



## A TRAJETÓRIA TEÓRICO-POLÍTICA DE JACQUES RANCIÈRE

Julien Pallotta  
Dr. pela U. de Toulouse 2, Jean Jaurès  
Lycée Molière - RJ

**Resumo:** Esse trabalho pretende voltar à trajetória teórico-política de Jacques Rancière. Nos anos 60, o teórico participa ao programa althusseriano de renovação do marxismo e milita numa organização estudantil comunista. No pos-Maio 68, ele se engaja no maoísmo e rompe com o althusserismo sob o motivo que ele torna impossível a resistência e a emancipação popular. Depois de ter abandonado o militantismo maoísta no início dos anos 70, ele pesquisa no arquivo para encontrar o que foi o pensamento político operário. Nos anos 80 e 90, ele usa progressivamente o significante “democracia” ao qual ele dá um sentido radical: como ele opõe-se à tradição da filosofia política e como ele dá à política toda autonomia, nos propomos de chamar a sua teoria de “arendtiana de esquerda”. O seu diagnóstico atual sobre a desapareção de cenas de confronto entre o poder da oligarquia e o povo nos parece sintomático da crise da esquerda hoje.

**Palavras-chave:** Rancière, Althusser, Arendt, maoísmo, política, emancipação, democracia.

**Résumé:** Ce travail se propose de revenir sur le parcours théorique-politique de Jacques Rancière. Dans les années 1960, le théoricien participe au programme althussérien de rénovation du marxisme tout en militant dans une organisation étudiante communiste. L’après-68 le voit s’engager dans le maoïsme et rompre avec l’althussérisme accusé de rendre impensable la résistance et l’émancipation populaire. Après avoir abandonné le militantisme maoïste au début des années 1970, il se plonge dans l’archive pour rechercher la pensée politique ouvrière. Dans les années 1980 et 1990, il réinvestit progressivement le signifiant “démocratie” qu’il infléchit dans un sens radical: s’opposant à la tradition de la philosophie politique, et donnant à la politique toute son autonomie, il élabore une théorie que nous proposons de qualifier d’arendtienne de gauche”. Son diagnostic actuel sur la disparition des scènes de confrontation entre le pouvoir de l’oligarchie et le peuple nous semble révélateur de la crise de la gauche aujourd’hui.

**Mots-clé:** Rancière, Althusser, Arendt, maoïsme, politique, émancipation, démocratie.

Nesse trabalho, eu gostaria de apresentar de modo sintético vários elementos da trajetória teórico-política de um grande pensador político francês contemporâneo: Jacques Rancière. Ele começou sua carreira nos anos 60 do século passado na *École Normale Supérieure* da *Rue d'Ulm* em Paris. A partir dos anos 70, começou a ensinar no departamento de filosofia da Universidade Paris 8 e hoje continua, como aposentado, a dar palestras e a participar de colóquios em vários países do mundo, inclusive no Brasil onde ele veio pela última vez para participar de um seminário em sua homenagem em outubro de 2012. A introdução do seu pensamento no Brasil foi bastante forte nos cursos de Pedagogia, graças à publicação de *Le Maître ignorant* (O mestre ignorante). No entanto, eu vou privilegiar o seu pensamento político, ou seja, sua pesquisa sobre um pensamento político emancipador. Dito de um modo rápido, ele começou a ser um pensador comunista nos anos 60, antes de ser, no início dos anos 70, um militante maoísta. Depois da década dos anos 70, que foi uma conjuntura « vermelha », ele atravessou os anos 80 e 90 que foram, segundo Felix Guattari, « anos de inverno », anos de restauração conservadora no meio intelectual francês. Ao contrário de outros pensadores que foram militantes de extrema esquerda e renegaram seu radicalismo de juventude, Rancière não se tornou um intelectual liberal ou conservador: manteve a sua postura radical, mas transformou a sua linguagem política. Ele passou do « esquerdismo » a um democratismo radical (um democratismo que leva a sério a ideia de « poder do povo » e que não reduz a política ao Estado). Minha proposta aqui é a de qualificar a sua posição teórica de « arendtismo de esquerda ».

O meu texto divide-se em 3 momentos:

1. Do althusserismo ao maoísmo
2. O democratismo « radical » ou o « arendtismo de esquerda »
3. Rancière como manifestação sintomática da crise da esquerda hoje

### **1. Do althusserismo ao maoísmo**

Rancière começou a sua carreira teórico-política nos anos 60 na *École Normale Supérieure* de Paris. Ele era estudante do departamento de filosofia, e, nessa época, o

professor que era encarregado dos alunos *normaliens* era Louis Althusser. Pode-se dizer que ele foi um mestre para toda uma geração de filósofos franceses<sup>1</sup>. Militante do Partido Comunista Francês (PCF), tentou efetuar filosoficamente uma renovação do marxismo. Neste sentido, torna-se necessário lembrar da importância política do marxismo. Como bem fala Jean-Claude Milner no seu último livro, a política dos séculos XIX e XX foi determinada pela referência à palavra « revolução » (em relação ao acontecimento da Revolução francesa), e o marxismo, a partir do fim do século XIX, deu à crença revolucionária uma linguagem<sup>2</sup>. Na sociedade, era o movimento operário que encarnava esta esperança. Althusser definia o marxismo como a « fusão » entre a teoria e o movimento operário, por isso, o intelectual – para ser um verdadeiro intelectual – devia fazer parte do Partido Comunista, o lugar apropriado da teoria. Rancière era militante na União dos Estudantes Comunistas (UEC) e participou da criação de uma revista de althusserianos, os *Cahiers marxistes-léninistes*<sup>3</sup>.

