

CRÍTICA À NOÇÃO DE EMANCIPAÇÃO EM HABERMAS

CRITICIZES THE NOTION OF EMANCIPATION IN HABERMAS

*Matheus Maria Beltrame*¹

Recebido em: 02/2020
Aprovado em: 03/2020

Resumo: Nosso objetivo é apresentar a concepção de desentendimento em Jacques Rancière enquanto uma crítica a concepção habermasiana de emancipação que possui como seus elementos centrais a ideias de linguagem, reflexão, interação, interesse de consenso. O artigo é um recorte da tese *A teoria emancipação em Karl Marx e Jürgen Habermas*, defendida junto ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia – PIPGF/UEPB/UFPE-UFRN sob a orientação do prof. Dr. Edmilson Alves de Azevêdo. Organizando-se de forma que, no primeiro momento apresentamos a relação entre racionalidade e emancipação para, num segundo momento desenvolvermos uma crítica a concepção habermasiana de emancipação.

Palavras-chave: Emancipação. Racionalidade. Habermas. Rancière. Desentendimento.

Abstract: Our aim is to present the conception of disagreement in Jacques Rancière as a criticism of the Habermasian conception of emancipation, which has as one of its central elements the ideas of language, reflection, interaction, consensus interest. The article is an excerpt from the thesis *The emancipation theory in Karl Marx and Jürgen Habermas*, defended by the Integrated Postgraduate Program in Philosophy - PIPGF / UFPB/UFPE-UFRN under the guidance of prof. Dr. Edmilson Alves de Azevêdo. Organizing themselves in such a way that, in the first moment, we present the relationship between rationality and emancipation, in a second moment we develop a critique of the Habermasian conception of emancipation

Key-words: Emancipation. Rationality. Habermas. Rancière. Disagreement.

Racionalidade e emancipação

Em seu desenvolvimento histórico-conceitual os postulados de emancipação política, social, religiosa e econômica não são automaticamente compatíveis, podendo bloquear-se mutuamente. Neste sentido, diante destas aporias, trata-se de ponderar sobre o conceito de emancipação em função de sua legitimidade e de sua utilidade. No primeiro momento, o

¹ Doutor em Filosofia pela PIPGF - UFPB/UFPE/UFRN, professor substituto na UEPB, e-mail: beltrame25@gmail.com

substrato natural que fundamenta o conceito de emancipação, segundo o qual cada nova geração adquirirá a maioria, permanece na medida em que se sustenta a possibilidade que dela derivem novas emancipações. Trata-se da emancipação no sentido do direito consuetudinário enquanto uma categoria fundamental da história. No entanto, a partir da revolução técnico-industrial se modificam drasticamente as condições que regulavam institucionalmente a vida e as novas gerações crescem com novos desafios. Estes novos desafios são à crise ecológica e à ameaça de extermínio nuclear, que somente poderão ser prevenidos, aprendendo e praticando novas formas de atuar orientados pela sobrevivência. E a estes acrescenta-se pretensões totalitárias crescentes (KOSELLECK, 2012).

O segundo momento trata das ameaças ao nosso planeta, que podem ser interpretadas em termos apocalípticos, mas que são reais para podermos prescindir da formulação de compromissos intergeracionais. A responsabilidade de todos para com todos e sua igualdade de direitos se convertem numa condição implícita de toda política:

O desafio atual consiste em não perder de vista o direito universal da humanidade empiricamente existente enquanto se faz uma política que somente é possível através de um agregado de atores especiais de composição reduzida. Portanto, é necessário fazer presente a utopia – procedente do Iluminismo – da ausência de poder até o ponto em que possa cumprir-se o direito igual, que todas as pessoas tem, e que consiste em sobreviver. Do conceito utópico de fim que consiste na emancipação universal se chegaria ao fim concreto de um consenso mínimo universal que regule as condições necessárias para a continuação da existência (KOSELLECK, 2012, p. 127).

Para Koselleck, isto pressupõem uma emancipação das formas de comportamento que impossibilitam um conceito mínimo necessário para tal, “mas já não existe outra alternativa que não seja a de uma ameaçadora combinação de catástrofe nuclear acompanhada de terror global ou de esgotamento de todos os recursos naturais” (KOSELLECK, 2012, p. 127).

Em terceiro temos a ambiguidade temporal do conceito tradicional de emancipação. Deve-se distinguir de forma precisa entre “a concessão e a luta, entre o ‘senhor’ e o ‘servo’, entre a emancipação e a autoemancipação, entre a disposição legal e o processo social, para não sucumbir à polivalência deste termo chave” (KOSELLECK, 2012, p. 129). Ao aplicarmos a pluralidade semântica do conceito de emancipação moderno em nosso contexto, podemos extrair a seguinte conclusão:

A dimensão temporal da transformação lenta e a dimensão temporal da ação particular se aproximam de forma evidente. Tanto as margens da ação

quanto as margens das expectativas se estreitam. A pressão para atuar aumentou tanto que a igualdade de direitos de todas as pessoas, que deve ser precedida por uma disposição legal, não pode seguir sendo apenas um postulado tradicional da filosofia da história (KOSELLECK, 2012, p. 129).

A igualdade de direitos deve tornar-se em máxima de ação imediata de qualquer política, mesmo as particulares e guiadas por interesses. A interdependência de todos os problemas em nosso planeta podem ajudar neste consenso mínimo. Assim, o conceito de emancipação poderá seguir vigente se for concebido de forma interativa:

Como o desafio permanente de encurtar ou superar o hiato que existe entre o elemento jurídico logicamente necessário que se formula numa lei e sua execução social e política. Em outras palavras: a igualdade de direitos de todas as pessoas neste mundo é mais que uma premissa teórica ou um fim utópico, é o mínimo do conceito de emancipação que herdamos e que devemos conservar para podermos seguir sendo capazes de uma ação política racional. Isto pressupõem que pode se dar uma transformação da experiência histórica que será efetiva na medida em seja capaz de fazer da necessidade uma virtude (KOSELLECK, 2012, p. 129).

Para Bauman, na obra *Por uma sociologia crítica – um ensaio sobre senso comum e emancipação*, o positivismo é um programa de conhecimento não comprometido, considera-se como o único conhecimento válido, inevitável, não problemático e imparcial, de acordo com as atitudes daqueles que o produzem. A possibilidade deste programa estava contido, em germe, na forma como o Iluminismo pensou a razão enquanto um valor supremo para a prática humana. A emancipação foi a base para o avanço da razão e o êxito desta sobre o preconceito, o mito, a miséria, a superstição era tido como a base desta. Mas, o Iluminismo não percebeu que este conhecimento se transformaria em técnico, instrumental e eficiente, que entrelaçaria os seres humanos num mundo imenso, artificial, de dependência material e que não dependeria da capacidade humana para penetrá-lo e abrangê-lo espiritualmente (BAUMAN, 1977).

No entanto, logo encontrou-se a questão de pensar a emancipação para além da ciência positiva orientada instrumentalmente, buscando uma forma mais poderosa para a liberdade humana. Em sua forma positivista, a razão declara sua falta de interesse pelas potencialidades humanas ainda não realizadas, pelo mundo moral, interessando-se somente pelo mundo natural, pela natureza. Neste momento, a razão abdica da crítica a realidade humana forçando os seres humanos a buscarem em outros lugares pela sua liberdade, “mas esta ‘outra parte’ foi condenada, desde o princípio, como o domínio do erro e do preconceito, variavelmente chamado partidarismo, ideologia, utopia” (BAUMAN, 1977, p. 125). A questão gira em torno

da possibilidade de conciliação entre razão e emancipação e se a razão poderá reivindicar o seu poder crítico e sua potencialidade para efetivar a emancipação (BAUMAN, 1977).

