



Desigualdade, solidão e aspecto político

Retratando a democracia radical com Hannah Arendt e Jacques Rancière

Inequality, loneliness, and political appearance

Picturing radical democracy with Hannah Arendt and Jacques Rancière

Andrew Schaap

Tradução de Giovana Rodrigues de Oliveira

Resumo

Os democratas radicais destacam momentos marcantes da ação política, que perturbam os hábitos cotidianos de percepção que sustentam relações sociais desiguais. Ao fazer isso, no entanto, às vezes negligenciamos como as condições sociais, tal como a precarização do trabalho, o deslocamento social e a exposição diária à violência, podem minar a capacidade de ação política ou podem ser contestadas de modos pacíficos. Apesar das diferenças, dois pensadores que influenciaram a teoria democrática radical (Hannah Arendt e Jacques Rancière) têm recebido críticas de modo similar por contribuírem para uma imagem tão desprovida de peso social da política. Contudo, ao nos atentarmos à forma como cada um deles se vê preocupado com as condições sociais da desigualdade e solidão nos levam a reconhecer dois aspectos distintos da democracia política: a emancipação e a civilidade. Cultivando uma flexibilidade interpretativa que lhes permita alternar entre esses aspectos da política, os democratas radicais talvez consigam visualizar com maior clareza como as conquistas aparentes são limitadas e moldadas pelas condições sociais em que se concretizam.

Palavras-chave

Balibar, emancipação, civilidade, democracia agonística, superfluidez.

Abstract

Radical democrats highlight dramatic moments of political action that disrupt everyday habits of perception, which sustain unequal social relations. In doing so, however, we sometimes neglect how social conditions, such as precarious employment, social dislocation and everyday exposure to violence, might undermine political agency or be contested in uneventful ways. Despite their differences, two thinkers who have significantly influenced radical democratic theory (Hannah Arendt and Jacques Rancière) have been similarly criticised for contributing to such a socially weightless picture of politics. However, attending to how they are preoccupied by the social conditions of inequality and loneliness enables us to recognize two distinct aspects of democratic politics: emancipation and civility. Cultivating an interpretive flexibility to shift between these aspects of politics might enable radical democrats to more clearly picture how struggles for appearances are limited and shaped by the social conditions within which they are enacted.

Key-words

Balibar, emancipation, civility, agonistic democracy, superfluity.

DOI: <https://doi.org/10.53000/simbolica.v2i00.5524>

Visualizar a democracia radical com Hannah Arendt e Jacques Rancière é destacar momentos dramáticos da vida política em que os sujeitos se manifestam de forma diferente das identidades sociais que lhes são atribuídas. Os democratas radicais sentem-se atraídos por mobilizações como o *Black Lives Matter*, o *Idle No More*, os *Indignados*, o *Movimento Occupy*, a *Primavera Árabe*, os *Sans Papiers* e a *Tent Embassy*, porque demonstram a possibilidade de transformação social. Tais mobilizações são marcantes e politicamente significativas na medida em que interrompem nossos hábitos de percepção, ao revelar, e, potencialmente, reconfigurar nosso senso comum de mundo. Essa imagem é limitante, no entanto, se as condições sociais que fornecem o pano de fundo para a ação política se afastam demais do nosso campo de visão. Pois poderíamos então nos tornar reféns de uma imagem da política que ou obscurece a agência dos grupos marginalizados, ou exagera a agência daqueles que estão socialmente isolados. Pois experiências como o trauma intergeracional, a pobreza crônica, o emprego e a moradia precários, serem tratados com desrespeito e viver em uma atmosfera de violência são uma realidade cotidiana para os membros desses grupos sociais marginalizados que os democratas radicais frequentemente valorizam.

Os democratas radicais têm, de fato, sido criticados por oferecerem uma visão restrita da ação política devido à nossa preocupação em delimitar a especificidade da política. Lois McNay, por exemplo, rejeita a ideia de construir um modelo de democracia baseado em uma essência atribuída ao político (McNay, 2014). Ela defende, em vez disso, que a política democrática deve ser concebida em relação às experiências negativas de sofrimento social. Entretanto, Arendt e Rancière refletem sobre as condições sociais nas quais a política democrática é praticada. De maneira similar a Aristóteles, Arendt e Rancière traçam a especificidade da política contrastando a aparência política do cidadão com a condição social de um não-cidadão emblemático – o escravo dominado (Rancière) e o apátrida supérfluo (Arendt). Além disso, para ambos os pensadores, as formas extraordinárias de sofrimento social às quais não-cidadãos estão expostos são indicativas de condições sociais mais comuns vivenciadas pelos cidadãos em sociedades nominalmente democráticas – a desigualdade no que Rancière caracteriza como ordens sociais pós-democráticas e a solidão no que Arendt chama de sociedade de massa.

Ao examinar a obra de Arendt e Rancière em paralelo, defendo a visão de que o significado político das lutas pela aparência reside em seu potencial de revelar-lhes o mundo. Arendt e Rancière nos permitem vislumbrar como a política democrática não é apenas uma questão de lutar para aparecer dentro de um contexto social já delimitado, mas também, uma questão de constituir espaços públicos em relação aos quais aparecemos aos outros. Todavia, ao delimitar a especificidade da política não é necessário levá-la a uma imagem

socialmente sem peso da democracia radical. Pelo contrário, refletir sobre como o agonismo se configura em relação às condições sociais negativas de desigualdade e solidão nos permite distinguir entre dois aspectos importantes da política democrática radical.

Com Rancière, podemos visualizar a política democrática como uma luta emancipatória através da qual a desigualdade social é feita visível e contestada. Isso implica politizar uma ordem social ao questionar o que é considerado uma questão política, quem é considerado um sujeito político e como a comunidade política como um todo é representada. Como questão de emancipação, a política democrática está orientada para a *superação da desigualdade* por meio da mobilização contra-hegemônica. Com Arendt, por outro lado, podemos visualizar a política democrática como uma luta civilizada para constituir e preservar um mundo em comum. Tal política não se resume simplesmente a evitar conflitos, deixando desacordos profundos fora da esfera pública, como sugere a concepção liberal de civilidade. Em linha contrária, ela envolve a instituição de espaços públicos nos quais são possíveis lutas pela aparência, apesar das diferenças sociais. Tais espaços de aparência são constituídos por meio da troca de opiniões entre cidadãos plurais e preservados por meio da autolimitação coletiva. Como uma questão de civilidade, a política democrática está orientada para *superar a solidão* por meio da experimentação da ação solidária.¹

Começo delimitando como ambos Arendt e Rancière têm sido similarmente criticados por encorajarem uma forma de pensamento político desprovida de peso social. Devido à insistência dos democratas radicais na especificidade do político, argumenta McNay, tendemos a tratar o mundo social como contingente, nulo de qualquer significado próprio e, portanto, passível de ser remodelado de maneiras ilimitadas. Consequentemente, emerge uma disjunção entre as formas aparentemente heróicas de agência política que valorizamos e as experiências cotidianas de opressão e isolamento, que fazem com que a possibilidade de tal ação pareça remota para a maioria das pessoas (McNay, 2014, p. 11, 14-15). Para responder a essa crítica, passo, na segunda seção, a discutir como Arendt e Rancière formulam, cada um à sua maneira, sua compreensão da especificidade da política em relação à situação de um não-cidadão emblemático – o apátrida e o escravo. Na terceira e quarta seções, demonstro como Arendt e Rancière oferecem relatos mais perspicazes das condições sociais que animam suas concepções de política democrática do que geralmente se reconhece.

Longe de nos conduzir a uma busca equivocada pelo político, defendendo que visualizar a democracia radical com Arendt e Rancière permite interpretações

¹ Conforme discutido mais adiante, tomo emprestada essa distinção entre emancipação e civilidade de Etienne Balibar. Ver Etienne Balibar, "Three Concepts of Politics", 2002.

perspicazes de como momentos exemplares de práxis revelam a possibilidade política de emancipação e civilidade dentro das condições sociais existentes. É importante ressaltar que não devemos confundir nenhuma dessas visões emergentes com *modelos* de democracia radical, assim como não devemos considerar o agonismo como a *essência* da política. Em vez disso, visualizar a democracia radical como emancipação e civilidade chama nossa atenção para a forma como as lutas pela aparência são limitadas e moldadas pelas condições sociais que elas buscam transformar. Como tal, isso possibilita o que Bert van den Brink chama de flexibilidade aspectual, permitindo uma mudança produtiva de aspecto ao interpretar o significado das lutas políticas pela aparência (van den Brink, 2012, p. 397). Cultivar tal flexibilidade aspectual pode permitir que os democratas radicais tematizem o significado político de eventos e ações que perturbam hábitos de percepção estabelecidos, enquanto mantêm-se atentos às condições sociais em relação às quais a política democrática toma forma.

