

## “Onde há democracia, há também, em princípio, estética”: Jacques Rancière e as novas dinâmicas de organização social

### *“Where there is democracy, there is also, in principle, aesthetics”: Jacques Rancière and the new dynamics of social organization*

#### Resumo

*Este artigo pretende esclarecer a posição de Jacques Rancière em relação às novas dinâmicas de organização social, particularmente a relação do seu pensamento com as grandes manifestações ocorridas no início desta década como a primavera árabe, o occupy wal street e o 15M espanhol. Em comum, estas manifestações revelaram uma recusa da política institucional, apostando na autonomia dos movimentos de rua. Para Rancière, verifica-se hoje uma crise de representação, revelada no fato de que tais movimentos não foram organizados por partidos, sindicatos, organizações, etc., mas revelaram a presença da política de qualquer um. Rancière percebe ali uma nova maneira da realização da democracia fora da esfera estatal, o que o leva a identificar uma relação profícua entre estética e política, pois tais manifestações operam uma reorganização da esfera da visibilidade na medida em que é colocado em jogo um consenso sobre um conjunto de evidências sensíveis. Por isso, uma manifestação política hoje ganha ares de uma performance artística, não porque a estética deva substituir-se às reivindicações políticas reais, mas porque a ausência de uma direção política centralizada libertou a imaginação política. Tais considerações são a ocasião para discutir as concepções de momento político e cena, encaminhando para o esclarecimento do paradoxo inerente ao pensamento de Rancière entre a necessidade da ação política como a única maneira de se apontar para a transformação social e a ausência de uma teoria que saiba o sentido da História a fim de poder orientar esta mesma ação política. Finalmente, o artigo situa as críticas de Rancière com relação às noções de hegemonia e estratégia.*

**Palavras-chave:** Rancière; Filosofia Francesa contemporânea; Estética.

---

\* Professor de Estética, Programa de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ); E-mail: phussak@gmail.com.

### Abstract

*This article intends to clarify the position of Jacques Rancière in relation to the new dynamics of social organization, particularly the relation of his thought with the great manifestations occurred at the beginning of this decade as the Arab spring, the occupy wal street and the Spanish 15M. In common, these manifestations revealed a refusal of the institutional policy, betting on the autonomy of the street movements. For Rancière, there is a crisis of representation today, revealed in the fact that such movements were not organized by parties, unions, organizations, etc., but revealed the presence of the politics of anyone. Rancière identifies a new way of achieving democracy outside the state sphere, which leads him to identify a fruitful relationship between aesthetics and politics insofar as such manifestations operate a reorganization of the sphere of visibility in the sense that a Consensus on a set of sensitive evidences. Therefore, a political manifestation today gains the airs of an artistic performance, not because aesthetics should replace the real political demands, but because the absence of a centralized political direction liberated the political imagination. Such considerations were the occasion to discuss the conceptions of political moment and scene in order to clarify the paradox inherent in Rancière's thinking between the necessity of political action as the only way to point to social transformation and the absence of a theory of the meaning of history in order to guide this same political action. Finally, the article situates Rancière's critiques of notions of hegemony and strategy.*

**Keywords:** Rancière; Contemporary French Philosophy; Aesthetics.

Rancière notabilizou-se, nos seus escritos políticos recentes, por ter ultrapassado os limites da academia e influenciado também parte considerável do movimento social. Esta aproximação deu-se, entre outros motivos, porque seu pensamento político identificou ser possível constatar, no momento em que vivemos, falando de maneira geral, um abismo entre o sistema político e as demandas da sociedade. Isto se dá, tal como nos é relatado em *O ódio à democracia*, porque o sistema representativo, na verdade, foi feito não com a ideia do poder da maioria, mas, ao contrário, para que uma minoria governe, ou seja, no fundo, a democracia representativa não é outra coisa senão a perpetuação das oligarquias que querem reduzir toda a dimensão da cidadania ao voto.

Neste quadro, no plano da mobilização das lutas, verificou-se nos últimos anos, guardadas as diferenças dos contextos, um enfraquecimento das organizações tradicionais, como sindicatos, associações e partidos, e consequentemente o aparecimento de movimentos que não se identificam com uma

institucionalidade, gerando assim um novo sujeito e uma nova prática: a política de *qualquer um*. Sem dúvida, esta hipótese ganhou força com as grandes manifestações ocorridas em diferentes partes do planeta durante os primeiros anos desta década: Primavera Árabe; *Occupy Wall Street*; o 15M espanhol; as Jornadas de Junho de 2013 no Brasil e recentemente o movimento conhecido como *Nuit Débout* na França. Para Rancière, esta emergência dos movimentos de rua afirma-se como uma contraposição a toda dimensão estatal que hoje encontra-se totalmente capturada por interesses privados.

