

A LIÇÃO DO ALUNO UMA INTRODUÇÃO À OBRA DE JACQUES RANCIÈRE

Eduardo Pellejero*

Resumo:

Entre a ruptura com Althusser na década de 1970 e as suas últimas intervenções políticas em 2009, a obra de Jacques Rancière tem mostrado uma consistência ímpar na sua prática da dissidência, à contramão dos tempos consensuais que vivemos. Retomando os seus principais conceitos, o presente artigo pretende articular uma aproximação possível à sua filosofia, que para além das suas variações estéticas, éticas e políticas, tem por horizonte comum a idéia crítica de emancipação.

Palavras-chave: Rancière. Emancipação. Partilha do sensível. Igualdade. Democracia.

Quando Foucault admira Kant por ter levantado a questão da filosofia, não com relação ao eterno, mas com relação ao Agora, quer dizer que a filosofia não tem por objeto contemplar o eterno, nem refletir sobre a história, mas diagnosticar nossos devires atuais: um devir-revolucionário que, segundo o próprio Kant, não se confunde com o passado, o presente nem o porvir das revoluções. Um devir democrático que não se confunde com o que são os Estados de direito...

Deleuze-Guattari, *O que é a filosofia?*

De uma afortunada colaboração com Louis Althusser provém a primeira referência bibliográfica que conhecemos de Jacques Rancière: um precoce ensaio de 1965 (Rancière contava então apenas 25 anos), intitulado: “O conceito de ‘crítica’ e a crítica da ‘economia política’”, que formava parte do difundido volume coletivo conhecido como *Ler o Capital* (*Lire le Capital*, Maspero, 1965). Precoce incursão no mundo universitário da época, da mão de um Althusser em plena atividade, que situava Rancière no centro da cena política e

* Doutor em Filosofia Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em Portugal e Professor de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal – Brasil, edupellejero@gmail.com.

filosófica.

Dez anos mais tarde, contudo, em 1974, quando voltamos a encontrar Rancière (um Rancière mais maduro), aparece tomando distância do seu mestre, colocando em causa essa leitura do marxismo, numa clara viragem para o maoísmo. Com *A lição de Althusser (La Leçon d'Althusser*, Gallimard, 1974), com efeito, a ruptura com o mestre, ao mesmo tempo filosófica e política, ressentindo o impacto da revolução cultural na China de Mao Tse-Tung e os estilhaços do Maio francês, implicava a reavaliação das relações históricas e filosóficas entre o conhecimento e as massas. Retomando as Teses sobre Feuerbach, 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 (maoiísta) da “transformação do mundo”, colocando 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, 23-24)

É o que Rancière procurará explicar retrospectivamente numa entrevista de 1978, onde lembra que, depois de 68, sente-se na necessidade de renunciar a qualquer forma de participação no “grande combate” da filosofia materialista e progressista contra a filosofia idealista e reacionária, na medida em que lhe parece ridículo pretender pôr ao serviço do povo ou da revolução uma filosofia qualquer. Assim, se questionará se a filosofia alguma vez fez outra coisa que propor, justificar, comentar uma reordenação das relações entre os detentores do poder ou os detentores do saber. Em 1974, a jovem promessa da teoria marxista de 1965 já não se sente tocada pelo jogo desses conflitos internos ao pensamento dominante, e polemicamente arremete tanto contra o marxismo como contra a filosofia³.

Em última instância, Rancière rebela-se contra a partilha que o marxismo de Althusser pressupõe, deixando a ‘natureza’ – a nobreza do trabalho artesanal, a experiência concreta da matéria e dos encantos da vida rústica – às massas, enquanto deixa aos intelectuais o trabalho da organização do pensamento: “A história, ensina Althusser, não é cognoscível nem ‘fatível’ sem a mediação dos sábios. As ‘massas’ fazem a história seguramente, mas (...) não fazem a história senão com a condição de antes compreender que estão separados: separados pela espessura da ‘ideologia dominante’, por todas as histórias que a burguesia lhes conta e que, bestas como são, engoliriam sempre se nós não estivéssemos aí para lhes ensinar a reconhecer as boas e as más teses. Fora do Partido não há salvação para as

³ Cf. RANCIÈRE 1978: “Este trabalho interminável pode-se chamar de filosofia, e pode-se dizer que sem filosofia nenhum saber poderia escapar já da pornografia política, mas também se pode dizer que toda a vontade de enunciar a filosofia num discurso autónomo não seria senão pornografia transcendental. Agora, se a filosofia é considerada na acepção do termo na opinião reinante, é melhor chamar este trabalho de anti-filosofia”.

massas, fora da filosofia não há salvação para o Partido” (RANCIÈRE 1974, 33-34). Na leitura de Rancière, a tese de Mao é traduzida na afirmação de que os oprimidos são inteligentes o bastante para produzir as armas da sua liberação; a história não é feita pela interpretação das cabeças do partido, mas pela criação intempestiva de novas formas de vida por parte do povo (“Criam a história os operários que concebem uma nova máquina, os camponeses que encontram um meio econômico de irrigar (...) O ‘dever’ dos trabalhadores não é já superar as normas de produtividade, mas a invenção de um novo mundo através de mil gestos ínfimos” (RANCIÈRE 1974, 41)).