Retratando a democracia radical

Os democratas radicais visualizam a política como um campo de disputa. Hannah Arendt e Jacques Rancière contribuíram significativamente para essa visão da política, segundo a qual os sujeitos políticos se constituem por meio da luta democrática. Como reconhece Rancière, ele compartilha da compreensão de Arendt de que a política é “uma questão de aparência [...] de constituir um palco comum ou encenar cenas comuns, em vez de governar interesses comuns” (Rancière, 2003, p. 201). Arendt e Rancière distinguem a política de outros aspectos da interação humana e tendem a caracterizar o contexto social em relação ao qual as lutas pela aparência são encenadas como apolítico ou mesmo antipolítico, na medida em que as relações sociais são tipicamente irreflexivas e desiguais. Para ambos, a política democrática não envolve apenas a interação de agentes políticos dentro de um cenário institucional já estabelecido. Mais fundamentalmente, ela implica a constituição do espaço público que delimita como os sujeitos aparecem uns aos outros. Se o político se revela obliquamente por meio dessas lutas pela aparência, o que está sempre em jogo na luta democrática é o significado do próprio conflito – entre quem ocorre, onde se passa, do que se trata e o porquê é importante para nossa vida em comum. Visualizar a democracia radical com Arendt e Rancière como uma luta pela aparência revela, assim, como nosso senso comum do mundo é constituído, revelado e contestado por meio desse conflito.

No entanto, McNay discorda do que ela caracteriza como a “ausência de peso social” dessa visão da democracia radical, que negligencia os efeitos de desempoderamento decorrentes da desigualdade social e do isolamento prolongado (McNay, 2014, p. 52). Uma visão arendtiana da política

democrática como uma luta para transcender identidades sociais opressivas é atraente, desde que isso caracteriza o empoderamento coletivo não em termos de uma identidade compartilhada, mas como uma prática de liberdade (Honig, 1992; Borren, 2013). No entanto, a descrição de Arendt da política agonística, tal como se desenrola num espaço de aparências autônomo das preocupações sociais, torna difícil reconhecer muito do que a política envolve como político, incluindo as condições que frustram a participação política e que podem tornar-se objeto de politização. Por isso, ela tende a obscurecer a forma como os grupos dominados agem politicamente, de maneiras que podem tanto reproduzir quanto transformar as desigualdades sociais (Deranty et Renault, 2009, p. 51). Embora essa crítica à visão de Arendt sobre a política seja conhecida, os democratas radicais têm, por vezes, recorrido a Rancière para corrigi-la. Rancière, sem dúvida, radicaliza e dá sentido ao agonismo ao mostrar que a política democrática não consiste principalmente em uma luta pela distinção entre aqueles que já participam da vida pública como iguais, mas implica uma luta sobre quem está qualificado para participar como igual em primeiro lugar (Ingram, 2007, p. 239). Em vez de visualizar a democracia radical como um *espaço* para a política, deveríamos visualizá-la como um *processo* através do qual as condições sociais são politizadas. Como tal, essa política é agonística na medida em que envolve contestar quem tem direito a participar e como, quais questões são consideradas políticas, e onde e quando a política democrática pode ser praticada (Rancière, 2009, p. 55-56). Em vez de uma luta pela *distinção*, a democracia radical surge então como uma luta *contra a dominação* – um processo de transformação das condições sociais que sustentam e reproduzem a desigualdade (Deranty et Renault, 2009, p. 44).

No entanto, Rancière também tem sido criticado por não levar em conta como a política democrática é moldada pelas condições sociais em que se insere (Apostolidis, 2016). Embora a descrição que Rancière faz da política democrática nos permita reconhecer como as condições sociais podem se tornar objeto de luta política, McNay considera que ele passa rapidamente da suposição da igualdade de inteligência entre todos para a suposição de sua igual capacidade de agir e falar (McNay, 2014, p. 163). Sem uma teoria do poder e, portanto, da relação entre opressão e agência de oposição, ela argumenta que Rancière é incapaz de avaliar plenamente as condições sociais que podem facilitar ou frustrar o tipo de política emancipatória que ele valoriza. Embora McNay ignore a forma como Rancière descreve as ordens sociais e a ação emancipatória como incorporadas (Quintana, 2019), sua crítica, no entanto, destaca uma tendência entre alguns democratas radicais que se inspiram em Rancière. Se o possível ponto cego de uma visão Arendtiana da democracia radical é que ela obscurece a agência política dos oprimidos (Allen, 2005), então o possível ponto cego de uma visão Rancièriana é que ela exagera a agência política dos isolados (Gündoğdu, 2017).

Em vez de recorrer a Rancière para *substituir* uma visão Arendtiana da democracia radical (como defendem Jean-Philippe Deranty e Emmanuel Renault) ou para *modificá-la e ampliá-la* (como propõe James Ingram), poderíamos, ao contrário, considerar como cada pensador oferece uma visão distinta da democracia radical como agonística. Embora nenhuma das visões possa ser considerada completa, cada uma oferece uma importante perspectiva sobre o significado político das lutas pela aparência em relação às condições sociais nas quais são encenadas. Tomando emprestada uma distinção de Étienne Balibar, essas visões podem ser caracterizadas em termos de civilidade e emancipação (Balibar, 2002).² A singularidade dessas visões torna-se clara quando situadas em relação às condições sociais que preocupam cada pensador político.³ A análise do debate polêmico de Rancière com a noção de Arendt de “direito de ter direitos” permite-nos reconhecer como cada um toma uma condição social diferente como ponto de partida para a reflexão política – a dominação e a superfluidade. O objetivo de reconstruir e comparar suas visões da política dessa maneira não é apenas demonstrar que Arendt e Rancière oferecem descrições mais perspicazes das condições sociais que animam suas concepções de política democrática do que geralmente se reconhece. Mais importante ainda, é cultivar uma flexibilidade de perspectivas, que permitiria aos democratas radicais compreender melhor como a política agonística é limitada, moldada e animada pelas condições sociais nas quais se realiza.

Política Democrática: Por Dentro e Por Fora

Refletindo sobre a crise dos refugiados na Europa do período entre guerras, Hannah Arendt observa com amargura que o sofrimento das pessoas apátridas “não reside no fato de serem oprimidas, mas sim em que ninguém nem sequer quer oprimi-las” (Arendt, 2004, p. 375). Arendt caracteriza a situação dos apátridas como sintomática de uma nova condição social de superfluidade, que ela define pela distinção entre a apatridia moderna e a escravidão antiga. Segundo Arendt, os escravos ocupavam um lugar marginal nas sociedades

² Embora Balibar caracterize explicitamente Rancière como um teórico da emancipação, ele apenas sugere como Arendt poderia ser interpretada, de forma proveitosa, como uma teórica da civilidade.

³ Para ambos, isso exige situar suas obras posteriores, de caráter mais filosófico, nas quais se dedicam mais diretamente ao pensamento político clássico (especialmente *Desentendimento* e *The Human Condition*), em relação aos seus escritos anteriores, de caráter mais histórico, nos quais cada um se preocupa com diferentes formas de sofrimento social (*The Nights of Labour* e *The Origins of Totalitarianism*). Ver Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, 1992; Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggle of Migrants*, 2015; Jason Frank, “Logical Revolts: Jacques Rancière and Political Subjectivization”, 2015; Darlene Demandante, *The Political Subject and Its Experiences: An Alternative Reading of Rancière on Political Subjectivity* (tese doutoral, Macquarie University, Sydney, 2019).

antigas que os dominavam, uma vez que os cidadãos dependiam do trabalho escravo para satisfazer suas necessidades econômicas. Em contraste, os apátridas são supérfluos para as sociedades modernas, pois carecem até mesmo daquele status social liminar concedido aos escravos. Arendt reconhece que a situação do apátrida é semelhante à do escravo, na medida em que ambos sofrem com a *obscuridade* (Arendt, 1990, p. 70-71). Sem a igualdade política que a cidadania estabelece, ambas as categorias de pessoas são privadas do potencial de se distinguirem por meio da ação pública, tornando-se invisíveis como pessoas (Arendt, 1998, p. 50). No entanto, tornar-se supérfluo é também sofrer com a *exposição* pública – tornar-se visível *em massa* como parte de uma população excedente que se torna vulnerável à violência estatal arbitrária (Borren, 2008).

Escrevendo mais de cinquenta anos depois, Jacques Rancière refuta a caracterização que Arendt faz da situação dos apátridas e rejeita a ideia de que alguém possa estar “além da opressão” (Rancière, 2004, p. 299). Contrariamente à afirmação de Arendt de que a situação dos apátridas é sintomática de uma nova patologia da política moderna, Rancière afirma que a dominação não é apenas um conceito fenomenologicamente adequado, mas também um conceito normativamente preferível para caracterizar a situação deles. Na visão dele, a noção de superfluidade obscurece a forma como membros de grupos socialmente desfavorecidos podem agir politicamente. Como a dominação sempre envolve tratar alguém de acordo com sua posição subordinada dentro de uma ordem social, ele insiste, ninguém está jamais fora da política. Se as leis criadas para reprimir pessoas apátridas racionalizam a dominação deles, então essas leis também oferecem uma oportunidade para que as pessoas apátridas contestem sua exclusão da cidadania. Consequentemente, ele insiste, ninguém se encontra jamais numa situação de total falta de direitos. De fato, até mesmo “os imigrantes clandestinos nas zonas de trânsito de nossos países ou as populações nos campos de refugiados” têm o potencial de fazer valer sua igualdade (Rancière, 2004, p. 305).

