

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**VALMIR GONÇALEZ DOS SANTOS**

**POLÍTICA VS FILOSOFIA POLÍTICA: UMA LEITURA A PARTIR DOS  
ESCRITOS DE JACQUES RANCIÈRE**

TOLEDO,  
2018

VALMIR GONÇALEZ DOS SANTOS

**POLÍTICA VS FILOSOFIA POLÍTICA: UMA LEITURA A PARTIR DOS  
ESCRITOS DE JACQUES RANCIÈRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser.

TOLEDO,  
2018

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Santos, Valmir Gonzalez dos  
Política vs filosofia política: uma leitura a partir dos escritos de Jacques Rancière / Valmir Gonzalez dos Santos; orientador(a), Ester Maria Dreher Heuser, 2018.  
108 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Graduação em Filosofia Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

1. Política. 2. Filosofia política. 3. Democracia. 4. Igualdade. I. Heuser, Ester Maria Dreher. II. Título.

VALMIR GONÇALEZ DOS SANTOS

**POLÍTICA VS FILOSOFIA POLÍTICA: UMA LEITURA A PARTIR DOS  
ESCRITOS DE JACQUES RANCIÈRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser – (Orientadora)  
UNIOESTE

---

Profa. Dra. Marta Nunes da Costa  
UNIOESTE

---

Prof. Dr. Eduardo Anibal Pellejero  
UFRN

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Valmir Gonzalez dos Santos, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, Campus de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

---

Assinatura

## AGRADECIMENTOS

A presente dissertação de mestrado não poderia ter sido finalizada sem o valioso apoio de várias pessoas.

Em primeiro lugar, não posso deixar de agradecer à minha orientadora e amiga, Professora Doutora Ester Maria Dreher Heuser, pela paciência e empenho neste trabalho e em todos os outros que foram desenvolvidos, desde a graduação em Filosofia ao Projeto “Escriteiras: um modo de ler-escrever em meio à vida”. Muito obrigado pelos textos cheios de anotações e questionamentos sobre minha escrita. Sou grato por ter me corrigido quando necessário, por acreditar nos meus escritos mesmo quando a escrita falhava durante alguns dias.

Agradeço igualmente à Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) pela oferta de educação pública, laica, gratuita e de qualidade, que me permitiu transgredir a lógica da organização dos corpos, me proporcionando mais do que apenas aquilo que me cabia nessa lógica policial de distribuição das partes.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida, sem a qual seria impossível me dedicar aos estudos e desenvolver esta dissertação.

Por último, agradeço à minha família, namorada e amigos pelo apoio incondicional que me deram. Serei sempre grato, vocês são parte fundamental dessa caminhada. Enfim, a todos que de forma direta ou indireta auxiliaram na concretização deste trabalho. O meu agradecimento!

## RESUMO

SANTOS, Valmir Gonzalez dos. *Política vs Filosofia Política: Uma leitura a partir dos escritos de Jacques Rancière*. 2018. 105 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

A excêntrica perspectiva política de Rancière difere da tradição de renomados teóricos da filosofia política, como por exemplo: Platão, Aristóteles, Hobbes, entre outros. Dos antigos aos contemporâneos muito se discutiu em nome de uma filosofia política ou de como a sociedade deveria se organizar politicamente. Em sua obra *O descentendimento*, o filósofo propõe chamar de política apenas o que é específico dela, algo que difere daquilo que a tradição compreendeu como filosofia política. É desse “específico” que a pesquisa trata, por isso se orienta pelas seguintes questões: o que de específico se pode pensar com o nome de política? Qual a relação entre a própria política e a filosofia política? Diante desse problema, esta dissertação afirma que pelo nome de política deve ser entendido um litígio específico, fruto da afirmação de uma igualdade que está em seu princípio; bem como mostra que a política nada tem a ver com organizações dos espaços comuns e sim que ela só existe em ato. A pesquisa evidencia que instituições e organizações convencionalmente consideradas políticas, efetivamente exercem o papel de polícia, entendido aqui como responsável pela manutenção da ordem consensual e contrária a qualquer manifestação política que supõe o litígio. Sugere que é a polícia que vem ao encontro da tradição da filosofia política, iniciada por Platão, e que a alimenta. Mostra que, de acordo com Rancière, a política, como ato de reivindicação da participação nos assuntos comuns, se encontra exclusivamente na democracia, a qual está ligada diretamente à igualdade e ao dissenso e não pode ser resumida a um tipo de constituição e de uma forma de sociedade. A diferenciação entre política e polícia, feita por Rancière, permite que a pesquisa afirme que em nome da manutenção da ordem que se opõe a tudo o que não segue uma organização, cria-se tradições filosóficas políticas que nada trazem de política, mas sim repetem o velho discurso da mera organização dos corpos, propriamente o papel da polícia. Em suma, esta dissertação afirma e mostra, a partir de textos de Rancière, que a filosofia política, tal como se apresenta até então na tradição filosófica, é o fim da política.

**PALAVRAS-CHAVE:** Política; Igualdade; Democracia; Polícia; Filosofia Política.

## ABSTRACT

SANTOS, Valmir Gonzalez dos. *Politics vs Political Philosophy: A reading from the writings of Jacques Rancière*. 2018. 105 p. Dissertation (Master 2, Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

Rancière's eccentric political perspective differs from the tradition of the renowned theorists of political philosophy, like Plato, Aristotle, Hobbes, etc. From the ancients to the contemporaries much was discussed in the name of a political philosophy or how society should organize itself politically. In his work *Disagreement*, the philosopher proposes to call politics only what is specific of it, something that differs from what tradition understood as political philosophy. It is this "specific" that this research deals with and it is guided by the following questions: What is specific that we can think with the name of politics? What is the relation between politics itself and political philosophy? Facing this problem, this dissertation affirms that by the name of politics must be understood a specific litigation, fruit of the affirmation of an equality that is in its principle; as well as it shows that politics has nothing to do with the organization of common spaces, but rather that it exists only in the act. The research shows that institutions and organizations conventionally considered political effectively play the role of the police, understood here as responsible for the maintenance of the consensual order and contrary to any political manifestation that supposes the litigation. It suggests that it is the police that come to meet the tradition of political philosophy, initiated by Plato, and which feeds it. It shows that, according to Rancière, politics, as an act of claiming participation in common affairs, lies exclusively in democracy, which is directly linked to equality and dissent and can not be summed up as a kind of constitution and a form of society. Rancière's differentiation between politics and the police allows the research to affirm that in the name of maintaining the order that opposes itself to everything that does not follow an organization, political philosophical traditions are created that do not bring politics, but rather repeat the old discourse of mere organization of bodies, properly the role of the police. In short, the dissertation affirms and shows, from Rancière's texts, that political philosophy, as presented in the philosophical tradition, is the end of politics.

**KEYWORDS:** Politics; Equality; Democracy; Police; Political Philosophy.

INTRODUÇÃO .....	10
1- POLÍTICA: IGUALDADE E DISSENSO .....	14
1.1 - O conflito: Escravos dos citas e o Monte Aventino.....	14
1.2 - Voz e <i>logos</i> .....	19
1.3 - Demos: a partilha do sensível e a política.....	30
1.4 - Igualdade .....	35
1.5 - Dissenso e democracia.....	40
1.6 - O agir político .....	46
1.7 - Política e desentendimento: o litígio.....	49
2 – POLÍCIA: A ORDEM CONSENSUAL .....	52
2.1 - A criação da organização social.....	53
2.2 - A organização dos corpos: a polícia .....	60
2.3 - Polícia e negação da igualdade .....	63
2.4 - Consenso e ódio à democracia.....	66
3 – FILOSOFIA POLÍTICA: O FIM DA POLÍTICA E A MANUTENÇÃO DA POLÍCIA .....	69
3.1 - A redução da racionalidade do desentendimento .....	69
3.2 - A Filosofia como manutenção da ordem policial e a negação da política .....	72
3.2.1 - Da politeia à polícia.....	74
3.3 - Do papel da filosofia em meio à política.....	87
3.4 - Do papel do filósofo e do político na política .....	93
3.4.1 - Crítica a Sócrates.....	95
3.5 - Do conceito de intelectual .....	96
3.6 - Crítica aos especialistas.....	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	103
REFERÊNCIAS.....	106

## INTRODUÇÃO

Crítico da política atual, Rancière diz haver cada vez mais um distanciamento do povo em relação à participação nos espaços comuns, mesmo nos governos ditos democráticos. Isso nos leva, então, a questionar a legitimidade destes governos, uma vez que por democracia deve-se ser entendido o “governo do povo<sup>1</sup>”. Ao perceber tal afastamento, Rancière nos faz questionar aquilo que é, dos antigos aos contemporâneos, apresentado com o nome de democracia, o que leva à interrogação acerca da definição comum de política. A hipótese que se levanta é a de que tal afastamento advém não de um mero acaso, mas sim de uma estratégia daqueles que se consideram aptos a governar, dos detentores de saberes específicos para tal função, para manter a organização da vida coletiva, ditando qualidades específicas para exercer esta ou aquela função. O que é feito, de acordo com a definição de Rancière, pela política que busca o consenso e não pela política que requer o dissenso e que está em outro lugar que aquele das instituições. Disso decorre o esvaziamento dos espaços públicos que, necessariamente, são conflituosos e orientados por uma racionalidade dissensual. Com essa definição de política apresentada por Rancière, entendemos que a noção de Filosofia Política vem sendo desde muito tempo, um instrumento da lógica da organização dos corpos e, sendo assim, vem tramando junto à política, o fim da lógica do desentendimento que a política carrega. Para tanto, a partir dos escritos<sup>2</sup> de Rancière, analisamos o que há de específico para ser pensado sob o nome de política e por que se confunde com o conceito de política, inúmeras vezes.

Na primeira parte do primeiro capítulo apresentamos relatos históricos de dois tipos de conflitos, a fim de evidenciar as características necessárias para que de fato exista política para Rancière. Trata-se do conflito que se passa entre os Citas e seus escravos e do conflito deflagrado entre patrícios e plebeus romanos, no Monte Aventino. A função destes relatos é servir para pensarmos o sentido próprio da política demarcado por Rancière. Seguindo os relatos, identificamos o escândalo democrático, como o governo destes que

---

<sup>1</sup> O *demos*, para Rancière, é a parte do povo que não possui título algum, e pelo simples fato de ter nascido livre naquele determinado lugar tem parte na política.

<sup>2</sup> Para esta pesquisa nos dedicaremos exclusivamente aos escritos de Rancière e a quem ele se refere diretamente, nos casos em que avaliarmos pertinentes.

não possuem título para governar, os que tomam voz e põem em questão a organização dos espaços comuns, o que Rancière chama de “partilha do sensível”. Examinamos, então, sobre o conceito de democracia e nos ocupamos do princípio pressuposto ao perfil dos sujeitos democráticos, a igualdade.

Ainda neste capítulo, apresentamos aquilo que entendemos ser a política em ação, usando como exemplo casos em que a partilha do sensível, estabelecida pela ordem policial, é questionada e que provocam o “dano”, fato que funda a política. Apresentamos Sócrates como agente de um ato político no momento em que reconhece no escravo Ménon uma capacidade que não era atribuída aos escravos da época. Outro caso do agir político que expomos como um ato político é o momento em que Rosa Parks, mulher, negra, questiona a partilha estabelecida pela política de segregação americana nos anos 60 e faz aquilo que não estava destinado a ela, causando assim um “dano”. Os dois casos são apresentados a fim de ilustrar aquilo que, para Rancière, sempre acompanhou a política propriamente dita, o litígio, o dissenso. Considerando que a política por si só já é conflituosa, com essa apresentação de casos litigiosos se pode compreender o que é fundamental para uma existência política, a lógica do desentendimento.

No segundo capítulo, nos ocupamos daquilo que entendemos ser a origem do pensamento “político” atual que leva a um entendimento comum que a política é mera organização social, cabendo a ela apenas a determinação dos lugares de cada um e a “adaptação pontual às exigências do mercado mundial e de uma distribuição equitativa dos lucros e dos custos dessa adaptação” (RANCIÈRE, 1996a, p. 10). Iniciamos o capítulo com uma abordagem acerca dos escritos de Platão que, para nós, a partir dos escritos de Rancière, é o primeiro a querer acabar com o dissenso – fundamento próprio da política. Mostramos que na criação do seu modelo de cidade ideal, Platão elabora um modelo no qual privilegia determinadas “qualidades” necessárias a cada um para exercer as diferentes funções de uma cidade e acaba por uma organização e distribuição dos corpos. Defendemos, sempre à luz de Rancière, que não é política que Platão faz, mas polícia que, além de determinar as partes que cabem a cada um na partilha do sensível, pretende evitar, a

qualquer custo, os litígios que poderiam permitir a existência da política. Isto é almejado pelo uso de uma lógica consensual, que tem a função de garantir o funcionamento deste estado organizado de coisas, propriamente “A República” que não tem como perspectiva a democracia. Por fim, problematizamos os motivos do ódio à democracia, este sistema litigioso que é o governo dos que não possuem título nenhum para governar, a não ser sua liberdade e igualdade. Ódio este presente desde o nascimento da democracia.

No terceiro e último capítulo, apontamos o efeito do que foi iniciado por Platão: a escola de um pensamento considerado político, o qual, da perspectiva de Rancière, na verdade traz pouco ou quase nada da política. Apresentamos, então, aquilo que se denominou como filosofia política, sendo a própria arma de negação da política. Tomamos como ponto de partida o efeito da organização social iniciada por Platão. Fruto desse efeito platônico, vemos filósofos modernos criarem teorias de como deve ser distribuída uma cidade para uma “melhor organização” social, a fim de mostrar isso tomamos como referência a perspectiva hobbesiana. Essa tematização se faz necessária na medida em que nos últimos anos foram retomadas antigas discussões sobre um determinado consenso racional e o equilíbrio entre interesses para uma sociedade considerada justa. Segundo Rancière, esse retorno significa a morte da política, pois, diz ele, tal retorno “poderia muito bem ser o conjunto de pensamentos pelos quais a filosofia tenta acabar com a política [...] o que torna a política um objetivo escandaloso é que ela é a atividade que tem por racionalidade própria a racionalidade do desentendimento [...]” (RANCIÈRE, 1996a, p. 14). Defendemos, então, que a filosofia política pode ser entendida como uma simples filosofia policial, uma vez que muitos “filósofos políticos” (Platão, Aristóteles, Hobbes, entre outros) que escreveram sobre política, não fizeram mais do que criar mecanismos para manter a lógica da partilha do sensível distribuída pela polícia, onde é atribuída a cada indivíduo um espaço específico, dependendo da “parte que lhe cabe”, ou seja, determinaram lugares e funções específicas conforme o título que o indivíduo possui.

Ainda neste último capítulo, identificamos, por meio dos escritos e entrevistas de Rancière, o papel da Filosofia em meio à política. Para nosso filósofo, a Filosofia não deve ser entendida e operar apenas como algo que

busca estabelecer os alicerces do conhecimento, tal como é concebida não raramente; ela deve ser uma atividade de desconstrução<sup>3</sup>; de desclassificação, uma vez que surge para bagunçar/questionar toda a organização já dada como pronta. Deve desconstruir na medida em que evidencia que há paradoxos tal como o da democracia e que estes não cessam de ser identificados em meio à organização policial que a vida cotidiana nos coloca. Ao lado disso, demarcamos o papel do filósofo em meio a essa nova concepção do papel da Filosofia. Mostramos que para Rancière, o filósofo deve evitar fazer diagnósticos, explicar como o mundo funciona, dizer quem pode e quem não pode ocupar algum lugar, pois isto cabe a especialistas, o que um filósofo não é. Para finalizar, abordamos a crítica rancieriana aos especialistas, personagens principais da farsa democrática, assim como da crise da democracia, os quais também estão em meio à Filosofia.

---

<sup>3</sup> O conceito de desconstrução já fora utilizado por outros filósofos como Derrida e Heidegger, entretanto, surge em Rancière com definição própria. Para nosso filósofo pode ser entendido como sinônimo de desclassificação, ou seja, significa quebrar as distribuições efetuadas pela lógica policial da organização dos corpos. Assim, exercendo um papel de desconstrução, a filosofia deve questionar todas as ordens de classificação estabelecidas com o objetivo de negar o princípio de igualdade. Dizer que a filosofia deve exercer esse papel de desconstrução, significa uma eterna busca pela verificação dessa igualdade primeira.

## **1- POLÍTICA: IGUALDADE E DISSENSO**

Qual o caráter da política? Neste capítulo trata-se de nos aproximarmos do conceito de política proposto por Rancière. Cabe também verificarmos o que a democracia representava em sua origem, na antiga Atenas. Com o auxílio de dois relatos que apresentam tipos de conflitos, identificaremos aquilo que Rancière apresenta com o nome de política, para logo após demarcarmos suas características. A seguir, nos dedicaremos aos escritos de Aristóteles com o objetivo de distinguir quem pode e quem não pode exercer a atividade política que, segundo o estagirita, acontece somente entre os dotados de *logos*. Ao problematizar a noção de *logos* e voz entre sujeitos livres e não livres, identificaremos um princípio de igualdade que rege todas as inteligências. Com isso, procuraremos evidenciar a igualdade como atributo necessário para a existência democrática. Isso nos fará perceber aquilo que é motor das democracias, o dissenso.

### **1.1 - O conflito: Escravos dos citas e o Monte Aventino**

Durante a história da civilização vários conflitos foram deflagrados, alguns, em nome de reconhecimento e por liberdade, outros, por simples desejo de conquista. O fato é que para muitos desses conflitos, ou em sua maioria, dá-se o nome de conflito político, ou pelo menos é posto como causa a própria política. É fato que o conflito sempre esteve presente no seio da política, percebemos isso também ao nos aproximarmos dos escritos de Jacques Rancière. Entretanto, nos alerta o francês, nem todo conflito é de cunho político (RANCIÈRE, 1996a). Para explorar este alerta, apresentamos dois relatos de conflitos que marcaram a história humana e mostramos que um carrega a marca da política e o outro não passa de um conflito vazio que nada tem de político. Começamos pelo conflito entre os citas e seus escravos, cena relatada por Heródoto em *Histórias* (2006). O segundo conflito se passa em Roma, conhecido, por meio da narrativa de Tito Lívio (1996), como a “A revolta do Monte Aventino”, ou ainda como “A revolta do Monte Sagrado”, que conta a cena conflituosa entre patrícios e plebeus.

Encontramos na história relatos de grandes povos guerreiros que, por conta de uma vida de desejo de expansão, viviam em constantes conflitos.

Este é o exemplo dos citas, antigo povo iraniano constituído principalmente de pastores nômades. Estes pastores, que também eram guerreiros, conquistaram uma vasta fama de invasores e exímios combatentes. Originários da Cítia, se fizeram ausentes deste pedaço de terra por aproximadamente 28 anos. Neste período, em meados do século V a.C. conquistaram vários novos territórios, assim como também sofreram grandes derrotas. Em sua cidade de origem, durante todo esse período, ficaram apenas as mulheres e seus escravos. A base da alimentação desse povo era o leite, na maioria das vezes leite de jumentas. Os escravos eram encarregados por tirar o leite e, mais do que isso, preparar a nata, alimento que continha grande valor nutritivo. O caso curioso é o modo com que os citas sempre tratavam seus escravos, pois, pela dificuldade de conseguirem este alimento tão nutritivo, e por conta do serviço ser atribuído aos escravos, eles não podiam correr o risco de desperdiçarem o leite e a nata, logo, os escravos não poderiam se alimentar com nada provindo do leite, apenas executar suas tarefas. Os citas resolveram, então, criar o hábito de furar os olhos daqueles a quem escravizavam. Desde o nascimento, os olhos dos pequenos escravos eram vazados, de modo que nenhum deles tivesse a capacidade de enxergar e consumir o escasso alimento.

Na aventura de conquista que durou mais de uma geração, das mulheres citas e de seus escravos, nasceu uma nova geração de escravos, com uma diferença: não tinham seus olhos furados. Cresceram enxergando o mundo. Tendo conhecimento de suas origens e não mais se reconhecendo como diferentes daqueles por quem eram governados, concluíram que não tinham razões para serem escravos, pois traziam de nascimento o mesmo atributo que seus senhores distantes: o olhar para o mundo. Decidiram, então, que até que se provasse o contrário, eles eram homens livres, tal como os guerreiros que não se faziam ali presentes. Com isso, resolveram dividir o território em duas partes, cavando um largo fosso; se armaram e se puseram a esperar os conquistadores. Quando os citas retornaram, pensaram que seria fácil retomar seu território, fazendo uso de seus arcos e lanças, pois eram hábeis guerreiros. O ataque, porém, foi um fracasso. Nisso, um guerreiro cita, percebendo que não conseguiriam êxito, avaliou que tal luta armada não levaria vantagem alguma para eles, pois, de um lado, se os escravos

matassem um dos guerreiros, diminuiria um entre eles; de outro, se matassem um escravo, também teriam prejuízo, pois possuiriam um escravo a menos. Sugeriu a seus iguais que deixassem de lado suas lanças e arcos e que, com posse apenas do chicote com que fustigavam seus cavalos, os enfrentassem. A justificativa para tal sugestão é que naquela batalha, em que opunham armas a armas, os escravos imaginavam que eram seus iguais, e que se as deixassem de lado e fossem enfrentá-los apenas com os chicotes que eram usados anteriormente para açoitá-los, os escravos saberiam que eram seus inferiores e assim cederiam. Dito e feito, surpreendidos pelos chicotes, os escravos fugiram sem lutar.

O outro relato se passa em Roma e trata da cena entre patrícios e plebeus. Conhecida como “A revolta do Monte Aventino” ou simplesmente “A revolta do Monte Sagrado”, diz respeito a um litígio deflagrado em razão da marginalização política, discriminação social e desigualdade econômica que caracterizou a República Romana.

Após o último período monárquico (século V a. C.), a plebe romana ficou sob o jugo dos patrícios e foram oprimidas por estes que até então eram contidos pelos monarcas. Com a ausência de entraves, os senadores passaram a oprimir o povo em qualquer situação possível. O auge da opressão se deu devido a escravidão por dívidas. A plebe miserável, por causa das perdas de suas propriedades em tempos de guerra, se endividava para pagar os tributos e acabava sendo escravizada e encarcerada por não conseguir pagar suas dívidas aos credores, os nobres. Os nobres não abriam mão da dívida, mas a plebe, em situação de escravidão para com seus próprios concidadãos, se revoltou. Os plebeus, que eram indispensáveis para a composição do exército romano, foram abandonando Roma, dirigindo-se ao Monte Aventino. Isso foi um duro golpe para a estrutura militar romana, pois persistiu aproximadamente duzentos anos. Para retornarem a Roma, os plebeus reivindicaram alguns direitos: o fim da escravidão por dívidas e a criação da Magistratura de Tribuno da Plebe com poder de veto sobre as ações que os prejudicassem. A nobreza, com medo de ser atacada pela plebe, o que geraria uma guerra civil, e diante do temor de ataques externos, não teve outra escolha senão negociar com ela, pois a reconciliação era imprescindível para

evitar o abatimento da cidade. Tal intermediação foi feita por Menenius Agrippa, um cônsul patrício que ousou<sup>4</sup> falar com a plebe e escutá-la para tentar resolver tal situação.

Temos então, dois relatos de momentos conflituosos, ambos por afirmação de suas capacidades e reivindicação. É estranho, porém, dizer que apenas uma dessas duas cenas relatadas seja de cunho político, afinal, a luta por reconhecimento existe nos dois casos: os escravos citas, capazes de ver o mundo, acreditavam ser iguais aos seus antigos senhores e não queriam mais se sujeitar à escravidão; os plebeus, da mesma forma, sabendo de sua importância, reivindicavam direitos políticos para não mais serem oprimidos pelos patrícios. O que pode haver de diferente entre uma revolta e outra para que uma seja caracterizada como política e a outra não? Examinaremos tal diferença a partir de agora.

O relato do conflito dos escravos citas com seus senhores nos proporciona o entendimento de como o paradigma da guerra servil pode ser extremamente importante para pensarmos o conflito, seja ele político ou não<sup>5</sup>. Neste caso relatado, “os escravos dos citas constituem como acampamento militar o território de sua antiga servidão e opõem armas a armas” (RANCIÈRE, 1996, p. 28). Em princípio, a estratégia parece funcionar. Tal demonstração igualitária faz com que os guerreiros citas, considerados seus antigos senhores naturais, num primeiro momento, fiquem consternados frente aos escravos que podiam ver e lutar com armas, mostrando-se iguais a seus senhores, porém, “quando estes voltam a exhibir as insígnias [o chicote] da diferença de natureza, os revoltados ficam sem resposta” (RANCIÈRE, 1996, p. 28). A estratégia não obteve êxito, ou não foi válida politicamente, porque, segundo Rancière, o que não pode ser feito é transformar a igualdade guerreira em liberdade política, pois “essa igualdade, literalmente marcada no território e defendida pelas armas, não cria uma comunidade dividida” (RANCIÈRE, 1996, p. 28). Isso porque ela “não se transforma na propriedade imprópria dessa liberdade que

---

<sup>4</sup> O termo elegido é o mais adequado para esse relato, Agrippa “ousou” falar com a plebe porque, para os patrícios, os plebeus não possuíam *logos* e, por conta disso, não falavam.

<sup>5</sup> Ao tratar do conflito como algo próprio da política, Rancière difere o que pode ser entendido como dois tipos de conflito, o político e a luta simplesmente guerreira. Uma simples oposição de armas não é um conflito político, logo nem todo enfrentamento é político, ainda que seja uma oposição entre senhor e escravo, ou partes que não se reconhecem.

institui o *demos* ao mesmo tempo como parte e como todo da comunidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 28).

Mas o que significa esta comunidade dividida de que fala Rancière? Há de existir um dano para que exista a política; uma interrupção da ordem natural das coisas; um litígio, como diz Rancière. No caso dos plebeus romanos isso fica evidente quando os patrícios colocam em questão se estes falam ou não. Isso foge a ordem natural das coisas romanas. Saber se os plebeus falam ou não está diretamente ligado à reconhecê-los como agentes capazes de fazer política. Os escravos citas reivindicavam sua liberdade através de uma luta armada que nada diferia de uma revolta de escravos. Os plebeus romanos fizeram mais do que isso, perturbaram a lógica da organização romana, criaram uma nova comunidade.

Entre os plebeus do Monte Aventino, mais do que uma luta pela reivindicação da liberdade e representatividade política, há também uma afirmação de igualdade intelectual. Os patrícios não reconheciam os plebeus como iguais somente no campo político, uma razão anterior subjazia o fundo da desigualdade. Eles acreditavam, também, que os plebeus não eram igualmente capazes de participar de um governo, pois estes não possuíam a fala. Tinham somente voz, apenas emitiam ruídos. Um dentre os patrícios, contudo, se desviou dessa crença.

Agrippa foi o “louco” que subiu o monte para escutar os plebeus, porque ele supôs que as bocas dos plebeus, mais do que ruídos, continham uma língua. Se dirigiu a eles e lhes falou, supondo que eram capazes de compreender “as palavras dos espíritos superiores”, portanto, tinham inteligência. Agrippa foi louco porque considerou os plebeus como seres igualmente razoáveis (RANCIÈRE, 2005a). A cena relatada por Tito Lívio, na interpretação de Rancière, não é apenas a oposição de dois grupos, é a reunião conflituosa de dois mundos sensíveis: o mundo em que os plebeus não falam e o mundo em que falam.

Um fato interessante que vale ressaltar aqui é o que fazem os plebeus no alto do Monte Aventino. Diferente dos escravos dos citas, eles não armam trincheiras, não opõem armas. Enquanto os escravos citas, reivindicando sua liberdade, enfrentam com armas aqueles que se diziam seus senhores

naturais, os plebeus fazem algo que para os escravos era impensável: “instituem uma outra ordem, uma outra divisão do sensível, constituindo-se não como guerreiros iguais a outros guerreiros, mas como seres falantes repartindo as mesmas propriedades daqueles que as negam a eles” (RANCIÈRE, 1996a, p. 38).

