nestes termos, a política tem uma dimensão estética que lhe é inerente, presentificando-se na configuração do sensível.<sup>1</sup> O sensível diz respeito ao estético e ao político simultaneamente, e a sua partilha é sempre de caráter polêmico, atingindo os modos de ser e as maneiras com que se distribuem as ocupações, entendidas sob larga abrangência, no mundo do comum e de suas possibilidades. Neste mundo há presenças que não adentram ao seu campo de visibilidade, dizeres que não contam, perfazendo-se como um solo sempre controverso de relações

<sup>1</sup> Esta dimensão estética de que trata o filósofo, cabe apontar, é distinta do fenômeno da estetização da política apontado por Walter Benjamin em 'A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica': neste, a arte se coloca a serviço da política e estetiza-se o poder bruto para fins de mobilização autoritária, como se viu emblematicamente ocorrer nos regimes de natureza fascista.

sociais. Nesta articulação de formas 'a priori' que também atuam no âmbito do sentido (palavra) e do sem-sentido (ruído) dando forma à comunidade, definem-se competências e, ao mesmo tempo, quem as desfruta e as opera. Tomar a dimensão do comum associado à idéia 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. Esta reconfiguração, de natureza incisiva, corresponde à inserção, no comum, de sujeitos novos e objetos inéditos, de modo a dar visibilidade àquilo que até então não se fazia aí visível, e de modo a se fazer perceber como seres falantes, os que eram tidos como 'animais ruidosos': esta expressão do filósofo carrega toda a carga de redução prescrita aos que, numa partilha em vigor, são rebaixados à condição daqueles cuja fala é sempre decodificada como mero barulho, sem significação e interesse para o campo do comum. A inserção de que trata esta reconfiguração em pauta, contudo, não é feita nem de uma vez por todas, nem de modo definitivo.

Diante desta concepção, a dedução de que qualquer reconfiguração estética significaria uma redefinição política seria equivocada. A presença do integrante estético no político não autoriza a se estabelecer uma relação biunívoca entre estes. A reorganização dos atributos perceptíveis pode, como bem atestam os impasses presentes na cena contemporânea, reforçar as referências em ação na partilha em vigor, ao invés de aí operar efetivamente uma outra figuração política, de interromper os efeitos da sua maquinaria. Isto bem compreendido evitaria outro possível equívoco, o de se considerar que a política estaria em todo lugar, ou que 'tudo é política'. Sendo associada à transformação de animais ruidosos em seres falantes - dotados de 'logos' e fala no espaço do comum - a política, insiste o filósofo, é rara.

No cerne desta noção de partilha do sensível aloja-se o embaraço próprio da política, o qual diz respeito à questão sobre como a igualdade entre os humanos consiste em igualdade e desigualdade. Paradoxalmente, a igualdade de qualquer um com qualquer um está na base de toda estruturação social, onde reinam hierarquias e desigualdades. Em última instância, este princípio da igualdade diz respeito à contingência de toda ordem social, à inexistência de uma 'arkhé' primeira, "à anarquia sobre a qual repousa toda hierarquia" (1996:30). Há política porque nenhuma ordem social está fundada na natureza ou em uma lei divina. No âmago deste problema reside a indagação sobre a conformação de uma comunidade política. Esta advém à medida que as partilhas nela efetivadas em relação ao que é comum são realizadas concomitantemente ao modo da igualdade e da desigualdade, promovendo o dano a uma de suas partes: "quem não tem parcela – os pobres da Antiguidade, o terceiro estado<sup>2</sup> ou o proletariado moderno - não pode mesmo ter outra parcela a não ser nada ou tudo. Mas é também mediante a existência dessa parcela dos sem-parcela, desse nada que é tudo, que a comunidade existe enquanto comunidade política, ou seja, enquanto dividida por um litígio fundamental, por um litígio que afeta a contagem de suas partes antes mesmo de afetar seus 'direitos'" (1996:24). A contagem política das partes da comunidade – quem pode o que? - é polêmica, havendo os que não são contados, que não tomam parte e aqueles que são tidos como detentores das virtudes, dos títulos, da capacidade de serem ouvidos e ocuparem os melhores lugares, de definirem objetos de discussão e deliberarem sobre estes, perfazendo um quadro marcado pela assimetria de posições.

O dano pelo qual existe a política não é um erro que, com bom senso ou caridade seria prontamente resolvido. Este dano, que é um outro nome da divisão do sensível em dois mundos, equivale à introdução mesma de um incomensurável na "distribuição do sensível". O mal que ele nomeia, argumenta o filósofo, é mais radical e não pode ser reduzido ao conflito entre ricos e pobres, a apenas um litígio de ordem material, de riquezas. A desigualdade à qual se refere é inerente ao vínculo social, sendo sempre repostas por este. Diz respeito não só à esfera material da produção, mas também à esfera moral, tomada em sua amplitude. As rupturas associadas à existência deste dano

<sup>2</sup> Na França, na época do Antigo Regime e da Revolução Francesa, o chamado 'primeiro estado' dizia respeito ao clero, o 'segundo estado', à nobreza, e o 'terceiro estado' aos demais.

político conjugam essa fissura sem fim no terreno do comum (1996:28).