Com essas breves observações polêmicas, Rancière indica como ele e Arendt formulam suas noções de política em relação a duas condições sociais conceitualmente distintas, mas que se sobrepõem empiricamente. Arendt se preocupa com a superfluidade como uma condição-limite dentro da qual a política deixa de ser possível. Conforme caracterizado por Arendt, a situação dos apátridas assemelha-se a um estado de natureza produzido politicamente – uma situação de ausência de mundo na qual as pessoas são privadas da possibilidade de ação significativa e expostas à violência arbitrária (Arendt, 2004, p. 381). Para Arendt, a apátrida é sintomática da solidão generalizada na sociedade de massa moderna; é a “experiência de ser abandonado por tudo e

por todos” devido a processos burocráticos e capitalistas que se enraízam e deslocam as pessoas, produzindo desemprego generalizado e falta de moradia (Arendt, 2004, p. 589, 612-13). Em contraste, Rancière se preocupa com a dominação como a condição social em relação à qual a política é sempre exercida. Ele toma a justificativa de Aristóteles para a escravidão como exemplo da desigualdade estrutural inerente a qualquer ordem social, dividindo a sociedade entre aqueles considerados aptos a governar e aqueles aptos apenas a obedecer. Uma vez que toda ordem social pressupõe uma relação entre dominadores e dominados, ele insiste, sua legitimação pode se tornar objeto de luta política.

Assim como a analogia que ela traça entre os apátridas e os povos indígenas encontrados pelos colonizadores europeus, a distinção feita por Arendt entre a situação do apátrida e a do escravo se mostra chocante (Klausen, 2010). Assim como ela interpreta a aparência dos povos indígenas da perspectiva dos colonizadores - como “seres humanos ‘naturais’ que careciam do caráter especificamente humano” (Arendt, 2004, p. 251) -, da mesma forma ela retrata o escravo da perspectiva do proprietário de escravos - “ser escravo era, afinal, ter um caráter distinto, um lugar no mundo” (Arendt, 2004, p. 377). Quando considerado da perspectiva daqueles que sofreram a escravidão, só podemos nos perguntar como ter um *lugar subordinado* em uma sociedade escravocrata poderia ser considerado melhor do que *não ter lugar* algum na sociedade (Gines, 2014, p. 71). A afirmação de Arendt sobre a novidade da superfluidade baseia-se na distinção entre a apatridia e a forma como a escravidão era entendida no pensamento político clássico, em vez das condições reais da escravidão moderna ocorrida nas Américas (Bernasconi, 1996, p. 4). Consequentemente, ela omite como o racismo anti-negro que a escravidão moderna pressupunha estava, em si, associado à produção de pessoas supérfluas (Mbembe, 2003, p. 21). Mais ainda, na medida em que Arendt comenta sobre a escravidão moderna em sua obra posterior, ela nega a autonomia dos escravos ao tratar a escravidão principalmente como uma instituição social, e não como política (Roberts, 2015, p. 36).

Embora Arendt considere o apátrida como emblemático da condição de superfluidade na modernidade, é importante reconhecer que sua discussão sobre a apatridia surge no final de sua análise do imperialismo, na qual ela traça como a violência colonial se reverte contra as populações dos Estados-nação europeus.⁴ Nesse contexto, a escravidão moderna deve ser entendida como parte dos mesmos processos que criaram um “novo tipo de ser humano” que, segundo ela, poderia ser “colocado em campos de concentração por seus

⁴ Ver Manu Samnotra, “‘Poor in World’: Hannah Arendt’s Critique of Imperialism,” 2019. Para uma análise importante dos limites da concepção de Arendt sobre o imperialismo como “expansão”, em contraste com o colonialismo de povoamento como “transplante”, ver David Myer Temin, “‘Nothing Much Had Happened’: Settler Colonialism in Hannah Arendt”, 2019.

inimigos e em campos de internamento por seus amigos” (Arendt, 2007, 265). Assim como Arendt comenta de passagem a diferença entre superfluidade e opressão, recorro também a Giorgio Agamben, Balibar, Orlando Patterson e Rancière para diferenciar três dimensões inter-relacionadas de dominação e superfluidade.⁵ É importante ressaltar que, embora dominação e superfluidade sejam analiticamente distintas, na prática essas condições sociais se cruzam e são racializadas, como exemplificado na escravidão moderna (Davidson, 2013). De fato, dada a onipresença e a convergência de ambas as condições sociais na modernidade, surge um ponto cego no quadro da política que cada pensador apresenta, na medida em que eles descartam ou minimizam a importância da condição social negativa para a qual o outro chama nossa atenção.

Em primeiro lugar, enquanto a dominação implica a sujeição à violência estrutural, a superfluidade implica a exposição à violência extrema (Balibar, 2015, p. 36-92). A diferença entre essas formas de violência não é uma questão de grau, mas de natureza; enquanto a violência estrutural é instrumental, a violência extrema não tem utilidade. Implementada sistematicamente e racionalizada por meio do conceito de propriedade, a violência estrutural tem como objetivo produzir o escravo como escravo e reproduzir relações de dominação entre a sociedade escravocrata e a população escravizada (Patterson, 1982, p. 3, 32).⁶ Por exemplo, a discussão de Rancière sobre a prática dos Sythians de cegar aqueles que escravizavam, a fim de confiná-los às suas tarefas como escravos, serve como um exemplo gritante de como as ordens sociais inscrevem a dominação nos corpos dos dominados (Rancière, 1998, p. 12, 30). Em contraste, a violência extrema inverte o princípio da utilidade, uma vez que trata os seres humanos não como “mercadorias úteis”, mas sim os transforma em “resíduos descartáveis” (Balibar, 2015, p. 61, 135; Arendt, 2004, p. 573–74). De fato, segundo Arendt, a maldade específica do totalitarismo não consistia em tratar algumas pessoas “como um meio para um fim, o que deixa intacta sua essência humana e afeta apenas sua dignidade”, mas em “torná-las supérfluas como seres humanos” (Arendt, 1992, p. 166).⁷ É importante reconhecer também, no entanto, que o terror totalitário exemplificado nos campos nazistas foi precedido pela violência extrema da colonização e dos sistemas de escravidão no mundo moderno, que submeteram as pessoas a abusos, tortura e assassinatos que não se reduziam ao propósito instrumental de sustentar a dominação (Mbembe, 2003, p. 21).

⁵ Para uma análise complementar, ver Christian F. Rostbøll, “Statelessness, Domination, and Unfreedom: Arendt and Petit in Dialogue,” 2014.

⁶ Cf. Arendt, 1998, p. 72, 81.

⁷ Ver Richard Bernstein, “Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant”, 2002, p. 19.

Em segundo lugar, enquanto a dominação envolve uma incorporação liminar dentro de uma ordem social, a superfluidade implica uma relação de abandono. Enquanto a incorporação liminar confere significado social à dominação, o abandono priva a existência da pessoa supérflua de qualquer significado social (Patterson, 1982, p. 45; ver também p. 36 e 60-63). Rancière reconhece essa incorporação liminar dos dominados quando observa: “não basta que a desigualdade seja respeitada; ela quer ser acreditada e amada” (Rancière, 1991, p. 105). Em outras palavras, toda instituição social exige que os dominados aceitem seu lugar subordinado na sociedade e reconheçam seus dominadores como superiores. Contrastando com a incorporação liminar dos dominados na ordem social, no entanto, a pessoa supérflua é “forçada para fora dos limites da lei” por meio de seu abandono (Arendt, 2004, p. 363).⁸ Isso não significa que ela não tenha nenhum status dentro da ordem sociolegal da qual está excluída (Rostbøll, 2014, p. 26-27). Em vez de lhes ser atribuído um status subordinado, é-lhes atribuído um status excepcional, de modo que ficam expostos à violência extrema por serem transformados em uma “anomalia não reconhecida” dentro da lei (Arendt, 2004, 363-64). Como discute Arendt, as pessoas apátridas se viram à mercê da polícia, à qual os Estados delegam o problema de o que fazer com os seres humanos excedentes (Rostbøll, 2014, p. 22).⁹ Nessa situação de abandono, ninguém (ou seja, nenhum outro em particular) domina a pessoa supérflua, mas ela fica vulnerável à violência arbitrária de *qualquer* um em virtude de sua exclusão inclusiva de uma ordem jurídica (Arendt, 2004, 365-66).

Em terceiro lugar, enquanto a dominação se baseia na desonra (ser forçado a viver uma vida a serviço de outrem), a superfluidade implica na abjeção (ser tratado como se a própria vida não valesse a pena ser vivida). Não basta aos senhores simplesmente dominarem seus escravos; eles também procuram demonstrar sua suposta superioridade desonrando o escravo (Patterson, 1982, p. 78). A escravidão institui, assim, uma divisão entre uma suposta superioridade dos dominadores sobre os dominados – “uma *explicação* em ato social, uma dramatização da desigualdade” (Rancière, 1991, p. 105). Isso é destacado por Rancière ao discutir a apologia de Heródoto de como os Sythians empunhavam chicotes para demonstrar sua suposta diferença de natureza em relação aos seus escravos; uma vez que seus escravos valorizam a própria vida mais do que sua honra como guerreiros, eles merecem ser escravos (Rancière, 1998, p. 12). Segundo Arendt, a instituição da escravidão antiga foi uma “tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem” (Arendt, 1998, p. 84). No entanto, a existência de pessoas apátridas, que se encontram em uma situação excepcional em relação à

⁸ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 1998, p. 28.

