

Jacques Rancière e o sujeito dos direitos do homem

Jacques Rancière and the subject of the rights of man

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd

<https://orcid.org/0000-0001-8940-1545> - E-mail: felipesahd@yahoo.com.br

RESUMO

Neste artigo discuto a proposta de definição do sujeito dos direitos do homem no pensamento de Jacques Rancière. Inicialmente, examino a crítica de Rancière de que Arendt despolitiza os direitos humanos em função de seus pressupostos aristotélicos. Depois, explico como Rancière reconceitualiza a relação entre o humano e o político para entender a política de direitos humanos em termos estratégicos e não existenciais. Argumento que fornece uma base mais adequada para a compreensão da política de direitos humanos do que a concepção de política de Arendt. Desta maneira, Rancière nos permite ver as disputas pelos direitos humanos como parte integrante das lutas sociais que são o cerne da vida política, uma vez que envolvem a promulgação da igualdade em condições de desigualdade.

Palavras-chave: Política. Dissenso. Igualdade. Direitos do Homem.

ABSTRACT

In this article I discuss the proposal to define the subject of human rights in Jacques Rancière's thought. Initially, I examine Rancière's criticism that Arendt depoliticizes human rights due to her Aristotelian presuppositions. Then I explain how Rancière reconceptualizes the relation between the human and the political to understand the politics of human rights in strategic rather than existential terms. I argue that it provides a more adequate basis for understanding human rights politics than is afforded by Arendt's conception of the political. In this way, Rancière enables us to see contests over human rights as part and parcel of social struggles that are the core of political life since they entail the enactment of equality within conditions of inequality.

Keywords: Politics. Dissensus. Equality. Rights of Man.

Partindo da constatação de que “não há política pura”, Jacques Rancière delimita os contornos da análise do que significa “política” com o intuito de desafiar e derrubar uma determinada ideia de pureza, uma resposta ao chamado retorno do político ou retorno à política que “quase nos esmagou na década de 1980 na França” (RANCIÈRE, 2011, p. 2). Duas personagens são responsabilizadas como as principais influências deste quase aniquilamento: Leo Strauss e Hannah Arendt. Nas palavras de Rancière:

Naquela época ouvia-se por toda parte este lema: rompemos agora com a sujeição do político ao social, aos interesses sociais, aos conflitos sociais e às utopias sociais. Voltamos assim ao verdadeiro sentido da política como a ação no palco público, a manifestação de um “estar junto”, a busca do bem comum etc. O fundamento filosófico para esse retorno foi tirado principalmente de dois filósofos, Leo Strauss e Hannah Arendt, que – de alguma forma – trouxeram o legado da filosofia grega para a prática governamental moderna. Ambos os teóricos haviam enfatizado a oposição entre a esfera política da ação e do discurso público e a esfera da necessidade econômica e social (RANCIÈRE, 2011, p. 3).

Nas “Dez Teses sobre a Política” predomina a crítica à ideia arendtiana de uma esfera política específica e um modo de vida político, pois Rancière demonstra que sua definição de política era um “círculo vicioso”: identifica a política com um modo de vida específico. Trata-se do círculo do *arkhé*, a antecipação do exercício do poder no “poder de começar”, na disposição ou direito de exercê-lo (RANCIÈRE, 1998, p. 231). Em suma, o cerne do problema estava justamente na ideia de “disposição” ou “destino”. Estava na ideia da oposição entre uma vida política e uma não-política ou uma “vida nua” (RANCIÈRE, 1998, p. 224).

À vista disso, a proposta aqui concentra-se na definição do sujeito dos direitos do homem.¹ Inicialmente, examino a crítica de Rancière de que Arendt despolitiza os direitos humanos em função de seus pressupostos aristotélicos. Embora Arendt invoque explicitamente Aristóteles para caracterizar a privação dos apátridas tanto da fala quanto da política, mostro que sua apropriação de Aristóteles não é tão direta quanto sugere Rancière. No entanto, a oposição que Arendt estabelece entre refugiados pobres do mundo e cidadãos formadores de mundo reproduz as mesmas dificuldades que cercam as abordagens aristotélicas mais familiares. Pois, embora ela evite qualquer noção de natureza humana, Arendt, no entanto, presume uma concepção particular de florescimento humano que está associada à realização existencial da aparência pública. Após esse passo, explico como Rancière reconceitualiza a relação entre o humano e o político para entender a política de direitos humanos em termos estratégicos e não existenciais. Argumento que fornece uma base mais adequada para a compreensão da política de direitos humanos (como a dos *sans papiers*) do que a concepção de política de Arendt. De uma perspectiva arendtiana, a luta pela reivindicação do direito a ter direitos deve ser entendida como uma luta pela libertação. Tal luta visa a conquista dos direitos civis como condição de possibilidade para uma política autêntica orientada para a efetivação da liberdade. No entanto, não poderia por si só equivaler a uma ação política propriamente dita. Em contraste, Rancière nos permite ver as disputas pelos direitos humanos como parte integrante das lutas sociais que são o cerne da vida política, uma vez que envolvem a promulgação da igualdade em condições de desigualdade.