Para a geração intelectual de Rancière, Althusser representava a tentativa de renovação e de recriação da teoria do movimento operário<sup>4</sup>. Dentro do Partido, Althusser buscava retomar a teoria de Marx para atualizá-la. Ele publicou em 1965 os resultados da sua pesquisa sobre Marx num livro que ficou famoso, *Pour Marx*<sup>5</sup>, que constituiu a base teórica do pensamento que reuniu os althusserianos. O resultado coletivo deste grupo foi a publicação das atas do seminário *Lire le Capital*<sup>6</sup> em 1965, do qual Rancière participou.

Eu não vou resumir toda a leitura althusseriana de Marx, mas apenas assinalar o que foi para Rancière o motivo de sua ruptura. Depois do maio 1968, tal como outros ex-althusserianos, ele tornou-se maoísta<sup>7</sup>, e criticou o mestre a partir dos acontecimentos da Revolução Cultural e do Maio francês. Em 1969, ele escreveu *Sur la théorie de l'idéologie: politique d'Althusser*, um texto sobre a teoria althusseriana da ideologia, para mostrar que aquela teoria era o centro deste pensamento e para

<sup>1</sup> Recentemente publicou-se na França um livro de entrevistas sobre Althusser que avia o seu impacto sobre a vida intelectual francesa. Ver Lasowski (dir.), 2016.

<sup>2</sup> Ver Milner, 2016, p.11.

<sup>3</sup> Rancière conta isso num livro recente de entrevistas. Ver Rancière, 2012a, p.33.

<sup>4</sup> Rancière conta que os althusserianos pensavam ter a tarefa de recriar o marxismo. Ver Rancière, 2012a, p.35 : « On était fondamentalement marxistes avec l'idée que tout était à faire, que c'était à nous de recréer le marxisme ».

<sup>5</sup> Althusser, 1965/1996a.

<sup>6</sup> Althusser et alii, 1965/1996b.

<sup>7</sup> Ele entrou num grupo militante chamado « Gauche prolétarienne » (Esquerda operária). Por exemplo, Jean-Claude Milner, já citado, foi militante desse grupo.

denunciar suas deficiências. O motivo principal da crítica é mais ou menos o que Foucault, sem mencionar o nome do marxista estruturalista, afirma na primeira aula do Curso no *Collège de France* de 1976<sup>8</sup>: a teoria althusseriana da oposição entre a ciência e a ideologia serve politicamente para desqualificar as revoltas dos estudantes do Maio 68 e as lutas dos operários contra a hierarquia dos salários<sup>9</sup>. Dito de outro modo, esta teoria serve como uma filosofia da Ordem social. Vamos ver como Rancière expõe isso.

É preciso lembrar que uma originalidade de Althusser foi a de retomar a questão da ideologia que fora aberta e abandonada por Marx. Mas Rancière vai criticar nessa teoria uma inspiração que não é marxista. O marxismo é, para ele, uma teoria das lutas de classes na sociedade capitalista que pensa a sociedade como um todo (*un tout*) constituído de vários níveis ou várias instâncias: a infraestrutura econômica e a superestrutura ideológica, jurídica e estatal. A ideologia, então, é uma instância do todo social. Se o marxismo considera a luta de classes a partir da divisão da sociedade em classes, Althusser tenta pensar a ideologia como uma realidade de todas as sociedades: a ideologia seria o sistema de representações que assegura a relação dos indivíduos às tarefas determinadas pela estrutura do todo social. Mas o teórico afirma também que esse sistema não é conhecimento, mas um sistema de ilusões necessária para a ordem social. A esse primeiro nível, que vale para todo tipo de sociedade, ele acrescenta que, numa sociedade de classes, a ideologia tem ainda mais uma função: manter os indivíduos no lugar determinado pela dominação de classe. Ele articula, assim, duas teses: a tese que define a ideologia como representação falsa ou mistificada (porque não fornece conhecimento), e a tese de que a ideologia não fornece conhecimento porque serve à classe dominante. Rancière, por seu turno, vai mostrar que duas consequências derivam disso. Em primeiro lugar, a ideologia assim definida é tão somente a função da ideologia dominante: Althusser confunde ideologia e ideologia dominante. Neste dispositivo não há uma ideologia dominada que resista à ideologia dominante<sup>10</sup>. Em segundo lugar, se a ideologia é uma representação falsa, o contrário dela não seria outra ideologia, mas a própria ciência. Assim, para Rancière, a teoria althusseriana descreve um mundo social em que os indivíduos são necessariamente assujeitados à ideologia dominante (eles são dominados porque desconhecem as razões do seu assujeitamento).

---

<sup>8</sup> Foucault, 1997, 10-11.

<sup>9</sup> Rancière, 2012b, p.254.

<sup>10</sup> Rancière, 2012b, p.224-225.

Ele conclui, deste modo, que a teoria que opõe ciência e ideologia permite alocar o lugar da ciência no Partido e funciona como uma desqualificação das lutas dos estudantes do Maio 68: a tarefa do Partido seria a de fornecer à juventude estudantil uma análise justa da situação. A posição althusseriana seria, portanto, uma variação da tese leninista-kautskysta de que o saber revolucionário é dado de fora do movimento operário pelos intelectuais.

