



JACQUES RANCIÈRE: DESENTENDIMENTO E DEMOCRACIA

Jacques Rancière: desentendimento e democracia

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd
UFC

Resumo: Este artigo questiona a dimensão crítica da democracia analisada por Jacques Rancière. Focamos particularmente os componentes do discurso que abrem o espaço da subjetividade política dentro do que Rancière chama de “modo de dizer” de uma comunidade política. O artigo examina então a tensão entre essa manifestação do discurso e a socialização produzida pela institucionalização da democracia. As formas de instituir a liberdade e a igualdade não devem ser reduzidas a uma configuração estatal estabelecida, pois justamente a confrontam, problematizam e reconfiguram. Essa divisão tem um efeito de policiamento, e Rancière usa o termo “a polícia” (*la police*) para se referir às ordens de governança. A essência da polícia não é a repressão, mas a distribuição – a distribuição, ou compartimentação, do sensível, do que é disponibilizado aos sentidos e do que é feito para fazer sentido. Enquanto Foucault trata a polícia como um fenômeno histórico, Rancière a utiliza para se referir a vários regimes de ordenamento. É uma lógica governamental e não um fenômeno histórico, embora obviamente tenha diversas concretizações e manifestações históricas. Existem várias ordens policiais; não temos uma única ordem policial completa e imutável, produzida por um projeto intencional. Não estamos, em outras palavras, no domínio do totalitarismo. Os efeitos de policiamento podem ser produzidos tanto pelo aparato estatal intencional quanto pelas relações sociais espontâneas. Qualquer estrutura hierárquica que procure alocar e manter lugares, pessoas, nomes, funções, autoridades, atividades e assim por diante em seu lugar “próprio” em uma ordem aparentemente natural das coisas pode ser considerada uma “polícia”, uma ordem sensata com efeitos de policiamento. A política de Rancière se preocupa com situações em que tais efeitos prejudicam a igualdade.

Palavras-chave: Desentendimento. Democracia. Igualdade. Política. Polícia.

Abstract: This article questions the critical dimension of democracy analyzed by Jacques Rancière. We focus particularly on the discourse components that open the space of political subjectivity within what Rancière calls the “way of saying” of a political community. The article then examines the tension between this manifestation of discourse and the socialization produced by the institutionalization of democracy. The ways of instituting freedom and equality should not be reduced to an established state configuration, as they precisely confront, problematize and reconfigure it. Such partitioning has a policing effect, and Rancière uses the term “the police” (*la police*) to refer to orders of governance. The essence of the police is not repression but distribution – the distribution, or partitioning, of the sensible, of what is made available to the senses and what is made to make sense. Whereas Foucault treats the police as a historical phenomenon, Rancière uses it to refer to various ordering regimes. It is a governmental logic rather than a historical phenomenon, though it obviously has diverse historical concretizations and manifestations. There are various police orders; we do not have a single police order that is complete and immutable, produced by an intentional project. We are not, in other words, in the domain of totalitarianism. Policing effects can be produced as much by intentional state apparatus as by spontaneous social relations. Any hierarchical structure that seeks to allocate and keep places, people, names, functions, authorities, activities and so on in their “proper” place in a seemingly natural order of things may be considered a “police”, a sensible order with policing effects. Rancière’s politics is concerned with situations when such effects wrong equality.

Keywords: Disagreement. Democracy. Equality. Politics. Police.

1. Introdução

Até o final do século passado, a obra de Jacques Rancière parecia estar claramente dividida em dois períodos distintos, correspondendo a conjuntos distintos de questões. O primeiro período, começando com a *Lição de Althusser* (1974) e culminando em *O Desentendimento. Política e Filosofia* (1995) e a segunda edição de *Nas Fronteiras do Político* (1998), foi inteiramente dedicado à questão política e à defesa da democracia. Os anos de 1996-98 marcaram um ponto de virada quando o interesse de Rancière passou do político ao estético: primeiro à literatura¹ e depois a questões mais amplas de teoria estética e artes visuais². Com certeza a política de Rancière desde o início girou em torno da invisibilidade dos dominados e foi definida como o desafio à percepção hegemônica do mundo social. Foi desde o início, portanto, inerentemente estético, no sentido original do termo. Por outro lado, sua incursão na teoria estética pode ser caracterizada como a extrapolação do axioma igualitário à esfera das práticas artísticas. A aparente divisão em sua carreira esconde, portanto, uma profunda unidade e coerência: a política é estética, um desafio à percepção social dominante, e a estética é política, ao introduzir o princípio da igualdade nas práticas, representações e percepções que contam como arte e experiência estética. Esta profunda unidade subjacente a toda a obra de Rancière veio à tona de forma mais explícita quando ele voltou à questão política em uma defesa renovada e substantiva da política democrática, com *O ódio à democracia*³, e em sua coletânea de artigos, palestras e entrevistas publicada em França⁴.

Além da unidade subjacente, a obra também gira em torno da eficácia das palavras, caracteriza-se por um forte interesse pela linguagem. Rancière define a política como a capacidade de “palavras impróprias” ao constituir sujeitos em termos de um excesso, impossibilitando a contagem de todas as partes do corpo social. Em sua crítica à filosofia política que ressurgiu após a Guerra Fria, ele argumentou que o foco na administração prevalece e tende a eclipsar a política em sentido estrito⁵. Ele detecta uma intenção de domar o “excesso de palavras”, portanto a própria possibilidade da política, na maioria das obras de filosofia política. Nesse sentido, ele afirma que filósofos, mas também historiadores e cientistas sociais, promovem a polícia, ao invés da política, tentando manter os corpos em seus lugares para policiá-los. Ao fazê-lo, eliminam a política e o “excesso de palavras”, respectivamente.

A crítica à “ilimitação” da sociedade democrática, seu individualismo licencioso, acaba por se encaixar no elitismo que sempre foi o alvo de Rancière. Em todos esses casos, o objeto subjacente do ódio é o “reinado do excesso” da democracia, sua imoderação intrínseca, e o remédio é erguer baluartes contra suas tendências degenerativas e desintegradoras. Como Rancière parafraseia a versão moderna dessa posição: “só existe uma democracia boa, a que reprime a catástrofe da civilização democrática”.⁶

Quem conhece o trabalho de Rancière não ficará surpreso ao saber que para ele esse “excesso” é simplesmente democracia. Rancière concorda assim com Platão que a democracia é o regime que derruba “todas as relações que estruturam a sociedade

¹ RANCIÈRE, Jacques. *Mallarmé: Politique de la Sirène*. Paris: Hachette, 1996; *La Parole Muette: Essai sur les Contradictions de la Littérature*. Paris: Hachette, 1998; *La Chair des Mots: Politiques de l'Écriture*. Paris: Galilée, 1998.