Em uma passagem comovente e muito citada de *As origens do totalitarismo*, Hannah Arendt observa que os “direitos do homem” se mostraram ilusórios quando, no período entre

¹ Neste sentido, Rancière define o objeto do texto que servirá de base ao meu artigo: “Se quisermos sair desta armadilha ontológica, nós temos que redefinir a questão dos Direitos do Homem – mais precisamente a questão de seu sujeito – que também é o sujeito da política” (RANCIÈRE, 2004, p. 302).

guerras, os estados europeus foram obrigados a lidar com refugiados que haviam sido privados de sua cidadania em massa. A ideia de direitos humanos, que “assumia a existência de um ser humano como tal”, desmoronou-se precisamente quando o mundo foi confrontado por “pessoas que haviam perdido todas as outras qualidades e relações específicas, exceto que ainda eram humanas” (ARENDRT, 1958, p. 299). Arendt argumenta que a situação dos apátridas revelou que a concepção moderna da dignidade humana é uma mera abstração. De fato, viver como um ser humano fora da comunidade política equivalia a uma forma de existência privada na qual os indivíduos eram lançados de volta ao dado de sua condição natural. Nessa situação excepcional em que os apátridas não tinham mais nada para apelar a não ser seus direitos como seres humanos, eles mal eram reconhecíveis como humanos. Como consequência dessa experiência, diz Arendt, tomamos consciência de um direito humano primordial, um direito mais fundamental que os direitos de justiça e liberdade: o direito de pertencer a uma comunidade política, o direito à própria política.

A análise de Arendt sobre as perplexidades dos direitos do homem é convincente e provocou um amplo debate na teoria política contemporânea. No entanto, a problemática que ela estabelece tem sido rigorosamente criticada por Jacques Rancière. Ele argumenta que Arendt despolitiza os direitos humanos ao identificar o humano com a mera vida e o cidadão com a boa vida. Fora da política, o sujeito dos direitos humanos é, por definição, sem política. Privada dos direitos de cidadania, ela não tem meios de reparação, nenhuma base sobre a qual possa reivindicar o “direito a ter direitos”. Para Rancière, no entanto, a aporia dos direitos humanos que Arendt diagnostica é mais um produto dos pressupostos ontológicos em que sua análise se baseia do que um aspecto definidor da experiência do apátrida. Contra Aristóteles (e a apropriação dele por Arendt), Rancière insiste que é um erro político deduzir uma concepção do que significa levar uma vida plenamente humana a partir de uma compreensão do humano como um animal falante. Pois o que conta como discurso (humano) articulando uma injustiça e o que conta como voz (animal) expressando dor é uma questão política desde o início.

Isso leva Rancière a rejeitar a concepção de Arendt do político como uma ação pública reveladora do mundo por meio da qual os indivíduos revelam sua humanidade (como singularidade) na presença de iguais. Em vez disso, ele concebe o político em termos da encenação de um dissenso em que aqueles que são considerados carentes de fala se fazem ouvir como animais políticos. Consequentemente, para Rancière, o humano nos direitos humanos não corresponde necessariamente a uma forma de vida, nua ou não. Em vez disso, o humano é um nome litigioso que pode ser invocado para afirmar uma igualdade fundamental. Arendt entende os direitos (ordinários) como pré-condição à política, pois institucionalizam uma igualdade artificial constitutiva da esfera pública. É por isso que o direito a ter direitos equivale ao direito à política. Para Rancière, em contraste, a política é contestar a exclusão política por meio da *promulgação* da igualdade. Assim, enquanto Arendt vê “o humano” nos direitos humanos ontologicamente como uma vida privada de política, Rancière vê “o humano” polemicamente como a rejeição de qualquer diferença entre aqueles que são qualificados para participar da política e aqueles que não são.

Segundo Rancière, Arendt constrói uma armadilha ontológica ao insistir que os direitos humanos devem se vincular tanto ao humano como tal (interpretado como mera vida) quanto ao cidadão (interpretado em termos do *bios politikos*). Pois, se os direitos humanos são redutíveis aos direitos de cidadania, são redundantes: são direitos de quem já tem direitos. Por outro lado, se eles se ligam ao humano como tal, independentemente de sua pertença a uma comunidade política, não valem nada: são o “mero escárnio do direito”, os “direitos de quem não tem direitos”, o “direitos paradoxais do indivíduo privado, pobre e não politizado” (RANCIÈRE, 2004,

p. 298). Rancière reconhece a ressonância contemporânea da crítica de Arendt. No entanto, ele aponta para o resultado politicamente nocivo de conceituar os direitos humanos dessa maneira. Pois, como ele diz, “os direitos do homem não se tornam nulos tornando-se os direitos daqueles que não podem realizá-los” (RANCIÈRE, 2004, p. 357). Em vez disso, eles se tornam os direitos dos outros, o direito humanitário de intervir em nome de humanos abjetos. Como tal, a armadilha ontológica de Arendt leva, na melhor das hipóteses, a um relato despolitizado dos direitos humanos e, na pior, à justificativa de uma política humanitária antipolítica.

A despolitização dos direitos humanos por Arendt é consequência do que Rancière chama de “círculo vicioso” de seu conceito de política, segundo o qual um modo de vida próprio da política é deduzido da concepção do humano como um animal falante (RANCIÈRE, 1998, p. 229-31). Tal dedução é impossível, argumenta Rancière, pois a aparente “capacidade comum” da fala que distingue os seres humanos é “dividida desde o início” (RANCIÈRE, 2011, p. 2). Isso fica evidente quando, tendo definido os humanos como animais falantes, Aristóteles passa a distinguir entre aqueles cidadãos humanos que possuem linguagem e aqueles escravos menos que humanos que, embora capazes de entender a linguagem de seus senhores, não possuem linguagem. O que significa ser um animal falante e reconhecido como tal é, portanto, contestável desde o início. Embora a capacidade de falar possa ser naturalmente dada, o reconhecimento dessa capacidade é socialmente contingente. Pois para reconhecer o sinal do *logos* que separa os animais humanos dos não humanos, é necessário outro sinal. Em outras palavras, a posse da linguagem é uma condição necessária para distinguir, em primeiro lugar, entre aqueles que possuem linguagem e aqueles que não a possuem. A cisão que Rancière discerne na aparentemente “capacidade comum” da fala se abre assim entre a fala e a conta que se faz da fala: “a conta pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto uma outra é apenas percebida como ruído que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta” (RANCIÈRE, 1996, p. 36). Aponta que a exclusão política normalmente acarreta o não reconhecimento de determinadas categorias de pessoas como sujeitos qualificados para falar, a incapacidade de entender as reivindicações dos subordinados sociais como discurso. Por outro lado, a política normalmente envolve uma luta de grupos subalternos para serem vistos e ouvidos como sujeitos falantes dentro de uma ordem social que nega que eles estejam qualificados para participar da política.