Na época, Rancière percebeu, como muitos outros, na Revolução Cultural Chinesa uma crítica ao Partido e ao Estado, e, entre outras coisas, ao poder dos « competentes » e dos « técnicos » do Estado. Hoje em dia, porém ele não tem mais essa percepção tão positiva da Revolução cultural<sup>11</sup>. Veremos posteriormente a linguagem teórica que ele encontrou para prolongar essa radicalidade política.

Assim, do primeiro texto de ruptura com Althusser, é possível notar dois elementos: Althusser é incapaz de pensar uma ideologia dominada e, no fundo, sustenta a tese leninista-kautskysta de educação das massas pelo Partido. Eu diria que Rancière vai continuar essa ruptura com um gesto foucaultiano<sup>12</sup>: em vez de produzir uma teoria científica do « todo social » que poderia iluminar o movimento operário, ele vai procurar no arquivo o que foi próprio pensamento dos operários. Rancière toma de Foucault a ideia da existência de pensamento fora dos textos teóricos, mas em vez de pesquisar o pensamento dominante encarnado em prédios, arquiteturas, técnicas, exercícios, etc., vai pesquisar o que foi o pensamento daqueles que resistiam a esse pensamento dominante. Assim, ele passou a década de 70 pesquisando no arquivo operário e, em 1976, publica, com um estudante chamado Alain Faure, um livro a partir destas pesquisas: *La Parole ouvrière. 1830-1851*<sup>13</sup> (A Palavra operária. 1830-1851). Ele começou a sua pesquisa com a ideia, talvez ingênua, de que iria encontrar o « verdadeiro » movimento proletário, antes de sua integração ao aparelho sindical. É bem verdade que ele foi procurar textos em um movimento pré-sindical: naquela época, nem a greve, nem a coalizão operária eram legais. Mas o que encontrou foi uma surpresa: nem um grito selvagem, nem um mero lamento, mas textos que eram sobretudo comentários de outros textos: comentários de artigos de jornalistas que os descreviam. A greve dos trabalhadores era sempre acompanhada de textos que respondiam ao

---

<sup>11</sup> Rancière, 2012b, p.13.

<sup>12</sup> Rancière, 2012b, p.11.

<sup>13</sup> Faure et Rancière, 1976/2007.

discurso da classe dominante, e a palavra proletária era um forma de recusar as denominações e as categorizações da classe operária dadas pelo discurso das elites.

Outra coisa importante é a referência às declarações de direitos da Revolução Francesa. Rancière analisou um texto de 1833 de um chefe dos alfaiates, Grignon, membro da Sociedade dos Direitos Humanos. No seu texto, ele reivindica um aumento de salários, e uma melhoria das condições de trabalho, mas, além disso, ele refere-se várias vezes a uma palavra de um juiz que não considera os operários homens como os demais<sup>14</sup>. A questão consiste, portanto, em saber se os operários são homens como os demais. A palavra proletária é uma palavra que não reivindica uma identidade propriamente operária; pelo contrário, eles não querem ser considerados apenas como « força de trabalho », mas homens como os demais. Rancière vê nisso um elemento de transgressão: eles recusam a identidade social determinada pela ordem social, e se apropriam a palavra do outro (os textos jurídicos por exemplo).

O jogo literário com o discurso dominante é excessivamente claro num texto de 1848 do *Banquet des travailleurs socialistes* (Banquete dos trabalhadores socialistas) que celebra palavras do discurso dominante como ordem, propriedade ou família, mas alterando o sentido das palavras: ordem significa fim da exploração; propriedade, o gozo pelos trabalhadores do fruto do seu labor; e família, o fim da herança e do egoísmo da célula burguesa<sup>15</sup>. Esse jogo literário com o discurso dominante é uma resposta à teoria althusseriana da ideologia: o contrário da ideologia dominante não é a Ciência, mas uma apropriação subversiva do discurso dominante<sup>16</sup>.

Progressivamente, Rancière vai abandonar o discurso marxista, e em 1973 o grupo da *Gauche prolétarienne* (Esquerda proletária) tinha se autodissolvido. Vamos ver como ele, afastando-se do maoísmo, vai tentar conservar a radicalidade que ele percebera na Revolução cultural (crítica do poder dos técnicos e dos « competentes », crítica da divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, etc.). Nos anos 80, na França, a conjuntura « vermelha » ou « esquerdista » (uma conjuntura política caracterizada pela forte presença do Partido Comunista e pela existência de muitos

<sup>14</sup> Faure et Rancière, 1976/2007, p.56.

<sup>15</sup> Faure et Rancière, 1976/2007, p.14 e p.287-295.

<sup>16</sup> Em 1976, no mesmo ano do que a publicação da *Parole ouvrière*, Foucault explica que não deve-se opor uma ideologia dominante à uma ideologia dominada, mas que deve-se ver que o discurso tem uma polivalência tática, e que o sentido do discurso depende da força (política) que se apropria ele. Ver Foucault, 1976, p.132-135. Essa tese vem da leitura deleuziana de Nietzsche. Ver Deleuze, 1962/1997, p.3-4.

grupos de extrema esquerda que contestavam o Partido em nome do próprio marxismo) termina com a eleição do candidato socialista, François Mitterand, para a presidência da República em 1981, e sobretudo, com a «virada » (*die Kehre*) liberal do governo em 1983<sup>17</sup>. Félix Guattari, para denominar essa década de restauração do conservadorismo na vida intelectual e política do país, usou a expressão « os anos de inverno<sup>18</sup>».