Em comum, estas manifestações apresentavam diferenças significativas com aquelas tradicionais já que uma multiplicidade de pautas acabaram por negar a ideia de uma direção única nas reivindicações propostas. Além de uma tendência ao assembleísmo e à horizontalidade nas decisões, novas formas de organização, como a *ocupação*, surgiram.

Tudo isso implicou o surgimento de uma nova *estética* das manifestações, o que leva Rancière, em entrevista de 2014 publicada na revista *Aisthe*, a afirmar:

*Hoje, toda manifestação ganha o andamento de uma performance artística tanto pelas performances físicas que fazem os manifestantes como pelas palavras e imagens que elas vão mostrar na rua. Há uma espécie de aparição de uma democracia estética que se transforma em democracia política na rua<sup>1</sup>.*

E ainda na mesma entrevista, ele avança:

*O problema hoje, na medida em que a esfera estatal é cada vez mais distanciada de toda forma democrática, é que de certa forma pode-se dizer que ali onde há democracia, há também, em princípio, a estética<sup>2</sup>.*

Nas manifestações de 2013 no Brasil foi possível verificar muitas dessas intervenções no espaço público. Embora se adotarmos um critério institucional de legitimação não seja possível chamá-las propriamente de “arte”, estas revelaram uma potência estética que pode reconfigurar os modos de percepção da cidade e da política. A este respeito, é bastante significativo o trabalho do *Coletivo projeção* que, usando um suporte técnico relativamente simples

1 Hussak, P. Entrevista com Jacques Rancière. *Aisthe*, v. 7, n. 11, p. 103.

2 *Ibidem*, p. 104.

– um computador e um projetor –, projetava palavras e imagens que ressignificam o espaço de sua atuação, como por exemplo, o fato de usar o lado de um ônibus como uma tela para criticar a precariedade do transporte público.

A ideia de que onde há estética há política remete à ideia de que a presença de *qualquer um* no espaço público promove a liberação da imaginação política, abrindo outras possibilidades para a própria *práxis*. Sem uma direção previamente dada, encontramos uma igualdade nas possibilidades de expressão, perfazendo assim, dentro da própria ação, um processo que o pensador francês chamaria de *emancipatório*.

### Crise da representação

Embora frequentemente seja colocado ao lado de Negri e Hardt como um pensador da assim chamada “crise da representação”, Rancière tem diferenças bastante significativas com os autores de *Multidão*. Para o pensador francês, a aposta na globalização das lutas no contexto da precarização do trabalho e do aparecimento do “capitalismo cognitivo”<sup>3</sup> não é outra coisa senão a aplicação para o contexto “pós-fordista” da ortodoxia marxista clássica que reza que o capitalismo possui nele mesmo as condições objetivas de sua superação<sup>4</sup>. Negri e Hardt manteriam assim a ideia de que a realidade funciona de uma certa maneira e que uma correta interpretação desta poderia dirigir a ação política para a transformação social, ou seja, mantém-se a concepção de um sentido unívoco na história e que o processo político consiste na aplicação da teoria que diz o momento da “acumulação de forças”, a decisão sobre os momentos certos de “avançar” e de “recuar”, etc.

À velha “necessidade histórica” – que foi responsável por muitas das ilusões da esquerda no século XX – Rancière opõe aquilo que ele chama de *momentos políticos*. Com este termo, ele não quer dizer que a política aconteça apenas em alguns poucos e raros momentos, como pode sugerir uma leitura mais superficial. Ao contrário: “um *momento* não é simplesmente um ponto que se desvanece no curso do tempo. Trata-se também de um *momentum*, um

---

3 Negri, A.; Hardt, M. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

4 Além disso, acrescentaríamos nós, há uma transposição muito rápida de categorias do marxismo sem uma mediação analítica mais elaborada: o partido se converte na rede; o operário no trabalhador imaterial; a massa na multidão.

deslocamento dos equilíbrios e a instauração de um outro curso do tempo”<sup>5</sup>. O momento político é um peso na balança que estabelece um recorte possibilitando a coexistência de temporalidades heterogêneas, em outras palavras, um tempo anacrônico, warburguiano, em que diversas camadas temporais podem emergir em um mesmo tempo.

É o caso, por exemplo, de se pensar na nova forma de luta, que ganhou força no Brasil recentemente com o movimento dos secundaristas, denominada de *ocupação*. Diferente da passeata que, na contradição com as forças repressivas, expressa o movimento dialético da história, a ocupação indica uma *indiferença*<sup>6</sup> com relação à marcha da história. Além disso, a reconfiguração dos espaços promovida por esta nova forma de luta termina por realizar justamente uma redistribuição dos modos de ver e sentir, o que sugere uma relação entre estética e política na medida em que uma dada configuração implica também a definição de uma certa organização do sensível. A política consiste, neste modo de concebê-la, na criação de recortes espaço-temporais, e por isso o momento político ocorre sempre quando se rompe com o consenso imposto por um sistema de evidências sensíveis, possibilitando a imaginação de uma outra forma de relação.

