



Rancière e a recuperação da política

Rancière and the recuperation of politics

Bert Olivier

Tradução de Giovana Rodrigues de Oliveira

Resumo

No trabalho de Jacques Rancière apresenta-se um retorno caloroso e intransigente sobre a questão do político – ou política, propriamente dita – em oposição à política no sentido ordinário da palavra. Para Rancière, o político é algo irreduzível, onde a igualdade fundamental de todas as matérias humanas se manifesta em si mesma, enquanto a política comum é a perversão do político na medida em que encobre essa igualdade instituindo no lugar um arranjo hierárquico da “*polis*”. Por essa razão, Rancière alega que política habitual é o trabalho que ele chama de “*polícia*” (não no significado comum), aqui representa a instância que divide a *polis* de acordo com os interesses daqueles que têm uma “parte” nela. A preocupação de Rancière, contudo, é com a parte do *de-mos* – ou seja, aqueles “sem parte” – que são ao mesmo tempo excluídos de políticas e inerentes a ela como seu outro constante, ou sua sombra. Este artigo explora as implicações da radicalização por Rancière da noção de “político” – ou da “política” no sentido da busca democrática pela igualdade – para o domínio hierárquico e consensual da (*pseudo*) política sob a “*polícia*”, e para as perspectivas da democracia, especialmente considerando o papel ao qual Rancière chama de “dissenso”.

Palavras-chave

Democracia, Demos, Distribuição da sensibilidade, Igualdade, Política, Rancière, “Polícia”.

Abstract

In the work of Jacques Rancière one encounters a welcome and uncompromising return to the question of the political, or politics proper, as opposed to politics in the ordinary sense of the word. For Rancière, the political is something irreducible, where the fundamental equality of all human subjects manifests itself, while customary politics is the perversion of the political in as far as it covers up this equality and institutes in its place a hierarchical arrangement of the polis. Hence Rancière’s claim that customary politics is the work of what he calls the “police” (not with the usual meaning), which here represents the agency that parcels out the polis according to the interests of those who have a “part” in it. Rancière’s concern, however, is for the part of the *de-mos*, or those “with no part”, who are at once excluded from politics and immanent to it as its constant other, or shadow. This paper explores the implications of Rancière’s radicalisation of the notion of the “political” - or “politics” in the sense of the democratic pursuit of equality - for the hierarchical, consensual realm of (*pseudo*-) politics under the “police”, and for the prospects of democracy, especially considering the role of what Rancière calls “dissensus”.

Key-words

Democracy, Demos, Distribution of the sensible, Equality, Politics, Rancière, The “police”.

DOI: <https://doi.org/10.53000/simbolica.v2i00.5514>

Jacques Rancière é um filósofo intransigente. Em vez de estar envolvido na agitação das discussões sobre a política convencional – local, nacional ou internacional – ele se concentra de forma resoluta no que pode ser descrito como um gesto fenomenológico radical, naquilo que é pressuposto por tudo o que acontece no domínio da política, ou seja, aquilo que se pode chamar de “o político”. Trata-se, ao mesmo tempo, da condição de possibilidade da política (como quando um partido político se organiza antes de uma eleição com o objetivo de obter votos suficientes para se tornar o partido governante, ou o “governo”) e sua condição de impossibilidade (como no caso do evento inesperado e imprevisível do “político” que irrompe na política, chamando efetivamente à responsabilidade no que diz respeito àqueles excluídos dos seus domínios).

Isso pode soar um tanto estranho para quem está acostumado a pensar que “política” e tudo o que é “político” são sinônimos, mas, como tentarei mostrar, essa distinção, implícita no pensamento de Rancière, é indispensável para qualquer crítica à política. Sem ela, a “política” só pode ser aceita e discutida em seus próprios termos (simplesmente reorganizando as cadeiras, por assim dizer), o que exclui a crítica, no sentido de avaliar algo em termos da questão de “fundamentação”, mesmo que esse fundamento, o “político”, seja um não fundamento – em outras palavras, uma “base” que está simultaneamente incluída e excluída daquilo que fundamenta (neste caso, a política). Se fosse parte integrante da política, não poderia desempenhar o papel de constituir e reconstituir seu domínio como o espaço onde *o político* – a *razão de ser da política* – de forma irruptiva e momentânea o traz de volta ao seu ser originário, antes que a pseudo-política do que Rancière chama de “polícia” exerça mais uma vez seu poder constrangedor e restritivo de “distribuir o sensível” (Rancière 2010, p. 499) segundo linhas hierárquicas; isto é, estruturando o mundo experiencial segundo contornos cratológicos (relacionados ao poder) de exclusão e inclusão.

Meu argumento de que o “político” constitui a condição quase-transcendental de possibilidade e impossibilidade da “política” – tanto no sentido convencional do termo (que Rancière associa à “polícia”) quanto no sentido transgressivo que lhe é conferido na obra de Rancière – deve muito a uso que Jean-Luc Nancy (e Philippe Lacoue-Labarthe) fazem do termo em seus trabalhos no *Paris Center for Philosophical Research on the Political*. Desde o início da década de 1980, no Centro, eles se propuseram de várias maneiras – por meio de séries, de palestras, debates e publicações – a investigar “...o que chamamos provisoriamente de essência do político...” (apud Armstrong, 2009, p. 1). A reflexão deles sobre isso esclarece o meu próprio uso do conceito de político: “...a questão do político revela...a necessidade de interrogar o que torna possível a *relação* social como tal; e isso significa

também... o que não a constitui como uma relação única ou simples... (o que nunca é dado), mas o que implica uma ‘desconexão’ ou uma ‘dissociação’ na origem do próprio evento político...” (apud Armstrong 2009, p. 1). Como explica Armstrong (2009, p. 3), Nancy e Lacoue-Labarthe deixaram claro que não estavam interessados em partir de qualquer concepção existente do político, mas vislumbraram uma espécie de “retirada” e “recuo” da noção “...em seu simultâneo aparecimento e retirada, seu ‘aparecer-desaparecer’ ou seu posicionamento e deslocamento...”. É precisamente nesse sentido que acredito que “o político” está constantemente em ação no pensamento de Rancière sobre a “política”, como aquilo que perturba a gestão exaustiva do espaço social pela chamada “polícia” – uma gestão que se disfarça de “política”, mas que, na verdade, se baseia na sua neutralização.

