

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 20, N°70  
Julio - Septiembre

2 0 1 5





## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N.º. 70 (JULIO-SEPTIEMBRE), 2015, PP 47-58  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### Emancipação e cidadania

*Emancipation and citizenship*

Graça SILVA

*Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Portugal.*

#### Resumen

La cultura individualista que impregnó el funcionamiento de las llamadas sociedades desarrolladas, es una cultura disolvente del individuo como instancia de autonomía racional y política. Ahora, la emancipación intelectual es la primera exigencia del ejercicio de la ciudadanía en las sociedades democráticas, que se manifiesta en el poder y la acción de los individuos para reconfigurar la comunidad. La emancipación intelectual surge, entonces, en el espacio-tiempo intersticial dejado vacante por el diseño de las instituciones, donde la imaginación en su juego libre con el pensamiento crea nuevas posibilidades de configuración común más allá de las que existen.

**Palabras clave:** ciudadanía; democracia; emancipación; individuación.

#### Abstract

The individualistic culture that has permeated the so-called developed societies is a solvent culture of the individual as a medium for rational and political autonomy. However, intellectual emancipation is the first requirement for citizenship in democratic societies, manifested in the power and action of individuals to reconfigure the community. Intellectual emancipation emerges, then, in the interstitial space-time left vacant by the formatting of institutions where imagination, in its free play with thought, creates new possibilities for the configuration of the common, beyond those that exist.

**Keywords:** citizenship; democracy; emancipation; individuation.

## INTRODUÇÃO

As sociedades democráticas da nossa contemporaneidade são sociedades paradoxais. Se, por um lado, são diagnosticadas por um individualismo exacerbado ou mesmo patogénico, por outro, as instituições sociais, enquanto instâncias de *normalização social*, ao centrarem-se no agenciamento dos meios e dos processos da vida social, individual e coletiva, com vista à satisfação de todo o tipo de necessidades, públicas ou privadas, acaba por reduzir a organização do comum a um estatuto subsidiário e subserviente dessas necessidades, fortalecendo, desta forma, a heteronomia (a crescente abstenção em períodos eleitorais é disso um bom exemplo). Efetivamente, os indivíduos e os grupos, focados nos seus interesses particulares, existem como átomos separados e não como cidadãos que assumem a sua pertença a uma comunidade, seja ela local, nacional ou global, por seu turno, as instituições sociais, pelo seu modo de funcionamento, são dissolventes da individualidade enquanto *autonomia racional e política*. Como romper com esta lógica?

Uma revolução pode levar à queda de despotismos e da opressão dominadora mas nunca a uma verdadeira reforma do modo de pensar, pois, no entender de Kant,

Os homens libertam-se pouco a pouco da brutalidade, quando de nenhum modo se procura intencionalmente nela conservá-los (...), pois a natureza desenvolveu o germe que delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação para o pensamento livre, então ela actua por sua vez gradualmente sobre o modo do sentir do povo (pelo que ele tornar-se-á cada vez mais capaz de agir segundo a liberdade) e, por fim, até mesmo sobre os princípios do governo, que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma máquina, segundo a sua dignidade”<sup>1</sup>.

Ora, o compromisso com o mundo envolvente, com as circunstâncias sociais e políticas concretas, é fundamental para a assunção da cidadania por parte dos indivíduos e para a sua realização enquanto seres humanos. Mas será suficiente?

Neste começo do terceiro milénio, a espécie humana possui os meios tecnológicos que lhe permitem uma nova visão do mundo e de si própria, radicalmente diferente da visão unitária, teleológica ou utópica tecida pelos gregos e cristalizada na modernidade. A espécie humana vê-se agora fragmentada, heterogénea e a braços com vicissitudes que não foram previstas pela modernidade e que inviabilizam o projeto de construção de uma comunidade cosmopolita: a pobreza e a fome, o analfabetismo e a iliteracia, os nacionalismos e os fundamentalismos religiosos e étnicos e o terrorismo deles decorrentes, e, sobretudo, sublinhariamos, este modelo de desenvolvimento das sociedades ocidentais e ocidentalizadas onde os Estados dão primazia ao poder financeiro em detrimento do *bem comum*, ou à sua revelia. De facto, a globalização informática e financeira e o progresso científico e tecnológico não foram postos ao serviço da emancipação da comunidade humana na sua globalidade, tendo alimentado, pelo contrário, uma anomia crescente que só pode ser travada com uma mudança de *atitude* por parte dos indivíduos que assumem o *poder* de pensar e de atuar em divergência, recusando, por essa via, a redução da sua condição a mero cidadão ou *peça funcionais da máquina social*. Pensamos, com Rancière, que “a investigação desse poder talvez seja hoje mais interessante e frutuosa que a tarefa infindável de desmascarar os fetiches e os fantasmas, ou que a demonstração interminável da onipotência da besta”<sup>2</sup>.

1 KANT, I (2008). *A paz perpétua e outros opúsculos*. Edições 70, Tradução de Artur Morão, pp. 17, 18.

2 RANCIÈRE, J (2007). “As desventuras do pensamento crítico”, *Crítica do Contemporâneo*, Conferências Internacionais Serralves, p.102.

A inteligência social exige um modelo de interação e de cooperação que pressupõe a inofismável *autonomia racional e política* dos indivíduos. Daí a distinção que é necessário operar entre *individualismo*, que, no nosso entender, é produto dos dispositivos biopolíticos (teorizados por Foucault) e *individuação*, o processo de construção da individualidade<sup>3</sup> que ocorre no seio da relação com o outro, onde, em nosso entender, se jogam as possibilidades de resistência e de emancipação intelectual.

Tendo como referência os conceitos matriciais da arquitetura teórica de J. Rancière, tais como *igualdade, emancipação e democracia*, propomo-nos pensar a sua articulação à luz da metáfora do *rizoma* (criada por Deleuze e Guattari<sup>4</sup>), dado o seu alcance epistemológico, porque nos permite iluminar ou pensar o intermédio, os espaços de interseção, pensar a fronteira como ponto de passagem e abertura ao *possível*, entendido aqui não como devir de uma potência que se atualiza<sup>5</sup>, no sentido aristotélico do termo, mas como uma configuração da experiência inédita ou imprevista que existe, mas que poderia não existir.

