

**A POLÍTICA, O DESENTENDIMENTO E O MESTRE IGNORANTE**

**THE POLITICS, THE MISUNDERSTANDING AND THE IGNORANT  
MASTER**

*Matheus Maria Beltrame*<sup>1</sup>

Recebido em: 05/2021  
Aprovado em: 11/2021

**Resumo:** o artigo pretende apresentar a concepção política desenvolvida por Jacques Rancière na obra *O desentendimento* aproximando-a de elementos da obra *O mestre ignorante*. Trata-se de uma concepção política que tem em seu centro a noção de desentendimento. Partindo da concepção aristotélica de política, Rancière desenvolve sua concepção enquanto um modo de subjetivação política em oposição a lógica policial, do confronto entre essas duas lógicas surgem novos sujeitos e objetos. A política e a democracia relacionam-se enquanto expressão da igualdade, modo de subjetivação singular que se inscreve como liberdade demandando a reparação de um dano, quando uma parcela dos sem parcela se inscreve enquanto pertencente ao mundo comum.

**Palavras-chave:** Política. Desentendimento. Liberdade. Igualdade. Rancière.

**Abstract:** the article intends to present the political conception developed by Jacques Rancière in the work *The misunderstanding*, bringing it closer to elements of the work *The ignorant master*. It is a political conception that has at its core the notion of misunderstanding. Starting from the Aristotelian conception of politics, Rancière develops his conception as a way of political subjectivation in opposition to the police logic, from the confrontation between these two logics new subjects and objects emerge. Politics and democracy are related as an expression of equality, a singular mode of subjectivation that is inscribed as freedom demanding the repair of damage, when a portion of those without a portion registers as belonging to the common world.

**Keywords:** Policy. Misunderstanding. Freedom. Equality. Rancière.

Na análise da filosofia política<sup>2</sup>, Jacques Rancière, procura fundamentar o conceito de desentendimento como um dos elementos essenciais da atividade política, baseado na igualdade

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela UFPB, Professor Adjunto na UACS/CFP/UFCG, e-mail: [beltrame25@gmail.com](mailto:beltrame25@gmail.com)

<sup>2</sup> Este artigo é um recorte da tese *A teoria da emancipação em Karl Marx e Jürgen Habermas*, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PIPGF/UFPB/UFRN/UFPE sob a orientação do Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevêdo que, utilizada na tese no contexto de crítica a concepção habermasiana, teve sua discussão ampliada, principalmente pelo elemento político-pedagógico, o que possibilitou uma melhor compreensão conceitual da obra de Rancière.

universal de seres falantes e inteligentes. A democracia, a igualdade e a emancipação são elementos que permeiam a atividade política enquanto elementos de inconformidade e de dissensão constantes. Neste sentido, faz-se uma crítica a atividade filosófica que busca suprimir esse elemento fundamental, este escândalo que é a própria racionalidade da política, a racionalidade do desentendimento.

Em *O desentendimento*, Rancière, parte da análise da definição aristotélica, presente na obra *Política*, do *logos* político:

A natureza, como se afirma frequentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais do que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer e de dor, a relação entre elas e não mais que isso), o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade (Aristóteles, 2004, p. 146).

Na relação entre o justo, o útil ou conveniente, por um lado, e o injusto, o inútil e o inconveniente, na relação entre justo e injusto, conveniente e inconveniente, útil e inútil temos o âmago do problema político. Para Aristóteles a justiça é o que vincula os seres humanos no Estado, “porque a administração da justiça, que é a determinação daquilo que é justo, é o princípio da ordem numa sociedade política” (Aristóteles, 2004, p. 147). Os termos elencados por Aristóteles, nesta perspectiva, são o *sympheron*, que diz respeito, “essencialmente uma relação a si mesmo, a vantagem que cabe a cada indivíduo ou uma coletividade obtém ou conta obter de uma ação” (Rancière, 1996, p. 19). E o outro termo é *blableron*, que possui duas acepções, “é a parte do desagrado que cabe a um indivíduo por qualquer razão que seja, catástrofe natural ou ação humana. Num outro, é a consequência negativa que um indivíduo recebe de seu ato ou, no mais das vezes, da ação de outrem” (Rancière, 1996, p. 19). O *blableron* designa o dano no sentido jurídico, o agravo objetivo feito por um indivíduo a outro.