Uma maneira diferente (mas precisa, segundo Rancière) de expressar isso é afirmar que, para Rancière, a política genuína (na qual o político está constantemente em ação) promoveria incessantemente o ideal democrático de igualdade, em contraste com a política praticada pela “polícia”, que defende a democracia e a igualdade apenas no discurso enquanto organiza a vida em comum dos cidadãos de acordo com uma contabilidade seletiva e hierarquicamente privilegiada do *demos*¹ ou do povo. Tanke (2011, p. 42-43) descreve a posição de Rancière no pensamento político da seguinte forma:

Defende a ideia de que a “política” deve ser reservada às formas democráticas de organização, comunicação, prática e ação. Isso significa que a política se distingue de outras formas de ordenar a comunidade por seu elemento mais básico: a igualdade. Sem igualdade, as distribuições, operações e discursos participam do oposto da política, o que Rancière chama de “a polícia” [...] um jogo de palavras com o termo grego *polis*. Ela designa aquelas distribuições erigidas para sustentar cálculos seletivos da cidade. A polícia mantém a ficção de que ninguém de importância foi impedido de participar da determinação da vida comum. Para Rancière, a política é o processo pelo qual a “parte dos que não têm parte” contraria todos esses cálculos baseados em sua exclusão [...] a política é o processo de perturbar a distribuição de partes e papéis por meio de uma reivindicação sobre a igualdade de qualquer um com todos [...] o que Rancière está descrevendo é o *de-mos*, o próprio sujeito da política. O *de-mos* é um sujeito político na medida em que é capaz de exceder e, assim, minar o cálculo da polícia. Enquanto a polícia define a *polis* como

¹ Nota de edição e tradução: o conceito de *demos* aparece escrito de duas formas no decorrer do texto: *demos* e *de-mos*. A lógica de Bert é utilizar essa escrita em referência à construção de Rancière de os com parte e os *sem-parte*, *partie* e *sans partie*. A tradução destes conceitos para a língua portuguesa também passou por algumas revisões, visto a nota que se encontra na tradução *O Desentendimento*, na versão de 1996.

unificada e inteira, a política consiste em contestar a própria definição da comunidade.

O que pretendo afirmar aqui é que, para que o *de-mos* seja um sujeito político “capaz de ultrapassar [...] o cômputo da polícia”, ou seja, a organização efetiva da comunidade de acordo com parâmetros estabelecidos por “consenso” (mais sobre isso adiante), pode-se dizer que ela é constituída pelo “político” como tal, e não meramente pela política no sentido banal e cotidiano do termo. O que Rancière nos permite compreender é que o que comumente passa por política é, a um exame mais atento, uma forma sutil, quase imperceptível, de encobrir constantemente a própria possibilidade de uma política originária, na qual seu poder sustentador – ora aparecendo, ora “retirando-se” (Nancy) –, o “político”, é excluído e relegado ao nível do invisível e do indizível.

Uma analogia com dois temas abordados na obra de Jacques Derrida ajudaria a esclarecer o que quero dizer aqui. Em primeiro lugar, para Derrida, existe uma tensão indissolúvel entre a justiça e a lei, em que uma marca os limites da outra (Caputo, 1997, p. 132- 133). Ele não nega a necessidade da lei, mas insiste que o que ele concebe como uma “justiça impossível” é indispensável para que a lei cumpra sua função, por assim dizer. Quando um juiz precisa tomar uma decisão em um processo criminal, portanto, ele ou ela precisa fazê-lo recorrendo à lei e, muitas vezes, depende de casos anteriores de natureza semelhante para auxiliá-lo em sua decisão. Contudo, porque cada “caso” é único em espaço e tempo, independentemente das semelhanças com outros casos, o que o juiz deve fazer é “suspender” momentaneamente a lei para que a justiça possa cumprir sua função – somente assim, ou seja, ignorando os termos universalistas em que a lei é redigida, é possível fazer justiça à singularidade do “caso” que se apresenta diante dele. Isto porque, para Derrida, uma “justiça impossível” permite desconstruir as leis (revelar suas circunstâncias contingentes de origem, bem como sua necessidade compensatória, uma limitando a outra reciprocamente) e, inversamente, a própria existência das leis torna a justiça fugazmente possível, desde que as leis sejam temporariamente suspensas para permitir que os parâmetros fenomenais-históricos irrepetíveis dentro dos quais o “caso” está inscrito, se manifestem e informem o julgamento. Como Caputo salienta, a implicação dessa relação paradoxal entre justiça e lei é que, assim como a justiça permanece impotente sem a lei para mediar, a lei seria tirânica sem a justiça para torná-la receptiva à diferença (Caputo, 1997, p. 136).

Em segundo lugar, a mesma relação paradoxal se verifica, para Derrida (2001, p. 3-24; Olivier, 2012), entre dois tipos de hospitalidade – uma

hospitalidade incondicional, “aneconômica”,² que acolhe o estrangeiro em casa sem nenhuma condição, e uma hospitalidade “econômica”, condicional, que aceita estrangeiros em uma casa ou país sob condições estritas. Nenhuma dessas coisas é possível em pureza absoluta: assim como o domínio “puro” da lei, bem como a instanciamento “pura” da justiça, respectivamente, tornariam impossível uma sociedade verdadeiramente humana, uma hospitalidade aneconômica e incondicional requer a força mediadora da hospitalidade condicionada pela lei para ter qualquer esperança de concretização, e a hospitalidade condicional precisa permitir que um mínimo de hospitalidade excessiva e incondicional a informá-la de tempos em tempos, para não perder a própria possibilidade de ser descrita como “hospitalidade”.