Se a política é entendida como reconfiguração da partilha do sensível e esta partilha pauta-se pela distribuição desigual entre iguais, quando é que, então, ocorre a política? Sua ocorrência se dá quando a lógica promovida pelas partilhas desigualitárias ou a ordem da dominação, tida como supostamente natural, são perfuradas por lutas e conflitos empenhados na atualização do princípio de igualdade. Aqui reside uma das teses fundamentais do filósofo: a igualdade é trabalhada como o ponto de partida a alimentar as lutas de natureza política e não um objetivo a ser atingido, uma meta ou um destino que nunca chega. O princípio da igualdade é afirmado por Rancière como um axioma, não determinado, fundamentando a constituição dos campos políticos de determinação, mas sendo anterior a todos eles (2000). A igualdade de qualquer um com qualquer um está na base das relações estabelecidas no âmbito do comum, das práticas e expressões que aí acontecem. A utilização do termo atualização implica afirmar a igualdade que existe de princípio, e enfrentar o desafio de afirmar este axioma perante os quadros locais e situados de desigualdade. Sendo a distribuição do sensível uma divisão de natureza polêmica, esta atualização se fará neste entremeio, sendo ela mesma de caráter litigioso. 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 é associada a uma política igualitária, que redundaria em redistribuição do sensível.

Fundada no dano, a política, na acepção de Rancière, tem por força motriz o dissenso, ou o desentendimento, pelo qual se busca atualizar o princípio da igualdade entre os implicados. O desentendimento político não é sinônimo de mal-entendido ou de desconhecimento. É um “litígio acerca do objeto de discussão e sobre a condição daqueles que o constituem como objeto” (1996:13). Este conceito de desentendimento não diz respeito ao desconhecimento ou ignorância, que exigiria explicações e saberes complementares, nem a um mal-entendido decorrente de imprecisão de termos ou vocábulos, que seria rapidamente debelado com

uma explicação minuciosa do que está em pauta. 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 que, a partir de onde. A distinção entre fala e ruído, ‘logos’ e rumor está em causa no desentendimento e abrange “a própria racionalidade da situação da palavra”, quando os que as pronunciam “entendem e não entendem a mesma coisa nas mesmas palavras” (1996:13). Trata-se de um conflito sobre o objeto de discussão, os termos de sua designação e quem o constitui.

Nestes termos, a racionalidade própria da política é a racionalidade do dissenso. A ação política, via dissenso, rompe com a configuração dada ao estado de coisas, frequentemente naturalizada, em que as relações de dominação encontram-se firmadas ou cristalizadas, mudando os destinos e lugares ali definidos. É uma batalha sobre o sensível, sobre o perceptível. Esta atividade dissensual provoca deslocamentos e pode ser identificada na ação “destes operários do XIX que colocam em razões coletivas relações de trabalho que só dependem de uma infinidade de relações individuais privadas. Ou ainda a desses manifestantes de ruas ou barricadas que literalizam como ‘espaço público’ as vias de comunicação urbanas” (1996:42-3). Em sentido estrito, a política não tem um lugar próprio ou sujeitos pré-definidos. É trabalho de atos de subjetivação realizados em nome da igualdade, que desafiam a ordem em vigor da ação, percepção e pensamento. Ela só existe em atos intermitentes 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 limiares, limites e fronteiras.

Nada é em si mesmo político, mas pode tornar-se político à medida que opera sob a racionalidade dissensual. Embora em uma comunidade política sempre haja o exercício do poder para a manutenção do seu estado de coisas, não é sempre que nela se efetiva o desentendimento, e portanto, a política. Isso significa que nem toda revolta, nem toda greve, nem todo movimento social são políticos, já que podem ser impulsionados por razões conservadoras

do 'status quo', ao estado da partilha e da dominação vigentes. Neste caso, serão partícipes das estratégias de controle e domínio, serão parte do que o filósofo denomina como "polícia". As lutas por interesses divergentes não são necessariamente sinônimo de política, pois estas lutas podem ser travadas no sentido de reforçar desigualdades já existentes, ou promover outras. Estas ações serão políticas quando forem fundamentadas pela interrupção, em certo domínio, das relações desigualitárias em vigor.

Para Rancière há uma lógica que distribui os corpos no espaço definindo sua presença ou indiferença, sua visibilidade e audibilidade, ou não, que é marcada por hierarquias; e uma outra lógica, que é disruptiva em relação à primeira, caracterizada pela atualização da igualdade. Usualmente estas duas lógicas são chamadas pelo nome de política, mas o filósofo faz uma distinção entre elas: à primeira associa o nome de "polícia", compreendendo-a como o "conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição" (1996:41). Esta sua acepção de 'polícia' é extensiva em relação ao sentido usual do termo enquanto corporação incumbida de manter a segurança pública, também evocando, de certo modo, o trabalho de Michel Foucault sobre as disciplinas e técnicas de governo. A 'polícia' não deve ser simplesmente identificada à noção de aparelho do Estado, como maquinário que impõe sua ordem social, pois na acepção do filósofo tal acepção, sem ter sentido depreciativo, estende-se também à suposta espontaneidade das relações sociais, às práticas de que se faz o cotidiano. Uma 'ordem policial' é definida por uma partição do sensível, designando modos de ser, perceber e fazer, assim como dizeres que têm ressonância no campo do comum e outros que aí são decodificados como barulho.