Rancière salda assim as suas contas com Althusser, remetindo a luta althusseriana de ‘filósofo comunista’ à defesa da autoridade do partido e da filosofia contra a revolução cultural à escala mundial e contra a contestação estudantil à escala local, mas ao mesmo tempo relança uma idéia de luta política que não se esgota na crítica do teoricismo althusseriano (e, nesse sentido, o livro lembra esse outro brilhante ajuste de contas que pretendia ser *Les aventures de la dialectique* de Merleau-Ponty)⁴. O que provavelmente já entrevê Rancière é que a política não constitui simplesmente a luta pelo poder, mas implica sempre uma certa partilha do sensível, uma redefinição das formas de ver e organizar o real; isto é, começa a pensar a política como instituição de um tempo diferente, que pelo agenciamento do sensível pode dar visibilidade a coisas que não a tinham, e abrir assim um espaço onde a gente considerada apenas boa para trabalhar descobre em si uma potência para falar e atuar conjuntamente.

Em todo o caso, depois da ruptura, Rancière começa a animar o seu próprio grupo de alunos, reunindo uma série de jovens intelectuais, entre os quais se contavam Joan Borell, Arlette Farge e Geneviève Fraisse. Grupo do qual resultaria uma publicação –*Révoltes Logiques* –, que colocava em causa, sob o auspício de Rimbaud, as representações tradicionais do social.

Ao mesmo tempo, Rancière se dedica à análise dos arquivos dos movimentos operários do século XIX. Pesquisa da qual resultarão, em 1981, *A noite dos proletários* (*La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier*, Fayard 1981) e, em 1985, *O filósofo plebeu* (*Louis-Gabriel Gauny: le philosophe plébéien*, Presses Universitaires de Vincennes, 1985),

⁴ Dizemos isto sem ignorar que o livro de Rancière (como, por outro lado, o de Merleau-Ponty em relação a Sartre), comporta uma denúncia explícita da filosofia de Althusser: “O «teoricismo» não teve só efeitos políticos difusos, colaborou em operações políticas precisas no seio da União dos Estudantes Comunistas: inversões e tomadas do poder, constituição de frações, escisões. E, depois do Maio francês, ao mesmo tempo que a crítica do teoricismo comprometia Althusser numa luta de classe encarnada na questão da realidade da matéria, as universidades do PC agitavam textos «teoricistas» ao serviço da restauração da ordem universitária” (RANCIÈRE 1974, 57).

uma recompilação dos escritos inéditos de Louis Gabriel Gauny, operário e filósofo. Este crescente interesse pela história da emancipação operária e, em particular, por alguns utopistas do século XIX, respondia desde o começo à idéia 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 (RANCIÈRE 2003)⁵.

Por outro lado, a terminologia destes textos de Rancière (povo, operários, proletários) tinha como propósito, menos a celebração de uma ordem dada e homogênea, que a problematização das identificações que davam por descontadas os grupos militantes, marxistas ou anti-marxistas, fazendo ressoar nos debates contemporâneos as histórias e as figuras do século passado, com o objetivo de recusar as falsas evidências de qualquer espécie de história lineal. Colocado em questão o esquema intelectual althusseriano que procurava levar a ciência às massas, Rancière reafirma a partir do estudo da história da emancipação operária, a idéia de que a política é (ou pode ser) algo mais que uma questão de tomada de consciência. 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 idéia diferente do político, uma idéia ‘estética’⁶ da política, enquanto estruturação ou partilha do sensível, sempre anterior às questões de fato (poder) e de direito (saber).

Todavia, o estudo dos movimentos operários conduz Rancière à descoberta de um caso excepcional na história da educação: Joseph Jacotot, em quem confluem os problemas da emancipação intelectual e da emancipação social, e cuja obra dará lugar a um dos trabalhos de maior repercussão de Rancière: *O mestre ignorante (Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle, Fayard, 1987)*.

Jacotot coloca em causa os fundamentos da pedagogia tradicional em princípios do século XIX, deslocando intempestivamente o problema da educação, situando-o sobre o horizonte da emancipação: “Jacotot não via que tipo de liberdade podia seguir-se para o povo dos deveres dos seus instrutores. Sentia nisto, pelo contrário, uma nova forma de embrutecimento. Quem ensina sem emancipar, embrutece. E quem emancipa não se preocupa

⁵ Rancière faz da «emancipação» o ponto central do seu pensamento, ora em matéria de política (*Aux bords du politique, 1998*) ora em matéria de educação (*Le Maître ignorant, 1987*), e isso pode ver-se inclusive em *O ódio à democracia*.