## 1. EMANCIPAÇÃO E CIDADANIA –O LEGADO DA MODERNIDADE

Há mais de dois séculos, precisamente em 30 de Setembro de 1784, no exercício do *uso público da razão*, Kant respondeu publicamente no jornal periódico alemão *Berlinische Monatschrift*, num texto intitulado “*Was ist Aufklärung?*”<sup>6</sup>, à questão “Vivemos nós agora numa época esclarecida?” com um categórico não, e, como a candeia que vai à frente alumia sempre duas vezes, apontou um caminho, citando Horácio: “*Sapere aude!*” (tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento!) Eis a palavra de ordem do Iluminismo e um repto à liberdade de pensamento entendida como autonomia ou *maioridade racional* de todo aquele que se considera homem - um ser capaz de fazer uso da sua própria razão.

Segundo Kant, a *liberdade* entendida na sua forma mais inofensiva, a saber, a de fazer um *uso público* da sua razão em todos os seus elementos, constitui a exigência necessária, mas não suficiente, ao *esclarecimento*, pois não basta aos homens serem dotados de razão, *eles têm de fazer uso dessa capacidade*, quer na condição de cidadãos, para obedecer às leis ou exigências da comunidade (*uso privado*), quer para expor as suas ideias contra a inconveniência ou injustiça delas (*uso público*). O que distingue o *uso privado*

3 A humanidade e individualidade não podem continuar a ser entendidas à luz de uma antagonismo insuperável, mas como diferentes manifestações da mesma realidade. Quem tem receio da individualidade não pode defender a humanidade, porque esta só se manifesta na individualidade; para além dos indivíduos humanos, não há humanidade de carne e osso, mas apenas uma ideia que só pode subsistir enquanto tal, enquanto arquétipo que foi e continua a ser apanágio de ideologias utópicas e progressistas (este foi o grande equívoco da modernidade!) que tende a subsistir na organização e funcionamento das sociedades disciplinares.

4 DELEUZE, G & GUATTARI, F (2004). *Anti-Édipo*. Tradução de Rafael Godinho, Assírio e Alvim.

5 Na *Metafísica*, Aristóteles atribui dois significados ao termo *potência*: num, *potência* significa transitividade da ação (a potência de A produzir uma mudança numa outra coisa B ou a potência para uma parte de A produzir uma mudança noutra parte de A); no outro, *potência* significa possibilidade (*possibilitas*) visada na imanência, para uma coisa A passar de um estado a um novo estado. Esta distinção corresponde à distinção entre *potência* como devir e *potência* como ser. Neste último sentido, é assimilado à matéria, que não tem existência senão na sua relação com a forma, ela é tendência a um certo ser.

6 Neste texto, que tem tanto de fraturante como de paradigmático, Kant expõe um conjunto de razões pelas quais, de livre vontade, a maioria dos homens (inclusive todo o belo sexo), contrariamente à sua natureza de seres racionais, escolhem e se apegam à comodidade da *menoridade intelectual*, que, com boa vontade, os seus tutores aceitam superintender. As causas desta condição são atribuídas por Kant à preguiça e à cobardia de grande parte dos homens, que, após a natureza os ter há muito libertado do controlo alheio, continuam de boa vontade menores durante toda a vida e também porque a outros se torna tão fácil assumirem-se como seus tutores. Um absurdo que leva à perpetuação dos absurdos, para Kant, é que os tutores do povo tenham de ser, por sua vez, menores. Ora, se Kant tivesse feito o exercício de imaginar *uma viagem ao futuro*, teria confirmado as suas expectativas mais sombrias a respeito do género humano que a sua célebre afirmação trouxe à luz — “*É tão cómodo ser menor*”—, e Nietzsche, por seu turno, regozijar-se-ia ao ver corroborada a convicção profunda de que a *humanidade não progride porque não existe*. Vid., KANT, I (2008). *Op. cit.*, p. 1.

da razão do seu *uso público*, no entender de Kant, é que, no primeiro, os homens não são livres, porque exercem uma incumbência alheia (por exemplo, um professor perante a sua comunidade ou assembleia doméstica), enquanto, no segundo, no *uso público* da razão, os homens gozam de uma liberdade ilimitada de se servir da sua razão e de falar em seu nome próprio. Esta conceção é precisamente contrária àquela mais comumente partilhada no que concerne aos diferentes usos da razão, mas o que Kant parece querer sublinhar é a radical condição do homem como ser racional e autónomo<sup>7</sup>, sobre a qual se funda a sua humanidade (aquilo que o distanciou ou separou da natureza) e *sobre a qual tem inteiro poder*, por oposição à condição de cidadão, isto é, aquele que não é inteiramente livre, pois tem o dever de obediência às leis ou exigências da comunidade. É, então, no *uso público* da razão que o homem afirma a sua *maioridade racional e política*. *Sapere Aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento para te libertares dos grilhões intelectuais e das ideias feitas, dos preceitos estabelecidos ou cristalizados; para além de cidadão, és um homem dotado de razão, um ser que pode fazer uso da faculdade do pensamento com que a natureza te dotou, que não pode ser delegada em qualquer outra instância racional ou institucional. Kant apelava, deste modo, à emancipação intelectual pela via do uso crítico da razão como condição necessária e suficiente da maioridade racional e política. Portanto, segundo Kant, é perfeitamente possível que um público a si mesmo se esclareça, ainda que reconheça que a força dos preconceitos dificulte, mas não impossibilite, a tarefa, pelo que só muito lentamente um público pode chegar à ilustração<sup>8</sup>.