Nesse contexto, pode se dizer que, para Rancière, existe uma relação semelhante entre a política como epifania do “político” e a política convencional ou “polícia-política”: o político só pode irromper, ou mostrar-se como tal, no momento em que a polícia-política é temporariamente “suspensa”, como no caso de uma revolução ou de uma insurreição, e a política só pode ser praticada quando aquela coisa “impossível”, à qual deve sua própria possibilidade, a saber, o político, limita continuamente sua totalização (efetivada pela “polícia”), acompanhando-a como uma sombra. Assim como as concepções de Derrida sobre justiça e hospitalidade aneconômica, o político possui, portanto, uma espécie de irredutibilidade ou incondicionalidade, enquanto a política convencional está sempre condicionada aos agentes que ocupam seu espaço estratificado em termos de poder e percorrem sua específica “distribuição do sensível”, que é inelutavelmente de natureza hierárquica. Somente a irrupção do político é capaz de quebrar tais hierarquias, permitindo, nesse processo, que a “igualdade” – ou, o que equivale à mesma coisa, a política como “democracia” – faça sua aparição. Sobre a relação entre a polícia e a política (que manifesta o político), Rancière observa (2010, p. 499):

[...] A política se opõe claramente à polícia. A polícia é uma distribuição do sensível... cujo princípio é a ausência de vazio e de suplemento. A polícia não é uma função social, mas uma constituição simbólica do social. A essência da polícia não reside nem na repressão, nem mesmo no controle sobre os vivos. Sua essência reside em uma determinada forma de repartir o sensível. Chamo de “distribuição do sensível” uma lei geralmente implícita que define as formas de participação ao definir, em primeiro lugar, os modos de percepção nos quais elas estão inscritas. A partição do sensível é a divisão do mundo (*de monde*) e das pessoas (*du monde*)...

² Nota de tradução: esse termo significa que algo não é regido por princípios de economia, tal que não pode ser reduzido a cálculo ou troca.

.....

Não é difícil perceber, nesse uso do termo “polícia”, um jogo de palavras com o termo grego antigo para a cidade-estado, a saber, “*polis*” - como observou perspicazmente Alain Badiou (Tanke 2011, p. 42). Afinal, foram Platão e Aristóteles que formularam o que ainda hoje conta entre as formas mais influentes de “dividir o sensível” sem sobras. No caso de Platão, por exemplo, isso deveria ser feito com base em “classes” de cidadãos claramente identificáveis, descritas em *A República* (Platão, 1991, 413d-415d) – reis-filósofos (guardiões como governantes que governam racionalmente), soldados (guardiões como “auxiliares” ou protetores) e a classe comercial ou produtiva (comerciantes, agricultores e artesãos) – uma divisão do espaço social tal que ninguém poderia concebivelmente ficar fora de seu escopo, especialmente porque essas três classes supostamente correspondiam exaustivamente à estrutura tripartida da alma humana,³ a saber, a razão (os governantes-guardiões), o espírito (os guardiões-auxiliares, protetores ou soldados) e o apetite (a classe comercial). A proposta de Platão para a “distribuição do sensível” na *pólis* é justificada pela chamada “mentira nobre” (Platão, 1991, 413d-415d) relativa ao “metal” dominante na alma de cada pessoa nascida na *pólis*, a saber, ouro (governantes), prata (auxiliares) e bronze (classe comercial), e é formulada em termos de um relato mítico de sua proveniência física na Terra, com o objetivo de persuadir os cidadãos a aceitá-la como justificativa da divisão exaustiva da cidade em três classes.⁴

Essas passagens da *República* de Platão, mencionadas anteriormente, nas quais a necessidade e o conteúdo da “mentira nobre” são discutidos por Sócrates, Glauco e outros, são exemplos paradigmáticos do que Rancière descreve como “a distribuição do sensível” – o discurso filosófico de Platão projeta divisões sociais e políticas de maneira poderosa e antecipatória, preparando o caminho para a organização do espaço da *pólis* em espaços hierárquicos de domínio e subordinação. Todo discurso, assim como a arte, tem a capacidade de fazer isso; pense na maneira como a constituição de um país funciona discursivamente dessa forma, por exemplo (onde “discurso” e “discursivo” denotam o princípio de que a linguagem nunca é inocente – poder e significado convergem na linguagem como discurso).⁵ Além disso, para Rancière, o discurso filosófico (e, de forma mais ampla, todo discurso teórico) mantém uma relação de dependência epistêmica recíproca, sendo que um (a filosofia ou a teoria) constitui a condição de compreensibilidade do outro (a literatura e as demais artes) e *vice-versa* (Rockhill 2011, p. 5; Olivier, 2013). Nas palavras de Rancière (2011, p. 31), “As práticas simples das artes não podem ser separadas dos discursos que definem as condições sob as quais

³ Ver Melchert 1991, p. 131-138.

⁴ Ver também Tanke 2011, p. 27-31, sobre a compreensão de Rancière da divisão arquetípica e “desigual” da sociedade proposta por Platão.

⁵ Ver Foucault 1982, p. x.

elas podem ser percebidas como práticas artísticas”. Isso constitui o campo de convergência no qual a “distribuição do sensível” é realizada.

Aristóteles também distinguiu diferentes tipos de governo (tais como tirania monárquica, oligarquia e democracia) na obra *Política*, onde dá uma boa indicação de sua abordagem à política. Ele afirma (2009, IV, 2, 1289a26–38):

[...] ao tratar das diferentes formas de governo, dividimos as que são regulares em três tipos: a monárquica, a aristocrática e a república, e mostramos os três excessos aos quais elas estão sujeitas: a monárquica, ao tornar-se tirânica; a aristocrática, ao tornar-se oligárquica; e a república, ao tornar-se democrática [...]