Porque essa qualidade sensorial “comum” de falar “já é palco de um dissenso”, Rancière argumenta que é impossível deduzir um modo de vida próprio da política a partir de uma concepção do humano como um animal falante. Ao afirmar isso, a definição de política de Arendt constitui um círculo vicioso. Pois ela postula a distinção entre linguagem e voz como o princípio subjacente a partir do qual gerar sua concepção do político quando essa distinção é, de fato, o objeto fundamental da política. Ao conceber o político em termos da revelação de um mundo comum através da luta pela distinção dos animais falantes, entende a política como a atividade pela qual os indivíduos percebem o que é ser humano. Surge um círculo vicioso porque, como diz Rancière, Arendt identifica assim a política com a forma de vida daqueles que já estão destinados a ela, ou seja, o homem público (que geralmente acaba sendo um homem proprietário) que é tomado como mundo-constituindo. Por outro lado, o modo de vida daqueles sujeitos a necessidades econômicas (trabalhadores, mulheres etc.) é por definição apolítico; é uma forma de existência privada, uma vez que são pobres do mundo. Aqueles que não se libertam da luta pela manutenção da vida aparecem como uma ameaça à esfera pública, pois se apropriariam do reino da liberdade para satisfazer suas necessidades naturais, reduzindo a política ao lar coletivo.

Em alguns aspectos, a apropriação de Aristóteles por Arendt é mais sutil do que Rancière reconhece. Por exemplo, sua crítica aos direitos humanos parece se voltar precisamente à cons-

ciência da contingência social de ser reconhecido como humano. De fato, ela observa que o “direito a ter direitos” teria sido anteriormente “pensado como uma característica geral da condição humana que nenhum tirano poderia tirar” porque a perda desse direito corresponde às duas características em termos das quais Aristóteles distingue o humano (ARENDR, 1958, p. 297). Arendt, então, não deduz sua concepção do político de uma antropologia política do humano como um animal falante de maneira direta. De fato, em uma passagem de *A condição humana*, ela parece inverter a fórmula de Aristóteles, deduzindo o impulso de falar de nossa natureza de animais políticos. “Se os homens não fossem distintos”, ela argumenta, “eles não precisariam nem de fala nem de ação para se fazer entender. Sinais e sons para comunicar necessidades imediatas e idênticas seriam suficientes” (ARENDR, 1998, p. 175-6). Arendt, sem dúvida, concordaria com a declaração de Rancière de que “a política não pode ser declarada com base em qualquer assunto preexistente” (RANCIÈRE, 1998, p. 225) por pelo menos dois motivos. Em primeiro lugar, seguindo Nietzsche, Arendt se apoia em uma concepção *expressivista* do sujeito, segundo a qual a identidade de um agente não precede suas ações, mas se revela em seu ato. Em outras palavras, o sujeito (seja singular ou plural) é uma propriedade emergente e não antecedente da ação. Em segundo lugar, a natureza humana é politicamente relevante apenas na medida em que é conhecida historicamente (ARENDR, 1994, p. 408; 440). Os seres humanos não têm uma essência no sentido que as outras coisas têm, pois, “sua ‘natureza’ não pode ser separada das condições de suas vidas e da maneira como elas aparecem umas para as outras” (HINCHMANN; HINCHMANN, 1984, p. 184). Como escreve, a “natureza” do homem é apenas “humana” na medida em que “abre ao homem a possibilidade de se tornar algo altamente antinatural, isto é, um homem” (ARENDR, 1958, p. 455). Embora Arendt desmascare a ideia da natureza humana, ela insiste, no entanto, que existem certas condições universais que moldam a experiência humana. Ao fazê-lo, ela estabelece fundamentos ontológicos para sua distinção entre modos de atividade política e não política. Em particular, enquanto a atividade do trabalho corresponde à condição de *vida* e à necessidade de sustentá-la e reproduzi-la, a atividade da política corresponde à condição de *pluralidade* e ao impulso de nos distinguirmos. Isso permite a Arendt distinguir entre formas de luta política, apolítica e antipolítica. Na luta política, os indivíduos se esforçam para se distinguir e, assim, realizar sua humanidade em uma esfera pública constituída por uma comunidade de pessoas iguais e distintas. Mas para participar desta forma superior de luta é preciso primeiro libertar-se da necessidade, da luta para sustentar e reproduzir a mera vida na obscuridade da esfera privada. Ao fundamentar essas duas formas de luta nas condições ontológicas da vida e da pluralidade, Arendt é capaz de insistir que elas devem ser mantidas separadas. Com esse movimento, o político torna-se um conceito avaliativo, de modo que pode caracterizar a mistura desses dois tipos de luta como antipolítica. Quando as preocupações decorrentes da condição ontológica da vida e a luta para sustentá-la entram na luta pela qual a pluralidade humana se revela, ela degenera em uma luta antipolítica entre aqueles que são pobres (não apenas de riqueza, mas de mundo) e aqueles dos cidadãos formadores do mundo que compartilhem a atitude adequada de cuidado com a *polis* (ARENDR, 1990, p. 60-1). O político é eclipsado pelo social; a pluralidade é achatada pela preocupação com a gratificação pública de necessidades e desejos idênticos; a vida coletiva está ameaçada de futilidade e falta de sentido.