A política diz respeito ao modo de romper esta ordem e esta lógica, de descontinuar-la, por meio do dissenso. Política é uma atividade que é antagônica à polícia e que rompe com configurações do sensível, deslocando posições ali pautadas e/ou previstas. Nela abre-se um confronto com a ordem policial, antepondo-se as duas lógicas diretamente. Nesta compreensão, seria um equívoco afirmar que todos os tipos de ordem policial simplesmente se equivalem,

num raciocínio de cunho niilista. É preciso não abater suas diferenças, pois estas implicam distinções quanto às lutas políticas, ao que está em pauta nos processos de desentendimento. Neste confronto entre duas lógicas, a política não tem um objeto que lhe seja específico: "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" (1996:44).

Um segundo equívoco a ser evitado refere-se ao conceito de poder, quando é encadeado num raciocínio do tipo: o poder está em todo lugar, então tudo é político. Afirmar que tudo é político é, ao mesmo tempo, esvaziar esta afirmação, acabando-se por negá-la. Para o filósofo, não é porque as relações de poder são exercidas por toda parte, que as coisas são em si, políticas. Elas podem, ou não, vir a sê-lo e isso dependerá do surgimento daquele embate entre as duas lógicas heterogêneas entre si. 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.

Outro possível equívoco refere-se ao princípio da igualdade e sua relação mesma com a política: é preciso não reduzi-lo a um dado que a política aplicaria, pois este atua como uma pressuposição, não um alvo jamais alcançado efetivamente, ou uma utopia. É um princípio que está na base de toda comunidade política, é "a condição não política da política" (1996:71).

Em nome da igualdade a política muda os contornos das partilhas nas ocupações, funções e lugares. Trata-se de uma alteração do campo da experiência, a ser produzida por uma capacidade de enunciação de sujeitos políticos. Esta capacidade não é identificada enquanto tal na constituição policial da comunidade, mas advém de um processo de subjetivação política, entendido como uma série de atos conflituais em torno do comum, que levam à reconfiguração do sensível. Este processo é a experiência de um litígio,

sendo nele colocada em xeque a naturalidade com que identidades são vinculadas a posições e valores e o modo com que aí se constitui a esfera dos incontados, dos que não têm voz nem vez. Tomar a palavra, como parte deste processo de subjetivação política, não significa ocupar um espaço discursivo já existente, mas escavar e conformar este próprio espaço ao mesmo tempo em que nele se instala. Uma vez que o litígio atinge a palavra e a posição da qual é enunciada, assim como os espaços que ocupa e define, a luta envolvida na passagem de sua inaudibilidade à significação discursiva requer que a própria arena de sua presença seja refeita. Nesse movimento trata-se de evitar a imagem um tanto ingênua de simples extensão de um espaço já existente a um número maior de integrantes. O litígio político envolve a transformação deste espaço anterior e das coordenadas das presenças aí admitidas, sua redistribuição. A ausência desta transformação pode resultar em mera acomodação das coisas, pelo que estaria então em ação apenas a lógica policial.

O pensamento de Rancière trata menos de uma teoria do sujeito e mais de uma teorização da subjetivação política, de sua construção e capacidade. Os sujeitos políticos constituem-se à medida que põem em confronto as citadas lógicas contraditórias, sendo motivados pelo dano, que é estrutural e original à toda política. É importante frisar que, para o filósofo, estes sujeitos não existem previamente ao dano. Eles são o modo de manifestação deste dano, são eles que lhe dão fisionomia. Por isso o sujeito político não equivale meramente àquele que toma consciência de si, mas sim àquele que se torna um agente do dissenso, advindo do dano político. O conceito de dano, nestes termos, não se liga “a nenhuma dramaturgia da ‘vitimização’ (...), é simplesmente o modo de subjetivação no qual a verificação da igualdade assume figura política” (1996:51). Em sua caracterização, o dano fundador da política é distinto do litígio jurídico, o qual ocorre entre partes previamente determinadas, regulando um acordo entre elas. Este dano, em sua natureza, é imensurável, infinito, persistente porque sempre repostado, sob outras formas, pela ordem social. Evidentemente, isso não deve levar, por um lado, à conclusão de que toda ação de resistência ao dano seria então esvaziada de início, já que este é inextinguível. Isso equivaleria a decretar a inutilidade da política, a anulação da resistência e a redução de

tudo à polícia. Por outro lado, o dano não deve ser tomado como uma guerra sem fim nem uma dívida inexpiável. Embora não solucionável definitivamente, ele é tratável por processos de subjetivação política que modificam o terreno e os termos em que ocorre, assim como as relações entre os envolvidos. Estes processos de subjetivação desfazem e recompõem relações no campo da experiência, nele rearticulando os modos de ser, fazer e pensar. Esta rearticulação não se dá de uma vez por todas, mas sim sob a lógica de múltiplas ações de verificação da igualdade e suas inscrições, por mais débeis e frágeis que estas inscrições sejam. Esta teoria do dissenso distancia-se da idéia de uma grande virada, que seria tida como a mais significativa (embora não elimine tal possibilidade), em prol da consideração da multiplicidade de litígios ocorrendo em meio à partilha do sensível, alterando-a na medida da força política destes conflitos.

