

Caminhos do método em Rancière: da crítica a Althusser à arqueologia de Foucault

Pathways of the method in Rancière: from the critique of Althusser to Foucault's archaeology



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID35870

Daniela Cunha Blanco

UNICAMP – (FCA-UNICAMP)

danielablanca27@gmail.com

Resumo: O texto pretende percorrer a construção do método em Jacques Rancière a partir de uma hipótese: a de que a aproximação do autor, no início de seu percurso teórico, com Louis Althusser, teria deixado marcas de um problema a solucionar, para o qual o pensamento de Michel Foucault em torno da arqueologia teria apontado um caminho. Constatando, em Althusser, uma política da escrita pautada na desigualdade, Rancière, teria sido duplamente influenciado, de um lado, pela experiência de uma igualdade radical em Joseph Jacotot e, de outro, pela possibilidade da construção de um método fundamentado na igualdade a partir da arqueologia de Foucault. O intuito do artigo será, assim, analisar esse percurso de aproximação e afastamento em relação ao pensamento de Althusser, seguido do encontro com as experiências de Jacotot e do encontro com a arqueologia de Foucault, extraíndo daí o método que Rancière constrói em seus primeiros textos, em especial, em *A noite dos proletários*.

Palavras-chave: Jacques Rancière; Michel Foucault; Louis Althusser; Arqueologia; Igualdade.

Abstract: The text intends to cover the construction of the method in Jacques Rancière based on a hypothesis: the author's approach, at the beginning of his theoretical journey, with Louis Althusser, would have left marks of a problem to be solved, for which Michel Foucault's thinking around archeology would have pointed a way. Noting, in Althusser, a politics of writing based on inequality, Rancière, would have been doubly influenced, on the one hand, by the experience of radical equality in Joseph Jacotot and, on the other, by the possibility of constructing a equality grounded method based on Foucault's archaeology. The aim of the article will be, therefore, to analyze this path of approximation and distancing in relation to Althusser's thought, followed by the encounter with Jacotot's experiences and the encounter with Foucault's archeology, extracting from there the method that Rancière developed in his first texts, especially in Proletarian nights.

Keywords: Jacques Rancière; Michel Foucault; Louis Althusser; Archeology; Equality.

Essa interminável desventura do discípulo se deve talvez a que ele não sabe ou ainda esconde de si mesmo que, assim como a vida verdadeira, o mestre talvez esteja sempre ausente. É preciso então quebrar o vidro, ou antes o espelho, a reflexão, a especulação infinita do discípulo sobre o mestre. E começar a falar.

(Jacques Derrida, 2011)

Introdução

Em *Althusser*: a cena do texto, texto que compõe o livro *Políticas da escrita*, Rancière afirma que “Althusser é a fulgurância de alguns textos e o brilho de um fracasso” (Rancière, 2017, p. 203). Interessado em pensar o que denomina de política da escrita, a crítica ao pensamento de Althusser será desenvolvida por Rancière a partir da análise do modo com que a escrita althusseriana configura uma partilha do sensível, desenha visibilidades, traça bordas, rupturas, faz ou desfaz hierarquias. Trata-se de pensar como a escrita pode operar um pensamento da igualdade ou, ao contrário, reafirmar uma ordenação de dominação. Para Rancière,

Antes de ser o exercício de uma competência, o ato de escrever é uma maneira de ocupar o sensível e dar sentido a essa ocupação. Não é por ser o instrumento do poder, nem por ser a via real do saber que a escrita é coisa política. Ela é coisa política porque seu gesto pertence à constituição estética da comunidade e se presta, acima de tudo, a alegorizar essa constituição. (Rancière, 2017, p. 7)

A escrita, assim, não deve ser pensada a partir da ideia de que ela representa o poder ou de que é a forma de expressão de um saber. A escrita nada representa e não expressa nada exterior a ela própria; tampouco é a arte daqueles que dominam um modo próprio de fazer. Se ela é política é porque seu gesto desenha e partilha uma comunidade. É a partir dessa noção de escrita, que entrelaça política e estética, que Rancière critica o pensamento de Althusser, com quem participara, quatro décadas antes de relegá-lo ao brilho de um fracasso, do *Seminário Ler o Capital*, bem como da publicação dele derivada, ambos sob a organização de Althusser. A crítica de Rancière se insere em um contexto mais amplo de distanciamento em relação ao pensamento marxista que se desenvolvia então, no mesmo

momento em que o estruturalismo se disseminava por todo o pensamento francês. Ao final do texto que marca um colóquio dedicado à Althusser, Rancière afirma ser melhor relegar as palavras de Althusser ao silêncio e à solidão:

Eu gostaria, por meu lado, que hoje deixássemos sua voz chegar até nós como nos chega a voz de um poeta que provavelmente morreu louco numa dessas obras obscuras da 'história do movimento operário', um campo de concentração perto de Vladivostok, Ossip Mandelstam: Guarda para sempre minhas palavras por seu gosto de desgraça e de fumaça. (Rancière, 2017, p. 224-225)

As cinzas sopradas por Rancière não nos permitem ignorar que se trata não de uma mera divergência de pensamento a ter afastado ambos os autores, mas, sim, um rompimento mais radical que teria deixado para trás todo um campo de pensamento e, em especial, uma política da escrita que, diante do tom do adeus, parece imperdoável.

Nosso intuito será compreender como a concepção de uma política da escrita althusseriana por Rancière irá fundamentar seu próprio método. Tudo se passa como se para que Rancière pudesse construir seu próprio método, bem como sua política da escrita, fosse preciso antes encontrar-se com aquilo mesmo que gostaria de destruir: a desigualdade. É só a partir desse encontro que, em nossa hipótese, o pensamento da igualdade ganha a importância devida no pensamento de Rancière. É, portanto, a partir do encontro com Althusser que surge a necessidade de reduzir o pensamento do mestre às cinzas. Esse texto se propõe a analisar o percurso de Rancière, que passa por uma aproximação inicial com o pensamento de Althusser, seguindo-se a isso um afastamento baseado na crítica ao pensamento da ideologia e da interpretação economicista da história, bem como um desvio em direção ao pensamento arqueológico de Michel Foucault. Temos como hipótese que esse duplo movimento – distanciamento de Althusser e

aproximação com Foucault – denota uma preocupação de Rancière por encontrar um modo de pensar e olhar o mundo a partir de um método pautado na igualdade. É preciso, porém, esclarecer, antes de mais nada, o que o autor compreende por igualdade. Não se trata de um projeto capaz de nos levar a um estado de plena igualdade, em um futuro distante, tampouco de uma igualdade originária que teríamos perdido e para a qual deveríamos retornar. A igualdade de Rancière é um operador performativo, como uma peça que colocamos em jogo e a partir da qual, no encontro político, configura-se uma verificação da igualdade. Ela nada mais é que uma aposta cujo fundamento é a certeza de que toda ordem de dominação é contingencial e por isso mesmo, pode ser reconfigurada. A questão que interessa à Rancière é justamente o pensamento de um método que coloque em ação esse operador performático, o pressuposto da igualdade. Assim, se Rancière reduz a cinzas e fumaça a política da escrita de Althusser é por nela enxergar uma ordem de dominação sem qualquer compromisso com a igualdade.

Althusser e Rancière, uma breve amizade teórica

Em 1965, Jacques Rancière (1979) participa da publicação do livro *Ler o capital*, resultado de um seminário organizado por Louis Althusser em torno de *O Capital*, de Marx e Engels. A interpretação da ciência marxista desenvolvida por Althusser (1979; 2015) no seminário, bem como no livro *Por Marx*, publicado no mesmo ano, teria uma forte influência no pensamento francês nesse momento, dado o contexto no qual suas intervenções se inseriam. Nos referimos ao fato de que o marxismo se deparava com uma série de acontecimentos históricos que, ao revelarem os flagelos do regime comunista, colocavam sob suspeita a possibilidade da revolução. Até esse momento, os eventos históricos que depreciavam a teoria marxista eram inseridos

em uma interpretação que visava salvaguardar a teoria: se algo na história mostrava a derrocada dos regimes comunistas, eles nada mais eram do que exceção, o que, em última instância possibilitava, ainda, a realização do projeto em condições diferentes. Assim, a validade da própria ciência marxista era medida pelos resultados efetivos de sua colocação em prática. Como afirma Althusser, tratava-se de “*esperar a comprovação* pela prática política da história, para poder afirmar sua [a da teoria marxista] ‘verdade’” (Althusser, 1979, p. 63). Relação causal, portanto, entre teoria e história.