Aristóteles ressalta ainda que existem muitos tipos diferentes de democracias e oligarquias. Curiosamente, ele associa um tipo de governo oligárquico ao governo dos ricos, e o governo democrático ao governo dos pobres, ou ao que ele também chama de “homens livres” (2009, IV.4, 1290b7–21). Para os fins que nos ocupam, vale a pena notar que há tensões significativas em seu pensamento político. Por um lado, há essa observação, que é ostensivamente compatível com a insistência de Rancière na igualdade como marca registrada da democracia, na verdade, da própria política (ou do que eu diria ser o político) (2009, IV.4, 1291b30–1292a7):

A democracia mais pura é aquela que recebe esse nome principalmente devido à igualdade que nela prevalece: pois é isso que a lei nesse Estado determina; que os pobres não estejam em maior submissão do que os ricos; nem que o poder supremo recaia sobre qualquer um deles, mas que ambos o compartilhem. Pois se a liberdade e a igualdade, como algumas pessoas supõem, se encontram principalmente na democracia, isso deve ocorrer principalmente porque todos os setores do governo estão igualmente abertos a todos; mas, como o povo é a maioria e o que ele vota é lei, segue-se que tal Estado deve ser uma democracia.

Por outro lado, porém, Aristóteles prefere claramente um tipo diferente de democracia, menos suscetível ao que ele considera um excesso na forma da influência dos demagogos sobre o governo do povo, conforme descrito acima, ou seja, aquele em que o governo democrático depende das leis. Aqui, critérios de elegibilidade e exclusão (como a “infâmia”) podem se aplicar à eleição de magistrados que aplicam as leis, por exemplo. Na verdade, ele chega a afirmar que (2009, IV.4, 1292a4–32):

...onde o governo não reside nas leis [mas “nos votos do povo”], então não há estado livre, pois a lei deve ser suprema sobre todas as coisas; e os casos específicos que surgirem devem ser decididos pelos magistrados ou pelo Estado. Se, portanto, uma democracia deve ser considerada um Estado livre, é evidente que qualquer sistema desse tipo que concentre todo o poder nos votos do povo não pode, propriamente falando, ser uma democracia: pois seus decretos não podem ser gerais em seu alcance.

É muito para a “democracia pura” do povo (*de-mos*); a preferência de Aristóteles recaí claramente sobre um sistema democrático menos “puro”, no qual certos controles estão incorporados ao sistema de governança. Mas o que “o povo” ou *de-mos* significam para Aristóteles? Será o sujeito da política no mesmo sentido que o é para Rancière? Claramente não, se nos lembrarmos do que é facilmente ignorado ao interpretar o significado contemporâneo usual da palavra no uso que Aristóteles faz dela, a saber, que “o povo”, cujos votos são a lei no que ele denomina uma “democracia pura”, não incluía, para ele, mulheres e escravos, mas apenas homens adultos e livres. Quando Aristóteles (2009, IV.4, 1291b30–1292a7) fala de cidadãos que têm “direitos”, ele não inclui mulheres e escravos. Isso fica evidente quando, ao longo de todo o Livro I da *Política*, ele discute a relação de governo entre senhores (“homens livres”) e escravos em termos da questão da “natureza” do escravo, que, em comparação com a facilidade natural do senhor com a linguagem, participa de maneira inferior da razão (*logos*), por vezes comparando-a também com a relação entre homens e mulheres, ou entre um homem e sua esposa (por exemplo, Aristóteles 2009, I.5, 1254b4–25; I.12, 1259b1–10; I.13, 1260a6–14)⁶. Quando Rancière escreve sobre “a parte daqueles que não têm parte” (Tanke 2011, p. 42-43), é a isso que ele parece estar se referindo – a “parte” que aqueles excluídos da vida comum da sociedade pela “polícia” podem legitimamente reivindicar em nome da igualdade, ou em nome da política no sentido verdadeiro (ou do político), o que equivale à mesma coisa.

No mundo antigo, tal reivindicação de igualdade assumiu a forma disruptiva da revolta de escravos liderada pelo gladiador trácio, *Spartacus*, pelo gaulês, *Crixus* e por outros (c. 109-71 a.C.), que resultou na Terceira Guerra Servil contra a República Romana (73-71 a.C.), registrada por vários historiadores, incluindo Plutarco e Ápio.⁷ Isso constitui um exemplo paradigmático da política manifestando-se de forma irruptiva no contexto da convencional “divisão do sensível” que prevalecia na época helenístico-romana, afirmando, nesse processo, a igualdade irredutível daqueles que eram sistematicamente

⁶ Ver também a discussão de Tanke (2011, p. 50) sobre a interpretação de Rancière de esse aspecto da filosofia de Aristóteles.

⁷ <http://en.wikipedia.org/wiki/Spartacus>; http://en.wikipedia.org/wiki/Third_Servile_War

excluídos da sociedade pelos critérios da “polícia”. Outra forma de expressar isso é dizer que os escravos sob a liderança de *Spartacus* estavam reivindicando o “lugar” na vida social que lhes havia sido negado. Pode ser que o mundo contemporâneo não sancione a prática da escravidão (embora as notícias ocasionalmente sugiram que ela existe de forma intersticial), mas, para Rancière, a sociedade atual, não menos do que antes, “distribui o sensível” sistematicamente por meio da função “policial” simbólica, seguindo linhas hierarquicamente excludentes, estabelecendo, nesse processo, espaços que negam ao *de-mos* sua “parte” da *polis*. A radicalidade do pensamento de Rancière repousa na sua capacidade de desmascarar o vazio dos sistemas contemporâneos de governança, de que são “democráticos” ou de que representam a “política”.

A fragmentação da comunidade de acordo com divisões que acolhem as pessoas que aderem aos princípios subjacentes a essas divisões torna invisíveis e inaudíveis aqueles (que são “sem parte”) cuja posição é incompatível com tais princípios, no sentido de que o que eles tentam chamar à atenção dos “políticos” (os agentes da “polícia”) não pode, em princípio, ser ouvido ou registrado no discurso destes últimos. Compreensivelmente, portanto, a polícia se esforça para impedir que o *de-mos* – o verdadeiro sujeito da política – faça sua aparição e, quando isso ocorre, tudo o que é possível é feito para desacreditá-lo. Isso também faz parte integrante da política contemporânea – daquilo a que Rancière se refere de forma incisiva como a política do “consenso”; o que pode ser uma crítica a Habermas, que defendeu notoriamente o “consenso” como o objetivo da comunicação em geral, expresso em uma frase concisa em *Conhecimento e interesse* (Habermas, 1971, p. 314): “Nossa primeira frase expressa inequivocamente a intenção do consenso universal e irrestrito.” Compare isso com Rancière (2010, p. 1364): “O consenso é a forma pela qual a política se transforma em polícia.”