O fato é que o interesse pela emancipação e o desejo de controlar conscientemente o curso da história humana não pode ser efetivado enquanto uma atitude cognitiva positivista estiver em monopólio. A ciência positiva em sua matriz técnica-instrumental especializada separa cada vez mais o sistema autônomo da sociedade humana, garantindo a dependência humana desta forma de racionalidade e sociedade instrumental ou de civilização tecnológica. Neste sentido, “a razão que se propõe ser crítica e, portanto, apoiar e promover o processo emancipatório, tem que enfrentar o senso comum como o seu adversário mais poderoso” (BAUMAN, 1977, p. 127).

A questão que surge é como a crítica pode se legitimar numa civilização formada pela linguagem positivista em ascensão? A razão emancipadora não possui o benefício, desde o início, de uma evidência espontânea compatível a que possui o senso comum. A razão emancipadora coloca em questão a admissão das evidências sobre as quais os juízos do senso comum são realizados, pois é a realidade social que torna a consciência falsa do senso comum. Ela transita por regiões que a razão positivista declarou fora dos limites e, desta forma, “o que o homem perde ao respeitar os seus horizontes cognitivos e na possível apreensão da realidade das suas potencialidades interiores ganha-o certamente em segurança emocional” (BAUMAN, 1977, p. 129).

O senso comum fundamentado na ciência orientada tecnicamente e fortalecida pelo conhecimento utilitário procura desmascarar qualquer elemento de realidades alternativas, “uma ‘possível realidade’, que está impossibilitada de produzir um certificado de viabilidade passado pela experiência, é apodada de irrealista, irracional ou utópica – dependendo do contexto” (BAUMAN, 1977, p.131). E a razão emancipadora, pelo contrário, reivindica sua legitimidade “sob a condição de que a única realidade de que a experiência do senso comum nos informa não tem outro fundamento senão o que a coincidência histórica pode dar, e de forma alguma pode ser considerado como o único possível” (BAUMAN, 1977, p. 131).

A sociologia marxista, neste contexto, é apresentada como a teoria que teve mais êxito em elucidar a contingência histórica das condições de existência do ser humano, a partir da ideia de verdade como processo histórico presente em Marx, ela “situa a ciência da não-liberdade e os seus críticos existencialistas como partes das mesmas condições históricas limitadas e, portanto, abre a possibilidade da sua transcendência criativa” (BAUMAN, 1977, p. 137).

No pensamento marxista a dependência individual aos outros membros da comunidade aparece ao indivíduo como uma necessidade social, uma situação objetiva, contra a qual ele mede seus motivos e intenções, e que lhe fornece os critérios objetivos de racionalidade destas intenções.

Esta ruptura da experiência humana elementar de um indivíduo e seu ambiente delimitado é o resultado de um desenvolvimento histórico não podendo ser visto como uma condição humana perpétua. Para Bauman, em relação a emancipação, as condições individuais desta coincidem com as condições que perpetuam a não liberdade de todos os indivíduos, e se um indivíduo ou um grupo podem sujeitar as relações sociais segundo as suas vontades, emancipando-se sem a emancipação de todos, apenas estão fortalecendo as condições gerais de dependência e de não liberdade (BAUMAN, 1977).

Os sistemas de interação social que apresentam os fins desta como imutáveis apoiam-se na autoridade da experiência. O único atributo invariável da espécie humana aceito pela perspectiva da razão emancipadora “é o mecanismo através do qual a espécie humana se torna, sempre de novo e sempre de uma nova forma, a espécie humana” (BAUMAN, 1977, p. 150). E a extrapolação para o futuro demanda o pressuposto “que a sociologia crítica considera insustentável – que o passado contém evidência que domina definitivamente o futuro” (BAUMAN, 1977, p. 150).

A ideia de emancipação tem início quando as condições deixam de ser como realmente são e são postuladas numa perspectiva que escapam à metodologia científica e ao seu exame de verdade, por ainda não serem reais. Isto permite a questão de a lacuna entre a ciência positivista e o conhecimento emancipador não ser “na verdade, insuperável, como parece à primeira vista, e como insistem os extremistas e puristas de ambos os lados. A questão é crucial tanto para a ciência social como para as perspectivas da emancipação humana” (BAUMAN, 1977, p. 156–157). A resposta depende da possibilidade de um realinhamento do conceito de ciência em relação ao processo de exame da verdade.

Em Habermas, segundo Bauman, encontramos os elementos para que a reificação da verdade seja estendida para além do campo administrado pela ciência, transformando-se no processo de autenticação. A teoria dos interesses do conhecimento, na qual os interesses técnico e prático participam de uma condição comum, da comunicação de onde eles extraem o discurso que tem a possibilidade de fornecer uma justificação razoável ao que é reconhecido como factual. Esta autonomia relativa do discurso garante e justifica as afirmações teóricas destes interesses. Esta autonomia sempre está em movimento pela prática da comunicação. E

o processo de justificação destas afirmações encontra-se incluído no domínio do discurso, no qual pode ser controlado e regulado por regras.

A condição do conhecimento emancipatório e de seu interesse é de espécie diferente. Este interesse desenvolve-se na medida em que uma força repressiva, enquanto exercício normativo do poder, apresenta-se de forma permanente em estruturas de comunicação distorcidas, enquanto dominação institucionalizada. Neste sentido, segundo Bauman, o interesse emancipatório busca elucidar a história, levando o indivíduo a perceber criticamente comunicação distorcida, “o ator é auxiliado pela ‘reconstrução racional’ de sistemas de regras que o discurso científico tornam explícito e que determinam a maneira como a experiência pode ser processada e justificada” (BAUMAN, 1977, p. 173). O diálogo que surge neste interesse não encontra-se separado de seu empenho prático na comunicação do processo vital.

A distinção genuína entre o conhecimento emancipador e o conhecimento técnico e prático encontra-se no eixo verificação-autenticação. A potencialidade emancipadora do conhecimento é examinada e atualizada com o início do diálogo quando os indivíduos se transformam em interlocutores ativos neste processo incipiente de autenticação. Quando o diálogo inicia é que temos a confirmação genuína da crítica enquanto conhecimento emancipador foi atingida. E a crítica da realidade entra em sua fase iluminista, a teoria crítica chega a reflexão popular “procurando ativamente reformular a avaliação da experiência histórica dada pelo senso comum e auxiliar a imaginação a fugir do caráter ‘conclusivo’ da evidência passada” (BAUMAN, 1977, p. 178).

A escolha pela continuação do diálogo é um elemento fundamental na emancipação, “quanto mais livres forem as condições de julgamento, maior é a probabilidade de que as verdadeiras interpretações sejam adotadas e as falsas rejeitas” (BAUMAN, 1977, p. 185). Implicando que no processo de verificação do conhecimento crítico se deve eliminar as limitação de julgamento. No diálogo de esclarecimento, o esforço necessário deve ser o de “elevar todos os participantes ao *status* de interlocutores intelectuais plenos na comunicação, e para evitar a interferência dos meios não-intelectuais no choque entre interpretações competitivas” (BAUMAN, 1977, p. 186). Segundo Bauman, a libertação do ser humano somente pode ser realizada em condições de liberdade e, o conceito de conhecimento crítico, “a serviço do interesse emancipador do homem, não pode deixar de concordar com o princípio sensível e com o *spiritus movens* intelectual do Iluminismo: que a emancipação da razão é uma condição de toda emancipação material” (BAUMAN, 1977, p. 186).

Silvio Vietta, na obra *Racionalidade uma história universal*, entende que a

contemporaneidade deve sua dinâmica evolutiva essencialmente a uma força de impulsão que se manifestou no decorrer da história e a uma história da racionalidade que teve sua origem na antiguidade grega. Sua tese é que “a atriz principal da história europeia, hoje global, é uma *faculdade* humana, muito unilateral, mas sumamente eficiente: a *racionalidade*” (VIETTA, 2015, p. 11). A sociedade global é fruto dessa racionalidade, incluindo seus irracionalismos (VIETTA, 2015).