É em virtude de sua fundamentação ontológica que a concepção de Arendt do político constitui um círculo vicioso, segundo Rancière. É circular, pois para participar da política é preciso primeiro ser reconhecido como um animal falante, alguém que se liberta das necessidades da vida para que sua ação não seja mais determinada pela natureza. No entanto, para ser reconhecido como um ser falante é preciso ser participante da política, agindo e falando dentro de

uma comunidade de iguais. Essa circularidade é viciosa, pois tende a naturalizar uma divisão social entre os que são qualificados para a vida política e os que não são, os que têm tempo para a política e os que não têm (RANCIÈRE, 1983). Por exemplo, parece destinar as mulheres e os trabalhadores a uma vida de mera existência, relegando quase todas as suas atividades à esfera privada do lar ou da economia. Embora todos tenham a capacidade de ação e fala, nem todos fazem algo dessa capacidade. Além disso, quando agem politicamente, aqueles preocupados em sustentar a vida tendem a agir de maneira errada, abordando a política com a mentalidade do labor (*labour*) ou do trabalho (*work*).

Consequentemente, a concepção pura de política de Arendt serve para reificar as distinções entre o político e o social, público e privado, liberdade e necessidade que a ação política tipicamente contesta (PITKIN, 1981, p. 327-52). Pois ela pressupõe a “partição” entre modos de ser político e não-político que é precisamente o que está sempre em jogo na política. Como diz Rancière:

a dedução da política a partir de um mundo específico de iguais ou livres, em oposição a um outro mundo vivido por necessidade, toma como fundamento precisamente o objeto de seu litígio. Torna, assim, obrigatória a cegueira para aqueles que ‘não veem’ e não têm um lugar de onde possam ser vistos (RANCIÈRE, 1998, p. 246).

Rancière detecta essa cegueira na discussão de Arendt sobre os pobres e os apátridas. Em sua polêmica discussão da questão social em *On Revolution*, Arendt refere-se com aprovação à visão de John Adam de que o mal sofrido pelos pobres é principalmente sua privação política (invisibilidade social) em vez de sua privação econômica (necessidade não atendida). Nesse contexto, ela comenta:

Obviamente, foi a ausência de miséria que permitiu a John Adams descobrir a situação política dos pobres, mas sua visão sobre as consequências incapacitantes da obscuridade, em contraste com a ruína mais óbvia que a necessidade trouxe à vida humana, dificilmente poderia ser compartilhada por os próprios pobres (ARENDR, 1990, p. 69).

Apontando que as lutas dos pobres sempre se preocuparam com seu modo de visibilidade, Rancière sugere que a rejeição de Arendt da capacidade dos pobres de reconhecer sua própria situação política é a consequência direta da circularidade viciosa de sua concepção de política. Na visão de Arendt, os pobres podem ter apenas uma vaga consciência da alegria da política da qual foram privados; somente aqueles que já estão qualificados para a política podem apreciar o que os pobres estão perdendo. No entanto, é precisamente essa falta de compreensão que desqualifica os pobres da vida política em primeiro lugar.²

Rancière arrisca uma observação semelhante sobre a incapacidade de Arendt de reconhecer a agência política dos apátridas. De acordo com Arendt, a situação dos apátridas “não é que eles não sejam iguais perante a lei, mas que nenhuma lei existe para eles; não que sejam oprimidos, mas que ninguém os queira oprimir” (ARENDR, 1958, p. 293). Rancière discorda do “tom claramente desdenhoso” da declaração de Arendt, que sugere que essas pessoas “nem eram dignas de serem oprimidas” (RANCIÈRE, 2004, p. 299).³ A objeção ao “tom” de Arendt nesta

² Quaisquer “contra públicos” que os pobres pudessem constituir não contariam como propriamente políticos na análise de Arendt, pois estariam preocupados com a libertação e não com a liberdade. Como tal, a forma de união que poderia ser realizada ali seria baseada na fraternidade e não na relação propriamente política de amizade.

³ De fato, Arendt sugere que mesmo aqueles escravos nos tempos antigos que Aristóteles não considerava humanos estavam, de fato, em uma situação relativamente melhor do que os apátridas, uma vez que não se tornaram inteiramente supérfluos. Pois “mesmo os escravos ainda pertenciam a algum tipo de comunidade humana; seu trabalho era necessário, usado e explorado, e

passagem tem uma notável semelhança com as críticas levantadas contra o relato de Arendt sobre o julgamento de Eichmann durante sua própria vida. Como esses críticos anteriores, interpreta-se mal o tom de Arendt, que é de amarga ironia ao invés de desprezo.⁴ No entanto, Rancière é astuto em sua observação de que a caracterização de apátrida de Arendt como uma situação excepcional na qual os indivíduos se encontram “além da opressão” equivale a um estado “além de qualquer consideração em termos de conflito e repressão, ou lei e violência” (RANCIÈRE, 2004, p. 299). O círculo vicioso do conceito de política ressurgue aqui. Pois a fundamentação ontológica da distinção entre *zoe* e *bios politikos* na análise dos direitos humanos de Arendt (exemplificada na oposição entre o refugiado pobre do mundo e o cidadão que forma o mundo) mina a possibilidade de tematizar a luta dos apátridas por seus direitos humanos (como o dos *sans papiers*) como política. Se o apátrida corresponde não apenas a uma situação de não-direito, mas também a uma vida privada de aparência pública, como os excluídos da política poderiam reivindicar publicamente o direito a ter direitos, o direito à política?

