https://doi.org/10.47456/sofia.v15i2.53206

SOFIA

SOFIA, VITÓRIA (ES), V. 15, N. 2, P. 01-22, e15253206 Nov/2026
ISSN:2317-2339

Jacques Rancière e a dupla função da democracia: legitimação e crítica

Jacques Rancière and the dual function of democracy: legitimation and critique

Autor(a): Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd

ORCID: 0000-0001-8940-1545

Contato principal: felipesahd@yahoo.com.br

Afiliação: Dep. de Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil.

Como citar

NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD, L. F. Jacques Rancière e a dupla função da democracia: legitimação e crítica. *Sofia*, v. 15, n. 2, p. e15253206, 2026. DOI: https://doi.org/10.47456/sofia.v15i2.53206 Disponível em : https://periodicos.ufes.br/sofia/pt_BR/article/view/53206. Acesso em: 03 nov. 2026.

Recebido: 08/07/2026

Received: 08/07/2026

Aprovado: 24/06/2026

Approved: 24/06/2026

Publicado: 03/11/2026

Published: 03/11/2026

Resumo

Este artigo questiona a dimensão crítica da democracia analisada por Jacques Rancière. Focamos particularmente os componentes do discurso que abrem o espaço da subjetividade política dentro do que Rancière chama de "modo de dizer" de uma comunidade política. O artigo examina então a tensão entre essa manifestação do discurso e a socialização produzida pela institucionalização da democracia. As formas de instituir a liberdade e a igualdade não devem ser reduzidas a uma configuração estatal estabelecida, pois justamente a confrontam, problematizam e reconfiguram.

Palavras-chave: desentendimento; democracia; igualdade; política; legitimação.

Abstract

This article questions the critical dimension of democracy analyzed by Jacques Rancière. We focus particularly on the discourse components that open the space of political subjectivity within what Rancière calls the "way of saying" of a political community. The article then examines the tension between this manifestation of discourse and the socialization produced by the institutionalization of democracy. The ways of instituting freedom and equality should not be reduced to an established state configuration, as they precisely confront, problematize and reconfigure it.

Keywords: *disagreement; democracy; equality; politics; legitimation.*

Copyright (c) 2026 Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd – CC BY Attribution 4.0 International License.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License

Introdução: a autoria e o objeto da obra

Em entrevista para o livro *Democracia, em que estado se encontra?* (2009), Rancière esclarece a sua posição a respeito do ódio à democracia de certos intelectuais de vários espectros políticos em França, cujo alcance ultrapassa as barreiras geográficas e suas limitações francófonas. De fato, com sua teorização da política (*la politique*), Rancière contribuiu significativamente para um debate mais amplo sobre o significado do político (*le politique*), um debate que se desenrola no âmbito do pensamento político francês pós-fundacional a partir do início da década de 1980 (Marchart, 2007), mas que toma contornos mais amplos. Em todo caso, conceber a democracia primordialmente como "crítica" é, portanto, rejeitar fundamentalmente a "naturalização" do regime institucional vigente, o que consistiria em torná-lo um lugar intransponível e a expressão de um fim da história, no sentido definido por Francis Fukuyama.

O título da entrevista é revelador: "as democracias contra a democracia" (Rancière, 2009, p. 95). O depoimento busca dirimir aos mal-entendidos provocados por teses polêmicas incluídas em *O ódio à democracia*, publicado em 2005. Na oportunidade, o autor nega a tese amplamente difundida do consenso em torno da democracia, cujo exemplo mais ruidoso se encontrava no livro *As Inclinações Criminosas da Europa Democrática* de Jean-Claude Milner, mas também em um espectro de matizes ideológicos que ia dos pensadores de esquerda aos de direita, de Daniel Cohn-Bendit a Alain Finkielkraut.

Retornando às origens de uma das antinomias mais debatidas na obra de Rancière, busca-se repensar e aprofundar os vínculos ambíguos entre democracia (como política) e polícia. Apresentadas como fundamentalmente heterogêneas em teoria, essas duas lógicas, contudo, manifestam-se apenas por meio de seu encontro conflituoso, no contexto de situações híbridas e equívocas. À primeira vista, sua oposição certamente parece nitidamente definida na obra de Rancière, que prioriza a ação militante e os eventos disruptivos em detrimento da instituição político-jurídica ("democracia não é um regime"). Essa postura anti-institucionalista é frequentemente criticada, inclusive pela esquerda, por parecer descartar preventivamente qualquer possibilidade genuína de uma "política da igualdade" que não seja a de contestação e crítica. A antinomia teórica entre democracia e policiamento deve ser matizada pela sua interligação concreta e contextual no espaço contestado ("o político") em que as duas lógicas se confrontam. Portanto, a importância histórica das "inscrições de igualdade" deve ser reconhecida, particularmente mediante o uso das ambivalências inerentes

aos princípios gerais ("povo", "dignidade", "liberdade") consagrados em constituições e outras cartas de direitos. Contudo, persiste um verdadeiro "paradoxo da instituição democrática", uma vez que o povo deve tanto apropriar-se do aspecto estabelecido da igualdade quanto distanciar-se dele, um aspecto entendido não como um testemunho de emancipação, mas sim como uma abertura para potenciais mobilizações futuras.

1. Democracia convencional

À vista disto, Rancière alinha-se no grupo de teóricos que enfatizaram a importância do desacordo e a natureza muitas vezes esporádica da política. Essas teorias se concentram em uma forte crítica às teorias e práticas democráticas minimalistas existentes, ou a assim rotulada "democracia convencional" por Joshua Cohen e Archon Fung. Aqui, o parlamento moderno é um componente do arranjo institucional da democracia liberal representativa, definida, em linhas gerais, pelos direitos políticos dos cidadãos, incluindo a liberdade de expressão e o sufrágio universal em eleições regulares de representantes organizadas por partidos políticos concorrentes (Cohen e Fung, 2004, p. 23-34). A vitória eleitoral atribui a uma entidade o direito de governar – ou seja, a autoridade para moldar a política pública por meio da legislação e controlar a administração. Os democratas radicais, ao contrário, buscam uma realização mais plena do governo do povo e dos valores democráticos atribuídos a esse tipo de governo. A ideia e a prática da representação são especialmente uma questão recorrente em disputa. Consequentemente, um foco no debate parlamentar requer uma teoria democrática que reconheça as práticas parlamentares nas democracias modernas.

No caso de Rancière, o escândalo da democracia consiste no fato de ser a forma política de um sujeito que não existe. A democracia não se reduz nem a uma forma de governo nem a um modo de vida social.