A justiça na *polis* encontra-se no grau em que o *sympheron* não possui correlato com o *blableron*, ela começa “onde se trata daquilo que os cidadãos possuem *em comum* e onde se cuida da maneira como são repartidas as formas de exercício e controle do exercício desse poder comum” (Rancière, 1996, p. 20). A justiça política relaciona-se a ordem que determina a partilha do comum.

A ordem política começa “onde se tenta repartir as parcelas do *comum*, harmonizar

segundo a proporção geométrica as parcelas da comunidade e os títulos para se obter essas parcelas, as *axai* que dão direito à comunidade” (Rancière, 1996, p. 21). Os títulos enumerados por Aristóteles são: a riqueza, a virtude e a liberdade. A cada uma corresponde um regime político, respectivamente, oligarquia, aristocracia e democracia.

A riqueza é o único título que pode ser facilmente reconhecido, e a questão é “a liberdade trazida pelas pessoas do povo à comunidade? E em que lhes é própria? É aqui que se revela o erro fundamental na contagem. Primeiro, a liberdade do *demos* não é nenhuma propriedade determinável mas facticidade pura” (Rancière, 1996, p. 22); segundo, ela não é própria do povo. Desta forma, o povo não possui título positivo, riqueza ou virtude, tem reconhecido uma abstração, a liberdade, que todos possuem, atribuindo-se, desta maneira, uma igualdade que é a de todos os membros da comunidade política:

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

Para Rancière, assim como para Aristóteles, a comunidade possui apenas duas partes, a dos ricos e a dos pobres, aos pobres o dano causado pelos ricos tem papel fundamental, os identifica frente a comunidade em nome do dano sofrido, os institui enquanto comunidade em nome do dano causado à comunidade.

Desta forma, já temos a confirmação do princípio da política na luta dos pobres contra os ricos, na luta de classes, e a política começa quando uma fração dos pobres se torna real, visto que “é a política – ou seja, a interrupção dos simples efeitos da dominação dos ricos – que faz os pobres existirem enquanto entidade” (Rancière, 1996, p. 26). A interrupção do movimento de dominação pelo surgimento desta entidade origina o movimento político, “ela define o comum como comunidade política, quer dizer, dividida, baseada num dano que escapa à aritmética das trocas e das reparações. Fora dessa instituição, não há política. Há apenas ordem de dominação ou desordem da revolta” (Rancière, 1996, p. 26-7).

A negação da política é uma constante, da antiguidade a contemporaneidade, sempre a encontramos na afirmação de que não há uma ‘parcela dos sem parcela’, todavia, a política existe, justamente, porque há uma parcela que escapa as formas de medida, trata-se de um elemento fundamental, da igualdade entre os seres humanos, anterior ao que discute sobre a justiça política e que em última instância é a de uma pura contingência da ordem social,

Antes do *logos* que discute sobre o útil e o nocivo, há o *logos* que ordena e confere o direito de ordenar. Mas esse *logos* primeiro já está mordido por uma contradição primeira. Há ordem na sociedade porque uns mandam e outros obedecem. Mas, para obedecer a uma ordem, são necessárias pelo menos duas coisas: deve-se compreender a ordem e deve-se compreender que é preciso obedecer-lhe. E, para fazer isso, é preciso você já ser igual daquele que manda. É essa igualdade que corrói toda a ordem natural (Rancière, 1996, p. 31).

A instituição da política é idêntica à instituição na sociedade da luta de classes e o dano pelo qual se origina a política é a introdução de um “incomensurável no seio da distribuição dos corpos falantes. Esse incomensurável não rompe somente a igualdade dos lucros e das perdas. Ele anuncia também por antecipação o projeto da *polis* ordenada segundo a proporção do *cosmos* baseado na *arkhé* da comunidade” (Rancière, 1996, p. 33).