² RANCIÈRE, Jacques. *Le Partage du Sensible: Esthétique et Politique*. Paris: La fabrique éditions, 1998; RANCIÈRE, Jacques. *La Fable Cinématographique*. Paris: Seuil, 2001; RANCIÈRE, Jacques. *L'Inconscient Esthétique*. Paris: Galilée, 2001; RANCIÈRE, Jacques. *Le Destin des Images*. Paris: La fabrique éditions, 2003.

³ RANCIÈRE, Jacques. *La Haine de la Démocratie*. Paris: La fabrique éditions, 2005. Cf. os livros que engajam simultaneamente as duas problemáticas, RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'Esthétique*. Paris: Galilée, 2004; RANCIÈRE, Jacques. *Politique de la Littérature*. Paris: Galilée, 2007.

⁴ RANCIÈRE, Jacques. *Les trente inglorieuses. Scènes politiques*. Paris: La fabrique éditions, 2022. Cf. RANCIÈRE, Jacques. *Les temps modernes. Art, temps, politique*. Paris: La fabrique éditions, 2018.

⁵ RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995, p. viii.

⁶ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. (Trad. de Mariana Echalar) São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 11.

humana”,⁷ mas para ele este é precisamente o seu valor – precisando de defesa tanto dos autoproclamados democratas quanto dos antidemocratas. A democracia é sempre “excessiva” para Rancière porque ele a identifica não com o governo de todos (todos os cidadãos), mas com o governo de qualquer um. Como ele retrata, a democracia é o regime no qual aqueles que não possuem nenhum direito particular de governar (como nascimento, riqueza ou sabedoria) afirmam, no entanto, seu direito de fazê-lo. Uma vez que, para Rancière, o governo é político apenas quando não é evidente que alguns devem comandar e outros devem obedecer, isso significa ainda que a democracia é a única forma “política” de governo. A democracia torna-se assim um princípio geral que vai contra toda hierarquia, todo oligopólio de poder ou privilégio, tanto no âmbito público-político quanto no privado. Mesmo o individualismo excessivo de que o “homem democrático” é acusado acaba sendo uma reivindicação de liberdades que as elites sempre guardaram para si. A única base para essa reivindicação democrática é a suposição mínima de que toda desigualdade, toda assimetria de direitos, poder ou status é questionável. A democracia – e a política como tal – é a prática ativa desse questionamento.

2. A noção de desentendimento (mésentente)

Começemos com *O desentendimento. Filosofia e política*. Uma disputa política não é sobre interesses que buscam o consenso. É mais sobre as condições da disputa, a exigência das partes conflitantes e sua possibilidade de falar e ser entendido, de participar do *logos*. Rancière exemplifica essa concepção de política com a narrativa clássica da secessão dos plebeus romanos no monte Aventino⁸. A reinterpretação da história de Lívio pelo pensador francês Pierre-Simon Ballanche aponta para os movimentos retóricos que fazem da história um acontecimento político. Ballanche enfatiza o fato de que Menênio Agripa, que chama a plebe à ordem narrando a fábula do corpo social, deve presumir que eles são capazes de entender, para concordar. Portanto, eles participam do mesmo *logos*, ele e a plebe falam a mesma língua, portanto são iguais nesse aspecto. São seres políticos segundo a definição do homem de Aristóteles como o *zoon logon echon*, aquele que habita o *logos*⁹. Os plebeus “executam uma série de atos de fala que imitam os dos patrícios: pronunciam imprecações e apoteoses; eles delegam um deles para ir consultar seus oráculos; dão-se representantes rebatizando-os”.¹⁰ Os plebeus adotam a linguagem e o estilo dos governantes, dão-se um nome e fazem igualdade com os patrícios. Além disso, eles se constituem como um sujeito político, que tem fala. Eles escrevem seu nome na ordem simbólica da comunidade de sujeitos falantes que têm poder na cidade de Roma. À vista disso, eles não simplesmente concordam e, portanto, confirmam a lógica da política representada por Menênio; em vez disso, pedem-lhe um tratado.

O contrato reflete a reinterpretação da fábula de Ballanche em termos da forma predominante da política moderna e da filosofia política, respectivamente, no início do século XIX. O objetivo da política, ao contrário, não é chegar a um consenso entre os *logoi* conflitantes, mas interromper a lógica (filosófica) de uma ordem eterna (hierárquica), descobrindo uma igualdade que desafia a lógica policial. Portanto, na concepção de Rancière, política e democracia não podem ser distinguidas; ambos revelam a igualdade básica do povo. Detecta e critica três projetos de filosofia antidemocráticos e desiguais, que vão da *arquipolítica* à *metapolítica*.

Com referência à república ideal de Platão (*politeia*) e sua discussão das leis (*nomoi*), Rancière explica que a democracia é um escândalo aos olhos do filósofo. Platão deduz todos os tipos de governo a partir de direitos específicos, que permitem a um grupo ou a um indivíduo governar outros. O procedimento democrático para selecionar

⁷ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 50.

⁸ RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente. Politique et philosophie*, op.cit., p. 21.

⁹ HETZEL, Andeas. *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2011, p. 28.

¹⁰ RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente. Politique et philosophie*, op.cit., p. 24.

governantes entre iguais é o sorteio. Isso contraria a própria ideia de titularidade, que pressupõe hierarquia social ou ‘natural’, expressa na palavra grega *arkhé*. Significa comando e início ao mesmo tempo, e assim é a antecipação do direito de mandar no ato de começar¹¹. Rancière chama a filosofia de Platão de “arquipolítica”, porque ele tenta realizar a ideia de *arkhé*. A democracia é um obstáculo a esse projeto: “O escândalo está em separar os direitos de governar de qualquer analogia com aqueles que ordenam as relações sociais, de qualquer analogia entre a convenção humana e a ordem da natureza”.¹² Em outras palavras, o raciocínio filosófico sobre política é sobre a conformidade entre sociedade/natureza e política/estado. A visão de Platão do Estado “é a identidade exata da política e da polícia”¹³, ou seja, a eliminação do excesso e, portanto, da democracia.