Os plebeus, mais do que os escravos dos citas, ousaram transgredir a ordem da cidade. Deram-se nomes. Tornaram-se homens, seres que se empenham, por meio de palavras, a constituir um destino coletivo. Tornaram-se seres passíveis de firmar promessas e de estabelecer acordos e, mais do que isso, os plebeus “proferem imprecções, celebram apoteoses; delegam um dos seus para ir consultar os *seus* oráculos; outorgam-se representantes rebatizando-os. Em suma, comportam-se como seres que têm nomes” (RANCIÈRE, 1996a, p.38).

A posição dos patrícios era clara: “não há por que discutir com os plebeus”, diziam, e pela simples razão, “estes não falam”. Ao afirmar que os plebeus não falam, os patrícios expressam uma convicção: eles não possuem *logos*; são incapazes de falar; apenas expressam contentamento ou desgosto. Os plebeus, tidos como sem nomes pelos patrícios até então, seriam incapazes de compreender qualquer coisa, por não serem creditados possuidores de *logos*. Não eram homens, mas sim simples mortais. Essa característica e a diferença entre sujeitos dotados de fala, ou não, foi evidenciada por Aristóteles para definir quem era e quem não era cidadão. Nos atenhamos a ela.

## 1.2 - Voz e *logos*

Segundo Aristóteles, é por meio da palavra que o homem consegue e pode viver em comunidade, a palavra possui significações e, por meio dela, o homem pode decidir sobre o justo e o injusto, algo impossível para os incapazes de falar. Assim, a exclusão da maior parte dos habitantes das antigas comunidades<sup>6</sup> estava justificada por uma incapacidade. É apenas pelo uso do *logos*, manifestado pela fala, que o homem consegue viver isonomicamente, em conjunto, mostrar suas inquietações e resolver problemas. Com respeito à fala, Aristóteles argumenta:

---

<sup>6</sup> Por antigas comunidades, nos referimos aqui as antigas comunidades gregas e romanas.

Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, assim como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente dado o órgão da fala. Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil<sup>7</sup> (ARISTÓTELES, 1988, Livro I, cap. 2, 1253a).

Assim, para o estagirita, a constituição de uma comunidade passava pelo atributo da fala. Na cena relatada no Monte Aventino, os patrícios acreditavam que os plebeus eram inferiores a eles. “Eles não falam”, seguiam afirmando os patrícios, todavia, foi o patrício Agrippa que ousou pensar que era possível o entendimento entre patrícios e plebeus. Por isso, seguiu até o alto do Monte para falar-lhes. Fazendo uso de uma fábula que trazia uma analogia entre o conceito de corpo humano e uma comunidade de pessoas unidas em importantes aspectos, no caso, uma comunidade, Agrippa apelou à plebe com o fim de refrear uma rebelião. Por meio de uma ficção em que as várias partes de um corpo, invejosas do estômago, recusam-se a alimentá-lo – resultando no definhamento de todo o corpo –, Agrippa, não sem surpresa, experimentou a igualdade.

No começo, nem tudo estava em harmonia na natureza do homem, tal como é agora: cada membro tinha sua própria vontade e sua própria língua. Todos os membros do corpo se queixavam que todos seus esforços e todos seus serviços eram só para servir ao estômago. Aconteceu uma verdadeira conspiração. “*Se o preguiçoso estômago morrer, não trabalharemos mais*”. De modo que todos entraram em um acordo: as mãos não levariam

---

<sup>7</sup> Ao tratar de sociedade doméstica, Aristóteles inclui aqui crianças, mulheres e escravos. Estes últimos não participavam da política pois não possuíam o atributo necessário, o *logos*. Ao se referir a eles, Aristóteles os trata como seres humanos, não homens, talvez daí advém a referência sobre estes possuírem capacidade apenas de compreender as ordens recebidas e não mais do que isso. Vemos Rancière com uma interpretação que difere desta, ele atribui a Aristóteles uma negação dos escravos como seres dotados de fala.

comida à boca, a boca não aceitaria nenhum alimento e os dentes não mastigariam. "*Portanto, o estômago, será conquistado pela fome*", disseram. Mas o que ocorreu é que as forças de todo o corpo se debilitaram. Desta forma, aprenderam rapidamente que o estômago não é ocioso e inútil e que o alimento que recebia não era maior do que o que ele devolvia a todas as partes do corpo para que vivessem e se fortalecessem. Desta forma o homem é as forças pelas quais vive e prospera através do silencioso labor que o estômago (HEUSER, 2017, [texto de Tito Lívio adaptado]).

Embora Tito Lívio não explore o que se passou entre Agrippa e os plebeus para além da ideia de uma revolta, “um levante da miséria e da cólera que institui uma relação de forças privada de sentido” (RANCIÈRE, 1996a, p.36), no século XIX, o filósofo francês Pierre-Simon Ballanche faz uma nova interpretação desse acontecimento, a qual Rancière (1996a; 2005a) utilizará para pensar a condição de igualdade em que se encontravam ambos os lados. Para Ballanche<sup>8</sup>, os plebeus escreveram “um nome no céu” (Cf. RANCIÈRE, 1996a, p.38) quando escutaram o patrício, mas também lhe falaram e lhe pediram um tratado. Agrippa, irritado com tal proposta, disse que isso era impossível. “Como poderia ser possível se eles não eram iguais”? Questionava-se o cônsul. Mas o que ele não compreendia, o que deixou passar despercebido, ou o que não quis se fazer compreender, talvez por uma ideia de superioridade intelectual que julgava terem os patrícios, classe da qual fazia parte, era: “se os plebeus podiam compreender seu apólogo – o apólogo da necessária desigualdade entre o princípio vital patrício e os membros executantes da plebe –, é que já eram, necessariamente, iguais” (RANCIÈRE, 1996a, p. 38). Isto porque, o que possibilita o entendimento do apólogo, por parte dos plebeus, para ouvirem falar-lhes da desigualdade necessária presente na fábula, já elide a primeira divisão, pois para compreender o que o outro diz é necessário ser seu igual, ter o mesmo atributo, a saber, o *logos*.

---

<sup>8</sup> Rancière atribui a Ballanche papel maior do que a Tito Lívio no que diz respeito à interpretação da fábula de Agrippa. Para o primeiro, a importância maior não está no conteúdo da fábula, mas na própria palavra dos plebeus. Ballanche traz uma nova cena para a discussão, que consiste em saber “se existe um palco comum onde plebeus e patrícios possam debater sobre alguma coisa” (RANCIÈRE, 1996a, p. 36). Os patrícios atribuíam aos plebeus apenas mugidos, pois eram seres sem nomes, com isso o diálogo entre eles era impensável.

Diferente dos escravos dos citas, os plebeus criam uma cena de manifestação específica, com isso torna-se possível a organização de um outro espaço sensível. Nesse outro espaço “se verifica que os plebeus falam *como* os patrícios e que a dominação destes não tem outro fundamento que a pura contingência de toda ordem social” (RANCIÈRE, 1996a, p. 38).

Falar *como* os patrícios não significa outra coisa senão a possibilidade de criar uma outra comunidade; determinar para si um lugar “na ordem simbólica da comunidade dos seres falantes” e, assim, alterar a ordem da *civitas* romana (RANCIÈRE, 1996a, p.38). Por meio da fala, estes criam seus oráculos, atribuem tarefas uns aos outros, fazem tudo o que qualquer outro patrício seria capaz de fazer, percebem-se como homens e se comportam como tal. Eles possuem palavra, este atributo fundamental para a política que, segundo Aristóteles, é o atributo fundamental para a formação da família e, por conseguinte, da *pólis*, pois, segundo o estagirita, o homem possui este atributo único em relação aos outros seres:

[...] o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e os outros animais a possuem [...] mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade (1988, Livro I, 1253a).

Para o estagirita, a *pólis* era o local propício ao desenvolvimento das qualidades humanas e, como o homem é um animal político por natureza, a associação é de ordem natural e não apenas uma convenção para um melhor viver. Na procura do bem, o homem institui a comunidade, que se estabelece pela distribuição das tarefas especializadas. Aristóteles compreendia que o papel do homem é a vida em sociedade, por esse motivo deveria cumprir tal ação. É apenas por meio da *pólis* que o homem é capaz de desenvolver todas suas aptidões (ARISTÓTELES, 1988). Visto que o todo tem uma importância superior às partes, Aristóteles afirma que:

É claro, portanto, que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada indivíduo isoladamente não é auto-suficiente, conseqüentemente em relação à cidade ele é como as outras partes em relação a seu todo, a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus. Existe naturalmente em todos os homens o impulso para participar de tal comunidade, e o homem que pela primeira vez uniu os indivíduos assim foi o maior dos benfeitores (1988, Livro I, 1253a).

De acordo com Aristóteles, para realizar a finalidade última, que é a vida em comunidade, o homem faz associações durante sua vida. A primeira associação que o homem faz é a família, de forma natural. Nesta se enquadram o homem, a mulher, filhos e escravos. Visando a procriação e a continuidade da família, o homem se junta a seu sexo oposto e, para melhor cumprir seus afazeres no campo, junta-se ao escravo, ambos para sua sobrevivência, pois um depende do outro, da mesma forma. O segundo tipo de associação que o homem faz é a tribo, esta composta de várias outras famílias e, geralmente, com um antepassado em comum, o patriarca. Nessa associação, os indivíduos que já possuem um grau de parentesco, cumprem uma mesma organização social, já estão acostumados a seguir um determinado costume, fato necessário para o bem viver em uma vida comum. O terceiro tipo de associação, definido pelo estagirita como o fim último de toda vida do indivíduo, é a *pólis*. Neste tipo de associação, existem vários tipos de famílias e, conseqüentemente, várias tribos (ARISTÓTELES, 1988). Para Aristóteles, o modo de viver em comunidade, que implica diferentes tipos de associações que o asseguram, é o que pode levar o homem à felicidade<sup>9</sup>.

O que essa passagem trazida de Aristóteles mostra, mais do que a descrição de como se comporta e quais os atributos do animal político, é o motor para a política. O *logos* não separa apenas animais fônicos de animais falantes, separa também quem pode e quem não pode fazer parte da comunidade. Para ser considerado parte de uma comunidade é preciso, antes,

---

<sup>9</sup> Em seu livro *Ética à Nicomaco*, mais precisamente no Livro I, Aristóteles apresenta o conceito de *eudaimonia*, que traduzido para o português significa felicidade. Mais do que um conceito simples, a ideia de felicidade (*eudaimonia*) na política aristotélica tem papel fundamental. Para Aristóteles, a vida humana consiste na busca por um bem e a felicidade o bem mais precioso do homem, porque é autossuficiente. Em busca de uma vida feliz, o indivíduo passa a conviver bom com seus iguais, aumentando assim suas mais desejáveis virtudes.

ser reconhecido como igual. No caso do Monte Aventino, para os patrícios, “saber se os plebeus falam é saber se existe algo ‘entre as partes’; para eles, ‘não há cena política já que não há partes’, e mais ‘não há partes já que os plebeus, não tendo *logos*, não são” (RANCIÈRE, 1996, p. 38).

O ato dos plebeus de se retirarem para o Monte Aventino pode ser entendido aqui como a criação de uma nova comunidade, e o que eles fazem em tal comunidade diz ainda mais respeito à forma como querem ser reconhecidos. Ao afirmarem “somos iguais”, e fazerem qualquer coisa que qualquer patrício faria, demonstram que *são*, logo, que possuem *logos*. Já no caso dos escravos citados, estes não criam uma nova comunidade, apenas armam suas trincheiras, e a fazem no mesmo local em que antes eram tidos apenas como escravos. Não criam uma nova comunidade, não alteram a ordem do sensível.

É, sobretudo, o ato de os plebeus serem reconhecidos como possuidores de *logos* que faz com que exista o conflito e, por conseguinte, serem reconhecidos como parte da comunidade. Isso se aproxima muito do que Rancière chama pelo nome de política, pois para ele, ela é “primeiramente o conflito em torno da existência de uma cena comum, em torno da existência e a qualidade daqueles que estão ali presentes” (RANCIÈRE, 1996a, p. 39). É preciso esclarecer, porém, que as partes não preexistem ao conflito, elas são contadas como partes exclusivamente com a existência deste.

O conflito, que traz por definição a própria política, fica evidente quando analisamos a constituição política grega. Isso se confirma na definição de política de Rancière, que discute as partes que compõem a constituição grega para tal. Em seu livro *O desentendimento* (1996a), logo no prefácio, o filósofo lança a seguinte definição de política e a implica com a filosofia:

A política [...] é a atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio de igualdade transforma-se em repartição das parcelas de comunidade ao modo do embaraço: de que coisas há e não há igualdade entre quais e quais? O que são essas “quais”, quem são esses “quais”? De que modo a igualdade consiste em igualdade e desigualdade? Tal é o embaraço próprio da política, pelo qual a política se torna um embaraço para a filosofia, um objeto da filosofia (RANCIÈRE, 1996a, p. 11).

Ao afirmar que “o princípio de igualdade transforma-se em repartição das parcelas de comunidade” faz-se necessário voltar nossa atenção ao que seriam essas parcelas da comunidade. As partes/títulos da comunidade citadas por Rancière advém de Aristóteles e são três: 1) A riqueza dos poucos; 2) A virtude ou a excelência que dá seu nome aos melhores; 3) A liberdade que pertence ao povo.

Cada regime, diz Aristóteles, é ameaçado pela sedição dos outros; a riqueza condiz à oligarquia; a virtude dos melhores com a aristocracia e; a democracia sendo representada pelo povo. O bem comum é proporcionado pela combinação exata das três partes. A soma de todas essas qualidades traz a harmonia, pois, da mesma forma que “alimentos impuros, misturados com os puros, tornam o todo mais nutritivo do que apenas uma pequena quantidade de alimento puro, cada indivíduo isolado, todavia, é imperfeito quanto a capacidade de julgar” (ARISTÓTELES, 1988, Livro 3, cap. VI. 1282a).

É preciso, porém, analisar aqui a divisão desses tais títulos carregados pelas partes da comunidade. A riqueza dos poucos, os *oligoi* é fácil de ser percebida. Entretanto, quando se trata do “título” carregado pelo povo, o *demos*, tudo se torna mais complexo, pois o único “título” que possui, a liberdade, não é “propriedade” nem condição exclusiva desta classe. As demais classes também detêm esse título. É aqui, segundo Rancière, que se revela o “erro fundamental da contagem”, pois:

[...] a liberdade do *demos* não é nenhuma propriedade determinável mas facticidade pura: por trás da “autoctonia”<sup>10</sup>, mito de origem reivindicado pelo *demos* ateniense, impõe-se esse fato bruto que faz da

<sup>10</sup> O mito de autoctonia, ou melhor dizendo, os mitos (pois pode-se encontrar mais de um), procuravam explicar a origem dos diversos povos que habitavam a Grécia. Baseava-se na afirmação de serem os descendentes dos primeiros que habitavam ali. Um exemplo do uso do mito da autoctonia é trazido por Heródoto (2006, cap. 7, §161), quando, antes da batalha de Salamina, em uma discussão entre os gregos para decidir quem lideraria as naus, os atenienses declararam-se autóctones: “É um direito que nos cabe, uma vez que fornecemos a maior parte das forças navais de que dispõem os Gregos. De forma alguma nós, Atenienses, abandonaríamos o comando aos Siracusanos, nós o povo mais antigo da Grécia; nós os únicos entre os Gregos que nunca trocaram de solo; nós, enfim, que nos orgulhamos de citar, entre os nossos compatriotas, aquele glorioso comandante que participou do cerco de Tróia e que era, no dizer de Homero, o poeta épico, um dos mais hábeis para animar um exército à luta. É, pois, com justa razão que nos ufanamos de nossa pátria”.

democracia um objeto escandaloso para o pensamento: pelo simples fato de ter nascido em tal *pólis*, e especialmente na *pólis* ateniense, depois que a escravidão por dívidas foi abolida, qualquer um desses corpos falantes fadados ao anonimato do trabalho e da reprodução, desses corpos falantes que não têm mais valor do que os escravos – e menos até, já que, diz Aristóteles, o escravo recebe sua virtude da virtude de seu senhor –, qualquer artesão ou comerciante é contado nessa parte da *pólis* que se chama povo como participante dos negócios comuns enquanto tais (RANCIÈRE, 1996a, p. 23).

Não mais podendo escravizar o povo que contraía dívidas em demasia, os *oligoi*, ou os mais ricos, consideravam-nos como possuintes de uma qualidade, a liberdade. Todavia, essa liberdade não passa de aparência, pois o que era tido como liberdade não passava do fato de nenhum cidadão poder ser escravizado.

A promoção do povo e de sua liberdade foi interpretada pelos gregos por duas vias: 1) a sabedoria de um bom legislador, no caso, Sólon; 2) a demagogia de alguns nobres para ganhar apoio do *demos* e afastar seus concorrentes (RANCIÈRE, 1996a). Segundo Aristóteles (1995, §VI e §VII), em *A Constituição de Atenas*, assim que Sólon foi posto a frente das coisas públicas redigiu uma constituição pondo em vigor novas leis e proibiu qualquer negócio cuja fiança fosse a vida do devedor. Em Atenas, existia a escravidão por dívidas, esta, porém, perdurou até as reformas do legislador Sólon, que proibiu a escravidão de atenienses por atenienses e perdoou os devedores, libertando-os. A alforria de um escravo poderia ser conseguida por meio de um ato generoso de seu amo, mas também pela compra e pelo pecúlio, uma espécie de poupança que o escravo ia guardando, com o consentimento do senhor, e que conseguia acumular ao fazer pequenos negócios ou vendendo seus serviços, sempre com a autorização do senhor. Ao redigir uma nova constituição, Sólon se aproxima mais do povo. Torna a constituição ateniense mais participativa. Em relação a isso, Aristóteles escreve no §IX, de *A Constituição de Atenas* (1995):

Ao que parece estas três constituem as medidas mais populares do regime de Sólon: primeiro, e a mais importante, a proibição de se dar empréstimo incidindo

sobre as pessoas; em seguida, a possibilidade, a quem se dispusesse, de reclamar reparação pelos injustiçados; e terceiro, o direito de apelo aos tribunais, disposição essa referida como a que mais fortaleceu a multidão, pois quando o povo se assenhoreia dos votos, assenhoreia-se do governo.

A partir disso, qualquer que seja o indivíduo, de bom berço ou não, possuidor de título ou não, passa a ter a mesma contagem. Esses corpos fadados ao anonimato passam a ser contados como parte da *pólis*, a qual se chamará *demos*, povo, e participará dos seus negócios comuns. Não de bom grado, alguns, e aqui nos referimos aos *oligoi*, àqueles que se consideravam portadores de títulos, atribuem a Sólon uma ação apenas demagógica, uma vez que sugeriram que sua atitude que favorecia o *demos* se realizava com o intuito de afastar concorrentes, pois, se todos gozavam de liberdade e igualdade política, quem conseguisse maior apoio do *demos* se tornaria mais forte.

O povo, que antes não era nada, não possuía título positivo algum, nem riqueza, nem virtude, passa a ter algo em comum com os detentores de títulos, a liberdade. O que é próprio do *demos*, então, é a liberdade. Isto é o que há de comum entre todos os cidadãos, pois “o *demos* atribuiu-se, como sua parcela própria, a igualdade que pertence a todos os cidadãos” (RANCIÈRE, 1996a, p. 24). Todavia, essa qualidade, como já sinalizamos, não pertence apenas a eles, tal como a riqueza aos *oligoi* e a virtude aos *aristoi*: “a liberdade é simplesmente a qualidade daqueles que não têm nenhuma outra (nem mérito, nem riqueza)” (RANCIÈRE, 1996a, p. 24). Em suma, por meio de um litígio, o povo apropriou-se da qualidade comum entre os atenienses como sua qualidade própria.

É justamente por isso que uma comunidade se torna política. Essa nova configuração é litigiosa, pois “o povo não é uma classe entre outras. É a classe do dano que causa dano à comunidade e a institui como ‘comunidade’ do justo e do injusto” (RANCIÈRE, 1996a, p. 24). O povo é essa massa sem parte, sem títulos materiais, esse amontoado de pessoas que não têm nada. Isso do ponto de vista econômico, mas, para além dele, é também “uma categoria simbólica, uma posição no mundo daquilo que se vê e se considera: pobres são as

peças reles, as que não possuem nada, nem título para governar, nenhum título de valor a não ser o fato de terem nascido ali e não alhures”<sup>11</sup> (RANCIÈRE, 1996b, p. 370).

Há política, e não simplesmente dominação, “porque há uma conta malfeita nas partes do todo. É essa impossível equação que a fórmula atribuída por Heródoto ao persa Otanes<sup>12</sup>: o todo está no múltiplo. O *demos* é o múltiplo idêntico ao todo: o múltiplo como um, a parte como todo” (RANCIÈRE, 1996a, p. 25), porque a ordem natural de dominação é interrompida pelo povo, a classe da distorção que desvia “o curso normal dos assuntos humanos” e que instituiu “um mundo às avessas para todos os que pretendem fazer valer um título para governar” (RANCIÈRE, 1996b, p. 369).

É isso que permite a Rancière afirmar que o princípio da política é de fato uma luta dos pobres com os ricos, em outras palavras, dos que não possuem parte com os que possuem parte (1996a). Aristóteles já havia mostrado isso quando escreveu na *Política* que “em quase todas as cidades, então, existe o chamado governo constitucional, pois a mescla não vai além da tentativa de harmonizar os ricos e os pobres, a riqueza e a liberdade” (ARISTÓTELES, 1988, IV, 1294a). Aristóteles deixa evidente, então, que na *pólis* existem apenas duas partes: os ricos e os pobres, pois “para a maioria os ricos parecem ocupar o lugar dos homens de bem” (ARISTÓTELES, 1988, IV, 1294a).

Vale enfatizar, porém, diz Rancière, que “foram os antigos, muito mais que os modernos, que reconheceram no princípio da política a luta dos pobres e dos ricos. Mas reconheceram exatamente – com o risco de querer apagá-la – sua realidade propriamente política” (RANCIÈRE, 1996a, p. 26). É importante salientar que, para Rancière, a política existe quando há uma parcela desses sem parcela, “uma parte ou partido dos pobres” que se afirma portador de igual capacidade intelectual, que se posiciona como sujeito igual a quem não os

---

<sup>11</sup> Rancière (1996b, p. 370) nos alerta que democracia, antes de ser parte da linguagem política, antes de ser o nome de um regime político, era um insulto usado pelos adversários do povo, pelos ricos, para “designar uma coisa para eles grotesca e impensável”, justamente o povo fazer parte dos assuntos comuns da *pólis*.

<sup>12</sup> Ao discutir sobre a melhor forma de governo, Otanes, um persa, afirmará que não acreditava ser o governo de um único homem o mais aconselhável, pois este não seria suave nem bom, em suas palavras: “Sou, [...] pela abolição do governo monárquico e pela instauração do governo democrático, pois todo poder emana do povo” (HERÓDOTO, 2006, cap. 3, §80).

reconhece. Ou seja, para Rancière, a simples oposição entre pobres e ricos não designa nada com o nome de política.

A política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem-parcela. Essa instituição é o todo da política enquanto forma específica de vínculo. Ela define o comum da comunidade como comunidade política, quer dizer, dividida, baseada num dano que escapa a aritmética das trocas e das reparações. Fora dessa instituição, não há política. Há apenas ordem da dominação ou desordem da revolta (RANCIÈRE, 1996a, p.26-27).

Essa ordem natural da dominação foi ameaçada, por exemplo, quando os escravos dos citas resolveram se rebelar, todavia, o método utilizado por estes não lograra êxito, pois “o que não podem fazer é transformar a igualdade guerreira em liberdade política” (RANCIÈRE, 1996a, p. 28). O fato de pegarem em armas e enfrentarem seus antigos senhores não cria uma comunidade dividida; e o fato de Rancière não considerar tal conflito uma ação política é porque “só há política mediante a interrupção, mediante a torção primária que instituiu a política como o desdobramento de um dano ou um litígio fundamental” (RANCIÈRE, 1996a, p. 28). Mas que dano é este? Por dano não podemos entender a simples luta de classes, seria simples se assim o fosse, bastaria acabar com conflitos, com a desigualdade de riquezas. Todavia, o problema não é este, pois assim como “o povo não é realmente o povo mas os pobres, os próprios pobres não são verdadeiramente os pobres. São apenas o reino da ausência de qualidade, a efetividade da disjunção primeira que porta o nome vazio de liberdade, a propriedade imprópria, o título do litígio” (RANCIÈRE, 1996a, p.28). Em uma cena conflituosa, um dano é nomeado e apresentado para explicitar a falha da organização social da partilha do sensível feita pela ordem policial. O dano surge como uma forma de expressar esta falha em reconhecer a igual capacidade entre os indivíduos que integram uma comunidade, entres as partes que constituem uma comunidade. No caso do Monte Aventino podemos perceber outra maneira de agir. Eles criam esta comunidade dividida; modificam a partilha do sensível da política romana e, como abordado anteriormente, eles firmam acordos, fazem entre eles qualquer coisa que qualquer patrício faria.

### 1.3 - *Demos*: a partilha do sensível e a política

Afirmar que os plebeus modificam a partilha do sensível da política romana é afirmar que eles romperam toda a ordem da organização dos corpos; romperam com os limites que a política romana impunha. Eles fizeram algo que era inimaginável a eles até então: passaram a existir enquanto sujeitos igualmente capazes de fala. A partilha do sensível romana os percebia a partir da crença na desigualdade que fortalecia a convicção de que apenas podia falar quem tinha um nome.

O conceito de partilha do sensível nos é apresentado por Rancière primeiramente no prefácio de seu livro *Políticas da escrita* (1995 [coletânea de textos inéditos na França]), no qual, para traçar uma relação entre a política e a escrita, afirma que a escrita é uma coisa política porque “seu gesto se presta a constituição estética da comunidade” (RANCIÈRE, 1995, p. 7) e que por esta definição deve-se entender “partilha do sensível [*partage du sensible*] que dá forma à comunidade” (RANCIÈRE, 1995, p. 7). Define, então, partilha como a “participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição em quinhões” (RANCIÈRE, 1995, p. 7). Rancière define o conceito partilha do sensível como “o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas” (RANCIÈRE, 1995, p. 7). Para uma melhor definição, ainda lança a seguinte afirmação:

Antes de ser um sistema de formas constitucionais ou de relações de poder, uma ordem política é uma certa divisão das ocupações, a qual se inscreve, por sua vez, em uma configuração do sensível: em uma relação entre modos de *fazer*, os modos de *ser* e os de *dizer*; entre distribuição dos corpos de acordo com as atribuições e finalidades e a circulação do sentido; entre a ordem do sentido; entre a ordem do visível e a do dizível (RANCIÈRE, 1995, p. 7-8).

Encontramos também a ampliação da definição deste conceito em seu livro que leva justamente o título *A partilha do sensível* (2009), o qual surge

como uma entrevista concedida a dois jovens filósofos<sup>13</sup>. Questionado sobre o conceito de partilha do sensível trazido também no livro *O desentendimento* (1996a)<sup>14</sup> e sobre uma possível junção necessária entre práticas estéticas e práticas políticas a partir de tal conceito, Rancière responde:

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha dos espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente as maneiras como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha (RANCIÈRE, 2009, p. 15).

Partes exclusivas e excluídas de um comum dizem muito a respeito da política. Em Aristóteles, por exemplo, a cidadania não é própria dos escravos; e mesmo estes percebendo o *logos* nos outros, não o possuem, desta forma são incapazes de dizer, de compreender o mundo. O mesmo encontramos na *República* de Platão (1949), em que o discípulo de Sócrates diz que ao artesão cabe uma parte específica da cidade. Esta parte, segundo o ateniense, seria o trabalho árduo, não restando tempo, então, para a participação política; sua definição na condição de trabalhador é trabalhar. Tanto o escravo, trazido para a cena por Aristóteles, como o artesão, referido por Platão, são seres que estão incluídos em um mundo e, da mesma forma, são seres excluídos da possibilidade de participação e intervenção devido a forma com que este mundo está configurado. Assim, do modo como a partilha do sensível é estabelecida pela filosofia política antiga, há uma parcela invisível, não contada. Esse deixar alguém de fora, não reconhecer como seres de igual capacidade, corresponde a forma de como se vê o mundo; remete a como o sensível é organizado.