Em *Sobre a Questão Judaica*, Karl Marx contrasta a realidade social do humano na sociedade civil como detentor de propriedade à ilusão política do cidadão como membro livre e igual do Estado (MARX, 2010). Como cidadão do Estado, “o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (MARX, 2010, 40-1). Em contraste, “o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro*” (MARX, 2010, p. 50). Consequentemente, os direitos do homem “nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (MARX, 2010, p. 48). Em termos do que Rancière descreve da perspectiva *metapolítica* do marxismo, “a política é a mentira sobre uma verdade que se chama a sociedade” (RANCIÈRE, 1996, p. 97).⁵ O ideal do cidadão como membro livre e igual da associação política mostra-se ideológico, uma igualdade política ilusória que mascara a realidade da desigualdade social. Rancière apresenta a crítica *arquipolítica* de Arendt aos direitos humanos como a inversão da crítica *metapolítica* de Marx.⁶ Para Arendt, não é o cidadão, mas o humano como tal que é ilusório, uma mera abstração. Pois é somente em virtude da participação na política que uma realidade compartilhada se constitui. Quando privado do espaço das aparências, confinado à mera existência social, perde-se o sentido da realidade tanto da própria existência

isso os mantinha dentro dos limites da humanidade. Ser escravo era afinal ter um caráter distintivo, um lugar na sociedade – mais do que a nudez abstrata de ser humano, nada mais que humano” (ARENDR, 1958, p. 297). Beltrán faz uma observação semelhante sobre a situação dos trabalhadores migrantes indocumentados nos EUA (BELTRÁN, 2009, p. 603-4).

⁴ A resposta de Arendt a Rancière neste ponto provavelmente seria a mesma que ela deu quando essa crítica foi feita a ela por Günther Gaus em uma entrevista para a televisão alemã: “That the tone of voice is predominantly ironic is completely true. The tone of voice in this case is really the person. When people reproach me with accusing the Jewish people, that is a malignant lie and propaganda and nothing else. The tone of voice, however, is an objection against me personally. And I cannot do anything about that” (ARENDR, 1994).

⁵ Rancière distingue entre três formas de filosofia política, resumidas desta maneira: a *arquipolítica* (Platão; a tentativa de vincular a política a um regime comunitário, ou seja, de subsumir a política sob a lógica de uma distribuição estrita e fechada das partes, um espaço social que é homogeneamente estruturado e, portanto, não deixa espaço para a política emergir); *parapolítica* (Aristóteles; a tentativa de reduzir o antagonismo político à mera competição, negociação, exercício de um procedimento agônico, isto é, atrair “a parte dos que não têm parte”, que é o sujeito da política, para a ordem policial como apenas uma das muitas partes); e *metapolítica* (Marx; a compreensão do antagonismo político como uma manifestação deslocada do antagonismo “verdadeiro”, que é socioeconômico, ou seja, uma política que só pode acontecer com a promessa de sua auto-abolição, a destruição do teatro político que é necessária à administração direta da esfera socioeconômica).

⁶ Dada a apropriação de Aristóteles por Arendt e sua hostilidade a Platão, a caracterização de Rancière da posição de Arendt como *arquipolítica* é surpreendente. Por que ele não vê a filosofia política dela como *parapolítica*? Desconfio que Rancière vê Arendt como *arquipolítica* devido à concepção “pura” do político e sua insistência em fundamentar a separação entre o social e o político em uma distinção ontológica, em vez de reconhecer essa distinção como inerentemente política. Consequentemente, tanto para Arendt quanto para Platão, o que ameaça o político é a mistura de funções das quais o social é emblemático (tornar público o que deveria ser um interesse privado). É com esse movimento que a filosofia política de Arendt se torna cúmplice da lógica da polícia.

quanto do mundo comum. Por presumir que os direitos devem “pertencer a sujeitos definitivos ou permanentes”, Arendt é levada a afirmar que os únicos direitos “reais” são aqueles usufruídos pelo cidadão e garantidos pelo Estado e a negar “a realidade das lutas conduzidas fora do quadro do Estado Constitucional Nacional” (RANCIÈRE, 2004, p. 306).

O que une a crítica recíproca de Marx e Arendt aos direitos humanos é sua suposição compartilhada de que o político deve “ter um e apenas um princípio” (RANCIÈRE, 2006, p. 301). À vista disso, cada um deles procura resolver a dualidade do homem e do cidadão opondo ilusão e realidade, a abstração do homem à realidade do cidadão e vice-versa. Por um lado, para Marx, o verdadeiro sujeito de direitos é o homem burguês, enquanto os direitos de cidadania servem apenas para mascarar a realidade da dominação social. Por outro lado, para Arendt, o verdadeiro sujeito dos direitos é o cidadão, enquanto o discurso dos direitos humanos ofusca o fato de que é somente em virtude de sermos membros de uma comunidade política que temos quaisquer direitos. Para Rancière, ao contrário, o sujeito dos direitos do homem não coincide com nenhum sujeito determinado. Em vez disso, os sujeitos políticos são “sempre definidos por um intervalo entre identidades, sejam essas identidades determinadas por relações sociais ou categorias jurídicas” (RANCIÈRE, 2006, p. 301). O sujeito que reivindica seus direitos humanos surge no intervalo entre as identidades de cidadão e humano, que são proporcionadas por uma ordem sociojurídica.

