

2.

Política como Dissenso: Uma definição estética da política

2.1

Política e Polícia

Para Jacques Rancière a política é compreendida melhor ao se dividi-la em duas atividades distintas e inter-relacionadas que determinam a dinâmica de uma comunidade: política e polícia. Esta divisão tem por objetivo reservar para a atividade política uma capacidade de ação livre, que desfaz as conexões usuais entre ações e consequências, causas e efeitos, criando uma margem de imprevisibilidade que reembaralha o campo da experiência sensível, no qual se manifesta a pluralidade do mundo em comum. Enquanto que a polícia é propriamente a atividade que ordena o campo, atribuindo posições e qualidades, definindo os modos de ser, ver e fazer numa comunidade. A tradição do pensamento ocidental quase nunca se ateve a esta distinção. De fato, o problema das filosofias políticas é confundir política e polícia. Rancière é taxativo: *o encontro primeiro da política e da filosofia é o de uma alternativa: ou a política dos políticos ou a dos filósofos.*¹³ Para se compreender o que está em jogo na política é preciso, portanto, desembaraçar o nó fundamental que a une a polícia. Embora ambas sejam atividades intimamente vinculadas, não são de maneira alguma complementares. Ao contrário, partem de pressupostos heterogêneos.

A polícia é *o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição*¹⁴. Ou seja, todas as instâncias de institucionalização que são tradicionalmente compreendidas como participantes ou mesmo protagonistas da ação política são, de fato, instâncias

¹³ RANCIÈRE, J. *O Desentendimento: Política e Filosofia*, p. 10.

¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

policiais. Elas não cessam de gerenciar o quinhão que cabe a cada um do todo, não apenas material, mas sensível. Determinam as parcelas de representação do comum que competem aos mais variados grupos sociais, como se veem, e como uns veem os outros. A polícia concebe a comunidade como o lugar de uma perpétua adequação de espaços e tempos, funções e atividades, valendo-se de um princípio transcendente para escalonar suas posições – seja este princípio a mão invisível do mercado, a otimização das utilidades em uma utilidade comum, a realização da justiça, da vontade geral ou da *libertas philosophandi*. Steven Corcoran* ressalta que a disposição hierárquica da lógica policial consiste na *equivalência entre uma poiesis, ou maneira de fazer, com uma aisthesis, ou um horizonte de afetos*¹⁵. Isso significa que a polícia não só atua distribuindo lugares e funções, mas também, ao mesmo tempo atribui a cada um o *equipamento sensorial e intelectual que convém* ao lugar que ocupa e a tarefa que exerce¹⁶; seja na fábula platônica dos diferentes metais que naturaliza posições ao atribuir uma alma distinta para cada parcela da comunidade, seja em nossas sociedades contemporâneas de sondagem da opinião e simulação dos votos; exibindo permanentemente nos meios de comunicação para cada classe, gênero, etnia ou grupo, os gostos, desejos e opiniões que devem representá-los.¹⁷

Na lógica policial, a imprevisibilidade da ação política é transformada em problema ou acidente cujos meios de resolução estão somente em atraso. Há sempre uma maneira de se forçar um consenso sobre uma reivindicação, de transformar uma voz dissonante em redundância sistêmica. No âmbito policial a ação é, pois, direcionada a uma meta, pensada de forma utilitária. Ela é regulada ao ser repensada como obra ou fabricação. Tal qual a distinção Arendtiana entre ação política (ação que exprime o “estar-juntos” dos seres humanos em sua

* Editor e tradutor par o Inglês das obras de Jacques Rancière: *Dissensus - on politics and aesthetics* e *Aesthetics and its discontents*.

¹⁵ "It consists in the matching of a *poiesis* or way of doing, with an *aisthesis*, or horizon of affects". Id., *Dissensus - on politics and aesthetics*, p. 2. (Editor's introduction)

¹⁶ “A comunidade harmoniosamente tecida, alvo dessas saudades, é aquela em que cada um tem seu lugar em sua classe, fica ocupado na função que lhe cabe e é dotado do equipamento sensorial e intelectual que convém a esse lugar e a essa função: a comunidade platônica na qual os artesãos devem ficar em seu lugar porque o trabalho não espera – que não sobre tempo para ir prosear na ágora, deliberar na assembléia e olhar sombras no teatro –, mas também porque a divindade lhes deu alma de ferro – o equipamento sensorial e intelectual – que os adapta e os fixa a essa ocupação. É o que chamo de divisão policial do sensível: a existência de uma relação “harmoniosa” entre uma ocupação e um equipamento, entre o fato de estar num tempo e num espaço específicos, de nele exercer ocupações definidas e de ser dotado das capacidades de sentir, dizer e fazer que convêm a essas atividades.” Id., *O espectador emancipado*, p. 43.

¹⁷ Ver: Id., *O desentendimento*. P. 105-108.

igualdade e pluralidade) e a obra (a ação pela qual o homem é capaz de produzir um objeto durável), que atesta a imprevisibilidade da primeira e identifica na segunda uma atividade regulada pelos imperativos do produto, com objetivos claros, início e fim definidos; de modo análogo, para Rancière, no encontro inaugural entre a filosofia e a política delineou-se já a metáfora que resume a atividade policial: assim como o artesão que modela uma cadeira de acordo com a ideia que orienta a execução da obra, a filosofia política se propôs a realização do *telos* do bem comum ao moldar a comunidade de acordo com uma ideia suprasensível.¹⁸

O campo em que a política e a polícia travam suas batalhas é a própria comunidade, melhor dizendo, elas batalham sobre a qualidade do que é comum, sobre sua existência ou inexistência. Ambas operam sempre no campo do sensível. São atividades eminentemente estéticas. O que a ordem policial faz valer e a política suspende é um modo de *partilha do sensível*. Por este termo Rancière

¹⁸ Ao propor uma distinção crucial entre política e polícia, colocando na “conta” da polícia toda ação de organização, conservação e legitimação de uma ordem, Rancière propõe um pensamento sobre a política que se contrapõe à tradição da filosofia política. Este é um ponto de aproximação com Arendt, para quem a tradição da filosofia não pensou a política em “termos próprios”, pois foi marcada desde os primórdios pelo julgamento de Sócrates. Se de um lado Sócrates representava um risco para a política de Atenas, por outro, sua condenação representou um golpe profundo para a tradição que se constituiu sob a influência majoritária de Platão. A partir de então, a política é que foi concebida como um risco ao pensamento. A filosofia se debruçou sobre ela eivada pela necessidade de contenção, de estabilizá-la ou corrigi-la; ao ponto de Arendt atribuir essa tendência a uma deformação profissional dos filósofos. Embora ambos os autores partam de um diagnóstico semelhante sobre a tradição, assim como ambos atribuam um caráter imprevisível à ação política, existem diferenças a serem explicitadas entre eles. O próprio Rancière já se manifestou publicamente a respeito das aproximações que são realizadas entre ele e Arendt (ver introdução). Aqui, será ressaltado apenas que, para Rancière, a distinção em operação no binômio “política/ polícia” torna impossível identificar a ação política com alguma esfera de manifestação e condução apropriada aos negócios humanos. A ação política não se identifica com nenhuma ação estabilizadora nem com qualquer construção de vínculos. Ela não é prerrogativa de um espaço público em contraponto às demandas do social. Seu caráter imprevisível atualiza demandas que não são pressupostas por um estado de coisas, ao atualizar a igualdade de qualquer um com qualquer um em um fato concreto que manifesta um dano. Nos termos de Rancière, a política não se manifesta em um espaço público pré-definido, em contraste com o espaço privado; o campo de ação política não se contrapõe necessariamente às demandas do social. Pois a ação política não tem temas ou espaços adequados para sua manifestação; ela toma de empréstimo os espaços da polícia, tornando público algo que era considerado privado, conectando sujeitos, temas, parcelas e representações que não são consideradas como algo a ser conectado, como algo a ser posto em comum. Enfim, é importante dizer que Rancière escreve suas considerações sobre a política nos anos 1980 em um contexto de “retomada da filosofia política”, de retorno aos clássicos. Sendo assim, ele se contrapõe a uma apropriação “liberal” de Arendt que caracterizou aquele período. Na esteira dos governos Reagan e Thatcher que combinaram políticas brutais e inflexíveis sobre as classes trabalhadoras e desregulação do sistema financeiro, havia um contexto teórico favorável de concepções políticas que privilegiavam o espaço governamental de deliberação e consenso como a realização da essência da democracia. Contra esse contexto é que Rancière se insurge propondo que a atividade política é da ordem do dissenso.

entende:

(...) a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e partes exclusivas. (...) A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce (...). Define o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum etc.¹⁹

Contudo, não é autoevidente que haja algo em comum entre os homens. Nem que estejam postos em relação direta, que haja uma causa ou mesmo um sentido para esta relação e quanto mais um litígio entre eles. Pode-se até duvidar que sejam homens e não animais os seres que articulam uma voz. Portanto, não é óbvio que das vantagens angariadas por um indivíduo se deduza o dano que outro sofre. A passagem do sentimento de utilidade ou nocividade individual para a justiça coletiva carece da evidência de um fundamento para a divisão da *aisthesis* compartilhada. Nesta ausência de fundamento o interesse do filósofo em ordenar os assuntos humanos converte-se em um compromisso com a empiria, com a contagem das partes da comunidade. No caminho de suas deduções transcendentais a filosofia se depara com a ausência de uma evidência sensível que justifique o princípio ordenador da comunidade, pois sempre há um erro na contagem²⁰. A obsessão da filosofia em regular a política se enuncia ao menos desde a *República* de Platão, quando na longa enumeração das necessidades e funções da comunidade, *o demos é decomposto em seus membros para que a comunidade seja recomposta em suas funções*²¹. A igualdade democrática impõe a lei da mistura e da confusão. Todo bom governo já nasce contaminado pelo dano que esta igualdade provoca. O mal que a filosofia se propôs a tratar desde os primórdios é a ausência de fundamento para o governo.

O problema da política se resume então à compreensão de duas palavras chaves: igualdade e liberdade. A política é uma atividade que pressupõe a lógica da igualdade. A igualdade política não é a igualdade aritmética que preside as trocas mercantis (esta sendo apenas outro nome para a desigualdade oligárquica),

¹⁹ Id., *A partilha do sensível*, p. 15-16.

²⁰ "Para que exista a filosofia política, é preciso que a ordem das idealidades políticas se ligue a uma composição das "partes" da polis, a uma contagem cujas complexidades escondem talvez um erro fundamental." Id., *O Desentendimento*, p. 21.

²¹ Ibid., p. 75.

tão pouco se trata da igualdade geométrica que traduz um desejo de harmonia comum, pondo em *proporção as parcelas da coisa comum possuídas por cada parte da comunidade à parcela que ela traz ao bem comum*²². A lógica comunitária obedece, na maioria das vezes, a esta distribuição e contagem dos títulos (*axiai*) da comunidade que cada parcela detém do todo. Entretanto, a liberdade política interrompe esta lógica através de um fato concreto no qual a igualdade de *qualquer um com qualquer um* é atualizada, revelando a contingência da ordem social. A despeito da aritmética das trocas no mercado que sustentam a lógica supostamente “natural” da dominação econômica, e a despeito do cálculo geométrico que fornece a fórmula do bem comum, distribuindo parcelas num jogo de compensações infinitas que visam o consenso, suprimindo todo dano ou agravo que possa surgir entre partes da comunidade; a demonstração da política é a de que existem partes na comunidade que não são contadas como tais. Estas, por sua vez, lançam uma dúvida sobre os próprios fundamentos da comunidade – expõem a contingência dos mesmos, revelam que poderiam ser radicalmente diferentes. Sendo assim, a política é a demonstração pela qual *qualquer um* torna-se autorizado a dar opiniões sobre o funcionamento da comunidade. Um ferreiro ou um marceneiro podem não só opinar sobre a melhor maneira de construir armas e navios, mas também, sobre de que modo estes devem ser ou não usados para o bem comum. Quando estes seres legados ao obscurantismo da esfera privada e de uma existência puramente animal rompem a mudez e demonstram sua igualdade com o resto, eles assumem para si a liberdade do todo da comunidade.

O princípio da igualdade é vazio e não pode ser comprovado rigorosamente. Sua lógica de manifestação se pauta em uma atividade *materialista e antiessencialista* que *nega simultaneamente toda fundação na qual ela possa estabelecer a positividade de uma esfera ou de uma pureza*²³. Para que a igualdade tenha qualquer tipo de eficácia, ela deve ser continuamente argumentada e encenada contra a pressuposição policial da desigualdade. Em si mesma, a igualdade não constitui um novo princípio (*arkhé*) para a política. A

²² Ibid., p. 21.

²³ "The logic underlying these practices is a materialist and anti-essentialist one. Politics is a process, claims Rancière, that simultaneously denies every foundation on which it might come to form the positivity of a sphere or a purity". Id., *Dissensus: on politics and Aesthetics*, p. 2-3 (Editor's introduction)

igualdade é uma propriedade escandalosa, não tem substância ou aparência, é absolutamente questionável e não foram poucos os regimes "políticos" que a desconheciam. Ela é em última instância uma opinião. Trata-se apenas de um pressuposto lógico das práticas políticas. Isto porque a racionalidade política não se funda simplesmente pelo contrato entre duas partes ou pelo diálogo entre parceiros iguais em sua posse do *logos*. Ao contrário, ela institui uma situação de palavra entre partes onde, contra todas as evidências, não caberia uma cena comum, pois não pressupunham uma ou outra como parte. A política estabelece um comum litigioso que é paradoxal, fundado sobre o dissenso.