O dano está presente na essência da política e de uma forma dupla, como exposto acima, se apresenta no conflito fundamental em torno da relação entre a condição de ser falante sem propriedade e a capacidade política; a política existe na medida em que o *logos* não é apenas palavra, mas contagem, “a contagem pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto outra é apenas percebida como barulho que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta” (Rancière, 1996, p. 36).

Trata-se de uma relação entre a palavra e a contagem que mostra que a política não se origina dos seres humanos colocarem seus interesses em comum, da prática coletiva da liberdade, mas “existe a política porque aqueles que não tem direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados, e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é que o próprio enfrentamento” (Rancière, 1996, p. 40). Este enfrentamento relaciona-se a contradição entre dois mundos alocados num único.

São duas formas de comunidade que se confundem numa só, naquela que se estabelece o conflito que coloca o litígio a dedução da capacidade de ser falante e na comunidade da justiça e da injustiça. Na primeira, temos a fórmula de dar a cada um a parcela de que lhe é devido de acordo com a evidência daquilo que ele seja, enquanto a segunda é “aquela que suspende essa harmonia pelo simples fato de atualizar a contingência da igualdade, nem aritmética nem

geométrica, dos seres falantes quaisquer” (Rancière, 1996, p. 41). Essas lógicas são confundidas com a política, no entanto, é a política a atividade que divide essas lógicas.

Nesta perspectiva, e influenciado pelo pensamento de Michel Foucault, Rancière denomina de *polícia* o “conjunto de processos pelos quais se operam a agregação e consentimento de coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (Rancière, 1996, p. 41). A lei e a polícia definem a parcela ou não parcela das partes, definem o aparecer dos corpos via de regras, configurando as ocupações e as propriedades dos espaços e sua distribuição, é “uma lei de polícia que faz tradicionalmente do lugar de trabalho um espaço privado não regido pelos modos de ver e dizer próprios do que se chama espaço público, onde o ter *parcela* do trabalhador é estritamente definido pela remuneração de seu trabalho” (Rancière, 1996, p. 42).

A *política*, por sua vez, é uma atividade antagônica a esta, ela “rompe a configuração do sensível na qual se definem as parcelas e as partes ou sua ausência a partir de um pressuposto que por definição não tem cabimento ali: a de uma parcela dos sem parcela” (Rancière, 1996, p. 42). A atividade política é um modo de manifestação de uma fração da população, ‘uma parcela dos sem parcela’, que expõe a igualdade de todos os seres falantes:

Existe política quando existe um lugar e formas para o encontro de dois processos heterogêneos. O primeiro é o processo policial no sentido que tentamos definir. O segundo é o processo da igualdade. Entendamos provisoriamente sob este termo o conjunto aberto das práticas guiadas pela suposição da igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante e pela preocupação de averiguar essa igualdade (Rancière, 1996, p. 43).

Na ordem da *polícia* temos estratégias modernas de comunicação e de informação, sendo a opinião sondada e a exibição do real formas comuns desta ordem. Nela a cidadania enquanto propriedade individual é definida pela sua proximidade maior ou menor com o poder político. A ordem *política*, não conhece relações entre os cidadãos e o Estado, “ela conhece apenas dispositivos e manifestações singulares pelas quais às vezes há uma cidadania que nunca pertence aos indivíduos como tais” (Rancière, 1996, p. 44). Para que a *política* se revele é necessário o encontro, nunca pré-constituído, entre a lógica policial e a lógica igualitária.

A política origina-se de um encontro entre essas lógicas, policial e igualitária, e ela existe por um princípio que não lhe é próprio, a igualdade, trata-se de um pressuposto da igualdade entre seres falantes, contraditória à distribuição policial do lugar dos corpos e do estabelecimento de suas funções.