A noção de razão do desentendimento em Rancière é distinta tanto da idéia de uma discussão sobre interesses ou valores entre parceiros, como de uma irrupção do irracional. A racionalidade política não se descreve exatamente pela compreensão mútua, sendo marcada, ao contrário, pela distância entre acepções distintas do que é compreender. Nela opera um desacordo sobre o modo mesmo como cada uma das partes participa da argumentação política, sobre a contagem da palavra de cada um. Na cena política o problema está em saber “se a linguagem comum em que [os sujeitos políticos] expõem o dano é, realmente, uma linguagem comum” (1996:61). Há uma polêmica sobre o que é implicado pelo entendimento da linguagem, o que dela se deduz. Uma ordem bem compreendida indica que o inferior a executará bem no seu trabalho, mas indica também, segundo o filósofo, que o inferior participa da mesma comunidade dos seres falantes, e que nisso ele é seu igual. Neste âmbito, destacam-se dois fenômenos em relação à compreensão da linguagem: aquele, apontado originalmente por Aristóteles, de como o escravo entende a linguagem, mas não a possui enquanto instrumento próprio de afirmação, marcando sua subordinação. E um outro, argumenta Rancière, de como o entendimento da linguagem revela o princípio da igualdade entre seres falantes agindo na base da ordem policial e suas relações desigualitárias. A questão que aqui se coloca sobre a linguagem comum é de ordem política e filosófica (mais que propriamente lingüística).

Nela entra em ação uma polêmica, uma recusa, ao mesmo tempo em que diz respeito a como diferentes falantes argumentam na mesma linguagem. Nesta concepção de ação política como refiguração do sensível, não se faz uma distinção entre dois tipos de linguagem, aquelas poéticas, que provocam a experiência estética e aquelas das formas de argumentação, ou as normas da ação comunicativa, como proposto por Jürgen Habermas (2002). Esta separação é considerada inexata por Rancière, que considera uma ação política simultaneamente como uma argumentação e a abertura de um solo em que esta pode surtir efeito. O reconhecimento que está em pauta não autoriza a separação entre uma ordem poética e outra argumentativa, de validação. Nas situações de comunicação envolvidas num conflito político, uma das partes nega-se a reconhecer uma das dimensões desta interlocução - seja seus sujeitos, seus objetos, ou seus lugares -, aí centrando-se o litígio. Neste campo, é preciso inventar ao mesmo tempo o argumento e sua cena: o metafórico e o sensível não se contrapõem ao argumentativo e os atos políticos, na acepção do filósofo, são argumentativos e poéticos ao mesmo tempo; são golpes de força em ambos sentidos conjuntamente, acionados pelos sujeitos políticos.

Em seu horizonte de ação, toda política enfrenta o perigo de sua incorporação à polícia, o que equivale ao risco da dissolução do sujeito político no corpo social, distendendo-o. A ação dissensual não se efetiva sobre um terreno de garantias; pelo contrário, é um conflito em meio à ameaça de se anular no campo dos consensos estabelecidos. 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. Sujeito político não é o nome daquele que sofre o dano passivamente, mas daquele que sofre o dano e se envolve num processo dissensual para confrontar certa ordem de subordinações ali envolvidas.

Em sua reflexão Rancière se contrapõe à assimilação da noção de sujeito político à de classe: há uma ambigüidade no conceito de classe, visto que em sentido policial esta noção pode designar um grupo profissional ou uma casta. Neste âmbito, refere-se a um grupo que possui uma determinada posição em função de sua atividade ou de sua origem. Em sentido político, entretanto, classe é um operador

do conflito, um nome dos que não são contados. Este conceito de classe associa-se ao que o filósofo denomina como 'meta-política', cuja formulação foi dada por Marx. Em 'A questão judaica', Marx afirma: "registremos, antes de mais nada, o fato de que os chamados direitos humanos, os 'droits de l'homme', ao contrário dos direitos do cidadão, nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. A mais radical das Constituições, a Constituição de 1793, proclamou: Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Art.2: estes direitos, etc (os direitos naturais e imprescritíveis) são: a igualdade, a liberdade, a segurança, a propriedade".<sup>3</sup> Marx trata da crítica que revela o avesso das coisas, o sentido que nervura a superfície da ideologia, a exploração de uma classe sob a aparência do direito. A cidadania falha na medida em que mascara os interesses dos indivíduos que são os proprietários, os detentores dos meios de produção, que compõem a classe dominante para a qual o Estado de direitos do homem é um instrumento.