⁹ Ver Arendt, 2004, p. 384 nota 54 e p. 251.

comunidade política, é considerada supérflua até mesmo para a manutenção e a reprodução da vida (Arendt, 2004, p. 380-81; Agamben, 1998, p. 126-35; Gündoğdu, 2015, p. 139-45). Assim, a produção de pessoas supérfluas é sintomática da elevação da própria vida ao bem supremo na modernidade. Quando a própria vida se torna o valor dominante na política, adverte Arendt, as soluções totalitárias continuam sendo uma tentação para o problema de como lidar com seres humanos cujas vidas são consideradas totalmente desprovidas de valor (Arendt, 2004, p. 592). Se a consciência da abjeção sofrida pelos apátridas chegou à consciência pública na Europa no período entre guerras, no entanto, ela foi precedida pelo terror da escravidão nas colônias e no sistema de plantações, o que, como destaca Achille Mbembe, implicava uma tripla perda: de lar, de direitos corporais e de status político (Mbembe, 2003, p. 21; Arendt, 2004, p. 267).

Apesar da forma problemática com que Arendt caracteriza a condição da superfluidade ao contrastar a apatridia moderna com a escravidão antiga, ela chama, no entanto, a atenção para uma condição social reconhecível, que o conceito de dominação não consegue captar plenamente. Mesmo assim, na visão de Rancière, a superfluidade é um ponto de partida inadequado para a reflexão política, uma vez que leva à representação da alteridade política em termos de uma “figura do outro que não pode ser simbolizada”, que só pode aparecer em termos da “nudez de sua diferença intolerável” (Rancière, 2004, p. 8). Ele rejeita a caracterização da superfluidade como uma condição de estar “fora” da política. Pois, em sua visão, o que está sempre em jogo na política é como a relação entre o interior e o exterior de uma ordem social é representada (Rancière, 1997, p. 32). Como Danielle Allen também aponta, os grupos dominados são politicamente invisíveis não porque estejam *fora* da política, mas porque sua agência é obscurecida *dentro* da política (Allen, 2005, p. 51, 55). Caracterizar a condição social em que se encontram as pessoas sem pátria como uma condição de superfluidade é, portanto, omitir de nossa imagem da política o que Rancière chama de partição do perceptível – a divisão constitutiva da ordem social que tanto separa quanto relaciona grupos sociais desiguais (Rancière, 1998, p. 115-16). No entanto, descartar completamente a percepção de Arendt sobre a ameaça sem precedentes da superfluidade na modernidade, como parece fazer Rancière, é omitir de nossa visão da política a fragilidade da comunidade política. Se Rancière considera a dominação do escravo no mundo antigo como emblemática da desigualdade da pós-democracia, enquanto Arendt considera a superfluidade do apátrida como sintomática da *solidão* da sociedade de massa, devemos manter ambas as condições sociais em vista a fim de cultivar uma flexibilidade de perspectivas ao retratar a democracia radical. Na próxima seção, mostro como Rancière concebe a política democrática radical como emancipação, segundo a qual o significado da aparência política emerge no contexto da desigualdade

social. Na seção final, demonstro como Arendt concebe a democracia radical como civilidade, na qual o significado da aparência política emerge no contexto de uma solidão generalizada.

Emancipação, Desigualdade e Pós-democracia

Para Rancière, a política democrática gira precisamente em torno de demonstrar como uma divisão do perceptível organiza nosso senso comum do mundo. Rancière considera a justificativa de Aristóteles para a escravidão como um exemplo dessa divisão do perceptível, uma vez que ela institui uma separação entre aqueles que são competentes para participar da política e aqueles que não o são. A dominação do escravo é natural, na visão de Aristóteles, devido ao seu status liminar imputado (entre animal e humano) como um ser capaz de participar do *logos* apenas na medida em que compreende quando ele é exercido por outros, mas incapaz de exercê-lo por si mesmo (Rancière, 1998, p. 17). Rancière conclui, a partir de sua abordagem crítica de Aristóteles, que a fala nunca é simplesmente fala, mas sempre também um “relato feito dessa fala”, o que pressupõe uma distinção entre o que conta como fala propriamente dita e o que se apresenta como *aneu logos* (injustificável ou absurdo) (Rancière, 1998, p. 22-23, 43). Como articulação da divisão do perceptível, a representação do escravo como um ser privado de *logos* não reflete, portanto, simplesmente os preconceitos dos dominantes, mas “expressa estritamente a ordem sensorial que organiza sua dominação, que é a própria dominação” (Rancière, 1998, p. 24). No entanto, a apologia de Aristóteles à escravidão também reconhece tacitamente que a dominação dos escravos é contingente, na medida em que requer a apresentação de razões para sua condição social desigual. De fato, em uma aparente alusão à dialética senhor-escravo de Hegel, Rancière observa: “se o qadi faz com que seus escravos lhe obedeçam, o homem branco seus negros, é porque ele não é nem superior nem inferior a eles em inteligência” (Rancière, 1997, p. 88).¹⁰ É importante ressaltar, então, que a distinção entre *logos* e *alogia* condiciona e possivelmente gera uma política emancipatória, uma vez que possibilita a reversão ideológica. Pois é em virtude da “linha divisória” que separa o “mundo privado do ruído” do “mundo público do *logos*” que a ordem de dominação pode ser simbolizada (Rancière, 1998, p. 115-16).¹¹

Se a escravidão é emblemática da dominação, no entanto, Rancière não considera as lutas políticas dos escravizados como exemplos de emancipação. De fato, o único exemplo político em que Rancière aborda a resistência dos

¹⁰ Ver Jean-Philippe Deranty, “Jacques Rancière’s Contribution to the Ethics of Recognition”, 2003, p. 150–51.

¹¹ Ver Davide Panagia, “The Improper Event: On Jacques Rancière’s Mannerism”, 2009.

escravos termina em fracasso. Como dependem exclusivamente do confronto militar, os escravos citas são incapazes de contestar a divisão do perceptível que justifica sua dominação (Rancière, 1998, p. 13). Ao pegarem em armas contra seus antigos senhores, eles demonstram a coragem que supostamente lhes falta devido à sua natureza servil. No entanto, os citas são fortalecidos pela violência estrutural da ordem social e, portanto, capazes de forçar seus antigos escravos a retornarem à sua posição subordinada, brandindo seus chicotes contra eles. Como observa Ayten Gündoğdu, se não quisermos atribuir a rendição dos escravos à sua incapacidade política, devemos interpretar a história como uma indicação de como as condições sociais podem “frustrar tentativas de subjetivação política” (Gündoğdu, 2017, p. 206).

Rancière, contudo, não se preocupa principalmente com a autonomia dos escravos no mundo antigo, mas com a possibilidade de uma política emancipatória no âmbito das ordens sociais modernas, que ele caracteriza como pós-democráticas. Tais ordens políticas não baseiam sua legitimidade em uma desigualdade imputada, mas em um consenso entre governantes e governados. Rancière, no entanto, toma a justificativa de Aristóteles para a escravidão antiga para exemplificar a partição do perceptível que sustenta *toda* ordem social, incluindo as pós-democracias (Rancière, 1998, p. 43). Em contraste com os escravos citas, que são mantidos em seu lugar como escravos por meio da violência estrutural, Rancière mostra como é a liberdade imprópria e negativa dos cidadãos (por não serem escravizados) que lhes permite tornarem-se sujeitos políticos. Os sujeitos políticos exemplares da política antiga (*demos*) e da política moderna (proletariado) encontram-se, assim, sempre entre identidades, “entre a condição de cidadão e a condição de não-cidadania” (Rancière, 1998, p. 138). Rancière caracteriza, portanto, a emancipação não como uma simples progressão de não-cidadão excluído para cidadão incluído, mas como uma contestação contínua de uma desigualdade inevitável entre governantes e governados que estruturam qualquer regime de cidadania.

Para Rancière, a política democrática não é apenas uma forma de governo ou um modo de vida, mas “a própria instituição da política” por meio de um processo de subjetivação (Rancière, 1998, p. 101). Isso envolve tanto uma desidentificação do próprio papel dentro de uma ordem social quanto uma identificação heterológica com o nome do coletivo. Como processo de emancipação, a política democrática envolve sempre a “criação de uma parte que não tem parte” – participar da política (*part-taking*) em nome de um grupo que não está qualificado para fazê-lo (não tem parte) (Rancière, 1998, p. 14). Essa caracterização paradoxal do sujeito político baseia-se na percepção de que os dominados já têm uma parte invisível dentro de uma ordem social que é sustentada por sua aquiescência em não ter parte na política. A exigência dos

que não têm parte de participar da política, então, não é simplesmente uma exigência de serem incluídos na ordem política existente. Pelo contrário, sua participação torna visível a divisão do perceptível e demonstra a possibilidade de reconfigurar essa ordem.