Tal leitura era explicada a partir da afirmação da determinação de todo acontecimento histórico pela infraestrutura – ou seja, pelo desenvolvimento das forças produtivas e seus desdobramentos materiais. Tudo aquilo que não resultava na realização total desse desenvolvimento e no movimento imanente do qual surgiria uma nova configuração da economia política, colocava a teoria sob suspeita. Afirmar, assim, um acontecimento histórico como falha ou erro era, de algum modo, salvaguardar o marxismo como um projeto ainda a ser realizado. Porém, diante do acúmulo de acontecimentos históricos depondo contra tal interpretação, era preciso repensar os caminhos do marxismo por outras vias. É nesse contexto que Althusser opera uma quebra de paradigma que aponta para a solução do dilema, afirmando que tais acontecimentos históricos não são falhas, tampouco exceções, mas que são, antes, parte do próprio sistema capitalista e de suas contradições.

Se o que estava em questão era a compreensão de que os desdobramentos da história eram determinados pelas contradições do movimento econômico, ou seja, da infraestrutura, Althusser irá propor uma outra interpretação de *O Capital*, de Marx e Engels, a partir do conceito de sobre-determinação. Haveria, como afirma o autor,

duas pontas da corrente: a economia determina, mas em última instância, com o tempo, diz Engels, o curso da história.

Mas esse curso ‘abre seu caminho’ através do mundo das formas múltiplas da superestrutura das tradições locais e das circunstâncias internacionais. (Althusser, 2015, p. 88).

O que significa dizer que toda contradição econômica é determinada por uma multiplicidade de causas dadas em uma mesma realidade econômica, ou seja, ela é *sobredeterminada*. Com isso, em alguns momentos da história, é a superestrutura que aparece sob um papel dominante e, portanto, determinante. O que explicaria porque o stalinismo teria mostrado o avesso da revolução verdadeiramente planejada: eventos históricos específicos, bem como a ideologia e as instâncias jurídico-políticas, teriam determinado os caminhos da revolução nesse momento histórico mais do que os desenvolvimentos da infraestrutura econômica. Os resultados não planejados, portanto, fazem parte da própria contradição do sistema capitalista, que pressupõe uma *sobredeterminação* de seu funcionamento.

O desvio de Althusser em relação a uma estrutura econômica determinante para a ideia de uma estrutura *sobredeterminada* aponta para o diálogo que o autor estabelecia então com o *estruturalismo*. A *sobredeterminação*, afinal, aponta para uma ideia de estrutura que não é somente causa, tampouco somente efeito, mas, antes, uma tecitura de diversos fatores que configuram os modos de vida e os modos de subjetivação – termo que vem substituir qualquer ideia de sujeito constituinte, transformando o modo de pensamento da filosofia a partir da antropologia de Claude Lévis-Strauss e da linguística de Ferdinand de Saussure¹. É essa ideia de

¹ Em seu Curso geral de linguística, Saussure (2012) procura definir uma lei geral de funcionamento da língua a partir da compreensão de que o sistema de signos é uma convenção. Tal afirmação se comprova quando pensamos que um mesmo conceito é expresso por signos diversos em línguas diferentes. O que leva Saussure a concluir que o signo linguístico é formado por uma junção entre um significante (imagem acústica) e um significado (conceito) e, ainda, que essa junção é arbitrária. Desse modo, se é preciso encontrar uma lei geral de funcionamento da língua, apesar de suas variações, trata-se de compreender que

estrutura, que recusa uma causalidade linear como único modo de ordenação da história, que possibilita a Althusser afirmar as falhas no projeto revolucionário marxista não mais como desvios do caminho original, mas como parte do próprio funcionamento das contradições da economia. E será pela concepção de um modo de leitura específica em Marx, aquele da ciência, que Althusser irá salvar a teoria.

No texto de Althusser (1979) que compõe o livro *Ler o Capital*, o autor pretende extrair uma teoria da leitura do pensamento de Marx, apontando a existência de dois modos de leitura que operariam em paralelo em *O Capital*. Haveria, por um lado, a *leitura do mito religioso, ou leitura expressiva*, que apareceria nas interpretações marxistas do pensamento de Adam Smith. Seu modo operatório é o da demonstração dos erros e falhas de Smith, compreendidos como aqueles elementos do funcionamento da economia política que o autor teria sido incapaz de enxergar. A leitura do texto de Smith, por Marx, operaria, assim, uma espécie de revelação do que já estava lá, subjacente, como algo latente que, apesar de não ter

ela forma uma estrutura relacional que é determinada por uma convenção e que, portanto, se modifica ao longo do tempo, atualizando algumas das relações do sistema. Esse aspecto da arbitrariedade, que questiona sentidos últimos e unívocos, bem como a compreensão do aspecto mutável da configuração atual da estrutura, é o que irá influenciar uma série de autores. É a concepção de estrutura que abre o caminho para o pensamento de uma linguagem que não pode mais ser reduzida a meio de expressão de sentidos que emanariam de um sujeito consciente. A língua cria suas redes de significado para além do sujeito, e se este tem seu papel na estrutura, é como suporte da língua. A língua e o sentido extrapolam o campo da consciência individual e passam a habitar o campo social. Mas será Lévi-Strauss que operará, como afirma François Dosse (2007), uma revolução epistemológica mais profunda. Se a linguagem é um fato social definido por uma estrutura cujos elementos mutáveis são atualizados ao longo do tempo, Lévi-Strauss irá interpretar que outros fatos sociais também podem ser compreendidos como estruturas inconscientes. São esses elementos que irão influenciar o pensamento de diversos autores em torno da morte do sujeito, a partir da abertura para o pensamento de um sujeito pensado para além ou aquém de uma consciência absoluta. O sujeito irá, cada vez mais, aparecer como aquele constituído pela própria estrutura e, mais a frente, pelas relações de poder para além de qualquer estrutura.

sido enxergado por Smith, restaria como um rastro a partir do qual uma nova leitura seria capaz de fazer aparecer a verdade. Por isso o nome de *leitura do mito religioso*, já que se trata de uma noção de revelação da verdade tornada possível pela interpretação expressiva do texto.

Haveria, ainda, uma outra leitura operando no pensamento de Marx: *a leitura sintomal*, a qual Althusser se filia e na qual se baseia para criticar *a leitura expressiva*. Essa outra leitura, para Althusser, não se resume a revelar a verdade do texto que já estaria lá, como que a espera de olhos para enxergá-la. Trata-se de um movimento mais complexo no qual as lacunas no texto abrem um novo campo de conhecimento, ou seja, produzem uma nova realidade. Há aqui a influência do pensamento de Michel Foucault (2007) em torno da ideia da positividade, compreendida como uma forma de interpretar a história e o campo das ideias a partir da noção de que as práticas discursivas e o pensamento produzem uma realidade². Emprestando tal forma de pensamento para pensar a *leitura sintomal*, Althusser segue as análises de Marx em torno de uma questão colocada por Smith: “Qual é o valor do trabalho?”. Para o autor de *O Capital*, Smith teria encontrado a resposta para uma pergunta diferente daquela que havia se colocado: não sobre o valor do trabalho, mas, sim, sobre o valor da força de trabalho. Esse desvio teria levado Smith para fora de um campo de pensamento no qual o valor diz sobre as relações de procura e oferta, em direção a um espaço de pensamento no qual o valor é pensado a partir

² Roberto Machado (2006), no livro Foucault, a ciência e o saber, explica o sentido da positividade do olhar arqueológico foucaultiano: “o ato de internar não é algo negativo, no sentido de unicamente separar, isolar, excluir. É muito mais do que isso: ele é positivo, não no sentido, é evidente, de um juízo de valor, mas no de criador de realidade e de saber. Institui um outro da sociedade, um estrangeiro aos olhos da razão e da moral, ao mesmo tempo que organiza um domínio novo de experiência que tem unidade e coerência” (Machado, 2006, p. 58).

das relações entre subsistência e reprodução do trabalho, ou seja, a partir da força de trabalho. Assim, para Althusser, o conceito marxista de força de trabalho, é aquilo que aparece na *leitura sintomal* do texto de Smith, não como algo que já estava lá e que teria sido revelado por Marx. Antes, trata-se de compreender o conceito de *força de trabalho* como uma ausência no texto de Smith, como uma lacuna que viria, não revelar um conhecimento, mas, antes, produzir um novo conhecimento. É o trabalho da ciência marxista e de sua *leitura sintomal* que vem produzir um novo campo de saber a partir da ausência de um conceito. Entre a leitura expressiva e leitura sintomal, surge, assim, uma oposição entre um olhar capaz de revelar a verdade dada de uma realidade histórica e um gesto que, a partir de uma lacuna da interpretação, produz um novo saber. Oposição entre uma leitura que revela o já dado e outra que produz, a partir da ausência de um conceito, um novo campo de saber onde este pode surgir.