Não é fortuito o fato de Rancière tentar, nos seus últimos escritos, ressaltar o caráter temporal da *partilha do sensível* já que, a princípio, foi acentuada a dimensão espacial da reconfiguração das ocupações, lugares, e modos de visibilidade. Trabalhar o tempo, estabelecer outros modos de existência, eis o que caracteriza um momento político.

### Cenas de um litígio

Logo no início de *O Desentendimento (La Mésentente, 1995)*, Rancière faz questão de afirmar que o que ele entende por este conceito é algo diferente daquilo que Lyotard definiu como o conceito-chave de seu pensamento, o *diferendo (Le différend)*, que é desta forma definido no livro que tem o mesmo nome:

---

5 « Un moment n'est pas simplement un point évanouissant dans le cours du temps. C'est aussi un *momentum*, un déplacement des équilibres et l'instauration d'un autre cours du temps ». Rancière, J. *Moments politiques*. Paris: La fabrique, 2009, p. 226.

6 A *indiferença* é uma das noções centrais de *Aishtesis* uma vez que aponta para a promessa política da estética de *não fazer nada*. Esta noção aparece na interpretação do texto de Winckelmann, no qual se acentua o fato de o dorso de Hércules representar o momento de descanso do herói após os doze trabalhos e também o momento em que, n'O *Vermelho e o negro*, Julien Sorel está na prisão, feliz por haver se libertado de todas as intrigas feitas por ele no sentido de alcançar a mobilidade social. Cf. Rancière, J. *Aisthesis: Scènes du régime esthétique de l'art*. Paris: Galilée, 2011, pp. 19-40 e 61-70.

*O denunciante faz sua denúncia diante do tribunal de modo a mostrar a falta de fundamento da acusação. Há um litígio. Eu gostaria de chamar diferendo (differénd) o caso em que o denunciante é desprovido dos meios de argumentar e se torna, por causa disso, uma vítima. Se o emissor, o destinatário e o sentido do testemunho são neutralizados, tudo acontece como se não houvesse prejuízo<sup>7</sup>.*

Muito embora ambos os conceitos apontem para uma dimensão disjuntiva, Rancière insiste no fato de que o *diferendo* não é um litígio, mas a aplicação da problemática wittgensteiniana dos jogos de linguagem no plano político. Assim, o *diferendo* ocorre quando há a falta de uma regra comum entre dois sistemas de argumentação dos quais não se pode, portanto, dizer que um é legítimo e o outro não. Quando uma mesma regra é aplicada para os dois sistemas de argumentação, faz-se um *dano* (*tort*) a uma das partes. Para Rancière, contudo, o *dano* à vítima que o *diferendo* impõe implica uma tal disparidade entre as partes que impossibilita a luta política e a transformação social que daí adviria, ou como diria Christian Ruby em seu livro sobre Rancière, *L'interruption*: “A postulação de um *diferendo* originário, que leva Lyotard a celebrar ‘a vítima’ de modo ético, proíbe de circunscrever com pertinência o funcionamento do desentendimento”<sup>8</sup>.

Rancière argumenta que a política acontece quando há um *desentendimento*, mas, à diferença de Lyotard, este conceito não deve ser entendido como o desencontro entre dois sistemas heterogêneos de linguagem, mas sim o *tort* que surge do desencontro entre duas lógicas que não são intercambiáveis – a policial e a igualitária. Se a *polícia* consiste na partilha social das ocupações, modos de linguagem e de visibilidade, tomando a destinação de um corpo para um lugar como um destino natural, a política, por outro lado, ao reivindicar a igualdade promove uma reconfiguração na ordem policial. Assim, há um dado muito claro no pensamento de Rancière: não há política sem polícia, ou melhor, a política se faz *contra* a polícia. Isto tem como consequência importante o fato de que o sujeito político não está prefigurado, mas antes, constitui-se apenas na *ação*. No entanto, isso não significa que ele negligencie o problema da linguagem como aspecto fundamental na construção do litígio com a polícia. Ao contrário, na base de todo o livro *O Desentendimento* está a crítica à distinção aristotélica entre a voz e a linguagem, ou seja, a distinção entre uma esfera que apenas expressa a