Na obra *O mestre ignorante*, Rancière, a partir do pensamento de Joseph Jacotot, expõe sua teoria da igualdade das inteligências e da emancipação intelectual. Trata-se de seres falantes, dotados de linguagem, de inteligência e com a tendência à emancipação.

A experiência de Jacotot, em seu exílio em Amsterdã, quando contratado para ensinar a língua francesa a jovens holandeses sem saber a língua holandesa e os alunos sem saberem a língua francesa, ou seja, uma situação na qual uns não sabiam a língua dos outros e vice-versa. Em tal condição, dispondo da publicação bilíngue francês-holandês da obra *As aventuras de Telêmaco: filho de Ulisses*, de François Fénelon, Jacotot, via um intérprete, convida os alunos a estudarem esta obra sozinhos, sem a presença constante de um mestre que explicasse as lições da obra. Pediu que dominassem o primeiro capítulo da obra, escrevendo em francês, se possível, sobre seu conteúdo e procurassem saber sobre o que tratava o restante da obra. Deu aos alunos algumas semanas para tal tarefa e que passado esse tempo retornaria, com a esperança de com esse tempo pudesse descobrir melhores estratégias para seguir em seu trabalho, quem sabe avançando na sua compreensão da língua holandesa. Transcorrido esse tempo, retorna as aulas, sem expectativa alguma, e para sua surpresa encontra os alunos dominando o conteúdo da obra, escrevendo em francês sobre ela, como qualquer outro estudante francês o faria.

Essa experiência e sua semente plantada em Jacotot começa a crescer, questões surgem: como isso é possível? O que possibilitou isso? A presença de um mestre e sua explicação são necessárias? O mestre percebe a igualdade das inteligências, entre a inteligência do aluno e a do conteúdo não se faz necessário a presença de uma terceira inteligência que irá lhe possibilitar o acesso ao conteúdo. A inteligência do aluno é capaz de acessar a inteligência do conteúdo, basta manter viva a vontade. Eis a emancipação, seu conceito é apresentado nesses termos: “chamar-se-á emancipação à diferença conhecida e mantida entre as duas relações, o ato de uma inteligência que não obedece senão a ela mesma, ainda que a vontade obedeça a de uma outra vontade” (Rancière, 2005, p. 32).

A chave para emancipação intelectual encontra-se na consciência daquilo que a inteligência pode fazer, “a mesma inteligência está em ação em todos os atos do espírito humano” (Rancière, 2005, p. 25), na obra de Fénelon e no estudante desejoso de aprender, “todas as inteligências são iguais” (Rancière, 2005, p. 141). Todo ser humano, em condições morfológicas normais, é dotado desta condição que o capacita a acessar o conteúdo de outra inteligência.

A emancipação intelectual passa pelo estar consciente desta igualdade entre as inteligências, passa pelo resgate da crença na capacidade, sem perder a crença em sua

capacidade intelectual, pela manutenção deste orgulho em si, “a emancipação é a consciência dessa igualdade, dessa reciprocidade que, somente ela, permite que a inteligência se atualize pela verificação. O que embrutece o povo não é a falta de instrução, mas a crença na inferioridade de sua inteligência” (Rancière, 2005, p. 64). O embrutecimento, a perda de sensibilidade, do pensamento relaciona-se a crença na inferioridade de sua capacidade cognitiva. Existe uma preocupação constante com a desumanização e com o embrutecimento, resultado das relações sociais, econômicas, políticas e pedagógicas, expresso por diversas correntes, correlato do princípio da desigualdade de inteligências, um princípio político da relação com o outro, natural das relações didático-pedagógicas, políticas, econômicas e sociais que levam ao princípio explicador, a crença de que só conseguimos compreender aquilo que nos explicam, para acessar o conteúdo de uma inteligência precisamos de uma terceira que faça o trabalho explicativo. A relação mediada entre inteligências, sua Inteligência só pode acessar a outra inteligência se houver uma terceira que lhe explique. O problema é a emancipação no sentido “que todo homem do povo pudesse conceber sua dignidade de homem, medir a dimensão de sua capacidade intelectual e decidir quanto ao seu uso” (Rancière, 2005, p.37).