Aristóteles discute analogamente os direitos de governar em vários tipos de governo. De sua perspectiva, cada governo é um regime do sensível – ou seja, torna os governantes visíveis. Uma oligarquia, por exemplo, mostra os oligarcas; portanto, uma democracia deve tornar o *demos* visível. No entanto, ao introduzir a democracia, Aristóteles (performativamente) revela a especificidade da política democrática ao desconsiderar o *demos* e sua liberdade.¹⁴ Rancière chama a tentativa de Aristóteles de domar a democracia de “parapolítica” – ou seja, ele tenta reconciliar o *logoi* conflitante ou o natural com a ordem política. Por um lado, Rancière mostra que Aristóteles descobriu a “política” como resultado do excesso da (palavra) *demos*, “a eficácia de uma anarquia igualitária”, e por outro lado, ele demonstra que Aristóteles resolveu o escândalo democrático por “transformar os atores e as formas de ação do conflito político nas partes e formas de distribuição do aparato policial”.¹⁵ Esse projeto representa o modelo da teoria contratual moderna e a maioria das versões das ciências sociais. O esquema geral é conciliar o social e o político, transformando a política em polícia.

A “metapolítica” não tem um precursor antigo. Foi Karl Marx quem forneceu a fórmula para interpretar a política como uma atividade de ocultação de sua própria verdade.¹⁶ O termo *meta*-política refere-se à ideia de que há uma verdade por trás, ou melhor, abaixo da superfície, que deve ser revelada. Portanto, a política é sempre falsa; ela não é idêntica à sua própria verdade. Há uma lacuna entre a realidade social (coisa) e a ideologia política (palavra). “Ideologia é o termo que liga a produção da política à sua evacuação, que designa a distância entre as palavras e as coisas como a falsidade na política que sempre pode se transformar na falsidade da política”.¹⁷ Assim sendo, eliminando a distância entre as palavras e as coisas, substituir o político pelo social ou estabelecer a relação entre um “estado do social” e um “estado do aparelho estatal” resultará no “fim da política”. Essa consequência fatal torna óbvio que a *metapolítica* é a inversão da *arquipolítica*. Ambas visam eliminar a lacuna entre palavra e coisa, a primeira privilegia a coisa (social), e a segunda, a palavra (ideia).

No entanto, o raciocínio *metapolítico* é sensível ao distanciamento entre palavra e coisa, que divide o povo e estrutura a democracia moderna. O “povo” da representação jurídica e política difere do “povo” do movimento social e operário: “Para a política, o fato de o povo estar dividido internamente não é, na verdade, um escândalo a ser deplorado. É a condição primordial do exercício da política. Há política a partir do momento em que existe a esfera de aparição de um sujeito, o povo, cujo atributo particular é ser diferente

¹¹ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 38.

¹² RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 41.

¹³ RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente. Politique et philosophie*, op.cit., p. 64.

¹⁴ Aristóteles discute as virtudes específicas de cada grupo na *polis*, os *aristoi* (nobres), os *oligoi* (ricos) e os *demos* (povo). Cada um contribui com sua qualidade específica para o bem comum: os *aristoi* sua nobreza, os *oligoi* sua riqueza e os *demos* sua liberdade. No entanto, a liberdade não é uma qualidade própria dos *demos*, porque as outras também são gratuitas. Na interpretação de Rancière, isso revela uma contagem equivocada das partes da *polis*. A parte do *demos*, portanto, não é a liberdade, mas a igualdade, pois o *demos* é igual a todos os outros em termos de liberdade.

¹⁵ RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente. Politique et philosophie*, op.cit., p. 72.

¹⁶ RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente. Politique et philosophie*, op.cit., p. 82.

¹⁷ RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente. Politique et philosophie*, op.cit., p. 86.

de si mesmo, internamente dividido”.¹⁸ Em outras palavras, o sujeito político (democrático) não é idêntico a nenhum sujeito social, nem é mera ideologia. Não é o “povo” soberano e seus representantes, nem o povo social do trabalho. É um terceiro povo que surge do excesso da palavra *demos* que identifica uma parte com o todo e, portanto, inscreve a igualdade.

A democracia, ou política, existe sempre que o sujeito específico da democracia – o (terceiro) povo – se torna visível. Isso pode assumir diferentes formas, por exemplo, como a inscrição da igualdade na “Declaração dos Direitos do Homem” durante a Revolução Francesa. Essa declaração é uma espécie de ato de fala que, na perspectiva de Rancière, não é uma mera forma (ideológica) feita para ocultar a realidade, mas um “modo efetivo de aparência do povo”¹⁹ – ou seja, sua materialização. Para criticar o fato de que esta declaração contradiz a realidade do local de trabalho ou da esfera doméstica, deve-se primeiro confirmar a declaração. Só depois disso pode-se começar a interpretar a lacuna entre um lugar onde o *demos* existe e um lugar onde ele não existe. “A política consiste em interpretar essa relação, o que significa primeiro montá-la como teatro, inventar o argumento, no duplo sentido lógico e dramático do termo, conectar o desconexo”.²⁰ Essas preparações refletem as atividades clássicas do orador na composição de um discurso: invenção, ou a descoberta dos meios disponíveis de persuasão, disposição ou disposição deste material e, finalmente, estilo.²¹

Para resumir esse argumento, Rancière representa um filósofo retórico em vários aspectos: além do fato de se referir repetidamente aos retóricos clássicos, especialmente Trasímaco,²² ele se concentra na “discordância” e, portanto, nos *agonal logoi* de acordo com os antigos pensadores retóricos.²³ O desacordo é uma situação de fala que confronta a lógica da polícia (hierarquia) com a lógica da política (igualdade). A impossibilidade de se entender resulta do regime do sensível – ou seja, da ordem policial que define o visível e o dizível. Portanto, a discordância refere-se à possibilidade de dizer algo indizível e incompreensível quando se segue a lógica policial vigente. Em outras palavras, um ato de discurso político introduz uma mudança conceitual que transforma a ordem hegemônica das palavras e das coisas. Além disso, a abordagem de Rancière é pós-fundacional e, portanto, rejeita a ideia filosófica de uma verdade ontológica fora da linguagem. No entanto, ao seguir a crítica de Platão ao sofisma, seria de esperar que os filósofos retóricos apoiassem o relativismo moral. Isso não vale para Rancière, porque sua noção de “igualdade” introduz um valor inegável no domínio da política.²⁴

3. A dimensão anárquica da democracia e a inscrição da igualdade

Uma leitura superficial de *O ódio à democracia* poderia deixar a impressão de que o ensaio de Rancière é apenas uma intervenção polêmica em um debate que é tipicamente francês. No entanto, as reconstruções históricas e as análises conceituais que o autor propõe para diagnosticar e criticar o “ódio à democracia” em ação na esfera pública francesa a tornam uma demonstração de significado muito mais amplo. De uma

¹⁸ RANCIÈRE, Jacques. *La méésentente. Politique et philosophie*, op.cit., p. 87.