Isso pode parecer contraintuitivo: a maioria das pessoas concordaria que o consenso ou o acordo é o objetivo final em todas as negociações políticas. Não é assim para Rancière. O consenso é, na verdade, um meio de exclusão, na medida em que, na maioria das vezes, ele funciona não como a meta a ser alcançada por meio de negociações “políticas” entre todos na sociedade (como afirmam os teóricos políticos liberais), incluindo os despossuídos, os sem-teto e os pobres, mas como algo que opera desde o início como uma fortificação contra a política (genuína). O núcleo político deste último iria romper a configuração aparentemente homogênea da sociedade, pois sua irrupção perturba a exclusão consensual do *de-mos* de forma inequívoca e irreduzível. Em uma passagem que confirma a discordância de Rancière com Habermas (em relação ao que este último valoriza como “ação comunicativa”; Habermas, 1987), ele observa (Rancière, 2010, p. 532):

A essência da política é o *dissenso*. O dissenso não é um confronto entre interesses ou opiniões. É a demonstração (*manifestação*) de uma lacuna no próprio sensível. A demonstração política torna visível aquilo que não tinha razão para ser visto; ela coloca um mundo dentro de outro – por exemplo, o mundo em que a fábrica é um espaço público dentro daquele em que é considerada privada, o mundo em que os trabalhadores falam, e falam sobre a comunidade, dentro daquele em que suas vozes são meros gritos que expressam dor. Esta é a razão pela qual a política não pode ser identificada com o modelo da ação comunicativa. Esse modelo pressupõe parceiros que já estão pré-constituídos como tais e formas discursivas que implicam uma comunidade de fala [...].

O *dissenso* abre, portanto, uma brecha na esfera sensível, onde o consenso é o meio pelo qual a “polícia” administra a esfera social desde o início, por meio de exclusões e proibições, e por meio de definições prévias do que constitui os falantes e os interlocutores. Como Tanke (2011) nos lembra, com referência à obra de Rancière, o consenso sobre as divisões e funções sociais promovido pela “polícia” atua de acordo com um processo de despolitização. Por exemplo, diz-se que “as disputas salariais são assuntos privados entre trabalhadores e empregadores” (Tanke, 2011, p. 46), mesmo quando o cerne das reivindicações dos trabalhadores por melhores salários (tão prevalentes na África do Sul hoje) é genuinamente político: expressar o desejo de ser incluído numa sociedade que os exclui sistematicamente, apesar das alegações em contrário. Afinal de contas – assim diria o contra-argumento – eles podem votar nas eleições, não é verdade? O simples ato de votar num sistema “policial” em que os “representantes” eleitos reforçam continuamente a divisão existente da sociedade por meio de legislação econômica não é sinal de liberdade, nem de política no sentido de Rancière. De fato, para Rancière, a possibilidade de política nesse sentido está se afastando cada vez mais devido ao efeito sufocante do “consenso”, como aponta Tanke (2011, p. 46):

Rancière descreve a nossa época como um “tempo consensual” para indicar que as lógicas da despolitização estão se tornando mais sofisticadas e a própria política, mais difícil. Ele opôs sua concepção de política a uma variedade específica de consenso predominante hoje: os discursos em ascensão desde a queda do Muro de Berlim que tentam legitimar o reinado irrestrito do mercado. Essa forma de consenso emprega uma série específica de operações para converter as lutas democráticas em uma série de conflitos controlados. Frequentemente, ela se aproveita do pretexto do realismo político, a doutrina que justifica a guerra, as hierarquias sociais e as desigualdades econômicas invocando a necessidade [...]

É a ideologia que afirma estar além da ideologia, aquela que quer nos fazer acreditar que agora é possível basear o governo em uma estimativa pragmática da natureza humana, das leis do mercado e da situação global. Testemunhamos uma versão do realismo sempre que os líderes exploram os imperativos da modernização, a necessidade econômica ou noções como o “mundo pós-11 de setembro” para justificar decisões desagradáveis. O realismo ganha força ao se promover como a alternativa eficiente às quimeras da democracia. Nossos Estados gerenciais são seus agentes e nossas corporações, seus principais beneficiários.

Isso soa como uma descrição de uma situação familiar? Deveria, pois na África do Sul testemunhamos, diariamente, uma infinidade de maneiras pelas quais nossos próprios representantes da “polícia” se dedicam a “dividir o sensível”, assegurando que aquilo que o *de-mos* reivindica como seu, à luz da igualdade de todos com todos, não se encaixe no domínio do dizível. E isso repousa sobre um “consenso” prévio e tácito de que não há necessidade da política como afirmação incondicional da igualdade, porque existem “mecanismos” e políticas capazes de lidar com todas as exigências no domínio (pseudo-)político. O recente massacre de Marikana pode ser considerado um exemplo paradigmático do funcionamento da “polícia” no contexto desse gerencialismo pseudo-político e consensual.