7 Lyotard, J.F. *Le différend*. Paris: Minuit, 2013 [1983], p. 24.

8 Ruby, C. *L'interruption: Jacques Rancière et la politique*. Paris: La fabrique, 2009, p. 37.

dor ou o prazer e outra que consiste na capacidade de deliberação necessária à decisão política<sup>9</sup>. Para Rancière, a política deve ser entendida como um ato em que aqueles aos quais não é dado o direito à palavra se fazem reconhecer como tal, e como exemplo disso explicita o modo como o escritor francês do século XIX, Pierre-Simon Ballanche, romanceia a tomada do monte Aventino pelos plebeus e a embaixada de Menenius de Agrippa que ao contar uma fábula faz com que os plebeus retornem a ordem. Na narrativa de Ballanche tudo passa pela questão de saber se há uma cena comum entre os patrícios e os plebeus a fim que eles pudessem discutir qualquer coisa, já que em princípio a posição dos primeiros era a de que não há espaço para discutir com os segundos pela simples razão de que estes não falam, são desprovidos de linguagem. Nesta narrativa, acentua-se o fato de que no momento em que os plebeus podem compreender a fábula de Menenius de Agrippa ocorre que eles se tornam fundamentalmente iguais<sup>10</sup>.

A política ocorre como uma irrupção, ou se quisermos, uma performance que altera uma certa distribuição dada, por isso Rancière não aceita nem a diferença arendtiana entre o espaço social e o espaço político nem a dimensão habbermasiana da ação comunicativa, pois em ambos os casos trata-se de estabelecer um espaço privilegiado onde pode ocorrer o debate político. De mais a mais, este debate, no caso de Habbermas, implica o reconhecimento do outro como um ser capaz de fazer enunciados. Para Rancière, contudo, o “outro” não é um dado, por isso ele precisa “fazer-se reconhecer” como ser capaz de enunciados políticos.

Nisso consiste precisamente aquilo que Rancière entende por cena, ou seja, uma situação singular em que se produz uma performance na qual evoca-se o princípio universal da igualdade, criando sempre uma diferença em uma situação<sup>11</sup>.

Pode-se verificar uma cena de igualdade quando Rosa Parker recusa-se a ceder o lugar, em um ônibus não destiando a negros, a um homem branco nos EUA em 1955, ou quando a operária Jeanne Deroin, editora de um jornal feminista chamado *Opinion des femmes*, apresenta-se como candidata à assembleia de 1848 na França para colocar em causa o conceito do “sufrágio universal” de uma eleição que vetou a candidatura das mulheres.

---

9 Rancière, J. *La méésentente: politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995, pp. 17-40.

10 *Ibidem*, p. 47.

11 A cena é “uma pequena máquina ótica que nos mostra o pensamento ocupado em tecer laços que unem percepções, afetos, nomes e ideias, em constituir a comunidade sensível que estes laços tecem e a comunidade intelectual que torna o tecido pensável”. Rancière. *Aisthesis, op. cit.*, p. 12.

Justamente nesse ponto Rancière acredita ter estabelecido o vínculo entre política e estética já que a ação política implica de algum modo uma conquista de *visibilidade*. A cena é um encontro singular que promove uma desidentificação que produz um recorte no âmbito da experiência sensível, experiência esta que sempre produz uma *narrativa* a partir da qual podem nascer outras narrativas que, circulando livremente, disseminam a igualdade.

### A política da arte

Como bem mostra Bernard Aspe, Rancière é bastante claro quanto a demarcar arte e a política como dois polos que, embora se relacionem, pertencem a esferas distintas<sup>12</sup>. A arte não pode realizar a promessa da política, apenas a política o pode. Disto resulta que a crítica de Rancière à utopia revolucionária da arte, típica das vanguardas históricas<sup>13</sup>, consiste em mostrar que esta vai além daquilo que pode a arte. A utopia estética foi responsável por várias ilusões, como por exemplo, a ideia de que a arte pode de alguma forma “conscientizar” o indivíduo e engajá-lo na ação política.

Mas se a arte não deve ser confundida com a política *tout court*, isso não significa que ela não tenha uma política que lhe seja própria, apenas que ela se difere quanto à sua forma de realização.

A política é um modo singular de subjetivação de sujeitos que reconfiguram a distribuição policial dos corpos. Por isso, não há um sujeito político pré-formado: a política constitui-se no momento mesmo de sua realização. Em outras palavras, a política depende da *ação*, de uma ação que produza uma cena de litígio.

Mas se a política possui uma estética, o que dizer da *política da arte*? Como asseveramos, a arte é política não porque um artista defende tal ou qual posição para colaborar com uma determinada causa, mas porque ela é capaz de produzir um tecido sensível comum.

---

12 Aspe, B. *Révoluion sensible*. In: *Partage de la nuit : deux études sur Jacques Rancière*. Paris: Nous, 2015, pp. 29-71. Tradução para o português. \_\_\_\_\_. *Revolução sensível*. Trad. Pedro Hussak. *Aisthe*, op. cit., pp. 61-88.

