

Viso: Cadernos de estética aplicada

Revista eletrônica de estética

ISSN 1981-4062

Nº GT2024, edição especial (2025)

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

Viso.

Impasses do mal-estar na estética

Bruno Guimarães

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
Ouro Preto (MG)

RESUMO

Impasses do mal-estar na estética

O presente trabalho dá continuidade a uma pesquisa recente que se propõe a estabelecer uma confrontação entre duas tradições da estética crítica, a da primeira geração da Escola de Frankfurt, nomeadamente a partir de Adorno, Horkheimer, Benjamin e Marcuse, e aquela de Jacques Rancière. O objetivo específico do artigo é mostrar como Rancière revisita o problema da política da estética, através do regime de experiência da partilha do sensível, no texto *Mal-estar da estética*, evitando tanto a fruição elitista quanto a impotência de algumas correntes da estética do sublime, muito comprometidas com uma excessiva separação do mundo da experiência. Para avaliar o alcance das críticas de Rancière a algumas estéticas do sublime, sobretudo, a partir daquelas que são dirigidas à estética de Adorno, analisarei os comentários de Safatle em livro recente: *Em um com o impulso* (2022) para fomentar o debate.

Palavras-chave

ressentimento estético; políticas da estética; estéticas do sublime; dissenso; arte heterogênea

ABSTRACT

Impasses of Aesthetics and Its Discontents

This paper continues recent research that aims to establish a confrontation between two traditions of critical aesthetics, the first generation of the Frankfurt School, namely Adorno, Horkheimer, Benjamin and Marcuse, and that of Jacques Rancière. The specific aim of the paper is to show how Rancière revisits the problem of the politics of aesthetics, through the regime of experience of the *Distribution of the Sensible*, in the text *Aesthetics and Its Discontents*, avoiding both elitist fruition and the impotence of some currents of the aesthetics of the sublime, which are heavily committed to an excessive separation from the world of experience. In order to assess the scope of Rancière's criticisms of some aesthetics of the sublime, especially those directed at Adorno's aesthetics, I'll analyse Safatle's comments in a recent book: *In One with the Impulse*, (2022) to foster debate.

Keywords

aesthetic resentment; politics of aesthetics; aesthetics of the sublime; dissent; heterogenous art

GUIMARÃES, Bruno. “Impasses do mal-estar na estética”. Viso: Cadernos de estética aplicada, v. 19, n° GT2024 (Especial: GT 2024), p. 332-349.

DOI: [10.22409/1981-4062/gt2024/669](https://doi.org/10.22409/1981-4062/gt2024/669)

Aprovado: 25.09.2025. Publicado: 31.10.2025.

© 2025 Bruno Guimarães. 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

Accepted: 25.09.2025. Published: 31.10.2025.

© 2025 Bruno Guimarães. 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/>

Introdução

O texto central que nos propomos a comentar, o do *Mal-estar na estética*, é especialmente fértil para reconhecer o engajamento prático de Rancière em relação à questão da atualidade, para questionar o alcance da estética, bem como para empreender uma confrontação sua com a Escola de Frankfurt. Publicado na França em 2004, o escrito dá continuidade ao tema da “política da estética” de *A partilha do sensível*, originalmente publicado em 2000. Rancière observa que muitas das aspirações colocadas em questão pelo problema demandariam um trabalho arqueológico de ressignificar a própria palavra “estética”, mas que gostaria de lembrar que o sentido com que a empregaria em seu livro implicaria “não simplesmente seu significado lexical”, mas um “regime de experiência”, não simplesmente uma filosofia da arte, mas “um mundo comum que ela delinea e o sentido de humanidade que carrega em si”.¹ Resta dizer que, para acompanhar a atualidade do trabalho crítico de suspeita de Rancière em relação à má reputação de um suposto elitismo da estética, bem como para avaliar o alcance de suas críticas a algumas estéticas do sublime, sobretudo, a partir daquelas que são dirigidas à estética de Adorno, tomo em minha companhia os comentários recentes do livro de Safatle: *Em um com o impulso*, de 2022, para fomentar o debate.