A história da racionalidade prolonga-se como uma história contínua perpassando e embasando o Império romano, a Igreja cristã na Idade Média, e a Idade Moderna, e em seu processo de desenvolvimento cria-se a atual sociedade mundial, “*um só* âmbito de poder global e gradativamente unificado, cujas estruturas são determinadas essencialmente pelas formas de pensar e pelas técnicas de racionalidade” (VIETTA, 2015, p. 13). Esse âmbito de poder é chamado de império da racionalidade.

Todavia, a história da racionalidade não ocorre apenas racionalmente, desde sua origem, a cultura da racionalidade se dissocia de outras faculdades cognitivas humanas, especialmente, da sensibilidade e dos sentimentos. Definidos como irracionais depois de serem banidos da racionalidade científica. E essa definição acabou sendo bem sucedida, pois se encontra profundamente inscrita na sociedade atual. No entanto, a própria racionalidade encontra-se ligada a irracionalidade, “na própria racionalidade abstrata autonomizada e em sua “obsessão” por verter todas as qualidades do ser em *valores numéricos*, está embutida uma boa dose de *irracionalidade*” (VIETTA, 2015, p. 14). Outras formas de irracionalidades também são encontradas em formas políticas de exercício do poder na cultura da racionalidade.

Para Vietta, a necessidade da sociedade contemporânea é de seres humanos, cidadãos e políticos, que tenham vinculação com mais racionalidade. E também do reconhecimento de que a era de expansão desse império chegou a seus limites, ela termina no século XXI, e uma nova racionalidade deve reconhecer reflexivamente essa situação limite. Essa nova racionalidade é a defesa de uma nova cultura racional, reflexiva e estética do ser humano, “a nova racionalidade reflexiva terá de recorrer a um vínculo *estético*, ou seja, adaptado às necessidades reais de vida do ser humano como ser sensível e emocional” (VIETTA, 2015, p. 15–16).

A definição de racionalidade se fundamenta no núcleo de significado de cálculo, de uma racionalidade que se manifesta e atua como uma faculdade cognitiva calculadora:

Racionalidade é um tipo específico de pensamento humano na forma de uma relação “fim-meio” de cunho lógico-causal que leva ao objetivo do modo mais linear possível, relação na qual um objeto é processado em termos cognitivos e/ou práticos com os meios de calculação, visando torná-lo útil. Diferentemente da percepção estética e primária, que capta a impressão das qualidades emocionais-sensíveis que o seu objeto causa sobre ela, a racionalidade abstrai disso e enfoca as qualidades calculáveis do objeto. Estas são medidas escalonáveis na ciência, valores econômicos taxáveis na racionalidade econômica, meios calculáveis para a manipulação eficiente de objetos nas teorias ligadas à aplicação prática. Em termos de história da cultura, a “racionalidade ocidental” (Max Weber) é fundada como potência determinante da cultura nos séculos VIII a V a. C. Isso acontece mediante a dissociação da *aisthesis*. Nessa forma, ou seja, numa forma abstrata de pensar, a racionalidade funda as ciências quantitativas, submete o espaço a uma geometrização, matematiza o tempo, seculariza a religião, inventa a economia monetária, assim como a autodeterminação político-democrática do ser humano, e associa tudo isso a um ímpeto expansionista de cunho geopolítico (VIETTA, 2015, p. 16).

Na fase de formação da cultura da racionalidade esta organiza-se de uma nova forma, os sistemas culturais são organizados no sentido de uma nova orientação da estética para meios racionais que objetivam, dentro das possibilidades, ser regidas pelos números e pelos cálculos. Essa formação tem duas implicações na anatomia do cérebro humano, “as funções do lobo parietal esquerdo e do lobo frontal humano dominam as demais funções cerebrais e, desse modo, toda uma cultura imprimindo-lhe a sua marca” (VIETTA, 2015, p. 23). Assim, o cérebro humano é treinado via uma separação de funções, apesar das interconexões que impedem uma separação clara entre as várias funções cerebrais².

Sobre as perspectivas para a atual sociedade mundial da cultura da racionalidade três perspectivas se colocam em destaque. A primeira diz respeito à expansão dessa civilização, fundada sob padrões de vida elevados, com maior liberdade e dissociado das tradições. Países como China e Índia, e regiões como a América Latina vivem atualmente com os mesmos padrões antes reservados aos europeus e aos cidadãos da América do Norte.

A segunda diz respeito à cultura da sustentabilidade. Pois, se se confirmar esse movimento expansionista de consumismo, isso provocará conflitos cada vez maiores entre a produção e consumo de recursos e as suas reservas naturais. Atualmente, já temos em curso uma busca pela privatização desses recursos, busca essa que possui características de dominação e de exploração colonial, e que no futuro pode ameaçar a estabilidade da

² “Outra esfera funcional do cérebro é formada pelo sistema límbico – mais antigo em termos da história da evolução –, agrupado em torno das amígdalas e do hipotálamo como centro de processamento de emoções e do controle do comportamento pulsional. Porém, o sistema límbico não é responsável só pelo comportamento e pulsional, mas também pelos processos integrais da percepção, cognição e inteligência, todavia sempre em interação com as zonas cerebrais do córtex cerebral” (Vietta, 2015, p. 22).

convivência entre os diferentes países e as diferentes culturas. Por isso, segundo Vietta, “o progressivo desenvolvimento expansionista da racionalidade deve ser substituído por uma cultura da *sustentabilidade*, que possibilite a vida na terra também para as futuras gerações” (VIETTA, 2015, p. 2015).

E a terceira perspectiva que se coloca para a sociedade atual é “se, no âmbito da história da racionalidade, a noção de que ela própria se depara com seus limites for racional, ela exigirá também uma limitação do crescimento da humanidade” (VIETTA, 2015, p. 53). Pois, com as condições racionais de vida, de expansão da produção, das áreas de cultivo, das técnicas agrícolas, do cultivo genético, viabilizou-se uma grande expansão da população mundial. O que não elimina o fato desse processo ter sido acompanhado de permanentes estados de má distribuição de alimentos e de fome, principalmente em regiões pobres do ponto de vista tecnológico. No entanto, esse grande aumento populacional causou sérios danos ao meio ambiente e grandes danos a outros seres vivos espécies foram extintas, outras estão em via de extinção. O que implica na necessidade de uma geopolítica racional que limite a expansão populacional na terra (VIETTA, 2015).

A tese defendida é que, para resolver os problemas dessa civilização racional mundial, “que foi fundada e desenvolvida no decorrer da história da evolução racional, não se necessita de menos, mas de *mais* racionalidade, e de uma forma *mais reflexiva* da racionalidade” (VIETTA, 2015, p. 54). E essa exigência implica na necessidade de atores políticos que pensem e ajam de forma cuidadosa e sábia, e de cidadãos que consigam agir racionalmente diante dos problemas, pois, “caso a atual civilização mundial globalizada não queira entrar em colapso, exige-se dela, para a superação dos seus atuais problemas e para a organização do futuro, antes mais, do que menos, racionalidade” (VIETTA, 2015, p. 54).

Crítica a concepção habermasiana de emancipação

Jacques Rancière, na obra *O desentendimento – política e filosofia*, apresenta o desentendimento como uma situação determinada na qual um dos interlocutores entende e não entende, ao mesmo tempo, aquilo que o outro interlocutor diz. Não se trata de um conflito no qual um afirma vermelho e o outro verde, mas de uma situação na qual ambos dizem vermelho, no entanto, não entendem a mesma coisa ou não entendem que o outro diz a mesma coisa com a palavra vermelho. Não se trata de um desconhecimento, pois este pressupõe um não saber, nem de um mal-entendido pelo uso impreciso de uma palavra. No

desconhecimento e no mal-entendido trata-se de ensinar o que se quer dizer falar. No desentendimento ocorrem os casos nos quais as disputas em relação ao que quer dizer falar constituem a própria racionalidade das situações de palavras, pois não há entendimento e nem entendem-se aí as mesmas coisas nas mesmas palavras (RANCIÈRE, 1996).