13 Rancière, J. *Le partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La Fabrique 2014. [2000], pp. 26-45.



A política da arte consiste na formação de uma *comunidade virtualmente democrática*<sup>14</sup>. Esta ideia relaciona-se diretamente com o que Rancière entende por *revolução estética*, ou seja, a circulação livre da letra com a popularização da literatura no século XIX. Os discursos sobre a arte sem uma legitimação prévia sobre quem pode e quem não pode falar sobre a arte revelam uma igualdade na capacidade de produzir discursos, e os debates e disputas hermenêuticas que podem surgir em torno da obra podem revelar o quanto ela é a ocasião da formação de um fórum democrático de discussão. Além disso, o fato de que com a revolução estética as hierarquias da representação são quebradas, possibilitando que a arte aborde qualquer tema e represente qualquer sujeito, mostra, segundo Rancière, o quanto autores politicamente conservadores, como é o caso de Virginia Woolf<sup>15</sup>, podem ser emancipadores em termos estéticos.

A comunidade virtual projeta a igualdade que se deseja construir politicamente no plano real. Por isso, a pesquisa nos arquivos do movimento operário francês, que deu origem ao livro *A noite dos proletários*, mostra que por meio da literatura, os proletários entraram em um mundo comum do qual eles em princípio estavam alijados<sup>16</sup>. Isto significou um tipo de emancipação no plano sensível que correu em paralelo à luta pela emancipação no plano da luta pela transformação social. Longe de analisar o que seria a formação de uma “cultura proletária própria”, Rancière opta por mostrar como a emancipação se deu na medida em que o acesso à dita “alta cultura” permitiu que ao adentrar no mundo do inimigo, produziu-se uma espécie de esfera comum, na qual justamente os conceitos de “alta” e “baixa” cultura desapareciam.

Por isso, se as recentes manifestações, como foi discutido anteriormente, apropriam-se de operações da arte contemporânea, de modo algum elas devem substituir a dimensão propriamente reivindicatória da ação política. Por outro lado, tais expressões são capazes de produzir modos de percepção capazes de estabelecer um elemento comum, e um tecido sensível no qual os desejos e anseios de transformação no plano político e social podem reconhecer-se.

Desta maneira, o pensamento de Rancière estaria longe de aproximar-se de uma proposta de *arte-ativismo* que visa efetivamente à inserção da arte na dimensão da ação. Consequentemente, a ideia de uma *ação direta* lhe seria estranha, e

---

14 Rancière, J. *La mésentente*, op. cit., p. 88.

15 Rancière, J. *Le fil perdu*. Paris : La fabrique, 2014, pp. 37-55.

16 Rancière, J. *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard/Pluriel, 2012 [1981].

o ataque “estético” a “símbolos” do capitalismo, algo pueril. Se se deve falar em uma eficácia política da arte, esta não se dá quando ataca diretamente o muro, mas na medida em que ela é capaz de produzir pequenas rachaduras nele.

### Melancolia de esquerda

Depois de 1989, verificou-se um efeito profundo no movimento e no pensamento de esquerda uma vez que a promessa de uma sociedade justa e igualitária deu lugar a sistemas burocráticos e totalitários. Todas as lutas revolucionárias que mobilizaram o século XX pareciam ter sido em vão, e o ímpeto pela transformação social através da política converteu-se em um desencanto. Se como bem mostra o historiador Enzo Traverso – que recuperou a expressão “melancolia de esquerda” de Walter Benjamin – as derrotas da esquerda ao longo do século XX eram vistas como o prenúncio de uma vitória no futuro, a queda do muro de Berlim, ao menos durante os anos que se seguiram, pareceu ter significado uma derrota definitiva. Deixou-se de mirar o passado em vistas das lutas futuras em nome de uma visão que tenta, por meio de um esforço de memória social, redimir os mortos do passado<sup>17</sup>. A crença na necessidade histórica pareceu esvair-se, e ganhou força o discurso do “fim da história” com a consequente estabilização das democracias liberais.

A melancolia de esquerda que surgiu daí pode ser definida como o sentimento ambíguo entre o reconhecimento das injustiças sociais acarretadas pelo capitalismo e a impotência quanto à possibilidade de mudar este estado de coisas. Como um pensador que tem se dedicado a discutir os impasses políticos atuais, Jacques Rancière não se furtou a enfrentar esse tema, como por exemplo em seu livro sobre o cineasta húngaro Béla Tarr, cujo subtítulo *le temps d'après*<sup>18</sup> (o tempo de depois) designa justamente a vida “depois” do fim das ilusões do socialismo.