Eu diria que a tentativa teórica de Rancière foi, a partir do arquivo operário, de analisar de maneira imanente o pensamento que se desenvolvia ali: contra a ideia da ciência ou de um saber importado para movimento operário, tratava-se de ver como aqueles próprios sujeitos políticos pensavam, ou seja, em vez de produzir mais uma filosofia política, ele procurava verificar como a própria política consistia-se em um pensamento. Por meu turno, eu diria que essa declaração de autonomia da política em relação à tradição filosófica aproxima Rancière do projeto de Hannah Arendt. Entretanto, antes de chegar nesse ponto, eu diria que para operar a transição entre o maoísmo erudito da pesquisa dos arquivos e a teoria rancieriana da política desenvolvida nos anos 90, sobretudo no seu livro mais « teórico », *La Méésentente* (O Desentendimento), há um encontro que forneceu a Rancière uma chave para teorizar a sua leitura imanente do arquivo operário: a teoria da emancipação intelectual de Joseph Jacotot.

Em 1987, ele publica uma série de lições sobre a emancipação intelectual, *Le Maître ignorant* (O Mestre ignorante<sup>19</sup>), que conta a aventura intelectual de Joseph Jacotot que, no ano de 1818, foi leitor de literatura francesa na Universidade de Louvain e se viu na situação de ter que ensinar para estudantes holandeses que não falavam francês. Entre ele e os alunos, usou apenas um objeto mediador: uma edição bilíngue do *Telêmaco* de Fénelon. A experiência foi conclusiva. Os alunos conseguiram aprender a falar e a escrever corretamente em francês sem ter recebido lições de ortografia ou de gramática do mestre. Este não explicou nada, mas aqueles aprenderam. Daqui, Jacotot considerou a pedagogia explicadora inútil e afirmou que o mestre pode ensinar o que não sabe – pode ser ignorante. A ação deste mestre ignorante estabelece-se numa relação de uma vontade a outra vontade: ele obriga o aluno a fazer uso da sua inteligência, e verifica se ele realmente esforçou-se. Esta relação, contudo, não se

---

<sup>17</sup> Balibar, in Laclau et Mouffe, 2009, p.7.

<sup>18</sup> Guattari, 1986/2009.

<sup>19</sup> Rancière, 2002.

estabelece entre inteligência e inteligência, pois disso pode resultar o embrutecimento explicador construído pela relação pedagógica que surge a partir dessa relação. O mestre ignorante obriga o aluno a usar a sua inteligência, e a inteligência de ambos é a mesma. Assim, a relação intelectual deve ser uma relação igualitária. O aluno deve partir do mínimo de saber que já possui (no uso da linguagem), e aumentar essa potência, a partir do pressuposto de que todos possuem igual inteligência.

A ideia principal de Jacotot é a equivalência entre igualdade e inteligência:

[A inteligência] é potência de se fazer compreender, que passa pela verificação do outro. E somente o igual compreende o igual. Igualdade e inteligência são termos sinônimos<sup>20</sup>.

Jacotot chama de emancipação esse processo de verificação da sua igualdade. Ele não deriva consequências políticas disso, pois para ele, a emancipação não funda a sociedade, mas acontece apenas numa relação entre dois indivíduos, o que faz desta uma emancipação meramente intelectual, e não política.

## **2. O democratismo « radical » de Rancière ou um « arendtismo de esquerda »**

Rancière vai usar essa teoria para aplicá-la aos escritos operários que ele leu nos anos 70. O que está em jogo, por exemplo, no texto de Grignon que vimos, é saber se a palavra operária é recebida como uma palavra que manifesta uma inteligência igual, ou se ela é recusada como simples « ruído ». A questão é saber se os operários são contados entre os seres que fazem parte de um mundo comum. Rancière retoma duas vezes o texto de Grignon nos anos 80 e nos 90<sup>21</sup>, mas na segunda vez, ele vale-se da teoria de Jacotot para interpretá-lo. A palavra é endereçada a quem recusa aos operários o uso de uma inteligência comum: a palavra proletária destina-se ao outro, manifestando o dano feito contra a igualdade, e desse modo surge um sujeito político na constituição de uma cena igualitária.

O modo de pensar de Grignon é muito singular. Em primeiro lugar, ele vai procurar no campo da experiência comum uma manifestação mínima de igualdade que

---

<sup>20</sup> Rancière, 2002, p.107.

<sup>21</sup> Rancière, 1998, p.63-69 e Rancière, 1995, p.83-84.

se encontra na declaração de direitos da constituição (« Todos os franceses são iguais »). Ele relata uma experiência que significa a rejeição da ideia de igualdade, como por exemplo a recusa do patrão em considerar os operários como pessoas com quem se possa discutir (ou seja, pessoas que fazem parte de um mundo comum). Em seguida, ele coloca, de maneira ingênua, uma alternativa: ou a igualdade é retirada da Constituição (da *Charte*), e o patrão pode continuar a fazer o que faz ou a igualdade é mantida, e isso o obrigaria a mudar o seu modo de agir e falar. Dito de outro modo, a palavra operária abre um espaço virtual de discussão com quem recusa-se a discutir, entrando, assim, nesse mundo comum ao mesmo tempo em que denuncia a sua exclusão de fato. Rancière continua a pensar a política como luta e conflito, mas nas obras dos anos 80 e 90, ele comenta as suas razões, vinculando de maneira essencial política, conflito e tomada de palavra.