> Para sair desses debates que subempreitam de certa forma os restos da 'filosofia política', é melhor voltar às suas questões primeiras. A democracia provocou inicialmente a filosofia política porque ela não é um conjunto de instituições ou um tipo de regime entre outros, mas uma maneira de ser do político. A democracia não é o regime parlamentar ou o Estado de direito. Não é mais um estado do social, o reino do individualismo ou o das massas. A democracia é, em geral, o modo de subjetivação da política – se por política entende-se coisa diferente da organização dos corpos em comunidade e da gestão dos lugares, poderes e funções. Mais precisamente, democracia é o nome de uma interrupção singular dessa ordem da distribuição dos corpos em comunidade que nos propusemos conceituar sob o conceito ampliado de polícia. E o nome daquilo que vem interromper o bom funcionamento dessa ordem por um dispositivo singular de subjetivação (Rancière, 1995, p. 139)

A democracia constitui a própria base que torna a política pensável, teria a dupla função de legitimação e de crítica, pois, de um lado, permitiria legitimar os regimes políticos e, de outro, impediria que a política se transformasse simplesmente em polícia[1]. Uma vez que

> [...] não vivemos *em* democracias. Tampouco vivemos em campos, como garantem certos autores que nos veem submetidos à lei de exceção do governo biopolítico. Vivemos em Estados de direito oligárquicos, em que o poder é limitado pelo duplo reconhecimento da soberania popular e das liberdades individuais. Conhecemos bem as vantagens desse tipo de Estado, assim como os seus limites (Rancière, 2005, p. 81).

Neste cenário, a noção liberal de igualdade equaliza aqueles que falam a mesma língua, ou melhor, que possuem o logos – ou seja, a fala que expressa algo, enquanto outros têm apenas uma voz que simplesmente *indica* algo (Rancière, 1995, p. 2). Rancière critica a filosofia liberal por excluir os pobres de sua noção de igualdade. A maneira como torna isso visível é que em tempos normais não apenas a fala das pessoas comuns é ignorada, mas suas palavras não são reconhecidas como fala; em vez disso, ela é considerada um mero ruído, um tipo de *blaberon* aristotélico de enunciados sem sentido (Hewlett, 2007, p. 97) [2]. Assim, a noção liberal de igualdade é sempre um consenso fictício que realmente pressupõe e constitui a desigualdade.

Rancière aponta que sempre há uma minoria que governa; portanto, um governo dito democrático é necessariamente oligárquico. A noção de democracia de Rancière, em contraste, não equivale ao governo democrático. O que ele chama de política torna sensível a igualdade intrínseca da democracia ao interromper a lógica atemporal segundo a qual as sociedades são governadas (Rancière, 2005, p. 43). Como resultado, a noção liberal de "democracia representativa" serve para ensejar direitos a uma minoria; assim, como Platão, os democratas liberais se recusam a aceitar que o acaso seja o princípio da democracia. A representação do povo soberano por membros eleitos substitui o sorteio e "permite uma

[1] "Há democracia se existir uma esfera específica de aparência do povo. Há democracia se houver atores específicos da política que não são nem agentes do dispositivo de Estado nem partes da sociedade, se houver coletivos que removam as identificações em termos de partes do Estado ou da sociedade. Há democracia, enfim, se houver um litígio conduzido sobre o palco de manifestação do povo por um sujeito não-identitário. As formas da democracia são as formas de manifestação dessa aparência, dessa subjetivação não-identitária e dessa condução do litígio" (Rancière, 1995, p. 141).

[2] Rancière tenta provar que o domínio político normalmente é o domínio dos ricos de uma sociedade. Nesse sentido, ele deixa claro que Aristóteles divide o grupo dos comandantes em dois grupos distintos – os nobres e os ricos – embora na verdade sejam as mesmas pessoas. Finalmente, a base da política é a luta entre pobres e ricos, embora não como realidade social, mas como "instituição da parte que não tem parte" (ou seja, os pobres). Michael Hardt e Antonio Negri aproximam essa tese dos "debates do século XVII sobre a multidão". Ambos acrescentam à tese de Rancière que o "partido dos pobres de modo algum é homólogo do partido dos ricos". Por assim dizer, o partido dos ricos "tem uma falsa pretensão de universalidade", ao contrário do partido dos pobres, "uma formação de todos os inseridos nos mecanismos da produção social independentemente de posição ou propriedade, em toda a sua diversidade, animados por uma produção aberta e plural de subjetividade" (Hardt e Negri, 2016, p. 61-62).

simbiose entre os representantes eleitos da elite do povo e as elites educadas em nossas escolas" (Rancière, 2005, p. 48). Desse modo, a hierarquia social é a base do governo político[3].

Na interpretação de Rancière, a "democracia representativa" era inicialmente um oxímoro, uma combinação de duas palavras contraditórias. Hoje, acrescenta, pode parecer um pleonasmo, uma combinação de palavras com o mesmo significado porque nos acostumamos a identificar democracia e representação. Nessa crítica, Rancière se refere ao "sistema parlamentar" ou ao "regime constitucional pluralista" e sua pretensão de representar a vontade do povo.

Em contrapartida, Matthias Lievens aplica uma noção construtivista de representação e reivindicações representativas, respectivamente, na teoria democrática de Rancière (Lievens, 2014, p. 3-17). De uma perspectiva construtivista, a representação não é um tipo particular de relação entre entidades constituídas; antes constitui o representado ao tornar visível o invisível. Essa noção de representação descreve a relação entre palavra e coisa; portanto, a representação de alguma forma se torna coextensiva com o uso da linguagem. Lievens conclui que a "democracia representativa" é mais uma tautologia do que um oxímoro ou um pleonasmo. "Se a representação é onipresente, não pode haver política sem representação" (Lievens, 2014, p. 4). Isso também significa que os membros do parlamento não têm o monopólio da representação como indicado em uma noção liberal de democracia representativa, porque qualquer um pode fazer reivindicações representativas. À vista disso, toda democracia, incluindo a noção de política de Rancière, é representativa, ou pelo menos inclui reivindicações representativas. Ao contrário de Lievens, Isabell Lorey argumenta que a concepção de democracia de Rancière é não "representacionista" (Lorey, 2014, p. 43-65). Para ela, a representação é um conceito que serve para unificar as pessoas e construir uma entidade. Novamente, a representação é construtivista no sentido de que a unidade das pessoas não existe além da representação. No entanto, representação não é democracia.

> Na tradição ocidental da democracia [...] o poder de muitos, não domesticado em um povo, além da soberania, lei e representação, é [...] excluído do reino do imaginável, porque está associado à não governabilidade, desordem e caos (Lorey, 2014, p. 48).