A consequência desse processo foi a formação de um grande consenso mundial em torno de um pensamento gerencial que determina a partilha das ocupações e lugares no mundo globalizado – o neoliberalismo. Assim, as elites financeiras sobrepujam-se aos governos, impondo-lhes medidas de austeridade, substituindo a política pela economia.

---

17 Traverso, E. *Mélancolie de gauche: la force d'une tradition cachée (XIXe.-XXIe siècle)*. Paris : La Découverte, 2016, pp. 25-70.

18 Rancière, J. *Béla Tarr: o tempo de depois*. Trad. Luís Lima. Lisboa: Orfeu Negro, 2013 [2011].

Por isso, Rancière clama pela necessidade da ação política para enfrentar este grande consenso global, buscando claramente afastar-se do desencanto que assolou parte da esquerda nos anos 1990, e demonstrando uma total contrariedade a qualquer tipo de fatalismo.

Por outro lado, em consonância com sua crítica às organizações sociais tradicionais, Rancière recusa-se sempre a responder (não apenas politicamente como também em termos estéticos) à pergunta: *que fazer?* Esta postura relaciona-se com a sua própria trajetória intelectual marcada pelo afastamento de sua vinculação inicial ao círculo althusseriano na França nos anos 1960 até o rompimento total com o seu mestre com a publicação de *A Lição de Althusser*<sup>19</sup>. Ali ele se coloca como crítico ferrenho do marxismo tradicional, sobretudo no que se refere ao papel que este oferece a uma certa ideia de partido como uma vanguarda que se arrogaria ao *saber* do sentido da história, conferindo-lhe a autoridade de dirigir politicamente a classe destinada a realizar a revolução – o proletariado. Para Rancière, trata-se de uma contradição entre o desejo de igualdade presente no marxismo e a postura desigual em que o partido ou um intelectual se coloca em relação a quem ele “dirige”. Sem dúvida, a recuperação da proposta do *ensino universal* do pedagogo Joseph Jacotot em *O Mestre Ignorante* (1987) constitui uma resposta definitiva a Althusser na medida em que se alude ali a uma regra para a emancipação que deve constituir-se mesmo não apenas como um princípio pedagógico do mestre ignorante, mas sobretudo político – todas as inteligências são iguais<sup>20</sup>.

Não é difícil reconhecer um paradoxo (aliás, uma dimensão fundamental do pensamento de Rancière) nestas duas dimensões do pensamento de Rancière: se, por um lado, ele coloca como tarefa atual o enfrentamento do niilismo pós-utópico na direção da ação política, por outro, ele recusa o papel do discurso intelectual como legitimador da ação coletiva.

No seu penúltimo livro, *En quel temps vivons-nous?* Rancière dá uma pista de como ele pensa a possibilidade de enfrentar este paradoxo e superar a melancolia de esquerda. Após citar toda a efervescência dos movimentos dos anos 1960 e o desencanto com a vitória da “revolução conservadora” nos anos 1980, ele afirma:

*A não ser que adotemos a posição pueril que consiste em dizer que todas estas derrotas são excelentes porque varreram todas as ilusões diante da*

19 Rancière, J. *La leçon d'Althusser*. Paris: Fabrique, 2012 [1974].

20 Rancière, J. *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris: Fayard, 1987.

*realidade nua da dominação, é preciso partir disso: o primeiro problema hoje não é tentar mais avançar para ir mais longe, mas ir na contracorrente do movimento dominante.*<sup>21</sup>

No livro, Uma conversa com Eric Hazan, Rancière deixa claro que sempre houve duas opções na luta da esquerda: ou a energia que se volta contra o poder dominante, ou o esforço da formação de um novo sentido do comum em paralelo ao poder do Estado. Rancière acredita que a segunda opção – viver em um outro mundo no próprio mundo presente – esteja mais de acordo com o que se pode imaginar como a organização das lutas. Em outras palavras, não se trata mais de lutar para alcançar o poder, mas sim de criar a comunidade no presente que possa servir como projeção da comunidade que virá. Neste sentido, não é de se estranhar que movimentos na Europa, com uma faceta autonomista, tenham encontrado nele uma fonte de inspiração.

## Estratégia

Neste sentido, não há dúvida de que Rancière está distante de toda concepção de luta de conquista de hegemonia, que tem em Gramsci um dos grandes inspiradores, mas que hoje ganha uma força renovada graças à defesa de um populismo de esquerda por pensadores como Ernesto Laclau e Chantal Mouffe.