O conceito de dissenso é o ponto central de confluência entre política e estética no pensamento de Rancière. Não basta apenas postular a política enquanto uma atividade calcada na aparência. Uma vez que ela se caracteriza apenas pelo contraponto à polícia, sua lógica de manifestação sensível deve ser distinguida da distribuição policial do sensível. A ação política institui um comum dissensual, isto é, um comum dividido, que se apresenta tão somente através da encenação de um conflito. O dissenso estabelece o corte na ordem comunitária ao por em conflito dois regimes de apresentação sensível. Ele estabelece um *conflito entre sentido e sentido*²⁴, opera a distância entre uma apresentação sensível e a constituição de sentido dela própria. Nas palavras de Rancière:

No nível mais abstrato, dissenso significa uma diferença entre sentido e sentido: uma diferença dentro da semelhança, uma semelhança dos opostos. Se você assumir que a política é uma forma de dissenso, isto significa que você não pode deduzi-la a partir de nenhuma essência da comunidade, seja de forma positiva nos termos de implementação de uma propriedade comum, tal como a linguagem comunicativa (Aristóteles), ou negativamente como resposta a um instinto destrutivo que colocaria o homem contra o homem (Hobbes). Existe política porque o comum é dividido. Agora, esta divisão não é uma diferença de níveis. A oposição entre sentido e sentido não é uma oposição entre o sensível e o inteligível. O dissenso político não é a aparência ou a forma de manifestação de um processo econômico e social subjacente. Em referência a conceituação marxista, a luta de classes é a realidade atual da política, não sua causa oculta.²⁵

²⁴ Por outro lado, o consenso é um “acordo entre sentido e sentido, entre um modo de apresentação sensível e um regime de interpretação de seus dados. Significa que, quaisquer que sejam nossas divergências de ideias e aspirações, percebemos as mesmas coisas e lhes damos o mesmo significado. O contexto da globalização econômica impõe essa imagem de mundo homogêneo no qual o problema de cada coletividade nacional é adaptar-se a um dado sobre o qual ela não tem poder”. Id., *O espectador emancipado*, p. 67.

²⁵ “At the most abstract level, dissensus means a difference between sense and sense: a difference within the same, a sameness of the opposite. If you assume that politics is a form of dissensus, this means that you cannot deduce it from any essence of the community, whether you do it positively in terms of implementation of a common property such as communicative language

Numa situação de palavra dissensual a discussão não incide sobre um objeto comum, mas coloca *em comum* dois modos inconciliáveis de compreensão de um objeto. Apesar disso, não se trata de um mal-entendido entre as partes, ou da impossibilidade de compreensão mútua devido à especificidade de dois regimes heterogêneos de jogos linguísticos. Tampouco o debate é interrompido porque uma de suas partes não está apta ou qualificada para a discussão. Ao contrário, a cena se sustenta na demonstração de uma qualificação que não é pressuposta por uma das partes e, todavia se faz presente. A operação do dissenso provoca um corte entre duas apresentações sensíveis que inicialmente não foram dispostas para o conflito, ou dois mundos que se apresentam como tais apenas através do conflito. O dissenso não é uma discussão sobre duas maneiras de se abordar um tema, ou sobre dois conceitos contraditórios; ele diz respeito a um único tema disputado e multiplicado por um conflito entre partes que não se consideram partes do conflito, ou não consideram que o objeto em conflito entre elas é o mesmo objeto designado pelo mesmo nome. Os interlocutores:

ao mesmo tempo entendem e não entendem o que diz o outro. (...) É o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura²⁶.

A partir do dissenso, a atividade política oblitera as distinções entre nichos de competência específicos operando deslocamentos: seja de um corpo e o local de sua designação, de uma palavra ou conceito e sua compreensão consensual, de um lugar e sua destinação, ou compondo relações entre objetos sem qualquer relação, estabelecendo nexos causais paradoxais. Sua ação borra as fronteiras entre esferas de atividades diferenciadas: entre o privado e o público, o social e o político, ciência e opinião, arte e cultura etc. O objeto em litígio não é, portanto, passível de resolução, sua função é por em evidência as partes do debate expondo

(Aristotle) or negatively in terms of a response to a destructive instinct that would set man against man (Hobbes). There is politics because the common is divided. Now this division is not a difference of levels. The opposition between sense and sense is not an opposition between the sensible and the intelligible. Political dissensus is not the appearance or the form that would be the manifestation of an underlying social and economic process. In reference to the Marxist conceptualization, class war is the actual reality of politics, not its hidden cause.” Id., *The Thinking of Dissensus: politics and aesthetics*. In: BOWMAN, P. & STAMP, R. (org), *Reading Rancière: critical dissensus*, p. 1.

²⁶ Id., *O desentendimento*, p 11.

um erro na contagem que é feita dos corpos e das palavras.

Sendo assim, o paradoxo com o qual a política desafia o pensamento pode ser entrevisto nas obras fundadoras da filosofia política, na relação polêmica entre a democracia grega e a escravidão, mas é deliberadamente mascarado nas concepções modernas contratualistas. Ao invés da interlocução entre parceiros que se propõem a discutir e resolver suas diferenças, a política se manifesta na disjunção do *logos* e da *alogia* que o define, separação da palavra e da contagem do lugar da palavra. O início da política de Aristóteles marca esta distinção: existem vozes que falam acerca do comum, fabulam a respeito do justo e do injusto, do que constitui assunto público e do que se assenta na privatividade doméstica. A essas vozes límpidas – pura expressão de um *logos* – contrapõem-se sons de prazer e dor fundados na animalidade. Os animais jamais podem articular algo acerca do comum, tão logo findos são como se nunca tivessem existido. Na antiguidade, a qualidade política demarcava o próprio do homem. Sendo uns escravos e outros senhores, a escravidão prostrava os primeiros na animalidade.

Contra a simples retomada dos clássicos da filosofia política, Rancière propõe uma reinterpretação do escândalo da política na Grécia antiga. De que forma se manifesta a objetividade do bem e o caráter político da justiça? Deve-se aderir ao utilitarismo, para o qual essa distinção é pensada em termos de *otimização das utilidades respectivas e redução das nocividades*.²⁷ Ou seria melhor tomar o partido dos clássicos, que atestam a destinação política do homem pelo indício da posse do *logos*, ou seja, deduzindo a política a partir da afirmação da linguagem comunicativa como sua propriedade comum? Na distinção entre a articulação da palavra que comunica o útil e o nocivo, o justo e o injusto, e a voz que indica prazer e dor, a uma heterogeneidade que contraria a simples passagem do útil e nocivo à justiça comunitária: entre o dano causado a um indivíduo (*blaberon*) e a vantagem angariada por outro (*sympheron*) não há nenhum correlato, não existe nenhuma dedução direta de uma coisa à outra.²⁸ Portanto, a política não pode ser deduzida de uma propriedade comum da linguagem, ao contrário, ela é a atividade que institui o comum a partir da divisão da própria linguagem; na demonstração política o *logos* divide-se em dois, a partir da demonstração de igualdade de uma voz contada como ruído (*phoné*) pondo em

²⁷ Id., *O desentendimento*, p 18.

²⁸ Ibid., p. 19.

argumentação um dano que não existia – um dano que jamais fora visto ou entendido como a exata consequência de uma vantagem angariada.

Tudo se passa *como se* a divisão e distribuição do *logos* retivesse apenas a igualdade comunicativa da língua das ordens, sem com isso implicar em qualquer redivisão igualitária da própria ordem comunitária:

Aristóteles nos diz que os escravos *compreendem* a linguagem mas não a *possuem* (grifado no original). Isto é o que significa o dissenso: há política porque falar não é o mesmo que falar, porque não há nem mesmo um acordo sobre o que significa um sentido. O dissenso político não é uma discussão entre pessoas confrontando seus interesses e valores. É um conflito sobre quem fala e quem não fala, sobre o que deve ser ouvido como a voz da dor e o que deve ser ouvido como um argumento sobre a justiça.²⁹

Para Rancière, esta "ficção da desigualdade" também se exemplifica no diálogo em que Sócrates interroga o escravo de Mênon.³⁰ O fato de o escravo ser capaz de reconhecer as mesmas verdades matemáticas que Sócrates, em hipótese alguma o habilita a participar da mesma comunidade política de seres falantes.³¹ Nessa leitura, o socratismo é um embrutecimento sutil, no qual o mestre conduz o aluno pelas mãos para que possa reconhecer algo que se encontra previamente em seu espírito. A desigualdade das inteligências é pressuposta a partir do momento em que uma única vontade preside a encenação do aprendizado. O escravo não é deixado a sós com sua inteligência e sua vontade para descobri-las e emancipar-se. A maneira de autômatos, mestre e aluno se embrutecem pela condução do interrogatório que relaciona suas inteligências sob o signo da desigualdade. O conhecimento é adquirido por etapas. Cada etapa é maquinalmente deduzida do passo anterior. Neste tipo de aprendizado, sempre haverá um novo degrau em direção ao mestre para o aluno galgar.

Entretanto, seja o escravo ou o aluno, a plebe, ou o proletário moderno, qualquer um pode manifestar um *logos*. A prova disso é que os senhores sempre se dirigem aos subordinados para proferir comandos. Se um escravo compreende

²⁹ “Aristotle tells us that slaves *understand* language but don’t *possess* it. This is what dissensus means. There is politics because speaking is not the same as speaking, because there is not even an agreement on what a sense means. Political dissensus is not a discussion between speaking people who would confront their interests and values. It is a conflict about who speaks and who does not speak, about what has to be heard as the voice of pain and what has to be heard as an argument on justice. Id., *The Thinking of Dissensus: politics and aesthetics*. In: Id., *Reading Rancière: critical dissensus*, p. 2.

³⁰ PLATÃO. *Mênon*. Tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC - Rio; Loyola, 2001.

³¹ RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*, p. 52.

a ordem do senhor pode constatar que possui uma compreensão tal qual a dele. Em seguida ele precisa demonstrar a mesma voz, manifestar a sua igualdade numa cena performática. Quando consegue, a partilha do sensível sofre uma reconfiguração. Portanto, a igualdade se apóia no fato de que mesmo nas comunidades em que ela parece não existir, organizadas por um princípio hierárquico transcendente, existe uma linguagem das ordens. Toda linguagem das ordens pressupõe que quem obedece deve ao menos poder compreender a ordem. Entre o *logos* do senhor e a *phoné* do escravo, servo ou empregado – há, em estado latente, a pressuposição de igualdade das inteligências que sustenta toda comunicação bem sucedida. Este é o modo pelo qual o dissenso interrompe a lógica da distribuição de posições de mando ou subordinação: a partir da enunciação da distância entre duas concepções de *compreender*. De um lado, a compreensão de uma ordem recebida e a compreensão de que se deve obedecer à ordem; de outro, a compreensão da parte do subordinado de que a capacidade de compreensão (e a capacidade para ação) é a mesma entre subordinados e superiores. Não se trata apenas de uma quebra com a distribuição "normal" de posições do exercício do poder ou da sua sujeição, *o dissenso não é uma subversão institucional*³², é uma quebra com a própria ideia de que existe uma disposição natural para mandar e obedecer.³³

A lógica da ação exige que o agente seja dotado da capacidade de produzir efeito sobre um objeto. Esta capacidade o favorece enquanto ele permanece como agente, ou seja, não se torna ele próprio objeto de uma ação. Por sua vez o objeto exclusivamente recebe o efeito produzido pelo agente. O paradoxo da política reside, então, na definição Aristotélica do político como aquele que toma parte no ato de governar e ser governado. Ele é agente da ação e ao mesmo tempo é a matéria sobre a qual a ação se exerce.³⁴ No que concerne à ordem policial, os lugares do mando e da subordinação são distribuídos de antemão, na integralização da comunidade com o princípio que a orienta, sua *arkhê*. Definições da política que operam neste sentido sempre estabelecem os espaços de governar e ser governado, do público e do privado, do social e do político, ou seja, elas preservam a lógica da causalidade da ação resguardando os espaços

³² "Dissensus is not an institutional overturning". Id., *Dissensus.*, .p. 2. (Editor's Introduction)

³³ Ibid., p. 30-31.

³⁴ Ibid., p. 29.

definidos para a *práxis* política.

Por sua vez, a manutenção do paradoxo implica outra compreensão da política. Tomar parte nos assuntos comuns é dispor de um modo de ação que opera um corte na própria partilha do sensível entre governantes e governados. Isto é possível porque não há uma lei divina que legitime a ordem da comunidade ou uma característica natural que legitime a desigualdade entre os seres humanos. A lógica da distribuição hierárquica funda-se sobre uma tautologia: aqueles que comandam, que detém o poder de começar (*arkhêin*), não têm qualquer outra justificativa para ordenar senão o simples fato de que comandam, de que estão à frente, tomam a iniciativa. Os que obedecem também são justificados pelo fato de obedecerem, de serem contados como *demos* – como aqueles que não tomam parte no comum e não tem o direito de falar.