É aqui também que podemos evidenciar a relação entre política e estética para Rancière. Para ele, a política “ocupa-se do que se vê e do que se

---

<sup>13</sup> Os dois jovens filósofos a quem Rancière se refere são Muriel Combes e Bernard Aspe, que o entrevistaram para a revista *Alice*, e mais especificamente, para a seção “A fábrica do sensível” da revista (RANCIÈRE, 2005).

<sup>14</sup> Na tradução brasileira dessa obra, *partage du sensible* é traduzida por “divisão do sensível”.

pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce” (RANCIÈRE, 2009, p.16). Desta forma, a “ocupação” que é exercida define “competências ou incompetências para o comum” (RANCIÈRE, 2009, p.16). Há uma relação estético-política na medida em que a organização se dá conforme as hierarquias dos fazeres, das competências que é atribuída a cada indivíduo, e a partilha do sensível “faz ver quem pode tomar parte do comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce” (RANCIÈRE, 2009, p. 16). Essa estética presente na política pode ser entendida como uma forma *a priori* determinando o que dá a sentir. É:

[...] um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. A política se ocupa justamente disso, do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo (RANCIÈRE, 2009, p. 16/17).

Desde os antigos, a política (ou de fato seu fundamento, o dissenso) é sempre negada. Isso é claramente percebido quando desde a origem do que se denominou sociedade, o partido dos ricos sempre disse e continuará a dizer: “*não há parcela dos sem-parcela*” (RANCIÈRE, 1996a, p. 29). Para Rancière, ao afirmarem isso, os ricos de todos os tempos querem dizer “não deveria haver política”. Isto é evidenciado pelo filósofo quando retoma uma antiga sinceridade presente entre os liberais do século XIX que, segundo ele, exprimiam: “há apenas chefes e subordinados, pessoas de bem e pessoas de nada, elites e multidões, peritos e ignorantes” (RANCIÈRE, 1996a, p. 29). Na contemporaneidade, o discurso continua tendo o mesmo sentido de repartição da sociedade, ainda que proferido de forma diferente, dizem: “há apenas *partes* da sociedade: maiorias e minorias sociais, categorias sócio-profissionais, grupos de interesses, comunidades etc. Há apenas partes, das quais devemos fazer parceiros” (RANCIÈRE, 1996a, p.29). Mudam o discurso, mas não o seu conteúdo; o que se propõe é sempre a mesma coisa: “não há parcela dos sem-

parcela. Só há as parcelas das partes”, ou seja, o que subjaz é a recusa da própria política. O que se diz, de acordo com Rancière é: “não há política ou não deveria haver. A guerra dos pobres e dos ricos é assim a guerra sobre a própria existência da política” (RANCIÈRE, 1996a, p. 29).

Eis, então, a definição de política para Rancière, a qual é indissociável de um litígio em torno da contagem dos pobres, desses sem-nada como parte, como povo, e desse povo como comunidade. A política “é a esfera de atividade de um comum que só pode ser litigioso, a relação entre as partes que não passam de partidos e títulos cuja soma é sempre diferente do todo” (RANCIÈRE, 1996a, p. 29). É a igualdade de qualquer um com qualquer um. É a liberdade vazia, pois como visto, essa liberdade se torna título essencial do *demos*, mesmo sendo algo próprio a todos os cidadãos, com ou sem mérito e riqueza, ricos e pobres. Pura contingência de toda ordem natural. Tal liberdade vazia criada entre os atenienses e por nós herdada, “é o efeito de uma igualdade diferente, que suspende a aritmética simples sem fundamentar nenhuma geometria” (RANCIÈRE, 1996a, p.30).

O ódio do antidemocrata<sup>15</sup> Platão, reside em acreditar, e querer provar a qualquer custo que “tal igualdade nada mais é que a igualdade aritmética dos oligarcas, quer dizer, a desigualdade do desejo” (RANCIÈRE, 1996a, p. 30). Platão acredita que tal igualdade atribuída ao povo de Atenas, é apenas “a fome nunca saciada do cada vez mais: cada vez mais portos e navios, mercadorias e colônias, arsenais e fortificações. Mas ele sabe muito bem que o mal é mais profundo” (RANCIÈRE, 1996a, p. 30). O mal não é esse, o que Platão não aceita é que:

[...] na Assembleia do povo, qualquer sapateiro ou ferreiro possa levantar-se para dar sua opinião sobre a maneira de conduzir esses navios ou de construir essas fortificações e, mais ainda, sobre a maneira justa ou injusta de usá-los para o bem comum. O mal não é o *cada vez mais*, mas o *qualquer um*, a brutal revelação da

---

<sup>15</sup> Rancière define Platão como antidemocrata porque é a partir dele que a afirmação de um lugar específico para cada ser ganha força e se perpetua em praticamente toda a Filosofia política. Ao criar um modelo de cidade ideal, Platão diz quem pode ou não participar dos assuntos comuns que dizem respeito à *pólis*. No segundo capítulo desenvolveremos mais esta ideia, quando tratarmos deste tipo de organização do sensível específico.

*anarquia* última sobre a qual repousa toda hierarquia (RANCIÈRE, 1996a, p. 30).

O fundamento da política é justamente a ausência de um fundamento. A política não está fundada na ordem natural, nem em um princípio, ela é pura contingência. Isto se deve porque nenhuma ordem social está fundada na natureza, nem em uma lei divina que possa ordenar as sociedades humanas.

Pode-se perceber uma crítica mais intensa a Platão, o defensor da hierárquica organização social, por exemplo, quando Rancière afirma que “quem quiser curar a política de seus males terá apenas uma solução: a mentira que inventa uma natureza social para dar à comunidade uma *arkhé*” (RANCIÈRE, 1996a, p. 31). Para Rancière, existe política quando “a ordem natural dos reis pastores, dos senhores de guerra ou das pessoas de posse é interrompida por uma liberdade que vem atualizar a igualdade última na qual assenta toda ordem social” (RANCIÈRE, 1996a, p. 31).

Toda ordem na sociedade é fabricada, ela existe porque uns mandam e outros obedecem. Mas o que os ditos detentores de títulos não deixam evidenciar é que para alguém obedecer a uma ordem, ao menos duas coisas são imprescindíveis: ter que compreender a ordem e compreender que é preciso obedecê-la. Daí Rancière (1996a, p.31) conclui que não há como realizar alguma ordem sem que haja uma igualdade comum entre as duas partes “essa igualdade que corrói toda ordem natural”, a qual é a própria condição de efetividade da desigualdade. É somente quando o “efeito dessa igualdade” perpassa a suposta lógica natural da dominação que a política acontece. Quer dizer, então, que a política não tem sua existência efetuada a todo momento. Ela acontece raramente e apenas:

[...] quando as maquinarias [do poder da riqueza, dos títulos ou das forças bélicas] são interrompidas pelo efeito de uma pressuposição que lhes é totalmente estranha e sem a qual, no entanto, em última instância, nenhuma delas poderia funcionar: a pressuposição da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa, ou seja, em definitivo, a paradoxal efetividade da pura contingência de toda ordem (RANCIÈRE, 1996a, p.31).

#### 1.4 - Igualdade

Rancière faz da igualdade atributo essencial da política. Ele fortalece ainda mais essa ideia quando se depara com relatos de “operários emancipados” da primeira metade do século XIX. A partir desses relatos, escreve *A Noite dos Proletários: arquivos do sonho operário* (2012a), onde, longe de tratar da vida sofrida, fabril, dos trabalhadores, conta suas aventuras intelectuais; aventuras estas que são fruto da quebra de toda ordem do tempo e da ordem estabelecida. Devido à sua condição material, tais proletários trabalhavam durante todo o dia em serviços exaustivos e o que se esperava deles, o que era o “normal” a fazer, é que fossem descansar para o próximo dia de labor, todavia, em um exercício de subversão, não era isso que faziam. A eles sempre era negado o privilégio de pensar, seus trabalhos eram exclusivamente braçais, foi com esta lógica normal das coisas que muitos deles romperam e produziram sua própria emancipação. O que Rancière apresenta ao dar visibilidade a tais relatos em um livro é evidenciar a:

[...] história das noites subtraídas à sucessão normal do trabalho e do descanso; interrupção imperceptível, inofensiva, dir-se-á, do curso normal das coisas, onde se prepara, se sonha, se vive já o impossível: a suspensão da ancestral hierarquia que subordina aqueles que estão destinados a trabalhar com as mãos aos que receberam o privilégio do pensamento (RANCIÈRE. 2012a, p.8).

Entre esses relatos das noites de serralheiros, sapateiros, marceneiros, alfaiates, costureiras e tantos outros operários que aprendem a ler e escrever, que decifram latim, e história, dominam elementos de geografia, fazem versos e ocupam o tempo que não lhes deixam roubar lendo romances que fazem sonhar, Rancière (2012a, p. 57) encontra-se com o método de emancipação intelectual criado por Joseph Jacotot, revolucionário francês exilado nos países baixos após a restauração da monarquia francesa, onde foi convidado a lecionar. A partir de tal achado, Rancière escreve um livro intitulado *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual* (2005a) contando as aventuras deste revolucionário professor e seu excêntrico método de ensino baseado no princípio da igualdade das inteligências.

O caso curioso e motor para todo o desenrolar do método empregado por Jacotot, como nos apresenta Rancière, é que a este professor ficou o cargo de lecionar francês para uma turma de alunos que falava somente o holandês, língua esta que não dominava. Tudo o que Jacotot aprendera sobre teorias pedagógicas não poderia funcionar nessas condições, era preciso, então, inventar uma outra relação pedagógica. Até o momento, apenas existia nele a vontade de ensinar e em seus alunos a vontade de aprender. Mas isso bastava? Com a ajuda de um intérprete, atribuiu aos alunos a tarefa da leitura do livro *Telêmaco*, de Fénelon, em versão bilíngue (francês-holandês), a fim de que aprendessem a língua francesa. Após encontrar uma coisa em comum (o livro), e recorrer a este improviso, percebeu que os alunos obtiveram avanço. Mesmo sem sua explicação, os alunos aprenderam usando apenas como ferramenta suas inteligências e vontades. Buscaram as palavras francesas correspondentes àquelas que eles conheciam da sua língua materna; observaram, compararam e combinaram palavras; com atenção formaram “frases francesas”, “frases de escritores” (2005a, p. 20).

Antes de tal feito, Jacotot acreditava que “o ato essencial do mestre era explicar” (RANCIÈRE, 2005a, p.19), mas na experiência do exílio ele não havia explicado, ainda assim os alunos conseguiram aprender. Rancière coloca sob suspeita a lógica que torna indispensável a explicação por parte do mestre:

Essa lógica não deixa [...] de comportar certa obscuridade. Eis, por exemplo, um livro entre as mãos do aluno. Esse livro é composto de um conjunto de raciocínios destinados a fazer o aluno compreender uma matéria. Mas, eis que, agora, o mestre toma a palavra para explicar o livro. Ele faz um conjunto de raciocínios para explicar o conjunto de raciocínios em que o livro se constitui [...]. Na ordem do explicador [...] é preciso uma explicação oral para explicar a explicação escrita [...], Mas, por que teria o livro necessidade de tal assistência? (RANCIÈRE, 2005a, p.21-22).

Partindo da ideia de que existe uma experiência primária de aprendizagem, comum a todos os seres humanos e anterior a qualquer explicação, o aprendizado da língua materna, depois da exitosa experiência do exílio, Jacotot decidiu fazer novas experiências de ensino, com o intuito de

averiguar a possibilidade de ensinar e aprender sem a necessidade de explicações, queria averiguar o princípio de igualdade das inteligências. Jacotot, então, propôs uma inversão do sistema pedagógico. Passou a afirmar que: “é o explicador que tem necessidade do incapaz, e não o contrário, é ele que constitui o incapaz como tal. Explicar uma coisa a alguém é, antes de mais nada, demonstrar-lhe que não pode compreendê-la por si só” (RANCIÈRE, 2005a, p.23).

Jacotot afirma que foi o método pedagógico da explicação que permitiu a invenção da incapacidade do educando, fazendo com que se dividisse o mundo em inteligências superiores e inteligências inferiores. É na explicação que reside o princípio do embrutecimento, uma vez que sua função é atribuir ao outro uma noção de incapaz, diminuindo-o. Concluiu que é a própria explicação que separa o aprendiz da matéria a ser aprendida. O embrutecedor prega ser necessária sua explicação para que exista o aprendizado. Mas o que falta ao aprendiz para emancipar-se do embrutecedor e buscar o conhecimento por si só?

Sobre o embrutecimento, Jacotot afirma que: “Há embrutecimento quando uma inteligência é subordinada a outra inteligência” (RANCIÈRE, 2005a, p. 31). O embrutecimento e a emancipação são conceitos que podem ser aclarados por meio da equivocidade do termo “instrução”: em uma acepção, tal termo pode assumir o sentido de confirmação de uma incapacidade e, em outra, forçar uma capacidade que se ignora a se reconhecer.

Por meio de suas experiências, Jacotot percebe que é possível ao educando emancipar-se e “aprender [...] sem mestre explicador” (RANCIÈRE, 2005a, p.30), ainda que não sem um mestre.

Eles haviam aprendido sem mestre explicador, mas não sem mestre [...] ele nada lhes havia comunicado de sua ciência. Não era, portanto, a ciência do Mestre que os alunos aprendiam. Ele havia sido mestre por força da ordem que mergulhara os alunos no círculo de onde eles podiam sair sozinhos, quando retirava sua inteligência para deixar as deles entregues àquela do livro [...] (RANCIÈRE, 2005a, p. 31).

Em oposição ao princípio do Embrutecimento, no qual o professor é o detentor do saber e o passa ao aluno por meio de explicações; às quais fazem o aluno ser dependente de um mestre explicador para continuar a aprender, surge o princípio da Emancipação. Ao evidenciar ser possível ao aprendiz aprender qualquer coisa que seja, desde que exista vontade e uma inteligência atenta, Rancière, por meio de Jacotot, afirma uma real capacidade dos indivíduos, uma igualdade das inteligências que é anterior à desigualdade vivenciada na sociedade e na própria escola.

Vale lembrar, porém, que esta igualdade não é um objetivo a ser atingido. Uma vez que ela é princípio, deve-se ser afirmada e verificada. Podemos perceber uma crítica de Rancière (2005a) ao sistema de ensino<sup>16</sup> dos anos 80 na França, quando movida pela sociologia de Bourdieu, a educação tinha como mote uma desigualdade a ser diminuída. Ao que Rancière afirma, “quem estabelece a igualdade como objetivo a ser atingido, a partir da situação de desigualdade, de fato a posterga até o infinito. A igualdade jamais vem após, como resultado a ser atingido. Ela deve sempre ser colocada antes” (RANCIÈRE, 2005a, p. 10). Rancière nos apresenta aquilo que era considerada a noção de igualdade para Jacotot. Para ele

A igualdade [...] não é nem formal nem real. Ela não consiste nem no ensino uniforme de crianças da república nem na disponibilidade dos produtos de baixo preço nas estantes de supermercados. A igualdade é fundamental e ausente, ela é atual e intempestiva, sempre dependendo da iniciativa de indivíduos e grupos que, contra o curso natural das coisas, assumem o risco de *verificá-la*, de inventar as formas, individuais ou coletivas, de sua verificação (RANCIÈRE, 2005a, p. 16).

A igualdade é descrita por Rancière como um princípio, e por isso deve ser sempre verificada e questionada a partir de uma constante encenação dramática e argumentativa de um dano; dano este que expõe o problema da distribuição das funções para cada um, conforme sua capacidade. Expõe o

---

<sup>16</sup> Havia um debate grande sobre o sistema de ensino francês nos anos 80, onde ocorria um debate interminável entre duas grandes estratégias de redução das desigualdades. A sociologia de Pierre Bourdieu se destaca porque com a chegada ao poder do Partido Socialista, a sociologia progressista estava em pauta para pensar o sistema de ensino, porém, sempre partindo do ponto de uma desigualdade (RANCIÈRE, 2005a).

problema desta distribuição que insiste em querer afirmar que algumas podem “fazer” política e outros apenas devem seguir as regras e se submeter às leis. Não sendo a igualdade um objetivo a atingir, mas sim um princípio, ou seja, aquilo que vem antes é totalmente possível que se questione as distribuições dos corpos, que se faça verificar esta igualdade e afirma-la. Foi o que fizeram os plebeus romanos, ao afirmarem sua igual capacidade promoveram uma nova partilha do sensível.

A partir dos escritos sobre as experiências pedagógicas trazidas por Jacocot, Rancière segue convencido do princípio de igualdade, e que a partir de alguém emancipado há a possibilidade de emancipar qualquer indivíduo. Mostrando a igual capacidade para qualquer outro indivíduo. Porém, este método de emancipação é apenas dos homens, nunca de uma sociedade. E apenas homens emancipados podem emancipar outros indivíduos. Rancière afirma que “é preciso concluir que a inteligência está somente nos indivíduos” e não na reunião deles. Não se pode esperar razão em uma comunidade ou em uma assembleia, pois nessas reuniões de indivíduos, em cada instante, há “razão, irreflexão, paixão, calma, atenção, vigília, sono, repouso, caminhada, em todos os sentidos”. Logo, uma nação, uma reunião de iguais, sempre está “na razão e na desrazão”, e isso se dá pelo fato de que é justamente “porque cada homem é livre que uma reunião de homens não o é”. Mas há, segundo Rancière, uma maneira de estar de posse da razão em meio a uma comunidade desrazoada: basta ao homem razoável, e aqui o entendemos como o indivíduo emancipado, “submeter-se à loucura cidadã, esforçando-se para não perder sua razão” (RANCIÈRE, 2005a, p.130), loucura esta que é própria da sociedade desrazoada.

Não perder sua razão foi o que fez Agrippa ao ir falar com os plebeus no alto do Monte Aventino. O conteúdo da fala pouco importa, a questão é que ele lhes falou e os ouviu, que eles o escutaram e lhe falaram. Agrippa logra êxito, pois reconhece nos plebeus seres “igualmente marcados pelo signo da inteligência” (RANCIÈRE, 2005a, p.138). Ao reconhecer nos plebeus a capacidade de entendimento, mesmo que a princípio, para falar-lhes da fábula da necessária desigualdade da *pólis*, “ele lhes fala como a homens e, por esse

mesmo gesto, faz deles homens: isto depende da emancipação intelectual” (RANCIÈRE, 2005a, p.138).

Fazer dos plebeus homens significa reconhece-los igualmente capazes. A partir deste reconhecimento, do falar e ouvir por parte de Agrippa, os plebeus foram reconhecidos como seres falantes, ou seja, possuidores de *logos*. Consideramos que Agrippa é um exemplo de homem emancipado porque, segundo Rancière, “o homem emancipado reconhece a igualdade, enquanto a sociedade desrazada é movida por uma só paixão: o desprezo, a paixão pela desigualdade” (RANCIÈRE, 2005a, p.115).

### 1.5 - Dissenso e democracia

A cena do Monte Aventino ganha caráter ainda mais importante quando analisamos como os plebeus agiram. Como já mencionado anteriormente, no alto do Monte eles firmam contratos uns com os outros, delegam um deles a falar com o oráculo. Enfim, fazem tudo o que os patrícios fazem, constroem uma nova partilha, mostram que existem para além dos atributos que eram identificados a eles, se mostram capazes de desenvolver qualquer atividade, que possuem habilidade que ultrapassam e muito àquelas que eram atribuídas a eles.

A afirmação de Aristóteles que atribui ao animal lógico a característica essencial da *pólis*, do agir político, o é pelo fato de que, segundo o estagirita, somente pelo uso do *logos* que o homem é capaz de ter a sensação do bem e do mal, do justo e do injusto. Como apresentamos anteriormente, Aristóteles não atribui ao escravo a posse do *logos*, mas apenas a capacidade de compreensão<sup>17</sup>. Separa homens e escravos, estes últimos ficam na mesma categoria dos outros animais; são apenas capazes de manifestar contentamento ou desgosto. Todavia, percebemos que é atribuído a eles uma

---

<sup>17</sup> Em seu livro *O Mestre Ignorante: Cinco lições sobre a emancipação intelectual* Rancière faz a distinção entre aprender e compreender. Ao diferenciar os dois tipos de mestres, atribui ao mestre embrutecedor o papel de apenas fazer o aluno compreender o que se ensina, fazendo-o refém da explicação de alguém, diferente do mestre emancipador, que possibilita o aprendizado – usando de exemplo o aprendizado da língua materna para melhor ilustrar, diz que “as palavras que a criança melhor aprende [...] são as que aprende sem mestre explicador, antes de qualquer mestre explicador [...] o que todos os filhos dos homens aprendem melhor é o que nenhum mestre pode explicar – a língua materna” (RANCIÈRE, 2005a, p. 22).

característica de mediação entre estas duas comunidades, a saber, a lógica e a fônica.

No Monte Aventino, esse dual mundo se faz presente quando os plebeus são seres igualmente capazes, seres falantes, e o mundo no qual são apenas partes inferiores, onde apenas podem servir ao todo, assim como na fábula do corpo humano narrada por Agrippa. Esses dois mundos são exatamente a distribuição que Aristóteles faz entre a comunidade fônica e a comunidade lógica. A princípio, em Roma, considerava-se que apenas os patrícios tinham o poder da fala; aos plebeus cabia a voz.

A distribuição feita por Aristóteles se deve, segundo Rancière (1996a, p. 18), por pensar a política a partir de uma *aisthêsis*. Para ele todos os seres humanos possuem sensações, as quais, porém, diferem na medida em que apenas o homem, através do *logos*, pode conhecer as coisas, e com isso ser superior aos que apenas a percebem. Para os patrícios, a *aisthêsis* do bem e do mal, do justo e injusto; aos plebeus, como estes não possuem *logos*, e sim apenas a voz, é dirigido a eles, uma outra *aisthêsis*, a do contentamento ou do desgosto. Temos então, duas *aisthêsis*; dois mundos diferentes.

Rancière afirma que Aristóteles apresenta o escravo como estando em posse de apenas algumas qualidades de comunicação, para ele “o escravo é aquele que participa da comunidade da linguagem apenas sob a forma da compreensão (*aisthesis*), não da posse (*hexis*)” (RANCIÈRE, 1996a, p. 32). A partir disso, Aristóteles (1988, I, 1254b) explica como um escravo poderia compreender uma ordem dada a partir de uma passagem em que Platão havia feito um escravo descobrir a regra de duplicação do quadrado. Diz que “o fato de o pequeno escravo chegar tão bem quanto Sócrates a essa operação que separa a ordem geométrica da ordem aritmética, que ele participe pois da mesma inteligência, não estabelece em seu favor nenhuma forma de inclusão comunitária” (RANCIÈRE, 1996a, p. 32).

A questão que segue a partir disso é: como o escravo – que faz parte apenas do mundo do contentamento ou do desgosto – trazido para a cena por Aristóteles, é capaz de compreender uma ordem que parte de seu dono? Não pertencem a mundos diferentes? Falta então, em Aristóteles, o signo que liga estes dois mundos. Não seria possível o entendimento de um em relação ao

outro se os indivíduos não tivessem algo em comum, se fossem absolutamente desiguais.

A conclusão que Rancière tira é que Aristóteles, apesar de seus esforços, não constitui nenhum fundamento para a política, mas sim trata de um objeto do qual a política se institui. Ora, que objeto é este? Já anunciamos antes a definição de política trazida por Rancière, voltamos a ela. Em tal afirmação, Rancière define a política como:

[...] a atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio de igualdade transforma-se em repartição das parcelas de comunidade ao modo do embarço: de que coisas há e não há igualdade entre quais e quais? O que são essas “quais”, quem são esses “quais”? De que modo a igualdade consiste em igualdade e desigualdade? Tal é o embarço próprio da política (RANCIÈRE, 1996a, p. 11).

Por política podemos compreender também a ideia da própria democracia, que nada mais é do que este litígio, o qual já antecipamos brevemente. A democracia enquanto poder do *demos*, destes seres humanos sem qualidade e/ou título para governar é o próprio litígio que constitui a política. É esse desvio normal das coisas que Rancière afirmará como atributo inerente à democracia, pois, da mesma forma como o *demos* se apropria do título da comunidade, a “democracia é o regime — o modo de vida — em que a voz que não apenas exprime, mas também proporciona os sentimentos ilusórios do prazer e do sofrimento usurpa os privilégios do *logos* que faz reconhecer o justo e ordena sua realização na proporção comunitária (RANCIÈRE, 1996a, p. 35).

A democracia pode ser entendida como pura contingência das definições das posições e dos lugares a serem preenchidos pelos sujeitos, expressa um traço da igualdade inserida na própria noção de desigualdade: o poder que possuem os que alegam ser detentores de títulos, sobre aqueles a quem governam, tem como base um princípio de comunicação mútua, o de ser entendido em ambas as partes. Logo, para que uma distribuição desigual dos espaços tenha sentido é necessário que as partes envolvidas nesta partilha sejam capazes de falar e entender mutuamente: “para obedecer a uma ordem

[...] deve-se compreender a ordem e deve-se compreender que é preciso obedecer-lhe. E, para fazer isso, é preciso já ser o igual daquele que manda” (RANCIÈRE, 1996a, p. 31). A ordem natural das coisas evidenciada no caso do Monte Aventino é substituída por este princípio da igualdade das inteligências.

O *demos* não é apenas condição da democracia como regime político, tal como a filosofia e a ciência política querem nos fazer crer, mas a condição de efetividade para a própria política. Isto porque, de acordo com Rancière (1996b), a política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem-parcela. Aliás, para Rancière, a política só pode existir na democracia, pois esta:

[...] não é um regime político, no sentido de uma forma constitucional, nem mesmo um modo de vida ou a cultura do pluralismo e da tolerância. A democracia é, propriamente dizendo, a instituição simbólica do político na forma do poder daqueles que não são designados a exercer o poder – uma ruptura na ordem da legitimidade e da dominação. A democracia é o poder paradoxal daqueles que não contam: a contagem daqueles que não são contados (RANCIÈRE, 2000, p. 124).

A democracia em Rancière pode ser entendida por meio da ação política e da verificação da igualdade supostamente existente entre os indivíduos, configurando-se como outra forma de montar a cena política, ao criar as mais diversas relações entre palavras, as coisas que elas indicam e os tipos de técnicas que desenvolvem. É na democracia que se efetua, de fato, a igualdade que é fundamental para entender a concepção de política em Rancière. Daí podermos afirmar que Rancière amplia o “escândalo da democracia” com suas afirmações sobre a igualdade e ao associa-lo à necessidade do dissenso. Segundo o filósofo (1996b, p. 370):

A política, em última instância, repousa sobre um único princípio, a igualdade. Só que esse princípio só tem efeito por um desvio ou uma torção específica: o dissenso, ou seja, a ruptura nas formas sensíveis da comunidade. Ele tem efeito ao interromper uma lógica da dominação suposta natural, vivida como natural. Esse efeito é a instituição de uma divisão ou de uma distorção inicial. Essa distorção é que é testemunhada pelas palavras aparentemente muito simples: *demos* e democracia.

Vale enfatizar, porém, que por *dissenso* Rancière não se refere a um conflito de pontos de vista, nem à promoção de desordem causada por aqueles que lutam pelo reconhecimento. *Dissenso* é sim um conflito, mas “sobre a constituição mesma do mundo comum, sobre o que nele se vê e se ouve, sobre os títulos dos que nele falam para ser ouvidos e sobre a visibilidade dos objetos que nele são designados” (RANCIÈRE, 1996b, p. 374). Por isso, ele não pode ser entendido como uma guerra de todos contra todos, pois “dá ensejo a situações de conflito ordenadas, a situação de discussão e de argumentação. Mas essas discussões e argumentações são de um tipo particular” (RANCIÈRE, 1996b, p. 374). O *dissenso* “é a divisão no núcleo mesmo do mundo sensível que institui a política e sua racionalidade própria” (RANCIÈRE, 1996b, p. 368). Por este motivo, Rancière parte da hipótese de que “a racionalidade da política é a de um mundo instituído, tornado comum, pela própria divisão” (RANCIÈRE, 1996b, p. 368).