¹⁹ RANCIÈRE, Jacques. *La méésentente. Politique et philosophie*, op.cit., p. 89.

²⁰ RANCIÈRE, Jacques. *La méésentente. Politique et philosophie*, op.cit., p. 88.

²¹ RICHARDS, Ivor Armstrong. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 1964, p. 32.

²² HETZEL, Andreas. *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, op.cit., p. 89. Sua abordagem requer um “logos retórico” – ou seja, a noção de logos não pode ser reduzida à racionalidade ou linguagem como um determinado conjunto de palavras e gramática. O logos retórico abrange todas as dimensões da palavra e constitui o ambiente linguístico de subjetivação.

²³ Andreas Hetzel aponta para Górgias e Sócrates, ambos mostrando que o logos não vem de fora, ou seja, o sujeito retórico não usa a linguagem como ferramenta, mas se constitui dentro do logos que habita. HETZEL, Andreas. *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, op.cit., p. 123.

²⁴ O sujeito político (*demos*) aparece com a declaração de um erro (dano, injustiça) na ordem da polícia. A subjetivação política, portanto, é a subjetivação do mal que não precede sua declaração. Cf. TANKE, Joseph J. *Jacques Rancière: An Introduction*. London: Continuum, 2011, p. 65-70.

perspectiva imanente, o livro ajuda muito a esclarecer algumas das ideias-chave que sustentam as teses de Rancière sobre política e modernidade. Mais importante, como veremos, *O ódio à democracia* fornece esclarecimentos significativos sobre a teoria implícita do social que sustenta sua famosa definição de política. E filosoficamente, o livro confirma que, em última análise, o projeto pretende ser, contra todas as abdições pessimistas ou cínicas, uma defesa da possibilidade de ação política.

Quem, então, “odeia” a democracia, e por quê? Na França de hoje, o “ódio à democracia” representa o produto de uma desconfiança compartilhada por muitos “intelectuais” em relação aos princípios centrais da vida moderna. Democracia, neste caso, não significa uma forma específica de instituição política, mas sim um tipo de sociedade, com seu espírito específico. Designa o espírito de igualdade que a sociedade moderna criou e por meio do qual se define e que, argumentam esses observadores pessimistas, ameaça a própria sobrevivência da sociedade europeia. Ao atacar todas as formas de transcendência simbólica, que, segundo eles, são necessárias à reprodução social (a primeira entre as quais é a relação dos filhos com o pai), o espírito democrático de igualdade radical leva a nada menos que uma crise de civilização. A perversão inerente a esse espírito deve tornar-se transparente uma vez localizada sua verdadeira origem. De acordo com essa posição, o princípio do igualitarismo democrático deve expressar as demandas constantes e insaciáveis do indivíduo consumidor moderno para a realização de seus desejos narcisistas infundáveis. O igualitarismo moderno, raiz do espírito democrático, é, portanto, acusado de esconder a tirania do indivíduo atomizado do consumo de massa e do espetáculo pós-moderno. Professor-aluno, pai-filho, homem-mulher: todas as relações que constituem o núcleo da reprodução social são ditas pervertidas quando caem sob o domínio do imperativo igualitário, que na verdade esconde a lógica da racionalidade comercial e do individualismo egoísta.

Essa suposta base de perversão democrática explica por que a atual e ampla crítica da era democrática é proposta na França em todos os lados do espectro político. Ele pode ser enxertado com perfeição no republicanismo purista que ainda determina em grande parte o “espírito objetivo” francês, com variações em todos os polos do espectro político. Além disso, o fundamento do ódio à democracia é tão arraigado que permite o agrupamento dos mais diversos fenômenos: as demandas legais de gays e lésbicas, as lutas de minorias étnicas e culturais, as tentativas de manutenção de direitos econômicos etc.

Vale a pena notar que muitas vezes esses diagnósticos pessimistas garantem seu fundamento teórico recorrendo à psicanálise, notadamente em sua versão lacaniana, ao tentar demonstrar que o espírito igualitário da sociedade democrática é destrutivo do princípio que supostamente determina a possibilidade da constituição de ordens simbólicas, o tão falado “nome do pai”. Com redes tão profundas, qualquer luta social em nome da igualdade torna-se sinônimo de descida à barbárie.

Esse tipo de diagnóstico cruza frequentemente com outra crítica radical da modernidade europeia, do tipo que faz do Holocausto o ponto de virada da história moderna. Paradigmático de tal construção é o ataque extremo de Jean-Claude Milner em *As Inclinações Criminosas da Europa Democrática*,²⁵ em que Hitler é apresentado como o homem que realizou o desejo secreto da Europa. A ligação com a crítica da sociedade moderna capitalista é feita por meio da distinção entre dois princípios antropológicos e

²⁵ Jean-Claude Milner traça esse percurso do desejo secreto europeu: “O nazismo apenas se desfez de sua forma última. A Europa não pode fingir ignorância. Especialmente porque sua tão admirada unificação é consequência direta da operação hitlerista. Hoje, o caminho é percorrido. A Europa está presente no mundo, a ponto de arrogar-lhe missões. Uma entre outras: fazer a paz entre os homens de boa vontade. Destes, no entanto, os judeus não pertencem. É porque carregam dentro de si a marca indelével da guerra. A Europa, heroína da paz em todos os lugares, só pode desconfiar deles, onde quer que estejam. Só pode ser profundamente antijudaico. Portadores do nome judaico devem se perguntar. Desde o Iluminismo, eles pensavam em si mesmos em termos da Europa” (MILNER, Jean-Claude. *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*. Paris: Verdier, 2003). Estabelece-se, assim, um padrão determinante: o par problema/solução (em oposição à pergunta/resposta) serviu de quadro de pensamento para o sistema social e político europeu desde o século XVIII até os dias de hoje, a sociedade é o lugar dos problemas e a política o das soluções. Foi assim que os judeus surgiram como um problema específico a ser resolvido, por meio de sua resistência ao discurso dominante da universalidade.

societários: o bom princípio, o respeito à lei da filiação, versus a barbárie inerente aos modelos de sociedade e subjetividade que recusam sua identidade ontológica. Nessa perspectiva, as demandas democráticas, o irreduzível traço anti-semita na cultura europeia e os perigos da tecnologia moderna tornam-se apenas diferentes facetas do projeto único e letal que define a civilização europeia. Para os súditos europeus e sua sociedade, a tarefa mais urgente seria então suprimir o “nome do judeu” porque representa a boa lei de filiação e limitação, último obstáculo à realização do desejo de consumo ilimitado e autocriação. O fascínio exercido por argumentos como esses no contexto francês não pode ser subestimado. A recepção ao livro de Milner e o seu poder de intimidação intelectual, e de outros escritos desse gênero, faz com que a histórica caça às bruxas contra supostos escritores de esquerda “anti-semitas” ocorresse de maneira sinistra.