[3] Essa distribuição hierárquica dos papéis sociais também envolve uma "justiça" do tempo que "é o pertencimento a um tipo de temporalidade", aquele da "distribuição das ocupações" na cidade platônica (Rancière, 2018, p. 44).

Tomando como exemplo o movimento *Occupy Wall Street* de 2011, ela mostra que o povo democrático pode agir politicamente sem se tornar um ator homogêneo. Curiosamente, emprega o conceito de multidão para criticar a ideia (liberal) de que o povo constitui uma entidade. No entanto, Rancière rejeita o termo "multidão" e critica esse conceito por substancializar seu pressuposto igualitário. Ainda assim, a concepção de Rancière apoia a sua visão porque ele observa que o "povo" está dividido.

> As práticas políticas [...] são sempre práticas de divisão do povo, de constituição de um povo que complementa aquele que está inscrito nas constituições, representado pelos parlamentares, e corporificado no Estado (Lorey, 2014, p. 50).

Portanto, o sujeito político – o *demos* – é um povo adicional.

> O *demos* atribui a si mesmo como seu próprio quinhão a igualdade que pertence a todos os cidadãos. Ao fazê-lo, esse partido que não é um identifica sua propriedade imprópria com o princípio exclusivo da comunidade e identifica seu nome – o nome da massa indistinta de homens sem posição – com o nome da própria comunidade (Rancière, 1995, p. 27).

O *demos* fala em nome de uma igualdade que não é propriamente sua, mas é precisamente comum a todos. É um terceiro povo, que não se identifica nem com o povo soberano definido pela democracia liberal nem com o povo social entendido em termos de polícia:

> O povo por meio do qual se dá a democracia é uma unidade que não consiste em nenhum grupo social, mas que sobrepõe a eficácia de uma parte dos que não têm parte no cálculo dos partidos da sociedade. Democracia é a designação de sujeitos que não coincidem com os partidos do Estado ou da sociedade, sujeitos flutuantes que desregulam toda representação de lugares e parcelas (Rancière, 1995, p. 99-100).

A presente análise argumenta com Lorey que a noção liberal de representação constrói o povo como uma unidade de indivíduos sociais e políticos, geralmente imaginados de forma análoga a um sujeito individual. Assim, a representação significa a incorporação do povo em instituições estatais dotadas de governadores que afirmam expressar a vontade do povo. Essa versão de representação contradiz o conceito de democracia de Rancière porque se baseia em um consenso original que ignora ou elimina o excesso do *demos*. No entanto, tendo a concordar com Lievens que a representação em um sentido mais amplo ou linguístico não contradiz a teoria de Rancière. O sujeito político – o *demos* – é um sujeito flutuante que só pode falar se houver alguém que fale seu nome ou que levante reivindicações representativas: falar o nome de um sujeito político não significa falar em nome dele. Assim sendo, um slogan como "nós somos o povo" difere da afirmação "em nome do povo". Tais alegações

provavelmente tomarão a forma de movimentos retóricos, por exemplo, slogans. Rancière afirma: "Eu o entendo no sentido da expressão 'nós somos o povo' usada pelos manifestantes em Leipzig em outubro de 1989, que manifestamente não eram o povo, mas que promulgaram sua enunciação e romperam sua encarnação estatista" (Rancière, 2010, p. 93). É notável que um slogan como "Real Democracy Now" reitera a suspeita metapolítica de que a democracia convencional vela ideologicamente a verdade da democracia. Este movimento não institui o *demos*. Em texto recente, Rancière esclarece:

> A liberdade e a igualdade democráticas existem como modalidades de ação. Este primeiro ponto está ligado a um segundo. A democracia não existe como realização de uma propriedade comum. Ela existe como a ação polêmica que constrói o povo de iguais como um povo específico, uma forma de povo oposta a outra. Essa ação polêmica não é apenas uma luta entre forças concorrentes, mas um conflito entre mundos incompatíveis. Ela cria um mundo específico, onde a capacidade de todos de cuidar de assuntos comuns existe e é verificada. Ela a faz existir em oposição a um mundo normal onde as capacidades e os papéis estão bem distribuídos, onde há, de um lado, aqueles que são capazes de cuidar dos assuntos públicos e, de outro, a massa daqueles que são capazes apenas de cuidar dos seus assuntos domésticos. A democracia moderna foi, antes de tudo, uma luta contra essa separação de mundos, uma luta daqueles que foram lançados na escuridão da esfera do trabalho e da reprodução para existir como participantes de um mundo comum e atores na vida pública. Falei anteriormente sobre esses poderes compensatórios, hoje desaparecidos, que as organizações operárias e revolucionárias representavam no passado. Esses 'contrapoderes' não eram apenas a expressão de forças sociais opostas àqueles que detinham o poder estatal. Esses eram contra mundos ou mundos alternativos: eram redes de práticas e instituições dentro das quais homens e mulheres, normalmente dedicados apenas à vida profissional e doméstica, se transformavam em atores e organizadores de uma vida pública alternativa. Era também um mundo onde a capacidade de todos existia não apenas em um cenário político específico, mas em todas as formas de vida. A democracia tem seu significado onde ela é uma força criadora de mundos, onde é a ação pela qual aqueles que agem juntos como iguais criam um mundo comum como uma alternativa àquele organizado pelas forças de exploração e dominação. Ela existe na medida em que é capaz de criar lugares e tempos específicos (Rancière, 2022, p. 200-201).

2 As democracias contra a democracia

Em *O ódio à democracia*, publicado em 2005 como um texto de ocasião, o autor aborda a hostilidade contemporânea em relação à democracia. É verdade que ele afirma na primeira página do livro que o ódio à democracia "é tão antigo quanto a própria democracia por uma razão simples: a palavra em si é a expressão do ódio" (Rancière, 2005, p. 7). Mas seu próprio objeto de análise neste pequeno livro é a nova forma que esse ódio persistente assume no mundo contemporâneo. É sob essa perspectiva que ele examina os desafios recentes à

democracia apresentados por cidadãos de países democráticos. Para esses autores, a democracia não é entendida como uma série de mecanismos institucionais, mas como um conjunto de costumes: "Para eles, a democracia não é uma forma corrupta de governo, mas sim uma crise da civilização que afeta a sociedade e o Estado por meio dela" (Rancière, 2005, p. 9). Rancière, portanto, baseia-se em uma distinção implícita entre democracia política, ou a instituição estatal da democracia, e democracia cultural, ou a prática civilizacional da democracia. A principal tese dos detratores da democracia cultural em nossa época pode então ser resumida da seguinte forma: "Só existe uma boa democracia, aquela que reprime a catástrofe da civilização democrática" (Rancière, 2005, p. 10).

