Globethics Repository



Perspectiva do conceito de político à luz da filosofia de Jacques Rancière e Giorgio Agamben [Perspective of the concept of political philosophy in the light of Jacques Rancière and Giorgio Agamben]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Carvalho de Moura, André;Nogueira de Almeida, Hitalo Tiago
Publisher	Universidade de São Pablo
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 00:20:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/228146

PERSPECTIVA DO CONCEITO DE POLÍTICO À LUZ DA FILOSOFIA DE JACQUES RANCIÈRE E GIORGIO AGAMBEN

André Carvalho de Moura[1]

Hitalo Tiago Nogueira de Almeida [2]

Resumo: Uma parte considerável do atual pensamento filosófico-político tem se renovado no sentido de recolocar a questão da política a partir de uma perspectiva do *comum* e de uma problematização do sujeito político, mediante suas representações e alternativas de emancipação. Nesse diapasão, encontram-se os filósofos Jacques Rancière e Giorgio Agamben, os quais têm sido cada vez mais estudados nos departamentos de pesquisa do Brasil. No intuito de estabelecer uma apresentação de caráter pedagógico, o presente artigo objetiva desenvolver uma articulação teórica entre esses dois pensadores contemporâneos em torno da ideia do "político", enfatizando-a como categoria simbólica no seio das sociedades democráticas ocidentais, de modo a despertar possibilidades de pesquisas em estudos posteriores.
Palavras-chave: biopolítica – democracia – político

Heródoto realizou na antiguidade clássica um relato acerca dos citas. Eles tinham o hábito de cegar os escravos para submetê-los com eficiência a sua condição servil: ordenhar gado. Essa ordem foi perturbada quando esses guerreiros partiram em expedição para Ásia, ficando ali durante o prazo de uma geração. Nesse interregno, os filhos de escravos nasceram com os olhos saudáveis e perceberam que não estavam na condição de "escravo", pois tinham os mesmos atributos que seus opressores. A partir dessa nova concepção, aguardaram armados os guerreiros voltarem de expedição para, então, enfrentarem-nos em guerra.

Os guerreiros, ao retornarem, depararam-se com os "escravos" enxergando e empunhando armas. Eles investiram contra os "escravos", subestimaram estes vaqueiros armados e acreditaram que os esmagariam facilmente, mas fracassaram. Todavia, em nova

1 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco e bolsista da FACEPE. Orientador: prof. Dr. José Afonso da Silva Júnior. *E-mail*: andrecarvalho.com@gmail.com

2 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco. Orientador: prof. Dr. Sandro Cozza Sayão. *E-mail*: hitalotiago@hotmail.com

investida os citas atacaram os rebeldes, agora não mais empunhando lanças, porém chicotes, mostrando aos vaqueiros sua condição servil. Com êxito fizeram os "escravos" partirem sem lutar.

Esse relato expressa uma condição genésica das relações humanas: a ordem "natural" das sociedades é a ordem de dominação ou a desordem de revolta. Os escravos dos Citas disputavam uma igualdade baseada nas armas, guerreira; mas tiveram sua revolta prontamente dissolvida a partir da lembrança simbólica da segregação entre senhores e servos.

Assim, temos que a divisão de classes – principalmente enquanto categorias simbólicas políticas – é encontrada em relatos e textos na antiguidade clássica.[3] Por isso, é preciso assinalar, antes de tudo, conforme enfatiza o filósofo Jacques Rancière no livro *O desentendimento*, que: "foram os antigos, muito mais que os modernos, que reconheceram no princípio da política a luta dos pobres e dos ricos. Mas reconheceram exatamente [...] sua realidade propriamente política". [4]

A política seria entendida, então, justamente na interrupção dessa ordem "natural" de dominação pura de um ser humano para com o outro. Sendo assim, a revolta dos escravos dos citas não cria uma comunidade dividida, logo não se caracteriza como uma luta política, mas pura revolta contra a opressão. Pois só há política porque a ordem "natural" dos reis, senhores, proprietários, etc., é interrompida: "Há política simplesmente porque nenhuma ordem social está fundada na natureza, porque nenhuma lei divina ordena as sociedades humanas"[5].

Rancière defende sua tese partindo da linha fundadora da comunidade Grega, na qual Aristóteles define a condição política do homem em duas dimensões: a primeira é a *zoé*, ou seja, mera existência biológica, inerente a qualquer ser vivente. Contudo, devido à faculdade da linguagem, o homem é o único animal capaz de compreender e exprimir o *logos*, portanto, o único animal capaz de participar da comunidade política. Sendo assim, a outra dimensão da vida humana é a *bios*, ou seja, vida política. O homem é, deste modo, o único animal possuidor dessa natureza, o único a deter o *logos*.

Todavia, Aristóteles deixa transparecer nessa ideia a lógica do desentendimento, distintiva da racionalidade política. Ora, não é a simples faculdade de fala que dá ao homem grego antigo a legitimidade de exprimir seu *logos* na *polis*. Antes dessa fala ser reconhecida, a

[3] O próprio Aristóteles confessa no livro IV de *Política*, que "Quase em toda parte, são os abastados que parecem ocupar o lugar das pessoas de bem". E no capítulo V, *División de los gobiernos*, Aristóteles afirma "dondequiera que el poder está en manos de los ricos, sean mayoría o minoría, es una oligarquía; y dondequiera que esté en las de los pobres, es una demagogia [...] La riqueza pertenece a pocos, pero la libertad a todos. Estas son las causas de las disensiones políticas entre ricos y pobres".

[4] RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 26.

[5] RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 30.

comunidade já estaria dividida, de tal maneira que antes é necessário ao homem possuir a legitimação de seu lugar de interlocução.

Por conseguinte, o *logos* se torna critério, e ao mesmo tempo não, da participação dos cidadãos na comunidade. O escravo, por exemplo, poderia reconhecer a linguagem, mas não tinha um *status* social para exprimir sua participação[6]. Estamos falando de uma singularidade na linha fundadora da *polis*, em que essa transição é uma falsa evidência. Isso significa que o *logos* não é apenas a palavra, mas é também o próprio lugar de fala. Rancière fala que a *arkhé* da comunidade se funda na impossibilidade do povo participar efetivamente da comunidade, pois o problema da sociedade não é a simples oposição entre ricos e pobres.

> O mal é mais profundo. Da mesma forma que o povo não é realmente o povo mas os pobres, os próprios pobres não são verdadeiramente pobres. São apenas o reino da ausência de qualidade, a efetividade da disjunção primeira que porta o nome vazio de liberdade, a propriedade imprópria, o título do litígio. [7]

Antes do *demos* ser afetado em seus direitos – aqueles de igualdade, positivados na legislação da *polis* – ele já é "danificado" na própria distribuição sensível da comunidade. No livro *A partilha do sensível*, Rancière enuncia que há um sistema de evidências sensíveis que define a comunidade e a divisão das ocupações de cada um. A divisão do sensível determina quem pode tomar parte em função do que faz, quem é visível ou não no espaço comum, quem tem competências ou incompetências para participar dele.

Essa partilha, que é ao mesmo tempo partir e compartilhar, fundamenta uma das teses centrais de Jacques Rancière: existe na base da política uma estética, que não tem a ver com a "estetização da política" na "era das massas", de que trata Walter Benjamim, mas conforme fala Kant – revisitado por Foucault: é "o sistema de formas *a priori* determinando o que dá a sentir." [8]

Sendo assim, no seio da comunidade a dominação exprime uma ordem do sensível que organiza a próprio domínio dos opressores. É por esse motivo que, da Grécia antiga até os dias atuais, o partido dos poderosos não reconhece o *logos* articulado por seres sem o quinhão necessário nessa divisão, sem palavra possível de ser proferida. Mas isso nos diz também outra coisa: a definição entre opressores e oprimidos é contingencial. Se não há ordem divina ou genuinamente natural que funda

---

[6] O escravo participaria da comunidade da linguagem apenas sob forma de compreensão, *aisthesis,* mas não sob forma de posse, *hexis*.

[7] RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 28.

[8] RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política,* p. 16.

a dominação na divisão sensível da *polis*, significa que a própria desigualdade inscrita no interior da comunidade pressupõe a igualdade.

Há então duas lógicas na relação humana, confundindo-se no seio da comunidade: a lógica da harmonia que preserva a desigualdade e a lógica que distorce essa harmonia e atualiza as contingências da igualdade. Rancière chama de *polícia* a lei que define os participantes da comunidade, a ordem sensível, mantenedora do *status quo*.

A pressuposição pura e simples da igualdade é uma conclusão desconcertante que possibilita uma operação política de "ruptura de toda lógica do comando, de todo princípio da distribuição natural dos papéis em função das qualidades de cada parte" [9]. Uma ruptura que é, na verdade, um escândalo para a ordem policial, uma cena que, na gênese da *polis* grega, se chamou *democracia*. Sendo assim, a *democracia* é originalmente um modo de subjetivação da política, é o nome de uma interrupção singular da ordem policial.

O nome *democracia*, na Grécia Antiga, foi utilizado pela primeira vez como um insulto inventado pelos adversários dos "democratas". [10] Acontece que o *demos* em Atenas era constituído pelos pobres, uma categoria econômica e principalmente simbólica, despossuída de valor na sociedade. Uma das grandes reformas que inauguram a *democracia* grega foi a instauração da liberdade do *demos*, ocorreu depois que a escravidão por dívidas foi abolida: "A simples impossibilidade, para os *oligoi*, de reduzir à escravidão seus devedores transformou-se na aparência de uma liberdade que seria propriedade do povo". [11]

Ora, o uso de sujeito sem partes na comunidade para designá-la como poder do povo, é uma cisão inédita nas formas sensíveis da *polis*. Assim, na *democracia* o *demos* está já de início injustiçado, e por isso, é este mesmo sujeito político o responsável por inserir um litígio no seio da ordem estabelecida. E, finalmente, é a *democracia* uma comunidade litigiosa que tenciona uma lógica policial e uma lógica política.

> A "igualdade" que os chefes do partido popular deram ao povo de Atenas é para ele apenas a fome nunca saciada do cada vez mais: cada vez mais portos e navios, mercadorias e colônias, arsenais e fortificações. Mas ele sabe muito bem que o mal é mais profundo. O mal não é essa fome insaciável de navios e de fortificações. É que, na Assembleia do povo, qualquer sapateiro ou ferreiro possa levantar-se para dar sua opinião sobre a maneira de conduzir esses navios ou de construir essas fortificações e, mais ainda, sobre a maneira justa ou injusta de usá-los para o bem comum. [12]

[9] RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso,* p. 369.
[10]RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso,* p. 360.
[11] RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 23.
[12] RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 30.

Mas como ocorre o conflito entre a lógica da igualdade e a ordem policial? O que acontece quando a *polícia* tenta reprimir uma manifestação política? A igualdade não se inscreve diretamente na ordem social, mas é manifesta através de um dissenso, uma ruptura do sensível. Do ponto de vista policial, por exemplo, a rua é um espaço de circulação, entretanto, manifestantes costumam contestar esse espaço como sendo um lugar para reivindicar assuntos da comunidade.

O dissenso não é um conflito de pontos de vista, não é a oposição entre Estado e cidadão, mas é um litígio no qual há primeiramente uma disputa pela constituição de um lugar comum de interlocução – já que o oprimido não é contado na comunidade; e só após a constituição de um lugar de fala para os não contados, é possível se instaurar uma situação de diálogo consensual. Os agentes políticos criam esse mundo comum, fingindo que ele existe, como uma ficção em que essa inscrição já distorceria a lógica estabelecida. Não se trata do modelo da razão comunicativa habermasiano, mas uma racionalidade singular em que "pelo menos um dos elementos de cena não está constituído em seu lugar". [13]

Esse elemento fora do lugar é o sujeito político. E foi Karl Marx quem formulou com precisão a sua natureza dissensual, afirmando que o proletário é uma classe da sociedade que não é uma classe da sociedade. Ou seja, é o sujeito político um operador de desclassificação, uma potência que desfaz a ordem estabelecida. Rancière utiliza como exemplo o litígio do revolucionário Louis Auguste Blanqui, processado por insurreição:

> Por ocasião do processo, o procurador lhe pergunta, como de costume, sua profissão. Blanqui responde apenas: 'Proletário'. O procurador então exclama: 'Isso não é uma profissão'. Blanqui replica: 'É a profissão de 30 milhões de franceses que vivem de seu trabalho e que são privados de direitos políticos. [14]

O *proletário* designado por Blanqui é um sujeito político e não um ofício, como queria entender a lógica policial; não é uma classe trabalhadora manual, mas uma não-classe que só existe através dessa subjetivação que as operações políticas fazem contar. Os sujeitos políticos só existem em ato, quando constroem uma virtualidade: comunidades litigiosas que rompem a configuração da ordem policial. A política é, portanto, a lógica do dissenso.

Contudo, se temos que a operação política é um desvio da ordem "natural", é compreensível que esteja constantemente ameaçada a se dissipar nas partes orgânicas da sociedade; a racionalidade do dissenso tende a ser suprimida pela racionalidade consensual: "Da Atenas do século V antes de Jesus Cristo até os governos de hoje em dia, o partido

[13] RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso,* p. 377.
[14] RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso,* p. 378.

dos ricos sempre terá dito uma única coisa – que é muito exatamente a negação da política: *não há parcela dos sem-parcela*". [15]

Há, portanto, duas razões que se tencionam desde a gênese da sociedade democrática ocidental: as lógicas do dissenso e a do consenso. A sabedoria consensual assume uma tese de que a antiga forma do político está caduca. O que fundamenta essa perspectiva é o entendimento de que a *barbárie* do totalitarismo é resultado do ocultamento dos problemas reais da sociedade, por parte de sujeitos fictícios – classes, povos, proletariado. Nessa medida, teríamos atualmente desembaraçado os "verdadeiros" problemas sociais, identificando o papel necessário das diferentes partes do corpo social para assegurar a coesão e prosperidade da comunidade.

A esse estado idílico da política, atribui-se geralmente o nome de democracia consensual, um tipo que se legitimou no triunfo sobre o totalitarismo, enquanto regime de governo mais justo e capaz de fornecer condições materiais para a comunidade; mas também numa vitória sobre a própria democracia, encerrando um modelo que se legitima na ruína dos "mitos" do povo e da democracia "real".

Para Rancière, o regime democrático que sobrevive diante das catástrofes totalitárias sofre uma "sensível perda de afeição por suas formas" [16], fundamentando-se não no reforço de instituições que garantiriam a representatividade do povo, mas na adequação de suas formas a uma pretensa filosofia da necessidade atrelada aos desejos do mercado. A ironia é que os chamados regimes democráticos liberais retomam um marxismo rasteiro ao assumir que os governos são coibidos por um mercado internacional que limita a margem de manobra dos nossos representantes – o que já foi escandaloso nas teses de Marx.

A democracia pós-totalitária, ou a "pós-democracia" nos dizeres de Rancière, implica, na verdade, a prática consensual do apagamento das formas do agir democrático. Não se trata de um tipo pós-moderno, mas de uma prática governamental que liquida a aparência própria da democracia identificando os dispositivos institucionais e a sociedade, fazendo desaparecer o sujeito político. A pós-democracia é, portanto, uma democracia em que a razão consensual se torna hegemônica, um idílio do político que pressupõe a concordância racional entre os cidadãos e os governos, em detrimento do conflito.

> O consenso não é portanto simplesmente a opinião razoável de que é melhor discutir do que brigar [...] O consenso é a pressuposição de uma objetividade total dos dados presentes e dos papéis a distribuir. É um

[15] RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 29.
[16] RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 100-101.

> sistema perceptivo que identifica o povo político à população real e os atores políticos às partes do corpo social. [17]

Esse sistema possibilita identificar o povo à população real através de um regime de opinião, fazendo desaparecer a aparência litigiosa do povo a partir de dados e pesquisas de opinião pública, sistemas de sondagem, simulações, que tornam o cidadão verdadeiramente representável sem realmente sê-lo. O povo "está sempre a um só tempo, totalmente presente e ausente. Está inteiramente preso numa estrutura do visível que é aquela em que tudo se vê e em que não há portanto mais lugar para a aparência." [18] À aparência democrática do povo o consenso opõe uma realidade simulada.[19]

A ausência do *demos* se afirma na identificação entre um estado gestionário - atributo de um governo em que uma filosofia da necessidade se impõe diante da estrutura econômica mundial e em que o povo está perfeitamente representado em suas formas, ainda que não precise ser consultado – e o Estado de Direito. Uma vez que o consenso dissolveu o barulhento sujeito político, um modo particular de direito passa a se tornar a *arkhé* da comunidade. Assim, essa identificação entre Estado de Direito e democracia, produz um regime que dilui a política e se coloca como o espírito da comunidade. E aí temos uma proliferação do direito que submete a ação legislativa e a "política" estatal ao poder jurídico.

O estado consensual realiza, por meio do direito, o exercício de uma capacidade de desapossar a iniciativa política que legitimaria o povo. E é por isso que na prática, as ações de "inconstitucionalidade" são antes de tudo a deslegitimação da manifestação pública do litígio. O argumento jurídico de "inconstitucional" encontra em cada lei indesejável uma contradição com o princípio de igualdade da constituição - em que todos são iguais na medida de suas dessemelhanças[20] - transformando o litígio político em problema jurídico. Ou seja, o Estado se legitima ao tornar impossível a política.

> A pós-democracia, para tornar o *demos* ausente, deve tornar a política ausente, nas tenazes da necessidade econômica e da regra jurídica, até o ponto de unir uma e outra na definição de uma cidadania nova na qual a potência e a impotência de cada um e de todos venham se igualar. [21]

---

[17] RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso,* p. 379.

[18] RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 106.

[19] Essa perspectiva se afasta da tese sobre o *simulacro* de Baudrillard, uma vez que não está em questão uma perda do real. Para Rancière, a lógica de simulação se opõe menos ao real do que a aparência.

[20] Um axioma clássico da filosofia política, que se enuncia desde Platão: o princípio da igualdade é dar coisas semelhantes aos seres semelhantes, e coisas dessemelhantes a seres dessemelhantes.

[21] RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 112.

Portanto, seja Estado Democrático de Direito, Liberal, ou, para Rancière, um estado pós-democrático consensual, temos aqui um processo que identifica crescentemente o real ao racional, o jurídico ao científico, o direito a "um sistema de garantias que são acima de tudo as garantias do poder do Estado, a garantia sempre reforçada de sua infalibilidade, da impossibilidade de que seja injusto". [22]

Na prática, a dissolução de um sujeito político coletivo e simbólico como o proletário ou o *demos*, no seio da razão consensual, faz com que o Estado conte sempre a opinião do povo sem ele estar presente, submetendo-se impotentemente a uma vontade econômica, sem poder prestar contas à população; e tenha no direito as garantias últimas da legitimidade do próprio poder estatal. É como se o Estado consensual sempre buscasse uma autolegitimação afirmando sua própria impotência, mas na verdade tornando o povo impotente. [23]

Já com o projeto *Homo Sacer*, o filósofo italiano Giorgio Agamben busca entender a relação entre a soberania e a vida, o poder e o direito, nas sociedades ocidentais. A partir do legado do pensador francês Michel Foucault, ele vai tornar central a discussão sobre a biopolítica, compreendendo que certa lógica do Poder tolhe a liberdade do homem e funda as bases do Estado-nação.