A positividade foucaultiana emprestada por Althusser na concepção da leitura sintomal visava fornecer uma autonomia à teoria, ou seja, garantir que seu funcionamento não ficasse subordinado aos eventos históricos. Com isso, aquilo que até então era interpretado como erro, no campo histórico, e que, poderia colocar tudo a perder no campo teórico, passa a ser compreendido como parte do próprio sistema capitalista. Tudo se passa, então, como se os acontecimentos como aqueles ligados ao stalinismo, ao invés de suspenderem a validade da teoria marxista, antes, confirmassem sua validade, já que a sobre-determinação dos acontecimentos lhes forneceria uma explicação capaz de os inserir na causalidade teórica do funcionamento do capital. A teoria ganha, assim, autonomia em relação à história. Mas, é preciso compreender que a própria noção de teoria ganha uma nova interpretação em Althusser (1979), cuja influência de Foucault é, mais uma vez, central. Assim como Foucault (1979) havia proposto, com sua interpretação do discurso para além

da linguagem, uma recusa da separação entre teoria e prática³, Althusser reproduzirá tal proposta na interpretação das relações entre teoria e história, afirmando que qualquer teoria, como a matemática, a ciência, a filosofia ou outra qualquer, é, em princípio, uma prática ou aquilo que denominará de prática teórica. Uma prática teórica se diferencia das

demais práticas, não-teóricas, pelo tipo de objeto (matéria-prima) que ela transforma; pelo tipo de meios de produção que ela põe em ação e relações sócio-históricas nas quais ela produz; e enfim pelo tipo de objeto que ela produz (conhecimentos). (Althusser, 1979, p. 62)

Assim, se uma prática ligada à indústria, por exemplo, se debruça sobre uma determinada matéria-prima, transformando-a em produto final, e se o faz em um sistema capitalista na qual esse produto possui um determinado valor de troca e uma determinada forma de circulação nas relações sociais, a Filosofia, enquanto prática teórica, tem como objeto os conceitos, que são transformados, por sua vez, em conhecimento.

Com isso, enquanto teoria prática, a ciência marxista possibilita a compreensão de que o pensamento gera determinadas ações que podem ser falhas, mas cujo caráter mesmo de erro possui uma função no interior do funcionamento do sistema, qual seja, a de ser uma peça do

³ Em uma conversa entre Foucault (1979) e Gilles Deleuze, publicada no livro *Microfísica do poder*, sob o nome de *Os intelectuais e o poder*, Foucault afirma como as relações entre teoria e prática teriam se modificado nas últimas décadas, a partir do momento em que os intelectuais foram obrigados a perceber que as massas não necessitam de seus esclarecimentos ou de sua conscientização. Assim Foucault afirma que “é por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática” (Foucault, 1979, p. 71). Esse pensamento embasará, ainda, a própria ideia do que seja uma prática discursiva, sobre a qual trataremos mais a frente.

desenvolvimento interno da teoria que se torna, então, capaz de refletir sobre suas próprias experiências. O que está em jogo é que a compreensão da teoria enquanto pura abstração traz o risco de que todo erro na história coloque os próprios fundamentos teóricos em dúvida. Diferente de uma teoria compreendida enquanto prática, que pode considerar toda experiência como parte de suas experiências, como parte de seu desenvolvimento interno. A partir desse jogo, Althusser configura um campo relacional entre história e teoria no qual os erros daquela passam a ser interpretados como experiência imanente ao próprio desenvolvimento da teoria, fornecendo a esta uma autonomia, ou seja, uma capacidade de determinar a si própria para além dos acontecimentos históricos. A verdade da teoria fica garantida e é explicada pela sobredeterminação dos acontecimentos históricos. A história já não vem mais comprovar a efetividade real da ciência, pois esta estabelece seus próprios critérios de validação do conhecimento e da colocação em relação do objeto real com o objeto do conhecimento. Althusser estava interessado em garantir o teor interno de verdade de uma ciência, a marxista, para a qual qualquer acontecimento externo não pode valer como ponto de divergência, mas, antes, como falha que confirma o funcionamento interno do regime de verdade no qual se fundamenta.

Rancière (1979) é influenciado, nesse momento, pela leitura estruturalista do marxismo feita por Althusser, não apenas participando do seminário em torno de *O Capital* e do livro dele resultante, mas, também, alinhando-se à interpretação do modo de leitura proposto por Althusser como sendo aquele próprio à ciência marxista. A ideia de que a ciência é um modo de leitura privilegiado para a interpretação da realidade embasa, assim, o pensamento de Rancière nesse momento, a partir de um recorte específico, qual seja, aquilo que o autor denomina de *dessubjetivação dos conceitos*, ideia central para seu pensamento. No texto de Rancière (1979)

que compõe *Ler o capital, O conceito de crítica e a crítica da econômica política dos 'Manuscritos de 1844' a 'O Capital'*, o autor analisa a mudança da noção de sujeito entre o pensamento do jovem Marx, aquele da ideologia, e o Marx de *O Capital*, e afirma que, enquanto nos Manuscritos o sujeito da atividade produtiva é o motor dos processos históricos, na ciência marxista posterior, os conceitos são *dessubjetivados*, já que as relações de produção é que aparecem como motor da história. Para Rancière, “o sujeito perde a espessura substancial que fazia dele o princípio constituinte de toda objetividade, de toda substancialidade, para conservar apenas a tênue realidade de um suporte” (RANCIÈRE, 1979, p. 133). E, continua o autor, “o agente da produção é assim definido como personificação ou suporte das relações de produção. Intervém aqui não como sujeito constituinte, mas como sujeito percebido, tentando explicar a si mesmo as relações econômicas que percebe” (Rancière, 1979, p. 133). O sujeito deixa de ser aquele cujas ações constituem a história e passa a ser interpretado como aquele que, desde que munido do olhar correto, ou seja, aquele da ciência marxista, é capaz de perceber os movimentos da economia política e perceber sua posição nas relações por ela determinadas. É a partir desse recorte que Rancière irá corroborar a interpretação de Althusser em torno do modo de leitura próprio à ciência, tendo em vista que a transformação da posição do sujeito – de força motriz da história para sujeito percebido – modifica, também, o modo de leitura do mundo e dos processos históricos, passando da ideologia à ciência.

Com isso, dando continuidade à leitura de Marx empreendida por Althusser, Rancière afirma que a leitura crítica do Marx da maturidade deve ir além da explicitação da contradição tal qual exposta em seu momento ideológico. Como afirma Rancière, “não lidamos aqui com um texto exigindo uma leitura que lhe dê o sentido subjacente, mas temos diante de nós um hieróglifo que é preciso decifrar. Essa

decifração é tarefa da ciência. A estrutura que fecha a possibilidade da leitura crítica é a mesma que abre a dimensão da ciência” (Rancière, 1979, p. 112). Essa mudança estrutural que fecha a possibilidade de um modo de leitura em prol de outro – o da ciência – é aquilo que coloca em jogo a *dessubjetivação* dos conceitos, ou seja, a substituição da antropologização dos processos históricos por um ponto de vista do espaço social do trabalho ou, nos termos de Marx (2013), as relações de produção. Diferente do que acontecerá uma década mais tarde, Rancière ainda coaduna com o pensamento de Althusser em relação à leitura estruturalista do desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, a ideia de que os processos históricos são *sobredeterminados*, o que resulta em uma autonomia da teoria em relação à história e à prática. Um processo de múltiplas determinações que só é possível com a nova compreensão dos processos históricos para além do sujeito constituinte. É, afinal, o espaço das relações de produção que deve ser compreendido como força motriz da história, levando em consideração os fatores de *sobredeterminação* que a infraestrutura e superestrutura traçam no espaço social do trabalho. A história, não sendo mais resultado da ação dos homens, deve ser compreendida e interpretada por conceitos *dessubjetivados* e *desantropologizados*.