⁶ Cf. Jacques Rancière, «La Haine de la démocratie - Chroniques des temps consensuels»: “A própria noção de estética implica uma forma de experiência compartilhada por não importa quem, uma espécie de poder do anônimo no mundo da arte, que corresponde em última instância ao poder do anônimo que é o fundamento do político. Por outro lado, é no mesmo movimento que aparece, no final do século XVIII, uma articulação contraditória entre a igualdade como fundamento da política e esta forma específica de igualdade, de suspensão de hierarquias na arte, que faz apelo a uma comunidade compartilhada por não importa quem”.

com o que o emancipado deve aprender. Aprenderá o que queira, quiçá nada” (RANCIÈRE 2004a, 33). Neste sentido, o de Jacotot não era um método para instruir o povo, mas para anunciar aos pobres que eles podiam tudo o que pode um homem. Não procurava performances pedagógicas particulares, mas despertar a consciência do que pode uma inteligência quando se considera como igual a qualquer outra, e considera qualquer outra inteligência como igual à sua (“Toda a prática do ensino universal se resume na questão: que pensas tu? Todo o seu poder está na consciência de emancipação que atualiza no mestre e suscita no aluno” (RANCIÈRE 2004a, 62-63).

Este princípio emancipatório não é pedagógico sem ser ao mesmo tempo profundamente político: para além de determinar que todas as inteligências são iguais, se propõe ver o que é possível fazer sob este pressuposto (princípio que Rancière sustentará, a partir de então, como signo do seu pensamento político, destacando repetidamente a sua atualidade)⁷. Rancière não é um idealista, e não vê no projeto de Jacotot o motor de uma nova filosofia da história que viria suprimir objetivamente a desigualdade da superfície da terra: “tudo o que a emancipação pode prometer é aprender a ser homens iguais numa sociedade regida pela desigualdade e pelas instituições que a ‘explicam’”⁸.

Aqui vale uma pequena nota, porque em *O mestre ignorante* Rancière esboça uma genealogia do problema da educação na França, nos mesmos termos em que o fará em *O ódio à democracia*. A recusa da mediação da igualdade (pelos mestres), quando se trata da educação, é a mesma recusa da mediação da igualdade (dos especialistas), quando se trata da democracia. Neste sentido, não é estranho que alguns anos mais tarde, em 2004 (apenas alguns meses antes da publicação de *O ódio à democracia*), a referência ao método de Jacotot abra lugar para a tematização da própria essência da democracia: “A igualdade é ao mesmo tempo o princípio último de toda a ordem social e governamental e a causa excluída do seu funcionamento ‘normal’. Não reside nem num sistema de formas constitucionais nem num

⁷ Cf. RANCIÈRE 2004, 221: “É necessário escolher fazer uma sociedade desigual com homens iguais ou uma sociedade igual com homens desiguais. Quem tem algum gosto pela igualdade não devia duvidar: os indivíduos são seres reais e a sociedade uma ficção. É para os seres reais que a igualdade tem preço, não para uma ficção... Seria suficiente aprender a ser homens iguais numa sociedade desigual. É o que quer dizer emancipar-se”. Cf. Jacques Rancière, «Sur *Le Maître ignorant* (2002)», reproduzido em *Multitudes*, Maio de 2002: “É um assunto político: se trata de saber se um sistema de educação tem por pressuposto uma desigualdade por «reduzir» ou uma igualdade por «verificar». É por isto que o discurso de Jacotot é completamente atual. Se achei bom fazê-lo ouvir novamente na França dos anos 80 é porque me pareceu o único apropriado para levar a reflexão sobre a Escola para além do interminável debate entre duas grandes estratégias de «redução das desigualdades»”.

⁸ RANCIÈRE 2004b. Cf. RANCIÈRE 2003: “A lógica da emancipação nunca trata senão com relações individuais. Não serve para definir uma política coletiva perante uma situação de superioridade técnica esmagadora. Não é um sistema escolar, uma obra cultural. É capaz de provar que é possível abolir a dependência em relação a uma dominação técnica (a quem quer fazê-lo). A idéia pode inclusive difundir-se, ganhar dimensão coletiva. Mas não se trata de relações de poder a poder, de coletivo a coletivo. Não define nenhuma «revolução cultural» capaz de abolir uma relação de dominação técnica”.