O desentendimento vai para além das palavras, incidindo sobre a situação daqueles que falam. Faz menção à apresentação sensível do comum e à qualidade daqueles que o apresentam, “a situação extrema de desentendimento é aquela em que X não vê o objeto comum que Y lhe apresenta porque não entende que os sons emitidos por Y compõem palavras e agenciamentos das palavras semelhantes aos seus” (RANCIÈRE, 1996, p. 13). Desta forma, “as estruturas de desentendimento são aquelas em que a discussão de um argumento remete ao litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que constituem como objeto” (RANCIÈRE, 1996, p. 13).

Através da análise da filosofia política objetiva fundamentar a noção de desentendimento, pois, esta filosofia “poderia muito bem ser o conjunto das operações de pensamento pelas quais a filosofia tenta acabar com a política, suprimir o escândalo de pensamento adequado ao exercício da política” (RANCIÈRE, 1996, p. 14). Este escândalo é a racionalidade própria da política, trata-se da racionalidade do desentendimento.

Partido da definição aristotélica presente na obra *Política*, livro I, do *logos* político³, Rancière afirma que é na relação obscura entre o justo e o nocivo que encontra-se o âmago do problema político. Os termos utilizados por Aristóteles são *sympheron* e *blaberon*. O primeiro termo significa “essencialmente uma relação a si mesmo, a vantagem que cabe a cada indivíduo ou uma coletividade obtém ou conta obter de uma ação” (RANCIÈRE, 1996, p. 19). Ao passo que *blaberon* possui duas acepções: “é a parte do desagrado que cabe a um indivíduo por qualquer razão que seja, catástrofe natural ou ação humana. Num outro, é a consequência negativa que um indivíduo recebe de seu ato ou, no mais das vezes, da ação de outrem” (RANCIÈRE, 1996, p. 19). A justiça na *Pólis*, para Platão e Aristóteles, encontra-se, fundamentalmente, num estado em que o *sympheron* não possui correlato com o *blaberon*. A justiça como princípio de comunidade não existe onde todos se ocupam em impedir danos e

³ “O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado” (ARISTÓTELES, 2009, p. 16 / ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253 a 9 – 18).

reequilibrar perdas e lucros, “ela começa somente ali onde se trata daquilo que os cidadãos possuem *em comum* e onde se cuida da maneira como são repartidas as formas de exercício e controle do exercício desse poder comum” (RANCIÈRE, 1996, p. 20). E a justiça política é a ordem que determina a divisão do comum.

Neste sentido, não encontra-se definida uma ordem política, pois ela encontra-se para além do equilíbrio de lucros e de perdas, ela começa “onde se tenta repartir as parcelas do *comum*, harmonizar segundo a proporção geométrica as parcelas de comunidade e os títulos para se obter essas parcelas, as *axiai* que dão direito à comunidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 21). Estes títulos de comunidade são enumerados por Aristóteles como: a riqueza de poucos, a excelência ou virtude dos melhores e a liberdade que pertence ao povo. A cada um corresponde um regime político, respectivamente, a oligarquia, a aristocracia e a democracia. E da composição harmônica destes teríamos o bem comum.

No entanto, a riqueza é o único título facilmente reconhecido nesta harmonia, depende da aritmética das trocas, a questão é o que é “a liberdade trazida pelas pessoas do povo à comunidade? E em que lhes é própria? É aqui que se revela o erro fundamental na contagem. Primeiro, a liberdade do *demos* não é nenhuma propriedade determinável mas facticidade pira” (RANCIÈRE, 1996, p. 22). E, segundo, a liberdade não é própria do povo. O povo é uma massa indiferenciada que não possui nenhum título positivo, virtude ou riqueza, e tem reconhecida a mesma liberdade dos que possuem, atribuindo-se, enquanto sua parcela própria, uma igualdade que pertence a todos:

O povo apropria-se da qualidade comum como sua qualidade própria. O que ele traz à comunidade é, propriamente, o litígio. Devemos entender isso num duplo sentido: o título que ele traz é uma propriedade litigiosa, já que não lhe pertence propriamente. Mas essa propriedade litigiosa não é, apenas, a instituição de um comum-litigioso. A massa dos homens sem propriedade identifica-se à comunidade em nome do dano que não cessam de lhe causar aqueles cuja qualidade ou propriedade têm por efeito natural relançá-la na inexistência daqueles que não tomam “parte em nada”. É em nome do dano que lhe é causado pelas outras partes que o povo se identifica com o todo da comunidade. Quem não tem parcela – os pobres na Antiguidade, o terceiro estado ou o proletariado moderno – não pode mesmo ter outra parcela a não ser nada ou tudo. [...] O povo não é uma classe entre outras. É a classe do dano que causa dano à comunidade e a institui como “comunidade” do justo e do injusto (RANCIÈRE, 1996, p. 24).

Dada esta singular propriedade do povo, a propriedade dos melhores, a virtude surge como o lugar de um equívoco, pois “quem são exatamente essas pessoas de bem ou de

excelência que trazem a virtude para o bolo comum, assim como o povo traz uma liberdade que não é a sua?” (RANCIÈRE, 1996, p. 26). A resposta, segundo Rancière, é que na verdade a comunidade possui apenas duas partes: os ricos e os pobres, como afirma Aristóteles no livro IV de a *Política*⁴.

Na antiguidade já temos o reconhecimento no princípio da política da luta de classes, ou a luta de pobres e dos ricos. E a política existe quando uma parcela, parte ou partido dos pobres se torna real, pois “é a política – ou seja, a interrupção dos simples efeitos da dominação dos ricos – que faz os pobres existirem enquanto entidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 26). A interrupção da dominação pela instituição desta entidade gera a política, “ela define o comum da comunidade como comunidade política, quer dizer, dividida, baseada num dano que escapa à aritmética das trocas e das reparações. Fora dessa instituição, não há política. Há apenas ordem de dominação ou desordem da revolta” (RANCIÈRE, 1996, p. 26–27). Além disso, “a política é a esfera de atividade de um comum que só pode ser litigioso, a relação entre as partes que não passam de partidos e títulos cuja soma é sempre diferente do todo” (RANCIÈRE, 1996, p. 29).

Da antiguidade até a contemporaneidade teremos sempre a negação da política, de que não há uma “parcela dos sem-parcela”. No entanto, a política existe porque há essa parcela que escapa as formas de medida, trata-se da igualdade entre os seres humanos, que em última instância é a de uma pura contingência da ordem social:

Existe política porque – quando – a ordem natural dos reis pastores, dos senhores da guerra ou das pessoas de posse é interrompida por uma liberdade de que vem atualizar a igualdade última na qual assenta toda ordem social. Antes do *logos* que discute sobre o útil e o nocivo, há o *logos* que ordena e confere o direito de ordenar. Mas esse *logos* primeiro já está mordido por uma contradição primeira. Há ordem na sociedade porque uns mandam e os outros obedecem. Mas, para obedecer a uma ordem, são necessárias pelo menos duas coisas: deve-se compreender a ordem e deve-se compreender que é preciso obedecer-lhe. E, para fazer isso, é preciso você já ser o igual daquele que manda. É essa igualdade que corrói toda a ordem natural (RANCIÈRE, 1996, p. 31).