A emancipação intelectual é resultado do indivíduo, é a realização de sua obra, fruto de sua vontade e de seu trabalho, deve-se ao fato de que somente um ser humano pode emancipar um ser humano. É o resultado de um *método universal*, da capacidade humana de observar, comparar, refletir, imitar, testar, analisar, interpretar e corrigir por si mesmo. Da capacidade humana de resolver problemas inéditos a cada dia, da capacidade humana de aprender por si mesmo, da capacidade da criança que aprende a língua materna sem a presença de um mestre explicador. O ser humano se torna razoável pela sua razão, ela não é o resultado de algo externo como um partido, um governo, uma instituição, uma escola, um sistema educacional.

O *método universal* “não é, nem pode ser um método social” (Rancière, 2005, p. 146). A questão é que Joseph Jacotot:

Não via que liberdade podia resultar, para o povo, dos deveres de seus instrutores. Ele pressentia, ao contrário, que estava em jogo uma nova forma de embrutecimento. Quem ensina sem emancipar, embrutece. Em quem emancipa não tem que se preocupar com aquilo que o emancipado deve aprender. Ele aprenderá o que quiser, nada, talvez. Ele saberá que pode aprender *porque* a mesma inteligência está em jogo em todas as produções humanas, que um homem sempre pode compreender a palavra de um outro homem (Rancière, 2005, p. 37).

Neste sentido, a explicação é um instrumento embrutecedor e de ordenamento social, a

crítica é a de que “um homem do progresso é também uma outra coisa: um homem que pensa a partir da opinião do progresso e erige essa opinião à condição de explicação dominante da ordem social” (Rancière, 2005, p. 162).

Trata-se de anunciar aos seres humanos que cada um deles podia tudo o que pode qualquer outro ser humano, em relação a este universo “não seria, pois, preciso mais do que querer, para poder? Todos os homens seriam, pois, virtualmente capazes de compreender o que os outros haviam feito e compreendido?” (Rancière, 2005, p. 19). Despertar a consciência daquilo que pode uma inteligência quando se considera como igual a qualquer outra e considera qualquer outra igual a sua.

É o princípio de que ‘todas as inteligências são iguais’. É um princípio político-pedagógico, é preciso escolher entre atribuir a seres humanos reais ou a sua fictícia reunião, “é preciso escolher entre fazer uma sociedade desigual com indivíduos iguais, ou uma sociedade igual com indivíduos desiguais. Quem tem um pouco de gosto pela igualdade não devia hesitar: os indivíduos são seres reais e a sociedade, uma ficção” (Rancière, 2005, p. 183).

A noção de desigualdade está vinculada a noção de progresso visto que é “a sociedade que se aperfeiçoa, que pensa sua ordem sob o signo do aperfeiçoamento. É a sociedade que progride, e uma sociedade só pode progredir socialmente, isto é, todos juntos e ordeiramente. O progresso é a nova maneira de dizer desigualdade” (Rancière, 2005, p.164). Mesmo o pensamento republicano não escapa a crítica, como nos lembra Rancière, sabe-se “*perfeitamente* que a república significa igualdade de direitos e deveres, mas ela não pode decretar a igualdade das inteligências” (Rancière, 2005, p. 180).

No processo de emancipação intelectual, “bastaria aprender a ser homens iguais em uma sociedade desigual – é isto que *emancipar* significa” (Rancière, 2005, p. 183). Neste sentido, Joseph Jacotot aparece como um “*igualitário* a perceber que a representação e a institucionalização do progresso acarreta a renúncia à aventura intelectual e moral da igualdade e que a instrução pública era o trabalho de luto da emancipação” (Rancière, 2005, p. 184).