O ensaio de Rancière, no entanto, é mais do que apenas uma intervenção em um debate francófono. Ele demonstra de forma convincente como essas denúncias extremas da democracia refletem de fato um movimento histórico e mobilizam referências filosóficas muito mais amplas e significativas do que as travessuras do microcosmo parisiense.

Na abordagem proposta por Rancière no primeiro capítulo, é a virulência da contestação das hierarquias pelos movimentos sociais dos anos 1960 que deu início ao retrocesso contra a democracia. Os eventos de 1968 são o ponto culminante dessa contestação. Isso confirma a ideia de que a interpretação de 1968 é de importância crítica no contexto político atual.²⁶ Há cinquenta anos, sociólogos e teóricos políticos conservadores, sob o desafio do assalto às hierarquias predominantes nas sociedades ocidentais, já haviam identificado o “duplo vínculo” da democracia: a democracia exige a participação de muitos nos assuntos do governo, mas isso traz consigo um espírito de rebeldia que desafia todas as competências, todas as formas de perícia e autoridade, impossibilitando o governo e minando a própria democracia. A democracia, argumentam os governos bem-intencionados e seus apoiadores intelectuais, precisa, portanto, ser defendida contra seu próprio espírito: “a democracia, como forma de vida social e política, é o reino do excesso. Esse excesso significa a ruína do governo democrático e deve, portanto, ser reprimido por ele”.²⁷ Por um breve período, com o colapso dos regimes totalitários socialistas, os direitos humanos e a democracia liberal foram celebrados, mas esse episódio não durou muito. Muito rapidamente ressurgiu a velha suspeita contra o pecado inerente ao espírito democrático. Hoje, a suspeita generalizada entre os intelectuais de todas as convicções políticas em relação aos excessos da “fúria” democrática encontra sua realização nas políticas de governos para os quais a segurança se tornou explicitamente o único objetivo da política.

A desconfiança moderna em relação à democracia pode encontrar fundamento teórico em diversas fontes conceituais, notadamente por meio de um retorno aos clássicos da filosofia política, de Aristóteles a Hobbes. No entanto, um edifício filosófico em particular serve a esse propósito de forma mais proeminente, a filosofia de Hannah Arendt. É por isso que ela é a filósofa com quem Rancière se envolve criticamente ao longo de seu ensaio.²⁸ Para além do conteúdo específico das suas teses políticas, é o método mediante o qual define a política e rejeita os movimentos democráticos radicais que apresenta o modelo exemplar para todos os tipos de “ódio à democracia”: nomeadamente, através de um dualismo ontológico que visa isolar as lógicas específicas da vida social e política, um dualismo ontológico que pode então sustentar uma metafísica crítica da modernidade e uma antropologia crítica do indivíduo moderno.

²⁶ O autor retoma o tema em artigos publicados na coletânea RANCIÈRE, Jacques. *Les trente inglorieuses*, op.cit., p. 123-44; p. 151-4.

²⁷ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 17.

²⁸ Como as *Dez Teses sobre a Política* de Rancière demonstraram, o pensamento político de Arendt foi para ele, desde o início, um eminente representante da negação da política na filosofia política (RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique* Paris: Gallimard, 1998, p. 246-7).

Arendt é a defensora mais sofisticada do pensamento político contemporâneo de um conceito puro de política, radicalmente desvinculado da vida social e notoriamente definido como a busca do bem comum por uma comunidade de indivíduos livres. Por outro lado, ela fornece uma das críticas mais sustentadas da sociedade de consumo de massa, que ela vê como o reino dos desejos atomísticos e egoístas e, portanto, como a realização histórica da antipolítica. O indivíduo moderno, “democrático”, torna-se a figura antropológica da destruição da liberdade real, um animal antipolítico que não merece o nome humano. Arendt também desempenha um papel central no contexto atual, por meio de sua crítica contundente à Revolução Francesa e à filosofia dos direitos humanos a ela vinculada. Ela fornece o pano de fundo filosófico para as interpretações revisionistas das revoluções francesas e posteriores do século XX, propostas por historiadores liberais desde os anos 1980.²⁹ As interpretações filosóficas e históricas chegam à mesma conclusão: a busca radical pela igualdade social dos revolucionários franceses, que se tornou a matriz de todas as revoluções posteriores, acabou necessariamente no terror porque o espírito democrático não foi contido. Isso revela a verdadeira face da democracia e indica, por contraste, o princípio da boa política: o espírito de igualdade é, de fato, nada menos que totalitário; a liberdade, não a igualdade, é o verdadeiro princípio da política.³⁰

A resposta de Rancière a essa poderosa construção mobiliza sua conhecida concepção de política como a aplicação pragmática do princípio da igualdade, uma aplicação que não é *a priori* desvinculada de qualquer esfera da vida social, nem descarta *a priori*, como não política, qualquer tipo de posição subjetiva. O que torna este último ensaio particularmente interessante é o esclarecimento de sua visão implícita da sociedade que sustentou seu pensamento político desde o início, sua “teoria social” por assim dizer.

A defesa de Rancière da política democrática não pode ser dissociada de seu pressuposto de que a vida social é sempre necessariamente estruturada, por meio de uma espécie de “tendência natural”, por uma lógica oligárquica que opera simultaneamente nas interações sociais e nas instituições políticas a elas correspondentes. A conexão entre as duas oligarquias (no social e no político) não é difícil de entender: o poder social é precisamente a capacidade de se reproduzir e se consolidar, notadamente nas e por meio das instituições políticas.

Dois princípios em particular estruturam a vida social: nascimento e riqueza. O próprio nascimento age de duas maneiras diferentes. Encapsula a relação de poder desigual que é a relação de autoridade entre os mais velhos e os jovens. Historicamente, a autoridade paterna tem sido o paradigma para outras relações de autoridade nos assuntos humanos, especialmente na política. Mas o nascimento é também a maneira pela qual uma minoria de indivíduos é naturalmente escolhida entre todos para governar a maioria, simplesmente porque herda uma riqueza preexistente de poder social. Combinada com a gerontocracia, a aristocracia é, portanto, a outra tendência atemporal das estruturas sociais e políticas. Na maioria das vezes, a composição final do poder social é a riqueza econômica, que as estruturas oligárquicas ajudam a concentrar: primeiro no sentido básico, quantitativo, pois não há limite para a acumulação; e, em segundo lugar, no sentido sociológico, pois essas estruturas ajudam a reter a riqueza dentro da família e da classe, e transformam o poder econômico em todo tipo de poder simbólico. Em muitas passagens de seus escritos anteriores, Rancière faz a dominação dos ricos sobre os pobres o “símbolo” secreto das estruturas e instituições oligárquicas. Finalmente, uma terceira forma de princípio oligárquico complementa e sustenta as duas primeiras: o poder do inteligente e do competente sobre o ignorante, que ajuda a fornecer a estrutura de justificação para o sistema global de dominação.