Na *Crítica da Faculdade do Juízo*<sup>9</sup>, Kant propõe-nos uma conceção mais alargada da *autonomia racional* através da abordagem do gosto como uma espécie de *sensus communis aestheticus*<sup>10</sup> (que distingue do entendimento comum ou *sensus communis logicus*), um sentido extra, para além das faculdades do conhecimento e da moral, que consiste na capacidade de reflexão do espírito que tem por finalidade a produção de juízos (não de conceitos) que resultam de um livre jogo entre a imaginação e o entendimento. A esta faculdade de julgar livre chama Kant *faculdade de julgar reflexiva*, que, não possuindo a capacidade de legislar num território determinado, como acontece com as outras duas faculdades (o entendimento e a razão), é todavia «um princípio *a priori* simplesmente subjectivo» que, embora não lhe caiba qualquer território (*Feld*)

7 Na perspetiva de Foucault, trata-se de um texto que, na linha das três Críticas, equaciona a questão dos *limites* ou, o mesmo é dizer, da *finitude* que constitui a marca da *modernidade* da qual somos o produto, tanto no pensamento como na ação. Entre este texto e as três Críticas há um pressuposto comum, a *Aufklärung*, que é descrita como o momento em que a humanidade faz uso da sua própria razão, sem se submeter a qualquer autoridade e assume a sua maioridade racional e política. A partir desse momento, a crítica torna-se necessária e o seu papel será definir as condições sob as quais o uso da razão é legítimo para determinar o que podemos conhecer, o que podemos fazer e o que nos é permitido esperar. Como muito bem sublinha Foucault, a *Aufklärung* inaugura a era da Crítica, que se constitui como uma espécie de livro de bordo da razão que se tornou autónoma. Vid., FOUCAULT, M (1994). "Qu'est-ce que les Lumières?", in: *Dits et écrits*. Tomo: IV, Paris, Gallimard, pp.679-685.

8 "É, pois, difícil a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. (...) Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos de uso racional, ou, antes, do mau uso dos seus dons naturais, são os grilhões de uma menoridade perpétua.", KANT, I (2008). *Op. cit.*, p. 10.

9 Parece consensual a ideia de que o surgimento da terceira Crítica, *Crítica da Faculdade do Juízo*, correspondeu a um esforço por parte de Kant, de superar, no dizer de A. Marques, "uma pulsão dualista que atravessa claramente o seu pensamento, como as célebres divisões entre entendimento e sensibilidade, entre entendimento e razão, entre razão prática e razão teórica, etc. (...) Pode efetivamente falar-se em relação à terceira Crítica, do «preenchimento» por parte de um sujeito transcendental demasiadamente formalista ou esquemático, pois tanto as categorias deduzidas na Crítica da Razão Pura, como a lei moral deduzida na Crítica da Razão Prática, configuravam um sujeito ainda muito afastado da dinâmica da vida sensível e afetiva. De facto assim é. No entanto, a terceira Crítica reconhecendo esse facto não faz quaisquer concessões a uma filosofia do sentimento ou da *afetividade fora do alcance dos pressupostos críticos já adquiridos*. MARQUES, A (1992). "Prefácio: A terceira Crítica como culminação da filosofia transcendental kantiana", in: KANT, I (1992). *Crítica da Faculdade do Juízo*, INCM, Lisboa, pp. 9, 11.

10 "Eu (...) digo que o gosto pode ser chamado, com maior direito que o são entendimento, *sensus communis*; e que a faculdade do juízo estética, de preferência à intelectual, pode usar o nome de um sentido comunitário (...). Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de julgamento daquilo que torna o nosso sentimento, numa representação dada, universalmente comunicável, sem mediação de um conceito. (...) Portanto o gosto é a faculdade de ajuizar a priori a comunicabilidade dos sentimentos que são ligados a uma representação dada (sem mediação de um conceito)." KANT, I (1991). *Op. cit.*, p. 198.

como seu domínio (*Gebiet*), pode, porém, possuir um qualquer solo (*Boden*)<sup>11</sup>. No entanto, o juízo não se confunde com a opinião nem com a percepção, pois ele exige reflexão, pensamento, não sobre aquilo que nos afeta em particular ou subjetivamente, mas sobre a própria afeição, do que depende a sua comunicabilidade ou partilha. O *sensus communis*, enquanto capacidade de formular juízos reflexivos, é uma capacidade cuja universalidade radica na sua manifestação ou *presença*, em todos e qualquer um, emergindo como condição de possibilidade da vida em comunidade. A viragem concetual efetuada por Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo* não é feita em nome de um reconhecimento do *irrational* que escapa aos princípios e axiomas que presidem ao conhecimento ou à ação moral, constituindo antes a afirmação inequívoca de outra esfera de racionalidade, já enunciada por Aristóteles na *Retórica*<sup>12</sup>, que não tem por tarefa produzir leis ou princípios, mas juízos que enformam a esfera pública em que nos movemos, pensamos e comunicamos, num regime não do necessário, mas do *possível*. Parece, pois, desenhar-se aqui uma ideia de autonomia real (não formal ou ideal), que se funda numa *razão sensível* (subjetiva a *priori*) configurada na sua tridimensionalidade ética, estética e política.

## 2. A TRIDIMENSIONALIDADE ÉTICA, ESTÉTICA, POLÍTICA DA EMANCIPAÇÃO

Considerando que o poder controla mal aquilo que julga controlar e rejeitando a visão panótica de Foucault<sup>13</sup>, Ranciére propõe novos conceitos com os quais procura compreender os processos que ocorrem nas relações que os indivíduos ou os grupos tecem com as circunstâncias espaço-temporais das suas vidas e que se manifestam nas múltiplas reconfigurações de formas de experiência.