A igualdade, enquanto princípio, é uma suposição, um ponto de partida, “a igualdade não se reconhece, nem se reivindica, ela se pratica, ela se verifica” (Rancière, 2005, p. 188). Trata-se de uma prática, de uma ação humana, a qual podemos verificar, não reconhecer ou reivindicar, mas praticá-la constantemente. Na lápide de Joseph Jacotot, reforça Rancière, constava o seguinte epitáfio: “*Creio que Deus criou a alma humana capaz de se instruir por si própria, e sem mestres*” (Rancière, 2005, p. 190). Pouco tempo depois de colocado o epitáfio fora destruído.



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

Para Rancière, a comunidade das inteligências iguais e dos corpos sociais agregados pela ficção desigual devem continuar estranhos, mesmo sendo estes os mesmos indivíduos, pois o entrelaçamento destes dois processos transformaria a igualdade em seu contrário:

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

A relação agora estende-se da política para os modos de subjetivação. Segundo Negri e Hardt, com o neoliberalismo e as constantes crises enfrentadas nas últimas décadas dessa política neoliberal transformou-se os termos da vida social, política e antropológica de forma que o modo de subjetivação hegemônico é do *homem endividado*, pelo capitalismo financeiro e pelos bancos vive-se sob a dívida que tem uma influência grande em relação aos sujeitos; do *homem securitizado*, devido ao regime de segurança e do estado generalizado de exceção; do *homem mediatizado*, pelo controle das informações e das redes de comunicação e, por fim, do *homem representado*, um ser despolitizado forjado pela crise da política e da democracia. De forma que, segundo Negri e Hardt,

Todas as quatro figuras dominadas da sociedade contemporânea possuem a capacidade de se rebelar e também de se tornar figuras de poder. Essa inversão é o resultado não de um processo dialético, mas de um evento, de um *kairós*

subjetivo que rompe as relações de dominação e subverte os processos que reproduzem essas figuras de subjetivação (Negri, Hardt, 2016, p. 49).

Para Rancière, a subjetivação é criada na transformação de identidades definidas a partir da ordem de distribuição das funções e dos espaços em instâncias da experiência do litígio. É uma desidentificação, “o arrancar à naturalidade de um lugar, a abertura de um espaço de sujeito onde qualquer um pode contar-se porque é o espaço de uma contagem dos incontados, de relacionamento entre uma parcela e uma ausência de parcela” (Rancière, 1996, p. 48).

A diferença inscrita pela política na ordem policial é uma diferença entre uma subjetivação e uma identificação, é a forma como os incontados, que existem apenas em sua declaração, segundo a qual eles se contam como aqueles que não são contados. Assim, a denominação proletária não define um conjunto de propriedades detidas por um grupo de indivíduos, nem um corpo político, ela “pertence a um processo de subjetivação que é idêntico ao processo de exposição de um dano. A subjetivação ‘proletária’ define, numa sobre impressão em relação à multidão dos trabalhadores, um sujeito do dano” (Rancière, 1996, p. 50).

A subjetividade política não é a consciência de si de um grupo que impõe-se à sociedade pela sua voz, ela é um operar que compõe e separa regiões, identidades, funções e capacidades. A subjetividade é a capacidade de revelar a contradição entre as lógicas, ela é a denúncia de uma mentira universal e “é também a encenação da contradição mesma da lógica policial e da lógica da política que está no cerne da definição republicana de comunidade” (Rancière, 1996, p. 53). Nesta perspectiva, segundo Rancière,

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

A interlocução política tem sua *racionalidade* relacionada não a identidade entre as formas de compreender, mas na distância destas acepções de compreender. O verbo *compreender* designa duas coisas diferentes e até opostas, trata-se, por um lado, de *compreender um problema* e, por outro, de *compreender uma ordem*. A utilização performativa – de compreender – traça uma linha de demarcação entre os dois sentidos da palavra e de duas

categorias de seres falantes, uns superiores e outros inferiores, com capacidades distintas, “esse performativo dá a entender àqueles a quem se dirige que existem pessoas que compreendem o problemas e pessoas que devem compreender as ordens que as primeiras lhes dão” (Rancière, 1996, p. 56).