A política para Rancière consiste no desafio a essas diferentes formas de estruturas oligárquicas, com seus diferentes tipos de mecanismos de imposição e legitimação. Mais precisamente, política para ele tem a ver com o deslizamento que ocorre

²⁹ O livro de François Furet é o melhor exemplo desta revisão (FURET, François. *Penser la Révolution Française*. Paris: Gallimard, 1983).

constantemente, na realidade como na teoria, entre o social e o político, à medida que a dominação se torna enraizada nas instituições e, mais importante, nas representações, as ideias e os discursos que acompanham essas instituições. A dominação se torna não apenas um fato institucional, mas uma forma natural de ver o social, que desaparece de vista à medida que se naturaliza. Como resultado, uma tarefa particularmente urgente da política é contestar a ideia de que se requer direitos ou capacidades específicas para participar da política, porque tal exigência acaba por reproduzir o sistema hierárquico de dominação social. Isso explica a suspeita de Rancière em relação aos motivos reais e aos resultados políticos práticos do republicanismo. Em sua sofisticada roupagem filosófica ou como a ideologia particular dos intelectuais franceses, na medida em que tenta preservar a pureza do momento político por meio de um desrespeito elitista à mesquinhez da vida social, o republicanismo de fato reivindica a lógica oligárquica e, assim, equivale a si mesmo, através de uma notável dialética, a uma negação da política. O desprezo republicano pelas forças sociais e sua rejeição de qualquer tentativa de fundar a política na luta contra a dominação social, promulga justamente a continuidade entre a sociedade e a política que é a marca da própria lógica oligárquica. A suposição implícita do republicanismo é que apenas aqueles aptos a governar deveriam fazê-lo.³¹ O republicanismo, no final, representa o ponto de honra espiritual da “polícia”.

Por outro lado, para que a política tenha algum significado real, ela precisa ser definida especificamente como o corte desse vínculo entre a dominação social e sua recuperação nas instituições da gestão social. Esta é a razão pela qual Rancière iguala política e democracia, onde a democracia é a “verificação” prática da igualdade de todos: “A desmedida democrática não tem nada a ver com uma loucura consumista qualquer. É simplesmente a perda da medida com a qual a natureza regia o artifício comunitário através das relações de autoridade que estruturam o corpo social. O escândalo é o de um título para governar completamente distinto de qualquer analogia com aqueles que ordenam as relações sociais, de qualquer analogia entre a convenção humana e a ordem da natureza. É o de uma superioridade que não se fundamenta em nenhum outro princípio além da própria ausência de superioridade”.³²

A reformulação da política democrática em termos de justificação permite que Rancière reformule sua teoria em termos novos e muito concretos. Por exemplo, se seguirmos a ideia de que a política só existe quando a dominação natural que estrutura a sociedade é interrompida, em particular na configuração das instituições políticas, então somos forçados a aceitar o que Platão já havia encontrado em suas *Leis*: o título político final (o título que permite governar) é a ausência de todos os títulos.³³ E assim o acaso poderia ser um tipo de “eleição” melhor do que o tipo de eleições que temos atualmente.³⁴ Em uma comunidade de iguais, a única maneira equitativa de eleger aqueles que irão governar é deixá-lo ao acaso. O próprio fato de acharmos tal proposição absurda é o sinal mais seguro de que não estamos em democracias reais, mas sob o domínio da lógica oligárquica.

Rancière agora se aventura no campo da teoria política, e não hesita em traçar algumas das implicações institucionais concretas do princípio democrático, as regras mínimas que estabelecem as condições sob as quais um sistema representativo pode ser declarado democrático: “Mandatos eleitorais curtos, não acumuláveis, não renováveis; monopólio dos representantes do povo sobre a elaboração das leis; proibição de que funcionários do Estado representem o povo; redução ao mínimo de campanhas e gastos com campanha e controle da ingerência das potências econômicas nos processos eleitorais”.³⁵ Por outro lado, a realidade de nossos sistemas políticos demonstra como eles foram apreendidos pelos poderes oligárquicos, pois se estruturam mediante um

³¹ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 53-4, com referência específica a Hannah Arendt.

³² RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 56.

³³ Platão. *As Leis*, III, 690a-690c. Essa referência e o ponto conceitual que dela se extrai, portanto, encontrar-se-á na terceira das *Dez Teses sobre a Política* (RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*, op.cit., p. 229-31).

³⁴ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 50-3.

³⁵ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 92-3.

monopólio da escolha pública “por uma sólida aliança da oligarquia estatal e a economia”.³⁶

À medida que a política democrática desestabiliza a homologia entre a dominação social e as instituições do poder político, ela opera sobretudo contra a “privatização” da política. Isso designa inicialmente a tendência da vida política a rejeitar na “obscuridade” (Arendt) da esfera privada o que se supõe indiferente à *res publica qua publica*: uma tendência que opera a distinção do público, que pertence a todos, e o privado, onde prevalecem as liberdades de todos.³⁷ Como observa Rancière, porém, essas liberdades que cada pessoa possui são as liberdades – a dominação – daqueles que possuem os poderes imanes da sociedade. A ontologização no discurso filosófico da separação entre a esfera do comum e as esferas do privado apenas reproduz em um nível mais alto de abstração a lógica real da sociedade oligárquica. E a privatização da política vai ainda mais longe. Uma vez excluído o “privado”, o próprio “comum” é privatizado ao cair nas mãos dos representantes da dominação social.

A política democrática atua principalmente contra essa dupla privatização da política. A luta contra a privatização da política significou historicamente a luta por procedimentos eleitorais justos e um sistema político plenamente democrático, em particular que incluía todos os indivíduos no processo. Mais importante, também incluía todas as tentativas de demonstrar a natureza política do que os filósofos, os “sociólogos” cínicos e os representantes do poder sempre rejeitaram, hoje não menos do que no passado, como “interesses privados”. Hoje, trata-se, em particular, da defesa de seguimentos específicos da indústria, de grupos profissionais e sociais, dos direitos trabalhistas e das disposições previdenciárias reivindicadas inicialmente pelo movimento operário, que o pós-guerra parecia institucionalizar e universalizar. Ao realizar essas análises, a posição de Rancière se aproxima muito da posição dos pensadores que identificaram a política emancipatória com os movimentos sociais.