Por ocasião de uma conferência de Rancière, na cidade de Universidade de San Martín em outubro de 2012, em Buenos Aires, Laclau faz uma intervenção crítica tocando justamente no ponto<sup>22</sup>, expondo sua diferença em relação ao francês, no que toca ao problema do sistema representativo, ao afirmar que além dos interesses das oligarquias, a representação “puede representar también algo diferente. Si al nivel de las bases sociales de un sistema encontramos sectores marginales con escasa constitución de una voluntad

---

21 « A moins d'adopter la position puérile qui consiste à dire que toutes ses défaites sont excellentes puisqu'elles ont balayé toutes les illusions devant la réalité nue de la domination, il faut partir de là : le premier problème aujourd'hui n'est pas d'essayer d'aller plus loin en avant mais d'aller à contre-courant du mouvement dominant ». Rancière, J. *En quel temps vivons-nous?*. Paris: La Fabrique, 2017, p. 34. Muito provavelmente quando Rancière está falando que a resposta ao pós-89 não pode ser que a esquerda tem a “vantagem de poder atuar ilusões” é uma referência a Daniel Bensaid, a quem Traverso dedica a última parte de seu livro. Cf. Traverso, *Mélancolie de gauche*, op. cit., pp. 175-212.

22 Este debate foi reproduzido no jornal espanhol *el diario* : << [http://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere\\_6\\_385721454.html](http://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere_6_385721454.html)>> acessado em 11/08/2017.

propia, los mecanismos representativos pueden ser en cierta medida aquello que permita la constitución de esa voluntad”. Por isso, embora o Estado seja capturado, seria possível considerar mediações através das quais a vontade popular pode se expressar no interior deste.

Na mesma linha, Alberto Toscano sustenta que Rancière em última análise propõe uma “política sem política”, uma vez que a política aparece no seu pensamento um tanto descolada de como funciona a política na vida real, na qual é preciso cogitar estratégias, construir consensos para as decisões coletivas, ter enfrentamentos, etc. Portanto, não seria, nessa perspectiva, de nenhum modo estranho que o pensamento de Rancière tenha se conduzido para o campo da estética, cuja relação com a “política” implicaria assim um afastamento da política real. Afirma Toscano:

*Ao fornecer um sentido de pureza e nobreza em derrota, retirando a política da emancipação (ela mesma dificilmente uma entidade unificada) do campo estratégico e agonístico, no qual ela iria ser enredada com a política conservadora, de interesse, de desigualdade, de conformidade ou de gestão, faz um acerto de contas com a dinâmica do fracasso histórico e as possibilidades de recomposição quase impossível. Questões como tendência, oportunidade, aliança, estratégia, preparação e assim por diante – ou seja, questões que têm que ver com a dialética ‘suja’ de construir uma alternativa juntamente com os meios de implementá-la – tornou-se ininteligível se o que uma perspectiva política emancipatória enfrenta não é uma multiplicidade, mesmo se em grande parte hostil, campo político, mas simplesmente não-política<sup>23</sup>.*

No fundo Laclau e Toscano tecem a mesma crítica a Rancière, nomeadamente a falta de um horizonte em que se coloque a questão da eficácia política. Por isso, o pensamento dele não pode dar uma resposta para o problema de como encontrar uma *estratégia* que, como ele bem afirma em *En quel temps vivons-nous?*, no âmbito da esquerda não era outra coisa senão uma fórmula

---

23 While providing a sense of purity and nobility in defeat, withdrawing the politics of emancipation (itself hardly a unified entity) from strategic and agonistic field, in which it would be enmeshed with the politics of conservation, interest, inequality, conformity or management, makes a reckoning with the dynamics of historical failure and the possibilities of recomposition well-nigh impossible. Questions of tendency, opportunity, alliance, strategy, preparation, and so on – that is, questions having to do with the ‘dirty’ dialectic of building-up an alternative together with the means of implementing it – became unintelligible if what an emancipatory political perspective faces is not a multifarious, even if largely hostile, political field, but simply not-politics. TOSCANO, A. *Anti-sociology and its limits*. In: BOWMAN, P (Org). *Reading Rancière*. London: Bloomsbury, 2011, p. 218.

para “tomar o poder”<sup>24</sup>. Em outras palavras, Rancière afasta-se da esquerda se sua “estratégia” consistir simplesmente na disputa pelo Estado, pois apenas a manifestação autônoma do povo poderia constituir uma oposição ao Estado sequestrado pelas oligarquias.

Há um *écart* entre Rancière e as posições de Toscano e Laclau. Mais do que uma visão de totalidade da concepção da política como disputa de poder, Rancière prefere ater-se aos efeitos secundários, às fissuras quase imperceptíveis nas manifestações políticas que revelam traços positivos, mesmo nas sucessivas derrotas de que nos fala Traverso. Os proletários de 1830, sobre cujo movimento Rancière debruçou-se, embora não tenha alcançado o objetivo da revolução, mudaram o estatuto social do trabalho: o que até então era tratado como um assunto privado passou a ser público; ou então, no que toca às recentes manifestações, se podemos pensar um efeito político lateral às reivindicações principais – que pessoas queiram ficar juntas no espaço público, como uma praça por exemplo.