Ele dá o nome de emancipação à ação política, mas precisa afastar-se de Jacotot para quem a emancipação não pode referir-se a um coletivo<sup>22</sup>. Rancière quer pensar os efeitos da declaração de igualdade no campo social a partir da denúncia de um dano feito contra a igualdade. A política não é somente a instituição de um mundo comum, como também essa instituição num gesto de divisão, no qual se constitui o sujeito político. Num texto de 1991<sup>23</sup>, Rancière é mais preciso ao afirmar que a política ocorre quando há um encontro entre duas lógicas heterogêneas: a « policial » e a igualitária. A polícia é um modo de simbolização da comunidade que dá a cada um uma posição na ordem social, funcionando com um pressuposto de desigualdade e de hierarquização. Eu diria que esse conceito de « polícia », que se refere ao sentido antigo da palavra, é uma transposição do conceito althusseriano de « ideologia dominante »: uma divisão da sociedade que coloca cada um num lugar determinado. Para dar uma manifestação simples desse conceito, na época de Grignon, a polícia considerava que o operário tomava inteiramente parte na comunidade apenas com a sua posição de trabalhador manual, e que a sua palavra não contava politicamente.

A outra lógica é, pois, a lógica igualitária da emancipação que se propõe a verificar o pressuposto da igualdade de cada com cada um. Ela vai de encontro com a polícia de modo polêmico, assim como a subjetivação política é sempre um dispositivo polêmico que organiza uma *mise en scène* da parte dos « sem-parte », dos que não são

---

<sup>22</sup> Rancière, 1995, p. 58 e seguintes.

<sup>23</sup> Rancière, 1998, p.83.

contados dentro da comunidade. Então, o sujeito coletivo que surge como a parte dos sem-parte não reivindica direitos na base do pertencimento a um grupo social, mas naquela de um dano feito contra a universalidade da igualdade. Rancière tenta pensar a parte dos sem-parte de um modo totalmente político, recusando toda leitura sociológica desse conceito. Trata-se de um conceito que designa um vazio na ordem social, uma figura de exclusão interior que pode ter vários nomes na história.

Desta feita, Rancière vai voltar à antiguidade grega para encontrar o primeiro nome das subjetivações políticas: o *dêmos*. Já foi dito que ele, nos anos 70, pesquisou no arquivo operário e que nunca tinha pensado a política antes dos efeitos da Revolução francesa. No marxismo dominante à esquerda na época, nunca se usava a palavra « democracia »; o significante da política era « comunismo ». Nos anos 90, Rancière vai reutilizar a palavra democracia, a palavra-chave do Estado contemporâneo pretensamente « democrático ». Se Rancière usa esse termo, é num sentido radical que se distingue de toda designação de Estado<sup>24</sup>. Mas por que Rancière volta à antiguidade para pensar a política? Uma primeira razão seria tática: reutilizar o significante-mestre da ideologia dominante num sentido oposto ao uso corrente<sup>25</sup>, refazendo o gesto dos operários do século XIX. Isso também significa que, na conjuntura dos anos 90, já não era mais possível usar o significante « comunismo<sup>26</sup> ». Neste sentido, é preciso pensar também no projeto original de Rancière: em vez de produzir uma filosofia política que pretendesse ordenar a comunidade sobre um fundamento filosófico, tratava-se de analisar de modo imanente o pensamento dos sujeitos políticos efetivos na história. O primeiro inimigo teórico de Rancière, nesse projeto, será Platão e a sua recusa da democracia como reino do falso e das opiniões. Neste ponto, pode-se dizer também que Rancière sofreu, de maneira implícita, a influência do pensamento de Hannah Arendt.

Por isso, eu qualificaria o pensamento de Rancière de arendtismo de esquerda. Cabe lembrar que Hannah Arendt – que não era nem marxista, nem liberal e produziu sua obra na época da guerra fria – foi recebida na França com entusiasmo nos anos 80

---

<sup>24</sup> Ele afirma que o Estado que se pretende « democrático » é, em realidade, um Estado de direito oligárquico. Ver Rancière, 2005, p.81-82.

<sup>25</sup> Numa entrevista com Eric Hazan, Rancière justifica o seu uso do termo « democracia », reconhecendo que tem hoje um desgaste da palavra no Ocidente onde ele foi inventado, mas que não é o caso da Ásia. Ver Rancière, 2009a, p.95-100.

<sup>26</sup> Mas no fim dos anos 2000, sob uma solitação de Alain Badiou num colóquio na Inglaterra, Rancière vai usar de novo o termo “comunismo” com uma série de condições. Ver Rancière, 2009b, p.217-232. Isso significa que, no fim dos anos 2000, a hegemonia intelectual do liberalismo começa ser contestada, e que antigas palavras de ordem podem voltar, pelo menos no meio académico ou intelectual.

por pensadores que vinham da extrema esquerda que depois de abandonar o radicalismo de juventude, não queriam, por outro lado, abraçar totalmente o liberalismo clássico<sup>27</sup>. Rancière estava lendo um livro inacabado de Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*<sup>28</sup> (O que é a política?), publicado em 1995 enquanto escrevia *La Méésentente*. Nesse livro, Arendt volta à antiguidade para entender o que os Gregos entendiam por política e liberdade política que ela toma como sinônimos. A liberdade política, portanto, é definida como um espaço a ser construído pela pluralidade e no qual cada um se move entre os seus pares. A palavra grega para designar a constituição livre era *isonomia*: ela não significava que a lei era a mesma para todos, ou que todos são iguais perante a lei, mas que todos possuem os mesmos títulos para a atividade política, e que essa atividade consistia na tomada de palavra numa discussão<sup>29</sup>. Na sua concepção, essa liberdade foi experimentada somente em raros momentos.