Esse *dissenso* é possibilitado pela democracia que, conforme a definição de Rancière, é “um ‘governo’ anárquico, fundamentado em nada mais do que na ausência de qualquer título para governar” (RANCIÈRE, 2014, p.57). Por governo anárquico podemos entender a forma como a democracia era exercida em seu berço, é claro, depois das reformas de Sólon, Clístenes e Péricles. Afirmar a ausência de qualquer título para governar não quer dizer senão a plena igualdade entre qualquer sujeito que seja. Sendo todos os sujeitos de igual capacidade, todos eram aptos a governar, a ser sujeitos da política. Empregava-se então, o princípio do sorteio para definir quem iria governar.

As reformas de Sólon (638 a.C. - 558 a.C) foram extraordinárias no que diz respeito à participação política dos atenienses, todavia, foram Clístenes (565 a.C. - 492 a.C.) e Péricles (492 a.C. - 429 a.C.) que deram sequência a seu trabalho e consolidaram a democracia. Sólon havia expandido o número de participantes nas decisões da *pólis*. Entre os seus maiores feitos estão a criação da Assembleia do Povo e do Conselho dos 400. Distribuiu os cidadãos em quatro classes e também o exercício dos cargos maiores e, mais do que isso, “estabeleceu que os oficiais seriam sorteados dentre candidatura previamente selecionadas por cada uma das tribos” (ARISTÓTELES, 1995, § VIII). Compôs um conselho de quatrocentos membros, cem de cada tribo, que

também eram definidos através de sorteios. Após algum tempo, porém, a tirania tomou o poder, fazendo não respeitar as leis que Sólon havia proposto. A participação popular, volta com outro grande legislador: Clístenes.

Sólon havia conseguido que a participação política fosse aumentada. No período em que esteve presente em Atenas como Arconte (legislador), tirou o poder das mãos de alguns poucos, porém, a democracia trazida por sua constituição não era a mais louvável. Foi o que pensou Clístenes, que se tornou o “chefe e o líder do povo” (ARISTÓTELES, 1995, § XX). Repartiu todos os cidadãos “em dez tribos em vez de quatro com o propósito de misturá-los, a fim de que mais pessoas participassem do regime”. Visando ter maior participação popular, compôs o conselho dos quinhentos membros, em vez de quatrocentos, cinquenta em cada tribo, “dividiu o país por *demos* [povoados] em trinta partes – dez com *demos* do interior – e, dando-lhes a denominação de trítias, sorteou três para cada tribo a fim de que cada uma participasse de todas as regiões” (ARISTÓTELES, 1995, § XXI).

É evidente o aumento da participação política a partir das mudanças que Clístenes proporcionou. Desta forma, mais pessoas poderiam participar, mas sempre mantendo a mesma essência que trazia a constituição de Sólon, o emprego do sorteio. É clara a inclinação dos atenienses para este método de escolha. Ora, como já mencionado anteriormente, isso não soava estranho porque se todos os homens nascidos livres em Atenas participavam da política, todos eram igualmente capazes. Porém, a mudança que vemos entre as constituições de Sólon e Clístenes, além do aumento da participação, é a forma como este sorteio era efetuado. No caso da primeira constituição, alguns sujeitos já eram escolhidos previamente entre as tribos e só depois submetidos ao método do sorteio; no caso da constituição de Clístenes, percebe-se isso com menor frequência, ou seja, houve avanços de participação também nesses sorteios.

Sólon e Clístenes modificaram toda a política ateniense, seus avanços são inquestionáveis em termos de participação popular, porém, foi com Péricles que a ampliação da participação popular mais se deu. Péricles, que fazia parte de um grupo que defendia ideias democráticas, sustentou que a participação popular deveria ser plena, que todos deveriam participar do

comando político de Atenas. Suas principais reformas seguiram na lógica deste pensamento. Péricles possibilitou que qualquer pessoa pudesse exercer o cargo de Arconte<sup>18</sup>, sendo ela de posse ou não, pois acreditava que era justo qualquer um concorrer ao mais alto cargo, mesmo não tendo armadura. Outro fator que o torna um dos principais responsáveis por aumentar a participação popular foi o fato de instituir a remuneração para os jurados, ou seja, pagamento de salários aos cidadãos que não tinha recursos para a participação nas decisões e exercer cargos nas assembleias. O ato de remunerar os cidadãos que não tinham recursos gerou muitas críticas, inclusive atribuíram a Péricles certa demagogia, pois alguns alegavam ter sido a partir disso que “se deu a piora, pois que cidadãos quaisquer punham sempre mais empenho do que os respeitáveis em serem sorteados” (ARISTÓTELES, 1995, § XXVII).

### 1.6 - O agir político

Ao afirmar que nem sempre existe política, e que, aliás, ela acontece raramente, Rancière coloca em questão o que comumente é entendido como a ciência do político. Esta é entendida, como o “comando dos exércitos ou da gestão dos interesses” (RANCIÈRE, 1996a, p.31). Mas quem é o sujeito político para Rancière? Para ele “os sujeitos políticos não existem como entidades estáveis. Existem como sujeitos em ato, com capacidades pontuais e locais de construir, em sua universalidade virtual, aqueles mundos polêmicos que desfazem a ordem policial” (RANCIÈRE, 1996b, p. 378). O filósofo segue definindo, então, o momento em que de fato a política se instaura. Só existe política, diz ele, quando a ordem natural das coisas é rompida, questionada; quando é afirmada a pressuposição da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa, pressuposição essa que acreditamos encontrar em um escrito de Platão. No diálogo *Górgias* (1970) encontramos uma frase atribuída a Sócrates que soa no mínimo estranha à época. Ao dialogar com Cálices, Sócrates profere as seguintes palavras: “Dos atenienses, creio, sou um dos

---

<sup>18</sup> Os arcontes eram pessoas que ocupavam os maiores cargos na política ateniense. Sempre eram pessoas da classe nobre. Com a constituição de Sólon, cada tribo selecionava dez candidatos para o sorteio dos arcontes, destes eram sorteados nove. Com a proposta de Péricles, todos poderiam participar do sorteio, não só aqueles que possuíam condições para comprar armaduras e equipamentos necessários para exercer o cargo, como era habitual até então.

poucos, para não dizer o único, a cultivar a verdadeira arte política; a pratica-la hoje em dia, o único” (PLATÃO, 1970, *Górgias*, 521e). Ao que o ateniense se referia para atribuir-se essa função única e singular? Sabe-se que Sócrates nunca exerceu cargo administrativo algum, ao contrário, a tudo o que se fazia sob o nome de política ele se opunha (RANCIÈRE, 1996a. p.10). Não é sobre a política institucional de Atenas que Sócrates volta a sua atenção, mas o que ele cultiva é a política em ato. Considerando a concepção de política de Rancière explorada até aqui, podemos afirmar que mesmo no caso do encontro com o escravo de Ménon (PLATÃO, 1970) era de uma ação política que se tratava. Ora, o fato de Sócrates ver no escravo, sem nome, a capacidade de entender a sua língua, a língua dos homens (no caso a geometria) já o torna um praticante desta política, da política em ato. Pressupor que o escravo também era capaz rompe a própria ordem e organização ateniense, pois, como Aristóteles mostrou, os cidadãos de Atenas acreditavam que os escravos não eram dotados de *logos*.

No livro *O Mestre Ignorante: Cinco lições sobre a emancipação intelectual*, porém, Rancière (2005a) não vê no ateniense atributos que o fazem capaz de ser sujeito emancipador, do contrário, acredita que essa mesma passagem sobre o escravo de Ménon mostra como Sócrates era um mestre embrutecedor, pois apenas explicava ao escravo, e, após isso, não se preocupava se este ficaria preso a ele, pois como Rancière nos apresenta (2005a) ao não emancipar, como nesse caso, o embrutecedor cria uma relação de dependência com o aprendiz. Todavia, é possível entendê-lo como um sujeito que percebe o outro como igual, que estabelece senão outra coisa que uma nova visão de mundo, visão essa que o faz acreditar que o escravo, o ser inferior, seria capaz de aprender.

Sendo a política um momento de questionamento sobre a ordem estabelecida e, por conseguinte, a alteração da partilha do sensível, quando aqueles que não são contados, reconhecidos e sem direito de fala, declaram-se iguais perante os padrões de dominação, apresentamos outro caso que pode evidenciar e nos possibilitar pensar a política como ato. A cena se passa no ano de 1955, em Montgomery, capital do Alabama, nos Estados Unidos.

Nesta época, por causa da segregação racial, estava imposto segundo a lei<sup>19</sup>, que as primeiras filas dos ônibus eram reservadas para passageiros brancos, os bancos atrás destes eram os que os negros poderiam (deveriam, segundo a lei) sentar-se. Porém, Rosa Parks, uma mulher negra, subverteu a ordem que separava negros e brancos de forma desigual: no dia 1º de dezembro, Parks recusa-se a sentar nos bancos destinados ao negros e senta-se em “qualquer lugar”, no caso, nos primeiros bancos. Acreditando que era também igual a qualquer um dos brancos, questionou a ordem estabelecida. Quebrou a organização desigual. Ocorreu que após uma nova parada, pessoas brancas entraram no ônibus e o motorista exigiu que Parks se levantasse, cedesse lugar aos brancos e se colocasse em seu lugar, tal como determinava a lei. Ao recusar dar o seu lugar no ônibus, foi detida e levada à prisão. Sua atitude, porém, desencadeou vários atos<sup>20</sup> em sua defesa e o questionamento da ordem estabelecida.

Os dois exemplos apresentados possibilitam pensarmos o ato político, uma vez que tanto Sócrates quanto Parks questionam a partilha estabelecida pela lógica policial. Sócrates, ao identificar no escravo qualidade para que pudesse aprender, quebra a partilha do sensível, uma vez que os escravos

---

<sup>19</sup> A segregação racial nos Estados Unidos existiu mesmo após a emancipação dos escravos. Em 1867 o Congresso americano aprovou uma lei que garantia autonomia para que os estados da União tivessem suas próprias constituições, porém, haveria de não ferir a Constituição Nacional. Em 1868 foi aprovada uma lei que trazia a garantia e protegia a igualdade dos cidadãos perante a lei. Entretanto, os sulistas americanos sempre foram contrários a essa lei. Buscando manter os privilégios dos brancos frente aos negros, não respeitaram a Constituição Nacional, com uma lei local. Tal criação de uma nova lei estava pautada no que ficou conhecido como “as leis de Jim Crow”, que eram leis locais ou estaduais que institucionalizaram a segregação. O fato que levou à segregação nos ônibus de Montgomery, no Alabama, ser considerada legal teve início em uma companhia de trem da Luisiana que separava negros e brancos. Este último caso foi levado à corte, e considerado como legal, pois, para os juízes, não feria a Constituição Nacional. A partir disso, todas as leis de segregação dos estados sulistas foram consideradas legais (disponível em [https://www.nps.gov/malu/learn/education/jim\\_crow\\_laws.htm](https://www.nps.gov/malu/learn/education/jim_crow_laws.htm). Acesso em 02. Ago. 2017).

<sup>20</sup> O protesto silencioso de Rosa Parks propagou-se rapidamente. O Conselho Político Feminino organizou, a partir daí, um boicote de ônibus urbanos, como medida de protesto contra a discriminação racial no país. Martin Luther King Jr. foi um dos que apoiou a ação. O ativista e músico Harry Belafonte lembra-se como sua vida mudou após o dia em que King o chamou por telefone para pedir apoio à ação da mulher que ficou conhecida como a “mãe dos movimentos pelos direitos civis” nos EUA, assim conta ele: “A atitude de Rosa Parks nos permitiu reagir contra as pressões política e social que caracterizavam nossa sociedade. Quando King me telefonou, me chamou para um encontro, comecei, pela primeira vez, a lutar oficialmente por essa causa. Quando nós nos vimos e falamos sobre seus planos, percebi que a partir dali eu me engajaria no movimento liderado por ele e Rosa Parks. Foi um momento muito importante” (Disponível em <http://www.dw.com/pt/1955-rosa-parks-se-recusa-a-ceder-lugar-a-um-branco-nos-eua/a-340929>. Acesso em 16 Jun. 2017).

eram tidos como sujeitos incapazes de aprender. Sócrates vê o escravo como sujeito capaz. Rosa Parks, com uma atitude mais intensa, faz valer sua igualdade, questiona a partilha estabelecida e se afirma como igual a qualquer outro sujeito, independente da cor.

### 1.7 - Política e desentendimento: o litígio

Podemos afirmar que política para Rancière não é uma relação de poder, mas sim uma relação de mundos. A partir do encontro de dois mundos diferentes, o daqueles que têm parcela e os “sem-parcela”, é que de fato ocorre o dissenso e, por fim, a política. A política é, assim, sempre uma relação litigiosa. Para Rancière, a racionalidade da política é a lógica dissensual e que, além disso, diz respeito à definição do sujeito político, pois

[...] se a política começa com o cômputo litigioso dos não-contados, isso implica que os sujeitos políticos em geral só existem por sua distinção em relação a qualquer grupo social, a qualquer parte da sociedade ou função do corpo social. O que os constitui é o próprio litígio. Os sujeitos políticos são potenciais de enunciação e de manifestação do litígio que se inscrevem como algo a mais, algo sobreposto em relação a qualquer composição do corpo social (RANCIÈRE, 1996b, p. 377).

A questão que levantamos agora, e que Rancière já vem anunciando, é sobre a especificidade da política. Ele questiona: “o que há de específico para ser pensado sob o nome de política?” (RANCIÈRE, 1996a, p. 14). A resposta está no próprio título de seu livro (1996a): *O desentendimento*. Mas o que é desentendimento?

Por *desentendimento*, nos referiremos a um tipo determinado de situação de palavra, “aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro” (RANCIÈRE, 1996a, p. 12). Não é o desentendimento entre duas pessoas que dizem coisas diferentes, ao contrário, é o conflito entre aqueles que dizem a mesma coisa, mas não dão a mesma significação para essas coisas. Para melhor entender, Rancière vai afirmar que “é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco, mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo algum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura”. Desentendimento não pode, de

maneira alguma, ser entendido como sinônimo de desconhecimento. Por desconhecimento, uma das partes, ou ambas, por ignorância não sabe o que o outro diz, mas depois de conhecer o desconhecimento deixa de existir. Também não é um simples “mal-entendido produzido pela imprecisão das palavras” (RANCIÈRE, 1996a, p. 12), que seria resolvido com uma espiada no dicionário ou com uma conversa.

Os casos de desentendimento são aqueles no qual “a disputa sobre o que quer dizer falar constitui a própria racionalidade de situação de palavra” (RANCIÈRE, 1996a, p. 12). Não é um caso da filosofia da linguagem, em que a imprecisão das palavras causa um mal-entendido. No caso do desentendimento, os interlocutores entendem e não entendem a mesma coisa, nas mesmas palavras. Há uma série de fatores para que isso ocorra, pois, embora alguém entenda o que o outro diz, esse não vê o objeto do qual o outro lhe fala, ou então “porque ele entende e deve entender, vê e quer fazer ver um objeto diferente sob a mesma palavra, uma razão diferente no mesmo argumento” (RANCIÈRE, 1996a, p. 12).

Um caso que pode ser ilustrado aqui é a famosa máxima que diz respeito à justiça, desde Platão (1949, L. IV, 420d): ela consiste em dar a cada um o que lhe é devido. Evidentemente, o conceito de justiça não é interpretado da mesma forma, e não só por conta da significação da palavra, as ações daqueles que a entendem também difere. “As estruturas de desentendimento são aquelas em que a discussão de um argumento remete ao litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que o constituem como objeto” (RANCIÈRE, 1996a, p. 13). Logo, é perceptível que o desentendimento não diz respeito apenas a palavras, mas também à própria situação<sup>21</sup> daqueles que falam.

---

<sup>21</sup> Sobre a situação daqueles que falam: seguindo a definição platônica de justiça, cada um deve tomar parte apenas daquilo que lhe cabe. O grego acredita que há certas qualidades naturais que apenas algumas pessoas possuem, e isso se dá também no caso do uso das palavras. Cada um toma a palavra naquilo que lhe diz respeito. Muito dessa ideia de qualidades necessárias para fazer uso das palavras ou para discutir alguma matéria específica, vemos com o Ministro do Supremo Gilmar Mendes quando ainda era presidente do TSE (Tribunal Superior Eleitoral), ao se colocar contrário à consulta sobre a reforma política via plebiscito. Diz ele: “Tenho dúvida sobre que perguntas serão dirigidas à população, que terá de decidir sobre temas que têm perfil bastante técnico. Por exemplo: vai se adotar no Brasil o sistema alemão misto e proporcional...? A população saberá distinguir?” Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/poderpolitica/2013/07/1303469-reforma-politica-via->

Rancière argumenta que o dissenso é algo próprio da política. Diferente do que é defendido com a lógica do consenso na atualidade. Enquanto tal, as relações humanas deixam de ser políticas, pois o consenso “suprime todo o cômputo dos não-contados, toda a parte dos sem parte. Ao mesmo tempo pretende transformar todo o litígio num simples problema colocado à comunidade e aos que a conduzem” (RANCIÈRE, 1996b, p. 379). Fazendo com que aconteça daí o contrário da política, que é uma ordem social promovida pela polícia.

Rancière discordará que a política acontece por meio do estabelecimento de interesses comuns. Em suas palavras, “não há política porque os homens, pelo privilégio da palavra, põem seus interesses em comum” (RANCIÈRE, 1996a, p. 40). Há sim algo em comum quando a política se efetiva, mas não o interesse, ao contrário, o dano; o dano de haver dois mundos alojados num só mundo: o mundo dos sem parte, dos dominados, e o mundo dos com parte, dos dominadores, distribuídos no sensível onde, frequentemente, aqueles não são contados.

Como no caso do Monte Aventino, é apenas quando o dano é posto à luz que a política é instaurada; ela passa a existir “porque aqueles que não têm direito de serem contados, e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é que o próprio enfrentamento” (RANCIÈRE, 1996a, p. 40). Enfrentamento de dois mundos que se contradizem, porém, alojados em um só mundo: “o mundo em que estão, o mundo onde há algo “entre” eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada” (RANCIÈRE, 1996a, p. 40). Vale lembrar que enquanto os sem parte seguem sendo dominados e organizados em “seu devido lugar” não há a política, mas há a polícia. Passemos à ela.

---

plebiscito-e-temeraria-diz-gilmar-mendes.shtml. Acesso em 17/05/2018 às 14h00. Julgando que não haveria capacidade de entendimento nas pessoas comuns, Gilmar Mendes defende que essas discussões devem ser guardadas às pessoas que podem discutir tal mérito. Como veremos a seguir, tal atitude não é incomum às pessoas que defendem uma organização dos corpos segundo supostas qualidades. Não é incomum também, como veremos, se apoiarem na ideia de justiça platônica.

## 2 – POLÍCIA: A ORDEM CONSENSUAL

O que vem a ser a ordem policial que Rancière opõe ao conceito de política? Por que identificamos Platão como um grande exemplo dessa ordem policial? Bem, como demonstraremos a filosofia política, em verdade, nasce como polícia. Desde Platão se consolidou uma tradição policialesca que visa a organização social conforme uma ideia fechada de justiça. A fim de pensar tais questionamentos iniciamos este capítulo com uma análise acerca dos escritos de Platão para entender os motivos que o levaram a pensar uma *pólis* organizada, determinando a cada um o lugar e a função que lhe cabe. A partir disso, traçaremos uma relação entre a organização dos corpos iniciada por Platão com o conceito de polícia apresentado por Rancière, a qual, mais precisamente, como veremos, significa esta organização que nega a igualdade dos indivíduos, uma vez que os organiza segundo uma lógica hierárquica. Tentaremos evidenciar que tal organização tem como intuito a negação da igualdade e, por conseguinte, da política. A partir disso, mostraremos que a polícia usa como arma a lógica consensual, que nada mais é do que fazer com que não seja possível a existência política através do dissenso, seu contrário. Tal lógica, a nosso ver, surge a partir daquilo que tentaremos mostrar como o ódio à democracia.

Levando em consideração o que Rancière definiu como sendo a própria política, bem como a sua raridade, passamos a investigar agora o que ela não é, mas que é recorrente na atribuição de certas características a ela. Ao dizer que algo próprio da política é o desentendimento e que em seu seio está o próprio dissenso, o qual, como desenvolvemos anteriormente, implica na redistribuição de lugares e identidades que permita aos que nada possuem tornarem-se habitantes de um espaço comum, Rancière desvia da tradição de filósofos que se ocupou da política com vistas a determinar lugares, posições e funções. Podemos encontrar, dos antigos aos nossos contemporâneos, filósofos que, ao tentar determinar a política, atribuem à política algo contrário ao dissenso, o consenso. Começemos com Platão que, em nossa leitura, foi o primeiro a tentar acabar com a lógica dissensual inerente à política e, assim, tentar dar fim a ela, ao menos no sentido de política desenvolvida por Rancière.

## 2.1 - A criação da organização social

Encontramos em seu livro *O ódio à democracia* (2014) Rancière apresentando a democracia, o “crime político” (2014, p. 47), como o rompimento da organização comum vinculada a um Deus pai. Rompimento este muito anterior aos modernos que cortaram as cabeças de seus reis, situado entre os gregos e referendado por ninguém menos que Platão. No segundo capítulo deste livro, intitulado “A política ou o pastor perdido”, Rancière apresenta a desvinculação com o pastor, o adeus ao Pai, registrado com o duplo nome de filosofia e política (RANCIÈRE, 2014). Platão parte de uma perspectiva mitológica para desenvolver sua concepção de política, vejamos como isso se dá. Em sua obra *Diálogos* (1972), mais especificamente no diálogo denominado *Político*, descreve uma espécie de ‘ciclos de governo’. Porém, ao afirmar esse adeus, o grego cria outra fábula, ao propor que Deus, “para garantir a boa ordem da comunidade, teria posto ouro na alma dos governantes, prata na dos guerreiros e ferro na dos artesãos” (RANCIÈRE, 2014, p. 48).

Para Platão houve um período em que Deus acompanhava o universo, “era o próprio Deus que pastoreava os homens e os dirigia tal como hoje os homens pastoreiam as outras raças animais que lhe são inferiores” (PLATÃO, 1972, 272a), porém, depois de um tempo, ele deixa o universo sem seu comando. A consequência disso é o caos. Desta forma, os homens foram entregues à própria sorte, tendo que aprender desde as coisas mais básicas às mais complexas. Vendo o caos instaurado, Deus “toma de novo o leme e recompondo as partes que, neste ciclo, percorrido sem guia, tombaram em dissolução e desordem, ele o ordena e restaura de maneira a torna-lo imortal e imperecível” (PLATÃO, 1972, 273d). Para Platão, é esse Deus governante que atribui as qualidades na alma dos indivíduos, sendo preciso alguém para manter a organização do mundo. Faz-se necessário, então, retomar aquilo pelo qual Platão quis atribuir em cada categoria um tipo de alma específica. Qual seria a justificativa?

O filósofo dos *Diálogos*, ao propor a boa ordem da comunidade, cria um projeto de organização coletiva que foge em muito à noção de democracia ateniense. Anteriormente já o anunciamos como um antidemocrata, agora

tentaremos entender esta sua aversão à democracia e seu modelo de cidade ideal.

Podemos afirmar que a repulsa à democracia por parte de Platão veio após a condenação de seu mestre, Sócrates. Este último, acusado de vários crimes, entre eles o de corromper a juventude através de uma educação mais crítica, foi julgado e condenado à morte pelos democratas atenienses. Acreditamos que a decepção de Platão sobre este modelo de governo surge a partir desse episódio. Por isso, ele defende na *República* (1949) que o governo deveria ser exercido por filósofos e não por pessoas comuns. A morte de seu mestre fez com que Platão julgasse a ignorância dos governantes, em especial daqueles que tomavam as decisões sob uma ótica individualista<sup>22</sup>, ao invés do bem da coletividade. Platão cria, então, um modelo de cidade que julga ser o mais justo possível, no qual as misturas e a multiplicidade são consideradas causas da injustiça; e a unidade almejada será efetivada na medida em que cada um fizer o que lhe cabe, na classe que lhe convém, de acordo com o elemento que carrega na alma. Pelas palavras de Sócrates, Platão diz a Gláucon:

Vós sois efectivamente todos irmãos nesta cidade – como diremos ao contar-lhes a história – mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo porque são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerareis filhos semelhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros. Por isso deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição das suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhe atribuam a honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artífices ou os lavradores; e se, por sua vez, nascer deste alguma

---

<sup>22</sup> Para Platão, o indivíduo democrático é aquele que instaura o caos, pois com sede de liberdade, este passa a não mais respeitar os chefes, “aqueles que são submissos aos magistrados, insultam-nos como homens servis que de nada valem” (PLATÃO, 1949, L. VIII, 563a). Para Platão, o indivíduo democrático é este sujeito incapaz de viver junto a seus semelhantes, por serem incapazes de viverem organizados.

criança com uma parte de ouro ou de prata, que lhe dêem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares, como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse (PLATÃO, 1949, livro III, 415 a-c).

O mito platônico que sustenta a ideia desta composição de cidade tem o intuito de ser o modelo mais justo possível. Uma vez que justiça para o grego é dar aquilo que é cabido a cada um, cada classe ficaria responsável por uma parte dos deveres da *pólis*; sempre visando o bem comum. Na passagem acima podemos observar a distribuição destas funções: ao cidadão que foi agraciado pela composição de ouro em sua alma, cabe a governança; aos cidadãos cuja composição era a prata, caberia a guarda da *pólis*; aos restantes, que detinham em sua alma a composição de ferro ou bronze, caberia a subsistência da cidade. Assim, na cidade ideal, para que a justiça se efetivasse, cada parte deveria exercer somente a função que lhe era incumbida desde o nascimento.

Pensar a *pólis* organizada por títulos, onde cada indivíduo teria uma função específica, foi o intuito de Platão pois, como já anunciamos, para ele, essa era a forma mais justa possível. Por outro lado, sua repulsa pela democracia seguia firme quando acreditava que ela poderia levar à tirania, pois seria o modelo de governo no qual se efetua a inversão de todas as relações que podem e devem estruturar a sociedade humana, uma vez que na democracia a liberdade e a franqueza no falar transbordam, além de ser permitido a qualquer um fazer o que quiser, bem como organizar a própria vida como bem entender e tolerar indivíduos de todos os matizes, inclusive aqueles que desprezam os princípios. Em suma, neste tipo de governo, “os governantes parecem governados e os governados, governantes” (PLATÃO, 1949, VIII, 562d). E não só isso, a democracia também haveria de ser prejudicial nas casas particulares e com os animais, pois “o pai habitua-se a ser tanto como o filho e a temer os filhos, e o filho a ser tanto como o pai, e a não ter respeito nem receio dos pais, a fim de ser livre” (PLATÃO, 1949, VIII, 563a); também “o meteco equipa-se ao cidadão, e o cidadão ao meteco, e do mesmo modo o estrangeiro” (PLATÃO, 1949, VIII, 563a); ou até mesmo na relação

entre homens e mulheres e destas com aqueles. Mas o extremo abuso de liberdade acontece quando “homens e mulheres comprados não são em nada menos livres do que os compradores” (PLATÃO, 1949, VIII, 563b).

Rancièr nos mostra o princípio que faz com que seja garantida toda a ordem da sociedade e a ordem do governo, apesar da desordem da sociedade e do homem democrático, pois

[...] se a democracia inverte a relação entre governante e governado, assim como inverte todas as outras relações, garante a *contrário* que essa relação seja homogênea com as outras e exista entre o governante e o governado um princípio de distinção tão certo quanto a relação entre aquele que engendra e aquele que é engendrado, aquele que vem antes e aquele que vem depois (RANCIÈRE, 2014, p. 53).