estado dos costumes da sociedade, nem na educação uniforme dos filhos da república nem na disponibilidade dos produtos a baixo preço nos supermercados. A igualdade é fundamental e ausente, é atual e intempestiva, sempre remetida à iniciativa dos indivíduos e dos grupos que, contra o curso ordinário das coisas, assumem o risco de verificá-la, de inverter as formas, individuais e coletivas, da sua verificação” (RANCIÈRE 2004b). Igualdade e emancipação, elementos fundamentais do método pedagógico de Jacotot, devêm assim os elementos fundamentais da luta democrática. Trata-se de uma analogia entre a emancipação intelectual e a prática política, entendida como prática de ruptura do funcionamento da desigualdade. Em ambos os casos se torna explícito que ninguém pode apresentar um título para dizer como são as coisas e que é o que devemos fazer; a capacidade para pensar por nós próprios e de atuar de acordo com nossas próprias necessidades é inalienável. Como assinala Alejandro Cerletti, “a incapacidade de chegar a algo por si próprio, enquanto ficção estruturante que se devia supor para fundamentar a explicação, é a mesma incapacidade que se deve supor para fazer uma política de delegação” (CERLETTI 2003).

Rancière fala com as palavras de um pedagogo do século XVIII, parafraseando-as, recolocando-as em cena. Procura intervir assim, contudo, no debate intelectual contemporâneo, servindo-se desse léxico e dessa retórica para inscrevê-lo numa perspectiva mais antiga, na qual muitos dos problemas em jogo são transvalorados. O resultado, por momentos, pode ser surpreendente: “Há toda uma visão contemporânea da desigualdade em termos da simples oposição entre os «melhores do curso» e os «atrasados». Cada vez mais se explicam os funcionamentos sociais e estatais desigualitários em termos homólogos aos da instituição escolar: os governos apresentam-se como os únicos capazes, como os único que conseguem ver mais longe, ter uma visão dos interesses gerais; o governo mundial dos poderosos apresenta-se como o governo de aqueles que sabem, que compreendem, que prevêm, sobre os que são incapazes de viver de outra forma, na sua rotina «arcaica», ou de acordo como interesses «limitados». Em todos os lados se põe em cena o mesmo enredo imaginário: governantes esclarecidos que, «infelizmente», devem enfrentar massas ignorantes, gente que não consegue responder ao «desafio da modernidade» ou que se fecham nos seus privilégios «arcaicos». Na França, cada vez que há um movimento social, ou votos da extrema direita, explica-se que isso passa porque «essas pessoas não conseguem adaptar-se». Há uma visão segundo a qual todos os movimentos sociais podem ser explicados em termos da sua capacidade, ou não, para passar, como na escola, de ano, de juntar-se à classe mais avançada. A escola funciona, mais fortemente do que nunca, como analogia, como «explicação» da sociedade, isto é, como prova de que o exercício do poder é o exercício natural e único da

desigualdade das inteligências” (RANCIÈRE 2003).

Na mesma época, Rancière começa a viajar regularmente aos Estados Unidos, deslocando progressivamente a sua atenção para a estética. Dois livros parecem mediar esse deslocamento: o primeiro, *Curtas viagens ao país do povo* (*Courts Voyages au Pays du peuple*, Le Seuil, 1990), explora o impacto que certos movimentos populares teriam sobre a obra de alguns artistas (Wordsworth, Büchner, Rilke, Bergman); o segundo, *Os nomes da história* (*Les Noms de l'histoire: Essai de poétique du savoir*, Le Seuil, 1992), denuncia a ambigüidade do estatuto do discurso histórico, procurando reconduzir «a história» (na perspectiva das ciências do homem) na direção d'«as histórias» (na perspectiva da ficção ou da literatura).

Em todo o caso a «viragem estética» de Rancière (a expressão não me parece excessiva), concretiza-se com a publicação de *Mallarmé: A política da sereia* (*Mallarmé, la Politique de la Sirène*, Hachette, 1996), *A carne das palavras* (*La Chair des mots: Politique de l'écriture*, Galilée, 1998), *A palavra muda* (*La Parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature*, Hachette, 1998), *A partilha do sensível* (*Le Partage du sensible*, La Fabrique, 2000), *O inconsciente estético* (*L'Inconscient esthétique*, La Fabrique, 2001), *A fábula cinematográfica* (*La Fable cinématographique*, Le Seuil, 2001), *O destino das imagens* (*Le Destin des images*, La Fabrique, 2003), *Mal-estar na estética* (*Malaise dans l'esthétique*, Galilée, 2004), e *O espaço das palavras* (*L'espace des mots: De Mallarmé à Broodthaers*, Musée des Beaux Arts de Nantes, 2005).