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

Essa suposta base de perversão democrática explica por que a atual e ampla crítica da era democrática é proposta na França em todos os lados do espectro político. Ele pode ser enxertado com perfeição no republicanismo purista que ainda determina em grande parte o "espírito objetivo" francês, com variações em todos os polos do espectro político. Além disso, o fundamento do ódio à democracia é tão arraigado que permite o agrupamento dos

mais diversos fenômenos: as demandas legais de gays e lésbicas, as lutas de minorias étnicas e culturais, as tentativas de manutenção de direitos econômicos etc.

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

Esse tipo de diagnóstico cruza frequentemente com outra crítica radical da modernidade europeia, do tipo que faz do Holocausto o ponto de virada da história moderna. Paradigmático de tal construção é o ataque extremo de Jean-Claude Milner em *As Inclinações Criminosas da Europa Democrática* (Milner, 2003), em que Hitler é apresentado como o homem que realizou o desejo secreto da Europa[4]. A ligação com a crítica da sociedade moderna capitalista é feita por meio da distinção entre dois princípios antropológicos e societários: o bom princípio, o respeito à lei da filiação, versus a barbárie inerente aos modelos de sociedade e subjetividade que recusam sua identidade ontológica. Nessa perspectiva, as demandas democráticas, o irredutível traço antissemita na cultura europeia e os perigos da tecnologia moderna tornam-se apenas diferentes facetas do projeto único e letal que define a civilização europeia. Para os súditos europeus e sua sociedade, a tarefa mais urgente seria então suprimir o "nome do judeu" porque representa a boa lei de filiação e limitação, último obstáculo à realização do desejo de consumo ilimitado e autocriação. O fascínio exercido por argumentos como esses no contexto francês não pode ser subestimado. A recepção ao livro de Milner e o seu poder de intimidação intelectual, e de outros escritos desse gênero, faz com que a

[4] Estabelece-se, assim, um padrão determinante: o par problema/solução (em oposição à pergunta/resposta) serviu de quadro de pensamento para o sistema social e político europeu desde o século XVIII até os dias de hoje, a sociedade é o lugar dos problemas e a política o das soluções. Foi assim que os judeus surgiram como um problema específico a ser resolvido, por meio de sua resistência ao discurso dominante da universalidade. À vista disso, a principal inovação de *O ódio à democracia* é que o autor se dirige a um novo adversário: aqueles que denunciam o individualismo anárquico da sociedade democrática. Enquanto o elitismo das instituições políticas e da filosofia é um tema antigo para Rancière, o "ódio à democracia" que ele está preocupado aqui é aquele que identifica a democracia não com uma forma de Estado, mas com um tipo de sociedade, mesmo um tipo de caráter. Os antagonistas imediatos de Rancière são os ex-maoístas Jean-Claude Milner e Benny Lévy, que agora castigam a democracia por sua hostilidade aos limites. Milner ataca as "tendências criminosas" da democracia europeia, expressas por sua suposta hostilidade à identidade judaica – a Europa democrática nasceu, observa Milner, após o Holocausto – e, correlativamente, ao Estado de Israel. Lévy está mais preocupado com a hostilidade da sociedade democrática à autoridade, seja espiritual, política ou pedagógica, que, ele argumenta, priva as pessoas de qualquer senso de unidade ou transcendência, nas palavras do autor, "o império do nada" (Lévy, 2002, p. 275).

histérica caça às bruxas contra supostos escritores de esquerda "antissemitas" ocorresse de maneira sinistra.

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

As contestações das hierarquias nos movimentos sociais dos anos 1960, portanto, deram início ao retrocesso contra a democracia. Os eventos de 1968 são o ponto culminante das contestações (Rancière, 2022, p. 123-144; p. 151-154). Há mais de 50 anos, sociólogos e politicólogos conservadores, sob o desafio do assalto às hierarquias predominantes nas sociedades ocidentais, já haviam identificado o "duplo vínculo" (*double bind*) da democracia: a democracia exige a participação de muitos nos assuntos do governo, mas isso traz consigo um espírito de rebeldia que desafia todas as competências, todas as formas de perícia e autoridade, impossibilitando o governo e minando a própria democracia. A democracia, argumentam os governos bem-intencionados e seus apoiadores intelectuais, precisa, portanto, ser defendida contra seu próprio espírito: "a democracia, como forma de vida social e política, é o reino do excesso. Esse excesso significa a ruína do governo democrático e deve, portanto, ser reprimido por ele" (Rancière, 2005, p. 15). Por um breve período, com o colapso dos regimes totalitários socialistas, os direitos humanos e a democracia liberal foram celebrados, mas esse episódio não durou muito. Muito rapidamente ressurgiu a velha suspeita contra o pecado inerente ao espírito democrático. Hoje, a suspeita generalizada entre os intelectuais de todas as convicções políticas em relação aos excessos da "fúria" democrática encontra sua realização nas políticas de governos para os quais a segurança se tornou explicitamente o único objetivo da política.

A desconfiança moderna em relação à democracia pode encontrar fundamento teórico em diversas fontes conceituais, notadamente por meio de um retorno aos clássicos da filosofia política, de Aristóteles a Hobbes. No entanto, um edifício filosófico em particular serve a esse propósito de forma mais proeminente, a filosofia de Hannah Arendt. É por isso que ela é a filósofa com quem Rancière se envolve criticamente ao longo de seu ensaio (Rancière, 1998, p. 246-247). Para além do conteúdo específico das suas teses políticas, é o método mediante o qual define a política e rejeita os movimentos democráticos radicais que apresenta o modelo exemplar para todos os tipos de "ódio à democracia": nomeadamente, através de um dualismo ontológico que visa isolar as lógicas específicas da vida social e política, um

dualismo ontológico que pode então sustentar uma metafísica crítica da modernidade e uma antropologia crítica do indivíduo moderno.