Na política antiga, o sujeito exemplar da política democrática era o *demos* – “a massa indistinta de homens sem posição” que identifica seu nome com o da própria comunidade (Rancière, 1998, p. 9). A abolição da servidão por dívida possibilita o surgimento do povo na cena política como a parte que não tem parte, o que interrompe a “ordem natural da dominação” (Rancière, 1998, p. 11). O surgimento do povo, tanto como a parte que não tem parte (os pobres) quanto como o todo (a cidadania), abre um espaço público de disputa. Isso assume a forma de luta de classes, que não é a simples oposição de classes já existentes, mas um processo de desclassificação (Rancière, 1998, p. 58, 18). A política democrática se concretiza quando os pobres – “esses corpos falantes que não têm mais valor do que escravos” – participam da política em virtude de sua liberdade imprópria – o simples fato de não serem escravizados –, segundo a qual fazem a pretensão ultrajante de representar o povo como um *todo* (Rancière, 1998, p. 7-11, 123).

Em contraste com a democracia clássica, que busca sua legitimidade na figura polêmica do povo, o Estado moderno “esvazia a política” ao recorrer a um consenso virtual da população para fundamentar sua legitimidade (Rancière, 1998, p. 100). Tal ordem policial pós-democrática pode parecer muito distante do mundo antigo, no qual se presumia que escravos, pobres e plebe eram incapazes de discurso racional (Russell et Montin, 2015, p. 546). No entanto, Rancière também invoca a justificativa de Aristóteles para a escravidão, neste contexto, precisamente para mostrar como *mesmo* uma ordem policial que visa o consenso sempre se baseia em uma divisão do perceptível. Isso fica evidente nos dois significados diferentes do que é compreender – compreender um problema e compreender uma ordem. As ordens policiais pós-democráticas baseiam sua legitimidade nesse primeiro sentido de compreensão, partindo do pressuposto de que, na comunicação democrática, reconhecemos implicitamente a igualdade do outro ao pressupor sua igual competência para compreender um problema. No entanto, Rancière insiste que esse primeiro sentido de compreensão inevitavelmente pressupõe também uma divisão entre aqueles que são mais ou menos competentes para falar (Rancière, 1998, p. 45). Rancière chama assim a atenção para o modo como a interação linguística pressupõe inevitavelmente uma divisão de competência entre os falantes – entre aqueles que compreendem problemas e aqueles que precisam apenas compreender ordens.

O sujeito exemplar da política democrática moderna é o trabalhador ou proletário, cuja identidade política Rancière contrapõe à representação comum

do refugiado em termos da figura ética do “outro” reduzido à “vida nua” (Rancière, 1998, p. 118). Embora os trabalhadores já sejam reconhecidos como seres falantes dentro das ordens pós-democráticas, a ordem social pressupõe que não há conexão entre sua capacidade de falar e a função que desempenham como trabalhadores (Rancière, 1998, p. 51). Para contestar sua desigualdade, portanto, os trabalhadores devem tornar visível a partição desigualitária do perceptível que uma ordem policial pós-democrática tanto pressupõe quanto apaga. Nesse contexto, Rancière discute como os trabalhadores parisienses do século XIX se engajaram em uma política emancipatória ao produzir manifestos políticos. Por um lado, os trabalhadores demonstram sua desigualdade ao tornar explícita a posição falante dos empregadores. Eles contestam a caracterização que os patrões fazem de sua greve como uma revolta, uma vez que isso “mostra que seus patrões não se referem aos que empregam como seres falantes [...] mas como animais barulhentos ou escravos capazes apenas de compreender ordens” (Rancière, 1998, p. 54 - *italico do autor*). Afirmando seu direito à greve ao destacar como os patrões negam esse direito através do tom de sua carta. De outra forma, os manifestos demonstram a competência comunicativa dos trabalhadores ao afirmar “eis nossos argumentos [...] qualquer um pode reconhecê-los” (Rancière, 1998, p. 52). Ao produzir os manifestos, os trabalhadores pressupõem que possuem competência igual à dos patrões – que são, de fato, não apenas capazes de compreender o *logos* (*aesthesis*), mas de exercê-lo por si mesmos (*hexis*). Ao falar coletivamente, eles agem de forma inadequada ao papel que lhes foi atribuído como trabalhadores. Eles politizam o local de trabalho, transformando-o em um espaço público no qual buscam trocar argumentos com os empregadores, em vez de simplesmente cumprir as diretrizes. Assim, eles reverterem a dupla especificidade do diálogo político contra os empregadores, alegando que, precisamente por serem capazes de compreender uma ordem, são capazes de compreender um problema. Mas o problema que identificam é a relação desigual entre empregador e empregado, que eles buscam politizar.

A concepção de Rancière sobre a ação democrática permite-lhe, assim, abordar o processo de politização por meio do qual as condições sociais desiguais se tornam objeto de transformação política. Embora o axioma da igualdade de qualquer um com todos seja uma pressuposição formal e abstrata, sua forma política emerge por meio da abolição de modos substantivos e concretos de dominação que a ordem social reproduz (Deranty et Renault, 2009, p. 52). O caso da greve dos alfaiates parisienses indica como, para Rancière, uma política emancipatória permanece possível enquanto houver uma barreira representável entre os governantes e os governados. No entanto, como argumenta McNay, ao insistir que a ação política se baseia no axioma da igualdade, Rancière às vezes parece dar como certa a capacidade

dos sujeitos socialmente marginalizados de falar e agir em seu próprio interesse. Assim, ele subestima como as desigualdades objetivas podem se incorporar e naturalizar como disposições subjetivas, o que dificulta que aqueles que estão sujeitos a injustiças sociais as articulem como politicamente significativas (McNay, 2014, p. 163, 29, 37).

Para compreender como as condições sociais moldam a política democrática, devemos nos debruçar sobre a noção de “polícia” de Rancière (Cambers, 2013). Ao contrastar o fracasso da revolta dos escravos de Sythian com a secessão bem-sucedida da plebe romana, por exemplo, Ayten Gündoğdu chama a atenção para o fato de que a subjetivação política é “um processo incerto que é continuamente moldado, restringido e, por vezes, frustrado” por ordens sociais que reforçam a desigualdade (Gündoğdu, 2017, p. 201). Para desenvolver esse ponto, ela destaca ainda a semelhança entre a análise de Rancière sobre o fracasso da revolta dos escravos da Trácia e a revolta dos *subúrbios* na França em 2005. Em ambos os casos, uma tentativa de desidentificação é frustrada devido ao recurso ao confronto militar e à incapacidade de construir um cenário comum por meio de uma revolta lógica. No entanto, se a condição social que impede os escravos da Sythian de transformar sua igualdade na guerra em liberdade política é a dominação (violência estrutural, incorporação liminar e desonra), a condição social para a qual a revolta dos *subúrbios* chama a atenção se assemelha mais à superfluidade (violência extrema, abandono e abjeção). De fato, Gündoğdu destaca os altos níveis de desemprego, confinamento efetivo e exposição à violência arbitrária entre os moradores dos *subúrbios*, “o que efetivamente os priva dos direitos e proteções associados à cidadania” (Gündoğdu, 2017, p. 212). Como reconhece Emmanuel Renault, o conceito de dominação é inadequado para descrever condições sociais como as vividas nas favelas ou nos *subúrbios*, nas quais, em vez de ser superexplorada, “a população parece, ao contrário, ser abandonada à própria sorte” (Renault, 2017, p. 85). Isso sugere que a dificuldade de Rancière em reconhecer o significado político das revoltas dos *subúrbios* decorre de sua recusa em reconhecer a superfluidade como uma condição-limite da política democrática (Balibar, 2002, p. 24).¹² Embora sua visão da política destaque como uma partilha desigual do perceptível é uma condição necessária para a política, ela também obscurece como a política democrática poderia se preocupar com a instituição de espaços nos quais a ação solidária seja de fato possível. Encarar a democracia radical, com Arendt, em termos de civilidade oferece uma perspectiva promissora a partir da qual se pode compreender esse ponto cego.

¹² Cf. Balibar, 2015, p. 16, 57; Ingram, 2015, p. 225.

Cortesia, solidão e sociedade de massa

Rancière destaca, com razão, como a visão de Hannah Arendt sobre a política democrática tende a obscurecer a agência dos grupos dominados em suas lutas pela visibilidade. Assim como muitos outros democratas radicais, ele argumenta que Arendt retira da política precisamente aquilo que uma política emancipatória toma como seu objeto – a dominação e sua abolição. De fato, na medida em que ela reflete sobre a emancipação, Arendt trata-a essencialmente como uma preocupação pré-política. Para desfrutar da liberdade de agir entre seus iguais, afirma Arendt, é preciso primeiro estar liberado tanto das necessidades da vida quanto da dominação por parte de outros. Embora ela entenda a luta pela emancipação apenas como um meio de superar a dominação, ela considera a liberdade concretizada por meio da participação política como um fim em si mesmo (Arendt, 1993, p. 148).¹³ Embora ela veja a fraternidade – que “surge historicamente entre povos perseguidos e grupos escravizados” – como importante para sustentar a humanidade em tempos sombrios, ela não substitui a amizade – o vínculo propriamente político baseado em uma troca de opiniões entre iguais (Arendt, 1968, p. 13, 16). Arendt parece, assim, desvalorizar a “humanidade dos insultados e feridos” em comparação com aquela realizada por aqueles que compartilham uma “paixão pela distinção” (Arendt, 1968, p. 16; Arendt 1990, p. 69-70).¹⁴

No entanto, a preocupação principal de Arendt não é com o desafio da emancipação, mas com a civilidade – ou seja, como a esfera pública pode ser constituída a fim de travar os processos sociais que levam as pessoas a serem consideradas supérfluas. Como observa Christian Rostbøll, a própria superfluidade pode ser entendida como uma situação de “extrema solidão”, no sentido de que as pessoas apátridas são totalmente *indesejadas* na sociedade (Rostbøll, 2014, p. 28). De fato, Arendt considera essa solidão extrema da pessoa apátrida *fora* da comunidade política como *sintomática* de uma solidão *dentro* da sociedade de massa (Arendt, 2004, p. 353; Arendt, 1994, p. 358).¹⁵ A solidão, diz Arendt, é uma experiência mais radical do que o isolamento. O isolamento ocorre quando as pessoas são excluídas da esfera política e isso leva à impotência, na medida em que são privadas da possibilidade de agir em conjunto. No entanto, a solidão permeia tanto a vida privada quanto a pública e é vivenciada como a sensação de não ter lugar algum no mundo (Arendt, 2004, p. 612-615). A solidão da sociedade de massa é, assim, caracterizada pela ameaça de “tornar-se desumano em uma sociedade onde todos parecem ser supérfluos e são assim percebidos por seus semelhantes” (Arendt, 1994, p.