Se nesse momento, como vimos, Rancière (1979) subscreve a leitura althusseriana de Marx e da compreensão das relações entre história e teoria, veremos como, uma década mais tarde, alguns fatores e influências irão apontar a necessidade de um rompimento com relação à Althusser. Se podemos dizer que algo dessa amizade teórica marcou Rancière e sobreviveu ao posterior rompimento com Althusser, esse algo é a compreensão da *dessubjetivação dos conceitos*, ou seja, da compreensão de que o sujeito não é a força motriz da história. Tema que reaparecerá com força, e já em outro formato, em toda a discussão estruturalista em torno da morte

do sujeito. Mas, poderíamos, ainda, afirmar que o que marcou de maneira mais profunda a amizade teórica entre Rancière e Althusser não diz respeito ao que permaneceu do pensamento althusseriano no pensamento de Rancière, mas, antes, aquilo que foi veementemente recusado por este. Trata-se da constatação, explicitada dez anos mais tarde, de que a ciência marxista mantém uma distância intransponível entre aqueles que são explorados pelo capitalismo e aqueles que dominam a maquinaria do capital. O que, em nossa hipótese, será um ponto de partida para que Rancière se volte para o pensamento de uma igualdade radical, que recusa essa distância. O autor se mostrará cada vez mais interessado pela construção de um método da igualdade, de uma forma de pensamento na qual a distância entre duas humanidades diversas seja sempre colocada em suspensão.

Essa experiência de uma igualdade radical será encontrada por Rancière em Joseph Jacotot, figura que irá começar a aparecer já quando o autor (Rancière, 2012) pesquisava os arquivos que fundamentariam sua pesquisa de doutorado, cujo resultado foi publicado em livro, em 1981, sob o nome de *A noite dos proletários*. Rancière (2003) afirma, em entrevista concedida a Patrice Vermeren, Laurence Cornu e Andrea Benvenuto, que os arquivos lhe revelaram relatos que falavam sobre as experiências de aprendizado intelectual de Jacotot que até, então, ele não associava à questão da emancipação social. O encontro com a experiências do professor incitaram Rancière (2010) a escrita do livro *O mestre ignorante*, no qual o autor narra como Jacotot, estando exilado na Holanda e tendo como único idioma o francês, foi encarregado de ensinar o francês a alunos que só sabiam o holandês. Tendo como mediação dessa relação o livro bilingue *Telêmaco*, de Fenelón, Jacotot propôs um método no qual os alunos puderam aprender a língua sem nenhuma espécie de explicação ou dependência em relação à figura do professor. Rancière interpreta tal experiência a partir da oposição entre

o que denomina de *método embrutecedor* – que pressupõe sempre a necessidade de que o mestre transmita seu conhecimento aos alunos, perpetuando uma distância entre duas inteligências – e o *método da emancipação intelectual* – no qual se trata de repensar o papel do mestre como aquele que revela ao aprendiz sua própria capacidade intelectual. Trata-se, afirma Rancière, de compreender que

a mesma inteligência faz os nomes e os signos matemáticos. A mesma inteligência faz os signos e os raciocínios. Não há dois tipos de espíritos. Há desigualdade nas *manifestações* da inteligência, segundo a energia mais ou menos grande que a vontade comunica à inteligência para descobrir e combinar relações novas, mas não há hierarquia de *capacidade intelectual*. É a tomada de consciência dessa igualdade de *natureza* que se chama emancipação. (Rancière, 2010, p. 49)

É assim que Rancière concebe uma ideia radical de igualdade que estabelece um embate com o pensamento de Althusser em sua defesa da ciência marxista. Mas, se é em Jacotot que Rancière encontra a necessidade de colocar a igualdade enquanto pressuposto performativo como base de todo o seu pensamento, será, em nossa hipótese, em Foucault e em sua arqueologia, que o autor irá encontrar os caminhos para a construção de um método fundamentado nessa igualdade. Mas, será, preciso, antes, matar o mestre, afastar-se de Althusser e do marxismo⁴.

⁴ Taís Araújo (2024), no texto Os efeitos de Maio de 68 na trajetória de Jacques Rancière: a dicotomia althusseriana entre ciência e ideologia colocada em xeque, mostra como a discussão sobre a recusa da divisão entre teoria e prática surge como tema importante do debate político durante os acontecimentos de maio de 1968 na França. E, ainda, como Rancière passa de um ceticismo em relação às atividades políticas desse período a uma reformulação da interpretação desse evento, que impactaria todo o seu pensamento a partir de então. Araújo mostra como Rancière teria se distanciado da interpretação de Althusser, que declarava os movimentos de maio de 68 como mera ideologia, para uma aproximação com Foucault, em especial a partir da criação da Universidade de Vincennes, com sua

Crítica à Althusser, ou como matar o mestre

Em *La leçon d'Althusser*, publicado em 1975, ou seja, dez anos mais tarde de *Ler o capital*, Rancière (2011) revê não apenas o posicionamento teórico-político de Althusser, como seu próprio na interpretação de *O Capital*. Já envolvido com a criação da Universidade de Vincennes, bem como impactado pelo trabalho que Foucault vinha fazendo com o *Groupe d'Information sur les Prisons* (GIP) – trabalho que resultaria no livro *Vigiar e punir*, também publicado em 1975 – Rancière (2016) afirma, no livro *The method of equality*, ter percebido no trabalho de Foucault que qualquer discurso sobre a prisão, vindo de um prisioneiro ou de um advogado, era, sempre, uma teoria sobre a prisão. O que o levou a concluir que não deveria existir nenhuma hierarquia entre tipos diferentes de discurso, como se um devesse ser considerado como conhecimento e o outro relegado à mera opinião. Surge, então, a questão central de seu pensamento: “A principal questão para mim era questionar a divisão do mundo entre os sujeitos da ciência e os sujeitos que são objeto da ciência” (Rancière, 2016, p. 22, tradução nossa). A partir de então, o autor começa a rever sua própria posição em relação ao empenho de Althusser em garantir a autonomia da ciência. A defesa da ciência marxista e de sua autonomia começa, agora, a revelar aquilo que fundamenta o privilégio da ciência: a afirmação de que aqueles que não dominam seu modo específico de leitura estão emaranhados em um discurso ideológico, incapazes de compreender as relações econômicas e sociais que os

proposta de livre pensamento e de quebra das hierarquias nas relações entre professores e alunos. A partir dessa experiência, segundo Araújo, a questão do pensamento de uma igualdade radical surge como ponto central a partir do qual é preciso recusar o pressuposto de que a ciência marxista seja imprescindível à interpretação da história. A crítica que surge em Rancière, nesse momento, aponta para o fato de que Althusser teria substituído a autoridade do partido político pela autoridade da ciência marxista.

circundam e, menos ainda, sua posição no mundo enquanto sujeito percebido.

A partir de então, Rancière (2011) jogará um novo olhar sobre a ciência marxista defendida por Althusser. Não se trata mais de compreender a leitura sintomática como aquela capaz de retirar o véu de ignorância do sujeito percebido, mas, antes, de compreender como, através dessa concepção, Althusser traça uma política da escrita pautada na desigualdade; uma política na qual o intelectual concebe um espaço do saber que é destinado somente aos homens de ciência. Configura-se, assim, uma divisão entre duas humanidades: de um lado, aqueles capazes de compreender a maquinaria que os engana e, de outro, aqueles incapazes de sair por si mesmos da ilusão na qual estão emaranhados. Gesto que, para Rancière (2007b) – reiterando o gesto platônico inicial, que relega os homens perdidos em suas ilusões ao fundo da caverna – cria uma linhagem da figura do intelectual que será analisada mais a fundo em um livro de 1983, *Le philosophe e ses pauvres*, no qual Platão, Marx, Sartre e Bourdieu (e poderíamos aqui adicionar a figura de Althusser) vem compor esse quadro de figuras que perpetuam e se apoiam na divisão entre duas humanidades diversas para salvaguardar o lugar de ciência como sendo exclusiva a alguns poucos.

