

**Viso · Cadernos de estética aplicada**  
Revista eletrônica de estética

ISSN 1981-4062

Nº 22, jan-jun/2018

<http://www.revistaviso.com.br/>

**OSIA.**

**O giro ético da estética e da política  
na contemporaneidade  
a partir de Jacques Rancière**

Vinicius Vicenzi

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Florianópolis, Brasil

## O giro ético da estética e da política na contemporaneidade a partir de Jacques Rancière

Este artigo pretende pensar o que Rancière chama de “giro ético da estética e da política” (*le tournant éthique*), isto é, a eticização contemporânea desses campos. Em *Malaise dans l'esthétique* o filósofo francês pretende mostrar como a palavra “estética” suscita atualmente sempre um certo incômodo, certa animosidade, tomada como um discurso capcioso pelo qual uma certa filosofia teria desviado em benefício próprio os sentidos das obras de arte e dos julgamentos de gosto. Em oposição a isso é que se teriam lançado alguns autores que denunciam certa “confusão” estética e tentam “consertá-la”, como Bourdieu, Badiou e Lyotard. É esse conserto que tende a uma eticização da estética e, com ela, da política. Acusa-se a estética de ser culpada de abrigar o ‘não importa que’ dos objetos de uso e das imagens da vida profana; e, também, de se ter extraviado em promessas falaciosas de um absoluto filosófico e de uma revolução social. Num tempo da arte pós-utópica, portanto, a única salvação, o único Deus disposto a nos salvar, estaria a cargo de uma ética, de uma arte marcada pelas categorias do consenso, isto é, disposta a restaurar o sentido perdido de um mundo comum ou reparar as falhas do laço social. O conceito de comunidade é aqui central para se pensar como a comunidade política é transformada em uma comunidade ética. Se para alguns autores a relação entre essas duas comunidades é de continuidade, para Rancière elas revelam diferenças significativas, regidas pela oposição entre povo e população. Para a investigação que desenvolvo sobre o lugar da educação como questão filosófico-política o “giro ético da estética e da política” é um passo importante para se pensar nas formas contemporâneas de subsunção do espaço político e nas consequências desse processo para a educação.

**Palavras-chave:** eticização da estética – giro ético – Dogville – Jacques Rancière – comunidade

## ABSTRACT

### The Ethical Turn of Aesthetics and Politics in Contemporaneity According to Jacques Rancière

This article aims to think what Rancière calls “the ethical turn of esthetics and politics” (*le tournant éthique*), that is, the contemporary ethicization of these fields. In *Malaise dans l'esthétique* the french philosopher intends to show how the word “esthetics” nowadays gives rise to a certain nuisance, certain animosity, taken as a tricky speech by which a certain philosophy would have diverted artworks’ senses and taste judgements in its own benefit. Contrasting that some authors, like Bourdieu, Badiou and Lyotard, have denounced a kind of “aesthetical confusion” and aimed to “fix” it. It’s this kind of repair that tends to an ethicization of esthetics and, with it, of politics. Esthetics is accused of being guilty of harboring the ‘not matter what’ of use objects and profane life images; and also, of being lost in fallacious promises of a philosophical absolute and a social revolution. In a post-utopian art time, therefore, the only salvation, the only God willing to save us would be in charge of an ethics, of an art marked by consensual categories, that is, disposed to restore the lost sense of a common world or to repair social loop failures. Community concept is here central to think how a political community is transformed in an ethical community. If for some authors the relation between these two communities is based on continuity, for Rancière they reveal significative differences, governed by the opposition between people and population. For the kind of investigation I develop about the place of education as a philosophical political question the “ethical turn of esthetics and politics” is an important step to think about contemporary forms of political space subsumption and also about the consequences of this process to education.

**Keywords:** aesthetics ethicization – ethical turn – Dogville – Jacques Rancière – community

VICENZI, V. “O giro ético da estética e da política na contemporaneidade a partir de Jacques Rancière”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. XII, n. 22 (jan-jun/2018), pp. 180-193.

DOI: 10.22409/1981-4062/v22i/246

Aprovado: 08.05.2018. Publicado: 30.06.2018.

© 2018 Vinicius Vicenzi. Esse documento é distribuído nos termos da licença **Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional** (CC-BY-NC), que permite, exceto para fins comerciais, copiar e redistribuir o material em qualquer formato ou meio, bem como remixá-lo, transformá-lo ou criar a partir dele, desde que seja dado o devido crédito e indicada a licença sob a qual ele foi originalmente publicado.

Licença: [http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR)

Accepted: 08.05.2018. Published: 30.06.2018.

© 2018 Vinicius Vicenzi. This document is distributed under the terms of a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International** license (CC-BY-NC) which allows, except for commercial purposes, to copy and redistribute the material in any medium or format and to remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited and states its license.

License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Rancière faz uma dura constatação em *Malaise dans l'esthétique*<sup>1</sup>: “a estética tem uma má reputação”.<sup>2</sup> Também afirma que não se passa um ano sem que “uma nova obra proclame seja o fim de seu tempo, seja a perpetuação de seus danos”.<sup>3</sup> Apesar de ser uma acusação constante, seu sentido ganhou força há vinte ou trinta anos a partir dos trabalhos da sociologia de Bourdieu na França e de historiadores sociais e culturais da arte no mundo anglo-saxão. O primeiro nos mostrava que “por trás das ilusões da arte pura ou as proclamações das vanguardas, a realidade das restrições econômicas fixa as condições da prática artística”.<sup>4</sup> Em suma, estava em jogo o julgamento estético desinteressado de Kant e a sua “denegação do social”<sup>5</sup>, distância estética que, na visão de Bourdieu, servia a dissimular uma realidade social marcada pela separação entre os “gostos de necessidade”, próprios do povo, e os jogos da distinção cultural reservados àqueles que possuem os meios. A teoria do capital cultural, cujo impacto nos discursos sobre educação são tão fortes, deriva também dessa avaliação da estética. Percebe-se, assim, aos poucos, como as críticas à estética a partir da operação que Rancière chama de “giro ético” impactam o universo político e o lugar da educação nesse cenário.

Da parte dos historiadores anglo-saxões da arte a denúncia da estética (Anti-estética) saudava, no mesmo período, o “surgimento de uma arte pós-moderna que rompia com as ilusões da vanguarda”<sup>6</sup>, ilusões que seriam cúmplices das “utopias da emancipação declaradas responsáveis pelo horror totalitário”.<sup>7</sup> O retorno à “pura política” celebra também “mais uma vez o puro face-a-face com o acontecimento incondicionado da obra”.<sup>8</sup> A estética seria, nessa visão, um “discurso perverso que interdita esse face-a-face ao submeter as obras, ou nossa apreciação, a uma máquina do pensamento concebida para outros fins: absoluto filosófico, religião do poema ou sonho de emancipação”.<sup>9</sup> É nesse espectro que Rancière coloca também o pensamento de Badiou, ao pensar que a inestética do filósofo é uma espécie de antípoda do pensamento anti-platônico de Jean-Marie Schaeffer (*L'adieu à l'esthétique*). O platonismo de Badiou, que rejeita uma “estética que submete a verdade a uma (anti) filosofia comprometida com a celebração romântica de uma verdade sensível do poema”<sup>10</sup>, acaba por entrar em acordo com o anti-platonismo de Schaeffer ao denunciarem, ambos, na estética, o que Rancière chama de “um pensamento da mistura, participante da confusão romântica entre pensamento puro, afetos sensíveis e as práticas de arte”.<sup>11</sup> Lyotard também é englobado na mesma trama ao se opor à estética idealista.

Rancière, por seu turno, caminha numa direção oposta a todas essas teorias “denunciativas”. Afirma que propõe uma

tese simples: a confusão que as teorias denunciam, em nome de um pensamento que coloca cada coisa no seu elemento próprio, é de fato o nó mesmo através do qual os pensamentos, práticas e afetos encontram-se instituídos e preenchidos em seu território ou em seu objeto ‘próprio’.<sup>12</sup>

Assim, “se ‘estética’ é o nome de uma confusão, essa ‘confusão’ é de fato aquilo que nos permite identificar os objetos, os modos de experiência e as formas de pensar da arte

que pretendemos isolar para denunciá-la”.<sup>13</sup> Antes, portanto, de um projeto de “higienização” no campo da estética, de apagamento de certos traços problemáticos, confusos, para se colocar cada coisa em seu lugar, em seu elemento próprio, movimento típico da ética ao adentrar discursos que não lhe são afins, Rancière pretende assumir a estética justamente em sua confusão, não como uma forma de defender a estética, mas simplesmente na tentativa de “contribuir a esclarecer isso que essa palavra quer dizer, como regime de funcionamento da arte e como matriz de discurso, como forma de identificação do próprio da arte e como redistribuição das relações entre as formas de experiência sensível”.<sup>14</sup> Ao fazer isso seguindo a história da estética, dessa “confusão” estética, Rancière pretende “esclarecer uma outra confusão que a crítica da estética mantém, aquela que enfia junto as operações da arte e as práticas da política na indistinção ética”.<sup>15</sup> A estética, assim, mantida em seus termos confusos, é “a palavra que diz o nó singular, desconfortável ao pensar, que se formou há dois séculos entre as sublimidades da arte e o ruído de uma bomba d’água, entre um timbre velado de cordas e a promessa de uma humanidade nova”<sup>16</sup>, um “pensamento da desordem nova”<sup>17</sup>, que não faz somente “borrar a hierarquia dos sujeitos e dos públicos”<sup>18</sup>, mas no qual

as obras de arte não se dirigem mais àqueles que as tinham ordenado, de quem elas fixavam a imagem e celebravam a grandeza. Elas se dirigem ao ‘gênio’ das pessoas e se oferecem, ao menos em direito, ao olhar de ‘não-importa-quem’.<sup>19</sup>

É esse receio igualitário que a estética traz que faz com que filosofias e ciências humanas de diferentes naipes busquem a sua supressão. É esse porte “em si mesma de uma política ou de uma metapolítica”<sup>20</sup> que faz a estética ser denunciada quase todos os anos, na tentativa de subsunção do seu espaço e, com isso, de subsunção do espaço da política, tal qual como concebe Rancière. A possibilidade de igualdade que a estética oferece ao se dirigir a “não-importa-quem” abre espaço para se pensar a política a partir do pressuposto da igualdade das inteligências e, com isso, tornar visível a dominação hierárquica que diferencia aqueles que podem contemplar e governar daqueles que não podem e devem obedecer. A estratégia de Rancière de pensar a *malaise dans l’esthétique* é, assim, um recurso para distinguir a política da indistinção ética que o chamado “giro ético da estética e da política” tenta operacionalizar. A política não é a ética, o que não deve significar a ligeira pecha de ser “anti-ética” ou “a-ética”. O que vale a pena aqui pensar, creio eu, em conjunto, é o que a manutenção dessa “outra confusão” da indistinção ética, na tentativa da denúncia da estética via ética, possibilita, para assim podermos pensar seu alcance e seus limites.

Para isso faz-se necessário precisar o que estamos entendendo por ética. Rancière, em seu modo sempre provocativo, defende a ideia de que a “ética é com efeito uma palavra da moda”<sup>21</sup>, que nos habituamos a tomá-la seguidamente “por uma simples tradução mais eufônica da velha moral”.<sup>22</sup> Nesse sentido a ética seria “uma instância geral da normatividade que permite julgar a validade das práticas e dos discursos no trabalho das esferas particulares do julgamento e da ação”.<sup>23</sup> Entendida a ética dessa maneira tornar-

se-ia possível compreender o que Rancière chama, então, de “giro ético”. Esta “significaria que a política ou a arte são hoje em dia cada vez mais submetidas ao julgamento moral, portanto, à validade de seus princípios e às consequências de suas práticas”.<sup>24</sup> Mas Rancière não se põe de acordo com essa interpretação. Pensa que não é exatamente isso que se passa hoje em dia quando propõe essa ideia de “giro ético”. E a divergência residiria no fato do modo como se entende a ética. Para o filósofo “o reino da ética não é esse do julgamento moral focalizado sobre as operações da arte ou as ações da política”<sup>25</sup>, mas significa inversamente “a constituição de uma esfera indistinta onde se dissolve a especificidade das práticas políticas e artísticas, mas também isso que era o coração mesmo da velha moral: a distinção entre o fato e o direito, o ser e o dever-ser”.<sup>26</sup> A ética é, assim, “a dissolução da norma no fato, a identificação de todas as formas de discurso e de prática sob o mesmo ponto de vista indistinto”.<sup>27</sup> É justamente essa indistinção ética que Rancière denuncia como a “outra confusão” que os denunciantes da estética mantêm. E para esclarecer esse ponto o filósofo recorre à etimologia da palavra ética.

Antes de significar norma ou moralidade, *ethos* significa com efeito duas coisas: *ethos* é estadia e é a maneira de ser, o modo de vida que corresponde a essa estadia. A ética é assim o pensamento que estabelece a identidade entre um meio ambiente, uma maneira de ser e um princípio da ação.<sup>28</sup>

O que Rancière chama, portanto, de “giro ético” contemporâneo seria a conjunção de dois fenômenos:

de um lado, a instância do julgamento que aprecia e escolhe encontrar-se rebaixado ante o poder da lei que se impõe. De outro, a radicalidade dessa lei que não deixa de escolher resumir-se à simples constrição de um estado de coisas.<sup>29</sup>

Ao analisar dois filmes contemporâneos, *Dogville* e *Mystic River*, Rancière aproxima-se do que considera ser, então, “o giro ético”. Diz que esse movimento não significa “o retorno virtuoso às normas da moral”, mas, sim, “a supressão da divisão que a própria palavra ‘moral’ implicaria”.<sup>30</sup> E qual é a divisão que a moral implicaria? A separação da lei e do fato. A supressão da divisão entre lei e fato recebe, segundo Rancière, “um nome privilegiado: chama-se consenso”.<sup>31</sup> Consenso não é simplesmente o

acordo global dos partidos de governo e de oposição sobre os grandes interesses nacionais [...] o consenso quer dizer muito mais: significa propriamente um modo de estruturação simbólica da comunidade que remove isso que faz o coração da política, ou seja, o dissenso.<sup>32</sup>

O problema do consenso deve-se ao seu movimento, à sua forma de ser que acaba justamente suprimindo isso que a palavra ‘moral’ implica.

Como o consenso concentra-se em resumir o povo à população ele concentra-se em resumir o direito ao fato. Seu trabalho incessante é de conectar todos esses intervalos entre direito e fato pelos quais o direito e o povo se dividem. A comunidade política é

assim tendencialmente transformada em comunidade *ética*, em uma comunidade de um só povo e onde todo mundo é suposto ser contado.<sup>33</sup>

O “giro ético” da estética e da política transformam assim a maneira como compreendemos essas duas esferas: de práticas dissensuais, essas devem tender ao consenso. E do ponto de vista político, que aqui nos interessa mais, acaba por trazer ao protagonismo da cena um conceito problemático que, seguidamente, temos adotado ao pensarmos a política, o conceito de “população”. Esse conceito demográfico, usado como sinônimo de “povo”, é determinante para o movimento de consenso que permite transformar a comunidade política em comunidade ética. Para Rancière, esse “giro ético” é que necessita ser mais bem pensado. Afinal, como diz o filósofo a respeito dos eventos de *Dogville*, “a política não é, como se diz seguidamente, o oposto à moral. Ela é sua divisão”.<sup>34</sup> O que o “giro ético” opera é a anulação dessa divisão a partir do trabalho contíguo do consenso. E Rancière busca, então, marcar bem a diferença, a seu ver, entre política e consenso.

Um povo político não é nunca a mesma coisa que a soma de uma população. É sempre uma forma de simbolização suplementar em relação a qualquer contagem da população e de suas partes. E essa forma de simbolização é sempre uma forma litigiosa. A forma clássica do conflito político opõe muitos povos em um mesmo: há o povo que é inscrito nas formas existentes do direito e da constituição, há aquele que é incarnado no Estado, há aquele que esse direito ignora ou de que esse Estado não reconhece o direito, há aquele que reivindica o nome de um outro direito ainda a inscrever-se nos fatos. O consenso é a redução desses povos a um só, idêntico à contagem da população e de suas partes, dos interesses da comunidade global e dos interesses das partes.<sup>35</sup>

E aqui cabe ressaltar a ideia de Rancière de que os sujeitos políticos não existem antes que seus nomes “danosos” sejam expostos, não há partes que preexistam ao conflito político. Por isso a política não é o espaço comunicacional dos interesses das partes. Há sempre o espaço da “parcela dos sem-parte”, daqueles que não se espera que sejam contados. É justamente por isso que o consenso falha ao tentar definir a política. É por isso também que a transformação da comunidade política em comunidade ética constitui um problema, haja vista que apaga a possibilidade de a política ser a divisão da moral, isto é, ser a possibilidade de manutenção da separação entre lei e fato, entre direito e fato. Uma comunidade ética é um estado pensado totalitariamente, talvez pudéssemos dizer, uma vez que se pensa a partir da impossibilidade de um “não-contado”, de um “fora”, de um “estrangeiro”, talvez.

Nesse sentido, é interessante a análise que Rancière faz ao afirmar que a contagem da comunidade ética “falha somente sobre um resto problemático que ela chama ‘o excluído’”<sup>36</sup> e que este possui sentidos diferentes na comunidade política e na comunidade ética. Para a primeira, “o excluído é um ator conflitual, que se faz incluir como sujeito político suplementar, portador de um direito não reconhecido ou testemunha da injustiça do direito existente”.<sup>37</sup> Já para a segunda, comunidade ética, “esse suplemento é suposto não ter mais lugar de ser, uma vez que todo mundo é incluído”.<sup>38</sup>



Assim, só pode ser pensado de duas formas: ou como aquele “que caiu por acidente horas antes da grande igualdade de todos com todos: o doente, os retardados ou o abandonado ao qual a comunidade deve estender uma mão amiga para restabelecer o ‘laço social’”<sup>39</sup>; ou como “o outro radical, aquele que nada separa da comunidade a não ser o simples fato de que é estrangeiro, que não partilha a identidade que liga cada um a todos, e que ele a ameaça ao mesmo tempo em cada um”.<sup>40</sup>

*Dogville* é, assim, emblemático ao mostrar na pequena sociedade em que a comunidade ética, em seu nível nacional despolitizado, configura-se: a duplicidade do serviço social da proximidade e da rejeição absoluta do outro. No plano internacional Rancière chama a atenção para o papel do discurso ético na fórmula do “humanitário”. Até guerras passam a ter o qualificativo de “humanitárias”. No pensamento filosófico aparecem, então, duas formas majoritárias do retorno ao pensamento político:

seja a afirmação de um direito do Outro que vem fundar filosoficamente o direito dos exércitos de intervenção; seja aquela de um estado de exceção que torna a política e o direito inoperantes por não deixar que a esperança de uma salvação messiânica surja do fundo do desespero.<sup>41</sup>

O primeiro modelo Rancière atribui, dentre outros, a um texto de Lyotard<sup>42</sup> que, em resposta à Anistia Internacional, dizia que os direitos do homem “não podem ser os direitos do homem enquanto homem, os direitos do homem nu”.<sup>43</sup> O homem nu não é, como Rancière mostra, um argumento novo, a ideia de que é preciso ser outra coisa que um homem para se ter direitos (cidadão, sobretudo) não é nova. O que é novo, talvez, é a maneira como a “outra coisa que um homem” pode ser pensada. Não se trata mais de acrescentar “cidadão” a “homem”, mas do “inumano que o separa dele mesmo”.<sup>44</sup> Há na violação dos direitos do homem um desconhecimento de um outro inumano que, segundo Rancière, Lyotard teria visto como sua consequência. Assim, o inumano seria

a parte em nós que não controlamos, essa parte que possui várias figuras e vários nomes: dependência da criança, lei do inconsciente, relação de obediência a um Outro absoluto [...] é aquela radical dependência do humano no que diz respeito a um absolutamente outro que não pode ser ensinado.<sup>45</sup>

O pensamento de Lyotard mostra, segundo Rancière, dois traços característicos do “giro ético”:

é, por um lado, uma reversão do curso do tempo: o tempo pensado com vistas ao fim a realizar – progresso, emancipação ou outro – é substituído pelo tempo pensado com vistas à catástrofe que está atrás de nós. Mas é também um nivelamento das formas mesmas dessa catástrofe.<sup>46</sup>

A catástrofe chama-se Holocausto, a exterminação dos judeus que “aparecem como a forma manifesta de uma situação global que caracteriza tão bem o ordinário da nossa existência democrática e liberal”.<sup>47</sup> É Agamben quem é chamado agora à cena,

evidentemente com a delimitação precisa de que sua perspectiva é diferente da de Lyotard. O campo como “*nomos* da modernidade” não se funda em nenhum direito do Outro, denuncia ao contrário “a generalização do estado de exceção e nos convida à espera messiânica de uma salvação vinda do fundo da catástrofe”.<sup>48</sup> *Heideggerianamente* apela a um “só Deus pode nos salvar”. É nesse sentido que Rancière enxerga também em Agamben isso que chama de “giro ético”, ao perceber a manutenção de uma indistinção ética.

O estado de exceção é um estado que indiferencia carrascos e vítimas como indiferencia o extremo do crime do Estado Nazi e o ordinário da vida de nossas democracias. [...] Todas as diferenças se desvanecem assim na lei de uma situação global. Essa aparece agora como a realização de um destino ontológico que não deixa nenhum lugar ao dissenso político e não espera salvação a não ser a partir de uma improvável revolução ontológica.<sup>49</sup>

A perspectiva de Rancière é certamente outra e não deixa de ser significativa a presença de Agamben e Lyotard ao final do texto para mostrar o quanto o filósofo é desconfiado da apresentação do Holocausto como origem, como uma espécie de *arkhé* contemporânea, tanto na estética quanto na política. O Holocausto não parece ser, para Rancière, nem um ponto tão extraordinário para se alegar a sua irrepresentabilidade, nem um ponto tão ordinário para confundir-se com um destino policial incontornável, a não ser no recurso a Deus, ainda que um Deus em vias de ser ressuscitado. Para o argumento rancièreano de “giro ético”, esse recurso a autores que tratam a questão judaica de forma central parece ser estrategicamente relevante. Rancière chega mesmo a dizer, contrapondo-se a Lyotard, que “o irrepresentável é a categoria central do giro ético na reflexão estética, como o terror é sobre o plano político, pois ele é, também, uma categoria de indistinção entre o direito e o fato”.<sup>50</sup> A ideia, tanto na arte quanto na política, de que as categorias do consenso, como a restauração do sentido perdido de um mundo comum ou a reparação das falhas do laço social, podem dar conta do que seja propriamente a estética e a política parecem, para Rancière, bastante temerárias. Essa ideia paradisíaca de um mundo harmônico a vir não parece ser a imagem que Rancière tem em sua mente quando pensa a política e a estética. É justamente por isso que cunha o termo “giro ético” para pensar uma série dessas intenções na contemporaneidade. A versão *soft*, como chama, do “giro ético” poderia ser exemplificada pelas

utopias contemporâneas mais modestas dos arquitetos das novas cidades, de designers que reinventam uma comunidade a partir de um novo mobiliário urbano, ou de artistas relacionais que introduzem um objeto, uma imagem ou uma inscrição insólitas na paisagem de balneários em dificuldade.<sup>51</sup>

Mas se há na versão *soft* essa característica de “restauração do laço social” há, também, uma segunda variante que Rancière chama de “carnaval pós-moderno” que “liga o próprio da arte não mais a uma emancipação a vir, mas a uma catástrofe imemoriável e interminável”<sup>52</sup> – é a arte ligada ao irrepresentável que a estética do sublime de Lyotard resume bem. Mas, para além ainda dessas versões remodeladas das vanguardas do

século passado, há a versão *hard* do “giro ético” que permite a reversão da radicalidade estética e política de ontem com vistas às condições atuais. Nessa versão há “a concepção do tempo que a radicalidade ética herdou da radicalidade modernista, a ideia de um tempo dividido em dois por um acontecimento decisivo [que] foi durante muito tempo a revolução a vir”.<sup>53</sup> O que acontece na versão *hard* é que

no giro ético, essa orientação é completamente revertida: a história é agora ordenada a um acontecimento radical que não se encontra mais na frente, mas atrás de nós. Se o genocídio nazi se instalou no centro do pensamento filosófico, estético e político, quarenta ou cinquenta anos depois da descoberta dos campos, não é somente em razão do silêncio da primeira geração de sobreviventes. Ele tomou essa posição, por volta de 1889, no momento do colapso dos últimos vestígios dessa revolução que tinha, até então, ligado a radicalidade política e estética a um corte do tempo histórico. Ele tomou o lugar do corte do tempo necessário a essa radicalidade, mesmo que para inverter seu sentido, para transformá-la em catástrofe já advinda e da qual só um deus poderia nos salvar.<sup>54</sup>

E antes de querer indicar nessa análise do “giro ético” um determinismo pessimista, como se a política e a arte estivessem completamente submissas a essa visão, Rancière faz questão de marcar sua posição e afirmar o que entende como esse movimento de “giro ético”: “o giro ético não é uma necessidade histórica. Pela simples razão de que não há necessidade histórica nenhuma”.<sup>55</sup>

O que importa, assim, a Rancière ao chamar a atenção para esse movimento na estética e na política é mostrar que

esse movimento tira sua força de sua capacidade de recodificar e inverter as formas de pensamento e as atitudes que visavam antes a uma mudança política ou artística radical. O giro ético não é o simples apaziguamento dos dissensos da política e da arte na ordem consensual. Ele aparece bem mais como a forma última tomada da vontade de absolutizar esses dissensos [...] Mas o elemento central da reversão é sem dúvida uma certa teologia do tempo, é a ideia da modernidade como tempo votado à realização de uma necessidade interna, ontem gloriosa e hoje desastrosa. É a concepção de um tempo dividido em dois por um acontecimento fundador ou um acontecimento a vir.<sup>56</sup>

Percebe-se aqui claramente o ponto do argumento de Rancière ao pensar o “giro ético” da estética e da política. Não como uma forma de destino da modernidade ou da contemporaneidade, mas pelo contrário, para poder enxergar os limites desses discursos e tentar pensar mesmo em formas de “sair da configuração ética de hoje”.

Sair da configuração ética de hoje, render à sua diferença as invenções da política e da arte, quer dizer também recusar o fantasma de sua pureza, render às suas invenções seu caráter de corte sempre ambíguo, precário e litigioso. Isso implica indissolavelmente subtraí-las a toda teologia do tempo, a todo pensamento do trauma original ou da salvação a vir.<sup>57</sup>

De minha parte, para pensar o lugar da educação para o pensamento filosófico-político, o “giro ético” constitui um espaço relevante para a reflexão contemporânea sobre a

subsunção do espaço da política. A educação como um lugar de constituição ou reconstituição do laço social perdido talvez seja o primeiro de seus *slogans* atuais. Versão *soft*, poderíamos dizer. Em sua versão *hard*, contudo, a pergunta inclusive pelo papel da educação, a queixa de um presente em que só um deus nos poderia salvar, em não reproduzir o trauma passado, fica ainda mais latente. Perguntar, portanto, sobre a teologia do tempo na educação talvez seja uma das tarefas mais importantes hoje.

#### **bibliografia complementar**

HEUER, G. "Dogville: Humiliation, Love and Politics. A Film Review in Dialogue with Hannah Arendt". Disponível em: <[http://wolfgang-heuer.com/online-publikationen/heuer\\_wolfgang\\_dogville\\_engl.pdf](http://wolfgang-heuer.com/online-publikationen/heuer_wolfgang_dogville_engl.pdf)>. Acesso em 02/12/2017.

NOBUS, D. "The Politics of Gift-giving and the Provocation of Lars von Trier's *Dogville*". In: *Film-philosophy*, v. 11, n. 3 (2007): p. 23.

RANCIÈRE, J. *A fábula cinematográfica*. Lisboa: Orfeu Negro, 2014.

\_\_\_\_\_ *Estética e política. A partilha do sensível*. Porto: Dafne Editora, 2010.

\_\_\_\_\_ *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009.

\_\_\_\_\_ *Os intervalos do cinema*. Lisboa: Orfeu Negro, 2012.

**\* Vinicius Vicenzi é professor substituto junto ao Departamento de Filosofia da UFSC.**

<sup>1</sup> Optamos por fazer a tradução para o português em todas as citações de *Malaise dans l'esthétique* (2004), ainda inédito em nossa língua, para tornar o texto deste artigo mais fluido.

<sup>2</sup> RANCIÈRE, J. *Malaise dans l'esthétique*. Paris: Galilée, 2004, p. 9.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>4</sup> Ibidem, pp. 9-10.

<sup>5</sup> RANCIÈRE apud BOURDIEU. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

<sup>6</sup> RANCIÈRE, J. Op. cit., p. 10.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>18</sup> Ibidem, pp. 23-24.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 146.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 152.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 147.

<sup>35</sup> Ibidem, pp. 152-153.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 156.

<sup>42</sup> LYOTARD, J-F. "The Other's Rights". In: SHUTE, S.; HURLEY, S. (orgs.) *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books, 1993, pp. 136-147.

<sup>43</sup> RANCIÈRE, J. Op. cit., p. 156.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 158.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 159.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 162.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 169.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 171.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 172.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 173. `var gaJsHost = (("https:" == document.location.protocol) ? "https://ssl." : "http://www.");`

```
document.write(unescape("%3Cscript src=" + gaJsHost + "google-analytics.com/ga.js'  
type='text/javascript'%3E%3C/script%3E"));try {
```

```
var pageTracker = _gat._getTracker("UA-8104146-2");
```

```
pageTracker._trackPageview();
```

```
} catch(err) {}
```