Além da aparente diversidade dos autores e dos problemas tratados, uma tese fundamental se destaca: a negação da modernidade como categoria crítica em proveito da postulação alternativa do conceito de «regime estético da arte». A modernidade é, para Rancière, uma categoria vazia de sentido ou, pelo menos, desinteressante. O fato de que o regime estético da arte se defina, do mesmo modo que a modernidade, por oposição a outro regime (representativo), não deve ocultar o deslocamento crítico da distinção, “porque a identificação da arte já não se realiza no seio das formas de fazer, mas pela distinção dum modo de ser sensível próprio dos produtos da arte” (RANCIÈRE 2000a, p. 31). O regime estético da arte não implica, assim, uma sucessão dialética de nenhum tipo, mas uma potência heterogênea que habita todos os seus objetos (do tipo «intenção do in-intencional»).

Esta tese, que gera pouca resistência (como pouca adesão), ganha uma dimensão inesperada ao ser colocada no âmbito do cinema. A razão é de imediata evidência. A tese, e (em geral os ensaios que constituem *A fábula cinematográfica*), está construída a partir de uma polêmica com a obra de Gilles Deleuze (*Cinéma 1: L'image-mouvement* y *Cinéma 2:*

L'image-temps). Deleuze, com efeito, funda a ruptura entre as duas idades do cinema numa «rigorosa ontologia da imagem cinematográfica» (as palavras são de Rancière (RANCIÈRE 2000a, 145)). Procurando colocar em questão a idéia de modernidade, Rancière problematiza a afirmação deleuziana de que, por oposição à imagem-movimento que caracteriza o cinema clássico, a imagem-tempo funda o cinema moderno pela ruptura do laço sensório-motor que a tragédia da segunda guerra mundial teria desencadeado. E, em princípio, a objeção parece estar cuidadosamente levantada: “Clara no seu enunciado, a divisão se obscurece quando se passa ao exame das duas questões que coloca. Como pensar, em primeiro lugar, a relação entre uma ruptura interna à arte das imagens e às rupturas que afetam a história em geral? E como reconhecer, em segundo lugar, no concreto das obras, as marcas dessa ruptura entre duas idades da imagem e dois tipos de imagens?” (RANCIÈRE 2000b, 146).

Independentemente dessa polêmica (que se estende, por outra parte, ao domínio da literatura (PELLEJERO 2008)), cabe notar que os conceitos que Rancière produz no domínio da estética não estão completamente desligados dessa procura de uma nova determinação do político que encontrávamos nos seus livros anteriores. Nas suas leituras, os atos estéticos aparecem como configurações da experiência capazes de propiciar novos modos de sentir comum ou novas formas de subjetividade política (RANCIÈRE 2000a, 7).

De fato, para Rancière existe na base de toda a política uma «estética». Isto não significa que Rancière partilhe a idéia de uma «estetização da política própria da idade das massas». Significa, simplesmente, que toda a política se funda sobre o que se pode ver e o que se pode dizer, sobre quem tem a competência para ver e a qualidade para dizer, sobre as propriedades dos espaços e os possíveis do tempo: a política é, mais que nada, uma partilha do sensível desse tipo. Nessa medida, “as artes não emprestam às empresas de dominação ou de emancipação mais do que podem emprestar, isto é, muito simplesmente, o que têm em comum com elas: as posições e movimentos dos corpos, as funções das palavras, as partilhas do visível e do invisível. E a autonomia da que podem gozar ou a subversão que podem atribuir-se repousam sobre a mesma base” (RANCIÈRE 2000a, 25).

Brevemente, perante a repartição «policial» do sensível, a arte pode, (1) ora colaborar ajudando na sobredeterminação dos lugares, das funções e dos títulos dentro da cidade, (2) ora minar essa partilha, colocando em questão a distribuição dos papéis, dos territórios e das linguagens. A circulação dos «quase-corpos» estéticos da arte (perceptos e afetos) pode determinar modificações da percepção sensível do comum, ora sob a forma da identificação imaginária, ora da desincorporação literária (RANCIÈRE 2000a, 63).

Esta é provavelmente a idéia mais interessante da estética de Rancière: um mundo

comum não pode estar simplesmente determinado por um *ethos*, não pode ser apenas o resultado da sedimentação de um certo número de atos entrelaçados. É sempre uma distribuição polêmica das formas de ser e das «ocupações» no espaço dos possíveis. Lugar onde a estética e a política se entrecruzam, abrindo um espaço adequado para uma politização efetiva da arte e uma melhor compreensão da plasticidade do político⁹.

Essa compreensão «plástica» do político, em todo o caso, já ganhava consistência na direção do que de novo trará *O odio à democracia*, num livro de 1995, titulado *O desentendimento (La Mécontente, Galilée, 1995)*¹⁰. *O desentendimento* apresenta, com efeito, uma tipologia do político de duas perspectivas fundamentais. Por um lado, está a «polícia» ou «regime policial» (*police*)¹¹, enquanto partilha do sensível que identifica a efetuação do comum de uma comunidade à efetuação das propriedades que caracterizam os corpos e os modos da sua agregação (isto é, estrutura a «totalidade» do espaço perceptivo em termos de lugares, funções, atitudes, etc.). Por outro lado, está a política (*politique*), que é – e não é outra coisa que – o conjunto dos atos que efetuam uma «propriedade» suplementar, uma propriedade biológica e antropologicamente impossível de encontrar: a igualdade dos seres falantes (contra toda a estruturação «totalitária» do comum, existe sempre esse suplemento).