Rancière descreve esse processo de “subjetivação” por meio do qual o sujeito dos direitos humanos emerge em uma formulação engenhosa. De acordo com a análise de Arendt, os Direitos do Homem devem pertencer tanto a “aqueles que não têm direitos” (o humano como tal) ou a “aqueles que têm direitos” (os cidadãos). Em vez disso, sugere que “os direitos do homem são os direitos daqueles que não têm os direitos que eles têm e têm os direitos que eles não têm” (RANCIÈRE, 2004, p. 302). Por isso, o tema dos direitos humanos emerge por meio da ação e do discurso político que busca verificar a existência daqueles direitos que se inscrevem na autocompreensão da comunidade política. Ao fazê-lo, os sujeitos políticos demonstram a *realidade* tanto de sua *igualdade* como animais falantes quanto de sua *desigualdade* dentro da ordem social.

A partir de uma “perspectiva de Rancière”, a luta dos *sans papiers* é devidamente compreendida em termos desse processo de subjetivação. Por um lado, os *sans papiers* demonstram que não têm os direitos que têm. Eles não gozam dos direitos que deveriam ter de acordo com os vários tratados de direitos humanos dos quais a França é signatária. Ao divulgar sua exclusão política, os *sans papiers* chamam a atenção para sua situação e as maneiras pelas quais lhes são negados os mesmos direitos humanos universais dos quais o Estado francês afirma obter sua legitimidade. Por outro lado, demonstram que têm os direitos que não têm. Eles demonstram sua igualdade como seres falantes apesar de serem privados de personalidade jurídica. Os *sans papiers* decretam o direito de ter direitos quando falam como se tivessem os mesmos direitos que os cidadãos franceses aos quais se dirigem. Eles ocupam uma igreja para chamar a atenção para sua participação econômica na sociedade francesa, em vez de permanecerem invisíveis e inaudíveis sob ameaça de deportação. Em vez de se esconder da polícia, eles aparecem na sede da polícia e dizem “nós somos os *sans papiers* de Saint-Bernard e temos negócios neste prédio”.⁷

Embora a concepção de *praxis* de Rancière se assemelhe à de Arendt em aspectos significativos, ela difere fundamentalmente em termos de seus pressupostos subjacentes sobre a relação entre o humano e o político e da igualdade como condição de possibilidade para a política. Como vimos, a análise aporética dos direitos humanos de Arendt torna difícil explicar

⁷ Madjiguène Cissé citado em Monika Krause (2008, p. 343).

como os apátridas podem reivindicar o direito a ter direitos. Para Arendt, a política só é possível dentro de uma esfera pública na qual os indivíduos já se reconhecem como iguais e distintos e é justamente disso que os apátridas são privados. A igualdade que é condição de possibilidade para a política é a conquista da organização, seja ela institucionalizada nos direitos dos cidadãos ou reconhecida espontaneamente nos conselhos revolucionários. Onde prevalecem as condições de desigualdade, só pode haver uma luta pela libertação (na qual a ação é subordinada ao propósito de se libertar da dominação) em vez de uma política autêntica (na qual a ação é um fim em si mesma) (ARENDR, 1990, p. 29).

Rancière, ao contrário, não compreende o político em termos da revelação de um mundo comum a partir de uma luta pela distinção entre co-iguais. O reconhecimento recíproco da igualdade não é uma pré-condição para a política como em Arendt (nem é um fim a ser perseguido pela política). Em vez disso, a igualdade é o axioma da política: o que dá origem à política é a suposição de uma igualdade de qualquer um com todos. Conseqüentemente, a política implica paradigmaticamente a promulgação da igualdade em uma situação de desigualdade. O político se constitui quando aqueles que não estão habilitados a participar da política presumem agir e falar como se participassem; trata-se do encontro entre a política e a polícia no manejo de um mal. A *polícia* está preocupada com a distribuição do sensível; é a conta que se faz da fala dentro de uma ordem social. Como tal, envolve um parcelamento dos termos do discurso político, a distribuição dos papéis e posições de fala em termos dos quais se pode participar do discurso público. Em contrapartida, a política sempre desarranja a polícia ao “perturbar esse arranjo complementando-o com uma parte dos sem parte, identificados com o todo da comunidade” (RANCIÈRE, 1998, p. 241). Se a polícia se preocupa com a regulação das populações atribuindo aos sujeitos seu devido lugar na ordem social, a política envolve sempre a subjetivação de um agente que reivindica participar de uma ordem na qual não faz parte.

O mal que é encenado no encontro entre política e polícia é, portanto, a distinção originária entre o discurso e a explicação do que é feito do discurso que funda a ordem social. Como tal, o político não se refere à divulgação de comunalidade de uma pluralidade agindo em conjunto. Em vez disso, o político refere-se à manifestação de comunalidade por meio da encenação de um dissenso. A política acontece quando um sujeito emerge do encontro da lógica da polícia e da lógica da igualdade. Uma política de direitos humanos não acontece, por exemplo, quando uma determinada coletividade de humanos reivindica ser incluída como cidadã de um determinado estado democrático. Em vez disso, acontece quando uma nação de cidadãos faz com que os *sans papiers* existam como uma entidade. Como observa Monika Krause, a reivindicação dos *sans papiers* não é formulada em termos de uma identidade que existe independentemente do erro que eles buscam trazer ao reconhecimento:

eles se definem não por terem fugido como ‘refugiados’, não por terem entrado como ‘imigrantes’, nem mesmo por se mudarem como ‘migrantes’, mas pelo simples fato de estarem na França sem os documentos necessários para residência e trabalho... Menos talvez do que qualquer outro grupo, eles podem ser incorporados por meio de um modelo de política de identidade. Seu status é puramente imposto pelo Estado. Eles pedem não o reconhecimento de seu status, mas o fim de sua identidade (KRAUSE, 2008, p. 342).