Na lógica policial este erro fundamental nos cálculos e distribuições é ignorado, pois parte-se do pressuposto de uma desigualdade natural entre os homens. Ela estabelece esferas de atividades separadas, organizadas por um princípio hierárquico que define os espaços do próprio e do impróprio. O que deve ser visto, ouvido e onde. Formula critérios para que uma atividade seja reconhecida dentro de uma esfera de competência específica. Estabelece identidades ao fixar corpos a atividades e funções específicas e ao fixar uma representação a um corpo. A polícia é a atividade do consenso, na qual o processo de exposição de um dano na comunidade pode ser convertido em reivindicações específicas de uma classe, para ser então reconduzido a uma resolução de conciliação. O consenso reduz toda demonstração política a uma situação de interlocução entre parceiros, cuja resolução se impõe por si, racionalmente. Ele transforma um litígio político em um problema a ser gerenciado. Para Steven Corcoran, a visão consensual que a polícia encarna e faz valer sob o nome de política sempre se compromete a *definir as pré-condições que determinam a escolha política como sendo objetivas e unívocas*³⁵. Com efeito, para a lógica consensual as partes do debate já são antecipadamente definidas. O desempenho lingüístico de um corpo é considerado idêntico à contagem que é feita de sua palavra e também idêntico à pré-inscrição simbólica da palavra na comunidade. Para tanto, são estabelecidos regimes para a circulação e efeito da palavra: uma

³⁵ "A consensual vision of politics always involves an attempt to define the preconditions that determine political choice as objective and univocal." Ibid., p. 5. (Editor's Introduction)

ordem dos discursos jurídicos, dos saberes especializados, o espaço legislativo adequado para a condução do litígio "político", etc. O consenso não é necessariamente o rigor do aparelho de estado que sufoca a espontaneidade das organizações da sociedade civil, pois não se trata de uma instituição, mas de uma lógica que perpassa as relações humanas e que está presente na fundação de qualquer instituição. Não se trata também propriamente de uma disciplinarização dos corpos, mas sim de uma regra do aparecer que regula os corpos – estabelece o espaço do visível e do invisível, do que cabe e do que não cabe ser visto, de quais corpos se enuncia uma contagem e de quais não se enuncia. A radicalização deste processo de determinação das identidades implica, em última instância, na supressão de toda dissensão, e acaba com a própria comunidade como o espaço de discussão entre seres iguais, porém plurais.

Nesse sentido, as análises de Foucault trouxeram luz às diversas instâncias de institucionalização que prescindem do chamado "aparelho de estado", revelando redes de micropolíticas, de exercício do poder no nível mais concreto – o gerenciamento dos corpos. Entretanto, a proposição de Rancière sobre a constituição da dinâmica entre política e polícia opera a desidentificação entre política e poder^{36, 37}. É certo que o poder não se tem, se exerce. Porém, sendo compreendido como dispositivo e técnica do aparato policial, o poder não constitui a especificidade da política. O exercício do poder e a resistência ao poder não definem a essência da relação entre polícia e política. Há uma distância entre a resistência que configura um *ruído* – simples problema (revolta) passível de apaziguamento pelo consenso ou pela força – e a apropriação do *logos* político que tende a desarmar as estruturas legitimadoras ao pôr em evidência uma igualdade e um dano, ao reivindicar como *públicos* assuntos tidos como da esfera *privada*, reinventando os modos de relação entre uma parcela e a comunidade, estabelecendo novos dispositivos de subjetivação política. O simples exercício do poder sem que se constitua uma cena comum diz respeito à ordem policial ou, no extremo, à guerra, não importando se quem o faz se identifica com uma minoria ou maioria.

³⁶ "Se então é importante mostrar, como Michel Foucault o fez magistralmente, que a ordem policial se estende para muito além de suas instituições e técnicas especializadas, é igualmente importante dizer que nenhuma coisa é em si política, pelo único fato de exercerem-se relações de poder. Para que uma coisa seja política, é preciso que suscite o encontro entre a lógica policial e a lógica igualitária, a qual nunca está preconstituída." Id., *O Desentendimento*, p. 44.

³⁷ "A política não é feita de relações de poder, é feita de relações de mundos." Ibid., p. 54.

Malgrado o consenso enquanto expressão da lógica da desigualdade seja o modo de funcionamento "normal" de qualquer instituição, deve-se ressaltar, porém, uma perspectiva "neutra" da polícia. Toda forma de vínculo social produz uma distribuição de papéis entre governantes e governados, líderes e executores, de modo que, quanto mais forte e duradouro for o vínculo, maior a estabilidade e a desigualdade expressa nesta organização hierárquica. Entretanto, só há ensejo para que a política apareça se houver, ao menos virtualmente, um espaço "entre" os seres humanos que possa acolher e disseminar seu modo de ação conturbado. Este espaço de regulação do visível e do invisível constitui a condição pré-política da política. Uma vez que a igualdade política é um pressuposto vazio, suas formas de manifestação necessitam de um ponto de apoio na própria estrutura policial.³⁸ É a partir do conjunto de representações de uma ordem policial, da distribuição de papéis e seu ordenamento jurídico, que uma reivindicação de igualdade pode criar um contraponto. A igualdade somente encontra sua eficácia atuando contra a desigualdade. Por seu turno, a polícia estabiliza os assuntos humanos ao lidar com o escândalo da ação política, que desregula toda fundação da comunidade e jamais se concretiza como vínculo comunitário sem tornar-se, ela própria, uma polícia. A polícia sofre com os arroubos igualitários que revertem em liberdade, todavia, estes cortes transversais afastam-na de sua lógica "natural".

Portanto, existem polícias boas e polícias melhores. O estatuto jurídico de nossas sociedades liberais que resguarda a "igualdade" e a "liberdade" individual oferece muito mais oportunidades para que a igualdade de fato apareça, do que um regime escravocrata que permita a submissão de seres humanos como posse privada de outros seres humanos. Sempre que uma reivindicação política consegue manifestar a igualdade paradoxal em uma cena comum, ela inscreve na ordem policial um espaço de subjetivação capaz de potencializar esta igualdade. Uma ordem comunitária pode, por exemplo, formalizar o princípio da igualdade em uma lei ou carta constitucional atribuindo a si a tarefa de zelar por ele. Sabe-se ao menos desde Platão que há uma distância incomensurável entre uma lei e seu espírito. Portanto, os casos em que a igualdade aparece não coincidem

³⁸ "Essas formas de manifestação têm efeitos sobre os dispositivos institucionais *do* político e se servem de tal ou qual desses dispositivos. Produzem inscrições da igualdade e argumentam as inscrições existentes. Não são, portanto, de forma alguma indiferentes à existência de assembléias eleitas, de garantias institucionais das liberdades de exercício da palavra e de sua manifestação, de dispositivos de controle do Estado. Elas encontram neles as condições de seu exercício e em troca os modificam. Mas não se identificam com eles." *Ibid.*, p. 104.

necessariamente com os casos da lei, assim como, uma lei igualitária pode prestar-se a manutenção de uma ordem desigual. Todavia, galgando posições de caso em caso, a política é capaz de configurar uma ordem policial flexível que dê mais oportunidades de ensejo para si própria.

A política enquanto *manifestação* de uma cena de dissenso insere personagens na partilha do sensível até então sem parcela, exigindo um rearranjo do conjunto. Sua demonstração do dano demanda a constante reestruturação da ordem policial. Trata-se de uma dinâmica incessante: as comunidades humanas a todo instante se estruturam dividindo partes, especializando funções e definindo categorias. As pessoas ocupam seus lugares de acordo com as atividades que exercem e com o tempo que cada atividade demanda. O trabalho é um dos fatores primordiais para a contagem das partes, a partir dele se diferencia quem pode assumir um lugar comum e uma palavra comum. A manifestação do justo seria a contagem ideal das partes, ela dá, de acordo com a "natureza" de cada um, o quinhão que lhe é devido. A realização de uma justiça ideal suprime toda e qualquer disputa entre as partes, manifesta uma total consonância entre "corpos coletivos" e seu *ethos*, entre a comunidade e sua *arkhê*.

Mas tal sonho de unidade está longe de se realizar. A todo instante ocorre um erro na contagem, a soma das partes não equivale ao todo. A natureza jamais se efetua como princípio diferenciador nas comunidades humanas, a biologia não oferece subsídios para tanto. As diversas lógicas excludentes pautadas por diferenciações étnicas lançam mão de princípios simbólicos e estéticos que, do ponto de vista estrito da biologia ou de sua ciência mais recente, a genética, não se sustentam. Além do mais, a lógica da igualdade política pressupõe apenas uma capacidade igual para a comunicação. Na formação desta igualdade não está em jogo a desigualdade das vontades, desejos e aptidões. Para instituir a igualdade basta apenas que uma capacidade comunicativa e argumentativa se manifeste como pertencente a qualquer um, revertendo em uma competência nova para a ação e para a organização que não era pressuposta numa configuração do sensível anterior ao seu surgimento. Portanto, a igualdade é o princípio vazio que sustenta a ordem da desigualdade. Na partilha do sensível existem parcelas dos sem-parcela, vozes que não se pronunciam no comum, que não existem sob a ótica da comunidade. Morrem no instante e no local em que se pronunciam. Para se tornar duradouras precisam manifestar sua igualdade perante as demais vozes assumindo

para si e suspendendo os mecanismos de legitimidade das partes da comunidade: fazem assembleias, firmam contratos, dão-se nomes, elegem seus representantes para falar com o outro (transformam as representações oficiais em um “eles”). Essa atitude constitui uma cena comum que não existia *a priori*. Antes que duas partes possam debater acerca de um dano é preciso que o dano venha à tona e que as partes se constituam como tais.

2.2

Estrutura do dispositivo político

Uma descrição do conceito de *dispositivo* encontra-se disponível na nota de tradução para o Inglês do livro *Malaise dans l'esthétique*³⁹. Para Steven Corcoran, o termo é usado na filosofia de Rancière no contexto dos dispositivos de arte. A arte produz dispositivos, ou melhor, a própria arte contemporânea pode ser considerada um dispositivo, um modo de subjetivação de si própria, no sentido em que ela faz parte de um arranjo de elementos e atos no interior de um "sistema". Portanto, em um regime da arte, os dispositivos são a série de práticas, procedimentos e decisões que concorrem para que a arte *apareça*. Sendo que estes procedimentos só fazem sentido dentro do regime artístico específico no qual a arte é pensada. Isto não significa que ela possa ser reduzida a um conjunto de operações, visto que a tensão entre uma formalização consensual e a interrupção dissensual se faz presente também nas práticas artísticas.

Posta a questão, deve ser dito que o termo tem um uso anterior na filosofia de Rancière no que concerne às práticas políticas. Um dispositivo político é o modo de subjetivação no qual a política *aparece*. Sendo que o ato que torna a política visível é o mesmo ato que a torna existente. A política existe enquanto interrupção dissensual que estabelece um espaço de aparência para si mesma que não era dado anteriormente no campo da experiência sensível. Logo, o dispositivo político também consiste em um conjunto de operações, podendo ser desmembrado em três etapas: Primeiramente, ele estabelece uma esfera de aparência para uma parcela dos sem-parcela. Esta parcela é um modo de subjetivação político que assume diversos nomes: povo, proletários, classe,

³⁹ RANCIÈRE, J. *Aesthetics and its Discontents*. Translated by Steven Corcoran. Polity Press, 2009.

mulher, estudante, etc. Em segundo lugar, o sujeito político que se torna visível neste ato não pode ser reduzido a uma parte definível da sociedade, não se identifica com designações étnicas ou qualquer determinação sociológica da população. Para Rancière, uma *subjetivação* política não pertence ao indivíduo e está no pólo oposto de qualquer tipo de *identificação*. Uma subjetivação política passa a existir apenas através da 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. (...) o sujeito que ela faz existir tem nem mais nem menos que a consistência desse conjunto de operações e desse campo de experiência.⁴⁰

Portanto, o espaço de subjetivação é o próprio dispositivo político pelo qual qualquer um pode se contar como integrante de uma parcela dos sem-parcela, ou seja, como parte da ausência de parte radical na comunidade. Em terceiro lugar, o espaço de contagem paradoxal é aonde se conduz o litígio político. Este litígio não se dá entre partes pré-constituídas e se distingue de um litígio jurídico – *é um conflito sobre a própria contagem das partes*.⁴¹

Vejamos do princípio: A política entendida como questão *estética* diz respeito à partilha dos modos de ser, ver e fazer numa comunidade. A existência de uma *aisthesis* compartilhada carece de evidência *a priori*. Portanto, a constatação de um campo da política caminha passo a passo com a *demonstração* da existência de um comum partilhado entre os seres humanos. Sua demonstração é a da própria existência da comunidade, que tem por pré-requisito a pressuposição da igualdade entre todos aqueles que a compõe. Toda manifestação política provoca um corte na ordem sensível da distribuição policial afastando-a de sua lógica "natural". A política ocorre quando duas lógicas heterogêneas, a da igualdade e a da desigualdade, são postas em conflito.

A igualdade política é o princípio que interrompe a lógica "natural" da desigualdade ao instituir um dano que põe em evidência uma parcela suplementar. Este suplemento é a *parcela dos sem-parcela*. Trata-se de uma parte da comunidade que não é contada na distribuição do comum ou é contada numa

⁴⁰ Id., *O Desentendimento*, p. 47-48.