A meta-política, na definição de Rancière, "é o discurso sobre a falsidade da política que vem duplicar cada manifestação política do litígio, para provar seu desconhecimento de sua própria verdade, marcando a cada vez a distância entre os nomes e as coisas, a distância entre a enunciação de um 'logos' do povo, do homem ou da cidadania e o cálculo que dele é feito, a distância reveladora de uma injustiça fundamental, ela mesma idêntica a uma mentira constitutiva" (1996:89). Na meta-política, o conceito de classe ocupa uma posição central e oscila entre dois pontos: num deles, a luta de classes é o verdadeiro motor da sociedade e a classe operária é a força social capaz de verdadeiramente fazer desabar a mentira política tecida no sistema de dominação. No outro, o proletariado é a dissolução de todas as classes, a não-classe, buscando-se inscrever esta dissolução como um fim último da comunidade. Em sua análise crítica da sociedade, "Marx inventa para um tempo que ainda dura um regime inaudito do verdadeiro, e uma conexão inédita da verdade no político", formulada sob o conceito de ideologia, "a verdade enquanto verdade do falso" (1996:92), lógica de dominação, tanto social quanto política, que opera na dissimulação da luta de classes e no ocultamento da origem das desigualdades sociais, naturalizando-as. Este conceito, contudo, polemiza

<sup>3</sup> Marx, Karl. A questão judaica. No original: "Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Art. 2: Ces droits, etc (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété", p.12.

o filósofo, pode ser deslocado até o ponto em que, em nome da crítica da aparência declara-se “que qualquer coisa pertence à política, à demonstração ‘política’ de sua falsidade. É em suma o conceito onde toda política se anula, seja por evanescência proclamada, seja, ao contrário, pela afirmação de que tudo é política, o que significa dizer que nada o é” (1996:93). Na meta-política, a denúncia da distância entre os nomes e as coisas, entre o povo trabalhador e o povo soberano, entre o homem e o cidadão é a denúncia de uma ilusão que encobre a realidade de desapossamento e exploração. A soberania do povo na qual se funda, de direito, a democracia formal é, de fato, ilusória. E são os componentes do movimento operário, aqueles que se opõem ao jogo destas aparências. Na meta-política as aparências e as formas sociais a estas ligadas são enganadoras e devem ser desvanecidas, suprimidas.

A dimensão da aparência é concebida de modo diverso na acepção da política pensada por Rancière: não é considerada por ele como uma ilusão que se contrapõe à realidade, como algo que se precisaria denunciar. Esta distância de um povo que se mostra como sendo diferente de si mesmo é a condição mesma da política. Esta aparência não esconde a realidade, ela mostra e produz efeitos de partilha desta realidade, e também pode refigurá-la. Onde a leitura da meta-política vê, nas inscrições da igualdade na Declaração dos Direitos do Homem, um véu que encobre a realidade, Rancière vê um modo mínimo de igualdade que se inscreve no campo do comum e que, ainda que frágil, deve ser confirmado e ampliado em sua esfera do aparecer, aumentando este poder. Aumentar este poder significa travar ações políticas que se dirigem à verificação da distância entre o lugar em que o povo existe e conta, e o lugar onde isso não acontece. Rancière não pensa na distinção entre um povo soberano e um povo real, mas sim na distinção entre onde há alguma inscrição do poder deste povo, e os lugares onde este não tem efeito algum no âmbito do comum. Como visto, a invenção destas ações políticas é ao mesmo tempo de caráter lógico e estético, operando no campo da experiência, do sensível, da aparência. É neste sentido que ele afirma que “a aparência, e em particular a aparência política, não é o que esconde a realidade mas o que a duplica, o que introduz nela objetos litigiosos, objetos cujo modo de apresentação não é homogêneo ao modo de existência ordinário dos objetos que nela são identificados” (1996:107). A

aparência não é a ilusão que se opõe ao real, pois é o modo, como a sua partilha, como suas divisões se mostram.

Na meta-política o proletariado foi associado à ação de denúncia das aparências ditas democráticas e a noção do sujeito ultrapolítico, autor do movimento dissipador desta ilusão. Para o filósofo, o proletário universaliza a questão dos que não são contados, do dano, sendo um dos nomes para o que ele concebe como um sujeito democrático. Nesta sua distinção estão em vigor divergentes concepções de democracia e do modo como se trata a distância entre um povo e ele mesmo. Na acepção marxista, as formas democráticas são sintomas da não-verdade, visto que as instituições da democracia formal são instrumentos de poder da classe burguesa, e o reino da propriedade privada está na base da constituição republicana. Rancière pensa a democracia não como o lugar da ilusão política, mas como o lugar mesmo da política, dos litígios políticos. Para tanto, o filósofo faz uma distinção entre democracia consensual e democracia. O nome de democracia consensual é por ele empregado para referir-se aos usos do termo que se associam não à política, mas simplesmente à polícia e às formas de validar suas legitimações. A rigor, a expressão democracia consensual para o filósofo é uma conjunção de termos contraditórios: democracia tornou-se o sinônimo moderno, atual, de consenso. 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. O consenso diz respeito a um “mundo em que tudo se vê, em que as partes se contam sem resto e em que tudo se pode regular por meio da objetivação de problemas” (1996:105). Em síntese, o consenso é a redução do político ao policial; nele objetiva-se desapossar todo empenho político.