Eu diria que Rancière retomou de Arendt a equivalência entre liberdade política e igualdade, e também a interpretação da *isonomia*. Sobretudo, ele inspirou-se na ideia de igual-liberdade como o fato de todos possuírem mesmos títulos para a política: na sua linguagem, ele transformou isso em ausência de títulos para governar, ou título dos que não possuem títulos, título que se autodissolve como título particular, título que não funda nada de específico, em outras palavras, a ausência de princípio hierárquico. Arendt e Rancière compartilham uma concepção quase libertária da democracia. O pensador francês fala da igualdade como ausência de título ou como *an-arkhè*. Então, o *dêmos* é o nome de todos os que não possuem título particular para governar ou participar da vida pública. Ele vai chamar isso de parte dos « sem-parte » para insistir na dimensão da exclusão e do dano. Etienne Balibar, num texto recente, diz que a expressão de parte dos sem-parte pode vir da formulação de Merleau-Ponty, « o poder dos sem-poder<sup>30</sup> ». Isto é possível, mas penso também que, nessa dimensão radical de exclusão no interior da própria comunidade, e de denegação da humanidade que acompanha aquela exclusão, Rancière pode pensar nas análises arendtianas sobre o « pária ». No seu livro sobre as origens do totalitarismo, a autora mostra como o pária é uma categoria política, e não somente ética ou estética, que designa os excluídos da

---

<sup>27</sup> Traverso, 2013/2016, p.105.

<sup>28</sup> Arendt, 1995.

<sup>29</sup> Arendt, 1995, p.77-78.

<sup>30</sup> Balibar, 2016, p.142.

cidadania e que não têm o direito a ter direitos<sup>31</sup>. Eu diria que a parte dos sem-parte designa a figura política do excluído da política, ou da cidadania. Rancière dá outros exemplos de nomes da subjetivação política: « proletário », « mulher<sup>32</sup> ». São nomes de categorias que, por causa de uma inferiorização, sofreram uma exclusão da cidadania: inferiorização do trabalho manual, ou de um gênero. Então, a subjetivação política em Rancière não é somente uma des-identificação da ordem policial, como também uma prova de pertencimento a uma humanidade comum.

Porque eu chamei o pensamento de Rancière de arendtismo de esquerda? Como eu sugeri, a qualificação da posição política de Arendt é difícil: nem pensadora de direita, nem de esquerda. Ela é percebida assim na França. Há um aspecto do pensamento de Arendt que Rancière não pode aceitar e contra o qual ele polemiza: a distinção entre as duas revoluções, e a desvalorização da « questão social ». No seu livro de 1963 sobre a revolução (*On revolution*), que foi publicado na França numa coleção dirigida pelo pensador liberal R. Aron, ela distingue duas revoluções: a Revolução francesa por um lado não conseguiu criar instituições estáveis, e, por outro, tentou resolver a questão social, ou seja, tentou resolver politicamente os problemas sociais como a pobreza; e a Revolução americana que soube instituir a liberdade, limitando-se às questões propriamente políticas (de instituição política). Essa desvalorização da questão social é uma absolutização da divisão entre o político e o social e é dirigida contra o marxismo influente na época da escrita do livro de Arendt. No seu último livro, Jean-Claude Milner explica que Arendt, fazendo o elogio da revolução americana, abandona sua cultura intelectual europeia e faz um elogio exagerado do seu novo país: a constituição da liberdade americana funda-se sobre a instituição da escravidão e sobre a extermínio dos povos indígenas. Milner nota também que nenhuma revolução no mundo declarou inspirar-se na revolução americana, até que ele define o elogio de 1776 como uma manifestação de uma exclusão da crença revolucionária<sup>33</sup>. É inegável que o universalismo da revolução francesa inspirou mais os revolucionários do mundo do que a revolução americana.

---

<sup>31</sup> Traverso, 2013/2016, p.87.

<sup>32</sup> Rancière, 1995, p.60.

<sup>33</sup> Milner, 2016, p.28-32.

Rancière, como já vimos, começou a pensar os efeitos da revolução francesa no discurso do movimento operário. Então, eu diria que ele tentou pensar a significação política do chamado movimento « social<sup>34</sup> ».

Em oposição a Arendt que desvaloriza a « questão social », Rancière mostra que a democracia é um processo de alargamento da esfera pública: a política é a politização de um objeto que não era considerado como parte de um mundo comum de discussão coletiva. Ele afirma que esse alargamento significou duas coisas historicamente: primeiramente, reconhecer a qualidade de iguais a sujeitos que a lei considerava inferiores (mulheres, trabalhadores manuais), e, em segundo lugar, reconhecer o caráter público de espaços onde dominava o poder da riqueza (o espaço das relações de trabalho). Então, os direitos sociais ou laborais do chamado « movimento social » não significavam uma demanda de assistência do Estado, mas a entrada no espaço da discussão coletiva de espaços que eram assujeitados ao reino dos interesses privados e ao poder ilimitado da riqueza.