Nos termos de Rancière, a entidade dos *sans papiers* é a parte que não faz parte da comunidade política. *Não têm parte* porque, na falta de documentos, não têm direito a residir no país; eles fazem parte, pois sua designação como migrantes indocumentados estabelece os termos pelos quais eles estão sujeitos à regulamentação como população dentro do estado. Mas, mais do que isso, a parte que não tem parte é o ator político por excelência, pois é através de sua luta

pela aparência que surge como uma entidade que não pode ser acomodada na ordem social vigente e ainda assim exige ser. Como tal, desafia fundamentalmente os termos da associação política. Por meio da promulgação de seus direitos humanos, os *sans papiers* “que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados” (RANCIÈRE, 1996, p. 40).

Enquanto Rancière rejeita o movimento aristotélico de deduzir um modo de vida próprio da política a partir de uma concepção do humano como um animal falante, ele desenvolve sua concepção de política a partir de uma compreensão do humano como uma criatura que fala. Mais precisamente, ele afirma que “os humanos são animais políticos porque são animais literários: não apenas no sentido aristotélico de usar a linguagem para discutir questões de justiça, mas também porque somos confundidos pelo excesso de palavras em relação às coisas” (RANCIÈRE; PANAGIA, 2000, p. 115). O que distingue a concepção de Rancière dos humanos como animais literários daquela do humano como animal falante é a sua crítica subjacente ao antropocentrismo (CHAMBERS, 2005). Como animais literários, somos políticos não porque possuímos linguagem, mas porque há sempre um excesso de palavras. Devido a esse excesso de palavras é possível contestar a distinção entre a fala e a conta que se faz da fala sobre a qual repousa toda ordem social. Como o autor escreve, “O animal político moderno é antes de tudo um animal literário, preso no circuito de uma literariedade que desfaz as relações entre a ordem das palavras e a ordem dos corpos que determinavam o lugar de cada um” (RANCIÈRE, 1996, p. 50-1).

Como animais literários, os humanos são “capazes de assumir uma distância entre as palavras e as coisas que não é desapontamento ou engano, mas humanidade; um ser capaz de assumir a irrealidade da representação” (RANCIÈRE, 1998, p. 95).⁸ Essa irrealidade da representação é uma condição de possibilidade à política. O ponto de Rancière, aqui, parece ser contrastar a racionalidade da ação política com a da filosofia política. Enquanto Arendt e Marx pressupõem que os direitos do homem devem corresponder a um sujeito determinado, os seres humanos engajados na ação política (como os *sans papiers*) contam com o excesso de palavras para contestar os termos de pertencimento dentro de uma determinada ordem social. É precisamente a distância entre os nomes litigiosos do humano e do cidadão e o das populações às quais eles deveriam corresponder que possibilita uma política de direitos humanos. É por esta razão que Rancière concorda com Arendt que “não há homem dos Direitos do Homem” (RANCIÈRE, 2004, p. 305). No entanto, enquanto Arendt ainda requer alguma noção do humano como animal falante do qual derivar sua concepção do político, Rancière pode concluir que “não há necessidade de tal homem” (RANCIÈRE, 2004, p. 305). Pois o humano dos direitos humanos precisa existir apenas como uma representação ou nome, segundo o qual “tem um conteúdo positivo que é a exclusão de qualquer diferença entre aqueles que ‘vivem’ em tal ou qual esfera de existência, entre aqueles que são ou não são qualificados para a vida política” (RANCIÈRE, 2004, p. 304).

A importância das referências de Rancière às inscrições da igualdade não apenas estimula uma leitura mais matizada de sua obra. Os conflitos políticos que ele cita como exemplo são simplesmente incompreensíveis se permanecermos no terreno da oposição político-policial e se confundirmos essa oposição com uma oposição democracia-instituição. Para concluir, as figuras oferecidas como exemplos por Rancière também se apropriam de referências oficiais à igualdade. Este é particularmente o caso de um uso subversivo da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789 por Jeanne Deroin e Olympe de Gouges. As lutas democráticas

⁸ Esta interpretação é fiel ao espírito, mas não à letra do texto de Rancière, no qual ele se refere não a humanos, mas ao homem democrático e não como um animal literário, mas como um ser poético.

descritas não se limitam à marginalidade, mas se baseiam, ao contrário, na apropriação polêmica de uma referência igualitária institucionalizada e muitas vezes até controlada pelo Estado. Acima de tudo, essas lutas não correspondem ao puro poder igualitário, porque são desencarnadas. Ao contrário, Rancière aborda esses exemplos para mostrar como a oposição entre polícia e política toma forma para além da pureza dos conceitos. Interessa-lhe, então, a relação polêmica que os sujeitos democráticos estabelecem entre iguais e desiguais e entre a linguagem universal da referência igualitária (por exemplo, a *Declaração dos Direitos*) e sua aplicação restritiva e sempre desigual. Se é verdade que o autor opõe a polícia e a política de forma antitética, a tensão que ele sublinha entre democracia e instituição é muito mais ambivalente.