Em meio a um campo de batalha sobre os significados e empregos atuais do termo democracia, há o empenho do filósofo em desvencilhar o que aí há de penetrante para a sua concepção de política. A noção de democracia tem assumido, historicamente, sentidos contrastantes, passando pela idéia de insulto e de ruína da ordem legítima - como registrado no discurso platônico - àquela atual de sua identificação

com um regime de mercado, liberal, em que reinam os desejos ilimitados de consumo, com ênfase, no último quarto de século, em sua forma ideológica como sinônimo de regime capitalista. Neste panorama, os especialistas apontam o que para eles é o paradoxo democrático, em que a democracia resultaria no seu contrário: tomada como “forma de vida política e social, é o reino do excesso. Este excesso significa a ruína do governo democrático e deve ser reprimido por ele” (2005b:15). Nestes termos, a democracia seria reduzida ao nome mesmo do mal que nos corrompe.

Rancière chama a atenção, em ‘O Desentendimento’ e em ‘Aux bords du politique’, que quando o conceito de totalitarismo estava em cena, a democracia era-lhe contraposta como o campo da liberdade. Após a dissolução do regime soviético e da derrubada da divisão interna à Alemanha, os discursos sobre a democracia foram se alterando no sentido de ir se apagando sua figura política mesma. Contrapondo-se a este apagamento, o filósofo propõe reabilitar criticamente a concepção de sujeito democrático em meio ao solo contemporâneo, no qual o que se chama de vida democrática colou-se à idéia de uma vida empenhada e orientada pelo consumismo, em grande monta apolítica e anestesiada em relação às formas de violência implementadas pela atual ordem das coisas, e sua manutenção.

Diante deste quadro de anestesiamento, o papel do intelectual, postula o filósofo, não seria o de tentar levar a sabedoria às massas, para que estas se deslocassem da dinâmica passividade em que se encontram, em direção ao caminho esperado. Neste aspecto residiu um dos motivos do seu rompimento teórico com Althusser após maio de 1968, a quem foi filiado no início de sua carreira.<sup>4</sup> Não se trata, nas palavras de Rancière, de dar orientação política às massas, de colocar o sábio num patamar do qual se mostra o caminho eficaz a ser trilhado. Não se trata de conscientizá-las sobre uma exploração que seria por elas ignorada. Abandonar este paradigma significou, para o autor, repensar o modo de constituição da política mesma e, nesta, a retomada crítica da noção de democracia.

Em ‘O ódio da democracia’ o filósofo propõe um deslocamento no entendimento sobre a democracia, com a hipótese de tomá-la não como uma forma de governo representativo, ou um modo particular

de governo, nem como o governo dos excessos dos consumidores ávidos. Ele a compreende como “o princípio mesmo da política, o princípio que instaura a política fundando o ‘bom’ governo sobre a própria ausência de fundamento” (2005b:44). O que significaria esta ausência de fundamento? Remontando aos atenienses - cuja concepção do procedimento democrático de escolha dos governantes incluía, entre sete títulos, a adoção do sorteio - Rancière revê o caminho pelo qual a política se iniciou, ao efetivar-se a ruptura com a ordem da filiação ou da lei do mais forte na definição do direito a comandar. Enquanto o princípio do governo não se separa desta ordem – tomada em sentido amplo: pai/filho, pai divino, ou pai da tribo – tem-se o exercício do poder, mas não há ainda o espaço da política propriamente dita, que não é a mera continuação das desigualdades naturais e sociais, nem a arena para o exercício da força. O espaço da política aparece quando é evocado não o fundamento da nascença, da propriedade, ou da sapiência, mas quando uma comunidade de iguais decide sobre as distribuições dos lugares em seu meio. Esta decisão porta um escândalo porque desfuncionaliza as hierarquias que garantem o comando às ‘gentes de bem’ qualificadas por seu nascimento, idade, riqueza ou sabedoria. O procedimento democrático de escolha dos que governam traz consigo uma benéfica perda de medida associada à descaracterização das relações de autoridade tidas como naturais. Para Rancière é isso que democracia quer dizer: “a democracia não é nem um tipo de constituição, nem uma forma de sociedade. O poder do povo não é aquele da população reunida, da sua maioria ou das classes trabalhadoras. Ele é simplesmente o poder próprio àqueles que não têm mais o título a governar que a ser governado” (2005b:54). Esse poder é o poder político, que não deriva de nenhuma razão natural, o poder de não importa quem. A democracia e a política fundam-se no poder dos iguais. Esta igualdade, insiste o filósofo, não é uma ficção. Toda a ordem social, que é a ordem das hierarquias e da desigualdade, funda-se numa igualdade entre os falantes, que é irreduzível. Ambas estão imbricadas. A democracia diz respeito a “esta condição paradoxal da política, este ponto onde toda legitimidade se confronta com sua ausência de legitimidade última, com a contingência igualitária que sustenta a contingência desigual ela mesma”. O ódio da democracia é o ódio da “intolerável condição igualitária da desigualdade mesma” (2005b:103).