Este princípio Rancièr nos propõe chamar de *arkhé*, que em grego significa “tanto começo quanto comando” (RANCIÈRE, 2014, p. 53). É o comando daquilo que é anterior, que vem primeiro, “é a antecipação do direito de comandar no ato do começo e a verificação do poder de começar no exercício do comando” (RANCIÈRE, 2014, p. 53). É aqui, segundo Rancièr (2014) que a democracia cria confusão, ou mais do que isso, a revela.

Platão, no terceiro livro de *As Leis* (2010, 690a-c) apresenta um diálogo, entre Clínia e O Ateniense, que mostra que em toda cidade há homens que exercem a *arkhé* e homens que obedecem a seu poder. Para isso, passa a analisar os títulos necessários para ocupar uma posição ou outra na *pólis*, ou mesmo em ambientes domésticos. Chega à conclusão que são sete títulos. Quatro destes dizendo respeito ao nascimento. Como não poderia ser diferente, de acordo com os alicerces da cidade antiga e a lógica aristocrática própria de Platão, comanda quem nasceu primeiro ou “melhor”. Eis os quatro primeiros títulos que estão relacionados ao nascimento: 1. O poder dos pais sobre os filhos; 2. O poder dos velhos sobre os mais jovens; 3. Dos mestres sobre os escravos; 4. Das pessoas bem nascidas sobre àquelas que possuem pouco ou bem algum. Outros dois dos sete títulos, não mais provenientes do nascimento, mas da natureza, são: 5. O poder dos mais fortes sobre os mais

fracos; 6. A autoridade dos sábios sobre os ignorantes. Este, para Platão (2010, 690b) é o mais importante título.

Todos estes títulos citados referem-se e preenchem duas condições da *pólis* organizada, ou disso que denominamos organização social, pois definem uma hierarquia de posições e uma continuidade com a natureza. Os primeiros quatro títulos ordenam a *pólis* a partir da lei da filiação. Aprende-se sempre que há alguém a quem devo respeitar e seguir. Os segundos, os da ordem da natureza, mais importantes que os primeiros, trazem às claras quem deve governar de fato: “governa não aquele que nasceu antes ou melhor, mas simplesmente aquele que é melhor” (RANCIÈRE, 2014, p. 55). A partir daqui há, então, uma separação da ordem da filiação por parte do governante, mas que, todavia, se agarra à ordem da natureza, “quando invoca uma natureza que não se confunde com a simples relação com o pai da tribo ou o pai divino” (RANCIÈRE, 2014, p. 55).

Resta, ainda, um último título: 7. A sorte, ser escolhido dos deuses. Como descreve O Ateniense: “o favor dos deuses e da fortuna caracteriza a sétima forma de direito à autoridade, na qual um homem se adianta para um lance da sorte e declara que se ganhar será com justiça o governante, e se não o conseguir assumirá seu lugar entre os governados” (PLATÃO, 2010, 690c). Para Rancière, é a partir deste “título” que a organização social se torna um “escândalo”, pois “entre os títulos para governar, existe um que quebra a corrente, um que refuta a si mesmo” (RANCIÈRE, 2014, p. 56). O sétimo título é, paradoxalmente, a ausência de título, por isso é em si escandaloso, “o escândalo é o de um título para governar completamente distinto de qualquer analogia com aqueles que ordenam as relações sociais, de qualquer analogia entre a convenção humana e a ordem da natureza” (RANCIÈRE, 2014, p. 56). Essa ausência de título para governar é o que o sistema de “governo” democrático traz. Ao trazer à tona que não era necessária a posse de algum título para exercer o governo, nos aproximamos do princípio do sorteio que estava no seio da democracia ateniense, como vimos no primeiro capítulo.

Ao afirmar que Platão foi o primeiro a querer acabar com a lógica dissensual da política, nos remetemos ao que ele denominou ser a forma mais justa de agir para o bom funcionamento de uma sociedade, a lógica da

organização dos corpos, de cada um ocupar apenas o seu lugar, fazer apenas o que lhe cabe. Exercer apenas a função que lhe cabe conforme essa organização social é afirmar que alguns nascem para exercer funções determinadas e outros não. É afirmar que existe uma desigualdade das capacidades.

Para Platão, pensar a *pólis* organizada era buscar a racionalidade. Aqueles que mais a dominassem eram os que poderiam exercer a arte de governar. Sobre essa busca pela racionalidade da política, Platão (2010, 688a-b) apresenta o diálogo entre Megilo e o Ateniense, nele, o primeiro afirma que é “pela vitória da racionalidade que todos nós – tanto os Estados quanto os indivíduos – devemos suplicar e lutar” (PLATÃO, 2010, 688b), ao que o Ateniense responde que “o legislador do Estado ao estabelecer suas determinações legais tem sempre que levar em conta a racionalidade” (PLATÃO, 2010, 688b).

Essa racionalidade atribuída à uma forma justa de governo fez com que o acaso como fundamento da democracia e o princípio do sorteio fossem deixados de lado. Segundo os defensores desta racionalidade da política, o sorteio haveria de funcionar nas antigas comunidades e vilarejos pouco desenvolvidos economicamente, pois “como nossas sociedades modernas, feitas de tantas engrenagens delicadamente encaixadas, poderiam ser governadas por homens escolhidos por sorteio, ignorando a ciência desses frágeis equilíbrios?” (RANCIÈRE, 2014, p. 57). O medo de um governo dos “incompetentes” é a justificativa para a negação deste princípio, por isso, veem na democracia representativa uma melhor saída. O que deixam de salientar, porém, é o que o princípio do sorteio queria contrariar: a necessidade de título para governar.

Se a ideia do sorteio foi aos poucos caindo no esquecimento, por outro lado a da “parte que lhe cabe”, iniciada por Platão e ainda, fortemente, presente hoje entre nós, ganhou cada vez mais força, entretanto, trouxe com ela aquilo que o sorteio tentava prevenir, pois ele “era o remédio para um mal bem mais sério e ao mesmo tempo bem mais provável do que o governo dos incompetentes: o governo de certa competência, o dos homens capazes de tomar o poder pela intriga” (RANCIÈRE, 2014, p. 58).

A recusa do princípio do sorteio como determinação da escolha dos governantes nos dias atuais, e a proposta da representação como meio de sanar este problema supõe a necessidade da posse de títulos para exercer tal função, assim como está implícito que há incapazes e outros capazes de exercer o governo, os quais fazem tudo para exercer o poder e nele se manter. Escolher os governantes por meio do sufrágio não é por si mesma uma forma democrática “pela qual o povo faz ouvir sua voz”. A eleição de representantes é “originalmente a expressão de um consentimento que um poder superior pede e que só é de fato consentimento na medida em que é unânime” (RANCIÈRE, 2014, p. 70). A representação é, por assim dizer, o oposto da democracia, não supõe o litígio, e Rancière afirma que “o que chamamos de ‘democracia representativa’ é uma forma mista: uma forma de funcionamento do Estado, fundamento inicialmente no privilégio das elites “naturais” e desviada aos poucos de sua função pelas lutas democráticas” (RANCIÈRE, 2014, p. 71). A democracia representativa é, então, uma consequência disso que Platão inicia ao propor uma ordem natural das coisas, onde alguns são capazes de governar e outros apenas devem participar enquanto governados. A democracia, para Rancière, nunca se identifica com as formas jurídico-político, pois o poder do povo está aquém e além dessas formas:

[...] aquém, porque elas não podem funcionar sem se referir, em última instância, a esse poder dos incompetentes que fundamenta e nega o poder dos competentes, a essa igualdade que é necessária ao próprio funcionamento da máquina não igualitária. Além, porque as próprias formas que inscrevem esse poder são constantemente readequadas, pelo próprio jogo da máquina governamental, à lógica “natural” dos títulos para governar, que é uma lógica da indistinção do público e do privado (RANCIÈRE, 2014, p. 72).

Após essa quebra do vínculo com a natureza, os governos são obrigados a se mostrar como “instâncias do comum da comunidade”, desta forma existe uma “esfera pública que é uma esfera de encontro e conflito entre as duas lógicas opostas da polícia e da política, do governo natural das competências sociais e do governo de qualquer um” (RANCIÈRE, 2014, p. 72). Sendo comum a todo governo a diminuição das esferas públicas, buscando

transforma-las cada vez mais em espaços privados, “a democracia, longe de ser uma forma de vida dos indivíduos empenhados em sua felicidade privada, é o processo de luta contra essa privatização, o processo de ampliação dessa esfera” (RANCIÈRE, 2014, p. 72).

## **2.2 - A organização dos corpos: a polícia**

Como desenvolvido no primeiro capítulo, à política cabe toda a forma de desentendimento: o conflito é próprio dela. Este conflito que “separa dois modos de estar-junto humano, dois tipos de divisão do sensível, opostos em seu princípio e, no entanto, entrelaçados um no outro nas contagens impossíveis da proporção. Assim como nas violências do conflito” (RANCIÈRE, 1996a, p. 40). O princípio da partilha, conforme escreve Rancière, segue a seguinte definição: “dá a cada um a parcela que lhe cabe segundo a evidência do que ele é” (RANCIÈRE, 1996a, p. 40). No caso dos Citas, relatado no primeiro capítulo, o ato de vazar os olhos daqueles a quem escravizavam traz um exemplo selvagem da determinação do lugar que cada um ocupa nesta partilha do sensível específica. No caso dos romanos, o princípio da partilha do sensível operava na medida em que os patrícios atribuíam aos plebeus a impossibilidade da fala, consideravam que eles não tinham o dom do *logos* e, por isso, nada tinham a dizer, portanto, do lado dos patrícios, nada tinham a ouvir. Ambas as deliberações são formas de organização do sensível, cada uma a sua medida.

Ao procurar definir o que a política não é, Rancière nos apresenta o seu oposto, o que chamará de polícia. Diz que o que comumente se entende com o nome de política, e aqui já não nos referimos ao que foi elaborado e discutido no capítulo anterior, mas sim ao “conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (RANCIÈRE, 1996a, p. 41). Ao definir a polícia como a organização dos corpos e distribuição dos lugares comuns, Rancière não deixa de evidenciar que a palavra polícia evoca, na maioria das vezes, o que se entende por “baixa polícia”, a dos golpes de cassetete e as “inquisições das polícias secretas”, porém, não deixa de evidenciar também que o conceito de

polícia já fora tratado por Foucault<sup>23</sup> e sob uma outra ótica. Neste caso, a polícia, como técnica de governo “estendia-se a tudo o que se diz respeito ao ‘homem’ e à sua ‘felicidade’” (RANCIÈRE, 1996a, p. 41). A polícia como baixa polícia, pensada por Foucault, não passa de uma forma particular desta mais geral, “na qual os corpos são distribuídos em comunidade” (RANCIÈRE, 1996a, p. 41).

A aproximação que fazemos entre o conceito de polícia de Rancière com o de Foucault só vai até aí, apenas nesta identificação da polícia como um campo mais geral, e não apenas a baixa polícia. A diferença entre seu conceito com o de Foucault, Rancière deixa clara em uma entrevista concedida a revista *Multitudes* e posteriormente publicada no Brasil (RANCIÈRE, 2010, p. 78), na qual afirma que houve um equívoco sobre sua referência a Foucault no livro *O desentendimento*. Ele define a polícia como “uma forma de partilha do sensível, caracterizada pela adequação imaginária dos lugares, das funções e das maneiras de ser, pela ausência de vazios e suplementos”; afirma ainda que “essa definição de polícia, elaborada no contexto polêmico daqueles anos oitenta sobre a questão da ‘identidade’, é independente da elaboração da questão da biopolítica em Foucault”. Rancière passa a definir, então, o que Foucault apresentava como o conceito de polícia, para em seguida, defini-la conforme sua concepção, mostrando até onde vai e/ou até onde seguem juntos. Para ele, “Foucault trata da polícia como dispositivo institucional participante do controle de poder sobre a vida e os corpos”. Já para nosso filósofo, a polícia vai além disso, ela não define uma instituição de poder, mas “um princípio de partilha do sensível no interior da qual podem ser definidas as estratégias e as técnicas do poder”. Ela não pode ser entendida simplesmente como “um conjunto de formas de gestão e de comando”, ela é mais precisamente,

[...] o recorte do mundo do sensível que define, no mais das vezes implicitamente, as formas do espaço em que o comando se exerce. É a ordem do visível e do dizível que determina a distribuição das partes e dos papéis ao

---

<sup>23</sup> Foucault (cf. RANCIÈRE, 2010) analisa que o conceito de polícia sofreu alterações durante os séculos, todavia o projeta como o cálculo e a técnica que possibilitarão estabelecer uma relação móvel, mas apesar de tudo estável e controlável, entre a ordem interna do Estado e o crescimento de suas forças.

determinar primeiramente a visibilidade mesma das “capacidades” e das “incapacidades” associadas a tal lugar ou a tal função (RANCIÈRE, 1996b, p. 372).

O que os citas faziam com os seus escravos era da ordem policial. O ato de vazar os olhos dos escravos está diretamente ligado à lógica policial, pois atribuíam determinadas funções específicas a eles e os impediam a realização de qualquer outra função que não ordenhar os animais. Não cabia a eles outra atividade, seu lugar e papel estavam determinados desde o nascimento. Entretanto, estes não eram os únicos presos à lógica policial, os plebeus romanos também viviam neste sistema de organização dos corpos. No caso do Monte Aventino, porém, os plebeus quebraram a partilha do sensível policial, afirmando suas iguais capacidades frente aqueles que se consideravam superiores, e uma outra organização se fez a partir de tal quebra. Criaram então, o dano próprio da política. A ordem policial, contudo, está em funcionamento para além desses casos; para Rancière, é todo e qualquer aparato do Estado que visa distribuir os corpos em espaços determinados e espaços para determinados corpos. O fato de os citas furarem os olhos dos escravos está tão ligado à polícia quanto as atuais formas de “estratégias modernas da informação e da comunicação” (RANCIÈRE, 1996a, p. 43).

No primeiro caso, era evidente seu caráter violento, a lesão física evidenciava que havia espaços específicos para cada classe de indivíduos. O que se percebe hoje é, talvez, do ponto de vista da violência, mais ameno, não chega a implicar mutilações físicas, mas através da diferenciação entre classes – que há um tempo no Brasil se expandiu em, por exemplo, classe média A, B e C . A partir do poderio econômico, da visibilidade de uns e da invisibilidade de outros, atribuem-se lugares específicos e apenas quem compartilha das mesmas características pode ocupar os mesmos espaços. Rancière afirmará (1996a, p. 43) que hoje nossa situação é em tudo melhor do que a dos citas, que “há a polícia menos boa e a melhor” (RANCIÈRE, 1996a, p. 43). Nos parece que a situação dos dias atuais, ainda que mais complexa parece um pouco menos cruel do que aquela dos escravos citas. Há várias polícias e uma pode ser infinitamente mais preferível à outra. Ela pode ser doce. Pode ser amável. Entretanto, ainda assim é polícia e sempre será o oposto da política.

Mesmo sendo tão antagônicos, contudo, polícia e política estão sempre amarradas uma a outra. Como afirmado anteriormente, a política é o momento da verificação do princípio de igualdade; é o questionamento de toda a partilha do sensível que não permite a condição desta igualdade. É o confronto à organização dos corpos. Ora, Rancière procura definir a polícia exatamente como essa organização que, às vezes, é desviada pela política. Tudo o que a política faz é dar à partilha do sensível “uma atualidade sob a forma de caso, inscrever, sob a forma de litígio, a averifiguação da igualdade na ordem policial” (RANCIÈRE, 1996a, p. 44). A necessidade de uma para com a outra se mostra evidente, pois segundo Rancière, “para que uma coisa seja política, é preciso o encontro entre a lógica policial e a lógica igualitária, a qual nunca será preconstituída” (RANCIÈRE, 1996a, p. 44). A lógica policial é tão necessária para a existência da política que Rancière afirmará que “para que haja política, é preciso que a lógica policial e a lógica igualitária tenham um ponto de encontro” (RANCIÈRE, 1996a, p. 46).

### **2.3 - Polícia e a negação da igualdade**

Como vimos no primeiro capítulo, o conceito de igualdade está estreitamente ligado à democracia, pois esta acontece quando todas as pessoas se reconhecem como seres de igual capacidade e passam a verificar se ela, a igualdade, é reconhecida. No caso do Monte Aventino, o que os plebeus fizeram foi verificar esta igualdade que é primeira, quebrando a partilha do sensível estabelecida pela “polícia” romana. Como já anunciamos anteriormente, essa quebra da distribuição dos corpos, ao estabelecer uma outra partilha do sensível, fez com que se realizasse a política e, por conseguinte, a efetuação da democracia e a verificação da igualdade. Podemos afirmar, então, que para Rancière, a polícia é a negação da igualdade?

Se, por um lado, a política está estritamente ligada à ordem policial, mesmo sendo antagônica a ela, a igualdade não está sendo verificada na ordem policial, mas existe ainda ali na condição de princípio. A política é este momento de questionar e verificar se a igualdade está sendo afirmada, ou seja, a “política só existe por um princípio que não lhe é próprio, a igualdade”. Isso quer dizer que nenhuma coisa em si mesma é política. Para Rancière, a

igualdade “é apenas uma pressuposição que deve ser discernida nas práticas que a põem uso”. Como por exemplo, no caso do Monte Aventino “a pressuposição igualitária deve ser discernida até no discurso [de Agrippa] que pronuncia a fatalidade da desigualdade” (RANCIÈRE, 1996a, p. 45).

A ordem policial é um sistema fechado, que carrega em si a proibição para a manifestação da igualdade; sempre posicionando e organizando os corpos segundo títulos ou lugares específicos. No caso do Monte Aventino, a ordem policial supunha que os plebeus não eram sujeitos de igual capacidade, em relação aos patrícios. Ela impedia que a igualdade pudesse ser verificada. Ora, “os plebeus são inferiores, não são iguais a nós, caros patrícios”, era isso o que dizia a ordem policial, a organização romana, a partilha do sensível promovida por esses patrícios que se consideravam detentores de títulos para ocupar tais e tais lugares.

Percebemos isso em execução quando retomamos os casos dos conflitos relatados no primeiro capítulo. Os dois relatos partem de uma organização onde a partilha do sensível, determinada pela lógica policial, distribui os corpos conforme os títulos. No primeiro caso, os citas fazem valer-se desta organização para manter a desigualdade. No segundo caso, vemos os patrícios usando a mesma fórmula. Por que, então, foi afirmado que em um dos casos o conflito era político e o outro não? Como Rancière anuncia, é preciso que haja um ponto de encontro entre a lógica policial e a lógica igualitária. No caso dos escravos citas, como já evidenciado, não há política exatamente porque não há este ponto de encontro. O que fizeram os citas foi opor armas, algo próprio da igualdade guerreira, a qual não supõe igualdade política. Os escravos citas não quebraram a ordem policial afirmando-se como portadores de igual capacidade para fazer o que qualquer outro sujeito cita seria capaz de fazer. Como vimos, os plebeus romanos foram além, estes sim deram existência ao ponto de encontro entre a lógica policial e a lógica igualitária – que é propriamente a ordem política. Eles modificaram a partilha do sensível policial imposta pelos patrícios. Retiraram-se do espaço destinado a eles e experimentaram a igualdade, na medida em que verificaram e afirmaram a igual capacidade daquilo que até então parecia ser exclusivo dos patrícios. Passaram a fazer tudo e qualquer coisa que qualquer homem é capaz de fazer,

o que qualquer patrício faria. Fizeram o que era impensável a eles, até viverem a experiência que pôs em questão a partilha do sensível imposta pela lógica policial.

Como vimos, romper a partilha do sensível estabelecida pela lógica policial exige mais do que simples enfrentamento: é preciso uma comunidade dividida e deve-se verificar e afirmar o princípio de igualdade. Coisa que os detentores de títulos, em geral, não se permitem reconhecer. No caso do Monte Aventino, o não reconhecimento do plebeu como possuidor de *logos* significa não reconhecer no outro a igual capacidade, e mais do que isso, significa negar que possa haver política. Com o discurso de que “não há comunidade dividida” negam o reconhecimento do diferente, assim como a lógica policial moderna que julga que os proletários militantes “*não são trabalhadores, mas desclassificados*” (RANCIÈRE, 1996a, p. 48).

Na lógica policial há lugares comuns e lugares que não o são. No caso dos proletários, quando estes ingressam em um determinado trabalho, o empregador estabelece condições, aqueles as aceitam ou recusam, pois se trata de um espaço privado onde “o trabalhador livre permanece membro apenas do espaço doméstico” (RANCIÈRE, 1996b, p. 375). Isso pode ser observado quando, por exemplo, os operários saem às ruas para reivindicar melhores condições de trabalho, do ponto de vista policial “os operários que pedem que a renumeração do trabalho seja um assunto público, discutido publicamente, falam num mundo que não existe e de coisas que não existem, coisas para cuja enunciação eles não possuem nenhum título” (RANCIÈRE, 1996b, p. 376).

Sendo a lógica policial antagônica à lógica igualitária e, por conseguinte à política, a primeira nega aquilo que há de mais específico no seio da política: o dissenso. Em nome da organização dos corpos, a ordem policial suprime toda e qualquer forma de litígio político, fazendo com que não mais haja espaço para o dissenso. No lugar dele aparece a cultura do consenso, “que repudia os conflitos antigos, habitua a objetivar sem paixão os problemas de curto e longo prazo que as sociedades encontram, a pedir soluções aos especialistas e discuti-las com os representantes qualificados dos grandes interesses sociais” (RANCIÈRE, 2014, p. 96). Com o domínio da ordem

consensual, o que se percebe é que “uma multidão desobrigada da preocupação de governar fica entregue a suas paixões privadas e egoístas” (RANCIÈRE, 2014, p. 96). Do amor ao consenso, surge o ódio à democracia.

#### **2.4 - Consenso e ódio à democracia**

O consenso, tal como concebido por Rancière, transforma todo e qualquer problema e litígio político em um saber que somente algum especialista ou alguma equipe técnica de governo pode tratar. O consenso tende a tornar invisível a política e suas situações dissensuais. Como evidenciamos, para Rancière, a democracia se traduz pela ação política que confronta e perturba a ordem consensual de funcionamento do Estado, a ordem policial que não faz nada mais do que dividir, organizar e ordenar. Somente quando as divisões da ordem policial são desfeitas é que a atividade política é instaurada. Entretanto, o que podemos ver nas democracias contemporâneas é totalmente o oposto do que Rancière nos apresenta com o nome de democracia e também de política. Em nome de uma racionalidade da política, como vimos com Platão, ao tentar organizar a *pólis* de acordo com aquilo que entendia ser o mais justo possível, vê-se perder o próprio da política, a lógica do dissenso. Impedir o conflito é ao mesmo tempo barrar a existência da própria política, pois, “sob o termo consenso a democracia é concebida como o regime puro da necessidade econômica” (RANCIÈRE, 1996b, p. 367).

Para dar fim ao litígio que é próprio da democracia, a polícia, com seus modos de organização, se apega ao consenso, mesmo que isso dê espaço a guerras étnicas, ao racismo, a xenofobias, ou seja, mesmo que isso signifique a exclusão de partes da comunidade. Entretanto, o discurso é outro “celebra a vitória da razão consensual sobre as formas arcaicas e irracionais do conflito político” (RANCIÈRE, 1996b, p. 368). Na verdade, o que vem com essa organização racional é “o retorno de um arcaísmo bem mais radical: o retorno da velha irracionalidade da lei do sangue” (RANCIÈRE, 1996b, p. 368), é o apelo à qualidade e ao título para exercer determinada função e a afirmação das “incapacidades”.

A lógica consensual consiste em afirmar que seu surgimento se dá para substituir a velha e “ultrapassada” lógica da política, pois “a antiga forma da política, o conflito, caducou” e que esta nova forma é a forma do concerto para lidar entre “parceiros responsáveis, com dados objetivos da situação que se impõe a todos” (RANCIÈRE, 1996b, p. 378). Ao propor o consenso, os defensores da organização social interpretam que as perturbações democráticas resultam de seres abstratos, como classes, povo, proletariado, luta de classes, fantasmas dos quais “finalmente teríamos nos desembaraçado” (RANCIÈRE, 1996b, p. 379). Sendo assim, se tornou possível superar os conflitos de um modo amistoso e não mais litigioso; a política é substituída pela técnica e a própria democracia não tem mais lugar.

Mas por que afirmar que o consenso leva ao ódio à democracia? Basta analisarmos como vivem os indivíduos nesta lógica consensual, nela eles “se desinteressam do bem público e se abstêm de votar nas eleições, ou as abordam unicamente do ponto de vista de seus interesses e caprichos de consumidores” (RANCIÈRE, 2014, p. 96). O indivíduo democrático neste estado policial se opõe a tudo o que vem com o nome de política, pois identifica nela um litígio pelo qual não se interessa, é movido por suas “paixões privadas e egoístas”. Desta organização dos corpos, os indivíduos democráticos, em nome de seus interesses individuais, não são favoráveis a greves e/ou manifestações porque “visam garantir o futuro dos sistemas de aposentadoria” (RANCIÈRE, 2014, p. 96). A lógica do mercado consumidor se instala nos sistemas de eleições democráticas representativas, os indivíduos democráticos escolhem os candidatos “que mais lhe agradam, da mesma maneira que escolhem entre os inúmeros tipos de pão que as prateleiras descoladas oferecem” (RANCIÈRE, 2014, p. 96). O consenso vai muito além dos acordos entres os partidos políticos e de acordos entres os interesses comuns, é o modo de organização que visa impossibilitar aquilo que seria próprio da política: o dissenso.

Essa organização consensual Rancière chamará de pós-democracia<sup>24</sup>, nela todo litígio “torna-se nome de um problema. E todo problema pode ser reconduzido a simples falta – ao simples atraso – dos meios de solução” (RANCIÈRE, 1996a, p. 109). À essa forma democrática Rancière dará o nome de “Estado modesto”. Este é um Estado “que torna a política ausente, que renuncia, em suma, àquilo que não lhe cabe – o litígio do povo –, para aumentar sua propriedade, para desenvolver os processos de sua própria legitimação” (RANCIÈRE, 1996a, p. 112).

Neste Estado modesto, na pós-democracia em que vivemos, para Rancière, há qualquer outra coisa, menos democracia. Rancière questiona os princípios do modelo democrático representativo, pois, segundo ele, “A representação nunca foi um sistema inventado para amenizar o impacto do crescimento das populações. Não é uma forma de adaptação da democracia aos tempos modernos e aos vastos espaços” (RANCIÈRE 2014, p. 69), é na verdade “uma forma oligárquica, uma representação das minorias que têm título para se ocupar dos negócios comuns” (RANCIÈRE, 2014, p. 69).

Com a democracia representativa, quem governa não é o povo. O fato é que o povo que ousa fazer valer sua soberania sempre foi um dos maiores medos dos governos ditos democráticos. Essa é, aliás, a razão principal do ódio. O ódio à democracia advém de sua própria natureza, uma vez que o “governo de qualquer um” está permanentemente sob a mira rancorosa daqueles munidos de títulos, seja o nascimento, a riqueza ou o conhecimento. Esses rancorosos utilizam-se de uma ordem policial e fazem valer o que é decidido por meio da lógica consensual. Os representantes autorizados utilizam-se do recurso policial para que não se efetue a partilha do sensível, para que os sem-parte não atuem politicamente e não se realize a política.

---

<sup>24</sup> Por pós-democracia Rancière apresenta o sistema de governo que se intitula democrático, mas que nada tem a ver com a democracia. Remete a um governo representativo, que diz mais respeito às oligarquias do que propriamente com qualquer semelhança a democracia.