Rancière (2011) traça os primeiros e definitivos passos de sua crítica ao pensamento de Althusser no contexto deixado pelos rastros de maio de 68 e de eventos nos âmbitos político e intelectual francês que se desdobram – como a criação de *Vincennes*, do GIP e a suspensão do poder do partido político como voz exclusiva a falar pelos trabalhadores –, em meio, portanto, a uma série de transformações políticas, sociais, intelectuais e mesmo do campo simbólico. Discussão que retornará, mais tarde, em *Políticas da escrita*, livro no qual Rancière (2017) aprofundará sua crítica, recuperando a

concepção althusseriana de leitura sintomal para apontar os problemas de um modo de interpretação que privilegia a ciência em detrimento de qualquer outra forma de conhecimento. O jogo no qual Althusser brinca com as perguntas erradas de Smith, para encontrar a resposta *certa* de Marx em torno da questão do valor da força de trabalho, é interpretado por Rancière como uma *cena* do texto, ou seja, como a configuração de uma *partilha do sensível*, que se assemelha àquela do espaço pedagógico escolar. A produção do conceito de força de trabalho, em Marx, que viria preencher a lacuna deixada pela questão “qual é o valor do trabalho?”, colocada por Smith, se assemelha, diz o autor, aos exercícios escolares. Os pontilhados, que marcam lacunas no meio da frase a serem preenchidas pelos alunos, tem como função afirmar, pela ausência, o conhecimento transmitido pelo mestre. No texto de Althusser, os pontilhados são substituídos por parênteses e reiteram a presença de uma ausência: a do mestre, compreendido como aquele que domina e que conhece as respostas que preencherão as lacunas.

Mas, continua Rancière, diferente dos exercícios escolares, nos quais os pontilhados são o espaço para as palavras, em Althusser,

aquilo que a lacuna entre parênteses exige é outra coisa: não uma palavra qualquer, mas um conceito: o conceito que falta a um enunciado para que se torne científico [...] Se o próprio dos pontilhados é indicar uma ausência, o próprio dos parênteses, é incluir, marcar uma filiação. (Rancière, 2017, p. 211)

Um conceito, afinal, não é uma mera palavra, cujo teor ou sentido é compartilhado por todos; o conceito é a palavra cujo campo simbólico só é compreendido e reconstituído por aqueles que dominam uma ciência. Com isso, as lacunas e os

respectivos conceitos que as preenchem expressam uma comunidade do saber: o saber científico ao qual o mestre Althusser está filiado, compartilhando o espaço apenas com aqueles que também dominam a ciência marxista. As frases, com suas lacunas a serem preenchidas, não estão, assim, disponíveis a qualquer um, a qualquer forma de interpretação, mas, apenas, ao modo da ciência marxista. A cena do texto, traçada por Althusser, cria uma espécie de garantia para o espaço da ciência, como se esta fosse o único modo de acesso ao conhecimento. O que levava, anteriormente, Rancière a afirmar que

As apostas [de Althusser] são claras: preservar a filosofia – em particular a ‘filosofia marxista’ – como tarefa exclusiva de especialistas academicamente treinados, defendendo uma divisão do trabalho que salvaguarda seu espaço. Esse objetivo, diametralmente oposto ao de Marx, encontra seu caminho na teoria através da restauração do ‘antigo materialismo’, o materialismo dos educadores, daqueles que pensam pelas massas e que desenvolvem teses para o conhecimento científico. (Rancière, 2011, p. 11, tradução nossa)

O que está em jogo, para Rancière, é a construção da autoridade de um modo de leitura, cujas consequências teriam sido a ampliação da distância entre duas inteligências diversas.

Dois pontos fundamentais se conectam na construção de uma política da escrita desigual em Althusser: de um lado, há uma leitura economicista do mundo – na qual a maquinaria da superestrutura e da infraestrutura, em suas relações de sobredeterminação, aparecem como causa última de todo acontecimento –, de outro, permanece, ainda, o pressuposto de que a emancipação só pode se dar pela via da conscientização, ou seja, da explicação científica dos

acontecimentos. A partir do momento em que um acontecimento nada tem a dizer ou expressar em si mesmo, pois ele é sempre efeito de algo maior e determinante, apenas aqueles que conhecem essa força determinante e anterior a tudo é que seriam capazes de remeter o acontecimento singular ao todo, fornecendo uma explicação ou interpretação científica. É, portanto, a ideia de causalidade, na qual todo acontecimento é mero efeito da maquinaria do capital, que fundamenta a desigualdade entre duas humanidades diversas. É justamente a exigência de remeter os eventos singulares a uma totalidade aquilo que torna imprescindível a função do mestre: aquele que, munido do conhecimento científico, é capaz de retirar o véu da ideologia daqueles quem não possuem a ciência, compreendendo as determinações dos acontecimentos e da posição dos sujeitos incapazes de perceberem a si próprios no interior do capital. Se, por um lado, Althusser retira do partido a capacidade exclusiva de interpretação da história, por outro lado, afirma a ciência marxista como único modo de leitura e de pensamento capaz de decifrar o mundo. O que, para Rancière, teria configurado uma distância ainda maior do que aquela traçada por Marx entre aqueles que tem tempo para pensar e aqueles que estariam excluídos do pensamento e do tempo livre. Na crítica feita por Rancière, trata-se de perceber como a autonomização da teoria defendida por Althusser opera um aprofundamento da oposição entre ciência e ideologia, cujo intuito é fortalecer a autoridade de uma em detrimento da outra. Por isso, é possível afirmar que, “fundamentalmente, o althusserianismo é uma teoria da educação, e toda teoria da educação é comprometida com a preservação do poder que ela procura trazer à luz” (Rancière, 2011, p. 52, tradução nossa).

Assim, se Rancière (2011) aponta, por um lado, um ganho da interpretação de Althusser no fato de que o sujeito deixou de aparecer como figura absoluta e constituinte da história, por outro lado, a hierarquia estabelecida entre a

ciência e a ideologia teria aprofundado ainda mais a divisão entre duas humanidades, tendo, ao fim, anulado os ganhos de sua teoria. É preciso, portanto, tomar distância em relação à ideia da conscientização como resposta única para a saída das situações de opressão, bem como do pressuposto de que apenas dominando o instrumental da ciência marxista é que se torna possível interpretar o mundo e sair das ilusões da ideologia. É preciso, ainda, recusar a divisão entre ciência e ideologia, ou entre ignorância e conhecimento, que perpetuam uma *partilha do sensível* desigual. Recuperando o pensamento de Rancière sobre a emancipação intelectual em Jacotot, trata-se de propor que

compreender não é mais do que traduzir, isto é, fornecer o equivalente de um texto, mas não sua razão. Nada há atrás da página escrita, nenhum fundo duplo que necessite do trabalho de uma inteligência *outra*, a do explicador; nenhuma língua do mestre, nenhuma língua da língua cujas palavras e frases tenham o poder de dizer a razão das palavras e frases de um texto. (Rancière, 2010, p. 27)

A experiência de Jacotot mostra que a única coisa necessária para verificar a igualdade é o pressuposto da igualdade das inteligências. Nesse sentido, não existe nenhuma prerrogativa para o privilégio de uma ciência específica para interpretar o mundo, tampouco nenhuma justificativa para afirmar uma divisão entre humanidades diversas a partir do conhecimento. O jogo da política seria, ao contrário, substituir esses pressupostos por um outro, qual seja, aquele que considera que qualquer um é capaz de interpretar a realidade e sua posição nela.

Não é por acaso que Rancière (2007a, 2012) repete, em entrevistas e textos, a ideia de que nunca foi preciso explicar a exploração a um trabalhador, já que não há nenhum instrumental conceitual ou teórico, nenhuma ciência que seja

capaz de dizer mais sobre aquilo que é vivido e experienciado diariamente do que a própria experiência. Isso seria pressupor a completa incapacidade daqueles que vivem a experiência de exploração de percebê-la, analisá-la e compreender sua racionalidade. Seria, ainda, estabelecer uma dependência entre os explorados e os não-explorados, cuja disponibilidade de tempo para o pensamento e a reflexão poderia fornecer àqueles que não possuem tempo para o pensamento uma saída da ilusão. O que está em jogo nesse modo de interpretar o mundo, ao qual Althusser se alinha, é que apenas aqueles que conhecem a totalidade a qual todo acontecimento deve ser remetido seriam capazes de se situar no mundo. O que podemos extrair do pensamento de Rancière é que há um certo regime de inteligibilidade que mantém essa engrenagem de dependência em funcionamento.

A inteligibilidade total de um mundo inteiramente definido pelas leis da produção e da circulação; as grandes massas sólidas que formam ao mesmo tempo a paisagem reconhecível de nosso mundo e a razão desconhecida de nossos pensamentos: o ser que precede a consciência, as forças produtivas que entram em um embate contra as muito estreitas relações de produção; o moinho de vento que produz o feudalismo, o moinho de água que inaugura o capitalismo; a burguesia que desencadeia e retém as forças do vapor, da eletricidade e da democracia; o proletariado que se conscientiza e se organiza à luz da ciência e da experiência do combate; os pequeno burgueses que andam em círculos no buraco negro da ideologia. Um mundo de transformações e reflexões onde há em toda parte algo a produzir e em toda parte algo a decifrar. (Rancière, p. 187, 2007b)

Uma inteligibilidade que conecta o funcionamento de uma totalidade a cada acontecimento, distribuindo os papéis que cada indivíduo pode e deve operar em uma cena na qual apenas aqueles que tem o poder do tempo e do pensamento

podem atuar livremente, ao mesmo tempo que explicam o próprio desenrolar da cena.