Arendt é a defensora mais sofisticada do pensamento político contemporâneo de um conceito puro de política, radicalmente desvinculado da vida social e notoriamente definido como a busca do bem comum por uma comunidade de indivíduos livres. Por outro lado, ela fornece uma das críticas mais sustentadas da sociedade de consumo de massa, que ela vê como o reino dos desejos atomísticos e egoístas e, portanto, como a realização histórica da antipolítica. O indivíduo moderno, "democrático", torna-se a figura antropológica da destruição da liberdade real, um animal antipolítico que não merece o nome humano. Arendt também desempenha um papel central no contexto atual, por meio de sua crítica contundente à Revolução Francesa e à filosofia dos direitos humanos a ela vinculada. Ela fornece o pano de fundo filosófico para as interpretações revisionistas das revoluções francesas e posteriores do século XX, propostas por historiadores liberais desde os anos 1980[5]. As interpretações filosóficas e históricas chegam à mesma conclusão: a busca radical pela igualdade social dos revolucionários franceses, que se tornou a matriz de todas as revoluções posteriores, acabou necessariamente no terror porque o espírito democrático não foi contido. Isso revela a verdadeira face da democracia e indica, por contraste, o princípio da boa política: o espírito de igualdade é, de fato, nada menos que totalitário; a liberdade, não a igualdade, é o verdadeiro princípio da política[6].

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

A defesa de Rancière da política democrática não pode ser dissociada de seu pressuposto de que a vida social é sempre necessariamente estruturada, por meio de uma espécie de "tendência natural", por uma lógica oligárquica que opera simultaneamente nas interações sociais e nas instituições políticas a elas correspondentes. A conexão entre as duas oligarquias

[5] O livro de François Furet é o melhor exemplo desta revisão (Furet, 1983).

[6] Ver especialmente os três primeiros capítulos de *Sobre a Revolução* de Arendt (Arendt, 1991).

(no social e no político) não é difícil de entender: o poder social é precisamente a capacidade de se reproduzir e se consolidar, notadamente nas e por meio das instituições políticas.

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

A política para Rancière consiste no desafio a essas diferentes formas de estruturas oligárquicas, com seus diferentes tipos de mecanismos de imposição e legitimação. Mais precisamente, política para ele tem a ver com o deslizamento que ocorre constantemente, na realidade como na teoria, entre o social e o político, à medida que a dominação se torna enraizada nas instituições e, mais importante, nas representações, as ideias e os discursos que acompanham essas instituições. A dominação se torna não apenas um fato institucional, mas uma forma natural de ver o social, que desaparece de vista à medida que se naturaliza. Como resultado, uma tarefa particularmente urgente da política é contestar a ideia de que se requer direitos ou capacidades específicas para participar da política, porque tal exigência acaba por reproduzir o sistema hierárquico de dominação social. Isso explica a suspeita de Rancière em relação aos motivos reais e aos resultados políticos práticos do republicanismo. Em sua sofisticada roupagem filosófica ou como a ideologia particular dos intelectuais franceses, na medida em que tenta preservar a pureza do momento político por meio de um desrespeito elitista à mesquinhez da vida social, o republicanismo de fato reivindica a lógica oligárquica

e, assim, equivale a si mesmo, através de uma notável dialética, a uma negação da política. O desprezo republicano pelas forças sociais e sua rejeição de qualquer tentativa de fundar a política na luta contra a dominação social, promulga justamente a continuidade entre a sociedade e a política que é a marca da própria lógica oligárquica. A suposição implícita do republicanismo é que apenas aqueles aptos a governar deveriam fazê-lo (Rancière, 2005, p. 45). O republicanismo, no final, representa o ponto de honra espiritual da "polícia".

Em contrapartida, para que a política tenha algum significado real, ela precisa ser definida especificamente como o corte desse vínculo entre a dominação social e sua recuperação nas instituições da gestão social. Esta é a razão pela qual Rancière iguala política e democracia, onde a democracia é a "verificação" prática da igualdade de todos:

> A desmedida democrática não tem nada a ver com uma loucura consumista qualquer. É simplesmente a perda da medida com a qual a natureza regia o artifício comunitário através das relações de autoridade que estruturam o corpo social. O escândalo é o de um título para governar completamente distinto de qualquer analogia com aqueles que ordenam as relações sociais, de qualquer analogia entre a convenção humana e a ordem da natureza. É o de uma superioridade que não se fundamenta em nenhum outro princípio além da própria ausência de superioridade (Rancière, 2005, p. 48).

A reformulação da política democrática em termos de justificação permite que Rancière reformule sua teoria em termos novos e muito concretos. Por exemplo, se seguirmos a ideia de que a política só existe quando a dominação natural que estrutura a sociedade é interrompida, em particular na configuração das instituições políticas, então somos forçados a aceitar o que Platão já havia encontrado em suas *Leis*: o título político final (o título que permite governar) é a ausência de todos os títulos (PLATON, 2008, 690a-690c; Rancière, 1998, p. 229-231). E assim o acaso poderia ser um tipo de "eleição" melhor do que o tipo de eleições que temos atualmente. Em uma comunidade de iguais, a única maneira equitativa de eleger aqueles que irão governar é deixá-lo ao acaso. O próprio fato de acharmos tal proposição absurda é o sinal mais seguro de que não estamos em democracias reais, mas sob o domínio da lógica oligárquica[7].

[7] Embora as suas perspectivas políticas divirjam consideravelmente, as considerações de Cornelius Castoriadis sobre a "*polis* grega e a criação da democracia", texto contido em *As Encruzilhadas do Labirinto 2* (Castoriadis, 1987, p. 268-313), merece ser referenciada, pois permite a compreensão da tese defendida por Rancière. Em especial, os três aspectos da democracia ateniense e as comparações o surgimento moderno da "democracia representativa": a) "o povo, em oposição aos 'representantes'"; b) "o povo, em oposição aos '*experts*'"; e, c) "a Comunidade, em oposição ao 'Estado'" (p. 295-299). Os livros seminais de Moses I. Finley (Finley, 1988), Mogens Herman Hansen (Hansen, 2005) e Josiah Ober (Ober, 2017), cada a seu modo, traçam as comparações e retornam ao "melhor exemplo": "Assim, voltamos a Atenas como o melhor exemplo de um Estado significativo governado pela democracia direta. Essa forma de governo foi introduzida por Clístenes em 508/7

Rancière agora se aventura no campo da teoria política, e não hesita em traçar algumas das implicações institucionais concretas do princípio democrático, as regras mínimas que estabelecem as condições sob as quais um sistema representativo pode ser declarado democrático:

> Mandatos eleitorais curtos, não acumuláveis, não renováveis; monopólio dos representantes do povo sobre a elaboração das leis; proibição de que funcionários do Estado representem o povo; redução ao mínimo de campanhas e gastos com campanha e controle da ingerência das potências econômicas nos processos eleitorais (Rancière, 2005, p. 80).

Por outro lado, a realidade de nossos sistemas políticos demonstra como eles foram apreendidos pelos poderes oligárquicos, pois se estruturam mediante um monopólio da escolha pública "por uma sólida aliança da oligarquia estatal e a economia" (Rancière, 2005, p. 81).