### **3 – FILOSOFIA POLÍTICA: O FIM DA POLÍTICA E A MANUTENÇÃO DA POLÍCIA**

Como procuramos evidenciar até aqui, Rancière altera o conceito de política; restringe seus componentes e pensa sua manifestação como algo que se dá raramente. Após nos demorarmos no conceito de política, tratamos do seu par, a polícia, um mero sistema de organização dos corpos na sociedade. Apresentamos Platão, que para muitos é o pai da filosofia política, como o primeiro a tentar acabar com a política, ou seja, dar fim ao dissenso que é próprio a ela, e instituir a lógica policial seguida pelos filósofos que o sucederam. Cabe agora mostrar que a filosofia política, tal como vem sendo desenvolvida desde Platão, deseja mesmo acabar com o dissenso. Logo, na medida em que essa filosofia preocupa-se com a organização do Estado e das instituições – da ordem dos espaços comuns – ela segue a lógica policial. Ao final do capítulo, nos perguntamos sobre qual deve ser o papel da Filosofia em meio à essa política que traz como característica inerente o dissenso. Questionamo-nos sobre sua função, sobretudo porque logo após discorrermos sobre o papel da Filosofia, nos propomos a pensar o papel do filósofo, esse sujeito que carrega não um título, mas sim uma atitude: a de guardar dentro de si ao menos um resquício de razão em meio à uma sociedade desrazoada e fazer se valer dela quando possível, para agir como o mestre emancipador Jacotot ou mesmo como o romano Agrippa. Movidos por essas temáticas, nos dedicamos ao final deste último capítulo a uma breve crítica aos especialistas que, no nosso entendimento, são os agentes policiais mais comuns, que agem como distribuidores e selecionadores de almas da boa república platônica, tentando atribuir lugares e funções, dizendo o que se pode e o que não se pode fazer, conforme o título que se tem.

#### **3.1 - A redução da racionalidade do desentendimento**

A política ocorre raramente. Isso Rancière não nos deixa esquecer, para ele, inclusive, a “política só existe mediante a efetivação da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa na liberdade vazia de uma parte da comunidade que desregula toda e qualquer contagem das partes” (RANCIÈRE, 1996a, p. 71). O que se distancia disso deve ser considerado outra coisa que não política, como por exemplo, a lógica policial.

Seguindo a lógica da distribuição dos corpos – a lógica policial –, identificamos alguns filósofos que seguem a mesma cartilha iniciada por Platão. Se analisarmos os escritos de Hobbes, por exemplo, antes do contrato civil, o filósofo diz haver uma plena liberdade e igualdade entre todos os indivíduos. Todavia, interpreta a igualdade como algo ruim, pois qualquer um pode atentar contra a vida do outro para conquistar aquilo que deseja.

Ao que nos parece, a igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa descrita por Hobbes se aproxima da igualdade que Rancière diz ser necessária para a efetivação da democracia e, por conseguinte, da política. Mas por que Hobbes identifica a liberdade e a igualdade de todos como algo a ser negado e/ou combatido, para a efetivação do bem comum? Temos nossas hipóteses, porém, antes de as levantarmos, vamos às justificativas do contratualista. Segundo Hobbes (2003, p. 106), “a natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito” e mesmo que exista alguma diferença física entre os homens, ou que exista alguém que domina uma determinada arte diferente dos demais, que possua “um espírito mais vivo”, mesmo somando todas essas características, “a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar”, pois os mais fracos podem se juntar e assim, ganhar de qualquer outro mais forte.

Levando em consideração outras forças, que não a física, localizamos nas faculdades do espírito, aquilo que podemos aproximar ao conceito de igualdade das inteligências em Rancière. Hobbes, no que se refere a essas faculdades, diz encontrar “entre os homens uma igualdade ainda maior do que a de força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual concede igualmente a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam” (HOBBS, 2003, p. 106).

A partir desse ponto, Hobbes começa a definir a igualdade e a liberdade como algo ruim. Escreve que de posse dessa igualdade, “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro” (HOBBS, 2003, p. 107). Dessa forma

Hobbes acredita que igualdade e liberdade são os motivos para uma guerra de todos os homens contra todos os homens, ou seja, são elas as responsáveis pelo caos. Sendo os homens dotados das mesmas características, um homem sabe o que o outro é capaz de fazer, com isso, vem a desconfiança e o medo de uma morte violenta.

Para Hobbes, há somente uma maneira de superar a desconfiança de uns para com os outros e abolir o medo da morte violenta: a privação da liberdade e o fim da igualdade entre todos os indivíduos. Sendo assim, um pacto é firmado entre todos os homens a fim de garantir, se não proteção a todos, punição a quem tomar de forma indevida aquilo que não lhe pertence. Com esse pacto, chamado de contrato social, aquela ilimitada liberdade se perde: não mais é possível fazer tudo aquilo que queira o indivíduo<sup>25</sup>. Quanto à igualdade, isso parece menos perceptível, pois, ora, se todos os homens perderam a liberdade, todos são iguais, não? Não. Os homens comuns continuam iguais, o soberano não. O soberano é aquele que tudo pode fazer desde que puna aquele, entre os homens comuns, que faça algo que afete os demais, por exemplo, danificar uma propriedade privada.

Essa leitura da organização social promovida por Hobbes pode parecer nova, advinda do primeiro contratualista moderno. Todavia, essa leitura de mundo não lembra – guardada as devidas proporções – a organização proposta por Platão, onde alguns nascem para governar, organizar os corpos e outros para serem governados?

À nossa leitura, agora lançamos nossas hipóteses, o soberano de Hobbes é aquele que possui o título para organizar a sociedade civil, tal como era o rei filósofo em Platão. Entretanto, isso não é o fato principal que nos interessa, mas sim a questão de que depois de Platão, as filosofias políticas, aquilo que se considerou filosofia política de lá até hoje, seguem o mesmo viés: a organização coletiva dos espaços; e quando admitem a igualdade entre os indivíduos, só o fazem como instrumento para alertar que o mundo de iguais leva ao caos, à guerra. A partir de Platão há uma explícita tentativa de reduzir a racionalidade do desentendimento que a política propriamente dita traz e, mais

---

<sup>25</sup> Não entraremos no mérito de discutir se tal ação é boa ou má para os homens, estamos apenas fazendo uma constatação da extinção da ilimitada liberdade dos homens.

grave do que isso, parece haver uma ligação entre essa característica com o surgimento da filosofia política.

### 3.2 – A Filosofia como manutenção da ordem policial e a negação da política

Na medida em que a filosofia política se preocupa com a organização, seja da divisão do sensível com Platão ou, após ele, com a organização do Estado e das instituições, da ordem dos espaços comuns, ela segue a lógica policial. Pois, como Rancière afirma: “a *politéia* dos filósofos é a identidade da política e da polícia” (RANCIÈRE, 1996a, p. 74). Mas o que isso significa? Para Rancière, essa identidade significa duas coisas: 1) “a política dos filósofos identifica a política à polícia”; 2) “as filosofias políticas [aquelas que merecem esse nome], são filosofias que trazem uma solução para o paradoxo da parcela dos sem-parcela” (RANCIÈRE, 1996a, p. 74). Identificar a política à polícia é passar a atribuir à política apenas a mera tarefa de distribuir a *pólis* em parcelas e funções; colocar a política sob “um regime do Um distribuído em parcelas e funções”. Dessa forma, a “política policial” “incorpora a comunidade na assimilação de suas leis a maneiras de viver, ao princípio de respiração de um corpo vivo” (RANCIÈRE, 1996a, p. 74).

A “naturalidade da comunidade” se perde quando a democracia se efetiva, e ao se efetivar, possibilita o surgimento da filosofia política, pois, como nos escreve Rancière, “a filosofia política ou a política dos filósofos existe porque a divisão está aí presente, porque a democracia propõe o paradoxo de um incomensurável específico, de uma parcela dos sem-parcela como problema a ser resolvido pela filosofia” (RANCIÈRE, 1996a, p. 74). Da filosofia política surge, talvez, seu maior representante e, com ele, a mais famosa proposta de organização coletiva a fim de resolver o problema paradoxal da democracia: a *República*. Mas vale considerar que, para Rancière, a República não pode ser identificada com a restauração da virtude dos tempos antigos. Ela é

[...] uma solução para o problema lógico pelo qual a democracia provoca a filosofia, o paradoxo da parcela dos sem-parcela. Identificar a política à polícia pode também significar identificar a polícia à política, construir uma imitação da política. Para imitar a ideia do bem, a

*politéia* imita então a “má” política que sua imitação deve substituir” (RANCIÈRE, 1996a, p. 74).

A questão soa de forma complicada. Ao que nos parece, Rancière atribui uma razão à criação da República: acabar com a política. Mas há realmente diferença entre democracia e república? Hoje podem parecer sinônimos, mas democracia e república são de fato coisas distintas e até mesmo opostas. Como mostramos, a democracia possui um conjunto de características próprias. Com o seu atributo mais peculiar, o litígio, ela surge para se opor ao governo dos títulos, ao chamado governo policial, e tem como princípio a igualdade.

A república<sup>26</sup>, por outro lado, consegue existir sem a pressuposição da igualdade de fato entre todos os indivíduos. O governo das leis, como é conhecida a república, é o governo aclamado por Platão porque devolve a *pólis* a característica de organismo vivo, na medida em que cada parte ocupa função específica e sem possibilidade de variação. Na democracia encontramos um tipo de igualdade que difere da igualdade da república. Enquanto nessa primeira temos uma igualdade aritmética, na segunda essa igualdade é geométrica<sup>27</sup>.

Rancière, em seu livro *O ódio à democracia* (2014) nos lembra que o modelo representativo de democracia pode parecer aceitável nos dias de hoje de forma até “natural”; interpretado como uma adaptação da democracia direta devido ao aumento da população; mas alerta que em seu início, democracia e representação eram coisas extremamente opostas; mais do que isso, insiste que democracia representativa pode parecer pleonasma nos dias de hoje, mas primeiro foi um *oxímoro*. Para ele, há um erro em tomar pelo mesmo nome essas coisas distintas, mas vale salientar que “é tão falso identificar democracia e representação quanto fazer de uma a refutação da outra” (RANCIÈRE, 2014, p. 71). Para nosso filósofo, democracia significa mais precisamente que: “as formas jurídicos-políticas da constituição e das leis de Estado não repousam jamais sobre uma única e mesma lógica” (RANCIÈRE,

---

<sup>26</sup> A noção de República aqui é concebida como algo que aceita em si a ideia da democracia moderna, a democracia representativa.

<sup>27</sup> Como veremos a seguir, há uma significativa diferença na participação dos agentes políticos a depender da igualdade aritmética ou da igualdade geométrica.

2014, p. 71). O que denominamos democracia representativa é uma forma mista de oligarquia e democracia: “uma forma de funcionamento do Estado, fundamentada inicialmente no privilégio das elites “naturais” e desviada aos poucos de sua função pelas lutas democráticas” (RANCIÈRE, 2014, p. 71).

Em entrevista à um canal de televisão<sup>28</sup> francês, Rancière é questionado sobre essa confusão contemporânea entre democracia, como poder de todos, e o sistema representativo, ao que ele responde: “Eu penso que o sistema representativo é feito para funcionar com o apoio de uma minoria; [...] o sistema eleitoral faz com que os dois sejam confundidos, mas fundamentalmente o sistema representativo é essencialmente um sistema oligárquico”. O fato de geralmente confundirem democracia com sistema representativo se dá por conta da possibilidade da escolha de candidatos que poderão ser representantes dos eleitores. Entretanto, Rancière recusa a ideia de que democracia seja o ato de poder escolher qualquer coisa. Democracia é um modo de ação específico que supõe a igualdade e o litígio instaurado pelos sem-parcela frente aos com-parcela, pondo em questão a partilha do sensível.

Propor que a partir da república esgotar-se-iam os litígios próprios da democracia talvez fosse a intenção de Platão. Com a lógica da divisão, Platão resolveria facilmente o paradoxo da parcela dos sem-parcela, uma vez que cada um sequer questionaria o lugar que lhe foi destinado a ocupar. Não haveria sequer tal paradoxo. A república tal como idealizada por ele acabaria com a igualdade aritmética.

### 3.2.1 - Da *politéia* à *polícia*

Devemos considerar que a política já existe antes da filosofia. Pensando em uma linha temporal identificamos primeiramente: 1) Política/democracia; 2) filosofia política. A questão parece simples: a política antecede a filosofia política. Esta só surge após o “escândalo democrático”. Ocorre, contudo, que o que parecia simples ganha alguns problemas: “a filosofia política chega tarde

---

<sup>28</sup> Disponível em: <https://la-bas.org/la-bas-magazine/textes-a-l-appui/en-quel-temps-vivons-nous#t04-Les-mesures-institutionnelles-prennent-un-sens-quand-elles-sont-nbsp>. Acesso em 04 de maio de 2018.

demais e este 'atraso' é pensado por ela como o dano da democracia" (RANCIÈRE, 1996a, p. 71).

O fato é que a política existe com o escândalo da democracia, como mostramos, não é possível a política, tal como concebida por Rancière, sem a democracia. A política independe da companhia de uma *arkhé*. Rancière (1996a, p. 72) nos lembra que no momento do surgimento da "filosofia política" o *demos* já existe e carrega consigo seus três atributos: primeiro, "a constituição de uma esfera de aparência para o nome do povo"; segundo, "a contagem desigual desse povo que é todo e parte a um só tempo" e; por último, "a exibição paradoxal do litígio por uma parte da comunidade que se identifica com seu todo em nome do dano mesmo que a outra parte lhe causa". Essas características são interpretadas pela "filosofia política" como um vício constitutivo, na medida em que identifica como regra de regulação da democracia a simples igualdade.

O que a democracia pode apresentar, em termos de justiça, é a dramaturgia do litígio. Essa justiça travada pelos movimentos litigiosos, acompanhada pela noção de igualdade "achatada nos cálculos aritméticos da desigualdade" (RANCIÈRE, 1996a, p. 72) é incapaz de possibilitar à política uma medida própria. Sendo assim, a filosofia política surge como contrária a essa noção de plena igualdade. Seu discurso inaugural pode ser resumido em duas formulas: "primeiro, a igualdade não é a democracia. Segundo, a justiça não é o encaminhamento do dano" (RANCIÈRE, 1996a, p. 72). A grosso modo essas afirmações não são erradas, pois a igualdade, evidentemente, não se presentifica na democracia, nem a justiça no dano. A política trabalha sempre na distância que faz "igualdade consistir apenas na figura do dano" (RANCIÈRE, 1996a, p. 72). Ela trabalha com duas variáveis lógicas, a lógica policial e a lógica da igualdade. Quando ela acontece, a política não é nada mais do que a afirmação do princípio de igualdade frente a partilha do sensível policial que desconsidera a igualdade que é primeira, partilha essa que é questionada. O seu questionamento e a afirmação e verificação do princípio de igualdade promovem um litígio, o atributo fundamental da política.

A partir disso, a polêmica criada por Platão se dá frente ao fato de que para ele "uma política que não é a efetuação de seu próprio princípio, que não

uma encarnação de um princípio da comunidade, não é a política do todo” (RANCIÈRE, 1996a, p. 72). Ocorre, contudo, que a “política” que cumpre esse papel, a platônica “política de verdade”, é aquela cujo modelo segue a ordem “natural” das coisas, portanto opõe-se ao modelo democrático. A fim de se opor à democracia de seu tempo, Platão precisa criar uma ideia de política que não carregue em si o litígio. É necessário um modelo divino, perfeito e harmonioso para opor-se ao modelo perecível, que carrega consigo um litígio fundamental. O modelo democrático, que traz a figura do dano, é inadequado uma vez que não cumpre a harmonia necessária à ideia. O mito utilizado por Platão para justificar a divisão natural das partes e funções da República, conforme a alma, passa a funcionar. O dano é evitado, mergulhado nas profundezas do oceano, por meio de uma substituição do tipo de igualdade: a igualdade geométrica é, então, colocada em oposição à igualdade democrática que dizia respeito à uma igualdade aritmética.

Mas qual a diferença entre igualdade geométrica, defendida por Platão, e a igualdade aritmética que a democracia apresentava? Ora, a primeira diz respeito às supostas qualidades do indivíduo. Nesta, por exemplo, um bem é dividido de forma diferente, levando em consideração as determinadas qualidades de cada um. No caso da organização criada por Platão, há indivíduos com qualidades diferentes, uns recebiam determinado bem de maneira diferente de outros que não compartilhavam da mesma qualidade. A igualdade aritmética ignora as possíveis qualidades. Um indivíduo é igual a qualquer outro indivíduo. Não há quem possa ter qualidades diferentes e ter a posse maior de algum bem. No caso da democracia, a igualdade aritmética era exercida, qualquer indivíduo era tido como igual. Por isso era o governo de qualquer um. A “política dos filósofos”, orientada pela igualdade geométrica, seguia a seguinte ideia: “realizar a essência verdadeira da política, da qual a democracia só produz a aparência; suprimir essa impropriedade, essa distância de si da comunidade que o dispositivo político democrático instala no centro mesmo do espaço da *pólis*” (RANCIÈRE, 1996a, p. 72). Realizar uma essência da política extinguindo as características próprias dela seria colocar a filosofia “no lugar” da política, sendo assim, negando o dano da política em detrimento de uma busca pela “verdadeira comunidade”.

O que a política desenvolvida por Platão faz, ao se ligar à ideia de um bem natural, de um bem ligado à comunidade, é suprimir a diferença entre política e pólis. Pois, seu princípio é, antes de mais nada, “a identificação do princípio da política como atividade com o da pólis enquanto determinação da divisão do sensível que define as parcelas dos indivíduos e das partes” (RANCIÈRE, 1996a, p. 73). Platão é o primeiro a tentar acabar com o paradoxo dos sem-parcela. Depois dele, as demais filosofias políticas tentam solucionar o paradoxo dos sem-parcela “são filosofias que trazem uma solução para o paradoxo da parcela dos sem-parcela, seja substituindo-o por uma função equivalente, seja criando seu simulacro, operando uma imitação da política na sua negação” (RANCIÈRE, 1996a, 74). É a partir disso que Rancière identifica três grandes figuras da filosofia política: *arqui-política*, *para-política* e *meta-política*.

A *arqui-política* é a forma que Platão apresenta seu modelo ideal, colocando como principal qualidade de uma *pólis* a realização integral da comunidade, baseada em uma *arkhé*, deixando de lado qualquer rastro de configuração democrática. Com esse modelo, busca “dar uma solução lógica ao paradoxo da parcela dos sem-parcela” (RANCIÈRE, 1996a, 74). O que Platão busca é uma maneira de viver que se pauta na organização coletiva, se opondo a ideia de liberdade trazida pela democracia, em outras palavras, a república é a oposição à democracia. Para o grego

[...] a república é a comunidade onde a lei (o *nomos*) existe como *logos* vivo: como *ethos* (costumes, maneiras de ser, caráter) da comunidade e de cada um de seus membros; como ocupação dos trabalhadores; como melodia que fica nas cabeças e como movimento que anima espontaneamente os corpos, como alimento espiritual (*trophé*) que volta naturalmente os espíritos para um certo torneio (*tropos*) de comportamento e de pensamento (RANCIÈRE, 1996a, p. 76).

A política dos filósofos não começa com a lei, mas com o espírito da lei. Pois as leis, antes de qualquer coisa, exprimem uma maneira de ser; exprimem como a comunidade deve agir e se comportar. Todavia não porque a lei ordena

e sim por uma interiorização e, mais do que isso, quando, por exemplo, o cidadão é convencido por uma história, mais do que retido por uma lei. Assim, a boa *pólis*, que segue o espírito da lei “é aquela na qual a legislação se absorve por inteiro na educação, mas também na qual a educação transborda os meros ensinamentos do mestre-escola, e em que ela se oferece a ver e se dá a entender” (RANCIÈRE, 1996a, p. 77). Em nossa interpretação essa arqui-política é, também, uma arqui-polícia que organiza a *pólis* na medida em que a alma do indivíduo segue um bom *ethos*. Platão inventa o regime da interioridade da comunidade, “na qual a lei é a harmonia do *ethos*, a concordância do *caráter* dos indivíduos aos *costumes* da coletividade” (RANCIÈRE, 1996a, p. 77). Desta forma:

O projeto “republicano”, tal como é elaborado pela arqui-política platônica, é a psicologização e a socialização integrais dos elementos turvos da subjetivação política, as funções, as aptidões e os sentimentos da comunidade concebida como corpo animado pela alma una do todo: divisão dos ofícios, unidade dos tropismos éticos, uníssono das fábulas e dos refrões (RANCIÈRE, 1996a, p. 77).

Como então Platão resolve o paradoxo da parcela dos sem parcela? Com a república substituindo a democracia, Platão substitui o *demos* como detentor da liberdade por membros da república que se organizam segundo uma hierarquia. Sendo assim, pela forma como Platão organiza a *pólis*, o *demos* deixa de ser a parte dos sem-parcela na medida em que são colocados e distribuídos conforme suas virtudes; conforme a organização natural, onde cada um toma posse daquilo que lhe pertence, de acordo com a parte da alma que o domina.

Já sobre a *para-política*, iniciada por Aristóteles, Rancière nos mostrará que também tende a identificar a atividade política à ordem policial, entretanto, com algumas diferenças em relação à primeira. Enquanto Platão cria sua ideia de *pólis* como o modo de mando que existe no seio da família, Aristóteles, por sua vez, identifica que a *pólis* é sim uma reunião de várias famílias, porém, cada uma possui suas particularidades, suprimir suas diferenças seria dar fim a

elas. Rancière mostra que o estagirita preocupa-se em conciliar duas naturezas e suas lógicas antagônicas: “a que quer que o melhor em todas as coisas seja o mando do melhor e a que quer que o melhor em matéria de igualdade seja a igualdade” (RANCIÈRE, 1996a, p. 80).

Aristóteles cria o modelo ao qual todos os teóricos da filosofia política buscarão como último recurso: propõe “a realização de uma ordem natural da política em ordem constitucional pela inclusão mesma do que que causa obstáculo a qualquer realização desse gênero - o *demos*” (RANCIÈRE, 1996a, p. 80). Ou seja, Aristóteles cria um modelo que não ignora a guerra dos “ricos” e dos “pobres”, isto é, a “eficácia da anarquia igualitária”. Ao tornar visível essa guerra dos “ricos” e dos “pobres” Aristóteles apresenta a igual capacidade política de todos os indivíduos. Essa igualdade sendo exposta apresenta também sua essência anárquica, porque sendo o homem um animal que traz em sua essência a politicidade, Aristóteles percebe nessas diferentes partes (pobres e ricos) o desejo pela participação política e, mais do que isso, uma guerra por essa participação. Dessa forma, Aristóteles conclui o *telos* da sua para-política: “transforma os atores e as formas de ação do litígio político em partes e formas de distribuição do dispositivo policial” (RANCIÈRE, 1996a, p. 80). Em outras palavras, a para-política transforma o *demos* em uma das partes que constituem um “conflito político que se identifica com o conflito pela ocupação dos “cargos de mando”” (RANCIÈRE, 1996a, p. 80). Com isso o litígio permanece como especificidade, entretanto o *demos* não mais carrega consigo aquela liberdade que outrora era inerente a ele. Há agora uma liberdade vazia, que se faz presente por uma disputa ilusória que tem como fim a ocupação dos cargos de mando. Assim sendo, a para-política é transformada em uma disputa pelo poder, usando o caráter do *demos*, mas sem permitir o seu litígio fundamental, o dissenso.

Ao fazer isso, Aristóteles fixa a “filosofia política” em um centro que não é dela: a institucionalização da luta pelo poder. De posse da sua definição que considera a política o ato de governar e ser governado, Aristóteles atribui à busca por ocupar cargos de mando como a alternância de governar e ser governado. Entretanto, para Rancière, essa saída não é mais do que uma ilusão, porque, ainda que não negue o conflito, apenas mascara o paradoxo

dos sem-parte, não o soluciona, como gostaria. O conflito que passa a existir é um conflito vazio que lembra, por exemplo, o conflito dos escravos *Citas*. Há aqui uma oposição de partes que visam não à igualdade integral, mas sim a posse do poder. Com isso

[...] o paradoxo teórico do político, o encontro dos incomensuráveis, torna-se o paradoxo prático do governo, que toma a forma de um problema certamente espinhoso, mas rigorosamente formulável enquanto relação entre dados homogêneos: o governo da *pólis*, a instância que a dirige e a mantém, é sempre o governo de uma das "partes", de uma das facções que, impondo sua lei à outra, impõe à cidade a lei da divisão (RANCIÈRE, 1996a, p. 81).

O problema disso está em como manter a *pólis* cuja lógica seja a dominação de uma parte sobre outra e que a parte perdedora sempre ansiará para tomar para si o poder? Rancière apresenta a solução que Aristóteles propõe: “já que todo governo, por sua lei natural, cria a sedição que o derrubará, convém a todo governo ir ao encontro de sua própria lei” (RANCIÈRE, 1996a, p. 81). Mais especificamente, Aristóteles propõe que o governo deve encontrar uma lei comum a todos os governos, e esse, por sua vez, lhe ordenará que ele “se mantenha e que para isso utilize, contra sua tendência natural, os meios que assegura a salvaguarda de todos os governos e, com ela, a da *pólis* que eles governam” (RANCIÈRE, 1996a, p. 81). Daí surge a figura do tirano que vê no favorecimento e no enriquecimento do povo a maneira mais fácil de manter-se no poder, ao lado da participação das “pessoas de bem” no poder. Das mais variadas formas, o tirano e essas ditas pessoas de bem, que agora comungam consigo, desestabilizam o povo, mas mantêm a aparência de um *demos*. Seguindo a ideia de uma naturalidade da comunidade, todos fazem parte dela e todos produzem o necessário para o seu desenvolvimento integral.

Rancière nos lembra que para Aristóteles há uma hierarquia dos tipos de democracia e que, para o estagirita, “a melhor democracia é a democracia camponesa, pois é precisamente aquela em que o *demos* está ausente de seu lugar. A dispersão dos camponeses nos campos distantes e a coerção do

trabalho impedem-nos de vir ocupar o lugar de *seu* poder” (RANCIÈRE, 1996a, p. 82). Com isso, a comunidade experimenta o *demos* sem experimentar o seu litígio, “a *politéia* realiza-se assim como distribuição dos corpos num território que os mantém afastados uns dos outros, deixando apenas aos “melhores” o espaço central do político” (RANCIÈRE, 1996a, p. 83).

Ao que tudo nos indica, e veremos com a meta-política, a filosofia política vem sendo transformada em ciência social. Antes disso, porém, a modernidade transforma o empreendimento para-político em soberania, com os contratualistas. Recorremos novamente a Hobbes para evidenciar que não por acaso ele admite a plena igualdade dos indivíduos, mesmo que logo após a tome como algo prejudicial.

Rancièrè (1996a, p. 84) nos mostra que Hobbes percebe o nó singular da política e da filosofia política. Hobbes constata que os conceitos que pertenciam à política são subtraídos pela filosofia política a fim de elaborar as regras de uma comunidade sem litígio, mas também que essa política não cessa de tentar resgata-los para novamente converte-los em um novo litígio. Nos mostra também que Aristóteles dividia “os regimes em bons ou maus, segundo servissem ao interesse de todos ou ao da parte soberana. O tirano se distinguia do rei, não pela forma de seu poder, mas por sua finalidade”, dessa forma, o que mudava era apenas a nomenclatura, pois ao que se apresentava “um bom tirano é como um rei, e pouco importa, portanto, o seu nome. (RANCIÈRE, 1996a, p. 84). Rancièrè afirma que Hobbes se confronta com essa inversão: “o nome de tirano é o nome vazio que permite a qualquer pregador, oficial ou homem de letras, contestar a conformidade do exercício do poder real à razão de ser da realeza, julgar que é um mau rei (RANCIÈRE, 1996a, p. 84). O grande problema identificado nisso tudo, segundo nosso filósofo, é que para Hobbes há um mal funesto onde “pessoas privadas ocupem-se de decidir sobre o justo e o injusto” (RANCIÈRE, 1996a, p. 84). Mas quem são essas pessoas privadas referidas por Hobbes? Para Rancièrè, nada mais são do que aquelas, em termos aristotélicos, que “‘não tomam parte’ no governo da coisa comum” (RANCIÈRE, 1996a, p. 84). O que fica em jogo a partir disso é a própria estrutura do dano que institui a política. A igualdade contida na parcela dos sem-parcela funciona como possibilidade de

transformar qualquer sujeito em agente político. Dessa forma todos são sujeitos que fazem parte do litígio e, ao declarar uma suposta incapacidade das pessoas privadas em discutir assuntos comuns Hobbes caminha para uma negação da capacidade política do homem.