A instituição da política é idêntica à instituição na sociedade da luta de classes a partir de uma “divisão da sociedade em partes que não são “verdadeiras” partes; a instituição de uma parte que se iguala ao todo em nome de uma “propriedade” que não lhe é absolutamente

⁴ “Efetivamente, só se visa operar a mistura dos ricos e dos pobres, da riqueza e a liberdade; porque, aos olhos da maioria dos homens, a riqueza parece substituir o mérito da virtude” (ARISTÓTELES, 2009, p. 136 / ARISTÓTELES, *Política*, IV, 1294 a 17 – 19).

própria, e de um “comum” que é a comunidade de um litígio” (RANCIÈRE, 1996, p. 32). O dano pelo qual se origina a política “é a introdução de um incomensurável no seio da distribuição dos corpos falantes. Esse incomensurável não rompe somente a igualdade dos lucros e das perdas. Ele arruína também por antecipação o projeto da pólis ordenada segundo a proporção do *cosmos* baseada na *arkhé* da comunidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 33).

Na essência da política existe um dano que é duplo que se apresenta no conflito fundamental em torno da relação entre a capacidade do ser falante sem propriedade e a capacidade de política. A política existe na medida em que o *logos* não é apenas palavra, mas também a contagem que é feita, “a contagem pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto uma outra é apenas uma percebida como barulho que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta” (RANCIÈRE, 1996, p. 36).

Esta relação entre a palavra e a contagem, obscurecida em Platão e Aristóteles e ocultado nas concepções cambistas, contratuais e comunicacionais das comunidades políticas, mostra a própria situação da palavra e de seus atores. Identificando que a política não surge pelo fato de os homens colocarem seus interesses em comum, “existe a política porque aqueles que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados, e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é que o próprio enfrentamento” (RANCIÈRE, 1996, p. 40). Este enfrentamento relaciona-se a contradição de dois mundos alojados num único, “o mundo em que estão e aquele em que não estão, o mundo onde há algo “entre” eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada” (RANCIÈRE, 1996, p. 40).

O conflito separa duas formas de comunidade e de divisão do sensível opostos em seu princípio, mas unidos nas contagens de proporção e nas violências do conflito. Na primeira forma, temos a fórmula de dar a cada um a parcela que lhe é devida de acordo com a evidência daquilo que ele seja, neste sentido:

Os “políticos” da comunicação e da sondagem que, a cada instante, dão a cada um de nós o espetáculo inteiro de um mundo que se tornou indiferente e a contagem exata daquilo que cada classe de idade e cada categoria sócio-profissional pensam do “futuro político” de tal ou qual ministro poderiam ser considerados uma fórmula moderna exemplar disso. Há portanto, de um lado, essa lógica que conta as parcelas unicamente das partes, que distribui os corpos no espaço de sua visibilidade ou de sua invisibilidade e põe em concordância os modos de ser, os modos de fazer e os modos de dizer que convém a cada um. E há a outra lógica, aquela que suspende essa harmonia pelo simples fato de atualizar a contingência da igualdade, nem aritmética nem geométrica, dos seres falantes quaisquer (RANCIÈRE, 1996, p 40–41).

São duas formas de comunidade que se confundem numa única na qual se dá o conflito que coloca o litígio a dedução da capacidade de ser falante e a comunidade da justiça. Estas duas lógicas são confundidas com a política, quando na verdade é a política a atividade que divide estas lógicas. Neste sentido, e influenciado pelo pensamento de Foucault, Rancière propõe chamar de *polícia* ao “conjunto de processos pelos quais se operam a agregação e consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (RANCIÈRE, 1996, p. 41). A polícia e a lei que definem a parcela ou não parcela das partes. É uma regra do aparecer dos corpos, a configuração das ocupações e das propriedades dos espaços em que estas formas de ocupações são distribuídas, é “uma lei de polícia que faz tradicionalmente do lugar de trabalho um espaço privado não regido pelos modos de ver e dizer próprios do que se chama espaço público, onde o *ter parcela* do trabalhador é estritamente definido pela remuneração de seu trabalho” (RANCIÈRE, 1996, p. 42).

A noção de política é uma atividade antagônica a esta e bem determinada, é “a que rompe a configuração do sensível na qual se definem as parcelas e as partes ou sua ausência a partir de um pressuposto que por definição não tem cabimento ali: a de uma parcela dos sem-parcela” (RANCIÈRE, 1996, p. 42). A atividade política:

É sempre um modo de manifestação que desfaz as divisões da ordem policial ao atualizar uma pressuposição que lhe é heterogênea por princípio, a de uma parcela dos sem-parcela que manifesta ela mesma, em última instância, a pura contingência da ordem, a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Existe política quando existe um lugar e formas para o encontro entre dois processos heterogêneos (RANCIÈRE, 1996, p. 43).

Na ordem policial encontra-se as estratégias modernas de informação e de comunicação, “o regime da opinião sondada e da exibição permanente do real é hoje a forma comum da polícia nas sociedades ocidentais” (RANCIÈRE, 1996, p. 43). Nesta ordem identifica-se a cidadania enquanto uma propriedade dos indivíduos sendo definida numa relação de proximidade maior ou menor entre o seu lugar e o lugar do poder público. Em relação a ordem política, “ela não conhece relação entre os cidadãos e o Estado. Ela conhece apenas dispositivos e manifestações singulares pelos quais às vezes há uma cidadania que nunca pertence aos indivíduos como tais” (RANCIÈRE, 1996, p. 44).

A ordem política não possui questões ou objetos próprios, “seu único princípio, a

igualdade, não lhe é próprio e não tem nada de político em si mesmo” (RANCIÈRE, 1996, p. 44). A forma é o que constitui o caráter político de uma ação, esta é “a que inscreve a averiguação da igualdade na instituição de um litígio, de uma comunidade que existe apenas pela divisão. A política encontra em toda parte a polícia” (RANCIÈRE, 1996, p. 44). Para que a política se revele é necessário o encontro, nunca pré-constituído, entre a lógica policial e a lógica igualitária.

A política existe por um princípio que não lhe é próprio, a igualdade, neste sentido nenhuma coisa é em si política. A igualdade é uma pressuposição que deve ser discernida nas práticas que a utilizam. Trata-se de um pressuposto de igualdade entre seres falantes contraditória à distribuição policial do lugar dos corpos e do estabelecimento de suas funções. A política origina-se de um ponto de encontro entre as lógicas policial e igualitária, “para que haja política, é preciso que o vazio apolítico da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa produza o vazio de uma propriedade política como a liberdade do *demos* ateniense” (RANCIÈRE, 1996, p. 46). Para Rancière, esta é uma suposição que pode ser rejeitada.

Na obra *O mestre ignorante* Rancière faz uma análise desta rejeição a partir da teoria da igualdade das inteligências e da emancipação intelectual. Nesta a emancipação é apresentada da seguinte forma: “chamar-se-á emancipação à diferença conhecida e mantida entre as duas relações, o ato de uma inteligência que não obedece senão a ela mesma, ainda que a vontade obedeça a uma outra vontade” (RANCIÈRE, 2015, p. 32). A chave para a emancipação intelectual encontra-se na consciência daquilo que a inteligência pode fazer: “a mesma inteligência está em ação em todos os atos do espírito humano” (RANCIÈRE, 2015, p. 25), e, “todas as inteligências são iguais” (RANCIÈRE, 2015, p. 141). Visto que, “a emancipação é a consciência dessa igualdade, dessa reciprocidade que, somente ela, permite que a inteligência se atualize pela verificação. O que embrutece o povo não é a falta de instrução, mas a crença na inferioridade de sua inteligência” (RANCIÈRE, 2015, p. 64). O problema é a emancipação no sentido “que todo homem do povo pudesse conceber sua dignidade de homem, medir a dimensão de sua capacidade intelectual e decidir quanto ao seu uso” (RANCIÈRE, 2015, p. 37).