⁹ Cf. RANCIÈRE 2004c: “Art is not political owing to the messages and feelings that it conveys on the state of social and political issues. Nor is it political owing to the way it represents social structures, conflicts or identities. It is political by virtue of the very distance that it takes with respect to those functions. It is political insofar as it frames not only works or monuments, but also a specific space-time sensorium, as this sensorium defines ways of being together or being apart, of being inside or outside, in front of or in the middle of, etc. It is political as its own practices shape forms of visibility that reframe the way in which practices, manners of being and modes of feeling and saying are interwoven in a commonsense, which means a «sense of the common» embodied in a common sensorium”.

¹⁰ Teríamos que ter em conta, claro, *As margens do político (Aux Bords du politique, Osiris, 1990)*, onde Rancière voltaria falar especificamente da política, adiantando a idéia de partilha de funções (policial e política). Contudo, a idéia de um sensível comum (e a conseqüente relação com a estética), parecia não estar ainda satisfatoriamente desenvolvida.

¹¹ O termo, que Rancière retoma dos trabalhos de Foucault sobre a governabilidade, define, não uma instituição ou um mecanismo no seio do Estado, mas uma técnica do governo própria do Estado: o que, até o final do Antigo Regime, se chamaria polícia não é, ou não é só, a instituição policial; é o conjunto dos mecanismos pelos quais são assegurados a ordem, o crescimento canalizado das riquezas e as condições de manutenção da saúde «em geral» (Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994; vol. IV, p. 17). Enquanto tal, não aparece até meados do século XVII. Foucault diz que a existência deste novo poder, nem judiciário, nem militar, nem completamente político, está ligado à necessidade capitalista de que todos os indivíduos sejam vigiados ao próprio nível da sua integração por relação às normas do trabalho. A polícia define, assim, “a natureza dos objetos da atividade racional do Estado, a natureza dos objetivos que este persegue e a forma geral dos instrumentos que emprega (...) a ‘polícia’ designa o novo domínio no qual o poder político e administrativo do Estado centralizado pode intervir” (Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 157 y 150). Neste sentido, é uma forma específica de governabilidade, que concerne “às relações entre os homens e às relações destes com as coisas, a coexistência dos homens num território, às relações de propriedade, o que os homens produzem, o que comerciam. O verdadeiro objeto da polícia é, em resumo, o próprio homem. Assim entendida, a ‘polícia’ persegue dois objetivos fundamentais: por um lado, a ornamentação, a forma e o esplendor da cidade; por outro, o desenvolvimento das relações de trabalho e de comércio entre os homens, a ajuda mútua e a coexistência” (Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault: Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, 2004).

O que se opõe, diz Rancière, “são duas estruturações do mundo comum: uma que só conhece o *bios* (da transmissão do sangue até a regularização dos fluxos de população), e uma que conhece os *artifícios* da igualdade, as suas formas de reconfiguração do «mundo dado» do comum efetuadas pelos sujeitos políticos” (RANCIÈRE 2000c). Agora, a segunda espécie de estruturação do comum referida é consistente com a idéia de desincorporação estética que aparece em *A partilha do sensível*, e já define o que Rancière entende por democracia: não o regime parlamentar nem o Estado de direito, não um estado do social (o reino do individualismo ou das massas), mas o modo de subjetivação próprio da política (entendendo a política por oposição policial)¹². Todo o jogo político se define pela confrontação dessas duas formas de agenciar o comum (o que em termos deleuzianos podia ler-se: sob a territorialização ou a reterritorialização molar do comum pelo regime de polícia, há uma série de movimentos de desterritorialização que produzem por todas as partes efeitos de desestabilização da distribuição dos lugares e das funções).

Nesta linha, dez anos mais tarde, contemporaneamente à aparição de *O ódio à democracia*, é editado *Crônicas dos tempos consensuais* (*Chronique des temps consensuels*, Le Seuil, 2005), compilação de textos políticos escritos a partir de 1995 para *A Folha de São Paulo*, onde se misturam as crônicas de atualidade com os temas caros a Rancière, tanto na sua versão estética como na sua versão política, e em geral procurando o entrecruzamento de ambas. Seguindo a linha que se remonta aos seus primeiros escritos, em todo o caso, estes textos anunciam o conteúdo da sua última obra, exemplificando muitas vezes a forma na qual a idéia de democracia pode continuar tendo algum sentido para nós: não já como instituição da figura final da última das versões triunfantes da filosofia da história (a democracia, para Rancière, da mesma forma que a igualdade e a emancipação, não é institucionalizável), mas simplesmente como movimento de inconformidade e dissensão permanente, perante os modos nos quais somos constituídos como sujeitos pelo poder (no exato ponto onde se encontram a estética e a política).