O que Hobbes tenta refutar é a ideia de uma politicidade do animal humano. Aristóteles, ao dizer que o homem é um animal político, não dá margem para Hobbes justificar o contrato. Assumir que há uma capacidade política que antecede qualquer outra qualidade é assumir que o homem é capaz de viver entre iguais. Para o que Hobbes deseja, é preciso “estabelecer que a politicidade é apenas secundária, que é apenas a vitória do sentimento da conservação sobre o ilimitado do desejo que põe cada um em guerra contra todos” (RANCIÈRE, 1996a, p. 85). Entretanto, para refutar Aristóteles, Hobbes transpõe o raciocínio aristotélico:

Ele desloca do plano das “partes” no poder para o plano dos indivíduos, de uma teoria do governo para uma teoria da origem do poder. Esse duplo deslocamento que cria um objeto privilegiado da filosofia política moderna – a origem do poder – tem uma função bem específica: liquida inicialmente a parcela dos sem-parcela (RANCIÈRE, 1996a, p.85).

Dessa forma, Hobbes defende que a politicidade começa somente após a alienação total da liberdade de todos os sujeitos, pois a liberdade não poderia existir como atributo dos sem-parcela, como uma propriedade vazia, “ela deve ser tudo ou nada” e só pode existir sob duas formas: “como propriedade de puros indivíduos a-sociais ou, na sua alienação radical, como soberania do soberano” (RANCIÈRE, 1996a, p.85).

Hobbes transforma a política definida por Aristóteles – a busca pelo poder ou a dominação de uma parte sobre a outra – nessa soberania. Dessa forma, surge aquilo que se tornou repetição comum entre os especialistas<sup>29</sup> modernos: há apenas indivíduos e o poder do Estado; não há espaço para discussão sobre partes dos sem-parcela, uma vez que há apenas indivíduos

---

<sup>29</sup> Ao final do capítulo desenvolveremos uma crítica ao papel do especialista, que nada mais faz do que dar diagnósticos sobre a sociedade e dizer como a sociedade esta bem ou mal organizada.

iguais. O povo é transformado em um composto de indivíduos. Hobbes inaugura a para-política moderna, e ela:

[...] começa por inventar uma natureza específica, uma "individualidade" estritamente correlata ao absoluto de uma soberania que deve excluir a querela das frações, a querela das parcelas e das partes. Ela começa por uma primeira decomposição do povo em indivíduos, que exorciza de golpe, na guerra de todos contra todos, a guerra das classes em que consiste a política (RANCIÈRE, 1996a, p. 86).

O povo, transformado em indivíduos de uma sociedade democrática liberal, parece tentar camuflar a parte dos sem-partes. Na meta-política todos são indivíduos possuidores de direitos que, mais tarde – não tão tarde assim –, serão os direitos de todos os homens garantidos pela lei.

Chegamos à última figura da filosofia política, a *meta-política*. Nesse caso, a meta-política afirma o dano absoluto, “o excesso do dano que arruína toda a condução política da argumentação igualitária” (RANCIÈRE, 1996a, p. 89). Acaba por revelar a “verdade do político”. Entretanto, essa é uma verdade um tanto particular. Longe de ser a ideia do bem, a verdade da política se apresenta como a manifestação da sua falsidade, aquilo que conhecemos por ideologia. Dessa forma, a meta-política:

[...] é o exercício daquela verdade, não mais situada em face da factualidade democrática como o bom modelo diante do simulacro mortal, mas como o segredo de vida, e de morte, enrolado no cerne mesmo de qualquer demonstração política (RANCIÈRE, 1996a, p. 89).

Rancière (1996a, p. 90) aponta Marx como o responsável por dar uma “formulação canônica” da interpretação da meta-política. Este, compreenderá que o homem da sociedade civil, o indivíduo que surge com a para-política, é “o proprietário egoísta ao qual corresponde o não-proprietário, cujos direitos de cidadão só estão ali para mascarar seu não-direito radical” (RANCIÈRE, 1996a, p. 90). Nesse ponto, Marx identifica o conceito de classe, que agora substitui a ideia das partes. Dessa forma, classe é o nome do que divide as contagens da ordem policial e as da manifestação política. No sentido policial “classe é um

agrupamento de homens aos quais sua origem ou sua atividade lhes confere um estatuto e uma posição particular” (RANCIÈRE, 1996a, p. 90). Dessa forma, pode significar tanto um grupo profissional como também uma casta. Isso significa que o conceito de classe traz como referência uma determinada posição em detrimento de uma atividade ou origem. É nesse último sentido que se encontra o paradoxo, pois aqueles que ocupam um determinado lugar privilegiado recusam reconhecer a existência de *uma* classe operária. Já no sentido político, a classe age como operadora do conflito, tal como o *demos* ateniense. Na definição de Rancière, meta-política é:

[...] o discurso sobre a falsidade da política que vem duplicar cada manifestação política do litígio, para provar seu desconhecimento de sua própria verdade, marcando a cada vez a distância entre os nomes e as coisas, a distância entre a enunciação de um “logos” do povo, do homem ou da cidadania e o cálculo que dele é feito, a distância reveladora de uma injustiça fundamental, ela mesma idêntica a uma mentira constitutiva (RANCIÈRE, 1996a, p. 89).

Nesse momento, o conceito de classe se torna central e ocupa uma dupla marcação: na primeira, na ilustração do conflito, a luta de classes é apresentada como motor e condição para que a classe operária consiga destruir a mentira política constituída no sistema de dominação no qual está inserida. Na segunda caracterização, o proletário é identificado como uma não-classe, ou seja, é apresentado como fator principal para a dissolução de todas as classes, tornando assim, agente principal na busca pelo “fim último” da comunidade: a dissolução das classes.

Encontramos no conceito de classe a ideia de uma verdade da meta-política no que diz respeito à luta das classes e o seu contrário, e uma mentira quando se trata dela apenas como uma incorporação da política pela polícia. Para tentar resolver esse atrito, Marx inaugura o que podemos entender como a “verdade do político”, o conceito de “ideologia”. E é a ideologia a verdade criada pela mentira da política. A palavra mascara, ou melhor, transforma o conflito em uma simples ilusão. E é em suma:

[...] o conceito onde toda política se anula, seja por sua evanescência proclamada, seja, ao contrário, pela afirmação de que tudo é política, o que significa dizer que nada o é, que a política é apenas o modo parasitário da verdade. Ideologia é, efetivamente, o termo que permite sempre deslocar o lugar do político até seu limite: a declaração de seu fim [...] no final do processo, o dano, depois de ter passado pelo abismo de sua absolutização, é trazido de volta à iteração infinita da verdade da falsidade, à pura manifestação de uma verdade vazia. A política que [Marx] fundava pode então identificar-se ao inatingível paraíso original onde indivíduos e grupos utilizam a palavra, que é o próprio do homem, para conciliar seus interesses particulares no reino do interesse geral (RANCIÈRE, 1996a, p. 93).

A ideologia apresenta como consequência o fim da política e, esse fim, é mais precisamente o fim “da relação tensa da política e da meta-política que caracterizou a era das revoluções democráticas e sociais modernas” (RANCIÈRE, 1996a, p. 93). Essa relação tensa, estabelecida principalmente nas interpretações das diferenças entre homem e cidadão e povo e soberania. Essa distância é vista pela meta-política como uma identificação impossível, logo, define como democracia formal “o sistema das inscrições jurídicas e das instituições governamentais fundado no conceito de soberania do povo” (RANCIÈRE, 1996a, p. 93-94). Essa interpretação da diferença do povo em relação a si mesmo transforma em dois toda a cena política: “há aqueles que jogam o jogo das formas – da reivindicação dos direitos, da batalha pela representação etc. – e os que conduzem a ação destinada a fazer desvanecer esse jogo das formas” (RANCIÈRE, 1996a, p. 94). Assim, temos, de um lado “o povo da representação jurídico-política” e, do outro, “o povo do movimento social e operário, o ator do movimento verdadeiro que suprime as aparências políticas da democracia” (RANCIÈRE, 1996a, p. 94).

A interpretação da distância do homem em relação ao cidadão não é o grande problema da política, pois como nos apresenta Rancière, “que o povo seja diferente de si mesmo não é, para a política, um escândalo que se precise denunciar. Há política desde que exista a esfera de aparência de um sujeito povo cuja propriedade consiste em ser diferente de si mesmo” (RANCIÈRE, 1996a, p. 94). Para Rancière, as inscrições de igualdade que trazem as Declarações dos Direitos do Homem ou mesmo os códigos das Constituições

não são simples formas que mascaram e tentam esconder a realidade. Há, mesmo nessas declarações, a possibilidade de um “aparecer do povo, o mínimo de igualdade que se inscreve no campo da experiência comum” (RANCIÈRE, 1996a, p. 94). Essas ações que operam no campo lógico e estético demonstram a manifestação de como a partilha do sensível opera, pois:

[...] a aparência, e em particular a aparência política, não é o que esconde a realidade mas o que a duplica, o que introduz nela objetos litigiosos, objetos cujo modo de apresentação não é homogêneo ao modo de existência ordinário dos objetos que nela são identificados (RANCIÈRE, 1996a, p.107).

Não se trata, portanto, de desmentir a aparência, mas de confirmá-la, pois “lá onde está inscrito a parcela dos sem-parcela, por frágeis e fugazes que sejam essas inscrições, é criada uma esfera do aparecer do *demos*, existe um elemento do *kratos*, do poder do povo” (RANCIÈRE, 1996a, p. 94). Parcela essa que agora é nomeada de proletariado. E quem é esse proletariado? É o nome de uma classe que não é classe. Assim como o *demos* ateniense é o nome de sujeitos políticos, o proletariado em Marx é o nome dos atores políticos. Atores que não são sujeitos, mas que representam toda uma gama de indivíduos que não são contados. Assim como o *demos* ateniense possui uma dupla característica: é povo, mas também esse povo que não tem título; o proletário, do ponto de vista da meta-política, “designa o operador do movimento verdadeiro da sociedade que denuncia e deve fazer estilhaçar as aparências democráticas da política” (RANCIÈRE, 1996a, p. 96). Já do ponto de vista da política, “é uma ocorrência específica do *demos*, um sujeito democrático, que opera uma demonstração de seu poder de construção de mundos de comunidade litigiosa, que universaliza a questão da contagem dos incontados além de qualquer acerto, aquém do dano infinito” (RANCIÈRE, 1996a, p. 96).

Por fim, a meta-política surge para inserir sua relação de aparência com a realidade nas mais diversas formas de litígio do povo. Dessa forma, os próprios movimentos sociais, a fim de se manter e pôr em relação as formas de

visibilidade do *logos* igualitário, tiveram que reconfigurar as relação do visível e do invisível. Ao que nos parece, Rancière pensa que para entrar no jogo e guardar mesmo que um resquício mínimo de igualdade, os movimentos sociais e operários se transformaram de acordo com a meta-política.

De forma sintética, Rancière (1996a, p. 98) nos apresenta que “a arquitetura política platônica deu à primeira ciência social seu modelo: a comunidade orgânica, definida pela boa engrenagem de suas funções sob o governo de uma religião nova da comunidade”. Já a “para-política aristotélica deu à sua segunda era o modelo de uma comunidade sabiamente distanciada de si mesma”. E, por último, com a meta-política, a “era da sociologia, que é também o último avatar da filosofia política, é a exposição da pura regra do jogo: era do vazio, já foi dito, era em que a verdade do social está reduzida à da parasitagem infinita da verdade vazia”.

Com as inúmeras transformações que a filosofia política sofreu desde o seu início, com Platão, até a terceira fase identificada por Rancière, ficou ainda mais longe daquilo que de início apresentamos como política, que tem em seu seio o litígio e o desentendimento. Se com Platão, a finalidade da filosofia política já era a organização da *pólis*, com o passar dos tempos foi se transformando ainda mais em uma ciência do social. Um objeto da *polícia*, pois, ao negar repetidas vezes que o dissenso não cabe nessa filosofia política, ela ficou responsável por pensar apenas as melhores formas de organizar o social.

As hipóteses que levantamos de início parecem se concretizar na medida em que vemos cada vez mais uma “filosofia política” policial pensando essa organização e um esvaziamento cada vez maior do povo em relação às coisas comuns. A política, antes o nome de um litígio inerente à democracia, é deixada de lado em nome de uma filosofia política que pensa a distribuição dos corpos segundo uma forma racional e uma melhor maneira de gerir os interesses de mercado.

### **3.3 - Do papel da filosofia em meio à política**

Após diferenciar filosofia política de política, de mostrarmos a primeira como algo que surge para de fato acabar com a *política* e possibilitar a força da *polícia*, nos perguntamos, ainda movidos pelos escritos de Rancière: qual é o

papel da Filosofia? Não são muitos os escritos aos quais Rancière se dedica a pensar tal questão, mas, sobretudo, em algumas entrevistas concedidas ele fala sobre o papel da Filosofia.

Encontramos uma breve entrevista para o periódico argentino *La Nación* que nos permite pensar tal questão. Ela acontece em meados de 2012 e, questionado sobre qual seria o papel da filosofia, Rancière responde:

Sou totalmente contra a ideia de que o objetivo da Filosofia seria estabelecer os alicerces do conhecimento. Para mim, é muito mais uma atividade de desconstrução, de desclassificação. A Filosofia deve questionar a pretensão do discurso das ciências humanas para delimitar seu território e seus métodos, e separar seu discurso de seus próprios objetos. As ciências humanas e a Filosofia são constituídas por descrições, argumentos, imagens que *dependem da linguagem e do pensamento de todos. Para mim, a palavra dos trabalhadores, dos pobres, dos marginalizados é sempre um sistema de pensamento como qualquer outro* (2012, s/p, [tradução e grifos são nossos]).

“Estabelecer os alicerces do conhecimento”, talvez seja esse o papel que muitos sempre deram e ainda continuam a dar à Filosofia, defendendo que uma filosofia forte é aquela que consegue manter um sistema de pensamentos. Mas Rancière não segue essa linha. Para ele a filosofia deve desconstruir. Deve ser uma atividade de desconstrução. Mas, ora, o que pode significar isso?

Ao que nos parece, Rancière propõe que a Filosofia faça muito mais do que aquilo que ela já vem fazendo. Mais do que compor uma gama de grandes filósofos renomados que dissertam a respeito de tal ou tal coisa e que fazem classificações, ele propõe que a Filosofia opere na desconstrução. Acreditamos também que, em certa medida, Rancière dedicou sua filosofia a esse papel: desconstruir. E o fez considerando que os marginalizados, os pobres, os trabalhadores também pensam e que seus pensamentos também podem compor a Filosofia, talvez muito mais do que o pensamento dos especialistas. Reconhecer nos escritos operários algo que antes não era percebido, é a nosso ver, um exemplo de desconstrução promovido por Rancière. Ao desclassificar a ordem de quem poderia produzir algo útil [coisa da qual os

operários não faziam parte] Rancière exerce o papel da desconstrução evidenciando que os operários também eram capazes de produzir qualquer coisa e sem auxílio de algum mestre.

A seguir trataremos daquilo que Rancière diz sobre qual deve ser o papel do filósofo, entretanto, é de extrema importância remetermo-nos a sua trajetória acadêmica/política para entendermos os motivos de o considerarmos alguém que faz da Filosofia não uma busca por estabelecer os alicerces do conhecimento e sim uma filosofia que age como desconstrução. Para tanto, voltemos ao início dessa trajetória repleta de desconstrução, quebra de conceitos, desclassificações e afirmações de igualdade.

Rancière inicia sua trajetória filosófica junto à escola marxista. Escreve um ensaio que compôs o livro *Ler o Capital* (1965), organizado por Louis Althusser. Seus primeiros escritos e movimentos são com seu mestre Althusser. Dez anos mais tarde, porém, Rancière escreve *A lição de Althusser* (1974), onde deixa claro seu rompimento com o antigo mestre, colocando em causa a leitura do marxismo. Também nesse período pode-se observar uma aproximação de Rancière com a corrente do maoísmo<sup>30</sup>. Para entendermos essa guinada rancieriana, é importante nos perguntarmos sobre o que acontece entre os 10 anos que separam as duas escritas. Dois fatos são, talvez, os principais: 1) o Maio francês; 2) a Revolução cultural chinesa de Mao Tse-Tung.

No primeiro caso, a forma como os marxistas se posicionaram a respeito do movimento dos estudantes, e depois, dos trabalhadores, no Maio de 68, não ia mais ao encontro daquilo que Rancière pensava acerca da política. Para os marxistas, a revolução haveria de se dar por meio do proletário, a partir de “ordens/análises” das cabeças pensantes do partido. Ou seja, haveria de ter algumas pessoas que pensassem os movimentos e outras que o executassem, pois estas não teriam capacidade necessária para exercer o comando ou de pensar por si só os movimentos. Rancière se posiciona contra essa forma de

---

<sup>30</sup> Por volta de 1962 acabava a revolução chinesa que havia começado em 1949, a inovação que tal revolução traz se compara à marxista e é demasiadamente grande, uma vez que considera sujeitos políticos aqueles que eram descartados pela outra. Os camponeses tiveram papel fundamental dessa vez, coisa que não acontecia em outras partes. O movimento maoísta recebeu algumas reflexões e adeptos entre pensadores e filósofos europeus que acreditavam que a revolução marxista não dava conta de englobar todas as partes.

distribuição dos corpos. Por qual razão haveria de ter uma divisão entre aqueles que pensavam e aqueles que faziam os movimentos, uma vez que “não sabiam” pensar? A aproximação com o maoísmo parece ter se dado por esse fato.

Chegamos ao segundo ponto: o maoísmo. A Revolução chinesa<sup>31</sup> vem acompanhada de algo novo, se comparada com aquilo que defendia a escola e os teóricos marxistas. No caso chinês, os próprios moradores e trabalhadores dos campos participavam da revolução. Esses, para os marxistas, não seriam capazes de tal ato. O que a revolução maoísta trouxe de novo foi que os camponeses chineses foram considerados igualmente capazes de lutar, tal como qualquer outro indivíduo daquele país.

O antigo posicionamento de Rancière, que separava os que “pensavam” daqueles que executavam, ainda era defendido pelos marxistas; mas, posto junto ao ponto de vista revolucionário maoísta, faz com que Rancière repense sua ideia de política, inclusive a sua visão pedagógica da política. É o que nos explica Pellejero ao afirmar que ao retomar as *Teses sobre Feuerbach*, de Marx, Rancière “assimila o ponto de vista hierárquico dos educadores marxistas à perspectiva clássica da ‘interpretação do mundo’ para contrapô-lo ao novo ponto de vista revolucionário” (PELLEJERO, 2009, p. 19). O ponto de vista maoísta partia de uma outra concepção de organização. Tinha como ideia a “transformação do mundo” através de algo que os marxistas ignoravam: a capacidade de qualquer sujeito, independente de sua ocupação, sendo ele proletário ou camponês. Desta forma, Rancière coloca sobre a mesa uma nova questão: “quem e com que título organizará este mundo? Ou, noutros termos: quem e para que educará os educadores?” (RANCIÈRE 1974, p. 23-24).

Nesse momento, Rancière, não satisfeito com o que a escola marxista em geral apresentava, a separação entre a massa e os que se intitulavam intelectuais, se distancia de Althusser. O rompimento com seu antigo mestre se dá, sobretudo, por conta da partilha que o marxismo de Althusser trazia, “deixando a ‘natureza’ – a nobreza do trabalho artesanal, a experiência

---

<sup>31</sup> Nos referimos aqui apenas ao método empregado nessa Revolução, considerando também os camponeses como aptos a participar dela também na ordem do pensamento acerca dela, não só de sua efetuação, diferente da visão dos marxistas.

concreta da matéria e dos encantos da vida rústica – às massas, enquanto deixa aos intelectuais o trabalho da organização do pensamento” (PELLJERO, 2009, p. 19). Mas o que isso muda no “fazer filosofia” de Rancière?

A partir dessa ruptura, Rancière se dedica, principalmente, a pesquisas sobre as produções proletárias, ou seja, a produção daqueles que eram deixados de lado em vários sentidos. Pesquisa essa que o leva a escrever, em 1981, *A Noite dos Proletários: arquivos do sonho operário* (2012). Seu crescente interesse pela emancipação operária traz nesse novo livro, relatos de operários que se emancipavam sem auxílio de alguém instruído, ou seja, eles não precisavam de um mestre para orientá-los. Ao encontrar tais relatos, Rancière ficou ainda mais convicto de que a “revolução não nasce necessariamente dos seus teóricos, que a emancipação social é antes o produto de movimentos que perseguem a própria emancipação intelectual e individual” (PELLEJERO, 2009, p. 21).

Questionando o antigo esquema intelectual que seguia, a ele ensinado por Althusser, o de levar a ciência às massas, Rancière encontra nos arquivos operários, a partir dos relatos da emancipação operária, a base que precisava para afirmar a ideia de que a “política é (ou pode ser) algo mais que uma questão de tomada de consciência” (PELLEJERO, 2009, p. 21) e que, pelo contrário:

[...] a vontade emancipatória presente nos arquivos operários, o desejo de conquistar uma forma de viver e de pensar que não estivesse destinada ao operário em função do seu nascimento e destino, é o princípio de uma ideia diferente do político, uma ideia ‘estética’ da política, enquanto estruturação ou partilha do sensível, sempre anterior às questões de fato (poder) e de direito (saber) (PELLEJERO, 2009, p. 21).

Um desses seus achados são os escritos de Joseph Jacotot (já apresentado e desenvolvido nos capítulos anteriores), que pôde corroborar com toda a ideia que já vinha ganhando força: não há hierarquia das inteligências. Desse caso excepcional de Jacotot, em 1987, Rancière escreve o livro *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual* (2005), trabalho este que ganha a maior repercussão de todos os seus escritos até ali

e, quiçá, até os dias atuais, sendo o seu livro mais conhecido, ao menos no Brasil.

Consideramos que a filosofia de Rancière opera na desconstrução, na medida em que age como um escândalo, tal como foi o surgimento da democracia. Modificar a maneira de ver e fazer filosofia não é, senão, desconstruir toda uma ideia já fixada de que existem aqueles que podem se dedicar a pensar e aqueles que devem apenas ocupar seus lugares nas fábricas.

Rancière afirma ter percebido que, para os operários, o essencial era mudar a vida, isto é, “o essencial não era a afirmação de um pensamento, da própria cultura de um trabalhador, mas no fundo, a vontade de participar de um mundo comum, dotado de uma certa maneira com a mesma língua, com o mesmo olhar, com o mesmo pensamento que os outros” (RANCIÈRE, 2008, s/p). Foi isso que mais tarde possibilitou a reformulação da perspectiva política rancieriana, desenvolvendo o conceito de partilha do sensível, o qual apresentamos no item 1.3 desta dissertação.

Uma auto-emancipação dos operários era impensável para os homens que se ocupavam dos problemas da “política”<sup>32</sup> e da filosofia em geral. Aos operários sempre coube apenas os serviços fabris, pois não precisavam e nem tinham tempo ou capacidade para desenvolver alguma outra função em suas pacatas e sofríveis vidas, senão o labor diário e o descanso noturno preparatório para o dia seguinte. Todavia, as vidas dos operários que estavam relatadas nos arquivos operários encontrados por Rancière rompiam essa lógica. Eles mostravam que eram capazes de fazer o que qualquer um pode fazer. Iam contra a ordem normal das coisas. Reuniam-se, aprendiam a ler e a escrever, produziam arte e jornais de assuntos diversos e de organização da classe. Faziam qualquer coisa que qualquer indivíduo letrado podia fazer.

A filosofia de Rancière também opera na desconstrução, na medida em que se ocupa de tornar audíveis a voz que eram trazidas por esses relatos. Antes dele, tais casos de trabalhadores estavam no anonimato, compondo

---

<sup>32</sup> Utilizaremos a palavra “política” entre aspas para nos referirmos ao conceito comum de política, não aquele apresentado e defendido por Rancière e que desenvolvemos nos capítulos anteriores.

arquivos empoeirados de bibliotecas quaisquer. Poucos ou ninguém na contemporaneidade haveria de saber quem foi e o que fez Joseph Jacotot, não fosse Rancière dar voz e atualidade a seus escritos; dar visibilidade ao Método do ensino universal. Não fosse Rancière, assim como Jacotot, suspeitar da veracidade e universalidade da desigualdade das inteligências entre os homens; não fosse pela coragem de Rancière para pôr em xeque a própria ideia de Filosofia e de Política, elas caberiam apenas a especialistas.

### **3.4 - Do papel do filósofo e do político na política**

E qual é o papel do filósofo? Rancière não hesita em responder: “O filósofo deve evitar fazer diagnósticos” (2012, s/p). Talvez essa seja a tarefa mais árdua para alguém que se identifica como filósofo. O que encontramos ao fazermos qualquer busca bibliográfica em torno de acontecimentos políticos são indivíduos que escrevem sobre determinada coisa e que fazem diagnósticos. Para Rancière é de fato preocupante quando encontramos no filósofo tal atitude, pois, “a filosofia é uma atividade que desloca competências e fronteiras: questiona o conhecimento dos governantes, sociólogos, jornalistas e tenta atravessar terras cercadas”. Para ele, o filósofo não deve ser um especialista:

[...] porque essas chamadas "competências" são uma maneira de rejeitar aqueles que serão descritos como "incompetentes", quando o filósofo busca justificar a capacidade de pensar em cada um. O objetivo de um filósofo é sair dessa antiga tradição intelectual que consiste em explicar "àqueles que não entendem", em vez de valorizar as capacidades intelectuais que pertencem a todos (RANCIÈRE, 2012, s/p, [tradução nossa]).

Evitar fazer diagnósticos. Está aí, talvez, o mais precioso conselho que Rancière poderia lançar sobre o papel do filósofo. O mundo já foi dividido [por aqueles que se dizem dotados de títulos] entre os que sabem e os que ignoram, ou seja, entre os especialistas e as pessoas comuns. Uma epistemocracia teria que ser a última coisa a que um filósofo deveria se apegar, pois, sendo o filósofo um agente da desconstrução, como identificamos anteriormente, seu papel não deve ser buscar uma divisão social na qual

governem os mais inteligentes, como seria uma epistemocracia, mas sim desclassificar as organizações e possibilitar a existência da política na medida em que afirma o princípio de igualdade existente em qualquer pessoa. Retomando os escritos de seu livro *O mestre ignorante: cinco lições para a emancipação intelectual*, sobretudo quando Rancière discorre sobre a igualdade das inteligências podemos compreender os motivos para tal. Este livro nos sugere que o filósofo é o ser que guarda dentro de si a razão, mesmo em uma sociedade desrazoada.