A emancipação intelectual é resultado do indivíduo, é realização de sua obra, pois, “somente um homem pode emancipar um homem” (RANCIÈRE, 2015, p. 142). Provém da capacidade humana de observar, comparar, refletir, imitar, testar, e corrigir por si mesmo. O indivíduo se torna razoável pela sua razão, ela não é resultado de algo externo como um partido, um governo, uma escola ou instituição. Este método universal “não é, nem pode ser

um método *social*” (RANCIÈRE, 2015, p. 146). Neste sentido, a explicação é um instrumento embrutecedor e de ordenamento social, “um homem do progresso é também outra coisa: um homem que pensa a partir da opinião do progresso e erige essa opinião à condição de explicação dominante da ordem social” (RANCIÈRE, 2015, p. 162).

A noção de progresso, neste sentido, vincula-se a noção de desigualdade, pois esta “é a *sociedade* que *se* aperfeiçoa, que pensa sua ordem sob o signo do aperfeiçoamento. É a sociedade que progride, e uma sociedade só pode progredir socialmente, isto é, todos juntos e ordeiramente. O progresso é a nova maneira de dizer desigualdade” (RANCIÈRE, 2015, p. 164). E no pensamento republicano, lembra Rancière, sabe-se “*perfeitamente* que a república significa igualdade de direitos e deveres, mas ela não pode decretar a igualdade das inteligências” (RANCIÈRE, 2015, p. 180).

No processo de emancipação intelectual, “bastaria aprender a ser homens iguais em um sociedade desigual – é isto que *emancipar* significa” (RANCIÈRE, 2015, p. 183). Neste sentido, “Jacotot foi o único *igualitário* a perceber que a representação e a institucionalização do progresso acarretava a renúncia à aventura intelectual e moral da igualdade e que a instrução pública era o trabalho de luto da emancipação” (RANCIÈRE, 2015, p. 184). A igualdade é uma suposição, um ponto de partida, “a igualdade não se reconhece, nem se reivindica, ela se pratica, ela se verifica” (RANCIÈRE, 2015, p. 188). Na lápide de Jacotot, lembra Rancière, constava a seguinte mensagem, que pouco tempo depois de ser colocada fora destruída: “*Creio que Deus criou a alma humana capaz de se instruir por si própria, e sem mestres*” (RANCIÈRE, 2015, p. 190).

Em sua teoria Jacotot opôs a lógica da pressuposição igualitária à da agregação social, “sempre é possível fazer prova dessa igualdade sem a qual nenhuma desigualdade pode ser pensada, mas sob a estrita condição de que essa prova seja sempre singular, que seja a cada vez a reiteração do puro traçado de sua verificação” (RANCIÈRE, 1996, p. 46). É uma prova singular de igualdade que não constitui um vínculo social, “a igualdade vira ser contrário, tão logo ela quer inscrever-se num lugar da organização social e estatal. É assim que a emancipação intelectual não pode institucionalizar-se sem tornar-se instrução do povo, isto é, organização de sua minoria perpétua” (RANCIÈRE, 1996, p. 46).

A comunidade das inteligências iguais e dos corpos sociais agregados pela ficção desigual devem continuar estranhos, mesmo que compostos pelos mesmos indivíduos. O entrelaçamento destes dois processos transforma a igualdade em seu contrário:

A igualdade das inteligências, condição absoluta de toda a comunicação e de toda a ordem social, não poderia causar efeito nessa ordem pela liberdade vazia de nenhum sujeito coletivo. Todos os indivíduos de uma sociedade pode ser emancipados. Mas essa emancipação – que é o nome moderno de igualdade – nunca produzirá o vazio de alguma liberdade produzida a um *demos* ou a qualquer outro sujeito do mesmo tipo. Na ordem social, não poderia haver vazio. Há apenas o pleno, apenas pesos e contrapesos. A política não é, assim, o nome do nada. Não pode ser outra coisa senão a polícia, isto é, a denegação da igualdade. O paradoxo da emancipação intelectual nos permite pensar o nó essencial do *logos* com o dano, a função constitutiva do dano para transformar a lógica igualitária em lógica política. Ou a igualdade não causa nenhum efeito na ordem social. Ou causa efeito sob a forma específica do dano (RANCIÈRE, 1996, p. 47).

A política torna-se assunto para modos de subjetivação. A subjetivação é entendida como “a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência” (RANCIÈRE, 1996, p. 47). A subjetivação é criada via a transformação de identidades definidas na ordem natural da distribuição das funções e dos espaços em instâncias da experiência do litígio. É uma desidentificação, “o arrancar à naturalidade de um lugar, a abertura de um espaço de sujeito onde qualquer um pode contar-se porque é o espaço de uma contagem dos incontados, de relacionamento entre uma parcela e uma ausência de parcela” (RANCIÈRE, 1996, p. 48). A subjetivação política moderna é antes uma subjetivação literária, “preso no circuito de uma literariedade que desfaz as relações entre a ordem das palavras e a ordem dos corpos que determinam o lugar de cada um” (RANCIÈRE, 1996, p. 49).

A diferença que a política inscreve na ordem policial aparece enquanto diferença entre uma subjetivação e uma identificação. É a forma como os incontados que existem apenas em sua declaração segundo a qual eles se contam como aqueles que não são contados. Neste sentido, por exemplo, o nome proletário não define um conjunto de propriedades detidas por um grupo de indivíduos, nem um corpo político, “ele pertence a um processo de subjetivação que é idêntico ao processo de exposição de um dano. A subjetivação “proletária” define, numa sobre-impressão em relação à multidão dos trabalhadores, um sujeito do dano” (RANCIÈRE, 1996, p. 50).

A subjetividade política não é a consciência de si de um grupo que impõe-se à sociedade pela sua voz, ela é um operar que compõe e separa regiões, identidades, funções e capacidades “que existem na configuração da experiência dada, quer dizer, no nó entre as divisões da ordem policial e o que nelas já se inscreveu como igualdade, por frágeis e fugazes

que sejam essas inscrições” (RANCIÈRE, 1996, p. 52). A subjetividade política é a capacidade de revelar a contradição entre lógicas, essa “demonstração não é apenas a denúncia de uma inconsequência ou de uma mentira universal. É também a encenação da contradição mesma da lógica policial e da lógica da política que está no cerne da definição republicada de comunidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 53). Neste sentido, para Rancière:

O incomensurável que funda a política não se identifica então com nenhuma “irracionalidade”. É antes a própria medida da relação entre o *logos* e a *alogia* que ele define – no duplo sentido da *alogia* que, no grego de Platão e de Aristóteles, significa duas coisas: a animalidade da criatura condenada apenas ao ruído do prazer e da dor, mas também a incomensurabilidade que separa a ordem geométrica do bem da simples aritmética das trocas e das reparações. Há, de fato, uma lógica da política. Mas essa lógica deve ser fundada na dualidade mesma do *logos*, palavra e contagem da palavra, e deve ser referida à função específica dessa lógica (RANCIÈRE, 1996, p. 55).

Esta função é manifestar uma forma de percepção que é o lugar de uma divisão, da comunidade e da separação. Para Rancière, não considerar a “dupla especificidade do “diálogo” político é encerrar-se em falsas alternativas que exigem uma escolha entre as luzes da racionalidade comunicativa e as trevas da violência originária ou da diferença irreduzível” (RANCIÈRE, 1996, p. 55). A racionalidade política pode ser pensada de maneira precisa se ela “for isolada da alternativa em que um outro racionalismo quer enclausurá-la: *ou* a troca entre parceiros que colocam em discussão seus interesses ou normas, *ou* a violência do irracional” (RANCIÈRE, 1996, p. 55).