A questão da racionalidade política e da argumentação política “deve sempre ser ganha da divisão preexistente, e constantemente reproduzida, entre uma língua dos problemas e uma língua das ordens” (Rancière, 1996, p. 57). Esta distância leva a um outro grau de problema entre a “língua das ordens e a língua dos problemas, que é a distância do *logos*: a que separa a compreensão de um enunciado e a compreensão da contagem da palavra de cada um que ela implica” (Rancière, 1996, p. 57), essa questão está relacionada a igualdade das inteligências.

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

Trata-se de dedução desordenadora, pois as sociedades giram em torno da ideia de que o entendimento não implica na definição da ordem social, acreditam que a desigualdade é o resultado da desigualdade, “a consequência disso é que a lógica do entendimento ‘normalmente’ só se apresenta sob a forma do paradoxo desconcertante e do conflito interminável” (Rancière, 1996, p. 61). Diante disso, a cena política que coloca em comum o litígio diz respeito ao “saber se os sujeitos que se fazem contar na interlocução ‘são’ ou ‘não são’, se falam ou produzem ruído. Está em saber se cabe ver o objeto que eles designam como objeto visível do conflito” (Rancière, 1996, p. 61). A questão gira em torno dos seres falantes:

É por isso que não se trata de opor uma era moderna do litígio, ligada a grande narrativa de ontem e à dramaturgia da vítima universal, a uma era moderna do diferindo, ligada ao esfacelamento contemporâneo dos jogos de linguagem e dos pequenos contos. A heterogeneidade dos jogos de linguagem não é um destino das sociedades atuais que viria suspender a grande narrativa da política. Ela é, ao contrário, constitutiva da política, é o que separa da igual troca jurídica e comercial de um lado, da alternativa religiosa e guerreira de outro (Rancière, 1996, p. 61-2).

Trata-se da criação de um local, um espaço onde possa se colocar em jogo a questão da

igualdade ou da desigualdade dos indivíduos em conflito enquanto seres falantes. Em relação ao trabalhadores, por exemplo, “os que fazem funcionar a ordem existente, como patrões, magistrados ou governantes, não veem a consequência que leva de um termo ao outro” (Rancière, 1996, p. 60), o fato de os operários falarem e serem trabalhadores, o meio termo que reúne essas duas identidades não é visto e as questões que poderiam tornar-se um tema para a comunidade numa discussão pública também não são vistos. Enfim, o trabalhador é um ser enquanto ser que compreende uma ordem, mas, não é um ser falante enquanto ser que compreende um problema, devido a sua condição de inferioridade, de desigualdade intelectual.

Neste sentido, a questão é constituir o mundo comum de interlocução, e o desentendimento consiste em dizer que tal mundo comum existe, que a qualidade comum entre o ser falante em geral e o trabalhador existe e que ela é sua pertença a uma mesma dimensão da sociedade. Afirma-se, via desentendimento, que os trabalhadores são seres falantes, que compreendem os problemas, que possuem inteligência e são iguais aos outros seres falantes.

Negri e Hardt defendem um processo de constituição baseado no *comum* o qual pode proporcionar uma alternativa real, esse processo passa pelo desentendimento, mas baseia-se, a princípio, no fato de que:

Todas as pessoas são iguais, de que adquiriram por meio da luta política certos direitos inalienáveis, de que, entre esses direitos, incluem-se a vida, a liberdade e a busca da felicidade, e também o acesso livre ao comum, a igualdade na distribuição da riqueza e a sustentabilidade comum (Negri, Hardt, 2016, p. 73).

Destarte, é um desentendimento destinado a colocar em ato um entendimento, e este “não é *ruído*, uma reação violenta a uma situação penosa, mas que exprime um *logos*, o qual não é apenas o estado de uma relação de força mas constitui uma *demonstração* de seu direito, uma *manifestação* do justo que pode ser compreendido pela outra parte” (Rancière, 1996, p. 63). Tal reconhecimento não ocorre “porque o que ele mesmo pressupõe não é reconhecido, ou seja, que haja um mundo em comum, sob a forma de um espaço público em que os dois grupos de seres falantes, os chefes e os operários, trocariam seus argumentos” (Rancière, 1996, p. 63).