Por isso, por essa vontade de pensar a significação política do « movimento social », eu diria que Rancière encarna uma posição arendtiana de esquerda. Duas coisas definem essa posição: primeiramente, pensar a política consiste em pensar um processo de politização de objetos que não podemos prever (não é somente uma questão institucional), e segundo, a política não existe somente com uma esfera de aparência de um mundo comum: ela precisa de um sujeito coletivo excluído que organize uma *mise en scène* do tratamento do litígio feito em nome da igualdade. O pensamento de Rancière é um pensamento polêmico: a política é a luta de classes. Assim, podemos acabar esse momento do texto com a pergunta: o que ele guarda do seu marxismo de juventude?

Eu diria que, na *Mésentente*, Rancière tentou pensar a significação política do marxismo contra a própria teoria marxista, ou seja, propôs uma versão totalmente política do marxismo. A política é a luta de classes, mas o conceito de classe não é um conceito sociológico ou econômico, mas político. Trata-se do conceito de uma classe paradoxal, uma classe de indivíduos que querem abolir a divisão entre classes. Então, o « proletariado » sobre quem Marx pensa é o nome dos sem-parte: o proletariado, como

---

<sup>34</sup> Por outra parte, ele fala que a distinção entre o público/político e o social foi utilizada em 1995 por intelectuais liberais para justificar as reformas do governo Juppé que atacavam direitos laborais (sobre a questão da idade da aposentadoria). Ver Rancière, 2009c, p.341.

o *dêmos*, une ao nome de uma parte da sociedade o puro título da igualdade, portanto da universalidade<sup>35</sup>. Eu diria que o *dêmos* e o proletariado são sujeitos políticos porque encarnam uma polêmica sobre o universal, e a política é a construção local de um caso de universalidade<sup>36</sup>.

A questão que Rancière não coloca seria a de saber se não pode haver um conflito entre casos de universalidade, ou seja, entre universalismo. Trata-se para a teoria política contemporânea de saber como construir operadores de tradução entre estes universalismos<sup>37</sup>.

Mas eu gostaria de acabar meu texto com uma série de problemas que a teoria de Rancière encontra hoje.

### 3. Rancière como manifestação sintomática da crise da esquerda hoje

Começo pelo que me parece ser uma tensão no pensamento de Rancière. Como Arendt, ele afirma que a política acontece pouco, apenas em « momentos ». E tal como Jacotot ele, no fundo, não pensa que a política como verificação da igualdade possa institucionalizar-se: a ordem social normal é a polícia que, por sua vez, funciona de maneira desigual. Existe a política somente quando ocorre a *mise en scène* de um conflito sobre a questão da igualdade. Mas num texto recente em uma revista popular de filosofia<sup>38</sup>, ele foi perguntado se poderia propor uma medida política para transformar o mundo. Aceitando a pergunta, ele sugeriu que para lutar contra a monopolização do espaço público por uma classe de profissionais (ou seja « especialistas competentes »), seria preciso instituir o sorteio para eleger os membros do Senado. O sorteio, que é uma prática da democracia grega, é a simbolização da igualdade, ou do poder de qualquer um (*n'importe qui*). Mas caberia perguntar se uma sociedade que funcionasse designando os governantes temporários pelo sorteio, ou que generalizasse esse modo operatório de designação de superiores, seria realmente uma sociedade « democrática » na medida em que sabemos que, para Rancière, a democracia não se institucionaliza, porque ela é o surgimento de um sujeito político num dispositivo polêmico.

---

<sup>35</sup> Rancière, 1995, p.39.

<sup>36</sup> Rancière, 1995, p.188.

<sup>37</sup> E mais ou menos a questão que coloca Etienne Balibar no seu último livro. Ver Etienne Balibar, 2016.

<sup>38</sup> Rancière, 2016, p.64-65.

Acho que há uma tensão no pensamento de Rancière na questão da instituição ou da institucionalização. Se for institucionalizado, o sorteio faria parte da polícia e provavelmente chegaríamos ao limite da distinção absoluta entre política e polícia.

Mas eu vejo um outro problema mais sério no último pensamento de Rancière. Talvez seja possível dizer que ele desenvolve, sem se dar conta, uma teoria política do Estado: ainda que fique implícita no seu trabalho, ela está lá. Quando ele define os efeitos da política na história, ele refere-se ao reconhecimento pelo Estado de sujeitos que antes não eram reconhecidos (mulheres, etc.). Então, poder-se-ia dizer que Rancière desenvolve uma teoria da conquista das várias dimensões da cidadania do Estado moderno. A posição dele seria a de reconhecer que os direitos reconhecidos pelo Estado nunca são doações da classe governante, mas o resultado de uma relação de forças. Essa teoria chama-se teoria maquiaveliana da política: a vida pública funda-se sobre o conflito<sup>39</sup>. Eu reconheço que essa leitura é um pouco externa, mas se a aprofundarmos, vamos encontrar elementos que podem revelar a crise da esquerda europeia de hoje.

Eu falei da política como de um processo de subjetivação que organiza uma *mise en scène* de um litígio feito em nome da igualdade. Mas, então, isso significa que há uma cena da ação política: essa cena é o Estado moderno. A palavra política endereça-se ao Estado que encarna a esfera da vida pública. Eu diria que há, em Rancière, uma dialética entre o Estado e o povo. A definição que ele dá do povo não é étnica; *dêmos* é um sujeito político que não se identifica com uma origem étnica ou um grupo social, mas um sujeito que sofre de um dano feito contra a universalidade e que reivindica o fim desse dano. Mas, ele existe somente porque ele endereça uma palavra: sem o Outro para receber ou recusar a palavra, não há possibilidade de um povo.