A «*fábrica do sensível*», expressão com que designa a constituição de um mundo sensível ou de um *habitat* comum, não se limita apenas a um *ethos*, um estar em comum que resulta numa configuração de ações interdependentes, implicando também, e inexoravelmente, a estética e a política que são maneiras de organizar o sensível, isto é, de dar a entender, de dar a ver e de construir a visibilidade e a inteligibilidade dos acontecimentos no seio da comunidade. A “*partilha do sensível*” designa uma capacidade comum de construir territórios de sentido num *continuum consenso-dissenso*, podendo agregar os indivíduos em torno de uma situação ou dividi-los, dando aso a uma nova construção; há rutura sempre que surge bruscamente uma dissociação, um desvio, uma manifestação singular do pensamento que, não representando nada, cria outras formas de configuração do comum que não foram previstas. As formas de configuração da comunidade, múltiplas e dinâmicas, obedecem, assim, a duas lógicas em confronto: por um lado, a lógica do consenso<sup>14</sup>, que labora para que a crença na categorização e a tipificação social, segundo uma ordem desigualitária, sejam preservadas e se reproduzam, reduzindo toda a perturbação, e, por outro, a lógica do dissenso<sup>15</sup>, que, ao contrário, denuncia a ficção dessa ordem através dos *atos de emancipação*, afirmando a *igualdade* dos

11 *Ibidem.*, p. 58.

12 Aristóteles, na *Retórica*, aborda essa esfera de racionalidade que torna possível a comunicação, o discurso e a deliberação nos assuntos públicos ou mundanos.

13 RANCIÈRE, J (2012). « La méthode de l'égalité », Entretien avec Laurent Jean Pierre et Dork Zabunyan, Bayard Editions.

14 “Mais do que uma plataforma de debate racional, o consenso é um regime específico do sensível, uma forma particular de implementar os direitos com base no arché de uma comunidade. Mais concretamente, o consenso é o pressuposto segundo o qual cada parte de uma população, bem como todos os seus problemas específicos, podem ser tidos em conta e incorporados numa ordem política. Ao abolir o dissenso e ao levantar um obstáculo à subjectivação política, o consenso reduz a política à polícia.” RANCIÈRE, J (2012). *Op. cit.* p. 89.

15 “O dissenso não é uma querela acerca dos interesses pessoais ou de opiniões. É um processo político que resiste aos litígios jurídicos e abre uma fissura na ordem sensível ao confrontar as configurações instituídas da percepção, do pensamento e da acção com algo de «inadmissível», i.e., com um sujeito político.” *Ibid.*, p. 91.

homens apesar da *desigualdade* da sua posição.<sup>16</sup> Se há um movimento de emancipação, há uma transformação do universo da percepção e da ação que cria uma miríade de possibilidades; sendo os universos de percepção singulares por definição, porque não têm por referência nem os mesmos objetos nem os mesmos sujeitos, individual e coletivamente considerados, são focos de possibilidades inéditas, quer ao nível dos discursos, quer ao nível das ações, instaurando práticas e formas de percepção que não existiam ou que não foram previstas pelas instituições – é nisso que consiste a *emancipação*, que Rancière designa como um processo de *subjetivação política*.<sup>17</sup> Na conceção rancieriana de emancipação, a estética e a política desempenham, assim, um papel fundamental, dado que tanto a estética como a política são maneiras de organizar o sensível, isto é, de construir a visibilidade e a inteligibilidade das múltiplas configurações possíveis da comunidade. Se a dimensão estética da emancipação reside na articulação entre os fatores sensíveis e os fatores inteligíveis ou racionais, pois toda a racionalização é a racionalização do que é dado como percebido por qualquer um o que torna possível a sua comunicabilidade, a dimensão política decorre do *poder* de cada um inscrever territórios de sentido no solo comum partilhado que a todo o tempo podem ser reconfigurados, deslocados, dando nascimento a novas configurações num regime aberto de possibilidades infinitas.

O conceito de emancipação ganha, assim, uma nova configuração (que diverge de Kant<sup>18</sup> e de Foucault<sup>19</sup>), designando um *processo e não um objetivo, uma fratura no presente e não uma utopia a realizar*. Deste ponto de vista, a emancipação não pode ser entendida, então, como um projeto político, pedagógico ou social de libertação de uma minoria ou de um estado de menoridade; também não corresponde a uma época ou a uma era circunscritas num espaço e num tempo;

a emancipação é a atualização intermitente e precária das competências de cada um, quando se põe em questão a oposição entre olhar e agir, quando se compreende que as evidências que assim estruturam as relações do dizer, do ser e do fazer pertencem elas próprias à estrutura da dominação e da sujeição. A emancipação começa quando se compreende que olhar é também uma ação que confirma ou transforma essa distribuição de posições. O espectador também age, como o aluno ou o cientista. Observa, seleciona,

16 Rancière propõe-nos, assim, uma outra ideia de igualdade, não a *igualdade legal*, mas a *igualdade real* na capacidade de criação de formas concretas de vida. Pressupondo a *ignorância* de um certo tipo de necessidade que determina o lugar de cada um, a emancipação intelectual inaugura, assim, uma rutura da adequação entre um certo tipo de ocupação e um certo tipo de equipamento intelectual e sensível, perturbando, dessa forma, a ordem desigualitária que separa e hierarquiza o mundo entre os capazes e os incapazes, os que sabem e os que ignoram, entre os que pensam e os que agem, tal como Platão a concebeu na *República*.

17 Em Rancière, o processo de *subjetivação política* nada tem a ver com os processos de subjetivação decorrentes da biopolítica, teorizados por Foucault, uma vez que o primeiro é a manifestação do movimento de emancipação e os segundos a manifestação de uma sujeição ou submissão aos dispositivos que exercem o poder sobre a vida, o que corresponde, em Rancière, ao conceito de *policia*.

18 Acerca da proximidade da sua noção de emancipação com a que Kant apresenta na resposta à questão “*O que é o Iluminismo?*”, Rancière esclarece: “Eu coloco a questão da emancipação em termos mais radicais. Kant diz que a emancipação é a saída de um estado de menoridade. A questão que se coloca é a de saber como se sai desse estado. O modelo do Iluminismo é o de uma elite esclarecida que retira o povo, progressiva e lentamente, de uma situação de menoridade, da mesma forma que o mestre encaminha o aluno na via do saber. Trata-se do modelo pedagógico já tantas vezes posto em causa. Pensemos em Joseph Jacotot sobre o qual escrevi “*Le Maître ignorant*”. O problema não é o da instrução e emancipação do povo, mas o de os indivíduos se emanciparem a si mesmos. Enquanto se pensar a emancipação em termos pedagógicos, como uma tarefa dos educadores que vão guiar os ignorantes, as crianças e o povo na via do progresso, está-se a reproduzir o modelo do mestre. A emancipação dá-se quando alguém se declara capaz daquilo de que foi declarado incapaz”.