4J. Rancière, então com 25 anos, junto com Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet e Pierre Macherey assinaram o livro ‘Ler o Capital’ (1965). Seu afastamento desta linha teórica o levou a uma pesquisa de cunho próprio sobre a história das revoltas proletárias e da emancipação dos trabalhadores franceses no século XIX, a partir da qual escreveu, dentre outros, ‘La Leçon d’Althusser’ (1974), ‘La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier’ (1981) e ‘Le philosophe et ses pauvres’ (1983).



O que nela é insuportável, afirma o filósofo, é a capacidade de não importa quem.

Ao que comumente se tem chamado de governo democrático, Rancière nomeia como jogo de oligarquias. O que se diz democracia representativa seria melhor definido, em seus termos, como sistema parlamentar ou como regime constitucional pluralista, referindo-se a “uma forma de estado, inicialmente fundado sobre o privilégio de elites ‘naturais’ e desviado pouco a pouco de sua função pelas lutas democráticas” (2005b:61 e sgs.). Aproximando a idéia de democracia do processo de luta de reconfiguração das distribuições do sensível, ao alargamento do que é público, a existência da esfera pública é vista sob a ótica do conflito entre as lógicas da polícia e da política, ou seja, entre a manutenção do estado de coisas e aquela voltada à sua transformação tendo em vista o comum. 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 política potente na reconfiguração do sensível, e não de uma esfera pública advinda da reunião de proprietários, voltados à discussão de questões de interesses ditos coletivos.

Esta ampliação conflitual do espaço do comum vincula-se, dentre outros fatores, ao reconhecimento daqueles cuja lei estatal rebaixa como inferiores e inaptos a participar da vida pública, a exemplo da tardia presença das mulheres entre os eleitores e elegíveis, no ocidente. Vincula-se às várias formas de luta e de movimentos contra as lógicas de subordinação tidas como naturais, que se mostram nos distintos espaços da vida social. O processo democrático de ampliação da esfera pública implica “a ação de sujeitos que, trabalhando sobre o intervalo das identidades, reconfiguram as distribuições do privado e do público, do universal e do particular. A democracia não pode jamais se identificar à simples dominação do universal sobre o particular” (2005b:69). O universal, pela ação da lógica policial, é constantemente privatizado, dividido entre os que são tidos como detentores de competências e os que não as têm, sendo partilhado por certa

distribuição entre o comum, o público e o privado. O que as lutas democráticas fazem é abrir uma polêmica sobre este universal, sobre a relação de inclusão e exclusão nele inscrita, inventando modos e processos de subjetivação que se contrapõem à constante privatização do que é público. É aí que reside, segundo o filósofo, a ilimitação própria da democracia, presente neste seu motor constante de redefinição das fronteiras entre o privado e o comum (distinta, portanto da ilimitação tomada como exponenciação de anseios ávidos dos indivíduos, como declaram atuais discursos que concebem a democracia como o regime do desejo). Em Rancière, a ação democrática é a ação política, de caráter dissensual, que enfrenta o dano em seus modos específicos e particulares de aparecer.

Nesta relação entre o universal e o particular vista sob a lógica da partilha do sensível, a esfera do social não coincide com a esfera do político. É pelo político que se dá o deslocamento dos limites em vigor no social, provocado pelas lutas democráticas. E este deslocamento não deve ser imaginado segundo a metáfora de círculos concêntricos cada vez mais extensos, visto que o campo social repõe ininterruptamente novos campos e modos de dominação, que rompem com esta linearidade sugerida. Esta não coincidência entre o social e o político atinge a questão da tensão entre a idéia de república e sua relação com a democracia. O filósofo critica a ideologia dita republicana, que “reivindica a restrita delimitação das esferas do político e do social e identifica a república ao reino da lei, indiferente a todas as particularidades” (2005b:70). A idéia de república moderna carrega uma tensão que impede que seja tomada simplesmente como o reino da lei igual para todos. Esta tensão advém do intuito de se incluir nas formas instituídas o ‘excesso da política’, as transformações decorrentes da ação política. A homogeneização criticada pelo filósofo entre estado e sociedade equivale ao apagamento mesmo da política. Além desta tensão, é preciso ressaltar que a idéia republicana de 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. Este axioma é o que define “o potencial para as práticas igualitárias realizadas por sujeitos e não os direitos atribuídos a indivíduos e populações” (2000:6). Sua ênfase recai na igualdade enquanto

princípio de luta política, de qualquer um com qualquer um, cuja verificação corrompe o poder pautado em sangue e força, e suas derivações, nos governos dos corpos sociais.

Rancière não identifica república e democracia como uma ordem social e política indissociável: “a república gostaria de ser o governo da igualdade democrática pela ciência da justa proporção”, mas esta ciência não existe, “não há ciência da justa medida entre igualdade e desigualdade” (2005b:77). 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. Embora usual, a identificação entre democracia e sistema representativo é imprecisa, visto que a representação, quando manipulada por interesses de grupos dominantes, acaba se reduzindo a uma forma de assentimento à ação de oligarquias estatais e econômicas. Nesse terreno, o sistema representativo pode vir a propender para a democracia, porém apenas na medida em que sua prática se incline para o poder de não importa quem.