Esta alternativa sustentada pela racionalidade comunicativa pressupõe como correto o que está sendo questionado, que é “a identificação da discussão distintiva da racionalidade política e da sua *manifestação* do justo e do injusto como certa situação do ato de palavra” (RANCIÈRE, 1996, p. 55). Segundo o autor, a racionalidade do diálogo é identificada:

Com a relação de locutores que se dirigem um ao outro, no modo gramatical da primeira e da segunda pessoa, para confrontar seus interesses e sistemas de valores e testar sua validade. Toma-se facilmente demais como certo que isso constitua uma descrição exata das formas do *logos* político racional e que por isso seja deste modo que a justiça abre seu caminho nas relações sociais: pelo encontro de parceiros que, num mesmo movimento, entendam um enunciado, compreendam o ato que o fez enunciar e tomam a seu cargo a relação intersubjetiva que sustenta essa compreensão. Assim, a pragmática da linguagem em geral (as condições necessárias para que um enunciado faça sentido e efeito para quem o emite) forneceria o *telos* da troca razoável e justa (RANCIÈRE, 1996, p. 55–56).

Para Rancière, trata-se de uma identidade de compreensão e de intercompreensão que antecipa uma situação ideal de fala, mas esta não implica que o vetor desta antecipação seja a identidade entre compreender e compreender, “é, ao contrário, a distância entre duas acepções de “compreender” que institui a racionalidade da interlocução política e funda o tipo de “sucesso” que lhe é próprio: não o acordo dos parceiros sobre a repartição optimal das parcelas, mas a melhor manifestação da divisão” (RANCIÈRE, 1996, p. 56).

O verbo compreender designa duas coisas diferentes e até opostas, trata-se de compreender um problema e de compreender uma ordem. E a utilização performativa deste traça uma linha de demarcação entre estes dois sentidos da palavra e de duas categorias de seres falantes, “esse performativo dá a entender àqueles a quem se dirige que existem pessoas que compreendem os problemas e pessoas que devem compreender as ordens que as primeiras lhes dão” (RANCIÈRE, 1996, p. 56).

A racionalidade política da argumentação não pode ser mera explicação do que falar quer dizer, pois, ao submeter os enunciados às condições de sua validade coloca-se em litígio a forma como cada uma das partes participa dessa ordem. A situação de uma argumentação política “deve sempre ser ganha da divisão preexistente, e constantemente reproduzida, entre uma língua dos problemas e de uma língua das ordens” (RANCIÈRE, 1996, p. 57). E esta distância leva a um segundo grau de problema entre a “língua das ordens e a língua dos problemas, que é a distância do *logos*: a que separa a compreensão de um enunciado e a compreensão da contagem da palavra de cada um que ela implica” (RANCIÈRE, 1996, p. 57).

Na instituição do comum litigioso próprio da política, “o *cum* do *comentário* que objetiva o afastamento do *logos* de si mesmo, no afastamento do polêmico de uma primeira e de uma terceira pessoas, não se separa realmente daquele da *comunicação* entre uma primeira e uma segunda pessoa” (RANCIÈRE, 1996, p. 58). O que contraria os esforços de Habermas para distinguir a racionalidade argumentativa que cria a comunidade e a simples discussão e composição de interesses particulares. Habermas censura quem toma a argumentação e a comunicação sob o olhar de uma terceira pessoa, impossibilitando a racionalidade comunicativa que se opera entre uma primeira e uma segunda pessoa:

Mas tal oposição bloqueia a racionalidade argumentativa da discussão política na mesma situação de palavra que ele quer ultrapassar: a simples racionalidade do diálogo dos interesses. Desconhecendo essa desmultiplicação das pessoas que se liga à desmultiplicação do *logos* político, ele esquece também que a terceira pessoa é tanto uma pessoa de interlocução direta e indireta quanto uma pessoa de observação e de

objetivação. Ele esquece que se fala corretamente com os parceiros na terceira pessoa, não só nas fórmulas de tratamento de várias línguas, mas em toda parte onde se trata de pôr a relação entre os interlocutores como o próprio cerne da situação de interlocução (RANCIÈRE, 1996, p. 58–59).

Os jogos de linguagem da terceira pessoa, de acordo com Rancière, são essenciais para a lógica da discussão política, mas esta não é um simples diálogo, “é menos, porque é sempre sob a forma de um monólogo que o litígio se declara, o afastamento do *logos* de si mesmo. É mais porque o comentário institui uma desmultiplicação das pessoas” (RANCIÈRE, 1996, p. 59). A opinião pública é o conjunto destes jogos, trata-se de uma opinião pública política, diferente da gestão policial estatal de legitimação, que não é a opinião de esclarecidos em torno de problemas comuns, mas uma opinião erudita particular, “uma opinião que julga a própria maneira como as pessoas se falam e como a ordem social está ligada ao fato de falar e a sua interpretação” (RANCIÈRE, 1996, p. 60).

Para Rancière, “toda a situação de interlocução e de argumentação está de saída fragmentada pela questão litigiosa – irresolvida e conflituosa – de saber o que se deduz do entendimento de uma linguagem” (RANCIÈRE, 1996, p. 60). E deste entendimento, do fato de uma ordem ser compreendida, pode-se deduzir uma consequência desconcertante, pois se o inferior compreende a ordem de um superior é porque “ele participa da mesma comunidade de seres falantes, que é, nisso, seu igual. Deduz-se daí, em suma, que a desigualdade dos níveis sociais só funciona por causa da própria igualdade de seres falantes” (RANCIÈRE, 1996, p. 60).

Trata-se de uma dedução desordenadora pelo fato de as sociedades girarem em torno da ideia de que o entendimento não implica na definição da ordem social, acreditando que a desigualdade é o resultado da desigualdade, “a consequência disso é que a lógica do entendimento “normalmente” só se apresenta sob a forma do paradoxo desconcertante e do conflito interminável” (RANCIÈRE, 1996, p. 61). Neste sentido, teremos aqueles que afirmam que existe entendimento no entendimento, são seres falantes iguais, e há aqueles que discordam, no entanto, o paradoxo reside em que “os que pensam que existe entendimento no entendimento precisamente só podem fazer valer essa dedução a não ser sob a forma de conflito, do desentendimento, já que devem fazer ver uma consequência que nada deixa ver” (RANCIÈRE, 1996, p. 61).

A partir disto, a cena política que coloca em comum o litígio não pode ser identificada com um modelo de comunicação entre interlocutores constituídos sobre objetos e fins pertencentes a uma linguagem comum. O que não significa uma incomunicabilidade das

linguagens, pois em jogos de linguagens sempre se constituíram intrigas e argumentações compreensíveis. O problema “está em saber se os sujeitos que se fazem contar na interlocução “são” ou “não são”, se falam ou produzem ruído. Está em saber se cabe ver o objeto que eles designam como o objeto visível do conflito” (RANCIÈRE, 1996, p. 61).

A questão gira em torno dos seres falantes enquanto tais, neste sentido:

A heterogeneidade dos jogos de linguagem não é um destino das sociedades atuais que viria suspender a grande narrativa da política. Ela é, ao contrário, constitutiva da política, é o que a separa da igual troca jurídica e comercial de um lado, da alteridade religiosa e guerreira de outro (RANCIÈRE, 1996, p. 61–62).

Nesta cena, trata-se de criar diante de um conflito singular, um local onde se coloca em jogo a desigualdade ou a igualdade dos indivíduos em conflito enquanto seres falantes. Em relação ao proletários modernos, por exemplo, pressupõem-se que o fato de falarem não possui relação com o fato de trabalharem. Esta consequência não é vista, “os que fazer funcionar a ordem existente, como patrões, magistrados ou governantes, não veem a consequência que leva de um termo ao outro” (RANCIÈRE, 1996, p. 62). O meio termo que reúne duas identidades, ser falante que compartilha uma linguagem comum e ser operário, não é visto e as questões que poderiam tornar-se um tema para a comunidade numa discussão pública também não são vistas.