19 A questão lançada por Kant —*Was ist Aufklärung?*— inaugura, no entender de Foucault, um problema novo que dá nascimento à modernidade, a saber, a *reflexão filosófica sobre o presente*. Para Foucault, a *Aufklärung* não designaria, então, segundo Foucault, uma passagem de um estado de ignorância a um estado de saber ou conhecimento, como em Kant, mas um *ethos filosófico* que se caracteriza por uma *atitude limite* ou *fronteira*, uma atitude nascente atenta ao mundo. *A modernidade define-se mais por uma atitude do que por um período na história* situado algures entre um período pré-moderno, ingénuo e arcaico, e um período pós-moderno, enigmático e inquietante. Ser moderno significa, então, estar conectado com o *presente, ser crítico*, no sentido de o analisar para o compreender e para o renovar.

compara, interpreta. Liga o que vê com muitas outras coisas que viu noutros espaços cénicos e noutro género de lugares. Compõe o seu próprio poema com os elementos do poema que tem à sua frente. (...) Este trabalho poético da tradução está na base de toda a aprendizagem<sup>20</sup>.

A verificação do axioma de *l'égalité des intelligences*<sup>21</sup> é a exigência primeira do movimento de *emancipação*<sup>22</sup> que se constitui como um processo que fratura a ordem estabelecida dos discursos e das práticas, contrapondo à lógica do *consenso* uma lógica do *dissenso*, através da qual o indivíduo se liberta dos mecanismos de *colonização cultural interior*<sup>23</sup>. O desafio é, então, o de saber quais as condições de possibilidade de um *ethos emancipador* através do qual os indivíduos deixam de estar sujeitos às determinações sociais e se assumem como autores e criadores de si mesmos e de novas configurações do comum.<sup>24</sup>

### 3. EMANCIPAÇÃO E INDIVIDUAÇÃO: TOPOGRAFIAS RIZOMÁTICAS

A relação entre os indivíduos e a sociedade não ocorre segundo uma lógica determinista que reduz as ações dos indivíduos a um simples efeito das circunstâncias ou dos fatores ambientais ou contextuais, constituindo, antes, um processo dinâmico de transformações recíprocas. Nesta relação, o indivíduo não é uma identidade estática, mas uma singularidade em construção permanente em interação com as circunstâncias históricas e ocasionais, num processo que não é linear nem progressivo, porque é marcado pela finitude e pela contingência, o mesmo é dizer, pelo acaso e pela necessidade.

Ora, na tensão dialética entre o indivíduo e a sociedade existe e persiste um espaço-tempo intersticial informal onde se jogam forças imanentes ao indivíduo e à sociedade de cuja laboração depende a sua articulação imprescindível tanto à vida individual como coletiva. Tal como refere R. Esposito,

(...) o trans-individual – que constitui para Simondon o terreno específico da ética e da política – mantém uma relação dinâmica com aquele pré-individual que, não podendo ser individualizado, é justamente «posto em comum» numa forma de vida mais rica e complexa. Isto quer dizer que o indivíduo – ou melhor, o sujeito que se produz individuando-se – não é definível fora da relação política com aqueles que compartilham a sua experiência vital, mas também que o coletivo, longe de ser o simples contrário, ou a neutralização, da individualidade, é ele próprio uma forma de individuação mais elaborada<sup>25</sup>.

Assim sendo, a política dilui, então, a dicotomia entre o individual e o coletivo, uma vez que a ação coletiva repousa sobre os indivíduos dotados da capacidade de pensar o mundo e de atuar por si

20 RANCIÈRE, J (2010). *Estética e Política, A partilha do sensível*, Dafne Editora, Porto, pp, 19,22.

21 Tese defendida por Rancière na obra *Le Maître ignorant* (1987), sustentada a partir do exemplo pedagógico de Joseph Jacot.

22 “A emancipação não é o fim teleológico de um projecto político nem um estado de libertação social. O processo de emancipação consiste na verificação polémica da igualdade. Como esta verificação é necessariamente intermitente e precária, a lógica da emancipação é uma heterologia, i. e., a introdução de um «próprio-impróprio» que contesta a ordem policial”. RANCIÈRE, J (2010). *Op. cit.* p. 91.

23 RANCIÈRE, J (2003). “Actualidade do mestre ignorante”, *Educação - Sociedade*, v. 24, Abril, p. 194.

24 Este modelo a-centrado é problemático, uma vez que perturba a ordem das sociedades orgânicas ou disciplinares, mas é, ao mesmo tempo, condição da sua vitalidade pelas reconfigurações sucessivas e, por vezes, intertemporas que introduz, diluindo fronteiras e procurando formas do comum que não são as do Estado nem as do consenso.

25 ESPOSITO, R (2010). *Bios, Biopolítica e Filosofia*. Edições 70, p. 256.



mesmos. Efetivamente, os indivíduos delegam nas instituições o poder de organização da comunidade, mas não delegam o seu pensamento nem a sua vontade. Entre as instituições e as diferentes esferas individuais ou coletivas, há espaços-tempos informais ou espontâneos de criação ou de invenção de situações imprevistas; é nestes intervalos ou cruzamentos que, ocasionalmente, a autonomia e a criatividade dos indivíduos emergem rompendo com as configurações cristalizadas; outras vezes é a própria rigidez do consenso aparentemente harmonioso que preside à organização e funcionamento das instituições que estimula as capacidades dos indivíduos a criarem formas de pensamento e de ação divergentes e que renovam a sua configuração.