Longe de rejeitar a instituição igualitária como forma de mistificação ou usurpação, Rancière permanece constante em sua crítica à oposição marxista entre igualdade formal e igualdade real: “A frase igualitária não é nada. Uma frase tem o poder que lhe é dado. Esse poder é, antes de tudo, criar um lugar onde a igualdade possa reivindicar a si mesma: há igualdade em algum lugar; está dito, está escrito. Portanto, isso deve poder ser verificado” (RANCIÈRE, 1998, p. 65). Ele vai mais longe ao reconhecer o valor positivamente democrático das instituições igualitárias. Em *O desentendimento*, ele afirma que as inscrições da igualdade não devem ser concebidas como meras aparências que são contrariadas pela realidade da desigualdade ou que a escondem. Ao contrário, essas inscrições “são um modo efetivo de aparecimento do povo, o mínimo de igualdade que se inscreve no campo da experiência comum” (RANCIÈRE, 1996, p. 101). Ao invés de considerar o caráter virtual da igualdade consagrada na *Declaração dos Direitos* como uma falta ou uma ausência, os *sans papiers*, ao contrário, pressupõem a verdade da igualdade que ela atesta e tentam maximizar seu poder e extensão (RANCIÈRE, 1998, p. 66). Concebida neste espírito, a distância entre as palavras e as coisas torna-se uma fonte de esperança e uma marca de liberdade, em vez de uma fonte de cinismo e desespero.

Segundo Rancière, a ação democrática deve presumir a existência da igualdade e a verdade de seus signos, e não lamentar seu déficit ou persegui-lo como uma lacuna a ser preenchida. Concretamente, isso pressupõe que qualquer signo e símbolo igualitário (incluindo referências institucionais e estatais) deve ser abordado com espírito afirmativo; não como substituto reformista, mas como inscrição de uma verdade que deve ser maximizada e levada para além de si mesma. A passagem a seguir merece ser citada na íntegra apesar de sua extensão, pois ilustra claramente a posição afirmativa defendida por Rancière:

Logo, do ponto de vista político, as inscrições de igualdade que figuram nas Declarações dos Direitos do Homem ou nos preâmbulos dos Códigos e das Constituições, as que materializam tal ou qual instituição ou que estão gravadas no frontão de seus edifícios, não são “formas” desmentidas por seu conteúdo ou “aparências” feitas para esconder a realidade. São um modo efetivo do aparecer do povo, o mínimo de igualdade que se inscreve no campo da experiência comum. O problema não é acusar a diferença entre essa igualdade existente a tudo que a desmente. Não se trata de desmentir a aparência, mas ao contrário de confirmá-la. Lá onde está inscreve a parte do sem partes, por mais frágeis e fugazes que sejam essas inscrita a parte dos sem-partes, por frágeis e fugazes que sejam essas inscrições, é criada uma esfera do aparecer do *demos*, existe um elemento do *kratos*, da potência do povo. O problema está em ampliar a esfera desse aparecer, em aumentar essa potência (RANCIÈRE, 1996, p. 101-2).

Essa posição afirmativa (ou mais simplesmente antiniilista) ganha todo o seu sentido nos exemplos de emancipação oferecidos por Rancière. Os sujeitos democráticos que ele cita como exemplo não apresentam gestos de pura ruptura. Sua ação, ao contrário, se baseia em uma referência oficial à igualdade e, tomando essa referência literalmente, a transforma em elemento

subversivo. Se a referência igualitária é usada para contestar um malfeito à igualdade, é crucial para Rancière que ela mesma seja percebida como uma manifestação real, uma prova tangível da existência da igualdade. A igualdade não é, portanto, um objetivo a ser alcançado ou uma lacuna a ser preenchida. O único caminho à emancipação é positivo: a igualdade deve ser adotada como um axioma, uma verdade primária, e então confrontada com a experiência da desigualdade. A questão não é se há igualdade ou desigualdade, mas sim que relação deve ser traçada entre esses mundos.

Referências

- ARENDRT, H. *The Origins of Totalitarianism*. Orlando: Harcourt Brace, 1958.
- ARENDRT, H. *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1990.
- ARENDRT, H. What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus. Em: *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 1994.
- ARENDRT, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- BELTRÁN, C. Going Public: Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance. *Political Theory*, v. 37, n. 5, 2009, p. 595-622.
- CHAMBERS, S. The Politics of Literarity. *Theory and Event*, v. 8, n. 3, 2005.
- HINCHMANN, L. P.; HINCHMANN, S. K. Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism. *Review of Politics*, v. 46, n. 2, 1984, p. 183-211.
- KRAUSE, M. Undocumented Migrants: An Arendtian Perspective. *European Journal of Political Theory*, v. 7, n. 3, 2008, p. 331-348.
- MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- PITKIN, H. Justice: On Relating Public and Private, *Political Theory*, v. 9, n. 3, 1981, p. 327-352.
- RANCIÈRE, J. *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Fayard, 1983.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento. Política e Filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.
- RANCIÈRE, J. *Aux bords du politique*. Paris: La fabrique éditions, 1998.
- RANCIÈRE, J.; PANAGIA, D. Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière, *Diacritics*, v. 30, n. 2, 2000, p. 113-126.
- RANCIÈRE, J. Who is the Subject of the Rights of Man? *South Atlantic Quarterly* v. 103, n. 2/3, 2004, p. 297-310.
- RANCIÈRE, J. Democracy, Republic, Representation, *Constellations* v. 13, n. 3, 2006, p. 297-307.
- RANCIÈRE, J. The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics. Em: BOWMAN, P.; STAMP, R. (Eds.). *Reading Rancière*. London; New York: Bloomsbury, 2011.

Sobre o autor

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Professor Titular da Universidade Federal do Ceará (UFC). Atua na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. Coordenador da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 24/08/2022
Received in: 24/08/2022

Aprovado em: 24/09/2022
Approved in: 24/09/2022