Por fim, inscrevendo-se no contexto de uma obra que conta exatamente quarenta anos, *O ódio à democracia* propõe, menos a novidade, que a síntese de um pensamento cujo principal objetivo parece ser, pelo menos desde a sua ruptura como a filosofia de Althusser,

¹² Se *O desentendimento* anuncia claramente os desenvolvimentos estéticos do político, *As margens do político* traça uma continuidade com a obra anterior, que voltará com *O ódio da democracia*, recuperando a idéia de emancipação: “O político é o encontro de dois processos heterogêneos. O primeiro é o do governo. Este consiste na organização do agrupamento dos homens na comunidade e o seu consentimento sobre a distribuição hierárquica dos lugares e das funções. Eu chamaria a este processo de polícia (*police*). O segundo é o da igualdade. Este consiste no jogo das práticas guiadas pela pressuposição da igualdade de não importa quem e pelo cuidado em verificá-la. O nome mais próprio para designar este jogo é o de emancipação”.

aportar à política uma certa reconfiguração dos dados e dos problemas, contra os discursos «metapolíticos» que pretendem que a política está fundada sobre uma verdade profunda da sociedade, que os atores sociais são incapazes de pensar por conta própria.

A partir desta perspectiva, e retomando um vocabulário desusado, a filosofia política de Rancière aparece menos como uma metafísica especial que como uma metafísica geral, restabelecendo os limites e o alcance da razão política. Então, a filosofia política aparece, já não como o exercício do poder, nem como a luta pelo poder, mas como a configuração dum espaço político, isto é, como “o enquadramento de uma esfera específica da experiência, de objetos comuns, e de sujeitos de reconhecida capacidade para designar esses objetos e discutir sobre os mesmos. O político é o conflito sobre a própria existência dessa esfera, a realidade desses objetos comuns e a capacidade desses sujeitos” (RANCIÈRE 2000c).

Era isto o que justamente víamos perfilar-se ao longo dos seus trabalhos anteriores, porque essa distribuição e redistribuição de tempos e espaços, de lugares e de identidades, esse modo de enquadrar e re-enquadrar o visível e o invisível é o que Rancière definia como partilha do sensível. *O ódio à democracia* vem simplesmente estabelecer a equivalência entre a política definida deste modo e a democracia como prática: em última instância, ambas consistem na reconfiguração da partilha do sensível, dando lugar a novos objetos e sujeitos, “tornando visível o que não era visível e audível, como seres falantes, aqueles que eram ouvidos apenas como animais barulhentos” (RANCIÈRE 2000c)¹³.

Temos assim a definição da democracia que nos propõe Rancière: a democracia é essa figura da razão política que tem por princípio a igualdade (como hipótese de emancipação, não como estado de fato nem como ideal hipostasiado), por meio a emancipação (como movimento de reconfiguração subjetiva, não como instituição pedagógica) e por objeto a partilha coletiva do sensível (como agenciamento desestabilizador do instituído, não como consolidação de uma relação de forças, fática ou utópica)¹⁴. Em todos

¹³ Cf. RANCIÈRE 2004c: “There is not always politics, though there always are forms of power. Nor is there always art, though there always are poetry, painting, music, theatre, dance, sculpture and so on. Politics and art are not two separate and permanent realities about which one should ask whether they have to be connected or not. Each of them is a conditional reality, that exists or not according to a specific partition of the sensible. Plato’s *Republic* is a good case in point. It is sometimes misunderstood as the ‘political’ proscription of art. But politics itself is withdrawn by the platonician gesture. The same partition of the sensible withdraws a political stage by denying to the artisans any time for doing something else than their own job and an ‘artistic’ stage by closing the theatre where the poet and the actors would embody another personality than their own. The same configuration of the space-time of the community withdraws for both of them the possibility of making two things at once. It puts the artisan out of politics and the mimetician out of the city. Democracy and the theatre are two forms of the same partition of the sensible, two forms of heterogeneity, that are dismissed at the same time to frame the republic as the ‘organic life’ of the community”.

¹⁴ Cf. RANCIÈRE 2003: “a democracia não é uma forma de governo, mas a própria prática da política. A democracia não é uma forma institucional, ela é, antes de tudo, a própria política, isso é, o fato de que ajam

estes sentidos, a idéia crítica da democracia desenvolvida por Rancière parece constantemente desbordada pelos seus conteúdos, sem que isso implique uma debilidade conceitual ou falha lógica. Como ele próprio explica, o modo de ser da democracia é um modo de ser em permanente torção a respeito de si próprio, e “a verdadeira democracia é precisamente o combate das democracias, a democracia contestando-se a si própria, expondo os seus próprios limites. É por isso que a ruína da contestação da democracia é uma coisa terrível para a democracia” (RANCIÈRE 2005).