¹³ Ver também Arendt, 1990, p. 29, 142.

¹⁴ Ver Gines, 2010, p. 28; Allen, 2005, p. 54.

¹⁵ Ver Jennifer Gaffney, “Another Origin of Totalitarianism: Arendt on the Loneliness of Liberal Citizens”, 2016; Sarah Drews Lucas, “Loneliness and Appearance: Toward a Concept of Ontological Agency”, 2019.

358). A solidão torna possível o totalitarismo, uma vez que leva à perda de confiança tanto em si mesmo – e, portanto, na capacidade de pensar – quanto na confiança no mundo – e, portanto, na capacidade de experimentar (Arendt, 2004, p. 614).

Consequentemente, Arendt se preocupa com o problema de instituir e preservar uma esfera pública, que estabeleça relações entre as pessoas para superar a solidão (Arendt, 1998, p. 236-37). Para delinear tal política democrática, ela recorre à experiência dos conselhos operários revolucionários como uma instituição sem precedentes que “devia sua existência a nada mais do que aos impulsos organizacionais do próprio povo” (Arendt, 1998, p. 216; Arendt, 1990, p. 257; Arendt, 1958, p. 28). O sentido inovador com que Arendt considera os conselhos democráticos torna-se mais claro quando os reconhecemos em termos da instituição da civilidade. Balibar associa a civilidade à noção de Arendt do “direito de ter direitos”, que ele descreve como uma “transformação crítica da demanda por emancipação”. A civilidade implica a “afirmação coletiva de que a existência humana tem uma dimensão ‘pública’: o ponto onde a instituição nasce” (Balibar, 2015, p. 145-147). A civilidade refere-se, assim, a uma política que cria um espaço para a política ao excluir os extremos de violência que são uma possibilidade sempre presente da política (Balibar, 2002, p. 30). Por um lado, a política corre o risco de impor uma identidade única e inequívoca aos indivíduos (conformidade ou “ser absolutamente um”). Por outro lado, corre o risco da atomização social em que os indivíduos flutuam livremente entre todos os papéis (solidão ou “*não ser ninguém*”). A função adequada das instituições políticas é, portanto, “reduzir [...] a multiplicidade, a complexidade e a conflitualidade das identificações e do sentimento de pertencimento” (Balibar, 2002, p. 29). Embora a sociedade não seja possível sem instituições, estas são produto do poder de ação institucional. A civilidade torna-se, portanto, democrática quando não é imposta de cima por um governo forte, mas produzida a partir de baixo por meio da instituição do espaço público. Podemos, portanto, reconhecer como os conselhos exemplificam uma política democrática de civilidade, na medida em que são insurgentes, solidários e autolimitantes.

Arendt valoriza os conselhos na medida em que eles instituem um espaço político *insurgente* no qual as pessoas comuns podiam trocar opiniões. Arendt interpreta esses espaços como “oásis no deserto” da sociedade moderna, que, de resto, é caracterizada pelo isolamento e pelo conformismo (Arendt, 1990, p. 275).¹⁶ Em contrapartida à solidão da sociedade de massa, os conselhos (como a pólis) instituem espaços públicos nos quais a experiência extraordinária da liberdade pode tornar-se uma prática cotidiana (Arendt, 1998,

¹⁶ Ver Jeffrey C. Isaac, “Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics”, 1994, p. 158.

p. 197).¹⁷ Os conselhos eram democráticos, pois eram o “único lugar tangível” em que cidadãos comuns podiam desfrutar da liberdade ao participar do poder público (Arendt, 1990, p. 255). O propósito da política democrática, como tal, é instituir tais espaços de aparência, que “nem sempre existem”, mas surgem “onde quer que os homens estejam juntos na forma de discurso e ação” (Arendt, 1998, p. 199). Em contrapartida com a estranha irreabilidade que permeia a sociedade de massa moderna, tais espaços de aparência tornam possível a revelação do mundo comum, o significado dos eventos para nossa vida em comum. Como observa Arendt, o significado de “ser visto e ouvido pelos outros” depende do “fato de que todos veem e ouvem a partir de uma perspectiva diferente” e de que “a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros” (Arendt, 1998, p. 57; *ibid*, 199). Uma vez que considera a pluralidade como a condição ontológica da política, Arendt entende que, quanto mais perspectivas forem trazidas para a esfera pública, tanto mais intenso se tornará nosso sentimento de compartilhar esse mundo em comum. Por outro lado, com a perda de cada perspectiva, tanto mais enfraquecido ficará nosso senso comum do mundo.

Ao minimizar e negar sua natureza proletária, Arendt afirma que os conselhos são compostos por elites auto-selecionadas: “aqueles que se importavam e aqueles que tomaram a iniciativa [...] eram a elite política do povo trazida à tona pela revolução” (Arendt, 1990, p. 278). Como ela associa uma política democrática autêntica ao *bios politikos*, Rancière afirma que Arendt trata a política como “um modo de vida próprio daqueles que estão destinados a ela” (Rancière, 2010, p. 28; Rancière, 2003, p. 201). No entanto, Arendt não é elitista no sentido de querer proteger um pequeno grupo privilegiado contra a maioria incapaz. Pois ela rejeita a inevitabilidade da divisão da comunidade política entre governantes e governados, que Rancière aceita como inerente a qualquer ordem social de maneira semelhante à “lei de ferro da oligarquia” de Michels (Michels, 2016). Em vez disso, ela enfatiza que a ação política deve ser empreendida com a devida atitude de cuidado pelo mundo. De fato, o valor dos conselhos, em sua visão, é que eles ajudam a romper a sociedade de massa ao proporcionar espaços pré figurativos para a pluralidade e a troca de opiniões entre iguais no nível das bases (Arendt, 1990, p. 279). Como diz Jeffrey Isaac, ao participar desses espaços, “aqueles que se revoltam contra a conformidade da sociedade moderna constituem-se, por meio de sua ação, como cidadãos de uma república elementar” (Isaac, 1994, p. 159). Além disso, ao incorporar ideais democráticos, eles demonstram o potencial de cada membro de participar da vida pública.

¹⁷ Ver Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, 2008, p. 255.

Como associações solidárias, os conselhos constituem um baluarte contra os perigos da sociedade de massa, que Arendt associa ao domínio da maioria, ao viés anti-institucional e à hostilidade em relação à pluralidade de opiniões (Kalyvas, 2008, p. 264-80). Fundamentalmente, o problema da sociedade de massa, baseada nos valores do trabalho e do consumo, é que ela implica uma forma de convivência que é antipolítica. Ela confunde sofrimento compartilhado com unidade, envolvendo uma forma de união baseada em uma identidade de necessidades em vez de uma pluralidade de opiniões (Arendt, 1990, p. 94; Arendt 1998, p. 212-13). O problema com essa forma de estar juntos não é apenas que a redução da pluralidade leva a uma perda do senso comum do mundo. É também que a forma de convivência se baseia na semelhança de indivíduos solitários, o que abre caminho para práticas totalitárias. Em contraste, as formas de solidariedade que os conselhos exemplificam são pluralistas. Como James Muldoon sugere, podemos compreender melhor por que Arendt nega o caráter de classe dos conselhos, substituindo a “política da luta de classes por uma de republicanismo democrático” se reconhecermos sua preocupação com a civilidade (Muldoon, 2016).¹⁸ De fato, ele destaca como algumas das primeiras reflexões de Arendt sobre o sistema de conselhos como uma forma alternativa de governo são desenvolvidas quando ela defende um sistema de conselhos federais na Palestina. Ela sugere que as comunidades árabes e judaicas poderiam cooperar em conselhos comunitários, “o que significaria que o conflito árabe-judaico seria resolvido no nível mais básico e promissor de proximidade e boa vizinhança” (Arendt, 2007, p. 400).¹⁹ Em vez de um processo polarizador que politiza identidades sociais contingentes, a política democrática é aqui retratada como um engajamento que revela a pluralidade no contexto de uma sociedade dividida.