Nos termos do filósofo, não vivemos dentro de democracias e sim dentro de estados de direito oligárquicos, em que há, sob certos limites, o reconhecimento da soberania popular e das liberdades individuais. Essa idéia de soberania popular, contudo, assenta-se numa ambigüidade: por um lado, é o modo de incluir aqueles que não dispõem de títulos para governar; e, por outro, esta soberania se mostra ou se aplica no sistema de representação, que é, por natureza, oligárquico. De um lado aproxima-se das práticas políticas, de outro, da lógica governamental, que tende a silenciá-las.

Estes estados oligárquicos e republicanos, na atualidade, têm se dado a tarefa de gestão das exigências do capital e do ilimitado poder da riqueza e suas conseqüências, sobre as populações. Estas exigências são por eles tratadas como uma realidade única e incontornável e são assunto de especialistas: são estes, os detentores da riqueza e da ciência – sobretudo econômica – que afirmam ter a capacidade de escolher os bons caminhos, e não a escolha popular. Perante a ideologia do consenso que

reina nesta situação, os movimentos contrários a esta corrente são taxados como populistas, aí se encaixando um largo espectro, desde fanatismos religiosos a movimentos de recusa dos princípios impostos por estas necessidades econômicas ou estatais. No regime consensual atual, populismo é o nome pelo qual se tenta desqualificar estes movimentos democráticos, ora misturando-os com aqueles que são seus contrários, ora buscando-se deslegitimá-los como anacrônicos, apegados a um passado: “este nome mascara e revela ao mesmo tempo o grande desejo da oligarquia: governar sem o povo, quer dizer, sem divisão do povo; governar sem política” (2005b:88).

O que embaraça as oligarquias são os combates democráticos. Mas estes combates políticos, que redistribuem fronteiras numa situação social específica, embora sejam potencialmente capazes de ir além do conflito particular em direção à universalização de seus objetivos, sofrem o perigo de ficar sempre restritos a estas situações, como lutas particulares. Esta tensão, inevitável, fala das dificuldades da democracia, as quais se somam aos enfrentamentos dos obstáculos locais e adversidades ligadas à construção de um espaço de convergência de ações. A defesa da democracia como o modo de ser do político, fundamentado no princípio da igualdade e em sua verificação incessante, não equivale, para o filósofo, à defesa de uma sociedade socialista que hipoteticamente viria substituir aquela atual: estas duas concepções alimentam-se de lógicas distintas entre si. O socialismo associou-se a uma concepção do processo histórico em que o modo de produção e troca capitalistas “formariam já as condições materiais de uma sociedade igualitária e de sua expansão mundial” (2005b:105). Compreender a democracia sob a lógica do dissenso, enquanto atualização constante do princípio de igualdade em meio à produção ininterrupta de desigualdade social significa renunciar à hipótese de que, nas palavras do filósofo, a sociedade desigual traga em seu flanco alguma sociedade igual: “A sociedade igual não é senão o conjunto de relações igualitárias que se traçam aqui e agora através de atos singulares e precários. (...) [A democracia] não é garantida por nenhuma forma institucional. Ela não é conduzida por nenhuma necessidade histórica, e não porta alguma. Ela não é confiada a não ser à constância de seus próprios atos.” (2005b:106). O que se visualiza a partir desta concepção é a defesa da

democracia entendida como o revolver constante do solo social, por meio de uma complexa presença de múltiplas cenas dissensuais dando-se segundo lugares, tempos, grupos e extensões distintas, e realizadas sob o signo da falta de garantia, da instabilidade: ações transformadoras, de verificação da igualdade, verificação que é ao mesmo tempo estética e política.

### Referências bibliográficas

HABERMAS, Jürgen. O Discurso Filosófico da Modernidade. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

MARX, Karl. A questão judaica. Trad. Wladimir Gomide. Rio de Janeiro, Laemmert, 1969.

RANCIÈRE, Jacques. O desentendimento. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo, Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement. *Substance* n.92, 2000, Interview by Solange Guénoun and James H. Kavanagh, 2000.

\_\_\_\_\_. *Aux bords du politique*. Paris, Gallimard, 2004 (original: 1990).

\_\_\_\_\_. (a) *A Partilha do Sensível. Estética e Política*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo, Editora 34, EXO experimental.org, 2005.

\_\_\_\_\_. (b) *La Haine de la démocratie*. Paris, La Fabrique, 2005.

### **Aspects of the relationship between the aesthetic and political in Jacques Rancière**

Vera Pallamin

#### **Abstract**

The contemporary aesthetic thinking finds in the philosophical propositions of Jacques Rancière a consequent and proficuous debate, in which are reconsidered some of its fundamental links. This text emphasizes his thesis of mutual relationship between the aesthetics and politics, synthesized in his notion of 'the partition of the sensible'

*Keywords:* Rancière, aesthetics, politics.

### **Aspectos de la relación entre el estético y el político en Jacques Rancière**

Vera Pallamin

#### **Resumen**

La reflexión estética contemporánea encuentra en el pensamiento de Jacques Rancière un debate proficuo y consecuente, en que son repensados algunos de sus vínculos fundamentales. Se destaca su tesis de mutua constitución entre el estético y el político, sintetizada en su noción de 'reparto del sensible'.

*Palabras clave:* Rancière, estética, política.