Esta última observação auxilia a apontar uma indecisão particular no argumento de Rancière. As tendências oligárquicas das sociedades e sua reprodução na reificação dos discursos sociológicos e filosóficos lhe parecem tão avassaladoras que ele recusa qualquer possibilidade de fundamentar a política nas experiências sociais. Ele considera um erro buscar a base social de uma luta política, para não exportar as separações da vida social à política e à teoria política. É isso que está por trás da insistência de Rancière, por exemplo, de que a categoria adequada de agência na política é a de “subjetivação” e não a de “identidade”. A subjetividade política designa um lugar paradoxal no social, o lugar onde está em jogo uma “virada”, entre a comunidade gerida pela “polícia” e as pessoas de indivíduos iguais, que a ação política pode revelar. Qualquer um pode preencher essa lacuna. Fundamentar a política numa identidade sociologicamente bem definida (trabalhadora, mulher, imigrante) é sempre correr o risco de cair na homologia entre o social e o político e, assim, reproduzir a dominação social no político. De fato, ao lado das passagens que rejeitam a política identitária, há também outras passagens que, ao descrever a dialética da dominação e da igualdade, reconhecem implicitamente que a igualdade é uma força que opera no próprio social. Uma passagem do segundo capítulo, revela isso de maneira impressionante: “A igualdade não é uma ficção. Ao contrário, todo superior a sente como a mais banal das realidades. Não existe mestre que não cochile e não se arrisque assim a deixar o escravo escapar; não existe força que se imponha sem ter de se legitimar, sem ter de reconhecer uma igualdade irreduzível, para que a desigualdade possa funcionar”.³⁸

O argumento então muda do social ao político por meio da questão da justificação. No entanto, ao final, Rancière é forçado a retornar ao que o início do excerto já havia afirmado: a igualdade não é apenas um axioma coercitivo, uma vez que a dominação tenta se justificar, notadamente quando busca se institucionalizar. “A sociedade não igualitária

³⁶ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 93.

³⁷ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 78-9.

³⁸ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 64.

só pode funcionar graças a uma multitude de relações igualitárias”.³⁹ Nesse modelo, a política não é a ação que introduz a igualdade na sociedade oligárquica, mas o momento que desvela, “manifesta” uma igualdade que já deveria estar presente. Se, no entanto, a exigência de igualdade decorre do próprio social, não é de surpreender que Rancière, apesar de sua suposta desconfiança em relação a esse paradigma, seja naturalmente levado a usar a linguagem do reconhecimento: “nenhuma força é imposta sem ter que reconhecer a irredutibilidade da igualdade”.⁴⁰ E no terceiro capítulo, as lutas históricas contra a “privatização da política” também são descritas por meio dessa gramática.

Em artigo recente, Ella Myers defendeu uma interpretação que agora é quase comum atribuir a Rancière. Esse lugar comum é muito bem capturado na seguinte citação: “A conceituação de Rancière da igualdade como axiomática, que a identifica tanto com um evento ocasional e disruptivo quanto com uma condição universal, mas negada, apresenta um impasse frustrante para aqueles que, ainda que imperfeitamente, procuram instanciar a igualdade em nossas vidas políticas e sociais diárias. Além disso, a formulação da igualdade que iluminei e questionei não é um conceito isolado; em vez disso, expressa a aversão geral de Rancière à política institucional. Sua consideração da igualdade como axiomática faz parte de uma estrutura de entendimento que identifica amplamente *ordem* com hierarquia e *organização* com dominação”.⁴¹ Essa leitura depende de uma série de pressupostos que compõem uma compreensão dicotômica da emancipação em Rancière, segundo a qual: (i) a polícia e a política seriam dois campos ontológicos distintos; (ii) o primeiro seria o domínio da dominação, (iii) enquanto o segundo seria um espaço completamente excedente e de interrupção efêmera, temporária em relação às formas de dominação; (iv) qualquer arranjo de ordem, organização, institucionalização, imporá formas de hierarquia e dominação; (v) para que a política, em sua autonomia, tivesse que se afirmar como uma atividade anti-institucional. A minha leitura, porém, permite problematizar essa leitura dicotômica e seus pressupostos, enfatizando que (a) política e polícia não são dois domínios ontológicos diferentes, mas duas lógicas que atravessam a heterogeneidade do campo social e compõem seus arranjos conflitantes; (b) que a polícia não é o domínio da dominação, mas uma lógica instável que tem efeitos de sujeição e desigualdade, mas que pode ser desdobrada e reutilizada para dar origem a torções, lacunas, que podem produzir formas e efeitos de emancipação; (c) que as formas de verificação da igualdade podem ocorrer por meio de diferentes dispositivos (de antagonismo, de negociação, de interrupção visível mas efêmera, de alteração duradoura e pouco visível), que se cruzam e se retroalimentam. Da mesma forma, (d) essas práticas emancipatórias podem usar determinadas instituições, como direitos reconhecidos, para reivindicar direitos não reconhecidos que foram criados em suas formas de experimentação e exigir o direito de intervenção de atores políticos não reconhecidos. Além disso, essas práticas podem criar instituições populares (assembleias, conselhos, plataformas de articulação de diversos movimentos diferentes) que, valendo-se de determinadas instituições e da imaginação de outras que não existem, permitem criar outros cenários de discussão, tornar visíveis problemas e demandas que não são reconhecidas na gramática estabelecida para decidir sobre o político.⁴²

Conclusão

O que é mais distintivo nessa explicação para a democracia, e o que considero ajudar na explicação de seu desenlace, bem como seu perfil ambíguo, é a maneira como ela une dois compromissos teóricos frequentemente mantidos separados: um

³⁹ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 65.

⁴⁰ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 65.

⁴¹ MYERS, Ellen. “Presupposing Equality: The Trouble with Rancière’s Axiomatic Approach”. In: *Philosophy and Social Criticism* 42/1, 2016, p. 45-46.

⁴² Pode-se encontrar uma leitura semelhante no texto de André Munro (MUNRO, André. “Rancière et l’inscription de l’égalité”. In CHEVRIER, Marc. *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*. Rennes: PUR, 2015, p. 241-56).

compromisso com o conflito e a contingência de um lado, e a igualdade do outro. Rancière parece favorecer a contingência e o dissenso por si mesmos. Nesse sentido, ele define a democracia como o regime que reconhece e permite essa incerteza subjacente – “o princípio que instaura a política fundamentando o ‘bom’ governo em sua própria ausência de fundamento”,⁴³ o “ingovernável sobre o qual todo governo deve, em última instância, descobrir-se fundamentado”.⁴⁴ Mas esta valorização da contingência está imediatamente ligada – aliás, idêntica – a uma afirmação de igualdade. Pois a contingência é a base sobre a qual os subordinados e marginalizados podem contestar sua subordinação e marginalização. Nessa veia mais ativista, então, a democracia é “a atividade pública que contraria a tendência de todo Estado de monopolizar e despolitizar a esfera comum”,⁴⁵ “a ação que arranca continuamente dos governos oligárquicos o monopólio da vida pública e da riqueza a onipotência sobre a vida”.⁴⁶

Essa junção de contingência e igualdade resulta em um híbrido improvável de satisfazer qualquer um dos campos. Aqueles comprometidos principalmente com a contingência da ordem social e a impossibilidade da erradicação do conflito reclamarão que Rancière contrabandeou um princípio normativo. Esta é a base, por exemplo, da discussão de Ernesto Laclau com Rancière sobre a natureza do populismo.⁴⁷ Enquanto para Laclau o populismo é totalmente ambivalente, expressão do fato de que “o povo” funciona politicamente como um significante vazio, para Rancière, a denúncia do populismo “mascara e ao mesmo tempo revela a grande aspiração da oligarquia: governar sem povo, isto é, sem divisão do povo”.⁴⁸ Todo populismo, em sua opinião, é uma afirmação do poder popular contra as elites e, pelo menos até certo ponto, democrático. Por outro lado, aqueles que buscam realizar o poder do povo, que argumentam que “a multidão” pode e deve governar, também acharão Rancière decepcionante. Pois, segundo ele, “o povo” só existe politicamente quando está dividido, quando alguma parte do povo contesta sua exclusão ou marginalização em relação ao povo como um todo. Embora a igualdade possa ser invocada contra qualquer ordem, nada pode ser deduzido dela além da desigualdade particular que ela desfaz. Este tipo de democracia nunca pode atingir uma forma positiva, nunca pode ser instituída como uma forma de Estado ou sociedade, porque consiste exclusivamente em contestar arranjos sociais e políticos menos que iguais – ou seja, todos os arranjos. Existe apenas pontual e negativamente, em processo de contestação.

A objeção mais comum a essa compreensão peculiar da democracia pode ser expressa com referência à história recente da democracia de John Dunn. Apesar de sua filiação política e intelectual muito diferente, o relato de Dunn é notavelmente consonante com o de Rancière, especialmente em seu tratamento da radicalização da Atenas democrática e da tensão da democracia radical que vai da Revolução Francesa à Comuna de Paris. Como Rancière, Dunn localiza uma tensão duradoura entre a lógica expansiva e igualitária da democracia e suas inevitáveis concessões em face do Estado e da economia. Mas Dunn insiste que a demanda insurrecional por igualdade – que para Rancière é simplesmente democracia – pode ser apenas metade da história; pois, como Dunn coloca, “assim que se tornou uma palavra, a democracia claramente implicava uma forma de governo”.⁴⁹ Nessa perspectiva, qualquer teoria da democracia também deve levar em conta seus compromissos com a diferenciação social, a institucionalização e o que Dunn, seguindo Babeuf, chama de “ordem do egoísmo” – capitalismo liberal.

Este é o passo que Rancière recusa. Ele é, assim, capaz de destilar a essência popular-igualitária da democracia, mas apenas reduzindo-a a uma lógica negativa que desestabiliza todo e qualquer compromisso. A genialidade de sua apresentação é tratar

⁴³ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 52.

⁴⁴ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 66.

⁴⁵ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 92.

⁴⁶ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 121.

⁴⁷ LACLAU, Ernesto. *On Populist Reason*. London & New York: Verso, 2005, p. 245-49.

⁴⁸ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 102.

⁴⁹ DUNN, John. *Democracy: A History*. New York: Atlantic Monthly Press, 2005, p. 130.

essa lógica como se fosse o que todos querem dizer – ou deveriam significar – por “democracia”, e com base nisso permanecer em diálogo com o *mainstream* da teoria democrática. Não é o caso, por exemplo, que a democracia do autor de *O ódio à democracia* possa prescindir de instituições. Ao contrário, sem eles a lógica que ele celebra não teria nada a contestar. Assim, enquanto insiste que a representação é um dispositivo elitista antagônico à democracia, admite que “as formas constitucionais e as práticas dos governos oligárquicos” – para ele, uma redundância – “podem ser denominadas mais ou menos democráticas”,⁵⁰ e chega a propor, como vimos, reformas institucionais. Com os democratas participativos, então, Rancière favorece instituições que tornem a política mais inclusiva e popular; com Philip Pettit, acredita que deveriam ser mais “contestáveis”; com Bernard Manin, ele acha que devemos considerar seriamente a seleção por sorteio.⁵¹ No entanto, para ele, a democracia não residiria nesses dispositivos, apenas na contestação e desestabilização que eles pudessem promover.

O que no final permanece contra-intuitivo sobre a versão de democracia de Rancière é que, para ele, o que torna um conjunto de arranjos políticos “mais democrático” do que outro não é a extensão da igualdade prática e instituída que ele cria entre o círculo (necessariamente limitado) do *demos*, mas sim o espaço que deixa para a contestação daqueles que normalmente não governam, ou são de alguma forma marginalizados ou subordinados. Pode-se concluir disso que o pensamento de democracia de Rancière é apropriado apenas para os momentos “excepcionais” da democracia, quando transborda os canais que geralmente a contêm. Mas esse pensamento é valioso e oportuno, penso eu, em pelo menos dois aspectos. Não apenas mostra que “a exceção” não precisa cair do lado do poder soberano – um tropo que estrutura grande parte da teoria política contemporânea em torno da premissa de que a política se esgota pelo estatismo schmittiano de um lado e pelo procedimentalismo liberal do outro. Também é um forte argumento de que essa exceção democrática é um sintoma não da crise da democracia, como muitas vezes é assumido pela ciência política e pela sabedoria convencional, mas de sua saúde.

Doutor em Filosofia (UNICAMP, 2000)
Professor do Departamento/Curso Filosofia (UFC)
Professor do PPG Filosofia/UFC
E-mail: felipesahd@yahoo.com.br

⁵⁰ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 92.

⁵¹ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, op.cit., p. 55-9.