Mas, tendo em mente a África do Sul atual, seria consistente com a compreensão de Rancière sobre a política – entendida como uma “ruptura” do domínio hierárquico da “polícia” – considerar todos os tipos de ruptura (como os protestos violentos, acompanhados pela queima de casas e outros objetos, contra a falta de prestação de serviços em 2014 na África do Sul) como um índice de “política”? Não necessariamente, de acordo com a interpretação de Tanke (2001, p. 50- 51) da posição de Rancière:

Nem toda disrupção, no entanto, merece o nome de “política”, e Rancière reserva esse termo para ações, situações de discurso, manifestações, práticas, argumentos e até mesmo obras de arte e literatura que inscrevem a igualdade nas divisões policiadas da desigualdade [...]. Para Rancière, somente a suposição de igualdade permite que a fala, a ação e a organização se libertem da polícia. Sem igualdade, tais operações são rapidamente subsumidas pela competição não política entre partes [...]. A política se opõe à polícia na medida em que emprega uma lógica fundamentalmente diferente. Rancière descreve essa oposição em termos de “mundos” a fim de destacar o fato de que a polícia e a política são orientações essencialmente diferentes em relação à comunidade. A polícia propõe uma ordem fundada na suposição da desigualdade entre os diversos membros da

comunidade. Ela tenta naturalizar o erro de contagem segundo o qual alguns são impedidos de participar. A política, por outro lado, emprega uma lógica igualitária para romper com as posições subjetivas demarcadas pela polícia. O pressuposto orientador da política é a igualdade de qualquer um com todos. “Fazer política” consiste em colocar as duas lógicas em conflito, ou seja, criar espaços onde as duas possam se opor e as hierarquias policiais sejam derrubadas – ainda que provisoriamente. O político [*le politique*] é esse terceiro espaço de contestação, um ponto de encontro indeterminado e sempre mutável entre a polícia e a política [*la politique*]. [Isso justifica minha distinção anterior entre o político e a política; B.O.]

A questão de saber quais perturbações da ordem vigente constituem formas pelas quais o político se manifesta parece, portanto, depender da possibilidade de se discernir nelas reivindicações de igualdade. Rancière fornece várias pistas sobre o reconhecimento dessa igualdade em termos de “demonstração”. Uma dessas pistas tem a ver com o *logos* tal como entendido pelos antigos gregos, a saber, como “discurso” e “relato” (entre outras coisas, pois também significava “razão”). Em *Disagreement* (Rancière, 1999, 22-23), ele argumenta que o *logos*, nesse duplo sentido, pode ser apontado como a própria condição da possibilidade da “política” entre os gregos: por um lado, significa discurso, mas, por outro, também o relato (ou seja, a interpretação) que é dada a esse discurso. É entendida como discurso a faculdade humana associada às questões relativas à justiça – capaz de articular o que é justo e injusto, razoável e não-razoável – ou é considerada, ou percebida, como mero ruído, ou talvez (de forma menos drástica, mas ainda assim efetivamente hierarquizante) como uma espécie “inferior” de discurso, adequada para compreender instruções relativas ao trabalho manual, ou como uma expressão incipiente de rebelião, mas não como discurso racional? Conforme apontado anteriormente, no Livro I da *Política*, Aristóteles justificou a escravidão em termos da inferioridade natural do escravo em relação ao senhor no que diz respeito ao *logos* – o escravo podia “perceber” o *logos*, mas de forma insuficiente para ser capaz de “possuí-lo” (Rancière, 2010, p. 523).

Não é difícil perceber nas manobras da “polícia” de hoje relatos contemporâneos comparáveis sobre o *logos* ou o discurso, como quando as revelações de Edward Snowden (em 2013) relativas à espionagem injustificada da NSA sobre milhões de americanos, bem como cidadãos de outros países, são desqualificadas como irracionais, se não ilegais em termos de “segurança” americana (leia-se: superioridade militar hierárquica), ou quando, na África do Sul, os mineradores de Marikana são relegados à posição de serem menos dignos de representação legal às custas do Estado do que a polícia. Quando os sinais do *logos* como discurso são evidentes, no entanto, o caráter *político* da política torna-se perceptível, e com ele uma expressão inequívoca de

igualdade. As pessoas que se envolvem em atos de destruição e saques irracionais caem direto nas mãos da “polícia”, expondo-se ao julgamento nos termos da legislação vigente, em vez de articular seu protesto como *logos*, no qual sua igualdade é registrada.

Pode ser uma surpresa para aqueles imersos na crença modernista (Habermas, 1985, p. 9) que a estética pertença à sua própria esfera discursiva distinta, ao lado da ética/política e da epistêmica ou cognitiva (uma divisão que remonta, em última instância, às três famosas *Críticas* de Kant, cada uma das quais lançou as bases, no século XVIII, para essas três esferas de lógica e competência distintas), descobrir que Rancière (2007, p. 560) afirma que o dissenso (e, portanto, a política, da qual ele é a essência, como apontado anteriormente) é uma questão estética. Os fundamentos sobre os quais ele pode fazer isso estão ligados à sua expressão, “a distribuição do sensível” (mencionada anteriormente), que alude à maneira pela qual o reino “sensível” do mundo perceptível é “dividido” em “partes” desiguais – partes que não podem ser separadas das separações sociais, culturais e políticas (pense na “divisão do sensível” do apartheid), e que são inseparáveis do *logos* ou da fala, da escrita, bem como das artes visuais. Todos esses são cúmplices na “distribuição do sensível” – a organização ou reorganização, ao longo de eixos “estéticos” e sensoriais, do mundo perceptível por meio de linhas de inclusão e exclusão, subordinação e elevação, repressão, supressão e opressão. A “distribuição do sensível” refere-se, portanto, também ao mundo “sensível” em um sentido diferente, a saber, o do mundo das pessoas “sensatas”, aquelas que aderem aos ditames do senso comum.

Como brevemente sugerido acima, o impacto irruptivo do político neste “reino sensível” representa, portanto, para Rancière (2007, p. 560), um momento de “dissenso” (ou “dis-senso”) – a perturbação estética, a interrupção, a ruptura ou a deslocação dos parâmetros “normais” e sensíveis que regulam a vida social, tal como sancionados pela “polícia”. O caráter “estético” da política – cujo reverso é o caráter político da estética na forma das artes, incluindo a literatura – reside, portanto, na capacidade das imagens e da linguagem de “ordenar”, organizar ou arranjar o mundo visível e perceptível de várias maneiras, a maioria das quais tem sido, normalmente, variações “policiais” de natureza hierárquica. Não é difícil perceber que a filosofia e a literatura (ver Olivier, 2013), por exemplo, participam disso – Rancière (Tanke, 2011, p. 27-34) não deixa dúvidas de que a filosofia, desde Platão e Aristóteles até os tempos modernos (pense no absolutismo monárquico de Hobbes e até mesmo no apoio de Kant a um despotismo esclarecido, entre outros), tem sido em grande parte cúmplice da desigual “partição do sensível”. Qual é, então, a função do “dis-senso”?