Anteriormente, no primeiro capítulo, apresentamos Agrippa como sendo esse sujeito que guardou consigo um resquício de razão em meio à sociedade desrazoada. Agrippa considerou os plebeus da cena do Monte Aventino como igualmente razoáveis. Supôs que eram capazes de ouvir e falar, de entender e serem entendidos, o que se confirmou. Nos parece que o papel do filósofo está relacionado com o que fez Agrippa. Não discutiremos o mérito de Agrippa ser considerado ou não um filósofo, a questão não é essa, mas o sentido de seu ato. Contudo, devemos reconhecer que o que Agrippa fez é de fato o papel que Rancière atribui ao filósofo: conceber em qualquer pessoa a igualdade das inteligências, isto porque o filósofo é alguém emancipado, apesar de haver inúmeros supostos produtores de “filosofia-diagnóstico”, “filosofia-classificação” embrutecidos, movidos pela lógica pedagógica da divisão do mundo em dois: superiores e inferiores. Sendo assim, evidentemente, nos sentimos autorizados de definir o filósofo como aquele que “desrazoa razoavelmente”, como fez Jacotot frente à “Sociedade do desprezo” (RANCIÈRE, 2005). Essa sociedade do desprezo, a sociedade desrazoada, que tratamos no primeiro capítulo dessa dissertação, mais precisamente no item 1.4, abriga indivíduos que em sua grande maioria são também desrazoados. Definir o filósofo como esse ser que desrazoa razoavelmente é defini-lo como alguém que consegue manter a razão dentro de si. Desrazoar razoavelmente trata-se, então, “de verificar o poder da razão, observar o que se pode fazer com ela, o que ela pode fazer para manter-se ativa, no seio da própria desrazão” (RANCIÈRE, 2005, p. 135) que é própria da sociedade. Preso ao círculo da loucura social, “o *razoável desrazoante* demonstra que a razão do indivíduo jamais cessa de exercer seu poder” (RANCIÈRE, 2005, p. 135). De pronto, isso significa a este homem

razoável “submeter-se à loucura cidadã, esforçando-se para não perder sua razão” (RANCIÈRE, 2005, p. 130). Como não fez Sócrates.

### 3.4.1 - Crítica a Sócrates

Embora tenhamos considerado Sócrates alguém que fez política – a política que Rancière apresenta como aquela que traz consigo o dissenso, não a polícia – Rancière não deixa de criticá-lo quanto ao seu papel de filósofo. O que Sócrates não fez em sua apologia foi interpretado por Rancière como certa soberba. Sócrates não se deixou desrazoar razoavelmente, ao contrário, “o ‘ignorante’, se imaginou, quanto a ele, superior aos oradores do tribunal, teve preguiça de aprender sua arte e consentiu com a desrazão do mundo” (2005, p. 137). Mas por qual motivo o grego o teria feito? Pela mesma razão que outros heróis trágicos caíram, como no caso de Édipo: acreditaram no oráculo. Segundo nosso filósofo, Sócrates “acreditou que a divindade o havia eleito, que ela lhe havia dirigido uma mensagem especial. Ele partilhou da loucura dos seres superiores: a crença no gênio” (RANCIÈRE, 2005, p. 137).

Acreditando que possibilitaria a decadência da filosofia se não agisse segundo os critérios filosóficos [pela busca da verdade; da essência], Sócrates não quis fazer um discurso para agradar seus julgadores, não quis estudar a arte deles. Mas, de fato, para Rancière, mais do que isso, Sócrates os julgou como inferiores, incapazes de produzir algo que pudesse aprender, julgou que Anitos e Meletos não passavam de imbecis, e que não haveria, portanto, “nenhuma *arte* em seu discurso, somente uma espécie de cozinha” (RANCIÈRE, 2005, p. 136) e, por essa razão, não teria ali o que aprender.

Do ponto de vista de que todos os indivíduos possuem inteligência e que qualquer discurso é manifestação da inteligência humana, Sócrates agiu com soberba na medida em que não reconheceu em seus acusadores a mesma capacidade que carregava consigo. Para Rancière, isso foge em muito ao papel do filósofo. Reconhecer que em qualquer indivíduo há inteligência é dar voz não somente aos seus iguais, é reconhecer o poder de participação de qualquer pessoa em qualquer coisa. A democracia se dá no reconhecimento de qualquer pessoa como igualmente capaz. O filósofo, por esse motivo, deve ser

agente da própria democracia, não se considerar um especialista nem alguém que faz um diagnóstico que somente ele pode perceber.

Segundo Rancière, dizer que o filósofo não deve ser um especialista, que deve evitar fazer diagnósticos, é o mesmo que dizer que o filósofo não deve dividir o mundo entre A e B, entre os que não sabem, não entendem nada, que não possuem “qualificação” para tal coisa e os que sabem, os entendidos, porque portadores de tal qualificação. O que implica descer do pedestal, da posição de juiz. Para Rancière, como mostraremos a seguir, o filósofo não deve também querer ser concebido como um intelectual a fim de se destacar dos demais, de possuir esse título como algo exclusivo de poucas pessoas.

### **3.5 - Do conceito de intelectual**

Chegamos, então, no conceito de intelectual. E o que pode significar “intelectual”, pergunta Rancière em seu livro intitulado *Momentos políticos* (2010). Para ele, a palavra intelectual pode significar três coisas: 1) um adjetivo que diz respeito a atos e não a indivíduos; 2) um substantivo que remete a uma operação mais fundamental: uma operação de divisão, possibilitando à uma sociedade “se fazer visível a si mesma como uma repartição entre nomes, ocupações e modos de ser” (2010, p. 66); 3) o significado de uma enunciação que põe em manifestação a contradição destes nomes.

Primeiramente, significa que são atos do pensamento e, nesse sentido, é algo próprio a qualquer pessoa. É um adjetivo e só pode ser transformado em substantivo na medida em que diz respeito ao ato de pensamento de uma classe de indivíduos. Não se trata de algum tipo de título dado, por exemplo, a alguém letrado. Em segundo, o nome intelectual diz respeito a lugares, onde “estão aqueles cuja tarefa é pensar e aqueles cuja tarefa não é” (2010, p. 66). Transformando a palavra intelectual em substantivo, ela ganha outra tautologia, enquanto sendo um adjetivo ela significa a qualidade de qualquer indivíduo. Sendo um substantivo, ganha a significação de separação; só pensam aqueles que podem pensar. São duas tautologias: a tautologia desigual contra a tautologia igualitária. Mas como já desenvolvido anteriormente no caso da

igualdade das inteligências<sup>33</sup>, para aceitar a primeira, haveria de levar em consideração a segunda, ou seja, é preciso supor uma igualdade para explicar a desigualdade aos desiguais.

Por fim, no terceiro momento do conceito, encontramos um significado político para o conceito de intelectual. Ganha um sentido político não para representar um indivíduo isolado. Intelectual ganha conotação política da mesma forma que o conceito de trabalhador usado em outros momentos. Os dois “são termos simétricos, nomes que invertem de modo semelhante a ordem desigual para enunciar e manifestar a igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa” (RANCIÈRE, 2010, p. 68).

Nesse sentido, intelectual não representa a natureza do indivíduo em questão, mas sim uma condição de enunciação coletiva. Quando por exemplo, um escritor, um filósofo ou diretor protestam contra alguma lei em específico, não o fazem enquanto representantes de uma opinião coletiva de nenhuma dessas classes, muito menos do ponto de vista dos “intelectuais” dos grupos de pensadores que seriam as vozes legítimas. Nesse caso:

O "ponto de vista" que é expresso através de tais manifestações é, pelo contrário, o ponto de vista daqueles que não têm um título particular para se expressar sobre o assunto: o ponto de vista de qualquer pessoa, de que “todo mundo” que se opõe àquilo que os governantes ordenam sob suas bandeiras com o nome da maioria silenciosa, esse “todo mundo” que nunca existe além do rosto que a enunciação singular mencionada irá propor (RANCIÈRE, 2010, p. 68).

Dessa forma, a condição intelectual “não é mais do que a condição geral do animal humano, como um animal tomado pelas palavras que passam pelo curso ‘normal’ da vida individual e coletiva” (2010, p. 69). Intelectual não é algo que o filósofo deveria almejar para diferenciar-se dos demais indivíduos; não é um título, portanto: “Significa apenas algo como uma categoria de divisão entre pensamento e ação política” (2010, p. 69). O mal está além dessa afirmação de

---

<sup>33</sup> Nos capítulos anteriores discorremos a respeito da igualdade das inteligências. Mostramos que apenas é possível aplicar a tautologia desigual levando em consideração a igualitária. Foi o que fizeram os patrícios: para eles, os plebeus eram inferiores, mas para explicarem-lhes tal inferioridade, haveriam de acreditar que estes também eram capazes de compreendê-los, portanto, precisavam, mesmo sem querer, dessa igualdade de princípio.

intelectualidade, está naquilo que é feito em seu nome porque, segundo Rancière, mais do que querer o título de intelectual para diferenciar-se dos demais,

[...] a partir de maio dos 68, os intelectuais tornaram-se "especialistas dos sintomas". Em médicos que fazem diagnósticos, que deploram e praticam o oráculo, mas não curam. Eles são questionados, eles são citados, mas eles são convidados a não propor qualquer remédio. Na França, em particular, eles servem para dizer que a sociedade está doente (RANCIÈRE, 2012, s/p, [tradução nossa]).

Os especialistas diagnosticadores, chamados de intelectuais<sup>34</sup>, são sempre os mesmos que dissertam sobre a tal “crise” democrática. E não é difícil encontrar uma dúzia de especialistas sobre qualquer tema que surge a qualquer momento. São os “donos” da verdade dos fatos, os formadores de opinião, o instrumento de manipulação de toda uma massa tratada como incapaz de pensar os problemas por si só.

### 3.6 - Crítica aos especialistas

Vivemos na era dos especialistas. Cada canal de TV/Rádio tem um ou mais especialista sobre qualquer assunto. Eles dizem como estão as coisas na “política”, no mercado financeiro, etc. Sobre qualquer assunto, ali estão para emitir suas tão embasadas opiniões que, curiosamente, na maior parte das vezes, estão a serviço de uma elite que não cessa de avançar e privatizar tudo aquilo que a democracia conseguiu tornar público. Esses especialistas são os mesmos que dissertam sobre a “crise” da democracia. Rancière faz uma ferrenha crítica aos que se dizem especialistas. Em seu livro *O ódio à democracia*, sobretudo no primeiro capítulo, Rancière nos apresenta o papel que os tais especialistas exercem. Levando o nome de *Da democracia vitoriosa à democracia criminosa* Rancière já anuncia um determinado paradoxo: como

---

<sup>34</sup> Rancière nos lembra de que foi sobretudo após 1968 que a figura dos intelectuais diagnosticadores apareceram com mais vigor: “sabemos que esse poder se afirmou após 1968, quando os meios dirigentes da opinião, abalados por um movimento cuja compreensão desafiava os instrumentos intelectuais de que dispunham, iniciaram uma busca febril por intérpretes do que estava acontecendo na novidade desconcertante dos tempos e nas profundezas obscuras da sociedade” (RANCIÈRE, 2014, p. 108).

poderia a democracia ser ora vitoriosa ora criminosa? Talvez entre aí o papel do especialista.

Formada em 1973, a Comissão Trilateral, uma “espécie de clube de reflexão formado por homens de Estado, especialistas e homens de negócios dos Estados Unidos, da Europa ocidental e do Japão” (RANCIÈRE, 2014, p. 15), solicitou que três de seus membros produzissem um relatório sobre a governabilidade democrática nas três referidas regiões. O resultado do relatório/diagnóstico está em *A crise da democracia: relatório sobre a governabilidade da democracia para a comissão trilateral*, publicado em 1975. *A grosso modo*, o relatório apresenta um pessimismo agudo e generalizado em relação ao futuro das democracias na década em que é produzido e, embora trate de algumas diferenças específicas em cada uma das três regiões que protagonizam o texto, elenca três desafios gerais aos quais as democracias contemporâneas terão que responder. Vejamos rapidamente como esses desafios gerais aparecem na introdução do relatório<sup>35</sup>:

1) Desafios contextuais: não são germinados pelos governos democráticos, mas surgem autonomamente. É o caso de países que perdem guerras ou enfrentam problemas de instabilidade econômica internacional e que por esses ou outros motivos que não são de pleno controle do governo, tem suas democracias colocadas em questão;

2) Estruturas e tendências sociais de um país: versa sobre como algumas estruturas e tendências sociais podem dificultar a funcionalidade do governo democrático, dentre elas a detenção da riqueza e do conhecimento nas mãos de poucos, a polarização do país em etnias ou grupos políticos, o enfrentamento entre “intelectuais idealistas” e “intelectuais pragmáticos”, que cria uma desilusão em relação à política e as instituições, e a mudança de valores, que tem se alterado de uma orientação ao trabalho e espiritualidade para uma orientação pela satisfação pessoal. Esse último ponto parece ser um dos privilegiados por Rancière, já que ao tratar da “mudança de valores”, os autores do relatório afirmam que se elas se concretizarem, será um “problema

---

<sup>35</sup> A síntese do Relatório acerca da crise da democracia foi apresentada pelo colega de Pós-graduação Evânio Márton Guerrezi em seminário na Disciplina da professora Ester Heuser “Tópicos de Filosofia Política II”, no segundo semestre de 2017 quando a obra *O ódio à democracia* foi estudada.

para os governos democráticos em termos de sua habilidade de mobilizar seus cidadãos para realizar objetivos políticos e sociais e impor disciplina e sacrifício aos cidadãos para alcançar esses objetivos” (HUNTINGTON, 1975, p. 7). Esse descomprometimento com objetivos políticos poderia animar a possibilidade do retorno de grupos fascistas e autoritários.

3) Desafios intrínsecos: ao contrário dos desafios contextuais, os desafios intrínsecos são gestados pelo próprio funcionamento da democracia. A respeito desse desafio, os autores do relatório argumentam que os governos democráticos não funcionam necessariamente se autocorrigindo. Ao contrário, a democracia pode produzir forças e tendências que, se não controladas por agências externas, podem colocar em questão a própria democracia. Diferentemente do desafio anterior, é constatado que essas forças podem surgir do excesso de vida democrática, gerando uma sobrecarga de demandas e tornando impossível o seu atendimento pelo governo, colocando, assim, em questão sua autoridade e legitimidade (cf. HUNTINGTON, 1975, p. 8). É nesse sentido que a introdução do relatório é concluída da seguinte forma: “As demandas do governo democrático crescem, enquanto sua capacidade se mantém estagnada. Este é o dilema central da governabilidade da democracia que se manifestou na Europa, América do Norte e Japão nos anos 1970” (HUNTINGTON, 1975, p. 9).

Parece ser a partir desses três desafios apresentados pelo relatório da Comissão Trilateral, sobretudo o segundo e o terceiro, que Rancière tenta traçar um paralelo entre as considerações expostas no relatório e o mundo contemporâneo, como se *A crise da democracia* tivesse auxiliado a fundar uma “certa concepção de democracia”. Para Rancière, os argumentos engajados na defesa dessas campanhas têm revelado o paradoxo democrático contemporâneo:

A democracia parece ter dois adversários. De um lado, opõe-se a um inimigo claramente identificado, o governo do arbitrário, o governo sem limites que denominamos, conforme a época, tirania, ditadura ou totalitarismo. Mas essa oposição evidente esconde outra, mais íntima. O bom governo democrático é aquele capaz de controlar um mal que se chama simplesmente vida democrática (RANCIÈRE, 2014, p. 16).

Os especialistas não criam apenas a ideia de uma crise da democracia. Criam também uma cisão entre quem pode ou não dar voz sobre os assuntos específicos. Os especialistas, munidos de seus “títulos” são reconhecidos por suas participações em programas televisivos/radiofônicos e criam uma noção de necessidade de um saber teórico para tomar parte na interpretação do mundo. Mais do que uma constatação, ao identificar que há uma suposta crise da democracia, os especialistas se apresentam como os únicos que possuem as soluções para tal problema, não raramente, a solução é reduzir ainda mais a possibilidade da democracia e, conseqüentemente, da política.

Esses especialistas que não cansam de diagnosticar a enfermidade da democracia atribuem ao indivíduo democrático a causa da doença e, sendo o homem democrático diagnosticado por eles como o “jovem consumidor imbecil de pipoca, reality show, safe sex [sexo seguro], previdência social, direito à diferença e ilusões anticapitalistas ou altermundialistas” (RANCIÈRE, 2014, p. 113), são esses também os culpados “absoluto de um mal irremediável” (RANCIÈRE, 2014, p. 113). É dessa forma, segundo Rancière que é instalado “o reino dos praguejadores” que:

Misturam as novas formas de publicidade da mercadoria e as manifestações dos que se opõem a suas leis, a tibieza do “respeito da diferença” e as novas formas do ódio racial, o fanatismo religioso e a perda do sagrado. Qualquer coisa e seu contrário tornam-se manifestação fatal desse indivíduo democrático que conduz a humanidade a uma perda que os praguejadores lamentam, mas lamentariam mais ainda não ter de lamentar (RANCIÈRE, 2014, p. 113).

Ao identificar o especialista como esse praguejador, identificamos também que o especialista trabalha em função do aumento cada vez maior do ódio à democracia, uma vez que sempre identifica o mal da sociedade ao homem democrático, atribuindo a ele cada catástrofe humanitária que acontece inclusive em nome dos interesses do mercado ou da lógica da organização dos corpos.

Por fim, entendemos que o papel exercido pelos especialistas, somado à perda do litígio por parte dessa política transformada pela filosofia política, corrobora com nossa ideia de que existe uma vasta diferença entre política e filosofia política e, mais do que isso, que a segunda tenta a todo momento elidir o dissenso inerente à primeira. Enquanto sujeitos da organização policial, os especialistas, entre eles os filósofos políticos, seguem dividindo o mundo entre aqueles que podem e aqueles que não podem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa, desde seu início, tinha como intenção encontrar respostas para a seguinte questão: qual a especificidade da política? Ou, em outras palavras – reformulando a questão – perguntávamos simplesmente: O que é política? Diante dessa questão aparentemente ingênua carregávamos uma gama de significações e respostas não convincentes. A política que por diversas vezes fora confundida como sendo a melhor “maneira de organizar a sociedade” recebe uma releitura. De posse dos escritos de Rancière, atribuímos parâmetros e critérios para chegarmos à uma resposta que é, antes de tudo, um desvio daquilo que aprendemos ao longo de nossa formação em Filosofia, mas que dá novos sentidos a um conceito que os formadores de opinião, os especialistas e os “profissionais da política” têm conseguido tornar raso e obsoleto.

A primeira parte da dissertação tratou do conceito de política apresentado por Rancière. Nela descrevemos duas cenas conflituosas que se passaram na história da humanidade, apresentando as características distintas que permitem diferenciar quando um conflito pode ser nomeado como político e quando não o é. Considerando os motivos que geraram os conflitos, analisamos o princípio de igualdade, a partir das obras de Rancière, e o litígio presente neles, e constatamos que a igualdade é o fator primordial nos conflitos políticos. Com esse estudo, podemos perceber a necessidade de um paradoxo para que a política aconteça.

Nesta etapa também se fez uma abordagem que permitiu identificar o que é um ato político. Ao resgatar um marcante acontecimento político, identificamos que ao fazer uso de sua igual capacidade intelectual, Rosa Parks fez política. Ao romper a partilha do sensível estabelecida pela ordem policial faz-se política tão logo se fizer existir um momento litigioso. Tendo em consideração que o litígio é fundamental para a política, coube reconhecer que a política é instaurada quando o dano é posto à luz.

Na segunda parte desta pesquisa, apresentamos, a partir da leitura rancieriana, o conceito de polícia. Mais do que apresentar uma noção ampliada do que vem a ser polícia, nesse momento reconhecemos a verossimilhança entre polícia e a organização social. Foi possível, a partir de então, atribuir à

polícia a busca por uma *arkhé*. Mostramos que essa busca pela naturalização da hierarquia social iniciada pelo mito platônico de cidade ideal transformou todo e qualquer litígio em algo que deve ser combatido. Sendo a polícia antagônica à política, essa primeira nega também algo extremamente caro à primeira: a noção de igualdade. A ordem policial caracterizada por um sistema fechado não permite que a igualdade se manifeste. A partilha do sensível determinada pela lógica policial distribui os corpos conforme os títulos. Mostramos também que a negação da lógica do desentendimento trouxe à tona uma certa lógica consensual que visa não mais o litígio, mas sim os acordos entre partes que, todavia, são partes desiguais. A polícia transforma o litígio em um problema e, dessa forma, em algo que deve ser negado ou eliminado.

Esse percurso culminou na terceira parte da pesquisa, onde se tratamos das consequências da redução da política em racionalidade da política. Essa redução, que não é um mero acaso, é fruto da lógica policial e movida também pelo ímpeto presente na filosofia política iniciada por Platão de pôr fim ao desentendimento, à “bagunça” própria à democracia. Por meio das três grandes figuras da filosofia política – arqui-política, para-política e meta-política – tratamos da transformação da política em organização social. Mostramos que a passagem de um momento ao outro foi possibilitada pelas filosofias políticas que surgiram após o anti-democrata Platão iniciar sua tentativa de substituir a democracia pela república.

Por fim, problematizamos o papel do filósofo em meio à política, tal como apresentado por Rancière. Sendo este sempre um sujeito de posse da razão, defendemos que seu papel deve ser agir na desconstrução e não querer ser reconhecido como um intelectual ou um especialista que se posiciona em âmbito superior aos demais fazendo nada mais que manter um engodo: a divisão entre os que podem e os que não podem tomar parte dos assuntos que dizem respeito à vida coletiva.

Levando em consideração a diferença entre política e filosofia política, bem como as transformações que essa última sofreu desde seu início, transformando-se cada vez mais em uma forma de organizar o comum, resta-nos dizer que a filosofia política vem sendo utilizada como instrumento para a

partilha do sensível policial. Desta forma, acreditamos que a filosofia política vem sendo policial e não política. Ao propor, desde, Platão, o fim do litígio democrático, a filosofia política seguiu o propósito de negar a igualdade das inteligências, ou seja, a igual capacidade entre qualquer indivíduo. Quanto mais essa filosofia política for desenvolvida em nome de uma organização mediada por filósofos e especialistas que subjugam e dividem e não operam para a desclassificação e desconstrução dessas organizações, não caberá espaço para a política. Certamente algumas questões ainda carecem de tratamento, mas é fato que o filósofo sendo considerado um agente político deve repensar a construção política. Repensar significa mais do que repetir o mantra que a filosofia política tradicional vem desenvolvendo. É preciso reconhecer o princípio de igualdade existente em qualquer indivíduo. Com Rancière, apreendemos que tal reconhecimento promove uma educação para a emancipação e um retorno da política, o que pode alterar a partilha do sensível, sensivelmente.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução Mario da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

\_\_\_\_\_. *A constituição de Atenas*. Tradução Francisco Murari Pires. São Paulo: Editora HUCITEC, 1995.

BÔAS FILHO, Orlando Villas. *Democracia: estado idílico da política?*. Revista brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 25, n. 74, Out. 2010. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S01026909201000030013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01026909201000030013&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 15 jan. 2016.

HEUSER, Ester Maria Dreher. Política, democracia e justiça: o que pode o povo com uma justiça que se assemelha a Artêmis? *ConjecturaS: Filosofia e Educação*, Caxias do Sul. Vol. 22, n° 3. Disponível em:

<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/5098>

HERÓDOTO. *História*. Tradução Pierre Henri Larcher. Rio de Janeiro: eBooksBrasil, 2006.

HUNTINGTON, Samuel P.; CROZIER, Michel; WATANUKI, Joji. The crisis of democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission. New York: New York University Press, 1975. Disponível em: [http://trilateral.org/download/doc/crisis\\_of\\_democracy.pdf](http://trilateral.org/download/doc/crisis_of_democracy.pdf).

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

NETTO, Mônica Costa. Nota da tradução. In: RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. 2. ed. Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental Org.; Ed. 34, 2009.

PALLAMIN, Vera. Aspectos da relação entre o estético e o político em Jacques Rancière. *Risco: revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo*. Programa de Pós-graduação do Departamento de Arquitetura e Urbanismo, São Carlos, SP, v. 12, p. 6-16, 2. sem. 2010. Disponível em:

<[http://arquitetura.eesc.usp.br/revista\\_risco/Risco12-pdf/02\\_art01\\_risco12.pdf](http://arquitetura.eesc.usp.br/revista_risco/Risco12-pdf/02_art01_risco12.pdf)>. Acesso em: 15 jan. 2016.

PELLEJERO, Eduardo. A lição do aluno – uma introdução à obra de Jacques Rancière. *Saberes*, Natal – RN, v. 2, n.3, p. 18-30, dez 2009. Disponível em: <<http://www.cchla.ufrn.br/saberes>>. Acesso em: 18 jan.2016.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. – 9ª Ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkain, 1949.

\_\_\_\_\_. *Diálogos. O banquete – Fédon – sofista – político*. Tradução José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Editora Cultura, 1972.

\_\_\_\_\_. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da escrita*. Tradução Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

- \_\_\_\_\_. *O desentendimento*. Tradução Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996a.
- \_\_\_\_\_. O dissenso. In: NOVAES, A. (Org.) *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.
- \_\_\_\_\_. *Le partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La Fabrique, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Tradução Lílian do Valle. 2ª Ed., - 1º reimp. - Belo Horizonte: Autêntica, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Política, policia, democracia*. Tradução para o espanhol Maria Emilia Tijoux. Santiago: LOM Ediciones, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental Org. 2009a.
- \_\_\_\_\_. *O inconsciente estético*. Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2009b.
- \_\_\_\_\_. *A noite dos Proletários: arquivos do sonho operário*. Tradução Luís Leitão. Lisboa: Antígona, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *O espectador emancipado*. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo. Ed. WMF; Martins Fontes, 2012b.
- \_\_\_\_\_. *O ódio à democracia*. Tradução Mariana Echalar. - 1ª Ed. – São Paulo: Boitempo, 2014.
- \_\_\_\_\_. *En los bordes de lo político*. Tradução para o espanhol Alejandro Madrid-Zan y José Grossi. Disponível em: [https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:b9rU1VNXT0UJ:https://www.u-cursos.cl/inap/2010/1/CIE200/2/material\\_docente/bajar%3Fid\\_material%3D559844+%&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br](https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:b9rU1VNXT0UJ:https://www.u-cursos.cl/inap/2010/1/CIE200/2/material_docente/bajar%3Fid_material%3D559844+%&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br). Acesso em 25 jun. 2017.
- \_\_\_\_\_. Entrevista: Atualidade de O mestre ignorante [jan. 2003]. Entrevistadores: VERMEREN, Patrice; CORNU, Laurence; BENVENUTO, Andrea. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 24, n. 82, abr. 2003. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S01017330200300010009&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01017330200300010009&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 018 jan. 2016.
- \_\_\_\_\_. Entrevista: Em nome do dissenso, filósofo francês redefine termos e conceitos na arte e na política. Entrevistadora: NATERCIA, Flávia. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 57, n. 4, dez. 2005b. Disponível em: [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252005000400011&lng=en&nrm=iso](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252005000400011&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 10 jan. 2016.
- \_\_\_\_\_. Entrevista: Jacques Rancière: “*La democracia es el poder de cualquiera*”. Entrevistadores: FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador; SÁNCHEZ, Raúl. *Rebelión*, 2007. Disponível em: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=56035>. Acesso em: 12 jan. 2016.
- \_\_\_\_\_. Entrevista: Jacques Rancière. Entrevistadores: LONGMAN, Gabriela; VIANA, Diego. *Revista Cult*, São Paulo, a. 12, n. 139, p. 17-23, set. 2009c.

Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-jacques-ranciere/> Acesso em: 20 jan. 2016.

\_\_\_\_\_. Entrevista: Revista Multitudes: BIOPOLÍTICA OU POLÍTICA? Tradução Edécio Mostaço. Disponível em: *Urdimento - Revista de Estudos em Artes Cênicas* - Tradução de Edécio Mostaço / Universidade do Estado de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Teatro. - Vol 1, n.15 (Out 2010) - Florianópolis: UDESC/CEART, 2010.

\_\_\_\_\_. 2008 (<http://reconstruyendoelpensamiento.blogspot.com.br/2008/02/la-democracia-es-el-poder-de-cualquiera.html>)

\_\_\_\_\_, 2012 <http://www.lanacion.com.ar/1514070-jacques-rancire-el-dinamitador-de-muros>

RODRIGUES, Fernandes. 2013

(<http://www1.folha.uol.com.br/poder/poderpolitica/2013/07/1303469-reforma-politica-via-plebiscito-e-temeraria-diz-gilmar-mendes.shtml>)

TITO LÍVIO. *História de Roma desde su fundación*. Tradução Antonio D. Duarte Sánchez. 1996.