⁴¹ Ibid., p. 103.

posição de subordinação. Esta parcela é a que sofre o dano e institui a comunidade como comunidade de um litígio. A parcela suplementar não cabe na contagem da partilha comunitária, muito embora a lógica policial insista que o resultado tem resto zero, ou seja, que não existe uma parcela dos sem-parcela. A igualdade se torna aparente a partir do dano. Em nome de um dano que sofre e de uma desigualdade principial, a parcela dos sem-parcela causa dano à comunidade e instaura um comum-litigioso – a *institui como "comunidade" do justo e do injusto*.⁴²

Que dano me fizeste, que dano te fiz... O dano é o erro do cálculo, o *blaberon* que funda a comunidade política. Não se trata de um litígio jurídico, visto que as partes não são dadas de antemão, elas só existem a partir da declaração do dano. A rigor, não existe oposição entre as vantagens que um indivíduo recebe (*sympheron*) e o dano que outro sofre (*blaberon*). *Sympheron* e *blaberon* são falsos opostos. Numa distribuição hierárquica da comunidade, o caráter privado da existência de um "inferior" e o caráter público da existência de um "superior" interdita qualquer causalidade entre o dano que sofre o primeiro e a boa ventura que goza o segundo. Pode-se até mesmo inverter esta relação sem que o dano se torne manifesto, argumentando como Sócrates contra Trasímaco, no livro I da *República*, que a superioridade é justamente a vantagem do inferior^{43, 44}. Só há comunidade entre uns e outros quando o dano conecta a vida privada dos primeiros ao espaço da aparência reservado aos segundos – quando ele interrompe o jogo da contagem e distribuição de espaços e tempos ao atualizar o pressuposto da igualdade de qualquer um com qualquer um. Rancière resgata uma acepção do termo *Blaberon* das etimologias do *Crátilo* de Platão, significando: *o que detém a*

⁴² Ibid., p. 24.

⁴³ "Mas do *sympheron*, da vantagem que um indivíduo recebe, não se infere, de forma alguma, o dano que outro sofre. Essa falsa conclusão é apenas a de Trasímaco quando, no livro I da *República*, traduz em termos de lucros e perdas sua enigmática e polissêmica fórmula: a justiça é a vantagem do superior (*to sympheron tou kreittonos*). Digamo-lo de passagem: traduzir, como é costume, por "interesse do mais forte" é encerrar-se de cara na posição que Platão encerra Trasímaco, é pôr em curto-circuito toda a demonstração platônica, a qual joga com a polissemia da fórmula para operar uma dupla disjunção: não apenas o "lucro" de um não é o "dano" de outro, como além disso, a superioridade exatamente entendida tem sempre um só beneficiário: o 'inferior' sobre o qual ela se exerce. Nessa demonstração, um termo desaparece, o do dano. O que a refutação de Trasímaco antecipa é uma pólis sem dano, uma pólis onde a superioridade exercida de acordo com a ordem natural produz a reciprocidade dos serviços entre os guardas protetores e os artesãos provedores." Ibid., p. 19.

⁴⁴ Na tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, as palavras de Trasímaco são "o interesse do mais forte é o que é justo. PLATÃO, *A República*: [ou sobre a justiça, diálogo político]. - São Paulo : Martins Fontes, 2006. p. 28. (344c)

*corrente*⁴⁵. Só existe uma comunidade política quando o fluxo das distribuições de parcelas e das reparações de lucros e perdas é *interrompido* por um dano fundamental, por uma torção primária que revela *uma conta mal feita nas partes do todo*⁴⁶: a contagem é uma falsa contagem, um erro na contagem ou uma dupla contagem. O dano é a demonstração de um nada que é tudo, o resto da conta como o todo da comunidade. Ele é a impossibilidade da medida – o incomensurável que funda a comunidade política. A partir dele, um espaço de contagem dos incontados é criado. Trata-se do espaço de manifestação de uma parcela dos sem-parcela que existe apenas através do conflito e para o conflito. Ele traça a distância entre as identidades pré-fixadas e os modos de subjetivação política, sobrepondo à comunidade declarada pela política, uma comunidade política do dano. A comunidade política manifesta-se então como uma *aisthesis* cindida em duas: De um lado, a comunidade idêntica à soma das partes, a soma das partes idêntica ao todo, o todo como manifestação de um princípio uno; de outro lado, a comunidade diferente de si mesma, constituída por partes que não são partes, o *uno* como manifestação do *múltiplo*.

Na composição das partes há um escândalo que frustra de antemão toda fundação da comunidade com base em sua *arkhé*. Pois o fundamento é a ausência de *arkhé*. É o que mostra a contagem de títulos da comunidade feita por Aristóteles. Os melhores (*aristoi*) faltam ao chamado público. Essa é a confissão do livro IV da *Política*: *Quase em toda a parte, são os abastados que parecem ocupar o lugar das pessoas de bem.*⁴⁷ Sua virtude comum, a *areté*, não se faz reconhecer em nenhuma parcela específica nem por qualquer propriedade positiva. Por sua vez, a riqueza dos poucos (*oligoi*) retira sua positividade da lógica das trocas mercantis, trata-se do título da igualdade aritmética que também é incapaz de fundar uma *geometria*, ou seja, não funda qualquer analogia das partes com o todo. O terceiro título, a liberdade (*euletéria*) pertencente ao povo (*demos*) é o mais paradoxal. Nas filosofias políticas modernas a liberdade tende a ser identificada pelas suas determinações negativas (liberdade de troca, ausência de coerções, livre-arbítrio do sujeito). Mas afinal, como se deve compreender a liberdade política dos antigos? Por um lado ela constituía o próprio cerne da vida

⁴⁵ Id., *O desentendimento.*, p. 29.

⁴⁶ Ibid., p. 25.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Política*, IV, 1294 a 17-19. In: Id., *O desentendimento.*, p. 26.

pública: a liberdade era o valor maior conquistado apenas por aqueles que se livravam da necessidade de manutenção da vida e tinham tempo para participar dos assuntos da *pólis*. Trata-se eminentemente de um título detido por alguns poucos e ainda assim é definido apenas negativamente. Mas este título não determinável é também a propriedade comum pertencente a todos. *Democracia* não é propriamente o nome de um regime político (se compreendermos que todo regime já se inscreve no campo da *polícia*), mas é a forma do litígio político na qual o *demos* reivindica como seu título positivo a liberdade que possuem os *aristói* e os *oligói*. O mito da autoctonia prepara este espaço de contagem dos incontados. Para os antigos, um direito específico traduz o fato escandaloso da liberdade política: ter nascido numa *pólis*, em especial *Atenas*, após a abolição da escravidão por dívidas. A partir de então, *qualquer comerciante é contado nessa parte da pólis que se chama povo como participante dos negócios comuns enquanto tais*.⁴⁸

O *Demos*, é o *ajuntamento factual dos homens sem qualidade*⁴⁹, sua existência política se apóia a partir de um vazio na contagem das parcelas da comunidade. Os filósofos tentam preencher este vazio de diversas formas. Seja pela demonstração de que a igualdade democrática é na verdade uma desigualdade tirânica, como no *Górgias* de Platão, propondo que a voz expressa pelo *demos* é uma falsa voz de um gordo animal que usurpa os privilégios do *logos*. Ou então, pela caça incansável à *polypragmosyné* na *República*, em que *o fato de fazer "muito", de fazer "demais", de fazer qualquer coisa*⁵⁰, é o mal que instaura a desordem na comunidade e deve ser suprimido ao preço da expulsão dos fazedores de *mímesis* que não servem à comunhão entre a *pólis* e sua *arkhé*.

O problema é que através da torção primária do dano que conecta o princípio vazio da igualdade ao fato do direito que produz a liberdade do povo, as pessoas "sem qualidade" tornam-se livres como os outros. Ao reivindicar a mesma liberdade dos ricos e aristocratas o povo identifica-se com o todo da comunidade, reduzindo o título vazio dos homens de mérito à simples riqueza, e impedindo os ricos de governar pela dominação econômica. Dir-se-á então que a política trata da luta de classes entre pobres e ricos. Mas esta luta não é, conforme indica

⁴⁸ Id., *O desentendimento*, p. 22-23.

⁴⁹ Ibid., p. 24.

⁵⁰ Ibid., p. 33.

Rancière, *a realidade social com que a política deveria contar*⁵¹, assim compreendida pelo marxismo. Ela é a própria instituição da política: *é a política – ou seja, a interrupção dos simples efeitos da dominação dos ricos – que faz os pobres existirem como entidade.*⁵²

A demonstração da política produz dois mundos alojados num só, suspendendo toda contagem objetiva das partes da comunidade. A exclusão de uma parcela da comunidade não é fruto de uma ideologia ou depende exclusivamente da vontade dos dominantes. A parcela dos sem-parcela não é a vítima universal presa no ciclo recorrente da ilusão que mascara sua miséria. A política opera uma cisão no sensível diferente daquela que é pressuposta no conceito de ideologia. Para Rancière, a aparência não deve ser considerada como *a ilusão que se opõe ao real*, mas sim como *a introdução, no campo da experiência, de um visível que modifica o regime do visível.*⁵³ Por sua vez, o conceito de ideologia pressupõe uma alienação de si e do mundo como fundamento da desigualdade entre os seres humanos. Compreendida como a separação entre verdade e inverdade, a ideologia designa mais propriamente a verdade enquanto verdade do falso, à qual só o falso pode indicar. Ao mesmo tempo em que afirma como manifestação da falsidade na política a distância perpétua entre os nomes e as coisas – entre um discurso e sua verdade, a democracia real e as falsas formas de sua legitimação institucional; também declara que qualquer coisa pertence à política, que tudo é política, que todo discurso manifesta e mascara sua falsidade, produzindo em última instância a anulação dela própria. Por fim, o que o marxismo propõe é uma terapêutica da política, uma sondagem permanente das causas da desigualdade e a instrução do povo para a revolução, estando de saída comprometido com a comunidade *além* da política, posicionando-se ao mesmo tempo *aquém* dela.

Todavia, o corte no sensível que a política opera não funciona como uma sintomatologia das causas da desigualdade e da opressão. Os sujeitos políticos que lutam contra a opressão não o fazem porque compreenderam as causas, os meios e dispositivos aos quais são submetidos. Não há uma causa direta que seja responsável pela refração da igualdade em liberdade – para que os "excluídos"

⁵¹ Ibid., p. 26.

⁵² Idem.

⁵³ Ibid., p. 102.

decidam lutar contra as condições as quais são submetidos – e certamente, a passagem da inação para a ação não é mediada pela razão ou qualquer outra instância de conhecimento. A subjetivação política opera justamente a cisão entre as causas e a antecipação dos efeitos, ela suspende a naturalização do comportamento humano presente nos processos identitários. Sua operação é compreendida melhor como multiplicação do real: em infindáveis formas de manifestação do dano que põem em jogo a figuração da comunidade, na re-encenação perpétua das divisões entre aqueles que são vistos pela sua parcela designada e aqueles que passaram a ser vistos, a partir de uma demonstração específica, como a parcela da ausência total de designação.

Esta formulação é excepcionalmente próxima da concepção Arendtiana de ação política. Agir é tomar iniciativa (do grego: *archein*, "começar", "conduzir" e "governar"). Para Hannah Arendt, os seres humanos são dotados da capacidade de iniciar processos dos quais, todavia, não podem prever as conseqüências. Nós somos capazes de iniciar o novo, de compor relações a partir de uma ação da qual não se pode dizer que seja simplesmente uma reação a uma ação anterior. Metaforicamente, o novo é da alçada do milagre, surge em contraposição à absoluta maioria das probabilidades estatísticas. Somente através da evidência da imprevisibilidade de seus atos e palavras, pode-se dizer que o ser humano é único. Ao estabelecer uma esfera de aparência por meio da ação, o homem expressa sua distinção de qualquer outro – desvela-se como um *quem*, dotado de uma *identidade pessoal única*, em contraposição à fixação do *que* ele é: o inventário de suas características. A ação é sobretudo a condição primordial para a vida política, correspondendo a paradoxal condição da pluralidade humana – ao fato de sermos todos *iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.*⁵⁴

A pluralidade é o eixo que põe em relação de reciprocidade a igualdade e a distinção. Só há comunidade porque o reconhecimento da igualdade do interlocutor, e em última instância de sua humanidade, é a condição mínima para se estabelecer uma esfera de aparência para o discurso e para a ação. Ao ausentar-se de uma fala em comum o homem nega a humanidade dentro de si, uma vez que apenas agindo entre pares os seres humanos aparecem uns para os outros *qua*

⁵⁴ ARENDT, H., *A condição humana*, p. 9-10.

homens – tornam-se sujeitos no duplo sentido da palavra: subjazem à ação que iniciam e são ao mesmo tempo sujeitos a ela, não controlam seus efeitos. O problema da estética da política diz respeito à constituição de um espaço de aparência sem o qual não é possível o reconhecimento da pluralidade e o pleno exercício da distinção entre os seres humanos. A igualdade independe dos interesses que possam estar em jogo, ela corresponde primeiramente ao fato das pessoas estarem *com* as outras *nem pró nem contra*. Mais precisamente, a cena em comum na qual o princípio da igualdade se atualiza não se constitui pelo convencimento das partes. Isto porque no momento em que a interlocução torna-se mero pretexto para a dominação, a ação passa a ser concebida como *meio para um fim*, impedindo o desvelamento dos agentes e tornando a cena desprovida de sentido. Portanto, é preciso que a discussão recaia sobre um tipo de interesse específico que transcenda aos conteúdos objetivos dos interesses imediatos das partes. Este interesse é na acepção Arendtiana *algo que inter-essa [inter-est], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas*.⁵⁵ A partir de então ocorre o recobrimento do espaço físico concreto por um *outro espaço-entre, inteiramente diferente, constituído por atos e palavras*.⁵⁶ O local de visibilidade da política recobre o espaço intra-mundano com uma teia de relações – uma infinidade de tramas que surgem à partir da capacidade humana para iniciar processos. Cada ação estabelecida nesta teia pode propagar-se indefinidamente. Todo encontro produzido por uma ação carrega consigo, virtualmente, a possibilidade de engendrar novas ações que, por sua vez, também não são simples reações ao movimento inicial. O que está em jogo nessa teia é a própria pluralidade: a torção primária entre o princípio da *igualdade* e a *diferença* específica de cada homem – sua distinção. O encontro ocorre muitas vezes a revelia dos participantes e não pode ser reduzido ao diálogo entre parceiros, visto que, o sujeito que se desvela por meio da ação permanece opaco para si, mas revela-se para outro: um terceiro que não toma parte na ação.