A pesar de aparecer muitas vezes à sombra das grandes figuras emblemáticas do pensamento francês contemporâneo, a filosofia de Jacques Rancière começa a conhecer uma difusão cada vez maior no mundo acadêmico, notavelmente em algumas universidades norte-americanas, onde exerceu – para além da sua obra – a influência do seu magistério, e em certos centros de estudos políticos latino-americanos com os quais conhece uma relação que remonta à finais da década de 1960¹⁵. Assim, durante 2005 teve lugar um congresso em Cerisy-la-Salle, intitulado *Jacques Rancière e a filosofia no presente (Jacques Rancière et la philosophie au présent)*, sob a direção de Laurence Cornu e Patrice Vermeren, que reuniu numerosos pesquisadores em torno da sua pessoa e da sua obra. Ainda, entre a publicação de *O ódio à democracia* e a atualidade, Rancière publicou duas obras que retomam as suas principais teses estéticas, e das quais vale assinalar: *Politique de la littérature* (Galilée, 2007) e *Le Spectateur émancipé* (La Fabrique, 2008), assim como dois volumes de crónicas jornalísticas e entrevistas: *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretien* (Éditions Amsterdam, 2009) e *Moments politiques – Interventions 1977-2009* (La fabrique, 2009).

Aposentado entretanto da Universidade de Paris VIII (Vincennes-Saint Denis), onde foi professor emérito entre 1969 e 2000, orienta ainda algumas teses de doutoramento e continua a dar cursos extraordinários no departamento de Francês da Universidade de Berkeley (em 2006, fê-lo durante seis semanas, todas as quartas, entre o 1 de Fevereiro e o 8

como governantes aqueles que não têm diploma de governo, nem competência para fazê-lo. De uma certa maneira, a democracia é o poder dos incompetentes, isto é, ela é a ruptura das lógicas que fundam um modo de governo sobre uma suposta competência: a democracia é, pois, a interrupção das lógicas da desigualdade. Assim sendo, pode-se dizer que há, de fato, uma analogia entre a emancipação intelectual e a prática política, entendida como prática de ruptura do funcionamento da desigualdade. A emancipação intelectual, como a política, é situação de exceção, com relação às lógicas sociais. Essa situação de exceção cria a analogia, mas não a ligação: há formas de afirmação política, de afirmação da capacidade de todos, que, na sua enunciação, na sua manifestação, se constituem sob o modo da emancipação; aqueles que eram declarados incapazes provam que são capazes, aqueles que não têm voz provam que têm voz e reconfiguram o espaço da palavra sob um modo igualitário. Mas não há lei de transmissão entre a emancipação individual e as formas de emancipação coletiva, não há instituição”.

¹⁵ Símbolo de esta relação é a publicação do primeiro texto que Rancière escreve abertamente contra Althusser, publicado na Argentina em 1970: «Para memória: sobre la teoría de la ideología», in *Lectura de Althusser*, Córdoba, 1970 (o artigo só seria publicado em França três anos mais tarde, em *L’homme et la société*, nº 27, 1973).

de Março). O resto do ano Jacques Rancière vive no seu apartamento da Av. Trudaine, em Paris, França.

REFERÊNCIAS

CERLETTI, Alejandro A., «*El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*». In: *Reseñas Educativas*, 25 de Julho de 2003.

PELLEJERO, Eduardo. «Jacques Rancière, *La fable cinematographique*». In: *Saberes*, nº1, Natal, UFRN, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. «Actualidade de *O mestre ignorante*». Entrevista realizada por Patrice Vermeren, Laurence Cornu e Andrea Benvenuto. In: <http://www.cedes.unicamp.br>, 2003

_____. «Biopolitique ou politique?». Entrevista realizada por Eric Alliez. In: *Multitudes*, Março de 2000. (c)

_____. *La leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard, 1974.

_____. *La fable cinematographique*. Paris: Le Seuil, 2000 (b).

_____. «La poétique du savoir: A propos de Les noms de l'histoire». In: *Multitudes*, 25-1-2005.

_____. *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris: Poche, 2004. (a)

_____. «La pensée d'ailleurs». In: *Critique*, 1978.

_____. *Le partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La Fabrique, 2000. (a)

_____. «Sur *Le maître ignorant*». In: *Multitudes*, 1-11-2004. (b)

_____. «The Politics of Aesthetics». In: <http://www.16beavergroup.org>, 8-09-2004. (c)