Como já insinuado, segundo Rancière (2007, p. 560), ele se realiza de maneira *estética*. Não tem apenas o significado de uma diferença de opinião ou “desentendimento”; significa uma violação ou “ruptura” na ordem sensível – um choque entre uma ordem “sensível” (a estabelecida) e outra, que dispersa os arranjos do mundo sensível pela “polícia”. Parece que, para Rancière, isso deve ser entendido, por um lado, como um conflito entre uma maneira distinta de organizar ou estruturar o mundo que nos é mostrado pelos sentidos e outra, e, por outro, uma disputa ou luta entre duas ordens – a apreensão “sensível” (sensorialmente perceptível e de senso comum) do mundo, e uma que, em princípio, é calibrada e sintonizada com um arranjo fundamentalmente diferente do sensível. Isso explica ainda mais por que Rancière (2007, p. 560) concebe o “dissenso” como uma questão de “invenção” poética, criativa ou estética. Também lança luz sobre sua interpretação de “invenção poética” como uma ruptura ou deslocamento de “lugares e identidades” existentes (Rancière, 2007, p. 560), e não primariamente como a evocação de um *topos* imaginário e inexistente. Em última análise, ele nos lembra, isso faz do dissenso também uma questão política.

Para que ninguém pense que a presente caracterização sucinta do pensamento de Rancière sobre política – com sua singular semelhança concebida com a arte em termos estéticos – não tenha encontrado qualquer crítica ou “discordância” (um dos conceitos valorizados pelo próprio Rancière), devo apressar-me a salientar que, mesmo entre comentadores que demonstraram apreço por sua originalidade, surgiram engajamentos críticos. Entre eles, um exemplo pertinente é Bosteels, que não hesita em revelar uma divergência – que ele chama de “profunda assimetria” (Bosteels, 2009, p. 161) – entre o conceito de política de Rancière e o de arte, que, de outra forma, parecem estar unidos pela função estruturadora da sensibilidade que a estética exerce como experiência autônoma. Em sua elaboração sobre essa afirmação, Bosteels (2009, p. 162) argumenta que os famosos três regimes da arte distinguidos por Rancière exibem uma diversidade que não se encontra sob a rubrica do político; pelo contrário, ele afirma que é perfeitamente possível apresentar uma espécie de “núcleo” ou “condição” duradoura, universal e não histórica da própria política. Os três regimes da arte incluem o regime ético das imagens – onde as imagens são censuradas em nome do suposto *ethos* da comunidade, como na obra de Platão –, o regime representativo das artes – onde uma hierarquia de representação caracteriza as artes, correspondendo às hierarquias sociais – e o regime estético da arte – onde todos os sujeitos, estilos e objetos compartilham uma legitimidade estética de igualdade (Tanke 2011, p. 75-85; Olivier, 2013). Dado o tratamento divergente da arte subsumida sob esses três “regimes” – com o regime estético abrindo uma verdadeira “pluralidade insuperável” de possibilidades – em oposição à ausência de tal divergência quando a política está em jogo na obra de Rancière, Bosteels

(2009) afirma que não se pode justificar as implicações enganosas da homologia entre arte e política em termos de experiência estética.

Hallward (2009)   igualmente crítico de Ranci re, apesar de apreciar a originalidade de sua obra. Ele aponta para a onipresença do conceito e da metáfora do “teatro” na obra de Ranci re, particularmente em relação ao significado de política e igualdade (Hallward, 2009, p. 139-142), e após discutir longamente o sentido em que a noção de igualdade deste último pode ser considerada “teatrocr tica”, ele formula alguns dos problemas levantados por isso. Existem sete sentidos “sobrepostos” em que a igualdade evidencia o domínio do teatro em Ranci re, de acordo com Hallward (2009, p. 146-151). Primeiro, a igualdade como manifestação do político   “espetacular” na medida em que “configura seu próprio espaço”; longe de ser invisível, insiste Ranci re, ela encontra maneiras de ser vista. Em segundo lugar, como o teatro, ela é “artificial” na medida em que não é natural, mas, de certa forma, antinatural, e, em terceiro lugar, valoriza a “multiplicidade em detrimento da unidade”, porque, assim como nunca pode haver apenas uma identidade teatral, a democracia não pode falar com uma só voz. A “voz do povo” é um mito, assim como um único “saber emancipatório”. Há sempre várias formas, assim como há múltiplas estratégias discursivas empregadas pelo capital, por exemplo. Em quarto lugar, a igualdade e a política são “disruptivas” (o que é uma das razões pelas quais Platão era hostil a elas) porque, como toda performance teatral genuína faz, ela subverte inescapavelmente “o grande projeto policial” de alocar a cada um seu lugar “permanente” na sociedade. Em quinto lugar, assim como uma performance teatral é “contingente” na medida em que deve “inventar” (ou reinventar) o palco, a encenação política da igualdade deve inevitavelmente prosseguir sem consenso ou acordo prévio – nesse sentido, ela é contingente ou “do momento”. O sexto e o sétimo atributos teatrais da igualdade na política são que ela “tende   improvisação” e que “opera dentro de uma configuração liminar”, respectivamente. Em outras palavras, assim como o teatro tem mais sucesso quando a improvisação não é absolutamente suprimida pela direção ou pela coreografia, a igualdade política é mais evidente quando escapa aos limites da “polícia” por meio do “jogo livre” da improvisação. E dizer que a igualdade emula o teatro em sua lógica liminar   afirmar sua recusa em ser identificada como X ou não-X, optando, em vez disso, por operar na “lacuna” entre os dois, ou seja, “borrando” a distinção em termos identitários rígidos. Um ator que se identifica conclusivamente com uma interpretação de um papel não deixa espaço para improvisação inspirada, assim como um ator político que renuncia a esse “espaço” teatral ficará paralisado pela camisa de fôrça de uma identidade política. Em vez disso, segundo Ranci re, quando alguém age politicamente, exemplificando a igualdade, ainda que de maneira ef mera, ocupa um lugar “entre si e seu papel”, como afirma Hallward (2009, p. 151).