Da mesma forma, Arendt aborda a amizade (em contraste com a fraternidade) como uma forma propriamente política de solidariedade ao refletir sobre a humanidade em tempos sombrios e a possibilidade de solidariedade política entre judeus e alemães. Aqui, ela insiste que a essência da amizade consiste em um discurso incessante sobre o mundo que se estende entre eles. A solidariedade surge por meio desse discurso: “humanizamos o que está acontecendo no mundo e em nós mesmos apenas ao falar sobre isso, e, ao falar sobre isso, aprendemos a ser humanos” (Arendt, 1968, p. 25). Por meio da fala, quem participa da democracia do conselho compartilha sua opinião (*doxa*), que é própria da perspectiva que ela traz para a esfera pública, mas não se resume à sua situação social. O significado de uma opinião depende de ela ser própria, uma articulação da maneira como o mundo *dokei mei* (ou “me parece”) (Arendt, 1990, p. 80). Em contraste com a solidão da sociedade de

¹⁸ Ver também Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, 1996, p. 101–22.

¹⁹ Ver Samnotra, 2019, p. 568–69.

massa, a participante nos conselhos não se apresenta, portanto, de acordo com a identidade que a sociedade lhe atribui, mas se destaca por meio de suas ações (Arendt, 1998, p. 199). Como associações solidárias, os conselhos promovem a ação política ao reconhecer a singularidade dos atores, protegendo-os contra a internalização de um sentimento de sua própria superfluidez. De fato, o desenvolvimento de um senso de eficácia política nessas associações cívicas é uma condição essencial para que se possa participar de uma política emancipatória (Lucas, 2019).

Por fim, uma característica marcante do surgimento dos conselhos durante a Revolução Húngara, afirma Arendt, foi o fato de eles serem *autolimitados*. Em vez dos saques e da violência associados ao domínio da *turba*, os participantes agiram por conta própria na ausência de um governo imposto de cima (Arendt, 1958, p. 28). Como destaca Benjamin Popp-Madsen, Arendt caracteriza assim os conselhos como “órgãos de ordem tanto quanto órgãos de ação” (Arendt, 1990, p. 255; Popp-Madsen, 2018). No entanto, essa função ordenadora dos conselhos é fundamentalmente diferente daquela que ela associa ao sistema partidário organizado hierarquicamente (Arendt, 1990, p. 269; Arendt, 1998, p. 32 n. 22). Pois ela se baseia no princípio da isonomia (a ausência de domínio), em vez de uma relação de domínio por parte dos representantes em nome dos representados (Balibar, 2014, p. 173-178). Consequentemente, o princípio da autolimitação é fundamentalmente diferente do autodomínio (ou soberania popular) (Breen, 2019, p. 47-48). Pois, segundo Arendt, o princípio da soberania busca escapar totalmente da política ao “presumir que os homens só podem conviver de forma legítima e política quando alguns têm o direito de comandar e os outros são forçados a obedecer” (Arendt, 1998, p. 222). Em contrapartida, os conselhos exemplificam o poder autolimitante que Arendt associa às faculdades de prometer e perdoar em sua fenomenologia de ação. É importante ressaltar que isso se baseia no reconhecimento da condição da liberdade não soberana e na constatação de que as dificuldades decorrentes da imprevisibilidade e da irreversibilidade que a política gera só podem ser limitadas pela própria ação.

Política democracia radical e flexibilidade aspectual

Os democratas radicais nos convidam a conceber a política como agonística. Ao fazer isso, eles destacam como a ação política transformadora exige a constituição de um espaço político no qual a manifestação política seja possível. Assim como a identidade do agente se revela por meio de uma luta pela aparência, também o espaço público no qual os agentes se encontram deve ser instituído por meio da interação política. No entanto, os democratas radicais correm o risco de obscurecer ou superestimar a agência política dos membros de grupos socialmente desfavorecidos quando concebem as lutas

pela aparência abstraídas das condições sociais nas quais elas se desenrolam. A presença política não surge *ex nihilo*, mas sim das lutas dentro e contra as condições sociais que podem facilitar ou frustrar a ação política.

Se a desigualdade persistente frustra a ação ao privar algumas pessoas de recursos materiais e menosprezar suas competências, Rancière mostra como a desigualdade social também condiciona a possibilidade de uma política emancipatória, na medida em que uma partilha do perceptível pode tornar-se objeto de politização. Ao fazer isso, porém, ele corre o risco de exagerar a agência política daqueles que vivem a solidão. Ao considerarmos a visão de Arendt sobre a política democrática como uma questão de civilidade, podemos perceber como a solidão frustra a ação, privando as pessoas da sensação de que a ação coletiva é possível, mesmo diante das diferenças sociais. No entanto, a solidão também pode influenciar a política democrática, na medida em que indivíduos de diversas origens sociais se sentem motivados a criar espaços políticos nos quais possam interagir em pé de igualdade. No entanto, como destaca Rancière, ao enfatizar o cuidado com o mundo como a atitude política adequada e a amizade como o vínculo político apropriado, corre-se o risco de obscurecer a agência política daqueles que sofrem com a desigualdade social.

O desafio para os democratas radicais, portanto, é cultivar uma flexibilidade de perspectivas, que nos permita compreender ambos os aspectos da política democrática em relação às condições sociais em que ela se concretiza. Como discute Bert van den Brink, uma boa teoria política estimula uma mudança produtiva de perspectiva, convidando-nos a encarar a política sob uma luz diferente. No entanto, ela falha quando sugere que já tivemos a essência da política. Pois, assim nos tornamos reféns da imagem (ou “forma de ver”) que uma teoria nos oferece (van den Brink, 2012, p. 397-99). Justamente por essa razão, os democratas radicais deveriam – e, em grande parte, de fato o fazem – renunciar a qualquer pretensão de oferecer um modelo de democracia baseado em uma essência atribuída à política. Precisamos de imagens da política para dar sentido à experiência. No entanto, para evitar ficarmos presos a apenas uma imagem, precisamos ser capazes de *comparar* as imagens nas quais nossos julgamentos se baseiam, a fim de adotar uma abordagem experimental e prática para avaliar a adequação das nossas interpretações dos fenômenos políticos. Imaginar a democracia radical com Rancière e Arendt permite-nos fazer exatamente isso.

Dada a onipresença e a interligação entre desigualdade e solidão nas sociedades modernas, devemos conceber a democracia radical como emancipação e civilidade. Quando concebida, com Rancière, como uma luta pela *emancipação*, a política democrática tem como premissa a negação de formas arbitrárias de dominação. A luta política surge quando grupos

subordinados reivindicam seu direito de participar da política em pé de igualdade e, ao fazê-lo, agem em nome de toda a comunidade política. Quando vista como uma luta pela *civilidade*, em contraste, a política democrática se preocupa em constituir e preservar um espaço para a política. Uma vez que se baseia no reconhecimento da fragilidade da comunidade política, a civilidade visa conter a violência extrema e se preocupa em instituir e cultivar formas de identidade política fundamentadas na pluralidade. Enquanto a primeira visão destaca como a aparência política desnaturaliza uma ordem social desigualitária, a segunda visão destaca como a aparência política revela a fragilidade do vínculo social.

Agradecimentos

Tenho uma grande dívida de gratidão para com muitas pessoas por seus comentários e sugestões sobre este ensaio, ao qual me dediquei por um tempo muito longo. Agradeço especialmente a Paul Apostolidis, Lawrie Balfour, Keith Breen, Samuel Chambers, Lisa Disch, Julen Etxabe, Thomas Fossen, Atyen Gündoğdu, James Ingram, Ditte Madsen, Bice Maiguashca, Ferdinando Menga, David Owen, Sofia Näsström, Lars Tønder e aos revisores anônimos por seus comentários detalhados e, muitas vezes, desafiadores. Também sou grato pelos comentários daqueles que participaram dos diversos eventos nos quais apresentei diferentes versões deste ensaio, incluindo em Copenhague, Edimburgo, Exeter, Florença, Leiden, Penryn e Filadélfia.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- ALLEN, Danielle. Invisible citizens: political exclusion and domination in Arendt and Ellison. *Nomos*, v. 46, p. 28–76, 2005.
- APOSTOLIDIS, Paul. The lessons of jornaleros: emancipatory education, migrant artists, and the aims of critical theory. *Philosophy & Rhetoric*, v. 49, n. 4, p. 368–391, 2016.
- ARENDT, Hannah. *On revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1990.
- ARENDT, Hannah. *The human condition*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Schocken Books, 2004.
- ARENDT, Hannah. On humanity in dark times: thoughts on Lessing. In: ARENDT, Hannah. *Men in dark times*. New York: Harcourt, 1968.

ARENDT, Hannah. On the nature of totalitarianism: an essay in understanding. In: KOHN, Jerome (org.). *Essays in understanding 1930–1954: formation, exile and totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994.

ARENDT, Hannah. Philosophy and politics. *Social Research*, v. 57, n. 1, p. 73–103, primavera 1990.

ARENDT, Hannah. To save the Jewish homeland. In: KOHN, Jerome; FELDMAN, Ron H. (org.). *The Jewish writings*. New York: Schocken Books, 2007.