E o que vemos agora nos últimos textos de Rancière? Eu disse que ele forneceu uma leitura totalmente política da luta de classes na *Mésentente*. É bem verdade. Mas, nas últimas entrevistas dos anos 2010, ele usa de novo a expressão de « luta de classes » num sentido marxista comum: ele fala que hoje em dia, só há uma luta de classes: a da classe dominante, e apresenta a « desindustrialização » (na França por exemplo) como uma manifestação dessa luta de classes<sup>40</sup>. Com as novas formas de dominação de hoje, Rancière fala que a classe dominante cria uma ausência de cenas de encontro entre a política e a polícia, entre a igualdade e a desigualdade. Então, se ele fala sempre que a

---

<sup>39</sup> Etienne Balibar fala de democracia maquiaveliana ou de democracia conflitual.

<sup>40</sup> Rancière, 2012a, p. 200 e 222.

política pode surgir em qualquer momento na medida em que é autônoma – portanto não depende de outra coisa senão dela mesma –, ele reconhece, por outra parte, que a situação da dominação atual impede a realização da própria política.

Isso é bem perceptível numa entrevista com militantes de extrema esquerda francesa na qual ele indica o que, para ele, deveriam ser os alvos da ação política hoje. Assim, ele afirma que a ação política deveria ter como alvo de seus ataques a constante diminuição das formas de poder exercidas pelos cidadãos e o aumento correlativo de instituições supraestatais irresponsáveis diante dos povos<sup>41</sup>. Em outra entrevista, ele afirma que com um Estado nacional, há uma cena para que os cidadãos formulem reivindicações, mas com a globalização, e o aumento de instituições irresponsáveis, desaparece a categoria do Estado nacional, e, com ele, a figura do povo, nomeadamente os cidadãos anônimos que não possuem títulos particulares para governar.

Eu diria que algo que permanece impensado no pensamento dele é o quadro estatal e nacional da sua política, o que é, por sua vez, problema geral da esquerda na Europa que não sabe como se posicionar diante da globalização e das instituições supraestatais da União Europeia. Eu diria que o problema para Rancière é que, como não existe um Estado europeu, não pode existir tampouco um povo europeu. Concluindo deste modo, poder-se-ia dizer que o pensador francês, mesmo numa linguagem renovada, é um marxista político que pensa a crise da política na época da queda do movimento operário na Europa e sobretudo na França. Então, além da autonomia da política que ele quer pensar, parece que a política depende de condições heterônomas.

### **Referências bibliográficas:**

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris : La Découverte, 1965/1996a.

\_\_\_\_\_. *Lire le Capital*. Paris : PUF, 1965/1996b.

ARENDET, Hannah. *Qu'est-ce que la politique ?* Texto estabelecido por Ursula Ludz, tradução francesa de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 1995.

---

<sup>41</sup> Rancière, 2009b, p.188-189. Etienne Balibar, mencionando, entre outras coisas, o endividamento estrutural dos Estados, mostra que os Estados contemporâneos veem as marcas da sua soberania escapar em proveito de uma instância anônima que ele chama de « Global Financial Market ». Ver Balibar, in : Bojanic, Petar e Sibertin-Blanc, Guillaume, 2014, p.9-32.

BALIBAR, Etienne. “Un feu d’artifice du structuralisme en politique”. Préface in: “Naissance d’un monde sans maîtres? Après l’Empire, les marches”, in: BOJANIC, Petar e SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *De la terreur à l’extrême-violence*. Toulouse: Europhilosophie Editions, 2014, p.9-32.

\_\_\_\_\_. *Des Universels. Essais et conférences*. Paris: Galilée, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962/1997.

FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *Il Faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

GUATTARI, Félix. *Les Années d’hiver*. Paris: Les Prairies ordinaires, 1986/2009.

LACLAU, Ernesto e MOUFFE, Chantal. *Hégémonie et stratégie socialiste*. Paris: Les Solitaires intempestifs, 2009, p.5-15.

LASOWSKI, Aliocha Wald (dir.). *Althusser et nous*. Paris: PUF, 2016.

MILNER, Jean-Claude. *Relire la Révolution*. Paris: Verdier, 2016.

RANCIERE, Jacques. *La Méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.

\_\_\_\_\_. *Aux bords du politique*. Paris: La Fabrique, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Mestre ignorante. Cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Tradução de Lílian do Valle. BH: Autêntica, 2002.

\_\_\_\_\_. *La Haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.

\_\_\_\_\_. *La Parole ouvrière. 1830-1851*. Paris: La Fabrique, 1976/2007.

\_\_\_\_\_. “Les démocraties contre la démocratie. Entretien” in: *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Moments politiques. Interventions 1977-2009*. Paris: La Fabrique/ Montréal: Lux, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. Paris: Amsterdam, 2009c.

\_\_\_\_\_. *La Méthode de l’égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Paris: Fayard, 2012a.

\_\_\_\_\_. “Sur la théorie de l’idéologie: politique d’Althusser”, in: *La Leçon d’Althusser*. Paris: La Fabrique, 1974/2012b.

\_\_\_\_\_. “Faire du Sénat une assemblée tirée au sort”, in: *Philosophie magazine*, n°100. Junho 2016, p.64-65.

TRAVERSO, Enzo. *La Fin de la modernité juive. Histoire d’un tournant conservateur*. Paris: La Découverte, 2013/2016

[Recebido em junho de 2014; aceito em julho de 2014.]