Se é preciso, portanto, abandonar o pensamento de Althusser e os dois princípios que fundamentam a desigualdade – a conscientização dos indivíduos como pressuposto da emancipação e a causalidade da história que remete os acontecimentos à estrutura geral do capital –, é preciso pensar uma mudança radical do que significa interpretar a história e a realidade e, principalmente, é preciso repensar a temporalidade da história para além de um encadeamento causal que torna cada acontecimento um efeito de uma estrutura, de uma totalidade estrutural. É nesse percurso que, em nossa hipótese, Rancière encontra, no pensamento arqueológico de Foucault, a possibilidade de um outro modo de pensar a história, ainda, de uma outra política da escrita que aponta uma saída em direção ao pensamento da igualdade, ignorado por Althusser. Mostraremos como, se Rancière encontra em Jacotot uma experiência de igualdade radical, será em Foucault que o autor encontrará os caminhos para a formalização de um método de interpretação da história pautado na igualdade. Não porque Foucault tivesse um interesse específico em pensar a igualdade, mas, sim, em recusar os pressupostos de um pensamento desigual que é encontrado por Rancière na teoria althusseriana.

A arqueologia de Foucault como caminho para um método da igualdade

Em *A arqueologia do saber*, Foucault (2007) faz uma constatação que fundamenta seu gesto teórico-político, desde sua fase arqueológica até a genealógica e aquela preocupada com a biopolítica. O autor afirma que

a história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência. (Foucault, 2007, p. 14)

Foucault estabelece uma relação intrínseca entre a história contínua e o sujeito fundante moderno, afirmando que ambos, em seu entrelaçamento, se empenhariam por abarcar a totalidade da narrativa histórica. De um lado, o sujeito moderno é aquela consciência absoluta, cuja anterioridade a tudo garante a validação do conhecimento do mundo a partir do próprio sujeito. No gesto mesmo pelo qual confirma sua existência enquanto cogito, o sujeito confirma, também, a existência de um mundo de objetos para sua própria consciência. Tudo aquilo que existe e que pode ser conhecido é um devir cuja origem é o sujeito. De outro lado, a concepção de uma história contínua é a garantia de que cada acontecimento pode ser compreendido e analisado no interior de uma cadeia causal, cuja lógica pode ser apreendida pela consciência totalizante de um sujeito. A história contínua possibilita ao sujeito um olhar panorâmico e retrospectivo que interpreta toda transformação do campo histórico, toda revolução, como um produto de sua própria consciência. A tomada de consciência, que justifica e explica as revoluções históricas, é confirmada pela totalidade do tempo contínuo, pelo olhar histórico que encaixa cada evento em uma linha contínua, remetendo seus efeitos a uma causa anterior que,

em última instância, está compreendida na consciência e na capacidade de agência de um sujeito.

Desse modo, o que Foucault constata é que a história contínua e o sujeito fundante são expressões de um mesmo sistema de pensamento, ou, se quisermos, de uma mesma episteme. Como sabemos, um sistema não funciona corretamente se retiramos uma de suas peças. Sendo assim, o sujeito garante sua função fundadora apenas em um sistema de pensamento no qual a história é compreendida como uma linha contínua, como um encadeamento causal de eventos, cuja lógica, ao ser apreendida por uma consciência, confirma tanto a totalidade da história quanto o caráter fundacional do sujeito. A relação entre sujeito fundante e história contínua, para Foucault (2007), é a expressão de uma racionalidade que recusa qualquer forma de descentralização do pensamento, já que tem como fundamento a centralidade do sujeito e, ainda, “a atividade sintética do sujeito” (Foucault, 2007, p. 16). O problema surge pois, para Foucault, esse desejo de totalidade e de continuidade opera um apagamento constante da irrupção dos acontecimentos em benefício de estruturas fixas; opera, ainda, uma sujeição de sujeitos, temas e acontecimentos que não se encontram no centro. Se olharmos bem para a história do pensamento, da literatura, da filosofia, diz o autor, o que elas nos mostrarão será justamente o oposto da continuidade: uma multiplicação de rupturas e de perturbações da continuidade.

É a partir dessa análise que Foucault (2007) justifica retrospectivamente o gesto arqueológico empreendido nos livros *História da loucura*, *Nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*. A arqueologia surge a partir de uma constatação e da necessidade de responder a ela: há uma relação intrínseca entre a categoria de sujeito transcendental e a história contínua e é só a partir da dissolução dessa relação que as vozes caladas pela história podem surgir. Dito de outra forma,

é preciso renunciar à centralidade do pensamento e do caráter fundacional do sujeito, para que outras vozes sujeitadas possam surgir. É preciso, ainda, recusar toda interpretação que remete um acontecimento a uma estrutura maior, na qual toda singularidade é transformada em mero efeito de uma causa original. Apesar da estrutura que, desde Marx, aparece como causa primeira de todo acontecimento histórico, ser a economia política, quando Foucault recusa a reprodução desse gesto interminável de remeter cada acontecimento a essa totalidade, não se trata de ignorar os movimentos políticos que a economia traça nos campos social e político. Trata-se, antes, de jogar um novo olhar para esses campos, no qual, apesar da economia política, se pode ver outras linhas temporais, outras formas relacionais para além daquela que remete tudo a uma causa única e originária, que seria a economia política.

Em *História da loucura*, o gesto arqueológico de Foucault (2000) fornece uma interpretação peculiar para uma constatação: em meados do século XVII, a Europa começa a ver um aumento significativo no número de internamentos de loucos e excluídos sociais. O acontecimento que Foucault denomina de grande enclausuramento poderia, por uma via economicista, ser justificado pela industrialização das sociedades europeias e o conseqüente aumento do fluxo de pessoas do campo para a cidade, gerando com isso perturbações na ordem social e expressando aquilo que o capital abnega desde o princípio: a improdutividade. Ainda a partir de uma leitura economicista, o aumento da criminalidade e da vagabundagem teriam gerado um poder repressor cuja saída encontrada seria aquela do internamento irrestrito de todo indivíduo sem ocupação sob a categoria abrangente da loucura.

Foucault irá buscar, porém, uma outra interpretação, bastante diversa dessa, que recusa interpretar o grande

enclausuramento como consequência de uma força repressora atrelada a um problema econômico-social. Trata-se de compreender tal acontecimento por uma via positiva, não em um sentido valorativo ou moral, mas, antes, como uma perspectiva a partir da qual um acontecimento não é interpretado como resultado de uma causa anterior, mas, antes, como produtor de realidade, produtor de um modo de perceber e pensar o mundo, produtor, ainda, de uma rede discursiva que configura um campo de saber. Isso significa pensar que o louco internado em massa ao longo do século XVII não preexistia a seu internamento, não era já uma ideia dada e pronta tal qual a que conhecemos hoje. Antes, o louco e a própria ideia de loucura são construções sociais e epistêmicas, ou seja, um saber positivo, constituído no próprio gesto do internamento, nas práticas sociais que o circundam e na circulação discursiva.

Foucault (2000) substitui, com isso, a leitura da continuidade de uma força centralizadora e repressora a operar no silenciamento da loucura por uma interpretação pautada mais nas descontinuidades da história. A partir do momento em que se assume que algo como a loucura não é uma essência descoberta e revelada pela psiquiatria, mas, sim, um produto resultante de uma série de práticas sociais e discursivas que atua sobre os loucos muito antes da loucura existir, o que se coloca em questão não é uma história compreendida como continuidade da atuação do poder econômico, mas, antes, uma história capaz de enxergar o momento de ruptura no qual a loucura é inventada e passa a existir. Em *História da loucura*, Foucault se empenha por perceber a constituição dessa ideia de loucura, sempre partindo do pressuposto de que ela não é uma manifestação da psiquê humana que já existiria antes de ser percebida e nomeada. Não há nenhuma ideia de natureza humana que a pudesse justificar, e nem mesmo uma ideia de homem, tal qual a concebemos hoje, havia então. Constatação que aparecerá

de maneira mais forte, ainda no projeto arqueológico de Foucault (2002), em *As palavras e as coisas*, livro no qual o autor mostra como, a partir de uma transversalidade entre campos discursivos diferentes, configuram-se as *epistemes*, compreendidas como uma regularidade discursiva que determina o saber em uma dada época. O homem, como o compreendemos hoje, surge, assim, não como objeto sobre o qual as ciências empíricas irão se debruçar, mas, antes, como instância por elas constituída. A tese central de *As palavras e as coisas* é demonstrar como, no entrelaçamento entre a filosofia transcendental kantiana, em que o homem aparece como sujeito do conhecimento, e as ciências empíricas, para as quais o homem é objeto do conhecimento, surge uma descontinuidade, uma ruptura a partir da qual é possível o surgimento das ciências humanas tais quais a psicologia, a antropologia e a sociologia. As práticas discursivas que se embaralham entre a filosofia transcendental e as ciências empíricas constroem uma episteme na qual é possível perceber o surgimento do homem.

Faz-se necessário, porém, compreender o que Foucault entende por discurso ou *prática discursiva*:

Não podemos confundi-la com a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma ideia, um desejo, uma imagem; nem com a atividade racional que pode ser acionada em um sistema de inferência; nem com a "competência" de um sujeito falante, quando constrói frases gramaticais; é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiriam, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa. (Foucault, 2007, p. 133).

Não se trata, portanto, do discurso compreendido como a expressão das ideias de um sujeito fundante, mas,

antes, de um conjunto de regras contextualizadas que constroem a própria função enunciativa dos sujeitos. As práticas discursivas constroem as próprias posições que um sujeito falante pode ocupar em determinado espaço-tempo, constrói, ainda, a própria percepção do que seja e de quem seja um sujeito falante. Elas definem, por suas regras anônimas, quem pode ou não falar, quais vozes estão no centro e quais são relegadas aos confins da bestialidade.

Foucault se volta para as práticas discursivas assim compreendidas, evitando interpretar o discurso como expressão de uma época, ou seja, como uma ideologia que estaria resumida a expressar a racionalidade da economia política. A compreensão do discurso enquanto prática exige, portanto, um outro método de leitura e interpretação bem distante daquele da ciência marxista proposta por Althusser. Não se trata de decifrar os signos com o intuito de compreender o fundo do discurso, o que não está revelado, o que se esconde sob um véu de ilusão. Nas palavras do autor,

A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos, mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de outra coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar frequentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém à parte, a profundidade do essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de monumento. Não se trata de uma disciplina interpretativa: não busca um "outro discurso" mais oculto. Recusa-se a ser "alegórica". (Foucault, 2007, p. 157)

Esse modo de funcionamento do pensamento de Foucault configura o método arqueológico, cuja ideia central é compreender como uma determinada forma de percepção ou de saber se configura em uma determinada época, quais as determinações ou os *a priori históricos* que tornam possível

uma determinada *episteme*. O princípio que sustenta a arqueologia é o questionamento de qualquer ideia de origem ou de natureza primordial, é a recusa de que existam instâncias anteriores ao saber sobre o qual este se debruçaria. Toda ideia de natureza, seja a da loucura, a do saber ou a da própria noção de homem, é, antes, construída e configurada pelas práticas discursivas.

Podemos, assim, dizer, a partir da interpretação que Roberto Machado (2006) faz de Foucault em *Foucault, a ciência e o saber*, que a arqueologia do saber está preocupada em responder “como”, ou seja, de que modo os saberes aparecem e se transformam. Como surge uma ideia de loucura a partir das práticas discursivas, como surgem a medicina e a psicanálise, como, ainda, surge uma *episteme* que entrelaça campos de saber tão diversos como aqueles da economia, da biologia e da filologia em torno da noção de homem. É a essas perguntas que os livros da fase arqueológica foucaultiana tentam responder, a partir da percepção das descontinuidades que instauram um saber positivo, ou seja, um saber produtor de realidade. O olhar arqueológico, assim, não apenas recusa a interpretação dos acontecimentos a partir da história contínua, como, também, recusa a centralidade do sujeito transcendental. Afinal, as transformações no campo político e social não são resultado da ação dos sujeitos, movida pela tomada de consciência de uma situação de opressão da qual se libertam. Os sujeitos são, antes, constituídos por essa rede discursiva que entrelaça saber e poder. As revoluções, que se transformam mais na ideia de micro revoluções, não são resultado de uma tomada de consciência; não validam, portanto, nem o desejo totalizante da história contínua, nem a centralidade do sujeito transcendental.

Vemos como, portanto, o pensamento de Foucault ressoa na crítica de Rancière (1979, 2011) direcionada à ciência marxista interpretada por Althusser, cujo privilégio da

teoria em detrimento da história expressa um desejo de racionalização totalizante da história, bem como reduz qualquer possibilidade de revolução à tomada de consciência pela via da ciência. Apesar de Althusser e Foucault repensarem a política em um mesmo momento histórico e influenciados pelo estruturalismo – o que reverbera no gesto reproduzido por ambos de retirar o sujeito transcendental da centralidade do pensamento e da ação –, a crítica de Rancière mostra como o trabalho de Althusser teria traçado um percurso bem distante daquele pensamento de Foucault, que afirma a ideia da conscientização como continuidade de uma história totalizante que silencia as vozes dos corpos que se encontram com o poder. O que Rancière, em nossa hipótese, teria visto em Foucault como uma resposta à desigualdade do pensamento de Althusser, seria a possibilidade de desvincular a resistência política da tomada de consciência; em especial se essa consciência possuir apenas uma via: aquela da ciência marxista, de uma teoria que pressupõe uma técnica ou modo de pensar especializado como imprescindível para a saída das situações de opressão.

O gesto foucaultiano de olhar para a história não apenas recusando qualquer ideia de origem, mas, também, qualquer relação causal entre um acontecimento e uma estrutura totalizante como a da economia política irá, assim, aparecer, a seu modo, em Rancière (2012), em especial no livro *A noite dos proletários*. Partindo dos arquivos dos operários ligados às revoluções de 1830 e 1845 na França, o autor demonstra um interesse em perceber a vida desses homens para além do determinismo econômico ou mesmo ideológico. Esse gesto, que busca, por um lado, recusar remeter os acontecimentos do século XIX à estrutura totalizante do capital e, por outro, evita relacionar as revoluções à tomada de consciência, leva Rancière a questionar a própria unidade da noção de proletário. O autor abre o livro afirmando que dará atenção “aos discursos e às

quimeras de algumas dezenas de indivíduos ‘não representativos’” (RANCIÈRE, 2012, p. 10), deixando de lado a “majestade das massas”, essas que identificamos a uma suposta unidade contida no termo proletário. Seu intuito, continua o autor, é “raspar as imagens, não para que o verdadeiro se revele mas para as mover, de modo a que outras figuras aí se componham e decomponham” (Rancière, 2012, p. 21), fazendo, com isso, surgir a “questão da identidade, questão de imagem, relação entre o Mesmo e o Outro onde se joga e se dissimula a questão da manutenção ou da transgressão da barreira que separa os que pensam dos que trabalham com as mãos” (Rancière, 2012, p. 21).

Assim, mais do que partir da constatação dada de que existiria uma massa de indivíduos denominada de proletários sobre a qual a economia política teria se debruçado operando opressões, o trabalho de Rancière será desconstruir essa identidade, mostrando como ela se constitui no processo mesmo do desenvolvimento da economia política e das revoluções. Mimetizando o gesto foucaultiano, que mostra que o louco e o homem são constituídos nas práticas discursivas, Rancière irá mostrar como o proletário não pode ser compreendido como uma massa uniforme de indivíduos que, acossados por uma estrutura opressora e totalizante do poder, toma consciência e que, na centralidade de seu pensamento, age contra essa estrutura. Antes, trata-se de olhar para a singularidade das experiências que, ao invés de formarem qualquer ideia de unidade, decompõem a ideia de coerência entre um modo de ser, um modo de fazer e um modo de aparecer. É isso que está em jogo para Rancière: um regime de inteligibilidade que exige uma identidade entre o ser do operário, sua atividade e sua aparência sensível. O que o autor irá mostrar ao longo da reunião de fragmentos de manifestos, textos e poesias, é que as noites dos proletários dizem respeito justamente ao gesto de possuir tempo para fazer aquilo que não lhes era destinado segundo sua

identidade: pensar, sonhar, fazer arte e política. Se a ideia de identidade exige dos operários que eles ocupem apenas os lugares que lhes são próprios – a fábrica e o descanso –, seus gestos constroem uma outra experiência, na qual nenhum espaço é próprio a ninguém, na qual nenhuma função é coerente com uma determinada aparência, na qual daquilo que se é, não se deve exigir uma representação ou expressão sem desvios