A ética da emancipação intelectual constitui-se, portanto, como uma exigência individual (a vontade servida por uma inteligência é sempre individual) que exige a *atenção* e a *decisão* do sujeito sobre si mesmo. Daí a nossa primeira definição: a emancipação intelectual é o exercício *das capacidades de cada um*, e, nessa medida, *é uma ação eminentemente ética e política, individual e intransmissível*, que nenhuma instituição ou modelo pedagógico pode satisfazer. Mas, entendamo-nos bem: não é da intransmissibilidade do pensamento enquanto produto de que se fala aqui, mas da sua produção propriamente dita enquanto tarefa que não pode ser aprendida, nem ensinada, no seio das instituições, mas apenas exercida por todos e qualquer um, independentemente da sua condição ou posição.

A emancipação intelectual é, então, o conceito que ilumina o *poder de transformação* (metamorfose) do homem enquanto ser dotado de *vontade* e de *inteligência* que ocorre nos interstícios, nos espaços deixados vagos pela formatação das instituições e pela categorização social, viabilizando a construção de novas *possibilidades de sentido do comum* ou de formas de vida que se projeta num devir incomensurável que transborda qualquer tentativa de enclausuramento identitário ou concetual e dissolve qualquer utopia. Deste ponto de vista, não são os territórios (as situações e as instituições) que determinam o dinamismo do pensamento e da ação dos indivíduos, mas o dinamismo da ação e do pensamento que criam territórios de sentido possíveis, revolvendo os mapas ou as cartas do que é dado ou cristalizado pelo consenso. Daí a nossa segunda definição: *a emancipação intelectual é uma atitude limiar ou rizomática*<sup>26</sup>, onde a imaginação, no seu livre jogo com o pensamento, cria novos segmentos de sentido, isto é, novas configurações do comum para além daquelas que existem. A emancipação intelectual não pode ser, assim, entendida como um movimento progressivo de libertação de uma minoria ou de um estado de menoridade, mas um processo intermitente e precário que exige uma atualização permanente que não pode ser ensinada, mas apenas exercida por qualquer um, independentemente da sua condição ou posição. A emancipação intelectual distingue-se, assim, do pensamento crítico, pois enquanto o pensamento crítico tem como móbil a substituição do modelo visado pela crítica por um outro modelo, obedecendo à mesma lógica do consenso, uma lógica bivalente ou de alternância, a emancipação intelectual, pelo contrário, é alimentada por uma lógica do dissenso, da rutura, do desvio ou da alternativa, que, avessa a cristalizações, faz *rizoma* (Deleuze e Guattari)<sup>27</sup> e não raiz, faz linhas

26 Ao contrário dos sistemas centrados (raiz e radícula), que privilegiam a hierarquia, a rigidez e a reprodução (as folhas reproduzem a árvore), os sistemas a-centrados (rizoma) privilegiam os intervalos, as ervas daninhas ("ovelhas negras", "Antígonas") entre as organizações cartesianas, as redes de autómatos finitos, de conexões num fluxo constante de desterritorialização-reterritorialização de fronteiras flutuantes.

27 O rizoma caracteriza-se por ser um caule subterrâneo que tem a dupla função de servir de reserva de alimento e de mecanismo de reprodução assexuada, pelo que de um ponto qualquer pode brotar uma nova planta ligada à primeira, do que passado algum tempo resulta uma rede de indivíduos interligados formando um organismo único, dentro do qual cada um tem uma existência autónoma. Adotado por Deleuze e Guattari (2004). *Op. cit.*, este conceito tem um alcance epistemológico que nos permite descrever as formas de organização e comunicação inerentes aos sistemas a-centrados, não hierárquicos, e abertos cuja dinâmica interna é alimentada pela circulação de estados ou indivíduos dando origem a múltiplas conexões, mediante as quais se tece uma rede de complexidade crescente em constante movimento.

e não pontos, que se multiplicam num horizonte de possibilidades infinitas. É precisamente isso que fazem as novas gerações que, em contextos diferentes, reconfiguram o sentido das palavras e usam formas de enunciação que são as suas, diferentes e aleatórias.

Ainda que produtos dos múltiplos *processos de objetivação e de subjetivação* (Foucault), os indivíduos são dotados de inteligência e de vontade, isto é, de capacidades de reflexão e de decisão que escapam ao controlo da sociedade e das instituições. Ou seja: apesar das circunstâncias, os indivíduos têm sempre o *poder* de dizer sim ou dizer não, de *querer ou não querer* isto ou aquilo (e não querer é apenas a expressão negativa de um querer que se manifesta por vezes de forma mais veemente do que na sua forma afirmativa; portanto, quer na sua forma negativa, quer na sua forma afirmativa, a vontade manifesta sempre a sua presença). Mas, exatamente, porque o sujeito tem a possibilidade de exercer o poder sobre si próprio, ele pode livremente sujeitar-se ou emancipar-se; a sujeição do sujeito não faz dele um elemento passivo, mas ativo, pelo que os homens com a capacidade de discernimento exercem a autonomia quando tomam decisões nos contextos concretos das suas vidas, sejam elas de *consenso* ou de *dissenso*, pelo que o respeito pelo exercício da autonomia, uma característica ou um atributo dos seres racionais, constitui um valor ético inelutável. Destituir os indivíduos da sua autonomia é remetê-los à sua indigência do ponto de vista racional e moral. A autonomia emerge, então, não como um ideal a realizar, mas como condição do homem singular, não entendido como sujeito transcendental, mas como *sujeito ético*, um *sujeito com vontade e inteligência* capaz de criar novas possibilidades de existência dando novos mundos ao mundo, num movimento contínuo marcado pela finitude no sentido em que as histórias se renovam, isto é, morrem para dar lugar a outras.

Em última análise, o exercício da autonomia racional e política é indissociável do *poder* de pensar e de atuar, com o qual os indivíduos marcam a sua *presença* no tempo e no espaço público, pelo que a emancipação intelectual constitui, quanto a nós, a exigência primeira do exercício da cidadania nas sociedades democráticas que depende dos indivíduos e não das instituições.