O desvelamento do sujeito é inevitável ainda que ele esteja absolutamente focado em um interesse particular e objetivo. O "inter-esse" é capaz de surgir em comum como fruto da própria imprevisibilidade da ação, sobrepondo-se aos interesses particulares. Por conseguinte, o conceito de *inter-esse* pode ser

⁵⁵ Ibid., p. 228.

⁵⁶ Idem.

aproximado do conceito de *dano*, já que os dois articulam uma interrupção da contagem e distribuição das parcelas e interesses específicos. Por sua vez, o desvelamento do agente em Arendt é próximo do conceito de sujeito político de Rancière, pois ambos não pertencem propriamente ao indivíduo e extrapolam suas possibilidades de previsão contrapondo-se ao conceito de *identificação*.

Tanto para Arendt quanto para Rancière, a ação política detém uma fragilidade inerente. Esta característica é consequência direta da sua imprevisibilidade. Como não é fruto da necessidade, seja pela via materialista de composição dos interesses calcados na produção econômica, já que tampouco antecipa qualquer verdade filosófica, no máximo atualiza um princípio que é uma opinião; a ação é absolutamente contingente. Não há uma verdade expressa na ação, sua única verdade reside no fato em si, no conteúdo mínimo de veracidade que não pode ser negado sem se fazer uso de uma mentira deliberada. Toda ação, seja ela política ou policial, não justifica o princípio que ela pressupõe. Não há uma verdade a ser reportada além do fato, apenas interpretações e opiniões. O fato bruto remete-se a si mesmo, encerra-se no círculo da tautologia: a igualdade dos atenienses existe pelo fato dos atenienses decidirem contarem-se como iguais abolindo a escravidão por dívidas.

Do mesmo modo, não há qualquer razão definitiva para que numa noite ordinária, na década de 1830, alguns trabalhadores franceses decidam reunir-se para escrever suas memórias, recitar poesias e discutir opiniões até o limiar do sono. Ao invés de restaurar as energias para o trabalho cotidiano, transgridem pelo fato a ordem da comunidade no esforço de assumir uma voz em periódicos da classe operária: "A colméia popular" (*La Ruche populaire*) ou "A oficina" (*L'Atelier*), entre outros. O título é dúbio. A primeira vista, uma colméia é um organismo coletivo que dança sua música em uníssono, metáfora para uma comunidade sem dano. As identificações fáceis caem por terra quando se veem as opiniões que circulam por lá: *Se o ofício é rude, dizem que a criança é forte; se, ao contrário, é delicado, a criança é habilidosa; transforma-se num Hércules ou num artista, dependendo das circunstâncias.*⁵⁷ Eis que a colméia é na verdade o lugar de um contingente excedente, uma multidão abarrotada e inconformada. A oficina por sua vez é o lugar do silêncio, de corpos privados ligados ao patrão por

⁵⁷ Id, *A noite dos proletários.*, p. 19.

uma série de relações individuais, incapazes de prometer e empenhar um destino coletivo. É preciso mostrar ao patrão que as relações que ele firma em separado são passíveis de serem coletivizadas numa reivindicação política – é preciso demonstrar um dano, algo que inter-essa e vincule os destinos destes corpos. Os operários que paralisam o trabalho em conjunto, nessas primeiras greves pós-revolução industrial, não são simples revoltados. É certo que, diferente do *demos* da antiguidade, o proletário moderno não é contado como um ser desprovido da capacidade de manifestação da fala. Simplesmente, *pressupõe-se que o fato de falarem não tem qualquer relação com o fato de trabalharem*.⁵⁸ Todavia, o nome do jornal sinaliza que é justamente ali, no local do trabalho, que se reivindica uma palavra comum.

Nesses e noutros espaços, durante a revolução de Julho, corpos ambíguos circularam. Proletários que sofriam dores burguesas demais, cuja sorte lançou-se de forma imprevisível: tornaram-se deputados da República, morreram na prisão ou ainda suicidaram. A relação desta classe com os burgueses também não deixa de ser caótica: entre ambas as fileiras há os que definharam na miséria; alguns proletários tornaram-se patrões; burgueses desceram às oficinas para ouvir a "voz operária"; poetas-operários da noite enviavam para os poetas reconhecidos seus poemas, fruto de vigílias. Havia intermediários, operários-patrões, capatazes e chefes de oficina. Ou então, trabalhadores cansados e ressentidos que, com violência, instruíam em seu ofício os mais jovens que em breve tomariam seus lugares – figuras afastadas daquelas representações solidárias, nas pinturas e litografias, do povo trabalhador viril e orgulhoso de seu lugar complementar na ordem da cidade. As alianças e traições destas duas classes devem significar algo além da simples manipulação ideológica que submete os trabalhadores a uma burguesia em ascensão.

A "classe" burguesa e a operária não são necessariamente conceitos políticos. A política não possui temas ou conceitos próprios. Nem mesmo os conceitos de liberdade e igualdade são políticos em si, pois uma vez que se transformem em princípios de comunidade, podem muito bem servir a uma ordem desigualitária. Tudo o que a política é capaz de fazer é reconfigurar códigos e representações, práticas e conceitos, a relação dos indivíduos entre si e a

⁵⁸ Id., *O Desentendimento*, p. 62.

comunidade que estão fixadas numa ordem policial, ao atualizar o princípio universal da igualdade numa cena de manifestação singular e contingente. Para a polícia e as ciências da sociedade que corroboram sua lógica, uma classe pode ser *identificada* a partir da composição e inventário de seus interesses e hábitos, suas relações, opiniões e representações; ou melhor, a partir da contagem e fixação do local de seu corpo e sua palavra. Em um sentido identitário classe é sinônimo de casta. Para a política, a questão se desdobra na multiplicação das representações de um corpo e sua palavra, um significante e significado. Um conceito também pode ser o lugar da divisão comunitária, assumindo acepções paradoxais.

Uma subjetivação política jamais se confunde com a parcela de cidadania dos indivíduos. Da mesma forma, a participação numa associação e o estatuto jurídico de uma comunidade também não são políticos em si. Uma cidadania pode ser a demarcação de uma relação de reciprocidade entre parcelas específicas, entre os indivíduos e o estado, ou pode ser o nome do litígio no qual uma parcela suplementar assume uma inscrição cidadã provisória, ao demonstrar sua igualdade com o resto. As instituições que organizam uma comunidade não são o lugar da política, ainda que ofereçam oportunidades para intervenções políticas. Todo e qualquer vínculo produzido a partir da política pertence à lógica policial, pois aquela não subsiste em uma forma de vínculo comunitário. O que ela institui é uma cena de comunidade paradoxal.

Sendo assim, a política surge nas circunstâncias mais variadas, como por exemplo, na querela sobre a compreensão do que é uma "profissão". Para o tribunal que julga o revolucionário Auguste Blanqui, é fato irrefletido e consumado que "profissão" significa "ocupação". Ele é instado a declarar sua profissão. Seguem-se os ritos. Nesta solenidade o local de proveniência do réu deve ser bem conhecido. Não basta *confessar* o crime. Na demonstração política de Blanqui, "profissão" torna-se sinônimo justamente de "confissão". A cena de seu litígio jurídico abre a oportunidade para por em questão não somente a legalidade de seus atos, mas a própria circunstância que o separa e une a seus juízes – o reconhecimento a contragosto da igualdade dos seres falantes quaisquer incide sobre a desigualdade de proveniência do réu e seus juízes na ordem hierárquica da comunidade:

Instado pelo presidente do tribunal a declinar sua profissão, ele responde

simplesmente: "proletário". A essa resposta o presidente objeta de pronto: "Isso não é profissão", para logo ouvir o acusado replicar: "É a profissão de trinta milhões de franceses que vivem de seu trabalho e que são privados de seus direitos políticos". O que faz o presidente permitir que o escrivão anote essa nova "profissão".⁵⁹

Para Rancière, a cena resume o conflito entre política e polícia. Proletário é o nome da parcela dos incontados na qual qualquer um dos "trinta milhões de franceses" pode contar a si mesmo. Esta palavra indica algo vago, não é uma profissão específica, mas evoca a imagem de trabalhador braçal e miserável que Blanqui, supostamente um burguês, não faz o estereótipo. Todavia, a nova ocupação paradoxal é re-inscrita pelo escrivão na ordem das coisas. O sujeito desta demonstração possui uma consistência específica – ele se resume ao conjunto de operações que põe em movimento. Enquanto agentes: Blanqui, o presidente e o escrivão, não são soberanos de si dispondo livremente de sua aparição pública. A cena remete espontaneamente a uma terceira pessoa – o observador que não está implicado no litígio nem possui um interesse particular nele e, no entanto, é convidado a acolher o sentido fundamental do evento. Este é o fato crucial: frequentemente se diz que o teatro é a mais política das artes, contudo, a relação da arte com a política traz ainda outras surpresas, pois a própria política monta uma cena teatral. Sua estrutura lógica é encenada pelas partes, e mesmo a revela delas, *como se* fosse para ser vista sob a forma de uma *demonstração* por um terceiro que encarna a "opinião pública". Por sua vez, o observador externo também se desdobra numa figura ficcional; ele é antecipado pela cena *como se* fosse anunciado para as partes implicadas, como sendo uma exterioridade que deve ser levada em conta no conflito, ainda que seu juízo sobre a cena somente possa ser invocado indiretamente na forma da exposição do dano, que se sobrepõe aos interesses particulares e frustra a contagem das partes e distribuição das parcelas. Através do dano que conecta o universal da igualdade ao singular do conflito, a comunidade, ou mesmo a humanidade, é convidada a acertar contas com o evento. Este acerto nunca é definitivo, mas passa pela formulação de um juízo reflexivo que pretende se alargar, acolher e levar em consideração a perspectiva de *qualquer um* como uma maneira de tratamento do dano que a demonstração política põe em cena. O tratamento não passa pela explicação do conflito, dado que não é levado a cabo por um juízo de

⁵⁹ Ibid., p. 49.

conhecimento, mas por uma re-encenação da estrutura do conflito, na qual o universal é novamente posto em jogo através do singular no juízo reflexivo. A enorme pretensão deste juízo e a fragilidade com que ele invoca um *desinteresse*, não é tão diferente da pretensão e fragilidade intrínsecas à ação política e a maneira com que esta clama por um *inter-esse*. A distância entre o juízo reflexivo e o juízo de conhecimento é expressa pelo incomensurável que frustra também a boa hierarquização das faculdades do sujeito transcendental de Kant. Para que haja uma relação subordinada e determinada entre suas faculdades, é preciso pressupor uma relação de jogo livre e indeterminada entre elas como seu fundamento⁶⁰.

Toda demonstração política é pontual. Isto significa que a política existe apenas como demonstração de um paradoxo do universal singular – o princípio vazio da igualdade só pode ser verificado caso a caso. A igualdade das inteligências reverte em igualdade dos seres falantes e está na base de toda desigualdade comunicativa. Entretanto, só é possível comprovar a igualdade numa demonstração singular que não faz mais do que seguir o traçado de sua própria verificação. A opinião da igualdade é vazia e assim como a desigualdade, fundamenta-se sobre uma tautologia. Ela encontra sua eficácia apenas no confronto com a opinião da desigualdade em suas tentativas de configurar a comunidade como efetuação de um princípio único.

A racionalidade da argumentação política é da ordem da desrazão. Os mundos produzidos pela apropriação do *logos* político não tem qualquer razão de existir, pois aquilo que eles põem em comum, as partes e o objeto do litígio, não é visto como tal, não está autorizado a adentrar a esfera pública. Portanto, a única saída para que a argumentação caminhe e faça ver uma consequência que a rigor não existe é através de uma interlocução ficcional com um parceiro que se ausenta, uma interlocução que se articula como um monólogo. Ao invés do uso da primeira e segunda pessoa do diálogo, (eu, tu) a argumentação se dá pela primeira e terceira pessoas (nós, eles). Na linguagem corrente já ocorrem cenas de interlocução em que se põem em jogo os próprios interlocutores; são

⁶⁰ "Todo acordo determinado supõe com efeito que as faculdades, mais profundamente, sejam capazes de um acordo livre e indeterminado. É somente ao nível desse acordo livre e indeterminado (*sensus communis aestheticus*) que *poderá ser colocado* (destacado no original) o problema de um fundamento do acordo ou de uma gênese do senso comum." DELEUZE, G., *Para ler Kant.*, p. 38.

circunstâncias em que se diz mais e menos do que o discurso sustenta; situações em que a posição dos interlocutores é reforçada ou questionada. Exemplos dados por Rancière vão desde o uso da terceira pessoa de tratamento à enunciação de falsas perguntas⁶¹. Ao Jogar com os pronomes que fixam os sujeitos verbais, em declarações do tipo *Os trabalhadores não aceitarão etc.*, o conflito social se institui através de uma terceira pessoa de identificação que não pode ser reduzida a uma identificação natural encarnando um corpo coletivo. "O povo" ou "os trabalhadores" não são uma forma de cultura ou *ethos*, nem uma identificação ilusória. Trata-se de um jogo lingüístico no qual a discussão sempre é mais e menos do que um diálogo. O jogo é estabelecido por uma primeira pessoa, um sujeito político, que articula uma palavra que não é exclusivamente sua, mas que abre um espaço de subjetivação dos incontados. Neste diálogo:

O "eles" exerce uma tripla função. Primeiro, designa o outro como aquele com o qual está em debate não somente um conflito de interesses como também a própria situação dos interlocutores como seres falantes. Segundo, dirige-se a uma terceira pessoa para junto à qual ele leva, virtualmente, essa questão. Terceiro, institui a primeira pessoa, o "eu" ou o "nós" do interlocutor como representante de uma comunidade.⁶²

O destinatário da locução (o "eles") preza pela ausência. Ele não reconhece uma interlocução com um parceiro que a seu ver não é legítimo; e ele tem "razão" de não ver este parceiro, de não presumir a sua igualdade, pois a própria ordem instituída corrobora sua visão de mundo. Para ele, a razão do desentendimento só pode ser vista simplesmente como algo irracional, esta voz desautorizada à aparição pública é imediatamente referida à *phoné* animal. Portanto, a discussão é menos que um diálogo, porque apenas sob a forma de monólogo o *logos* se manifesta trazendo à presença um interlocutor que se ausenta e um terceiro depositário virtual da questão. Contudo, ela também é mais do que um diálogo na

⁶¹ “O uso corrente basta de fato para nos instruir sobre um fato de linguagem singular: as expressões que contêm o verbo “compreender” contam entre as expressões que devem mais freqüentemente ser interpretadas de maneira não literal, e mesmo, o mais das vezes, ser entendidas estritamente como antífrases. No uso social comum, uma expressão como ‘Você me compreendeu?’ É uma falsa interrogação cujo conteúdo afirmativo é o seguinte: ‘Você não tem nada para compreender, você não precisa compreender’, e mesmo, eventualmente: ‘Você não tem condições de compreender. Você só tem que obedecer.’ Assim, ‘Você me compreendeu?’ é uma expressão que nos diz que justamente ‘compreender’ quer dizer duas coisas diferentes, senão opostas: compreender um problema e compreender uma ordem. Id., *O desentendimento*, p 56.