À medida que a política democrática desestabiliza a homologia entre a dominação social e as instituições do poder político, ela opera sobretudo contra a "privatização" da política. Isso designa inicialmente a tendência da vida política a rejeitar na "obscuridade" (Arendt) da esfera privada o que se supõe indiferente à *res publica qua* publica: uma tendência que opera a distinção do público, que pertence a todos, e o privado, onde prevalecem as liberdades de todos. Como observa Rancière, porém, essas liberdades que cada pessoa possui são as liberdades – a dominação – daqueles que possuem os poderes imanentes da sociedade. A ontologização no discurso filosófico da separação entre a esfera do comum e as esferas do privado apenas reproduz em um nível mais alto de abstração a lógica real da sociedade

a.C. e abolida pelos macedônios quando conquistaram Atenas em 322/1 a.C." (Hansen, 1991, p. 3). O autor ressalta ainda que nenhuma tradição direta conecta a democracia liberal moderna com sua ancestral antiga. Nenhuma instituição ateniense foi copiada por uma democracia moderna, e foi somente a partir de cerca de 1850 que os ideais prezados pelos democratas atenienses foram mencionados com aprovação pelos defensores modernos da democracia. Na verdade, foi a tecnologia da informação e seu potencial para um retorno a uma forma mais direta de democracia que deu origem a um interesse sem precedentes nas instituições democráticas atenienses. Este é o tema do segundo estudo da obra *A tradição da democracia na Grécia Antiga e sua importância para a democracia moderna*, no qual se argumenta que o foco do interesse contemporâneo está no sistema ateniense de sorteio e rodízio, e não na assembleia popular (Hansen, 2005, p. 45-59). No prefácio de Demopolis (retomado no capítulo 3), Ober propõe um experimento mental sobre a ordem social. É ambientado em "Demopolis" e o seu conceito central é a "democracia básica", democracia anterior ao liberalismo clássico e os seus valores, mas de forma alguma contra o liberalismo. "Imagine um país seguro, próspero e governado por seus cidadãos. Eles discordam de muitas coisas, algumas delas muito profundas e importantes. Mas eles concordam com o alto valor do autogoverno coletivo e estão dispostos a pagar os custos de tê-lo. As pessoas deste país vivem com liberdade de expressão e associação, igualdade política e dignidade cívica" (Ober, 2017, p. xiii). O autor está confiante de que essa construção mental lhe permite articular "um tipo de florescimento humano reconhecível e potencialmente alcançável" (Ober, 2017, p. xiv), reorientando a atenção ao valor intrínseco da participação no autogoverno coletivo e da rejeição da autocracia.

oligárquica. E a privatização da política vai ainda mais longe. Uma vez excluído o "privado", o próprio "comum" é privatizado ao cair nas mãos dos representantes da dominação social.

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

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

> A igualdade não é uma ficção. Ao contrário, todo superior a sente como a mais banal das realidades. Não existe mestre que não cochile e não se arrisque assim a deixar o escravo escapar; não existe força que se imponha sem ter de se legitimar, sem ter de reconhecer uma igualdade irredutível, para que a desigualdade possa funcionar (Rancière, 2005, p. 55).

O argumento então muda do social ao político por meio da questão da justificação. No entanto, ao final, Rancière é forçado a retornar ao que o início do excerto já havia afirmado: a igualdade não é apenas um axioma coercitivo, uma vez que a dominação tenta se justificar, notadamente quando busca se institucionalizar. "A sociedade não igualitária só pode funcionar graças a uma multitude de relações igualitárias" (Rancière, 2005, p. 55). Nesse modelo, a política não é a ação que introduz a igualdade na sociedade oligárquica, mas o momento que desvela, "manifesta" uma igualdade que já deveria estar presente. Se, no entanto, a exigência de igualdade decorre do próprio social, não é de surpreender que Rancière, apesar de sua suposta desconfiança em relação a esse paradigma, seja naturalmente levado a usar a linguagem do reconhecimento, isto é, nenhuma força é imposta sem ter que reconhecer a irredutibilidade da igualdade. Por assim dizer, as lutas históricas contra a "privatização da política" também são descritas por meio dessa gramática.

A partir da crítica ao modelo descrito, a redefinição da democracia repõe no seu ponto culminante a subjetivação da política. Já ficou claro que Rancière se recusava a dissolver as características da democracia em um modo de vida ou em um estilo parlamentar de poder "razoável":

> Toda política é democrática nesse sentido preciso: não o sentido de um conjunto de instituições, mas o de formas de manifestação que confrontam a lógica da igualdade com a da ordem policial. E a partir daí que entenderemos aqui a noção de pós-democracia. Não entenderemos por esse termo o estado de uma democracia que se desiludiu tristemente de suas esperanças ou que aboliu felizmente suas ilusões. Não procuraremos aí um conceito da democracia na idade pós-moderna. Esse termo nos servirá apenas para designar a prática consensual do apagamento das formas do agir democrático. A pós-democracia é a prática governamental e a legitimação conceitual de uma democracia de depois do demos, de uma democracia que liquidou a aparência, o erro na conta e o litígio do povo, redutível portanto ao jogo único dos dispositivos de Estado e das composições de energias e de interesses sociais. A pós-democracia não é uma democracia que encontrou no jogo das energias sociais a verdade das formas institucionais. E um modo de identificação, entre os dispositivos institucionais e a disposição das 'partes' e das partes da sociedade, apto a fazer desaparecer o sujeito e o agir próprio da democracia. É a prática e o pensamento de uma adequação, sem resto, entre as formas do Estado e o estado das relações sociais" (Rancière, 1995, p. 142-143).

Então, o que é exatamente a democracia? A democracia, argumenta Rancière, deve ser considerada, doravante, em termos de atos constantemente reiterados. Impossíveis de categorizar sob um único modelo ou uma figura definitiva, eles se constituem em relação à formulação de um erro: "A democracia é a própria instituição da política, a instituição de seu

sujeito [a subjetivação] e de sua forma de relação" (Rancière, 1998, p. 212). Que melhor maneira de afirmar que a democracia nada mais é do que o nome genérico desses atos e que ela é "confiada apenas à constância de seus próprios atos" (idem)? Nisso, ela inspira "coragem e alegria" (idem). Ela floresce no poder da invenção e na geração de heterotopias.

Em outras palavras, a democracia se caracteriza ainda melhor pelo modo de subjetivação através do qual os sujeitos políticos vêm a existir, isto é, pelo modo de apropriação implementado por cada uma das práticas das quais eles sempre foram excluídos.