Contudo, pensando com Rancière, mas também tentando vislumbrar formas de sair do impasse representação *versus* não-representação, talvez fosse o caso de considerar outras formas de organização e de construção do comum como, por exemplo, a construção de plataformas capazes de constituírem-se como um espaço (não um espaço harmônico, mas um onde tensões possam emergir, bem entendido) entre o âmbito institucional e o movimento social autônomo. Embora este rejeite todo o esforço de ser capturado pela teia hegemônica de um partido ou de um líder carismático, pode ser permeado pela institucionalidade, caso esse diálogo seja horizontal, como demonstra o exemplo das *plataformas* que constituíram o municipalismo espanhol.

## Balanço

Que balanço pode-se fazer dos movimentos dos primeiros anos desta década? Na verdade, são diversos os resultados. Cada país teve um desenvolvimento próprio, mas sem dúvida a política desde então transformou-se.

Uma parte da esquerda tradicional considera que eles acabaram sendo instrumentalizados e terminaram por favorecer a ascensão de grupos conservadores ao poder, mas isso constitui uma não-compreensão das novas dinâmicas sociais que já não aceitam ser hegemônicas pelos partidos. Os

---

24 Rancière, J. op. cit., pp. 30-31.

movimentos sociais constituíram-se como um novo sujeito político e hoje não há mais como desconsiderar suas demandas e sua forma de atuação.

Por outro lado, entender esses movimentos consiste também em lutar contra os riscos que a crise do sistema representativo produz, como, por exemplo, o fato de que políticos de extrema direita apresentem-se como “não-políticos” e contrários ao sistema, quando na verdade estão totalmente involucrados com o empresariado e o mercado financeiro. Ou, então, se pensarmos o fato de que na França, hoje, verifica-se uma tendência de que políticos conservadores prefiram organizar “movimentos” que, com o desencanto generalizado com política, soam melhor do que “partido”. Ou, ainda, que um enfraquecimento do sistema político possa minar o sistema de contrapesos da autonomia entre os poderes e faça com que um poder, no caso o judiciário, seja excessivamente fortalecido, favorecendo toda sorte de arbítrio contra os quais o cidadão já não teria a quem recorrer.

Como reagir a isso tudo? Como pensar situações novas sobre as quais velhas categorias já não dão respostas? Rancière é um pensador que tenta colocar-se à altura dos problemas políticos atuais, e se ele não fornece “soluções” para a esquerda, isso só revela a necessidade de que os sujeitos atuais tenham imaginação política a fim de encontrar saídas para o beco em que o mundo atualmente se meteu.

## Referências

- RANCIÈRE, J. *Le partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La Fabrique 2014. [2000].
- \_\_\_\_\_. *La mésentente: politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La leçon d'Althusser*. Paris: Fabrique, 2012 [1974].
- \_\_\_\_\_. *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard/Pluriel, 2012 [1981].
- \_\_\_\_\_. *Aisthesis: scènes du régime esthétique de l'art*. Paris: Galilée, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris: Fayard, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Le fil perdu*. Paris : La fabrique, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Moments politiques*. Paris : La fabrique, 2009.
- \_\_\_\_\_. *La haine de la démocratie*. Paris : La fabrique, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Béla Tarr: o tempo de depois*. Trad. Luís Lima. Lisboa: Orfeu Negro, 2013 [2011].
- \_\_\_\_\_. *En quel temps vivons-nous?* Paris : La fabrique, 2017.

### Sobre Rancière

ASPE, B. *Partage de la nuit*: deux études sur Jacques Rancière. Paris : Nous, 2015.

\_\_\_\_\_. *Reading Rancière*. London : Bloomsbury, 2011.

HUSSAK van V. RAMOS, P.; CAPISTRANO, T. (org.). Dossier Rancière. *Aisthe*, v. 7, n. 11, 2013. Disponível em : < <https://revistas.ufrj.br/index.php/Aisthe> >. Acessado em: 25 ago. 2017.

RUBY, C. *L'interruption*: Jacques Rancière et la politique. Paris: La fabrique, 2009.

### Outros

NEGRI, A.; HARDT, M. *Multidão*: guerra e democracia na era do Império. Trad. Clóvis Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

LYOTARD, J.F. *Le différend*. Paris: Minuit, 2013 [1983].

TRAVERSO, E. *Mélancolie de gauche*: la force d'une tradition cachée (XIXe.-XXIe siècle). Paris: La Découverte, 2016.