⁶² Ibid., p. 59.

medida em que autoriza não só as partes envolvidas, mas *qualquer um* a tomar partido na discussão. O monólogo comenta a própria situação de interlocução negada, ele nada mais é do que um comentário que estabelece uma opinião pública política, ou seja, *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.*⁶³

Evidentemente, nem sempre essas cenas paradoxais são montadas e tão pouco o sucesso é garantido ou corresponde diretamente a um ganho nas relações de poder. Numa época em que as tecnologias de guerra junto com novos dispositivos de controle, sutis ou explícitos, tornaram os meios técnicos da dominação absolutamente assimétricos, hoje, mais do que nunca, o encaminhamento político de um conflito depende de algo além das partes envolvidas: a opinião pública. A interlocução política nos moldes descritos por Rancière só funciona quando consegue demonstrar uma igualdade vinculando às partes e o todo através do dano. Nela, a parte opressora considera a si mesma, ou é obrigada por uma conjuntura que lhe escapa a considerar-se, participante de uma igualdade ou de uma *humanidade* que compartilha com o subjugado. Não importa a origem teórica a qual esta igualdade é referida, seja ao escândalo da democracia ateniense, ao ideal da razão iluminista ou a qualquer outro.

Contudo, uma grande potência militar e econômica pode invadir um país e provocar uma das maiores chacinas contemporâneas pela simples razão de que dispõe dos meios para tanto. Esta é a outra face da ausência de *arkhé* que, senão justifica, ao menos explica as arbitrariedades da *real politik*: trata-se de uma alternativa em que a política é o prolongamento da guerra por outros meios e vice-versa. Uma opinião bastante convincente que ouvimos da boca de Trasimaco: a justiça é a conveniência do mais forte. A invasão Americana do Iraque em 2003 demonstra que, contra todos os argumentos e evidências, as fracas justificativas produzidas até então serviram apenas para confundir e conquistar a opinião pública interna dos EUA. Diante da comunidade internacional o que se caracterizou foi o descumprimento das normas e tratados. Em função de uma luta contra o "eixo do mal", encarnado pelo conceito esquivo de terrorismo e de estados terroristas, reivindica-se o direito de sobrepor-se a qualquer acordo e

⁶³ A opinião pública política distingue-se da opinião pública policial, esta última consiste nos processos de gestão e legitimação responsáveis pela fixação de identidades. Ver: Ibid., p. 60.

legislação em nome de uma "justiça infinita" que irá assegurar o direito da vítima absoluta⁶⁴. Neste jogo de alteridades radicais a igualdade política torna-se inoperante. Mas em todas as épocas exemplos não faltam de situações em que a igualdade não é sequer postulada. Os citas furavam os olhos de seus escravos para melhor dominá-los. Quando os senhores se ausentam e os filhos dos escravos nascem com olhos, a guerra que sucede ao retorno dos primeiros não abre margens para uma discussão sobre sua possível igualdade ou desigualdade como seres falantes. Não há uma comunidade dividida, entre ambos os lados resta apenas o fosso que demarca o território e distingue a posição dos exércitos. Após perderem o primeiro combate os senhores tomam uma decisão que encerra o conflito. Ao invés de guerrear contra homens livres, eles largam as armas e empunham chicotes para fustigar seus escravos revoltosos. Com este espetáculo conquistam sua vitória.⁶⁵

Caracterizado o dano e a igualdade, o sucesso da interlocução política não é antecipado por uma situação ideal da comunicação. Se por um lado a desigualdade se sustenta sobre a igualdade comunicativa, por outro, a igualdade se constitui apenas no encontro paradoxal de regimes de expressão "desiguais" ou distintos, de onde não é possível extrair um modelo para o encaminhamento da interlocução. Para a ordem instituída, a desigualdade é um fato natural verificável a todo instante como desigualdade de origem, desejos, aptidões, necessidades, interesses, etc. Qualquer um que fundamente a sua ação entre os seres humanos partindo da opinião da desigualdade irá dispor de fartos exemplos, já que a distribuição de lugares funciona sob esta lógica, confirmando-a. Por outro lado, aqueles que partem da opinião da igualdade somente podem fazer ver sua opinião a partir de um conflito que constitui uma cena de desentendimento entre eles e os partidários da desigualdade; uma cena que demonstra uma conseqüência que não se faz ver, que não há sequer motivos para ver, constituindo um debate que a todo momento quer ser abortado por uma de suas partes; um debate sobre a própria qualidade e condição das partes que o constituem, sobre a sua igualdade e sua desigualdade como seres falantes. O litígio político diz respeito a uma questão

⁶⁴ Id., *Dissensus*, p. 186

⁶⁵ "Sugiro que deixemos aqui nossas lanças e nossos arcos e que os enfrentemos empunhando os chicotes com que fustigamos nossos cavalos. Até agora, eles viam-nos com armas e imaginavam que eram nossos iguais e de igual berço. Mas, quando nos virem com chicotes em vez de armas, saberão que são nossos escravos e, compreendo isso, cederão." HERÓDOTO. *Histórias*, IV, 3. In: Id., *O desentendimento*. p. 27.

anterior à compreensão e a qualquer disputa ou encaminhamento judicial. A questão política por excelência é: cabe constituir um mundo e uma cena comum ou não.

A política existe porque as comunidades humanas não funcionam à maneira dos organismos. Rastreie-se o animal que espreita sob cada ato humano; inquiria o instinto, a razão, a mecânica das instituições e a lógica dos comportamentos; remeta as arestas do caráter ao fundamento dos genes – seja qual for o caso, haverá uma lacuna entre a comunidade política e a natureza social do homem. Decerto, o homem não é o único ser sociável. O alento da companhia, o reconforto do lar e da vida familiar estão de tal modo enraizados, partindo da necessidade, que poderiam até mesmo passar por atitudes tipicamente animais. Assim pensavam os gregos. Em contraposição à existência privada, furtada do aparecer em público e dedicada à manutenção da vida, para os antigos, o que caracterizava a vida humana era a existência política. Para além do *animal socialis*, a definição do homem como um *zōon politikon* implica um segundo nascimento, distinto da vida da espécie, dedicado de corpo e alma à vida na *pólis*. Esta nova existência funda um tipo de relação entre os seres humanos que está aí para nada, não tem finalidade ou propósito além de si mesma. Antes de almejar ideais filosóficos de justiça, bem ou perfeição, e cumpridas as prerrogativas funcionais que justifiquem uma aglomeração populacional, a comunidade política existe em vista dos feitos e palavras, ações e consequências de criaturas que aparecem umas para as outras sob o signo do paradoxo. Sob certos aspectos estes seres se igualam. Eles se reúnem porque há algo em "comum" que caracteriza a "comunidade", embora seja uma tarefa pouco frutífera justificar a existência comunitária pela ideia da igualdade. Não é preciso dispor de alguma ciência, como foi a frenologia no século XIX, para provar que a igualdade é um mito.

A desigualdade está em todas as partes: no berço, nas potências, virtudes, e mesmo na compleição física e vitalidade dos órgãos. Tudo faz crer que a política é o exercício do poder, em outras palavras, que ela é sinônimo de dominação. Contudo, ocorre que outra definição do homem se junte a primeira e venha complementá-la: a do *zōon logon ekhon*⁶⁶. A voz é o instrumento que os animais

⁶⁶ "A definição de Aristóteles do homem como *zōon politikon* não apenas não se relacionava como a associação natural experimentada na vida doméstica, mas era até oposta a ela; ela só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a segunda famosa definição

dispõem para indicar prazer e dor entre si. Por sua vez, só o homem é capaz de, através da fala, argumentar sobre o certo e o errado, o justo e o injusto, e todas as coisas que dizem respeito à comunidade da *pólis* e da família. O mito da desigualdade somente se expõe através da igualdade da fala. Até mesmo o vigor guerreiro se esgota; além do que, de uma comunidade em que a violência se aplica indistintamente, seguindo unicamente os ditames do interesse individual, não se pode dizer que seja realmente uma comunidade; seria mais propriamente uma guerra de todos contra todos, com a inconveniência do princípio da igualdade se reafirmar enquanto alteridade guerreira.⁶⁷ Somente através de um esforço contínuo, institucional, de administração policial e trabalho pedagógico, a violência se torna eficaz a longo prazo, repartindo atribuições a medida em que nascem pessoas, convencendo cada um a cumprir sua função e apenas ela. Este tipo de violência comunitária tem uma eficácia oposta à violência da guerra, quanto menos se exerce mais efetiva ela é. Enquanto a simples exibição dos signos do poder bastar para o cumprimento da lei, a ordem policial funciona sem entraves; quanto mais esforço for necessário, maiores os sinais de ruptura. Assim, uma estética da polícia passa pelo convencimento de que a comunidade é a efetivação de um princípio natural; que a política e a polícia são uma e mesma atividade, tendo por função o pleno exercício de seu princípio e a abolição do dano; e que cada corpo é um desdobramento do "corpo político". Por sua vez o cerne do problema da estética da política é a demonstração da insustentabilidade do princípio policial e a remissão última deste princípio à igualdade da fala que exige uma nova partilha polêmica da comunidade.

Portanto, deve-se precisar que o tipo de "começo" instaurado pela ação política não pode ser confundido com um ato originário ou instituinte. Este par conceitual, ou outros como: ação espontânea e ação organizada; não correspondem à dinâmica entre política e polícia. A política constitui-se a partir do dispositivo de subjetivação no qual uma esfera de aparência para uma parcela dos sem-parcela institui a comunidade do dano. Se a política produz um tipo de origem, esta é sempre atrasada em relação à polícia. Sua atividade existe apenas a

aristotélica do homem como *zōon logon ekhon* ("um ser vivo dotado de fala"). ARENDT, H. *A Condição Humana*. p. 32.

⁶⁷ Este não é o caso do conflito armado contemporâneo, no qual a enorme disparidade do poder proveniente das tecnologias de guerra praticamente aboliu o fator humano e multiplicou exponencialmente a assimetria do combate.

reboque da polícia, ela depende das estruturas policiais, ainda que seu princípio, a igualdade, seja logicamente antecedente ao princípio da desigualdade, já que fundamenta a eficácia comunicativa implicada em qualquer relação de comando. Mas há uma compensação: a ordem policial também se ressentida da desordem principal que se antecede à fundação da comunidade. Tanto os mitos de uma humanidade marcada pela origem no crime e no fratricídio, ou aqueles que sonham com o passado idílico de uma humanidade governada por sábios e reis pastores, ambos trazem para o presente as marcas de um crime originário paradoxal. Pois, seja como for, os governos pensam sua tarefa como uma tentativa de amenizar, corrigir e quem sabe até suprimir o escândalo que perturba toda fundação e todo início: o começo da política é sempre um "adiantamento" – a política "começou mal", sem esperar pelo princípio que a governa. Contudo, em função do dano que ela causa, toda ordem policial também já nasceu atrasada.

2.3

Horizonte da emancipação - O universal e o singular

É importante reforçar este ponto: a relação entre as noções de igualdade, liberdade e opinião. A ordem policial é bastante precisa em suas críticas à igualdade. Para ela esta só pode significar um desastre: o governo da maioria. A maioria não sabe o que quer, ou pior, pretende eleger como princípio comunitário seus interesses particulares. A igualdade aritmética das trocas é a única igualdade visível no horizonte das relações sociais. Na praça ou no mercado a verdade é uma opinião volúvel, o convencimento é pura dominação, a honra uma futilidade, uma promessa contada é uma vontade frustrada, os apetites variam com as ocasiões, etc. A igualdade que instaura a liberdade ou significa o caos ou é uma mentira, uma falsa igualdade que expressa uma falsa voz. O *demos* é o animal irracional que imita os sons da voz articulada e inteligível, não obstante, só é capaz de expressar seus desejos. E como poderia ser diferente? Afinal, se nós admitirmos que somos todos iguais como a liberdade poderia resultar disso? Na medida em que as vontades se manifestarem igualmente, haverá sem dúvidas o choque entre elas, ocasionando o pretexto para a dominação e a desigualdade.