Conclusão

Pensar a democracia significa valorizar esse tipo de prática de desvio e seu incessante "efeito rebote". Uma prática de choque e performance, para usar um termo das atividades artísticas. Um choque que coloca em jogo uma relação diferente entre o visível e o dizível, da mesma forma que a "montagem dialética", também no âmbito artístico, "investe poder caótico na criação de pequenas máquinas do heterogêneo" (Rancière, 2003, p. 66). Este tipo de montagem, de encontro de incompatíveis (a máquina de costura, o guarda-chuva e a mesa de dissecação de Lautréamont; a fotomontagem à John Heartfield) que Rancière opõe à "montagem simbólica" (homogênea), fragmenta "continuidades e, ao distanciar termos que se chamam uns aos outros, ou, pelo contrário, ao reunir coisas heterogêneas e associar incompatíveis, cria choques" (idem).

Só isso já basta para justificar a relevância da conclusão: a filosofia de Rancière apresenta-se, na verdade, como uma política da emancipação ou da democracia concebida a partir do pressuposto da igualdade. Essa filosofia transforma os choques introduzidos na distribuição do sensível em "pequenos instrumentos de medida, capazes de revelar um poder comunitário disruptivo, que por sua vez impõe outra medida". Essa é a sua maneira de explicar o curso da história e a invenção contínua da democracia: "O encontro de incompatíveis evidencia o poder de outra comunidade que impõe outra medida" (Rancière, 1998, p. 212). O suposto aqui é que "a política só existe por meio da interrupção, a reviravolta inicial que estabelece a política como o desdobramento de um erro ou disputa fundamental" (Rancière, 1995, p. 33).

Em suma, a originalidade de Rancière reside na sua insistência na intersecção necessária das noções de democracia e igualdade. A democracia é a natureza infundada das ordens estabelecidas somente sob a condição de ser constantemente moldada por práticas de igualdade que reconfiguram o bem comum, reinventando nossa relação com o mundo. Em

outras palavras, não basta conceber a democracia como uma ausência de fundamento que expõe a ordem à sua contingência; é preciso também considerar a especificidade das práticas de igualdade que moldam o tecido social. Rancière desenvolve três conceitos de igualdade a esse respeito, que procuraremos explorar: igualdade intelectual, política e sensorial.

Essa interseção entre democracia e igualdade renova, portanto, cada um desses conceitos, mas também fornece a Rancière uma crítica às ciências sociais. Considerando a inteligência como uma capacidade de todos, igualitária e em desacordo com os monopólios do conhecimento detidos por "especialistas", Rancière questiona como as ciências sociais "dão voz" aos seus sujeitos: os dominados, os proletários, as massas populares. A ideia de igualdade é invocada aqui para romper com a desigualdade entre mestres eruditos e sujeitos ignorantes, e inspira sua noção de "subjetivação", onde cabe aos próprios atores inventar, "mediante mil gestos minuciosos", outra codificação do possível e outra relação com o mundo.

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 a 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 e 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 *literaridade* [*littérarité*] que desfaz as relações entre a ordem das palavras e a ordem dos corpos que determinavam o lugar de cada um" (Rancière, 1995, p. 61). 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.

Em suma, o escândalo da democracia como o sinal de uma temporalização completa e a apreensão de seu cumprimento: se continuarmos a pensar a democracia a partir do problema do poder e interpretá-la como forma de governo, permanecemos ancorados às tautologias tradicionais. Acima de tudo, a interpretação da democracia como forma de governo está destinada a refletir sua identidade como um projeto inacabado e basicamente inatingível, sucintamente como uma utopia desprovida de conexões com a realidade. Segundo Rancière, é preciso mudar de perspectiva: evitar aquele léxico consolidado que esconde em si o preconceito "sujeitocêntrico" (Bonaiuti, 2013) dos procedimentos políticos – especialmente os comunicativos. O tradicional privilégio concedido às figuras conceituais do sujeito, que tendem a hipostasiar formas não dinâmicas de identidade coletiva, significa limitar a expressão da política a uma parte reconhecida do mosaico social, perdendo de vista a própria política.

Neste cenário adverso, o tratado de Rancière sobre o "novo ódio à democracia" esclarece que, embora sua noção de democracia não se aplique aos regimes democráticos convencionais, ele não os rejeita e seu sistema representativo: "Vimos gerações de militantes socialistas e comunistas lutarem ferozmente por uma constituição, direitos, instituições e mecanismos institucionais que eles alegavam expressar o poder da burguesia e do capital" (Rancière, 1995, p. 137). Embora de uma perspectiva *metapolítica*, as instituições democráticas pareçam ser meras formas, elas ainda são relevantes e vale a pena lutar. Os regimes são necessariamente oligárquicos. "Mas a oligarquia dá à democracia mais ou menos espaço, é mais ou menos invadida por sua atividade" (Rancière, 2005, p. 79-80). A existência de um parlamento, pode-se concluir, não garante a democracia, e o parlamento não serve para definir a democracia. No entanto, o parlamento pode ser um lugar de democracia nos termos de Rancière, ou seja, pode ser um lugar para desafiar a ordem policial vigente. Para aparecer, o sujeito político depende de um "palco". Rancière frequentemente aplica a metáfora de um teatro ou espetáculo para descrever o momento em que o *demos* se torna sensível. A polícia é cega em relação ao *demos* e tenta convencer a todos de que não há nada: "Vá em frente agora, não há nada para ver" é a instrução familiar do policiamento comum. A política transforma o espaço do movimento em um espaço do aparecimento de um sujeito. Esta é uma atividade

[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.

criativa que, deve-se acrescentar, pode ocorrer em todos os lugares. Mais uma vez, essa criação de um palco do sujeito político pode assumir a forma de discurso parlamentar[9].

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1991.

BONAIUTI, Gianluca. La parte. Note sulla política del "popolo" in Jacques Rancière. *Meridiana* 77, In nome del popolo sovrano, 2013, p. 145-174.

CASTORIADIS, Cornelius. A *polis* grega e a criação da democracia. In: *As Encruzilhadas do Labirinto II*. Os Domínios do Homem. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Editora Paz E Terra, 1987, p. 268-313.

COHEN, Joshua e FUNG, Archon. Radical Democracy. *Swiss Political Science Review*, v. 10, n. 4, 2004, p. 23-34.

FINLEY, Moses I. *Democracia antiga e moderna*. Tradução de Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FURET, François. *Penser la Révolution Française*. Paris: Gallimard, 1983.