#### 4. EMANCIPAÇÃO E DEMOCRACIA

Hoje, como no passado, assiste-se a um consenso acerca da ambivalência da noção de democracia que designa, desde Platão a Churchill e passando por Aristóteles, coisas diferentes e opostas. Efetivamente, hoje assiste-se a uma contradição latente ou explícita entre as democracias que definem os Estados e os democratas que ousam defender a democracia, sobretudo nos momentos em que os governantes tomam decisões e daí o paradoxo: a democracia torna-se uma ameaça às democracias dos Estados! Quando o problema económico-financeiro não existia, a democracia não era problemática; pelo contrário, era o garante da livre iniciativa dos indivíduos e do funcionamento dos mercados (deixem os mercados funcionar! - era o lema dos governantes). A democracia seria essa forma adequada à ilimitação do poder económico e financeiro e o *homo partidarius* o seu feito e garante; a democracia torna-se problemática quando o *homo politicus* afirma o seu *poder* de falar e atuar em divergência, impedindo que o espaço público seja usurpado por parte do Estado, aí residindo precisamente o perigo e a ameaça do *apeiron* democrático de que a atual retórica da crise nos dá conta<sup>28</sup>.

Ora, para Rancière, a democracia não se reduz a uma forma de governo nem a um modo de vida social, nem se configura como um ideal, porque funciona segundo o princípio jacotista da

28 RANCIÈRE, J (2009). «Les démocraties contre la démocratie », in: *Démocratie, dans qu'elle état ?*, La Fabrique Éditions, Paris.

igualdade. A *igualdade*, axioma universal da política, cuja verificação é intermitente e polémica, é, em última análise, o garante da preservação da comunidade. Uma comunidade é considerada democrática quando se organiza como «comunidade da partilha» (*communauté du partage*), na qual o fazer parte de um mundo comum se expressa de forma *polémica*, isto é, sob a forma de um *dissenso*, de uma *heterologia*. Um regime político é democrático quando incentiva a multiplicidade de manifestações dentro da comunidade, pelo que uma comunidade política é uma comunidade do litígio que se constitui com base no encontro discordante das percepções individuais. É evidente que o consenso<sup>29</sup> não deixa de ser uma das formas possíveis de configuração do mundo; no entanto, o consenso zela pela manutenção da ordem e da estabilidade de uma determinada forma de organização do mundo e de uma distribuição de funções e de posições; o dissenso, pelo contrário, questiona essa ordem e propõe outras formas possíveis. Deste ponto de vista, a polémica antiestética é paralela à polémica antidemocrática, uma vez que, quer a estética, quer a política introduzem pontos de rutura ou de extraterritorialidade, pontos de vista dissensuais em relação ao pensamento dominante ou pensamento único, abrindo desvios para outras formas de percepção e pensamento do mundo.

As revoluções democráticas são exemplos de criação de novas esferas de poder, o *poder do povo*, que definem a abertura de campos possíveis de configuração de formas de pensar, dizer e fazer, da mesma forma que a emancipação social é o resultado da modificação das capacidades dos indivíduos e não o alcançar de um horizonte de espera previamente definido nas cartas oficiais. O *escândalo democrático*<sup>30</sup> decorre precisamente do reconhecimento deste *poder não delegado*, mas muitas vezes silenciado pelas formas cristalizadas da *gestão policial* das instituições.<sup>31</sup> A democracia é, em última análise, uma questão de competências práticas, nomeadamente as competências da comunicação argumentativa exercida pelo poder do pensamento e da palavra de não importa quem, que impede a *política* de se transformar simplesmente em *polícia*.<sup>32</sup> Por essa razão, como sublinha Castoriadis,

É preciso ultrapassar as éticas da heteronomia e para isso é necessário ultrapassar, em primeiro lugar, as suas políticas. Precisamos de uma ética da autonomia que só poderá existir ao articular-se a uma política autónoma. A autonomia não é a liberdade cartesiana, ainda menos sartriana, não é fulgor sem espessura nem afeição. No plano individual é o estabelecimento de uma nova relação entre mim e o meu inconsciente, não pela supressão deste, mas através da capacidade para filtrar o que passará dos desejos para os actos e as palavras. Esta autonomia individual tem pesadas condições que devem ser instituídas. São-nos pois necessárias instituições de autonomia que concedam a todos, enquanto membros da colectividade, uma autonomia efectiva permitindo-lhes desenvolver a sua autonomia individual. Tal só é possível através da instauração de um regime verdadeiramente

29 "O consenso diz: o mundo é assim, não podemos fazer nada senão ver como é que nos arranjamos. O dissenso diz que é falso dizer "o mundo é assim", porque é possível uma outra construção a partir de dados diferentes. O dissenso consiste em dizer: nós propomo-nos como capazes de construir de outra maneira os possíveis." Vid., GUERREIRO, A (2010). "Entrevista a J. Rancière", *Atual, Expresso*, Dezembro, 2010, p. 39.

30 RANCIÈRE, J (2009). *Op. cit.*

31 Esta constituiu a tragédia de Antígona que Castoriadis considera como *símbolo da tragédia da democracia* ao expor as suas contradições e ambivalências. Vid., CASTORIADIS, C (2012). *A ascensão da insignificância*. Tradução de Carlos Correia de Oliveira, Bizâncio, Lisboa.

32 "O que procuro pensar com o conceito de 'polícia' é estranho à formulação de Foucault, porque Foucault teorizava sobre as formas de poder que se exercem sobre a vida, o poder como modo de gestão da vida. De certa maneira a biopolítica pertence ao espaço da polícia. Mas, para mim, a polícia não é simplesmente um conjunto de técnicas de domínio sobre os corpos, é no fundo a configuração de um universo composto de grupos e interesses identificáveis, organização de uma totalidade que é objecto de um cálculo e de uma forma de negociação. E é isso que a política interrompe." Vid., GUERREIRO, A (2010). *Op. cit.*, p. 38.

democrático e não apenas nos discursos. (...) Quer se trate do plano individual ou do colectivo, uma tal autonomia não nos fornece, evidentemente, uma resposta automática para todas as questões que suscita a existência humana; termos sempre de levar a nossa vida nas condições trágicas que a caracterizam, devido ao facto de nem sempre sabermos onde está o Bem e o Mal, tanto no plano individual como colectivo. Contudo, não é por isso que estamos mais condenados ao Mal do que ao Bem pois podemos, a maior parte das vezes, regressar individual e colectivamente a nós próprios, reflectir acerca dos nossos actos, retomá-los, corrigi-los e remediá-los”.<sup>33</sup>

## CONCLUSÃO

Chegados aqui, a questão com que nos confrontamos hoje não é com a morte da política ou da democracia, que são sinónimos, mas com a morte de uma determinada forma de conceber e, sobretudo, de praticar a *política*, nomeadamente a sua *gestão partidocrática e policial*. A constatação de que não há senão momentos, conjunturas e acontecimentos singulares, individual ou coletivamente considerados, dos quais se pode avaliar as consequências (tarefa dos historiadores), erradica da história humana não só todo o determinismo, mas também a utopia (tão cara à modernidade). Por essa razão, pensamos com H. Arendt que a história humana não se pode confundir com a história das ideias ou a história da filosofia, pois a história é feita de acontecimentos, de fenómenos históricos, ou seja, de ruturas no tempo e de ruturas do tempo, o mesmo é dizer de imprevistos, inéditos e inauditos. O acontecimento histórico corresponde a um momento de rutura em que, num ato de *liberdade*, se dá a construção não de um mundo novo, mas novamente de um mundo. Os acontecimentos que fazem a história dos homens nunca são inócuos; a pluralidade dos homens espelha-se na pluralidade das suas ações, marcadas, simultaneamente, pela contingência e pela ambiguidade, sendo a *política* precisamente esta invenção humana que pressupõe a existência do *outro* como *limiar* ou abertura, não à diferença, mas às múltiplas possibilidades de ação e de relação no seio do espaço público, marcadas por ambivalências e ambiguidades insuperáveis.<sup>34</sup> A abertura ao outro significa antes de mais o reconhecimento recíproco de tudo o que é humano no outro (por exemplo, o reconhecimento das mesmas capacidades de pensar e de atuar, o direito de usar a palavra e dizer o que pensa de uma situação, propondo, eventualmente, outra). O reconhecimento deste comum partilhado, que, ao mesmo tempo, agrega e separa os indivíduos, constitui-se como a primeira condição de possibilidade de um habitar em comum; quando, inversamente, esta possibilidade desaparece (como no caso do totalitarismo), quando a diferença protagonizada pelo outro é dissolvida ou aniquilada, a desumanidade ganha terreno e o mundo empobrece. Em última análise, a história da comunidade humana é feita pelas capacidades de todos e de cada um, pelo que só pode ser lida ou interpretada, não num sentido utópico, mas heterotópico.

É, pois, tempo de ultrapassar a hegemonia do olhar dos técnicos e especialistas e dos intérpretes ou tradutores de serviço que impõem perspectivas redutoras sobre os problemas com que a comunidade humana se confronta, pelo que a *topografia vertical* que configura a produção e a transmissão do saber, deve dar lugar a uma *topografia transversal ou rizomática*, com fronteiras flutuantes ou móveis entre os universos de percepção e de atuação, singulares e coletivos, entre os

33 CASTORIADIS, C (2012). *Op. cit.*, pp.244-245.

34 ARENDT, H (2006). *Entre o passado e o futuro*, Relógio d'Água, p. 168.

diferentes domínios dos saberes ou disciplinas e no seio das relações médico-doente, professor-aluno, governante-governado.

Pelas razões aduzidas nesta argumentação, concluímos, então, que a emancipação intelectual não é uma ideia, nem é um desígnio, e muito menos um imperativo que nos obriga; é antes a condição de ser homem para além de cidadão, a condição humana por excelência que não se inscreve num reino ideal dos fins, mas se encarna na própria finitude da existência, no seio do espaço público.

### **Referências bibliográficas**

MARQUES, A (1992). "Prologo: A terceira Crítica como culminação da filosofia transcendental kantiana", in: KANT, I (1992). *Crítica da Faculdade do Juízo*, INCM, Lisboa, pp. 7-30.

KANT, I. (1992). *Crítica da Faculdade do Juízo*, INCM, Lisboa.

RANCIÈRE, J. (2002). *O mestre ignorante - cinco lições sobre a emancipação intelectual*, Editora Autêntica, Belo Horizonte.

VERMEREN, P.; CORNU, L.; BENVENUTO, A. (2003). "Actualidade de o Mestre Ignorante", in *Educação e Sociedade*, Vol. 4, n. 82, pp. 185-202, Campinas.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2004). *Anti-Édipo*, Assírio e Alvim, Lisboa.

DELEUZE, G. (2005). *Foucault*, Edições 70, Lisboa.

ARENDRT, H. (2006). *Entre o Passado e o Futuro*, Relógio d'Água Editores, Lisboa.

RANCIÈRE, J. (2006). *O ódio à democracia*, Mareantes Editora.

RANCIÈRE, J. (2007). "As Desventuras do Pensamento Crítico", in *Crítica do Contemporâneo*, Conferências Internacionais Serralves. Porto.

KANT, I. (2008). *A paz perpétua e outros opúsculos*, Edições 70, Lisboa.

RANCIÈRE, J. (2009). « Les démocraties contre la démocratie », in *Démocratie, dans qu'elle état ?*, La Fabrique Éditions, Paris.

ESPOSITO, R. (2010). *Bios: Biopolítica e Filosofia*, Edições 70, Lisboa.

RANCIÈRE, J. (2010). *Estética e Política, A partilha do Sensível*, Dafne Editora, Porto.

RANCIÈRE, J. (2012). *La méthode de l'égalité*, Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan, Bayard Editions.

CASTORIADIS, C. (2012). *A ascensão da insignificância*, Editorial Bizâncio, 2.<sup>a</sup> Edição, Lisboa.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 20, N° 70

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en octubre de 2015, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)