Trata-se de constituir o mundo comum de uma interlocução, e o desentendimento consiste em dizer que tal mundo comum existe, que a qualidade comum entre o ser falante em geral e o operário existe e que ela é sua pertença a uma mesma dimensão da sociedade. É um desentendimento destinado a colocar em ato um entendimento, e este “não é ruído, uma reação violenta a uma situação penosa, mas que exprime um *logos*, o qual não é apenas o estado de uma relação de força mas constitui uma *demonstração* de seu direito, uma *manifestação* do justo que pode ser compreendido pela outra parte” (RANCIÈRE, 1996, p. 63). Este reconhecimento não ocorre “porque o que ele mesmo pressupõe não é reconhecido, ou seja, que haja um mundo comum, sob a forma de um espaço público em que dois grupos de seres falantes, os chefes e os operários, trocariam seus argumentos” (RANCIÈRE, 1996, p. 63).

Outro elemento surge na estruturação discursiva do conflito, mostra-se na razoabilidade de defender os direitos colocando a existência de um mundo comum de argumentação, pois o reconhecimento de quem deveria fazer não é feito ignorando-se a

existência deste mundo comum. Neste momento a função objetivante do comentário, segundo Rancière, desempenha um papel fundamental, pois as falas de quem não reconhece “implicam uma não-comunidade, uma desigualdade que é impensável, contraditória. Se a “contradição performativa” pode intervir aqui, é no cerne dessa cena argumentativa que deve primeiramente ignorá-la, para evidenciar sua ignorância” (RANCIÈRE, 1996, p. 64).

Antes do confronto de interesses e de valores, de qualquer submissão de afirmações a pedidos de validade “entre parceiros constituídos, há o litígio em torno do objeto do litígio, o litígio em torno da existência do litígio e das partes que nele se enfrentam” (RANCIÈRE, 1996, p. 66). Visto que a ideia de seres falantes iguais justamente por sua capacidade de falar é uma ideia razoável, mas também desarrazoada em relação a forma como se constituem as sociedades. A afirmação de um mundo comum revela-se num paradoxo onde aparecem juntas a comunidade e a não-comunidade, nas quais distribuem-se os corpos falantes na articulação entre a ordem do dizer, do fazer e do ser. Neste sentido, a demonstração do direito e a manifestação do justo aparecem como uma refiguração da divisão do sensível (RANCIÈRE, 1996).

Em Habermas esta demonstração é um agir comunicacional, calcado numa razão comunicativa, que evidencia as pretensões de validade de enunciados e um agir estratégico que desloca as relações de força, implicando na admissão dos enunciados sobre uma cena comum. Esta comunicação escapa também das regras normais de discussão, das distinções que fundam estas regras. Habermas insiste em dois tipos de atos de linguagem, entre as linguagem poéticas de abertura para o mundo e entre as formas intramundanas de argumentação e de validação. Para ele as linguagens estéticas se legitimam também nas regras da atividade comunicacional. No entanto, para Rancière:

Mas exatamente a *demonstração* própria da política é sempre, a um só tempo argumentação e abertura do mundo no qual a argumentação pode ser recebida e fazer efeito, argumentação sobre a própria existência desse mundo. E é aí que se joga a questão do universal antes de se jogar nas questões da universalização possível ou impossível dos interesses e de averiguação das formas da argumentação numa situação suposta normal. O primeiro pedido de universalidade é o de pertença universal dos seres falantes à comunidade de linguagem. E ele sempre é tratado em situações “anormais” de comunicação, em situações que instauram casos. Essas situações polêmicas são aquelas em que um dos parceiros da interlocução se recusa a reconhecer um de seus elementos (seu lugar, seu objeto, seus sujeitos ...). Nelas, o universal sempre está em jogo de maneira singular, sob a forma de casos em que sua existência e sua presença estão em litígio (RANCIÈRE, 1996, p. 66–67).

Trata-se de uma situação universal e este reconhecimento não significa uma separação da ordem racional de argumentação de uma ordem poética, “ele é produzido por atos de linguagem que são, a um só tempo, argumentações racionais e metáforas “poéticas”” (RANCIÈRE, 1996, p. 67). Segundo Rancière, as formas de interlocução que fazem efeito são as argumentações numa situação e as metáforas desta situação. Trata-se de uma comunidade entre argumentação e metáfora que é mais ou menos forte de acordo com os campos de racionalidade e as situações de interlocução. Esta comunidade atinge seu ápice nos campos “onde a pressuposição do entendimento está em litígio, em que é preciso produzir ao mesmo tempo a argumentação e a cena em que ela deve ser entendida, o objeto da discussão e o mundo em que figura como objeto” (RANCIÈRE, 1996, p. 67).

Para Rancière, a interlocução política é este campo, “no que se refere ao próprio nó do *logos* e de sua *consideração* com a *aisthesis* – a divisão do sensível –, sua lógica da *demonstração* é indissolúvelmente uma estética da *manifestação*” (RANCIÈRE, 1996, p. 68). Afirma, neste sentido, que não é recente a estetização e a espetacularização da política. Mas a estética é aquilo que coloca em comunicação os regimes de expressão separados:

A estética assim autonomizada é em primeiro lugar a emancipação das normas da representação, em segundo lugar a constituição de um tipo de comunidade do sensível que funciona sob o modo de presunção, do *como se* que inclui aqueles que não estão incluídos, ao fazer ver um modo de existência do sensível subtraído à repartição das partes e das parcelas (RANCIÈRE, 1996, p. 68).

A política é estética em seu princípio, por isso não houve uma estetização moderna da política, “mas a autonomização da estética como um novo nó entre a ordem do *logos* e a divisão do sensível faz parte da configuração moderna da política” (RANCIÈRE, 1996, p. 68). E a política moderna estrutura-se nesta distinção de uma comunidade sensível exigida e virtual acima das ordens e das funções. Ela, a política, “existe pela multiplicação dos mundos comuns/litigiosos passíveis de ser extraídos da superfície das atividades e das ordens sociais” (RANCIÈRE, 1996, p. 69). Ela “prende-se ao desdobramento de dispositivos de subjetivação do litígio que ligam a contagem dos incontados ao afastamento de si de todo sujeito apropriado para enunciá-lo” (RANCIÈRE, 1996, p. 69).

Neste sentido, os sujeitos ou os modos de subjetivação políticos existem nos conjuntos de relações “que o *nós* e seu *nome* mantêm como o conjunto das “pessoas”, o jogo completo

das identidades e das alteridades implicadas na demonstração, e dos mundos, comuns ou separados, em que se definem” (RANCIÈRE, 1996, p. 69).

O Estado consensual, segundo Rancière, não tolera a parte excedente, que falseia a contagem da comunidade, “o que ele precisa são de partes reais, que possuem ao mesmo tempo suas propriedades e a propriedade comum do todo. O que ele não pode tolerar é um nada que seja tudo” (RANCIÈRE, 1996, p. 123). Neste sentido, o sistema consensual vai produzir sobre axiomas sólidos, o nada é nada e o todo é tudo. Mas, “se se suprimirem as entidades parasitas da subjetivação política, atinge-se, pouco a pouco, a identidade do todo com o todo, que é identidade do princípio do todo com o de cada uma das partes, dos herdeiros com o todo. Essa identidade se chama humanidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 123).

Referências

ARISTÓTELES. **A política**. 2ª Ed. Trad. Nestor Silveira Chaves. Bauru: Edipro. 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Por uma sociologia crítica**: Um ensaio sobre senso comum e emancipação. Trad. Antônio Amaro Cirurgião. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

KOSELLECK, Reinhart. **Historias de conceptos**: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social. Madrid: Editorial Trotta. 2012.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre emancipação intelectual. 3ª Ed. Trad. Lílian do Vale. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

VIETTA, Silvio. **Racionalidade uma história universal**: cultura europeia e globalização. Trad. Nélio Schneider. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.