Foucault começou a discutir a biopolítica, mais precisamente, no primeiro volume do livro *A História da sexualidade*, intitulado A vontade de saber, e nos três cursos posteriores à edição desse livro, proferidos no *Cóllege de France*, a saber: *Em defesa da sociedade*, *Segurança, território e população* e *O nascimento da biopolítica*. O que, em suma, se pode inferir é que o poder soberano é derivado do antigo *patria potestas* romano, no qual o chefe da família detinha o direito de dispor da vida de seus filhos e escravos nos casos em que corria risco. É uma forma indireta de poder sobre a vida e a morte,[24] resultado de um tempo em que a soberania se baseava na conquista territorial e sua relação com a vida se definia na decisão de mandar matar ou deixar viver.

O sintagma vida possuía na Antiguidade grega, conforme dito acima, duas dimensões: a primeira era a *zoé,* categoria que dizia respeito à simples existência, à vida privada, comum a um animal biológico; e a outra era a *bios*, a vida política exercida na *polis*. Seria o homem, como sabemos, o único animal político capaz de passar da *zoé* para a *bios*.

[22] RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 114

[23] A ironia é que nessa impotência do Estado, a retórica dos governantes diz que só é possível fazer muito pouco, mas esse pouco é disputado ferrenhamente pelas oposições – a administração da abundância parece idêntica à administração da crise.

[24] FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I - a vontade de saber, p. 147

> Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente. [25]

Contudo, a modernidade é o momento no qual, para Foucault, ocorre uma reificação do homem a partir de sofisticadas técnicas de controle embasadas nas ideias de disciplina e regulação, só sendo possíveis com o fortalecimento do Estado, através do fomento de um sistema produtivo capitalista e com a ampliação do conhecimento científico sobre o humano.

O poder sobre a morte torna-se, a partir do Estado moderno, o poder sobre a vida. É a partir dessa perspectiva que o pensador francês formula a biopolítica como um tipo de dispositivo no qual o Estado inclui a vida nos cálculos de poder: "A velha potência da morte em que simboliza o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida.". [26]

Foucault aprofunda a relação do poder com o ser vivente, analisando as mudanças operadas pelos dispositivos no Estado Moderno. A partir do controle individual, o poder buscou o governo das populações e a concepção de soberania perdeu seu sentido original para se caracterizar como uma espécie de gerenciamento. Mediante o direito, outrora centrado na disciplinarização dos corpos, as tecnologias do poder se dirigem à própria vida, de maneira a regulamentá-la. Caminha-se do direito de deixar viver ou fazer morrer para o direito de fazer viver e deixar morrer. O foco é outro.

Interessa aqui ser muito breve em traçar estes pontos fundamentais do legado de Foucault para o pensamento de Agamben, já que não é fácil omiti-los. A questão nevrálgica dessa herança, porém, é a relação estreita entre a vida nua e o poder do Estado, que é retomada pelo filósofo italiano algumas décadas depois.

Agamben, no entanto, compreende que muito antes da modernidade, a biopolítica encontra seu gérmen na *polis* grega, estruturada mediante uma exclusão da *zoé,* a qual deveria ficar restrita ao âmbito do *oikos,* da casa: "o ingresso da *zoé* na esfera da *polis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico" [27]. A grande diferença na atualidade, é que não há mais distinção entre o corpo biológico e político, uma vez que poder e vida identificaram-se, ou seja, é o próprio poder soberano que produz o corpo biopolítico, fundando o Estado moderno. Ao gerir e integrar a *zoé* em seu seio, o Estado explicita a relação estreita entre soberania e vida nua.

---

[25] FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I - a vontade de saber, p. 134.
[26] FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I - a vontade de saber, p. 131.
[27] AGAMBEN, Giorgio. O poder soberano e a vida nua I, p. 12.

Mas o que permite a existência de uma vida nua – do miserável, do oprimido, do imigrante, do favelado, da ralé – no mundo ocidental moderno, diante da fomentação de tantos direitos que deveriam garantir a cidadania? Ora, é o poder que produz o próprio cidadão e as leis, e que define a inclusão ou não do homem na sociedade, reduzindo-o a uma vida animal matável e despolitizada – muitos homicídios nem são submetidos a processos judiciários. "O que temos hoje diante dos olhos é, de fato, uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais." [28]

O que a fundamenta é a capacidade da lei de ser suspensa, desaplicada. Conforme atesta a própria definição de soberania para o pensador alemão Carl Schmitt – outra grande influência sobre Agamben – ela se define enquanto poder de decidir sobre o estado de exceção. Denota-se com tal assertiva a sua posição ambígua: está dentro do ordenamento e ao mesmo tempo fora, pois decide sobre algo que foge da normalidade, algo 'fora dos eixos'. Não há, portanto, um soberano fora da lei. Uma frase de Richard Nixon, após o escândalo de Watergate, é emblemática nesse sentido: "Quando o presidente faz, significa que é legal". Mostra-se equivocado, portanto, admitir a inclusão dos cidadãos na comunidade pela simples positivação das leis, haja vista a validade de uma norma jurídica ir além de sua aplicação. Na verdade, cada vez que um direito é produzido, o controle do Estado sobre o cidadão aumenta.

Agamben busca compreender as nuances entre a política e o jurídico para realizar uma ontologia das sociedades contemporâneas ocidentais. É paradigmático para ele tal período em que vigoraram os regimes chamados totalitários, uma vez que nesses modelos a relação violenta entre a soberania e a vida nua mostrou-se mais latente – enquanto *barbárie.*

Assim que tomou o poder, Hitler promulgou o *Decreto para a proteção do povo do Estado* suspendendo as liberdades individuais garantidas na constituição de Weimar. Por todo Terceiro Reich o decreto vigorou, sendo considerado juridicamente como um estado de exceção permanente. [29]

> O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. [30]

A tese de Agamben, presente no livro *O estado de exceção*, é de que governos autoritários não são necessariamente opostos à democracia contemporânea; tendo em vista

[28] AGAMBEN, Giorgio. O poder soberano e a vida nua I, p. 121.
[29] AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 12-13
[30] AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 13.

que após o totalitarismo, a criação voluntária de estados de emergência tornou-se um paradigma de governo dominante nos regimes democráticos ocidentais. O caso é que o estado de exceção é uma expressão da biopolítica, em que o direito inclui em si o cidadão nu por meio da suspensão das próprias leis.

Agamben localiza o problema do direito na sua aplicação, uma vez que a distância entre o estabelecimento universal de uma norma e a sua execução é infinita. Aqui reside uma crítica ao imperativo categórico kantiano, que discutiu em caráter aporético a passagem do geral para o particular como uma operação meramente lógica, mediante a aplicação de seu imperativo: "Uma colocação correta do problema da aplicação exige, portanto, que ela seja preliminarmente transferida do âmbito lógico para o âmbito da práxis." [31]

Resta inferir, evidentemente, que a aplicação de uma norma não está contida nela mesma e nem pode deduzir-se dela, posto que entre norma e aplicação não há uma relação direta. E é nessa fratura que se inscreve um código meta-jurídico – que tem força de lei sem ser lei, tais quais os decretos do Terceiro Reich, fazendo permanecer uma regra cuja aplicação foi suspensa. Isso mostra que um dos problemas do direito está em quem vai exercê-lo. Deriva disso a possibilidade de presenciarmos fenômenos e tragédias inumeráveis. [32]

Mas isso, por incrível que pareça, ainda diz pouco. Basta ver a figura do indígena durante a legislação da época colonial, onde não deveriam ser sacrificados, porém admitia-se a sua escravidão; estavam na sua terra, todavia dela não faziam parte. [33] "O poder em estado de exceção, em relação a esses grupos humanos 'tomados fora' da lei, tem guardado desde sempre, no Brasil como em toda parte, a sua atitude aniquiladora: aquilo que pode ser 'incorporado [...] deve ser apagado [...]"[34]. Eles simplesmente foram banidos. Situam-se não exteriormente à lei e sim abandonados por ela. E é nesse *locus*, também chamado de campo, que direito e vida se indeterminam. Não há fora da lei, só abandono.

São, portanto, os delegados, policiais, promotores, funcionários públicos, ministros, e outros executivos, que soberanamente decidem a existência e a aplicação, ou não, dos direitos. Se vivemos hoje o paradigma do estado de exceção em pleno Estado de Direito, é porque vida e norma possuem uma relação fictícia:

> [...] a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e *nomos* coincide com sua articulação na máquina biopolítica. A vida pura e simples

[31] AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 62.

[32] Como exemplo temos o desaparecimento do ajudante de pedreiro Amarildo de Souza, na Zona Sul do Rio, ocorrido em 14 de setembro de 2013.

[33] FINAZZI-AGRÒ, Ettore. Meios (s)em fim o estado de exceção da obra de Giorgio Agamben, p. 19

[34] FINAZZI-AGRÒ, Ettore. Meios (s)em fim o estado de exceção da obra de Giorgio Agamben, p. 20.

> é um produto da máquina e não algo que preexiste a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino. [35]

Portanto, é o dispositivo jurídico manifesto da máquina biopolítica que relaciona forçosamente a vida e o direito para legitimar-se e exercer-se violentamente. O Estado Democrático de Direito funda-se sobre um modelo de governabilidade que na verdade suprimiu a política, contaminando-a com o direito. Agamben diz que "verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito" [36]. Logo, o direito só voltaria a estar a serviço do povo caso fosse desativado, o que só seria possível através de um movimento genuinamente político que "não comanda e nem proíbe nada, mas diz apenas uma ação com puro meio que se mostra sem relação com o seu objetivo". [37]

É exatamente nesse *ethos* que podemos inferir ao menos dois pontos de intersecção entre os pensamentos filosófico-político de Agamben e de Rancière: para ambos, algo chamado "político", enquanto ação humana singular subjetivadora e genuinamente engendrada pelo povo, encontra-se eclipsado em nossa contemporaneidade; e grande parte disso se deve às transformações operadas na vida política das democracias ocidentais em que vivemos. Embora os dois partam, de certo modo, da linha fundadora aristotélica da *polis* grega – para discutir, entre outros, o poder, a democracia e o político –, fazem-no em bases diferentes de formulação.

Para Agamben, interessa mais pensar o homem a partir do "mistério prático e político da separação" [38], e por isso principia as suas análises em uma forma de poder ontológico de exploração e exclusão humana que insere a vida despida de cidadania nos cálculos de uma violência soberana. Já Rancière, parte da ideia de que a igualdade não é um ponto de chegada, mas um ponto de partida, e por isso toda ordem de dominação em nossa sociedade é contingencial; ou seja, é a igualdade uma pressuposição experimentada pelo povo, como uma epifania, que funda uma lógica de ação humana subjetivadora, litigiosa e que atualiza a equidade no seio da comunidade.

Ambos recolocam a questão do político pensando o *comum,* na perspectiva de uma operação genuína por parte do povo. Contudo, ao primeiro interessa mais pensar o presente a partir da desarticulação e da dessubjetivação que o poder provoca no homem; e ao segundo importa cogitar a liberdade que a subjetivação política possibilita – ainda que rara – produzindo sujeitos não contados pelos cálculos do poder, dando novos usos e lugares aos espaços comuns, torcendo a lógica de dominação.

---

[35] AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção, p. 132.

[36] AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção, p. 133.

[37] AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção, p. 133.

[38] Consultado em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011#nt>. Acessado em 23 de agosto de 2013.

Na verdade, Rancière não se ocupa do poder como um conjunto de dispositivos e técnicas de dominação sobre a vida, como se dispõe Agamben; mas lhe preocupa o modo como a comunidade se configura sensivelmente, na qual aqueles dispositivos também fazem parte. A lógica do consenso é para o filósofo francês a configuração da comunidade como divisão sensível orgânica, e não um poder sobre a vida. Contudo, os pensamentos filosóficos dos dois não se anulam, mas se complementam. Pois ambos entendem que o Estado busca deslegitimar qualquer ação política engendrada pelo povo por meio de aparatos ditos democráticos.

Estaríamos vivenciando formas de democracia que se auto-identificam Estado de Direito, em que se acredita que os dispositivos institucionais garantem a soberania do povo. Mas é o "direito" um núcleo problemático, cuja distância entre um ideal de justiça e a aplicação da lei é infinita e não evidente. Ora, a ampliação da positivação de garantias legais de cidadania legitima, em última instância, o próprio Estado. E é nesse sentido que para Agamben, o direito se torna um dispositivo dessubjetivador que funda uma relação ficcional entre direito, vida e justiça; já para Rancière, certo regime da organização sensível coloca o direito como *arkhé* da comunidade, adequando norma jurídica à livre iniciativa econômica, e autolegitima o Estado ao tornar impotente o povo.

Ambos concordam que a democracia ocidental não manteve as formas fundamentais da tradição democrática. Nesse sentido, Rancière entende que a democracia não é uma forma de governo – já que para ele "todo governo é oligárquico" – mas é uma subjetivação do político, que se torna real quando irrompe no presente. Por sua vez, Agamben questiona a democracia ocidental contemporânea por meio do direito, ele entende que tal regime hodiernamente não se oporia a uma ditadura, no sentido de que o poder soberano estreita sua relação com a vida humana de uma maneira totalitária e paradigmática. Não é irônico que, em tempos onde se proliferam cada vez mais os discursos de participação cidadã, os regimes de governo ocidentais tenham seu poder cada vez menos pertencido à população e mais aos mercados mundiais, às "verdades" científicas, às sondagens de opinião, aos tecnocratas, enfim, à infalibilidade do Estado que está sempre a se autolegitimar enfraquecendo as possibilidades de ação popular?

É nesse sentido que a lógica do poder estatal suprime a lógica política na contemporaneidade. E quando uma razão entra em crise não se cai no irracional, mas em outra razão: biopolítica? Consenso? Os dois filósofos concordam que certa lógica de dominação se impõe ao suprimir a possibilidade de uma ação humana subjetivadora. É aí que o "político", em ambos, atinge uma qualidade emancipadora: enquanto potência capaz de desativar dispositivos de dessubjetivação, arrancando o nexo entre violência e direito através da práxis humana, em que se subverte o jogo institucional do poder. Também pode torcer a lógica dos usos e atribuições dos espaços públicos, inventando um sujeito que não

tem outra identidade senão sua desidentificação[39]; que atualiza uma igualdade de todos para todos no seio da sociedade e, finalmente, é capaz de desativar dispositivos biopolíticos e romper a lógica do consenso.

Fenômeno raro é essa ação genuinamente política. Estaríamos, porém, vivenciando a irrupção de ações humanas dessa natureza: Occupy Wall Street, Primavera Árabe, Indignados, Jornadas de junho no Brasil, movimento 15-M, etc. Movimentos que subtraem a lógica tradicional de tomada de poder – típica dos partidos políticos tradicionais – construindo novas formas de circulação de informação, de fomento de um poder independente de pensar e agir; movimentos, em suma, que estabelecem em sua *práxis* os meios como fins, subvertendo e desativando, deste modo, dispositivos de legitimação estatal. Será que cada vez mais esses manifestantes estariam deslegitimando os aparatos de dominação?

Na verdade, eles discutem, em última instância, as possibilidades de emancipação humana a partir de ações políticas que poderiam tornar realmente possível a vida e a liberdade. Agamben aposta numa nova relação entre potência e ato, entre possibilidade e realidade, entre *práxis* e imaginação, tornando possível a vida a partir de uma transmutação da biopolítica em uma nova política. Rancière, por seu turno, partindo da premissa de que na base da política há uma estética, localiza na própria arte a possibilidade de emancipação, uma vez que esta permite uma experiência que liberta o homem das amarras sensíveis que organizam a comunidade. Em todo caso, se tratam de ações que não se relacionariam com um objetivo específico, não se dirigiriam a ninguém: "uma ação como puro meio que mostra só a si mesmo, sem relação com um objetivo"[40]; "a política da arte própria do regime estético se caracteriza por uma ruptura mesma da relação causa/efeito [...] É preciso não fazer arte para fazer arte e não fazer política para fazer política"[41].

Talvez seja esse o ponto maior de encontro na construção do político, em sua dimensão simbólica, entre os dois filósofos: ruptura das identificações típicas entre potência e ato, e causa e efeito. Verdadeiramente política é aquela ação que não se dirige a ninguém; que não espera uma reação; que subverte lógicas estabelecidas; que é um meio sem fim ou um meio em si; uma práxis libertadora que brinca com os dispositivos e que acredita que a igualdade não é uma meta, mas uma prática do agora.

---

[39] Como foi o *demos*, o operário, o proletário.

[40] AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 133.

[41] RANCIÈRE, Jacques. *Política da arte*, p. 8-9. Trecho da transcrição do seminário "São Paulo S.A., práticas estéticas, sociais e políticas em debate".

PERSPECTIVE OF THE CONCEPT OF POLITICS OF JACQUES RANCIÈRE AND GIORGIO AGAMBEN'S PHILOSOPHY

Abstract: A considerable portion of nowadays political-philosophical thought has been renewed in the sense of replacing the issue of politics from the perspective of common and questioning the political subject through its representation and emancipation possibilities. Philosophers as Jacques Rancière and Giorgio Agamben belong to this diapason, which have been more and more studied by research departments in Brazil. This article aims at developing, in a pedagogical fashion, a theoretical articulation between the idea of "politics" in these contemporary thinkers emphasizing it as a symbolic category in the bosom of democratic Western societies, in order to arouse research possibilities in posterior studies.
Keywords: Biopolitics – democracy – politics.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ALMEIDA, Hítalo Tiago Nogueira de. "Estado de exceção como paradigma (bio) político". In: COLARES, Virgínia. *Direito, linguagem e sociedade*. Recife: Appodi, 2011. p. 286/314. Disponível em: <https://docs.google.com/file/d/0BzaH55Su-F-2MWQ0OTc4ZDEtMDk0MS00YjhmLWJjZGEtOTdhY2I4NWM4NWI0/edit?hl=pt_BR&pli=1>. Acesso em: 19 ago. 2013.

ARISTÓTELES. *Política*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000426.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2013.

CARDOSO, Rui Mota (Comp.). *Politics*. Disponível em: <http://www.serralves.pt/fotos/editor2/PDFs/CC-CIS-2007-POLITICA-web.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2013.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. *Meios (s)em fim o estado de exceção da obra de Giorgio Agamben*. Outra Travessia, Santa Catarina, n. , p.17-24, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. Trad. M. C. Neto. São Paulo: ed. 34, 2005.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. Trad. Â. L. Lopes, São Paulo: 34,1996.

RANCIÈRE, J. *Política da Arte*, transcrição do seminário "São Paulo S.A., práticas estéticas, sociais e políticas em debate". (São Paulo, SESC Belenzinho, 17 a 19 de abril de 2005). Disponível em<http://www.sescsp.org.br/sesc/images/upload/conferencias/206.rtf>.

RANCIÈRE, J. "O dissenso". In: Adauto Novaes (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Minc-Funarte Companhia das Letras. Tradução de Paulo Neves. 2006.

SILVA, Gerardo. *Os abismos do direito*. Disponível em: <http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120819Os%20abismos%20do%20Direito.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2013.