A interlocução política é o campo que se refere “ao próprio nó do *logos* e de sua *consideração* com a *aisthesis* – a divisão do sensível –, sua lógica da *demonstração* é indissolavelmente uma estética da *manifestação*” (Rancière, 1996, p. 68). Desta forma, a espetacularização e estetização da política não é um fenômeno recente, pois é a estética aquilo que coloca em comunicação os regimes de expressão separados,

O aparecimento moderno da estética como discurso autônomo que determina um recorte autônomo do sensível é o aparecimento de uma apreciação do sensível que se separa de todo julgamento sobre seu uso e define assim um mundo de comunidade virtual – de comunidade exigida – sobre-impresso no mundo das ordens e das partes que dá a cada coisa seu uso. [...] A estética assim autonomizada é em primeiro lugar a emancipação das normas da representação, em segundo lugar a constituição de um tipo de comunidade do sensível que funciona sob o modo de presunção, do *como se* que inclui aqueles que não estão incluídos, ao fazer ver um mundo de existência do sensível subtraído à repartição das partes e das parcelas (Rancière, 1996, p. 68).

A política é estética em seu princípio, no entanto, “a autonomização da estética como um novo nó entre a ordem do *logos* e a divisão do sensível faz parte da configuração moderna da política” (Rancière, 1996, p. 68). A política existe pela multiplicação dos mundos comuns e dos mundos litigiosos que podem ser extraídos das atividades e das ordens sociais, ela “prende-se ao desdobramento de dispositivos de subjetivação do litígio que ligam a contagem dos incontados ao afastamento de si de todo sujeito apropriado para enunciá-lo” (Rancière, 1996, p. 69).

A criação política se origina de atos que são “golpes de força que abrem e reabrem tantas vezes quanto for necessário os mundos nos quais esses atos de comunidade são atos de comunidade. Eis porque o ‘poético’ não se opõe ao argumentativo” (Rancière, 1996, p. 70). A existência da política está vinculada ao acontecer da comunidade das capacidades argumentativas e metafóricas, em qualquer momento e a qualquer um:

A política existe ali onde a contagem das parcelas e das partes da sociedade é perturbada pela inscrição de uma parcela dos sem parcela. Ela começa quando a igualdade de qualquer um com qualquer um inscreve-se como liberdade do povo. Essa liberdade do povo é uma propriedade vazia, uma propriedade imprópria pela qual aqueles que não são nada colocam seu coletivo como idêntico ao todo da comunidade. A política existe enquanto formas de subjetivação singulares renovarem as formas de inscrição primária da identidade entre o todo da comunidade e o nada que a separa de si mesma, quer dizer, da contagem apenas de suas partes. A política deixa de existir ali onde não tem mais lugar essa distância, onde o todo da comunidade é reduzido sem rosto à soma das partes (Rancière, 1996, p. 123).

O Estado e sua política consensual não toleram, segundo Rancière, a parte excedente, que falseia a contagem da comunidade, “o que ele precisa são de partes reais, que possuem ao mesmo tempo suas propriedades e a propriedade comum do todo. O que ele não pode tolerar é um nada que seja tudo” (Rancière, 1996, p. 123).

O sistemas consensual, do Estado e sua política, vão buscar afirmar-se sobre axiomas sólidos, o nada é nada e o todo é tudo, todavia, quando se suprimem “as entidades parasitas da subjetivação política, atinge-se, pouco a pouco, a identidade do todo com o todo, que é identidade do princípio do todo com o de cada uma das partes, dos herdeiros com o todo. Essa identidade se chama humanidade” (Rancière, 1996, p. 123).

### **Referências**

ARISTÓTELES. Política. In: **Aristóteles**. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch, Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004, Col. Pensadores.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Declaração Isto não é um manifesto**. Trad. Carlos Sckak. São Paulo: n-1 edições, 2014.

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

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante** cinco lições sobre emancipação intelectual. Trad. Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.