HANSEN, Mogens Herman. *The Athenian democracy in the age of Demosthenes*. Structure, principles, and ideology. Translated by J. A. Crook. Oxford: Blackwell Publishers, 1991.

[9] Ella Myers defendeu uma interpretação que agora é quase comum atribuir a Rancière. Esse lugar comum é muito bem capturado na seguinte citação: "A conceituação de Rancière da igualdade como axiomática, que a identifica tanto com um evento ocasional e disruptivo quanto com uma condição universal, mas negada, apresenta um impasse frustrante para aqueles que, ainda que imperfeitamente, procuram instanciar a igualdade em nossas vidas políticas e sociais diárias. Além disso, a formulação da igualdade que iluminei e questionei não é um conceito isolado; em vez disso, expressa a aversão geral de Rancière à política institucional. Sua consideração da igualdade como axiomática faz parte de uma estrutura de entendimento que identifica amplamente ordem com hierarquia e organização com dominação" (Myers, 2016, p. 45-46). Essa leitura depende de uma série de pressupostos que compõem uma compreensão dicotômica da emancipação em Rancière, segundo a qual: (i) a polícia e a política seriam dois campos ontológicos distintos; (ii) o primeiro seria o domínio da dominação, (iii) enquanto o segundo seria um espaço completamente excedente e de interrupção efêmera, temporária em relação às formas de dominação; (iv) qualquer arranjo de ordem, organização, institucionalização, imporia formas de hierarquia e dominação; (v) para que a política, em sua autonomia, tivesse que se afirmar como uma atividade anti-institucional. A minha leitura, porém, permite problematizar essa leitura dicotômica e seus pressupostos, enfatizando que (a) política e polícia não são dois domínios ontológicos diferentes, mas duas lógicas que atravessam a heterogeneidade do campo social e compõem seus arranjos conflitantes; (b) que a polícia não é o domínio da dominação, mas uma lógica instável que tem efeitos de sujeição e desigualdade, mas que pode ser desdobrada e reutilizada para dar origem a torções, lacunas, que podem produzir formas e efeitos de emancipação; (c) que as formas de verificação da igualdade podem ocorrer por meio de diferentes dispositivos (de antagonismo, de negociação, de interrupção visível mas efêmera, de alteração duradoura e pouco visível), que se cruzam e se retroalimentam. Da mesma forma, (d) essas práticas emancipatórias podem usar determinadas instituições, como direitos reconhecidos, para reivindicar direitos não reconhecidos que foram criados em suas formas de experimentação e exigir o direito de intervenção de atores políticos não reconhecidos. Além disso, essas práticas podem criar instituições populares (assembleias, conselhos, plataformas de articulação de diversos movimentos diferentes) que, valendo-se de determinadas instituições e da imaginação de outras que não existem, permitem criar outros cenários de discussão, tornar visíveis problemas e demandas que não são reconhecidas na gramática estabelecida para decidir sobre o político.

HANSEN, Mogens Herman. *The Tradition of Ancient Greek Democracy, and its Importance for Modern Democracy*. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2005.

HEWLETT, N. *Badiou, Balibar, Rancière*: Re-thinking Emancipation. London: Continuum, 2007.

LÉVY, Benny. *Le meutre du Pasteur*. Critique de la vision politique du monde. Paris: Verdier, 2002.

LIEVENS, Matthias. Contesting Representation: Rancière on Democracy and Representative Government. *Thesis Eleven*, v. 122, 2014, p. 3-17.

LOREY, Isabell. The 2011 Occupy Movements: Rancière and the Crisis of Democracy. *Theory Culture & Society*, v., 31 n. 7/8, 2014, p. 43-65.

MARCHART, Oliver. *Post-foundational Political Thought*. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MILNER, Jean-Claude. *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*. Paris: Verdier, 2003.

MYERS, Ellen. Presupposing Equality: The Trouble with Rancière's Axiomatic Approach. *Philosophy and Social Criticism*, v. 42, n. 1, 2016, p. 45-69.

OBER, Josiah. *Demopolis*. Democracy Before Liberalism in Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

PLATON. *Les Lois*. Trad. L. Brisson e J.-F. Pradeau. Oeuvres Complètes. Paris: Flammarion, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. *La Mésentente*. Politique et philosophie. Paris: Éditions Galilée, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris: La Fabrique, 1998.

Rancière, Jacques. *Le Destin des images*. Paris: La Fabrique, 2003.

RANCIÈRE, Jacques. *La Haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. Les démocraties contre la démocratie. In: Agamben, G. et al., *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009.

RANCIÈRE, Jacques e PANAGIA, Davide. Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière. *Diacritics*, v. 30, n. 2, 2000, p. 113-126.

RANCIÈRE, Jacques. *Les temps modernes*. Art, temps, politique. Paris: La Fabrique, 2018.

RANCIÈRE, Jacques. *Les trente inglorieuses*. Scènes politiques. Paris: La Fabrique, 2022.

METADADOS DA SUBMISSÃO

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA
O/A autor/a assume responsabilidade por todos os aspectos deste artigo, conforme a taxonomia CRediT (Contributor Roles Taxonomy).
AGRADECIMENTOS
Os/as autores/as declaram não haver agradecimentos a declarar.
FINANCIAMENTO
O presente trabalho não recebeu financiamento de nenhuma agência de fomento.
USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL
Os/as autores/as declararam que não utilizaram ferramentas de Inteligência Artificial Generativa na preparação deste manuscrito.
CONFLITO DE INTERESSES
Os/as autores/as declaram não haver conflito de interesses relacionado à publicação deste artigo.
DISPONIBILIDADE DE DADOS DE PESQUISA E OUTROS MATERIAIS
Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão integralmente contidos no manuscrito.
LICENÇA DE USO
Copyright (c) 2026 Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd – CC BY Attribution 4.0 International License.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License

- **Texto completo:** CC BY 4.0. Uso gratuito com obrigação de reconhecer autoria e publicação original nesta revista.
- **Metadados:** CC0 1.0 Universal (Domínio Público) – livre uso, inclusive para fins comerciais.
EDITORA
Universidade Federal do Espírito Santo. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade das pessoas autoras, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade. https://periodicos.ufes.br/index/index
EDITORES
Editor-chefe: Jorge Luiz Viesenteiner 0000-0003-3727-7890
Editoração e revisão: Wellington Alan Soares Marques 0000-0002-6537-7680
Revisão: Zayra Lima Sampaio 0009-0009-3924-5869

LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Titular na Universidade Federal do Ceará.

Os textos deste artigo foram revisados por terceiros e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação