

O TRABALHO DA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT E JAQUES RANCIÈRE

Isabel Cristina da Costa Cardoso¹

Resumo

O texto parte das contribuições de Hannah Arendt e Jacques Rancière para ressaltar, através deste debate, como o sentido de esfera pública comparece no pensamento de ambos os autores. Interessa discutir como a instituição de uma cena política comum, através da idéia de esfera pública, a despeito de assumir “nomes” distintos para ambos os pensadores, é elemento central na arquitetura teórica destes autores que possibilita iluminar e apreender o fenômeno da política e das medidas de igualdade que formam o terreno do conflito em torno de uma cena política comum.

Palavras-chave: Hannah Arendt, esfera pública; política; igualdade; direito; conflito.

Abstract

The text starts of the contributions of Hannah Arendt and Jacques Rancière to stand out, through this debate, as the meaning of public sphere appears in the thought of both the authors. It interests to argue as the institution of a scene common politics, through the idea of public sphere, in spite of to assume “distinct names” for both the thinkers, is central element in the theoretical architecture of these authors that makes possible to illuminate and to apprehend the phenomenon of the politics and the measures of equality that form the land of the conflict around a scene common politics.

keywords: Hannah Arendt; public sphere; politics; equality; right; conflict.

¹ Professora da Faculdade de Serviço Social/UERJ, doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e pesquisadora do Programa de Estudos do Trabalho e da Política da FSS/UERJ.

Para aqueles que se iniciam no estudo do pensamento de Hannah Arendt fica estabelecido, de forma imediata, um primeiro desafio: pensar o mundo não a partir de grandes objetivações sociais como Estado, sociedade, família, mas, antes, através de um campo incessante de forças. As abstrações são, assim, substituídas por uma preocupação com os tipos de jogos de forças existentes e que dão sentido ao mundo. Da mesma forma, a idéia de causalidade é substituída pela de correspondência, como por exemplo, a que se estabelece entre política e esfera pública. E é no exercício de buscar correspondências que interessa situar as relações possíveis entre política e trabalho.

Destaco três fragmentos do pensamento de Hannah como uma primeira aproximação à correspondência que ela estabelece entre mundo comum, palavra e política.

“A política surge no entre-os-homens; portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espço e se estabelece como relação” (Arendt, 1999a:23).

“(...) no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem – e, na verdade, a preocupação com um mundo assim ou com um mundo arranjado de outra maneira, sem o qual aqueles que se preocupam e são políticos, julgam que a vida não vale a pena ser vivida. (...) em toda parte em que os homens se agrupam – seja na vida privada, na social, ou na público-política – surge um espaço que os reúne e ao mesmo tempo os separa uns dos outros. Cada um desses espaços tem sua própria estruturabilidade que se transforma com a mudança dos tempos e que se manifesta na vida privada em costumes; na social, em convenções e na pública em leis, constituições, estatutos e coisas semelhantes. Sempre que os homens se juntam, move-se o mundo entre eles, e nesse interespaço ocorrem e fazem-se todos os assuntos humanos” (Arendt, 1999a:35-36).

“Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas somente apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas

coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros” (Arendt, 1999b:31).

Do conjunto destes fragmentos emerge uma idéia-força: o mundo é pensado através do interespaço coberto pela palavra. Fora do diálogo estabelecido na e pela pluralidade o mundo não adquire humanidade, nem publicidade. Interditadas as condições de construção e pertencimento a um mundo comum, resta apenas o isolamento, a produção de homens supérfluos em uma vida já desertificada.

Não por acaso Hannah Arendt elabora a idéia de mundo comum ligada à experiência histórica de sua negação e privação: o totalitarismo. A experiência dos “tempos sombrios” se apresenta em seu pensamento como a destruição da pluralidade humana e do interespaço que é o mundo concreto de produção não uniforme da palavra – cabe ressaltar este caráter não uniforme pois é a partir dele que podemos analisar a importância do dissenso para a formação da palavra e de sua publicidade – e que depende de espaços públicos por onde a palavra, que é ação, se apresente e circule. Viver em tempos sombrios significa uma experiência da realidade onde o “mundo” está ausente. Frente a este efeito devastador não é tarefa repetitiva lembrar, mais uma vez, o alerta de Hannah Arendt contra os riscos de uma tal situação.

“O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade, e, no entanto, como já não se lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais” (Arendt, 2000:335).

Ainda nesta “chave interpretativa” Hannah Arendt, ao analisar a condição de apátrida e os danos causados a partir desta situação, expressa o verdadeiro drama daí decorrente: a passagem do apátrida da condição de “anomalia” não reconhecida à de “anomalia” reconhecida, ou seja, a criminalização do apátrida era a condição de seu “reconheci-

mento” na ordem legal através da imagem de seu avesso, a exceção². Em outros termos, “*Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei*” (Arendt, 2000:320). Esta “passagem” à ordem legal da exceção revela o drama de uma situação vivida como privação de direitos, onde estão ausentes as mediações de pertencimento a um mundo comum – entre estas mediações se situa o âmbito da lei. Não habitar o mundo, ser seu “refugio”, é a redução ao Estado de natureza.

Insisto nesta dimensão de seu pensamento sobre as implicações de uma vida que não habita um mundo comum e os riscos do estado de exceção³, pois o “direito a ter direito” implica exatamente este reconhecimento prévio de um pertencimento social e político. É uma “contagem”

² Em sua análise da situação dos apátridas frente ao ordenamento político-jurídico dos Estados-Nação, Hannah Arendt afirma que estes Estados não sobrevivem sem o princípio da igualdade perante a lei. Sem isto o Estado se transforma em um promotor e guardião de privilégios e discriminações, sem medidas ou equivalentes que transcendam as diferenças e constituam um campo comum perante a lei. Quando o Estado se transforma de instrumento da lei em instrumento da Nação, o frágil equilíbrio “entre o interesse nacional e as instituições legais” se rompe e se abre o caminho para o caráter não temporário do estado de exceção. É nestes termos que a própria condição de apátrida deve ser entendida. Nos termos de Hannah Arendt “Muito pior que o dano causado pela condição de apátrida às antigas e necessárias distinções entre nacionais e estrangeiros e ao direito soberano dos Estados em questão de nacionalidade e expulsão, foi aquele sofrido pela própria estrutura das instituições legais da nação, quando um crescente número de residentes teve de viver fora da jurisdição dessas leis, sem sequer ser protegido por quaisquer outras (...). A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. (...) Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. O fato – importante – é que a lei prevê essa exceção. Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outros criminosos, isto é, será tratado como qualquer outra pessoa nas mesmas condições. Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o julgamento e o pronunciamento da sua sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelações. O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é refugio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável” (2000:320).