Existem diversas dificuldades relacionadas que decorrem, na visão de Hallward (2009, p. 151-157), dessa teatralidade da política. A mais importante delas inclui: o problema óbvio de que, na melhor das hipóteses, ela pode ser “esporádica e intermitente” devido à sua falta de “determinação política” e do poder de “impor mudanças mensuráveis”. Há também as questões, se a ênfase no teatral poderia, de fato, ter um viés crítico na “sociedade do espetáculo” atual, em vez de ser reduzida a algo meramente (e ineficazmente) “transgressor”, e da incompatibilidade da ênfase de Rancière na interrupção e na improvisação com atributos dos quais nenhuma “sequência política sustentável” pode prescindir, como mobilização, organização e tomada de decisão. Hallward (2009) vai além e argumenta ainda que a indiferença de Rancière a tais atributos está intimamente ligada ao fato de que sua postura igualitária exige que ele ignore questões de “conhecimento, habilidade ou domínio” que não podem ser separadas da ação política – algo que obscurece a persistente questão da relação entre teoria e práxis. Essas são críticas importantes, mas atestam menos um projeto político-filosófico fundamentalmente falho por parte de Rancière do que o reconhecimento de sua importância e atualidade.

A breve caracterização anterior do pensamento de Rancière sobre política, o político e a “polícia”, articulada em termos de conceitos como “estética”, “dissenso” e “consenso”, deve ser vista como um mero esboço inicial do terreno fértil do pensamento político que ele já mapeou e que ainda está em processo de expansão e refinamento. A pertinência de seu pensamento intransigente, que claramente desafia a filosofia tradicional em diversas questões importantes – como as brevemente apresentadas aqui – é inquestionável.

Referências

- ARISTOTLE. *Politics*. In: *The works of Plato and Aristotle*. Tradução de B. Jowett. Kindle Edition, 2009.
- ARMSTRONG, P. *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the networks of the political*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- BOSTEELS, B. Rancière's leftism, or, politics and its discontents. In: ROCKHILL, G.; WATTS, P. (Eds.). *Jacques Rancière: History, politics, aesthetics*. Durham; London: Duke University Press, 2009. p. 158-175.
- CAPUTO, J. D. *Deconstruction in a nutshell: A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997.
- DERRIDA, J. On cosmopolitanism. Tradução de M. Dooley. In: *On cosmopolitanism and forgiveness*. New York: Routledge, 2001. p. 3-24.

FOUCAULT, M. (Ed.). *I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister, and my brother... A case of parricide in the 19th century*. Tradução de F. Jellinek. London: Bison Books, 1982.

HABERMAS, J. *Knowledge and human interests*. Tradução de J. J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971.

HABERMAS, J. Modernity – An incomplete project. In: FOSTER, H. (Ed.). *The anti-aesthetic: Essays on postmodern culture*. Port Townsend: Bay Press, 1985. p. 3-15.

HABERMAS, J. *The theory of communicative action*. Vol. 2: *Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*. Tradução de T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987.

HALLWARD, P. Staging equality: Rancière's teatrocracy and the limits of anarchic equality. In: ROCKHILL, G.; WATTS, P. (Eds.). *Jacques Rancière: History, politics, aesthetics*. Durham; London: Duke University Press, 2009. p. 139-157.

MELCHERT, N. *The great conversation*. Mountain View: Mayfield Publishing Company, 1991.

OLIVIER, B. Terror(ism) in the context of cosmopolitanism. In: *Intersecting philosophical planes: Philosophical essays*. Oxford: Peter Lang, 2012. p. 155-181.

OLIVIER, B. Literature after Rancière: Ishiguro's *When we were orphans* and Gibson's *Neuromancer*. *Journal of Literary Studies*, v. 29, n. 3, p. 23-45, 2013.

PLATO. *The Republic of Plato*. 2. ed. Tradução de A. Bloom, com ensaio interpretativo. New York: Basic Books, 1991.

RANCIÈRE, J. *Disagreement: Politics and philosophy*. Tradução de J. Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

RANCIÈRE, J. What does it mean to be un? *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, v. 21, n. 4, p. 559-569, 2007.

RANCIÈRE, J. *Dissensus: On politics and aesthetics*. Tradução de S. Corcoran. New York: Continuum, 2010.

RANCIÈRE, J. *Mute speech*. Tradução de J. Swenson. New York: Columbia University Press, 2011.

ROCKHILL, G. Introduction: Through the looking glass – The subversion of the modernist doxa. In: RANCIÈRE, J. *Mute speech*. Tradução de J. Swenson. New York: Columbia University Press, 2011. p. 1-28.

TANKE, J. J. *Jacques Rancière: An introduction*. New York: Continuum, 2011.

WIKIPEDIA. Spartacus. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Spartacus>. Acesso em: 8 fev. 2014.

WIKIPEDIA. Third Servile War. Disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/Third_Servile_War. Acesso em: 8 fev. 2014.

Sobre o autor

Bert Olivier

Professor Sênior no Department of Philosophy, University of the Free State. Olivier faz pesquisas em Psicanálise, pós-estruturalismo, filosofia ecológica e filosofia da tecnologia, literatura, cinema, arquitetura e estética. Seu projeto atual é 'Compreender o sujeito em relação à hegemonia do neoliberalismo'.

<https://orcid.org/0000-0002-3138-1948>
OlivierG1@ufs.ac.za

Sobre a tradutora

Giovana Rodrigues de Oliveira (UNINOVE). Tradutora.

<https://orcid.org/0009-0005-8427-8652>
academyazra7@gmail.com

Recebido em: 21 de abril de 2026.
Aprovado em: 20 de maio de 2026.