ARENDT, Hannah. Totalitarian imperialism: reflections on the Hungarian Revolution. *The Journal of Politics*, v. 20, n. 1, p. 5–43, fev. 1958.

ARENDT, Hannah. We refugees. In: KOHN, Jerome; FELDMAN, Ron H. (org.). *The Jewish writings*. New York: Schocken Books, 2007.

ARENDT, Hannah. What is freedom? In: ARENDT, Hannah. *Between past and future: eight exercises in political thought*. Harmondsworth: Penguin, 1993.

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Correspondence 1932–1969*. Org. Lotte Kohler e Hans Sander. New York: Harcourt, 1992.

BALIBAR, Etienne. *Violence and civility: on the limits of modern philosophy*. New York: Columbia University Press, 2015.

BALIBAR, Etienne. Hannah Arendt, the right to have rights, and civic disobedience. In: BALIBAR, Etienne. *Equaliberty: political essays*. Tradução de James Ingram. Durham: Duke University Press, 2014. p. 173–178.

BALIBAR, Etienne. Three concepts of politics. In: BALIBAR, Etienne. *Politics and the other scene*. London: Verso, 2002.

BERNASCONI, Robert. The double face of the political and the social: Hannah Arendt and America's racial divisions. *Research in Phenomenology*, v. 26, n. 1, p. 3–24, jan. 1996.

BERNSTEIN, Richard. Reflections on radical evil: Arendt and Kant. *Soundings*, v. 85, n. 1/2, p. 17–30, primavera/verão 2002.

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish question*. Cambridge: Polity, 1996.

BORREN, Marieke. Feminism as revolutionary practice: from justice and the politics of recognition to freedom. *Hypatia*, v. 28, n. 1, p. 197–214, fev. 2013.

BORREN, Marieke. Towards an Arendtian politics of in/visibility: on stateless refugees and undocumented aliens. *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network*, v. 15, n. 2, p. 213–237, 2008.

BREEN, Keith. Arendt, republicanism, and political freedom. In: HIRUTA, Kei (org.). *Arendt on freedom, liberation, and revolution*. London: Palgrave Macmillan, 2019. p. 47–78.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CHAMBERS, Samuel. *The lessons of Rancière*. New York: Oxford University Press, 2013.

DAVIDSON, Julia O'Connell. Troubling freedom: migration, debt, and modern slavery. *Migration Studies*, v. 1, n. 2, p. 176–195, 2013.

DEMANDANTE, Darlene. *The political subject and its experiences: an alternative reading of Rancière on political subjectivity*. 2019. Tese (Doutorado) – Macquarie University, Sydney, 2019.

DERANTY, Jean-Philippe. Jacques Rancière's contribution to the ethics of recognition. *Political Theory*, v. 31, n. 1, p. 136–156, fev. 2003.

DERANTY, Jean-Philippe; RENAULT, Emmanuel. Democratic agon: striving for distinction or struggle against domination and injustice. In: SCHAAP, Andrew (org.). *Law and agonistic politics*. Farnham: Ashgate, 2009. p. 43–56.

FRANK, Jason. Logical revolts: Jacques Rancière and political subjectivization. *Political Theory*, v. 43, n. 2, p. 249–261, 2015.

GAFFNEY, Jennifer. Another origin of totalitarianism: Arendt on the loneliness of liberal citizens. *Journal of the British Association for Phenomenology*, v. 47, n. 1, p. 1–17, 2016.

GINES, Kathryn T. *Hannah Arendt and the Negro question*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

GÜNDOĞDU, Ayten. Disagreeing with Rancière: speech, violence and the ambiguous subjects of politics. *Polity*, v. 49, n. 2, p. 188–219, mar. 2017.

GÜNDOĞDU, Ayten. *Rightlessness in an age of rights: Hannah Arendt and the contemporary struggle of migrants*. New York: Oxford University Press, 2015.

HONIG, Bonnie. Towards an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity. In: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan (org.). *Feminists theorize the political*. London: Routledge, 1992.

INGRAM, James. Democracy and its conditions: Étienne Balibar and the contribution of Marxism to radical democracy. In: BREAUGH, Martin et al. (org.). *Thinking radical democracy: the return to politics in postwar France*. Toronto: University of Toronto Press, 2015. p. 210–233.

INGRAM, James. The subject of the politics of recognition: Hannah Arendt and Jacques Rancière. In: LAUDOU, Christophe; CELIKATES, Robin; LAUER, David; BERTRAM, Georg W. (org.). *Socialité et reconnaissance: grammaires de l'humain*. Paris: Éditions L'Harmattan, 2007. p. 229–245.

ISAAC, Jeffrey C. Oases in the desert: Hannah Arendt on democratic politics. *American Political Science Review*, v. 88, n. 1, p. 156–168, mar. 1994.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KLAUSEN, Jimmy Casas. Hannah Arendt's antiprimitivism. *Political Theory*, v. 38, n. 3, p. 394–423, 2010.

LUCAS, Sarah Drews. Loneliness and appearance: toward a concept of ontological agency. *European Journal of Philosophy*, v. 27, n. 3, p. 709–722, 2019.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, v. 15, n. 1, p. 11–40, 2003.

- MCNAY, Lois. *The misguided search for the political*. Cambridge: Polity, 2014.
- MICHELS, Robert. *Political parties: a sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy*. Eastford, CT: Martino Fine Books, 2016.
- MULDOON, James. The origins of Arendt's council system. *History of Political Thought*, v. 37, n. 4, p. 761–789, 2016.
- PANAGIA, Davide. The improper event: on Jacques Rancière's mannerism. *Citizenship Studies*, v. 13, n. 3, p. 297–308, 2009.
- PATTERSON, Orlando. *Slavery and social death: a comparative study*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- POPP-MADSEN, Benjamin. *Between form and formlessness: thinking council democracy with Cornelius Castoriadis, Hannah Arendt and Claude Lefort*. 2018. Tese (Doutorado em Ciência Política) – University of Copenhagen, Copenhagen, 2018.
- QUINTANA, Laura. Jacques Rancière and the emancipation of bodies. *Philosophy and Social Criticism*, v. 45, n. 2, p. 212–238, 2019.
- RANCIÈRE, Jacques. Democracy means equality. *Radical Philosophy*, n. 82, p. 29–36, mar./abr. 1997.
- RANCIÈRE, Jacques. *Disagreement: politics and philosophy*. Tradução de Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- RANCIÈRE, Jacques. *Hatred of democracy*. Tradução de Steve Corcoran. London: Verso, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. Introducing disagreement. *Angelaki*, v. 9, n. 3, p. 3–9, dez. 2004.
- RANCIÈRE, Jacques. Politics and aesthetics: an interview. *Angelaki*, v. 8, n. 2, p. 191–211, ago. 2003.
- RANCIÈRE, Jacques. Ten theses on politics. In: RANCIÈRE, Jacques. *Dissensus: on politics and aesthetics*. Tradução de Steve Corcoran. London: Continuum, 2010.
- RANCIÈRE, Jacques. *The ignorant schoolmaster: five lessons in intellectual emancipation*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- RANCIÈRE, Jacques. Who is the subject of the rights of man? *The South Atlantic Quarterly*, v. 103, n. 2/3, p. 297–310, 2004.
- RENAULT, Emmanuel. *Social suffering: sociology, psychology, politics*. Tradução de Maude Dews. London; New York: Rowman & Littlefield, 2017.
- ROBERTS, Neil. *Freedom as marronage*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- ROSTBØLL, Christian F. Statelessness, domination, and unfreedom: Arendt and Pettit in dialogue. In: DAHL, C.; ANDERSEN NEXÖ, T. (org.). *To be unfree: republicanism and unfreedom in history, literature, and philosophy*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2014. p. 19–36.

RUSSELL, Matheson; MONTIN, Andrew. The rationality of political disagreement: Rancière's critique of Habermas. *Constellations*, v. 22, n. 4, p. 543–554, dez. 2015.

SAMNOTRA, Manu. "Poor in world": Hannah Arendt's critique of imperialism. *Contemporary Political Theory*, v. 18, n. 4, p. 562–582, 2019.

TEMIN, David Myer. "Nothing much had happened": settler colonialism in Hannah Arendt. *European Journal of Political Theory*, [s.l.], 2019.

VAN DEN BRINK, Bert. Pictures of politics: deliberative and other aspects of politics. *ARSP: Archives of Philosophy of Law and Social Philosophy*, v. 98, n. 3, p. 396–410, 2012.

Sobre o autor

Andrew Schaap

Professor associado de Ciência Política na University of Exeter's Cornwall no campus de Penryn. Os interesses de pesquisa de Schaap incluem teoria democrática, colonialismo de povoamento e políticas de reconciliação. Ele é autor de *Political Reconciliation* (Routledge, 2005) e editor de *of Law and Agonistic Politics* (Routledge, 2009) e (com Gary Foley e Edwina Howell) *The Aboriginal Tent Embassy: Sovereignty, Black Power, Land Rights and the State* (Routledge, 2013).

<https://orcid.org/0000-0001-9608-0129>.
a.w.schaap@ex.ac.uk

Sobre a tradutora

Giovana Rodrigues de Oliveira (UNINOVE). Tradutora.

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

Recebido em: 26 de maio de 2026.
Aprovado em: 10 de junho de 2026.