Considerações finais

O que está em jogo no gesto arqueológico que Rancière opera sobre os arquivos operários é a percepção de que a noção de proletário se constitui já como uma divisão no sensível, como uma *partilha* desigual que subjetiva determinados indivíduos como aqueles que não possuem tempo e que, portanto, não possuem o pensamento; assim como em Foucault, a loucura se configura como modo de subjetivação daqueles que, por serem colocados para fora da razão, são silenciados no encontro com o poder. Ambos estão interessados em mostrar a contingencialidade da história, ou seja, seu caráter de invenção, com o intuito de mostrar como qualquer ordem hierárquica, qualquer relação de dominação é tão arbitrária quanto a relação entre os significantes e os significados no pensamento de Saussure (2012) – cuja influência nesses autores surge exatamente pelo espaço aberto por essa constatação. Como afirma Rancière, comentando o pensamento de Foucault,

a arqueologia das relações de poder e dos funcionamentos do pensar não funda mais a revolta do que a submissão. Simplesmente redistribui os territórios e os mapas. Ao subtrair o pensamento de sua posição central, ela reconhece o de cada um e o de todos, especialmente o dos ‘homens infames’ de quem Foucault empreendeu escrever a vida. (Rancière, 2004)

A arqueologia, portanto, não se pretende uma ciência reveladora da verdade por trás de uma estrutura maior, tampouco pretende fundamentar a revolta a partir da conscientização. O que ela faz é perceber a contingencialidade de todo acontecimento, a arbitrariedade de toda prática discursiva, de toda relação entre poder e saber. A partir dessa constatação, a arqueologia abre a possibilidade para uma redistribuição da *partilha do sensível* cujas consequências são a abertura de um espaço para que as vozes silenciadas possam surgir em sua igualdade.

É nesse sentido que podemos dizer que Rancière constrói seu método a partir da influência da arqueologia de Foucault. O que não significa afirmar que o autor reproduz, simplesmente, o método arqueológico. Afinal, mesmo em Foucault se trata mais de compreender a arqueologia como um gesto, já que ela se modifica e transforma seus meios a partir do campo sobre o qual se debruça. Não interessa aplicar uma estrutura pronta de leitura e interpretação da história sobre um determinado objeto, mas, antes, a partir da análise de práticas discursivas que recortam uma determinada época, perceber o modo próprio de construção de uma episteme. Para que esse gesto funcione, ou seja, para que ele não encontre seus objetos como já dados, mas antes os perceba em sua constituição, é preciso recusar uma grade de leitura tal qual aquela da ciência marxista interpretada por Althusser. É preciso recusar um modo de leitura que proponha uma fórmula pronta cuja função é revelar o conceito ausente de um texto, aprofundando algo que só seria acessível a partir dessa fórmula. Desse modo, se construímos aqui um percurso da construção do método em Rancière, que mostra o afastamento em relação a Althusser e a saída para o problema da desigualdade em Foucault, não é para afirmar a simples reprodução de um método ou a simples mimetização de um

gesto. A arqueologia que surge em Rancière é já outra, pois se faz no gesto mesmo de colocar a questão sobre “como” surge um determinado sistema de pensamento – esse “como” que Machado () define como sendo a preocupação própria à arqueologia.

O “como” de Rancière não se volta, porém, para o surgimento das *epistemes*, já que o autor não está interessado nessa relação entre o surgimento das ciências humanas e a categoria de homem. Antes, seu interesse se volta para a seguinte questão: “como”, em um determinado espaço-tempo histórico, configurou-se uma determinada relação entre o pensamento e a política cujos efeitos são a manutenção de uma divisão entre duas humanidades diversas, ou seja, de uma relação de dominação? Em outras palavras, como o pensamento se transformou em um trabalho de desmistificação da realidade acessível somente a alguns indivíduos? Nas palavras do autor,

O que tentei fazer foi um pouco a arqueologia ou a genealogia desses sistemas explanatórios em si, por trás de todas as teorias sobre a tomada de consciência, a consciência de classe, a ideologia e sua desmistificação. Ensaiei descobrir o que era a *mise en scène*, o tipo de distribuição do sensível que estava por trás da construção de todas essas teorias de mistificação e desmistificação. Ou, ainda, tentei ver qual mutação nos regimes de interpretação da experiência se operou em todos esses discursos sobre a revolução na arte, a passagem da representação para a não-representação ou para o irrepresentável. (Rancière, 2016, p. 86, tradução nossa)

Assim, o “como” de Rancière está interessado na questão da construção de uma ideia de conhecimento e de pensamento que está diretamente conectada à *partilha do sensível*, ou seja, ao recorte dos tempos e espaços que diz sobre aqueles que podem ou não falar, sobre aqueles que são visíveis

ou invisíveis. Por isso, seu gesto arqueológico se constrói no encontro com os fragmentos de textos, poesias e manifestos políticos dos operários, com o intuito de extrair daí o fato de que a identidade proletária é uma construção arbitrária, cujo intuito é a manutenção de uma hierarquia entre aqueles que pensam e aqueles que estão destinados ao trabalho físico nas fábricas.

Concluimos, assim, o percurso de Rancière na construção de seu método, mostrando como a arqueologia de Foucault aparece como uma saída para a recusa da marca mais profunda deixada por Althusser: aquela que diz respeito à desigualdade compreendida como consequência do privilégio dado a uma única forma de pensamento como interpretação verdadeira do mundo. Dizer que apenas a ciência marxista é capaz de produzir um saber a partir de uma ausência é, afinal, afirmar que apenas aqueles que tem como ocupação o pensar são capazes de se emancipar. Assim, se é Jacotot quem mostra à Rancière uma experiência da igualdade que não havia sido antes associada à emancipação, é Foucault quem mostra o caminho para a construção de um método ou gesto capaz de permitir que as vozes silenciadas pela história possam falar. Mas, é preciso dizer que, se esse gesto arqueológico de Rancière sobre a noite dos proletários é, ainda, bastante foucaultiano, será preciso, ainda, um segundo movimento para compreender as mudanças no método arqueológico de Rancière após esse momento inicial de seu pensamento em torno dos arquivos proletários. Isso é tema, porém, para outro lugar.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Ler o capital*. Volume I. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

- ARAÚJO, Taís. *Os efeitos de Maio de 68 na trajetória de Jacques Rancière: a dicotomia althusseriana entre ciência e ideologia colocada em xeque*. Campinas, Pro-Posições, v. 35, 2024, p. 1-22.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Vol. 1. Trad. Álvaro Cabral. Bauru, SP: Edusc, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Os intelectuais e o poder*. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- MARX, Karl. *O capital, crítica da economia política*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- RANCIÈRE, Jacques. *Atualidade de O mestre ignorante*. In: VERMERAN, Patrice; CORNU, Laurence; BENVENUTO, Andrea. Campinas, Educação e Sociedade, v. 24, nº 82, (abril) 2003, p. 185-202.
- RANCIÈRE, Jacques. *A herança difícil de Foucault*. São Paulo, Folha de São Paulo, Caderno +Mais, (27 jun.) 2004.
- RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*. Trad. Luís Leitão. Lisboa: Antígona, 2012a.
- RANCIÈRE, Jacques. *Althusser's lesson*. Trad. Emiliano Battista. Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2011.
- RANCIÈRE, Jacques. *Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation*. [Entrevista concedida a Philosophie magazine]. Philosophie Magazine, 2007a. Disponível em : <https://www.philomag.com/articles/jacques-ranciere-il-ny->

jamais-eu-besoin-dexpliquer-un-travailleur-ce-quest-exploitation.
Último acesso em: 3 de março de 2024.

RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*. Paris : Éditions Flammarion, 2007b.

RANCIÈRE, Jacques. *O conceito de crítica e a crítica da econômica política dos 'Manuscritos de 1844' a 'O Capital'*. In: ALTHUSSER, Louis. *Ler o capital*. Volume I. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante*. Trad. Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. Trad. Raquel Ramalhete, Laís Eleonora Vilanova, Lígia Vassalo e Eloisa Araújo Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

RANCIÈRE, Jacques. *The method of equality, interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan*. Trad. Julie Rose. Malden, MA: Polity Press, 2016.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Org. Charles Bally, Albert Sechehaye, Albert Riedlinger. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 34ª ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

(Submissão: 05/04/24. Aceite: 08/04/24)