É razoável pensar, como disse Hannah Arendt, que apesar de termos sido agraciados desde cedo com filosofias políticas, o que propriamente nos foi legado

são manuais de submissão da política aos filósofos. A política se caracterizou inicialmente como um problema para os filósofos, ela pareceu um mundo arriscado que punha em perigo seu modo de vida e que precisava ser combatido. Tradicionalmente foi tratada pela metafísica como o lugar da falsidade onde circulam opiniões transitórias. Mesmo no pensamento político moderno ocorreu o centralismo da concepção de vontade que punha em cheque toda a pluralidade humana. Afinal, vontade não é uma trama de vontades divergentes das quais seria possível extrair um pensamento sobre a política. A vontade se particulariza no sujeito – é uma única vontade de si para consigo mesmo, e que jamais pode se contradizer. Michael Denney chama atenção para o fato de que *quando o conceito de vontade foi aplicado ao reino da política, o problema inevitavelmente pareceu ser para unificar a diversidade de vontades em uma vontade geral – o Leviathan de Hobbes ou a vontade geral de Rousseau.*⁶⁸

A tradição que inaugura a crítica da democracia é a mesma que propõe um modo de vida inaudito superior a vida política: a existência contemplativa do homem capaz de ver além da manifestação da desigualdade do *demos* consigo mesmo, e que, eventualmente, retorna às trevas do convívio político para propor aos seus pares o princípio do bem comum. O autodomínio necessário para realizar esta tarefa e esta viagem, da caverna à superfície das ideias e de volta, foi confundido pela tradição com a própria essência da liberdade. Para Hannah Arendt, na identificação da soberania do sujeito com a liberdade, esta última torna-se inviável, pois *a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade.*⁶⁹ Não há nenhuma escapatória para a liberdade, nem qualquer fundamento para o princípio da igualdade na ordem das coisas. No âmbito do sujeito, a liberdade lhe escapa no momento em que ele se choca com a liberdade do próximo. Por sua vez, a atualização política do paradoxo da igualdade que reverte em liberdade da parcela dos sem-parcela, sempre pode ser identificada à desordem que ela instaura e jamais a um princípio alcançado pela contemplação das ideias. Como no caso de

⁶⁸ “When the concept of the will was applied to the political realm, the problem inevitably seemed to be to unify the diversity of wills into one general will – Hobbes's Leviathan or Rousseau's *volonté générale*”. DENNEY, M. *The privilege of ourselves: Hannah Arendt on judgment*. In: HILL, M. (org) *The Recovery of the Public World*. Página 249.

⁶⁹ ARENDT, H., *A Condição Humana*, p. 292.

Sócrates que afirma ser *melhor sofrer o mal que praticá-lo*⁷⁰ e precisa ingerir a cicuta para provar sua sentença, para Arendt este é o único modo de uma verdade se estabelecer na esfera comum da opinião – através do ensinamento pelo exemplo⁷¹. Sócrates, paga seu exemplo com a vida. E o sentido amplo de sua escolha só é vislumbrado por nós, seus extemporâneos, na atualização da cena – quando todos os elementos possíveis são mais uma vez encenados, seja em atos, numa fabulação poética ou em algum tipo de juízo historiográfico. O mesmo vale para o princípio da *igualdade de qualquer um com qualquer um* proposto por Rancière. As modernas greves operárias são cenas exemplares de manifestação do princípio da igualdade. São situações pontuais que rompem com uma ordem policial e sua atualização demanda uma re-encenação.

Se há alguma efetividade nestes princípios, esta é da alçada das circunstâncias particulares do conflito. *A liberdade não se garante por nenhuma harmonia preestabelecida. Ela se toma, ela se conquista e se perde somente pelo esforço de cada um.*⁷² A efetividade da liberdade confunde-se com sua própria factualidade. O fato não remete a um princípio por traz de si, e a análise das provas documentais tem demonstrado quanta margem há em aberto para sua negação, para o revisionismo e para dissimulação. A factualidade da liberdade nos assuntos humanos só pode ser algo de milagroso, visto que a análise que busca as explicações para o evento opera dentro da categoria de causalidade.

A igualdade não é um princípio de comunidade; ela é um pressuposto para a ação política. Ao menos um militante igualitário sabe que este pressuposto é vazio e não deixa de ser fonte de embaraços: Zacharie Seigneurgens, ao fundar a "Sociedade dos Operários Barreteiros de Paris", nas guerras dos anos de 1830-40 que se sucederam à revolução de Julho, não tardou a reconhecer em seus colegas revolucionários e na instituição recém criada, *o mesmo vício que fundamentava a ingratidão burguesa: o egoísmo*. Seus aliados ricos e burgueses já os haviam traído. Entretanto, o comportamento que assomou na sociedade fundada para que *as vontades individuais se harmonizassem e adquirissem "um grau de poder"*, era ainda pior por *se esconder atrás das regras que fixam os interesses comuns*⁷³.

Seigneurgens relata que:

⁷⁰ Id., *Entre o Passado e o Futuro.*, P. 306.

⁷¹ Ibid.,

⁷² RANCIÈRE, J., *O mestre ignorante.*, p. 92.

⁷³ Id., *A noite dos proletários: arquivos do sonho operário.* p. 104.

Por volta do mês de fevereiro último, lhes fiz a proposta de conceder alguns auxílios, com o dinheiro da caixa da sociedade, para uma viúva com filhos, cujo marido contribuiu com vinte a vinte e cinco francos para a caixa. O morto fora riscado do quadro da associação por falta de pagamento porque, dado o estado de sua doença, mal podia ganhar para comer. Esses homens rejeitaram minha proposta com o pretexto de que não se podia mudar o destino dos fundos de seu objetivo primordial, e de que a sociedade tinha sido fundada no interesse dos operários barreteiros em geral, e, por conseguinte, não podiam conceder auxílios individuais. Não insisti, eles estavam na legalidade prevista pelo regulamento.⁷⁴

Por trás da máscara da harmonização dos indivíduos em um *ethos*, encontra-se o vício do gordo animal. O mal das associações pautadas pela igualdade é que não há uma *comunhão de simpatias*, tudo é feito de modo ordeiro e organizado, mas só se comunga os interesses. O moralista encontrará ali os indícios da falsidade animal – a ruína e a discórdia se infiltram tão logo se avista um novo ganho ou outra prioridade. O contraponto a este modelo é a ordem iniciática, a seita, na qual não só a hierarquia regula as relações entre os membros, mas sobretudo, há uma sondagem permanente da sua adesão ao princípio comum e à autoridade do mestre. Nas relações externas, a sondagem converte-se em um rito de iniciação que faz a triagem dos escolhidos e os prepara para o espírito de comunhão entre os membros. O indivíduo abdica de pensar por si próprio e a organização se preserva do exame livre e aberto no varejo das opiniões. Nesta lógica, o que falta às "associações" é a própria "associação", *o que faria delas a realização de um princípio e não uma combinação de interesses, mesmo que coletivizados.*⁷⁵ É assim que a sociedade dos barreteiros naufragou no momento em que o fundador se ausenta por estar na prisão:

Eles estavam na legalidade prevista pelo regulamento. Mas por que aboliram o artigo 63, do mesmo regulamento, que diz: 'A dissolução da Sociedade não poderá ser posta em deliberação; um único afiliado tem o direito de se opor a isso. Aquele que fizer a proposta será imediatamente riscado do quadro da Sociedade, e sua exclusão será pronunciada pela Assembleia'. É que, sem dúvida, para abolir a Sociedade, terão de começar por anular esse artigo, para ter a aparência de matá-la legalmente. Que zombaria amarga!, a maioria decidiu, o dinheiro foi retirado, nada mais a dizer.⁷⁶

⁷⁴ Ibid., p. 104-105.

⁷⁵ Ibid., p. 108.

⁷⁶ Ibid. p. 105.

O militante igualitário é cerceado então por duas alternativas, ou considera a associação um paradoxo insolúvel, ou assume seu desafio: *promover a associação simpática dos homens regenerados pelas vias da associação egoísta das necessidades e dos interesses.*⁷⁷ Todavia, a questão reside menos numa simpatia com o próximo do que considerá-lo virtualmente em cada juízo e cada ação particular. Para se compreender o tipo de *efetividade* deste paradoxo e de que modo a *afetividade* é compartilhada nesta relação, as análises de Hannah Arendt sobre o juízo reflexivo em suas *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, fornecem um caminho a seguir. Segundo ela, para Kant, a crítica é uma disposição para se examinar as crenças mais arraigadas no espírito do sujeito, concedendo a um interlocutor real ou imaginário a oportunidade de subvertê-las. A faculdade da *imaginação* possibilita ao sujeito colocar-se numa perspectiva alargada, onde ele compara seu juízo não propriamente ao juízo de outro, mas aos juízos possíveis de qualquer um, *colocando-se no lugar de qualquer outro homem.*⁷⁸ Assim, não há neste juízo uma *simpatia excessivamente alargada* dotada da capacidade de uma presciência do espírito alheio. É necessário pensar por si mesmo. A disposição para a crítica é em primeiro lugar uma disposição para assumir a postura de um espectador do mundo, ou seja, aceitar a *distância* intransponível entre os seres humanos e pressupor o outro como um igual dotado da mesma autonomia de pensar e sentir. Todavia, o pensamento não é uma contemplação das ideias, assim como o modo de vida filosófico não é superior à vida em comum. O pensamento é atividade, trata-se de um diálogo interno do sujeito consigo mesmo. Para adquirir realidade e participar do mundo em comum, este diálogo interno deve por sua vez submeter-se à condição da publicidade, a uma repetição na praça pública através do exame livre e aberto por qualquer um. A partir desta troca, não se encontra a verdade por trás da opinião. Antes de testar a validade geral de uma proposição, inicialmente o exame público é capaz de testar apenas a consistência de uma opinião.

A partir da experiência radical das revoluções entra em cena na política moderna uma classe burguesa em expansão, beneficiada pela dinâmica recente da sociedade que transforma a acumulação de riquezas no meio privilegiado de ascensão ao poder, reduzindo pouco a pouco a esfera de influência aristocrática; e

⁷⁷ Ibid., p. 108.

⁷⁸ ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 56.

uma classe operária exasperada, que participa do sonho de fim da opressão do homem pelo homem, ou luta para conquistar um lugar na condição de patrão, ou simplesmente se mortifica na escolha deste ou daquele cansaço de viver. Kant pôde participar da revolução francesa apenas como um espectador entusiasmado. Caso sua tarefa filosófica tivesse terminado na segunda crítica, seria impossível para ele destacar qualquer experiência positiva do confronto, visto que no plano moral ele estaria terminantemente desqualificado. Entretanto, é possível um tipo de ajuizamento não moral dos fatos da revolução. Hannah Arendt afirma que *nesse contexto, pareceu a Kant que a visão do espectador carregava o sentido fundamental do evento, embora essa visão não fornecesse nenhuma máxima para a ação.*⁷⁹ Ainda que a razão condene prontamente a guerra, numa máxima do imperativo categórico, não há forçosamente uma interdição do juízo estético, possibilitando que a própria guerra seja vista por Kant como algo da ordem do sublime. O sentido da revolução que está vedado ao agente pode ser acolhido pelos espectadores. Neste caso os aspectos teóricos e práticos se confundem. Por um lado, ao eximir-se da participação o espectador assume o lugar da teoria, pode perceber melhor de fora. Por outro, o juízo sempre é a externalização de um ponto de vista que está ecoando um acontecimento. Ele re-presentifica o acontecimento, reverbera-o no tempo e no espaço. O elemento prático da dimensão teórica é a atualização – o acontecimento se refaz em cada momento de atualização.

Para Arendt, é justamente Immanuel Kant, que postergou, e em grande medida se absteve de pensar uma filosofia política, quem oferece subsídios para tratar a política como um problema dignamente filosófico. Neste quesito, as relações entre razão prática, liberdade e vontade na segunda crítica são insuficientes para dar conta da questão. Somente na *Crítica da Faculdade do Juízo* é que Arendt pôde estabelecer as implicações da filosofia de Kant para a sociabilidade humana: a comunicabilidade (a necessidade dos homens se comunicarem) e a publicidade (a liberdade pública de pensar e publicar). O pensamento, embora seja uma atividade solitária, depende da publicação para não deixar de existir e para que, submetendo-se ao juízo dos outros, possa se desenvolver. Para Kant, *a própria faculdade do pensamento depende de seu uso público. Sem o 'teste do exame livre e aberto', nenhum pensamento, nenhuma*

⁷⁹ Ibid., p. 68.

*formação de opinião são possíveis.*⁸⁰ O juízo depende de uma “comunicabilidade geral”, da necessidade de comunicação da humanidade.

Da valorização da comunicabilidade entre os homens é extraído do juízo seu potencial político. Nele cessam as relações de subordinação entre as faculdades do sujeito transcendental para instaurar-se outro tipo de ordem. Há um risco de contágio inerente, uma vontade de universalização da experiência que esbarra na indeterminação do conceito. Do prazer que provém de uma experiência de abertura de mundo surge a necessidade do comentário, de compor com outros seres humanos um tipo de cumplicidade. Esta cumplicidade, a instauração de uma relação afetiva paradoxal entre os sujeitos é, por si, uma renovação da experiência primeira, é fruto da produção de um conceito plástico que tem aspiração à sua determinação apenas como um horizonte.

A atualização desta experiência compõe uma dimensão afetiva sutil que não se resume a uma identificação ética da comunidade, mas que se afirma como um *sensus communis* a partir de uma pretensão de universalização que não fornece nenhum modelo para a ação. Diferentemente do desejo que cessa após a posse do objeto, a experiência estética se renova e potencializa a cada momento de satisfação. No seu compartilhamento ocorre a partilha de um mundo. Nos exercícios de ajuizamento o “eu” visa o “outro”. Um juízo particular só se constitui efetivamente na relação com outros juízos. Portanto, na pretensão de compartilhamento nós nos colocamos em comunicação com outros seres humanos e assim compomos uma dimensão política.

Somente em um espaço onde cada um pode exercer sua persuasão entre iguais é que há liberdade. A admissão da igualdade se faz presente justamente quando se enfraquecem os laços de dominação por violência ou quando fatigam os recursos à autoridade. Hannah Arendt diferencia autoridade e violência. Autoridade exige obediência, mas exclui a coerção pela força ou a persuasão por argumentos. Identifica-se antes com uma ordem hierárquica na qual cada nível do topo ao fundo exerce sua carga de autoridade sobre as ordens abaixo. Mas em última instância, a fonte de legitimidade da ordem autoritária se arvora em princípios transcendentais de desigualdade natural entre os sujeitos que permanecem exteriores ao próprio governo. Por outro lado, tanto o governo

⁸⁰ Ibid., p. 53.

despótico quanto a democracia fundam-se na ideia de igualdade entre os homens. O déspota governa por interesses privados, garante sua posição pelo uso da força justamente porque não há um princípio que o legitime diante dos demais. A democracia é, por excelência, o governo dos iguais. Sua radicalização implica o nivelamento de todos os cidadãos.

Arendt atribui à política os mesmos aspectos de espontaneidade e desinteresse acrescidos de uma complacência presentes no juízo estético. Ela abre mão das verdades objetiva e/ou filosóficas que implicam coerção e se fundamentam fora da esfera de assuntos humanos, mas também não adere a uma “subjetividade fechada”, um sentir “para mim” sem que se constitua um senso comum. O juízo está entre a noção de verdade e a opinião. Ele é verdade pela pretensão de universalidade, no entanto, se insere num regime comum opinativo onde circulam diversas opiniões igualmente válidas.

Portanto, o tipo de universalidade que é posto em prática na opinião da igualdade é a universalidade do juízo reflexivo. Assim como ocorre no julgamento de uma obra de arte, não há uma regra que determine o ajuizamento no campo da política e implique automaticamente em um imperativo para a ação. O âmbito da política não é o mesmo da moral que formaliza preceitos para a ação humana a partir de uma relação privilegiada do sujeito consigo mesmo em um *apelo radicalmente solipsista à autonomia da vontade humana*⁸¹. Para Arendt, a insistência de Kant em pensar a moral em termos de um imperativo categórico formulado pela razão prática – cuja lei compele a vontade a agir através de uma causalidade por liberdade – válida não só para os seres humanos vivos na terra, mas para qualquer criatura racional, *restringe ao mínimo a condição da pluralidade*⁸². O que está em jogo na moral Kantiana não é o julgar ou o proceder, mas se o sujeito responde às máximas e obrigações impostas a ele por sua razão ou cede as inclinações da natureza, se ele é livre para agir pela lei moral dentro de si ou se a sua vontade é determinada patologicamente. A moral Kantiana não lida diretamente com a factualidade, ela é um exame de consciência, seus fatos são os fatos mentais privados. Ela está mais interessada se há acordo ou contradição da vontade do sujeito com o princípio para a ação do que com a ação em si ou seus

⁸¹ DUARTE, André. Ensaio: *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. In: ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kan*, p. 122.

⁸² *Ibid.*, p. 29.

efeitos. Kant é explícito quanto ao fato de que uma ação pode estar conforme ao dever, porém não ser movida pelo dever e sim por uma inclinação material qualquer ou uma simpatia exagerada pelo próximo. Do ponto de vista moral esta ação é desprovida de valor tanto quanto qualquer outra ação explicitamente contrária ao princípio da moralidade. Quanto à política, esta não diz respeito às consciências, mas é puramente da alçada da ação, de suas conseqüências e sua imprevisibilidade, da promessa e do perdão, do julgamento e da responsabilidade do agente que se desvela e se implica no ato. Uma vez que homens no plural agem entre si, o móvel interior da ação é irrelevante, o que interessa é sua factualidade e seus efeitos sobre uma trama e um espaço aberto de visibilidade comum.

Por conseguinte, para Arendt o juízo reflexionante trata não apenas das questões do belo ou sublime, mas também do justo e do injusto, e do certo e do errado na ação. Para ela, o fato do juízo político procurar se apoiar em máximas revela que não há um conceito determinado que possa se aplicar aos casos particulares. A necessidade de julgar estes casos implica em uma disposição moral da humanidade que não é universal⁸³, mas é passível de universalização. O juízo não aplica simplesmente a norma ou a máxima ao conflito. Ele parte do conflito particular e excepcional que apresenta uma exemplaridade, e que poderá ser comparado a outras situações também excepcionais. Julgamos a partir de exemplos que colecionamos ao longo da vida. Cada um desses casos é único por si mesmo. O enfrentamento com uma grande variedade de casos é capaz de algum modo apurar a faculdade do juízo. O juízo reflexivo jamais aplica diretamente um conceito a uma multiplicidade de circunstâncias.

Assim, uma militância igualitária não se encerra com a fundação de uma associação, mas deve interromper as maquinarias que a movimentam e o fluxo de suas contagens de certa maneira revertendo-os: se a associação se diz igualitária, o indivíduo deve ajuizar por si mesmo os casos em que esta igualdade se aplica ou

⁸³ André Duarte ressalta que: "Ao acompanhar, relatar e refletir criticamente sobre o processo de julgamento de Adolf Eichmann, o responsável pela deportação de milhares de judeus para os campos de extermínio, Arendt observou que ele não era um monstro moral dotado de intenções puramente malignas: 'seu caso não era, obviamente, ... o de um insano que odiava os judeus ou de um adepto fanático do anti-semitismo ou de qualquer outra doutrinação. Ele, 'pessoalmente', nunca teve qualquer motivo contra os judeus' (EJ, 42). Entretanto, apesar de mostrar-se uma pessoa 'normal', Eichmann era 'perfeitamente incapaz de discernir o certo do errado' Diante deste quadro insólito e paradoxal, Arendt concluiu que a chave para a compreensão da disparidade existente entre o caráter puramente comum e ordinário do criminoso e a magnanimidade terrível de seus feitos estava em que Eichmann era totalmente inábil para 'retirar-se' do espaço das manifestações mundanas a fim de refletir e julgá-las". Ibid., p. 133.

se ausenta. Seigneurgens diz: "*É preciso admitir a priori um princípio qualquer*", e esse princípio "*deve ser o da desigualdade ou o da igualdade*"(...) ⁸⁴ Seu balanço dos eventos relatados, segundo Rancière, é que:

A realização da comunidade operária passará, de agora em diante, por uma relação privilegiada que não é a da maioria sujeita ao regulamento, mas a do princípio aplicado ao indivíduo que é exceção: a viúva que devia ter sido socorrida apesar do regulamento, o indivíduo cujo veto é suficiente para que se destrua a lei da associação. (...) ⁸⁵

Embora o militante parta de um princípio para a ação, ele admite que, em última instância, é a ação que de algum modo sedimenta o princípio. Adaptando-se caso a caso – entre o princípio para a ação e o agir – há o juízo reflexivo que os conecta. Este juízo propõe um conceito indeterminado, ou uma espécie de "critério ampliado", que é adequado apenas à situação específica – e a mais nenhuma – sem fornecer um modelo a seguir. A opinião implicada no juízo é uma "verdade particular" que se constitui no engajamento com o próximo e se insere num regime comum opinativo onde existem outras verdades igualmente válidas. Não se exige uma norma universal a extrair do conflito, apenas princípios gerais. Toda norma pretende ser aplicável de maneira isonômica.

A *associação simpática através do egoísmo* não corresponde, portanto, a uma comunhão com o próximo ou a uma sincronia entre as inteligências e as vontades individuais. Concebida de um modo ético, ou seja, a partir da equivalência entre maneiras de ser, viver, e fazer, a associação torna-se um exercício de autonegação e negação do outro, contradizendo a própria condição da pluralidade humana. Mais uma vez, o prazer implicado no juízo reflexivo do tipo estético fornece a estrutura do paradoxo da associação: não há um conceito que corresponda ao sentimento diante do objeto. Todavia, o "outro", o fenômeno com o qual o sujeito se relaciona não constitui simplesmente um sentimento privado, pois tudo se passa como se ele referisse diretamente ao objeto: não digo que uma rosa é bela para mim. Digo simplesmente que ela é bela, e imputo a qualquer um a mesma capacidade ajuizante – como se a beleza pudesse ser reconhecida por qualquer ser humano vivo na terra. Tampouco afirmo que a beleza é uma

⁸⁴ Id., *A noite dos proletários*, p. 105.

⁸⁵ Idem.

propriedade das rosas, logo, se avisto uma, esta rosa é bela. O *logos* não se aplica a este juízo de maneira *lógica* – na subordinação da sensibilidade ao entendimento e na subsunção da forma do objeto representada na imaginação ao conceito. Assim como a beleza do objeto, nos casos singulares em que a política é posta a prova, o princípio da igualdade manifesta-se apenas como algo a ser tratado na cena conflituosa, que conecta e pressupõe uma relação entre qualquer representante da humanidade; e somente se faz reconhecer pelo compartilhamento de um sentimento de uma injustiça ou de um dano que é contingente. O dano não é um termo materialmente quantificável que relaciona as partes. Portanto, ele é algo da ordem de um sentimento que vivifica o animo e resulta do jogo das faculdades implicadas no julgar, manifestando-se em uma cena absolutamente singular. Ele só pode ser algo que expõe e manifesta uma *aisthesis* a partir de um sentimento vago, impreciso, que reivindica a universalização e a publicidade de um conflito e demanda uma apreciação até mesmo por aqueles que antagonizam a cena política negando-lhe uma efetividade. O juízo opera sob a lógica ficcional do *como se*, que sobrepõe a um regime sensível da comunidade, outro regime, um que pressupõe a capacidade igual de apreciação desinteressada por parte de qualquer um. Ele sobrepõe ao sensório da desigualdade, um sensório da igualdade. Seja o espectador posto diante da arte ou o militante engajado na associação, a "apreciação" ocorre no encontro do sujeito com a exterioridade fenomênica que se relaciona a ele e constitui seu senso de realidade. Não está em jogo o saber julgar, mas sim um ato judicativo que responde a um sentimento que pertence a qualquer um e é capaz também de por em relação qualquer um, mas apenas de modo contingente e indeterminado.

Há uma comunicação intersubjetiva proveniente da capacidade de cada ser humano referir suas representações, de antecipá-las e ajustá-las a partir de sua relação com o outro. Este sentido pelo qual *adquirimos a certeza da tangibilidade das coisas que nos rodeiam - assim como de nós mesmos*⁸⁶, é um *sensus communis* que possibilita a produção do senso de realidade. O compartilhamento deste senso e das experiências na teia de relações que se arma sobre a cena comum litigiosa opera um regime de ficcionalização do sensível. É o que demonstra o papel da faculdade da imaginação no juízo reflexionante. Em um ato

⁸⁶ Id., *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 115.

cognitivo usual os dados sensoriais brutos são esquematizados pela imaginação de modo que ela torna possível sua rerepresentação. Essa faculdade executa a reconhecimento dos objetos e é a pré-condição para a memória⁸⁷. No juízo reflexivo, ela transforma a afecção em representação como se operasse a comunicação da sensação com o sentimento. O agradável é um juízo estético ligado a sensação e a matéria. O belo é o prazer de um sentimento que lida com a representação da forma. A passagem entre um e outro pelo intermédio da imaginação opera uma desmaterialização do objeto. De modo análogo, a passagem do interesse material particular para o dano que conecta os corpos na cena política opera a desmaterialização dos interesses particulares sob a forma de um inter-esse que transcende ao conflito.

A consequência disso para a política e para a arte é que o juízo lida com um objeto que não é posto diretamente na sensação, mas é da ordem do ficcional, ou seja, é representado na imaginação. O encaminhamento do dano não pode ser antecipado pelas partes, sua compreensão é o mesmo que a sua ficcionalização na medida em que o ajuizamento é postar-se fora do conflito para reencená-lo. Ao mesmo tempo, toda compreensão é singular e precisa ser validada na publicização e no encontro com outra, constituindo também uma rerepresentação do conflito. E não poderia ser diferente, afinal o juízo se propõe relacionar nada menos que o universal transmutado na forma do objeto singular – ele sempre irá antecipar e reivindicar uma interlocução com outro juízo e outro entendimento, que não está dado diretamente, visto que representa a posição de *qualquer um*. O ficcional lida não apenas com aquilo que é, mas com o campo do possível. Não há uma verdade a ser extraída da aparência, todavia, a comunidade ratifica o sentimento do sujeito. Se o compartilhamento nunca se efetiva a tendência é a loucura. Por outro lado, ele jamais será completamente universal. Não é possível supor uma comunidade de sentido sem dissonâncias. É a introdução de um dissenso que confirma de certo modo nossa relação com o mundo e constitui uma pluralidade de sentido.

⁸⁷ Ibid., p. 101.