³ A concepção de “exceção” é aqui formulada em interlocução com as contribuições de Giorgio Agamben (2004) e Francisco de Oliveira (2003).

que antecede a nomeação e a distribuição de direitos e outras formas de “medidas”. É o reconhecimento de que só se constroem direitos para (e pelos) sujeitos de direitos. Neste sentido, trata-se de uma “gramática política” que pressupõe esta anterioridade social e política onde os sujeitos se reconhecem e são reconhecidos partilhando um mundo comum, com direito à ação e à opinião, o que implica também uma dada dimensão espacial por onde estas ações e opiniões circulam, se enraízam, se publicizam e adquirem sentido e um lugar no mundo. Somente a esfera pública opera uma tal concepção de direito. Na esfera privada a lógica da distinção e da diferenciação é a que prevalece. Portanto, a política se relaciona com a esfera pública exatamente pela capacidade de organizar *“as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade relativa e em contrapartida às diferenças relativas”* (Arendt, 1999a:24).

Neste sentido, o direito ao trabalho, por exemplo, não se trata da existência ou não de trabalho para todos, mas antes da forma como o próprio trabalho pode comparecer publicamente como questão pertinente e significativa aos sujeitos e, neste sentido, ser reivindicado e definido como um direito a partir da pluralidade constitutiva da vida em comum. Em outros termos, é a construção política da dimensão pública do trabalho como interesse comum, passível à forma do direito. Não é o direito que funda a política, mas o contrário.

Corroborando este raciocínio propriamente político do direito a ter direito, Telles (1999) afirma que em Hannah Arendt,

“Essa realidade, construída nas formas de seu aparecimento, é o que constitui um mundo comum que articula os indivíduos em torno daquilo que para eles se configura como interesses comuns. Esse mundo comum, portanto, não se refere a uma esfera cultural dada ou ao mundo da vida definido pela fenomenologia. Tampouco é um sistema de instituições, valores, regras e normas que a sociologia tradicional chama de realidade objetiva, às quais o indivíduo se integra pelas vias da socialização. Esse mundo comum é uma construção – um ‘artefato humano’, diz Hannah Arendt – que depende dessa forma específica de sociabilidade que só o espaço público pode instituir. Forma de sociabilidade que é regida pela pluralidade humana, essa mesma pluralidade da qual depende a existência da própria realidade” (1999:42).

Ainda nos termos de Hannah Arendt, a negação do direito a ter direito ocorre quando os sujeitos

“(…) são privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. (...) Só conseguimos perceber a existência de um direito de ter direito (e isto significa viver em uma estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global” (2000:330).

A destruição da esfera política desfaz o mosaico da ação humana em sua pluralidade e lança os sujeitos em uma vida isolada. Quanto a este ponto é de extrema relevância observar o alerta de Hannah Arendt, assustadoramente atual, para os riscos de uma vida de isolamento e solidão e, principalmente, para as conseqüências da vida reduzida à luta pela sobrevivência, à subordinação do “homo faber” ao “animal laborans”. Acrescentaria aqui, os riscos produzidos pelo esvaziamento político do direito ao trabalho que aprofunda a vida reduzida à necessidade e à “gestão” das carências sociais cotidianas e afasta a perspectiva da liberdade.⁴

⁴ Não se está trabalhando aqui com uma visão autonomista entre liberdade e necessidade como termos que se excluem. Vale lembrar a acurada interpretação de Agnes Heller acerca desta relação exatamente quando de seu diálogo com o pensamento de Hannah Arendt sobre os riscos da “socialização da política”, ou da passagem do social da esfera privada para a política. Buscando uma interpretação menos redutora da tricotomia de Arendt, expressa no “privado-social-público”, Agnes Heller assim se expressa: “A seguir, tentaremos uma crítica redentora da tricotomia de Hannah Arendt. A exigência de retorno à dicotomia, da tricotomia no *sentido de Hannah*, relegando o sócio-econômico ao reino da família, é uma impossibilidade nas condições modernas; mais ainda, é francamente reacionário se diretamente traduzida na linguagem da política e seria suicida para o protagonista central da própria teoria política de Hannah, o cidadão. Em suas originalíssimas “biografias paralelas” das revoluções francesa e americana, ela localiza a paralisia gradual da democracia participatória direta nos Estados Unidos na organização *espacial* das cidades, por exemplo, no espaço da prefeitura, que era insuficiente para admitir todos os cidadãos. E “espaço limitado” tornou-se depois o estilo arquitetônico das prefeituras refletindo e intensificando o princípio de “membro limitado”. Contudo, ela não percebe os fatores *temporais* incomparavelmente mais importantes surgidos na Revolução Francesa: o insuficiente tempo livre dos cidadãos trabalhadores para participar da *assemblée em permanence*, um problema brilhantemente percebido, e fantasmagoricamente resolvido, por Danton. Num corpo político moderno, ou seja, num corpo em que a maioria de participantes passa a maior parte do tempo no

O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa.

trabalho, e no qual, simultaneamente, todo mundo é em princípio um cidadão, o 'problema social' não pode, para salvaguardar o político, ser relegado ao reino privado. A solução disso tem um significado *universal*. Tendo em mente essa importante consideração, enraizada na própria dinâmica das sociedades modernas, diferenciadas, a tricotomia de Hannah pode, e em nossa opinião deve, ser 'redimida'. Contra Marx, ela afirmou vigorosamente que o reino político, que não é simplesmente idêntico ao 'Estado', não deve ser abolido nem 'encolher até desaparecer'. Deve ser mantido e ter primazia. Se a ação política é totalmente 'substantivada' (isto é, totalmente reduzida a atingir certas metas econômicas) ou, mais ainda, se a liberdade política é sacrificada ou mesmo suspensa em nome da 'promoção do crescimento', recaímos no totalitarismo que certamente nos privará de nossa liberdade e que, além disso, não eliminará necessariamente a pobreza. A provocativa declaração de Hannah de que as revoluções jamais podem resolver a questão social transmite precisamente essa mensagem. Na república, o 'domínio social' continuará sendo um *agregado de ações relativamente separado* (tratando da administração econômica, caridade comunal, cultura, formação e educação) ao qual se aplicam princípios previamente aceitos. Aqui, eles se limitariam ao seu próprio 'reino' e não visariam a uma mudança geral das estratégias do corpo político. Se alguma dessas práticas do reino social começar a manifestar um desejo geral de mudança *estratégica*, então já teremos passado do 'social' para o 'político'. Até lá, continuamos no domínio do 'potencialmente político', quer dizer, do social. (...). Mas, em vista das limitações de tempo na tomada de decisões práticas na vida moderna, como é possível traçar uma linha nítida de divisão entre uma ação 'social' e uma 'política'? A resposta é que é muitas vezes impossível. E, no entanto essa turva separação dos domínios só causa problemas se as encaramos como 'reinos separados' ou esferas (Grifo meu). Contudo se nos afastamos das várias 'condições' do ator social como afirmou Agnes Heller em *The Great Republic* [A grande república], e não de reinos ou esferas claramente separáveis, a gravidade do problema é aliviada. As revoluções, esses 'novos começos', certamente não podem resolver a 'questão social', em particular o problema da pobreza, mas os atores das instituições livres, os cidadãos da 'república', podem e devem tentar fazê-lo, mesmo que apenas num sentido mais provisório que final. Também aqui se aplica a tese de Hannah Arendt: não há 'fim da história' no 'reino social' tampouco. E, no entanto o cidadão deve agir para resolver a questão social, por três motivos. É um *escândalo para a liberdade* tolerar a miséria, na compreensão cultural particular da palavra e ainda mais em seu sentido estritamente biológico. Além disso, a perpetuação da pobreza só pode levar ao *suicídio da liberdade*: da pobreza em massa só pode surgir elites e maltas, não atores livres. Isso era perfeitamente conhecido da autoridade econômica que é a fonte de Hannah Arendt: Aristóteles. A relativa igualdade da riqueza era para Aristóteles uma pré-condição da liberdade. Finalmente, dividir o mundo em atos relativos a liberdade, rejeitando ao mesmo tempo as exigências demasiado materiais das necessidades, e em outros atos que satisfazem as necessidades e portanto se relacionam apenas ao reino da necessidade, é uma *falsa espiritualização da liberdade* (1998:148-150).

“(…) O isolamento é aquele impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse em comum, é destruída. E, no entanto, o isolamento, embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas deixa intactas todas as chamadas atividades produtivas do homem, mas lhes é necessário. O homem, como *homo faber*, tende a isolar-se com seu trabalho, isto é, a deixar temporariamente o terreno da política. A fabricação (poieses, o ato de fazer as coisas), que se distingue, por um lado, da ação (práxis) e, por outro lado, do mero trabalho, sempre é levada a efeito quando o homem, de certa forma, se isola dos interesses comuns, não importa que o seu resultado seja um objeto de artesanato ou de arte. No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de se acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão. (...). Enquanto o isolamento se refere ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo (2000:527).

Há um importante paralelo entre a formulação do isolamento e da solidão em Hannah Arendt e a idéia do empobrecimento da experiência em Walter Benjamin. Não apenas pelo traço em comum de terem em mente o que a experiência totalitária “reserva” ao mundo, mas também pela subordinação da experiência humana – tanto no sentido da tradição e da cultura, quanto no da preservação de “experiências comunicáveis” – a um sentido vazio de progresso e modernidade simbolizados no desenvolvimento da técnica. Para Benjamin, uma tal promessa de progresso e civilização está assentada na aceleração ininterrupta do tempo e da produção do “novo” reificado – como eterno retorno do mesmo, como ‘fantasmagoria’ – que pressupõe a destruição ou a ruína de qualquer conteúdo ou sentido de tradição e experiência comunicável anterior que não se

subordine ao caráter reificado do tempo e da mudança. Em outros termos a busca da “novidade” incessante, impulsiona não a vinculação e a lembrança do passado, mas antes o seu esquecimento. Como partilhar um mundo comum baseado na destruição da memória, no apagamento dos traços do poder e da capacidade de agir na história?⁵ Uma tal experiência é interpretada como pobreza da experiência de toda a humanidade, como barbárie.

“Uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem. (...) Aqui se revela, com toda a clareza, que nossa pobreza de experiência é apenas uma parte da grande pobreza que recebeu novamente um rosto, nítido e preciso como o do mendigo medieval. Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? A horrível mixórdia de estilos e concepções de mundo do século passado mostrou-nos com tanta clareza aonde esses valores culturais podem nos conduzir, quando a experiência nos é subtraída, hipócrita ou sorrateiramente, que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza. Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie” (Benjamin, 1994:115).

E ainda,

“Se entrarmos num quarto burguês dos anos oitenta, apesar de todo o ‘aconchego’, que ele irradia, talvez a impressão mais forte que ele produz se exprima na frase: ‘Não tens nada a fazer aqui’. Não temos nada a fazer ali porque não há nesse espaço um único ponto em que seu habitante não tivesse deixado seus vestígios. Estes vestígios são os bibelôs sobre as prateleiras, as franjas ao pé das poltronas, as cortinas transparentes atrás das janelas, o guarda-fogo diante da lareira. Uma bela frase de Brecht pode ajudar-nos a compreender o que está em jogo: ‘Apaguem os ras-

⁵ Cabe aqui a ressalva de Susan Buck-Morss de que “Benjamin não estava sugerindo que o mito do progresso fosse substituído por uma visão conservadora ou niilista em que a repetição infernal fosse a essência da história em sua totalidade. (Ele criticava a crença no ‘eterno retorno’, como pensamento ‘ur-histórico, mítico em si’). Pelo contrário, a repetitividade mortal do tempo, que é parte da imagética arcaica mítica do Inferno, descreve o que é verdadeiramente moderno e novo sobre a sociedade mercadológica” (2002:130).

tros!', diz o estribilho do primeiro poema da Cartilha para os cidadãos. Essa atitude é a oposta da que é determinada num salão burguês. Nele, o 'interior' obriga o habitante a adquirir o máximo possível de hábitos, que se ajustam melhor a este interior que a ele próprio. Isso pode ser compreendido por qualquer pessoa que se lembra ainda da indignação grotesca que acometia o ocupante desses espaços de pelúcia quando algum objeto de sua casa se quebrava. Mesmo seu modo de encolerizar-se (...) era antes de mais nada a reação de um homem 'cujos vestígios sobre a terra' estavam sendo abolidos. Tudo isso foi eliminado por Scheerbarth com seu vidro e pelo Bauhaus com seu aço: eles criaram espaços em que é difícil deixar rastros. (...) Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. (...) A natureza e a técnica, o primitivismo e o conforto se unificam completamente, e aos olhos das pessoas, fatigadas com as complicações infinitas diárias e que vêem o objetivo da vida apenas como o mais remoto ponto de fuga numa interminável perspectiva de meios, surge uma existência que se basta a si mesma em cada episódio, do modo mais simples e mais cômodo, e na qual um automóvel não pesa mais que um chapéu de palha, e uma fruta na árvore se arredonda como a gôndola de um balão. Podemos agora tomar distância para avaliar o conjunto. Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do 'atual'. A crise econômica está diante da porta, atrás dela está uma sombra, a próxima guerra" (Benjamin, 1994: 117-119).

No prefácio à sua obra "Homens em Tempos Sombrios", Hannah Arendt expressa sua forma particular de pensar a política a partir de situações limite através das quais a humanidade experienciou não a política, mas as formas de sua negação.

"Se a função do âmbito público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições onde podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer, as sombras chegam quando essa luz se extingue por 'fossos de credibilidade' e governos invisíveis, pelo discurso

que não revela o que é, mas o varre para sob o tapete, com exortações, morais ou não, que, sob o pretexto de sustentar antigas verdades, degradam toda a verdade a uma trivialidade sem sentido” (1999b:8).

Cabe ressaltar aqui a dimensão agônica da palavra e dos espaços públicos em uma perspectiva dialógica. É a distância inicial que funda os interespaços da ação e da palavra de cada sujeito – e que de forma alguma produz isolamento – que permite os encontros e o aparecimento desta fala e desta ação. Portanto, o mundo para Hannah Arendt é pensado no registro do “in between”, pois é só no encontro entre os sujeitos para discutir os assuntos do mundo que se realiza a própria idéia de mundo como um mundo comum. A política, pensada nesta chave, está no registro da fala, da palavra, e quando o mundo se realiza isto acontece como uma medida de julgamento, posto que a capacidade de distinção e de discernimento é uma faculdade de todos e a política é fundamentalmente a capacidade de julgar o que é possível e plausível na definição de um mundo comum.

Interessa reter deste núcleo central de pensamento a forma particular com que Hannah Arendt pensa a idéia de igualdade e a própria formulação do direito a ter direito. Em primeiro lugar a igualdade não é problematizada como igualdade de condições sociais. Hannah Arendt pensa a igualdade na liberdade de pensar e de falar – que pressupõe a presença do outro e de um lugar, um espaço público de aparecimento. Daí decorre a segunda aproximação à sua definição: a igualdade é a igualdade política que instaura a linguagem do direito a ter direito. Nesta forma de “linguagem” política o direito a ter direito define uma relação de pertencimento reivindicada – alargando o campo de compreensão, esta linguagem também pode sustentar uma forma de questionamento à facticidade e à validade das medidas de igualdade – e que estabelece o preâmbulo de uma cidadania não esvaziada de sentido.

Para Hannah Arendt a igualdade só existe no campo político onde os homens comparecem como cidadãos e não como pessoas particulares. Neste sentido, tanto a igualdade quanto a liberdade não são recebidas, nem são atributos do nascimento ou de uma espécie de natureza humana. São fundamentalmente construções políticas, um exercício, um esforço de abstração. Liberdade e igualdade são, nos termos de Hannah Arendt, “convencionais e artificiais, produtos do esforço humano e das qualidades do mundo feito pelos homens” (1971:30).

Enquanto artifício humano a igualdade é resultante da organização humana e orientada pela referência ao princípio de justiça. Nas palavras de Hannah Arendt, *“não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais”* (2000:335). Para além da individualidade absoluta e singular, trata-se de pensar os termos do que Hannah Arendt chama como *“equalização de diferenças”*, e que só se torna possível quando se é cidadão de uma dada comunidade, quando o *“estar no mundo”* não se restringe à mera diferenciação.

Nos termos propostos, abre-se a fronteira de passagem a uma das principais questões de interrogação crítica ao pensamento de Hannah Arendt, a relação entre o social e a política. Não nos interessa o aprofundamento desta polémica, porém a forma particular com que esta pensadora estabelece as passagens, as correspondências⁶ entre o que ela denomina como libertação e liberdade e que se encontra em sua obra *“Sobre a Revolução”* (1971). Neste texto está formulada a ideia de que os campos da necessidade e o da liberdade não são mediados por nenhum tipo de automatismo e, neste sentido, as *“passagens”* possíveis se estabelecem como frutos do movimento entre libertação e liberdade.

“Todas estas liberdades, às quais podemos acrescentar as nossas próprias reivindicações de nos libertarmos da miséria e do medo, são, é claro, essencialmente negativas; são o resultado da libertação, mas de maneira nenhuma são o verdadeiro conteúdo da liberdade, que (...) é a participação nos negócios públicos ou a admissão no domínio público” (1971:32).

E, continuando suas reflexões, Hannah Arendt reconhece – de forma eminentemente política, como fruto da ação e da palavra humanas e não de qualquer tipo de designo ou de força da natureza ou da história – a libertação como condição para a liberdade. Quanto a essa questão Arendt assim se expressa:

⁶ Acredito que a interlocução com o pensamento de Hannah Arendt quando se estabelece à procura de causalidades/determinações ou de variáveis funcionais/estruturais está, desde o início, fadada ao insucesso. Mais rico e oportuno é aceitar o convite para se *“alargar a mentalidade”* e, assim, dialogar com o seu pensamento naquilo que ele revela, inclusive, de conflito. Uma boa referência que amplia este diálogo é Almeida (1997).

“E porque a libertação, cujos frutos são ausência de restrição e posse da faculdade de locomoção, é realmente uma condição de liberdade – nunca ninguém será capaz de chegar a um local em que a liberdade impera se não se puder mover sem restrição – é freqüentemente muito difícil dizer onde termina o simples desejo de libertação, de estar livre da opressão, e onde começa o desejo da liberdade como um modo político de vida. A questão é que enquanto o primeiro, o desejo de estar livre da opressão, podia ser satisfeito num governo monárquico – embora não num governo tirânico e muito menos despótico – o último necessitava da formação, ou antes, de uma forma de redescoberta de governo; exigia a constituição de uma república” (1971:32).

Encontra-se nesta passagem uma valiosa contribuição para se pensar os desafios atuais, e sempre renovados, de um projeto de construção de uma democracia republicana⁷. Não basta a busca pela igualdade de condições sociais – ainda que saibamos que isto já se constituiria em um acontecimento “revolucionário” em nossa sociedade –; é necessário articular tal desejo a um campo político de luta pela liberdade onde o mundo é palco para a ação e o discurso exercidos de forma politicamente assegurada, em um espaço público comum. A liberdade a que se refere Hannah Arendt não é, portanto, fruto do pensamento, do diálogo solitário de uma razão individual e monológica. Ela habita o âmbito da política e dos problemas humanos (Arendt, 1988). Sintetizando em uma frase, “*A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria*” (1988:195).

⁷ A respeito desta temática o livro organizado por Newton Bignotto “*Pensar a República*” (2000), sugere boas indicações para a reflexão. Em especial, destaca-se, aqui, a reflexão de Renato Janine Ribeiro: “Se na democracia só pensamos em satisfação dos desejos, ou mesmo em atendimento aos direitos humanos, esqueceremos o cerne constitutivo dela, que é o poder do povo, ou seja, o fato de que há democracia, essencialmente, não porque se sacie a fome ou se respeitem os direitos, mas porque o povo detém o poder. Não é que a fome ou violência sejam problemas menores, mas é que em princípio podem ser superadas em registros políticos não democráticos, por exemplo, no caso de um despotismo esclarecido, de um Estado de Direito aristocrático, ou ainda de um governo populista e autoritário – ao passo que só há democracia quando ocorre uma responsabilização básica do povo por suas decisões.

Ora, toda a questão republicana está, justamente, no auto-governo, na autonomia, na responsabilidade ampliada daquele que ao mesmo tempo decreta a lei e deve obedecer a ela” (2000: 21).

Insistindo um pouco mais na relação entre social e político, há em Hannah Arendt uma formulação da pobreza como obscuridade que é de fundamental importância para a tese e para o diálogo que se pretende estabelecer com Rancière. São suas as seguintes palavras,

“(...) a convicção de que a obscuridade mais do que a necessidade, é a praga da pobreza, é extremamente rara na literatura da idade moderna, se bem que se possa suspeitar de que o esforço de Marx para voltar a escrever história em termos de luta de classes foi, pelo menos parcialmente, inspirado pelo desejo de reabilitar postumamente aqueles cujas vidas feridas a história havia acrescentado o insulto do esquecimento” (1971:69).

Hannah Arendt continua sua formulação da obscuridade da pobreza estendendo seu raciocínio à escravidão – enquanto questão social existente e “obscurecida” pela sociedade norte-americana, mesmo quando do momento da Revolução Americana. Aqui o que interessa notar mais uma vez é a mediação da “luz” do domínio público, condição e limiar da construção da própria metáfora da obscuridade. É a política que opera a passagem ao reconhecimento público de sujeitos de direitos, sem os quais a perspectiva do direito a ter direito se esvazia de sua base material, de seus portadores. Nos termos de Rancière poderia-se dizer que o direito a ter direito pressupõe um *regime do sensível* ou *partilha do sensível*.

“Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. O cidadão, diz Aristóteles, é quem *toma parte* no fato de governar e ser governado. Mas uma outra forma de partilha precede esse tomar parte: aquele que determina os que tomam parte. O animal falante, diz Aristóteles, é um animal político. Mas o escravo, se compreende a linguagem, não a ‘possui’. Os artesãos, diz Platão, não podem participar das coisas comuns porque eles *não têm tempo* para se dedicar a outra coisa que não seja o seu

trabalho. Eles não podem estar em outro lugar porque o *trabalho não espera*. A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter esta ou aquela 'ocupação' define competências ou incompetências para o comum. Define o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum etc. Existe portanto, na base da política, uma 'estética' que nada tem a ver com a 'estetização da política' própria à 'era das massas', de que fala Benjamin. (...)Insistindo na analogia, pode-se entendê-la num sentido Kantiano – eventualmente revisitado por Foucault – como o sistema das formas a priori determinando o que se dá a sentir. É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. A política ocupa-se do que se vê do que se pode dizer sobre o que é visto, de que tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo” (Rancière, 2005:15-17).

Voltando o olhar para a questão da igualdade e sua formulação política do direito a ter direito é possível localizar um campo comum entre os pensamentos de Hannah Arendt e J. Rancière? Segundo a leitura que se propõe aqui, a resposta é positiva e, para tanto, é necessária a sua fundamentação.

Ambos, seguindo a tradição de Aristóteles, fundam a política na palavra, o que significa dizer, nesta tradição, que a noção de medida é fundamental para pensar a relação entre a idéia do “bem” e do “justo”, porém isto não significa autonomizar ou absolutizar estas mesmas medidas. Mas antes, um constante movimento de argumentação e, portanto, de exercício da palavra em torno da construção destas medidas. Não há, assim, um critério anterior à argumentação acerca do “justo”; ele nasce do encontro público da palavra e é fruto das decisões humanas do que se convencionou, em um dado tempo e espaço, como medidas de justiça.

Nesta chave de interpretação encontra-se, nos dois pensadores, em diferentes medidas e com ênfases também distintas, a negação de qualquer automatismo, seja ele social ou de outro tipo, no processo de constituição da palavra como palavra política. É no espaço público da política, que Rancière e Hannah Arendt, inscrevem a palavra – a palavra agônica.

Não se trata de uma palavra que consente, mas de uma palavra que traz o conflito inerente à situação de fala para o debate público. Uma tal palavra envolve disputas em torno do seu sentido da mesma forma que este sentido só encontra durabilidade no mundo, à medida que os homens comparecem publicamente para reiterar ou questionar o sentido da palavra. Portanto não há uma “natureza” da palavra anterior ou exterior à ação política dos homens na condução da vida pública. Ela é sempre o produto do artifício humano e o sujeito que a pronuncia só adquire visibilidade quando comparece à cena pública. Uma palavra dita de forma privada, ou a partir de um lugar privado não é nem mesmo “escutada” como palavra política.

Rancière introduz uma “torção” operada no mundo através de uma palavra portadora do “desentendimento”, no espaço público. Esta “torção” do real faz emergir uma cena de litígio onde a idéia de um “dano” é reivindicada como interrupção da ordem da dominação.

“A política, em última instância, repousa sobre um único princípio, a igualdade. Só que esse princípio só tem efeito por um desvio ou uma torção específica: o dissenso, ou seja, a ruptura nas formas sensíveis da comunidade. Ele tem efeito ao interromper uma lógica da dominação suposta natural. Esse efeito é a instituição de uma divisão ou de uma distorção inicial. Essa distorção é que é testemunhada pelas palavras aparentemente muito simples: *demos* e *democracia*” (Rancière, 1999:370).

A palavra em Rancière é absolutamente nociva à “boa ordem”. É a partir desta característica que ele funda a própria noção de política, rompendo com as formas tradicionais de pensá-la a partir de uma situação inicial de consenso, como a que se expressa na figura do “contrato”. Também não se trata de uma palavra “Hobbesiana” da luta do homem contra o homem, mas sim da palavra agônica que funda o próprio acontecimento na revelação de um “dano”.

A igualdade traz a idéia de um dano a ser reparado em torno da noção do justo e do injusto. O desentendimento, ao criar a fragilidade da ordem, abre a possibilidade de um maior número entrar na política, pois, para Rancière, a questão da política é valorizada não naquilo que foi negociado e consentido, mas no que ficou como “resíduo” não incorporado.

É precisamente isto que constitui o impulso democrático da e na política, quando estes resíduos ou a parcela dos que não têm parcela reivindicam seu aparecimento público e sua fala como dano que desestabiliza a ordem das partilhas e das medidas. Esta é a comunidade do dano referida por Rancière que manifesta o “desconcerto” de romper a cena pública e a própria ordem através da palavra. Este caráter “nocivo” da política, que Rancière situa através da idéia do dano, nos faz apreender a característica em aberto da política.

Subjacente à própria manifestação do desentendimento está o processo de subjetivação política a que Rancière atribui o papel de desfazer e recompor as relações e mediações entre os modos do fazer, os modos do ser e os modos do dizer que definem a ordem do sensível. Este processo requer um sujeito político que estabeleça as relações entre as coisas que “não têm relação”; que reivindique um lugar público a partir da explicitação do “não-lugar” de onde ele fala e para o qual esperam que ele volte. Ou seja, um processo de subjetivação política se expressa na capacidade de produzir essas “cenas” polêmicas que a idéia do dano associa e que o sujeito político publiciza em todo o seu desconcerto.

Nas palavras de Rancière:

“Um sujeito político não é um grupo que ‘toma consciência’ de si, se dá voz, impõe seu peso na sociedade. É um operador que junta e separa as regiões, as identidades, as funções, as capacidades que existem na configuração da experiência dada, quer dizer, no nó entre as divisões da ordem policial e o que nelas já se inscreveu como igualdade, por frágeis e fugazes que sejam essas inscrições” (1996:52).

Não se trata de um “operador” que atua a partir do lugar da “exclusão”, mas sim que atua nas fronteiras do que se estabelece como igualdade e seu oposto. É nesta zona híbrida do que foi capturado e traduzido pela política e do que permaneceu como seu refugio, como não incorporado, que opera o sujeito político de Rancière.

Ao continuar o exercício de fazer dialogar os pensamentos de Hannah Arendt e Rancière será considerada, neste momento, uma das condições fundantes da política, sem a qual não é possível falar nem em um mundo comum – nos termos de Hannah Arendt –, nem em uma

persistência do dano como verificação infinita da igualdade – no registro de Rancière. Tal condição da política se estabelece não apenas através da palavra agônica, mas do necessário espaço público para o seu aparecimento. Dito de outra forma, não existe palavra que cria política fora do espaço público⁸.

A razão que opera no campo da ação e da palavra política é dialógica e, neste sentido, tem no outro a sua referência⁹ necessária. Contudo não é no pensamento que a política se realiza e a palavra só se estabelece como realidade política quando é lançada no mundo público. Mesmo situações que se encontram encerradas em um mundo privado, quando reivindicadas pela palavra política, são “arrancadas” desta esfera, “desprivatizadas” e “desindividualizadas”, conforme as palavras de Hannah Arendt (1999) e se tornam objeto do debate público e do próprio mundo.

Em Hannah Arendt a noção de público possui um duplo sentido: o de realidade e o de mundo comum. No primeiro sentido a idéia de público está associada a forma de aparecimento e de divulgação de tudo o que pode ser visto e falado. De forma interligada o segundo sentido en-

⁸ Da mesma forma, diria, acrescentando aos pensamentos de Hannah Arendt e Rancière, não há palavra política que não seja ela mesma uma ação política que pressupõe, para o seu aparecimento público, uma dada referência espacial e temporal. Se não é no pensamento que a política se realiza e sim no mundo público através da ação, então esta ação, por necessitar da mediação do espaço e do tempo para se realizar, se defronta com a simultaneidade de construções políticas anteriores e novas construções e experiências da ação que dão sentido ao mundo. Estas distintas temporalidades da ação encontram sua inscrição material e simbólica nas institucionalidades da vida em sociedade. São estas institucionalidades – de tempos distintos e simultâneos – que se expressam nas diferentes práticas sociais que constituem o território e definem os horizontes espaciais da ação.

⁹ O “dois em um” a que se refere Hannah Arendt é uma expressão desta razão dialógica que pressupõe uma mentalidade alargada capaz de “visitar” e dialogar com a mente do outro. A partir da figura do espectador, mais do que a do ator, irá se realizar a dualidade do eu comigo mesmo. Contudo se palavra é ação para Hannah Arendt, pensamento não é sinônimo de ação. O espectador é uma figura do pensamento para expressar o “dois-em-um”, o movimento dialético entre pensamento e mundo. “Não é a atividade de pensar que constitui a unidade, que unifica o dois-em-um; ao contrário, o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõem-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo de pensamento. Quando o pensamento é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele sempre é Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade” (Arendt, 1992:139).

carna o próprio mundo como experiência do comum e da diferença, mas também como instituição de um sentido menos perene ao mundo. Neste segundo registro “*A esfera pública, enquanto mundo comum reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer*” (1999c:62). Da mesma forma é o caráter público da esfera pública que garante a durabilidade ao mundo.

Localizar o sentido da noção do público na obra de Rancière é tarefa que se confunde com o próprio entendimento do campo da política, mais especificamente com a enunciação da cena política do desentendimento e não com a imagem de um mundo comum. Na verdade não encontramos em Rancière propriamente a preocupação com uma definição do espaço público. Mas então por onde passa tal pretensão de aproximação entre Hannah Arendt e Rancière a partir da questão do espaço público? Penso que o olhar deva se dirigir para o momento em que a cena do desentendimento se instala. É aí que verifico o lugar de acontecimento de uma lógica pública que opera como “impulso” e sustentação à prática do dissenso, fazendo com que se vejam e se relacionem dois mundos abrigados em um só: o mundo que define e distribui os lugares e um mundo que define e distribui os lugares do “não-lugar”. Só uma lógica pública que opera através do dissenso e na base do processo de subjetivação política é capaz de iluminar e trazer ao “mundo” cenas anteriormente não dizíveis e não visíveis. Fazer a torção da “boa ordem” do mundo implica iluminar publicamente as cenas de litígio.

Para fortalecer, e testar, esta compreensão nada melhor do que o próprio pensamento de Rancière.

“Na lógica policial da repartição dos espaços e das funções, o trabalhador livre permanece membro apenas do espaço doméstico. O espaço do trabalho é um espaço privado em que um indivíduo nomeado empregador propõe condições a um número n de indivíduos que – cada um por sua conta – as aceitam ou as recusam. Conseqüentemente, se esses indivíduos interrompem juntos o trabalho, se pedem para negociar com o empregador e, mais ainda, com o conjunto dos empregadores suas condições de trabalho, se levam essa questão ao Estado e à opinião pública, eles pedem algo impossível, que não tem sentido. Seu movimento portanto só é audível como um ruído de corpos sofredores irritados, ruído que a intervenção da autoridade pública deve fazer cessar. Tal é a lógica de uma ordem policial. De seu ponto de vista, os

operários que pedem que a remuneração do trabalho seja um assunto público, discutido publicamente (grifo meu), falam de um mundo que não existe e de coisas que não existem, coisas para cuja enunciação eles não possuem nenhum título. A política operária consistiu em construir a relação desses mundos separados (grifo meu): não somente em obrigar o outro à discussão, mas em provar que entre o mundo público da fala e do debate e o mundo “privado” do trabalho havia uma relação, e que portanto o vínculo igualitário, constitutivo de um mundo comum (grifo meu), podia operar. Consistiu não apenas em provar logicamente esse vínculo, mas em construí-lo numa encenação” (1999:375-376).

Quero reter esta última imagem da “encenação” para expressar a total ausência de sentido se esta cena não se institui como cena pública. A própria metáfora da “cena” implica um campo de visualização sobre o que ocorre em seu interior e sobre quem a desempenha. Porém o elemento essencial da metáfora é que ela é usada para designar o movimento de uma ação que se dirige a um outro campo de encenação e de sujeitos da encenação. O litígio só se instaura a partir da colocação, em relação, destas duas cenas em um mesmo campo de exposição e é este campo comum que constitui o momento de publicidade da ação.

Quando Rancière afirma que

“(...) a política não é em primeiro lugar a maneira como indivíduos e grupos em geral combinam seus interesses e seus sentimentos. É antes um modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível que se opõe a outro recorte do mundo sensível” (1999:368).

O pensamento está diante de uma afirmação que implica definir o território do “encontro” destas duas formas de ser da comunidade e que instaura a cena do litígio. Este, a partir das reflexões até aqui tecidas, só pode ser pensado em articulação à esfera pública. Porém, a noção do público em Rancière parece estar mais próxima do primeiro sentido de esfera pública que Hannah Arendt registrou em “A Condição Humana”. Qual seja: *“Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem maior divulgação possível”* (1999c:59). Neste sentido, a primeira grande luta que se trava na política é em torno do estabelecimento de uma cena comum que permita que o que se apresente seja visto e ouvido de forma pública e em todo o seu desconcerto à ordem das partilhas.

Cabe aqui uma consideração especial ao pensamento de Rancière no que diz respeito à sua reflexão sobre três elementos que denomina como *pós-democracia* e *regime do consenso* e a forma particular com que esses dois conceitos operam com a idéia de *exclusão*. Esses conceitos são fundamentais para a análise da transformação contemporânea da política em "gestão" do real subordinado a um lugar "*alguém da democracia, alguém da política*" (Rancière, 1996:22).

Deve-se começar pela definição de democracia em Rancière para entender o contraponto da chamada pós-democracia. Em primeiro lugar a democracia não está limitada à definição de um regime de governo ou de tipos de instituições. Neste sentido, não se esgota no exercício de um poder parlamentar ou da constituição de um Estado de direito. Democracia para Rancière é, antes de mais nada, uma forma de subjetivação da política. Nos termos desse pensador,

"(...) 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. É o nome daquilo que vem interromper o bom funcionamento dessa ordem por um dispositivo singular de subjetivação" (1996:102).

Este dispositivo é pensado a partir dos seguintes aspectos: 1) a democracia é definida a partir da existência de uma esfera de aparência do povo; 2) o povo é a unidade da parcela dos sem parcela; 3) o lugar de aparência do povo é o lugar da condução de um litígio, de um conflito sobre a própria contagem das partes. A democracia produz, dessa forma, uma comunidade do dano, e não uma comunidade do consenso, que evidencia o encontro da lógica policial e da lógica política igualitária.

Sendo assim, o que Rancière busca explicitar com o termo pós-democracia? De uma forma certa e direta é a instituição de uma "*prática consensual de apagamento das formas do agir democrático*" (1996:104) que interessa evidenciar. Por isso Rancière afirma que o nome "pós-democracia" quer designar

"(...) 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 energia e de interesses sociais. A pós-democracia não é uma

democracia que encontrou no jogo das energias sociais a verdade das formas institucionais. (...) É a prática e o pensamento de uma adequação, sem resto, entre as formas do Estado e o estado das relações sociais" (Ibid:105).

Por isso a pós-democracia será chamada, também, de democracia consensual. Agora o que está em evidência é o regime de consenso que a sustenta e que transformará todo litígio no nome de um problema, todo problema na falta das condições para sua resolução, e todo dano na identificação e no tratamento dessa falta. Cada um desses deslocamentos opera um deslocamento maior que é o apagamento das marcas das cenas e dos objetos do litígio que poderiam "*reanimar o nome do povo e as aparências de sua divisão*" (Ibid:109).

Um tal regime de consenso pressupõe operar com a anulação das formas de subjetivação política. A partir de um exemplo que Rancière estabelece para vislumbrar os efeitos de tal anulação, temos a transformação do imigrante pobre operário na França, em apenas imigrante pobre. A perda não foi apenas de um emprego, mas de uma forma de subjetivação política responsável por fazer do operário um sujeito político que construiu sua alteridade na e a partir da política, rompendo, assim, os limites de uma alteridade radical simbolizada apenas pela etnia. Neste sentido, "operário" não é apenas uma forma de designar um lugar na estrutura das ocupações sócio-profissionais, mas é, acima de tudo, uma forma de instituir um lugar e um nome na forma de divisão do regime do sensível. Ou seja, é uma das "comunidades do dano" de que fala Rancière e que estrutura a política. Perder esse "nome", é perder essa forma de subjetivação política.¹⁰ Vale à pena recorrer a longa citação que se segue, entre outros motivos, pela atualidade da análise para compreender

¹⁰ Isto é particularmente importante para se pensar o deslocamento da figura do "trabalhador" para a do "empreendedor". Qual é a forma de subjetivação política, ou ainda, qual é a comunidade do dano que a figura do empreendedor faz surgir? Antecipando as análises que se desdobrarão na tese, pode-se, desde já, afirmar que nenhuma. Pelo contrário, o que o "empreendedor" designa não é um sujeito político, mas antes as formas de se apagar as formas e os atores "arcaicos" do conflito. Pode-se dizer com Rancière que subjacente a esta atitude de nomear o real através da figura do empreendedor "... se afirma o ideal de uma adequação entre Estado gestor e Estado de direito pelo 'ausentamento' do demos e das formas do litígio ligados a seu nome e a suas diversas figuras. Uma vez despedidos os atores 'arcaicos' do conflito social, não haveria mais obstáculo para essa concordância" (1996:109).

a atualidade dos fenômenos de conflito social na França envolvendo as novas gerações de famílias imigrantes.

"Há vinte anos, os imigrantes não eram muito menos numerosos. Mas eles tinham um outro nome: chamavam-se trabalhadores imigrantes ou, simplesmente, operários. O imigrante de hoje é um operário que perdeu seu segundo nome, que perdeu a forma política de sua identidade e de sua alteridade, a forma de uma subjetivação política do cômputo dos incontados. Só lhe resta então uma identidade sociológica, a qual oscila então na nudez antropológica de uma raça e de uma pele diferentes. O que ele perdeu foi sua identidade como um modo de subjetivação do povo, o operário ou o proletário, objeto de um dano declarado e sujeito que formaliza seu litígio. É a perda do *um-a-mais* da subjetivação que determina a constituição de um *um-por-demais* como doença da comunidade. Celebrou-se com estardalhaço o fim dos 'mitos' do conflito de classes e até se chegou a identificar o desaparecimento das fábricas da paisagem urbana com a liquidação dos mitos e das utopias. Talvez se comece agora a perceber a ingenuidade desse 'anti-utopismo'. O que se chama fim dos 'mitos' é o fim das formas de visibilidade do espaço coletivo, o fim da visibilidade da distância entre o político e o sociológico, entre uma subjetivação e uma identidade. O fim dos 'mitos' do povo, a invisibilidade operária, é o não-lugar dos modos de subjetivação que permitiam incluir-se como excluído, contar-se como incontado. O desaparecimento desses modos políticos de aparência e de subjetivação do litígio tem como consequência o brutal reaparecimento no real de uma alteridade que não se simboliza mais. O antigo operário cindi-se então em dois: de um lado, o imigrante; do outro esse novo racista o qual os sociólogos dão significativamente um outro nome de cor, chamando-o 'petit Blanc' [pequeno branco], do nome outrora atribuído aos colonos modestos da Argélia francesa. A divisão que foi excluída da visibilidade por arcaica reaparece sob a forma mais arcaica ainda da alteridade nua. É em vão que a boa vontade consensual propõe suas mesas redondas para discutir o problema dos imigrantes. Aqui como ali, o remédio e o mal fecham o círculo. A objetivação pós-democrática do 'problema' imigrante caminha à par com a fixação de uma alteridade radical, de um objeto de ódio absoluto pré-político. É por esse mesmo movimento que a figura do outro se exaspera na pura rejeição racista e

se esvai na problematização da imigração. A nova visibilidade do outro na nudez de sua diferença intolerável é propriamente falando o resto da operação consensual. É o apagamento 'racional' e 'pacífico' da aparência na exposição integral do real, do erro de contagem do povo na apuração da população, e do litígio no consenso, que traz de volta o monstro da alteridade radical na ausência da política" (Ibid:119-120).

Fechando um círculo de referência onde opera a relação entre pós-democracia e regime consensual, encontra-se a forma de designar a exclusão e sua relação com a realidade. De acordo com Rancière, é menos pela simples oposição binária dentro/fora, excluído/incluído ou pela designação de "estar fora" que a exclusão deve ser pensada. Segundo Rancière é a própria partilha do sensível que torna possível que "um dentro e um fora podem estar juntos" (1996: 117).

O que importa ressaltar é a reflexão do autor acerca do deslocamento das fronteiras dessa forma contraditória de divisão do "estar junto", para em seu lugar figurar a "ausência de barreira representável". Ou seja, não se trata apenas de apagar a possibilidade da contagem das parcelas dos que não têm parcelas, do "erro" do cálculo que permite que a "comunidade" não apareça como idêntica a si mesmo. Trata-se, também, de saturar essa mesma comunidade de representações e práticas que, longe de produzir dispositivos de subjetivação política, codifiquem, nomeiem, classifiquem todas as partes de forma a não deixar "restos", a dificultar a explicitação de qualquer dano possível de ser subjetivado politicamente. Assim, por exemplo, as categorias do pobre, do assistido, do carente, do empreendedor – e todas as suas intermináveis e atuais gradações que desdobram novas classificações – passam a designar as partes que não se comunicam mais com as classes sociais – afinal, vive-se o tempo de uma sociedade "sem classes" (*sic!*) – não designam sujeitos coletivos, e não colocam em evidência a relação entre a comunidade e a não-comunidade. Sua virtude é exatamente ser refratária a "barreiras representáveis". Lembrando (e repetindo) novamente a reflexão anterior sobre a dinâmica do regime de consenso: todo litígio se transforma no nome de um problema, todo problema na falta das condições para sua resolução, e todo dano na identificação e no tratamento dessa falta.

"No tempo em que a lógica policial se exprimia sem disfarce (...)
Uma linha demarcava de um lado o mundo privado do ruído, da

escuridão e da desigualdade, do outro, o mundo público do logos, da igualdade e do sentido dividido. A exclusão podia então ser simbolizada, ser construída polemicamente como relação de dois mundos e demonstração de sua comunidade litigiosa. Os incontados, ao exibir a divisão e apropriar-se por arrombamento da igualdade dos outros, podiam fazer-se contar. A 'exclusão' hoje invocada é, ao contrário, a própria ausência de barreira representável. É estritamente idêntica à lei consensual. O que é o consenso senão a pressuposição de inclusão de todas as partes e de seus problemas, que proíbe a subjetivação política de uma parcela dos sem-parcela, de uma contagem dos incontados? (...) Nessa sociedade 'sem classes', a barreira é substituída por um *continuum* das posições que, do mais alto para o mais baixo, mimetiza a mera classificação escolar. A exclusão não se subjetiva mais nele, não se inclui mais nele. Apenas para além de uma linha invisível, impossível de ser subjetivada, saiu-se do campo, doravante calculável somente no agregado dos assistidos (...)” (1996:117).

As considerações ao pensamento de Hannah Arendt e de J. Rancière permitem elucidar os jogos de forças que envolvem uma disputa permanente pelo sentido e a forma das coisas e das relações (práticas) que habitam a realidade do mundo. É neste registro que se situa a relação trabalho/cidade/cidadania em um contexto atual de transformações profundas no chamado “mundo do trabalho”, na organização da vida urbana e no campo dos direitos sociais de cidadania na sociedade brasileira.

As contribuições dos dois pensadores permitem afirmar que fora da política o trabalho não é publicizado e os sujeitos do trabalho são lançados às margens do mundo público, privados de palavra e de lugar de “aparecimento”. Mesmo quando são alçados à condição de objetos da política governamental, o são na condição de não-sujeitos. O desafio teórico e político de deciframento e de enfrentamento do desemprego e da “quebra” da tradição do trabalho até aqui construída, e de forma tão conflituosa e frágil, está dado hoje, em grande medida, pela capacidade da palavra e da ação não abdicarem da faculdade de julgamento e do caráter agônico da política. Diria com Rancière, praticar uma política “nociva” e ficar atento a irrupção da “novidade” da política ali onde menos pode se esperar; e com Hannah Arendt, “*procurar pelo imprevisível e pelo impredizível, estar preparado para quando vierem e esperar ‘milagres’ na dimensão da política*” (1988:219).

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo, Boitempo, (Col. Estado de Sítio), 2004.
- ALMEIDA, Maria Helena T. *O espaço público em Hanna Arendt. Uma visão normativa da política*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.
- ARENDRT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa, Moraes Editores, 1971.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1988.
- _____. *A vida do espírito: o pensar; o querer; o julgar*. Rio de Janeiro, Relume Dumará / EDUFRJ, 1991.
- _____. *O que é política?* Rio de Janeiro, Bertrand, 1999a.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999b.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999c.
- _____. *As origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica. Arte e política*. (Obras Escolhidas, vol. 1), 7ª edição São Paulo, Brasiliense, 1994.
- BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar. Walter Benjamin e o projeto das passagens*. Belo Horizonte, Editora UFMG, Chapecó/SC, Editora Universitária Argos, 2002.
- OLIVEIRA, Francisco de. Privatização do Público, destituição da fala e anulação da política: o totalitarismo neoliberal. In OLIVEIRA, F e PAOLI, M. C. (orgs) *Os Sentidos da Democracia. Políticas do dissenso e hegemonia global*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- _____. O Estado e a exceção – Ou o Estado de exceção? In. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. Vol. 5, nº 1. Rio de Janeiro, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional, maio de 2003.
- RANCIÈRE, Jacques. *Os nomes da história: um ensaio de poética do saber*. São Paulo, Educ/Pontes, 1994.
- _____. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo, Ed. 34, 1996.
- _____. O dissenso. In NOVAES, Aduato (org.) *A crise da razão*. Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro, Fundação Nacional de Arte, 1999.
- _____. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo, EXO experimental, Editora 34, 2005.
- TELLES, Vera da Silva. *Direitos sociais: afinal do que se trata?* Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999.