Impasses nas intervenções crítica do presente

Rancière parte da constatação de que a estética tem sofrido de má reputação. A todo momento se anunciam seus delitos, ou mesmo o seu fim. Ela teria sido desenvolvida no sentido de uma fruição elitista e, desde o romantismo, teria sido confiscada pelas nuvens da crítica filosófica, dissociada da arte, para promover especulações utópicas totalitárias.² O ressentimento antiestético teria produzido um espectro variado de reações e críticas, partindo de *L’Adieu à l’esthétique* de Jean-Marie Schaeffer, passando pelo *Petit manuel d’inesthétique* de Badiou, até ao *L’Inhumain* de Lyotard. No ponto extremo dessa crítica encontraríamos o interesse comum de Lyotard e Adorno em

denunciar as ilusões civilizatórias e a irreconciliação com a cultura mercantil no resgate de uma estética do sublime, capaz de destacar a necessária distância radical da obra de arte em relação ao mundo da experiência.³ O potencial político da arte estaria ligado a essa separação, pureza e dissonância que daria testemunho do mundo não reconciliado.⁴ Mas Rancière teme que a recuperação da estética do sublime produza também as consequências deletérias do que chamou de “A virada ética da estética e da política”. Tal recuperação anunciaria também a “dependência ética em relação à lei imemorial do Outro”⁵, pois “a dissolução ética da heterogeneidade estética vai de par com toda uma corrente contemporânea do pensamento que dissolve a dissensualidade política em uma arquipolítica da exceção e reconduz toda forma de dominação ou de emancipação à globalidade de uma catástrofe ontológica [irrepresentável] da qual somente um Deus pode nos salvar”.⁶

Contra o excessivo distanciamento dessa forma de crítica estética ao mundo da experiência, Rancière reafirma o “regime de experiência da estética”, próximo do sentido já desenvolvido em *A partilha do sensível*. Assim, o aspecto estético que estaria na base de toda política não diria respeito à fruição privada de uma elite, mas aquele que se inscreve na filosofia da terceira *Crítica* de Kant, e que segue presente nas *Cartas sobre a educação estética do homem* de Schiller, como “apreensão de uma forma sensível que não depende de saber algum de especialista e de fruição alguma exclusiva”.⁷ Afinal, ao analisar a confusão que incomoda Schaeffer em *L’Adieu à l’esthétique*, Rancière já reconhece uma forma de partilha do sensível que pretende colocar cada coisa em seu devido lugar.

Schaeffer teria tomado uma pequena passagem da *Vie d’Henry Bruland* de Stendhal, que evocava os primeiros barulhos insignificantes na infância, sinos da igreja, uma bomba d’água, a sirene do navio, como testemunhos estéticos capazes de borrar a distinção entre coisas que pertencem à arte e as que pertencem à vida ordinária. Entretanto Rancière observa que a bomba d’água de Stendhal, muito longe de denunciar a “confusão” da teoria estética, esforçava-se em identificar a ruína

dos cânones antigos que separavam objetos de arte dos da vida comum. Ele seria, nada mais, nada menos, do que o barulho que, do século XIX ao século XX, não cessou de se borrar com a fronteira da própria música.⁸ Em última análise, poderíamos dizer que o “regime estético da arte” foi, na verdade, o dissenso que questionou o “regime representativo” que separava a *poiesis* da *aisthesis*, segundo o cânone da *mimesis*, desde Aristóteles.⁹

Seguindo toda a ideia de dissenso e de distribuição que está implicada na ideia de partilha do sensível, tomemos o comentário de Rancière sobre a posição de Voltaire: “O homem de gosto tem outros olhos, outras orelhas, outro tato que o homem grosseiro”.¹⁰ Segundo Rancière, o que as *Cartas sobre a educação estética do homem* de Schiller tomavam do julgamento estético é a ação recíproca presente no jogo do “estado estético”, que não está submetido nem à lei do entendimento, nem à lei da sensação. O que está rompido é o acordo antigo com alguma forma de dominação. Ele é o senso comum dissensual que procura evitar tanto o barbarismo do formalismo puro da razão, quanto a selvageria da natureza, ou seja, ele se opõe “tanto ao consenso da ordem tradicional quanto àquele que a Revolução Francesa tentou impor”.¹¹ Nesse sentido, toda uma reserva em relação a uma política da estética voltada para a recuperação do sublime poderia ser extraída do próprio comentário de Schiller. Lembremos, por exemplo, da passagem em que ele diz:

A ilustração do entendimento, da qual se gabam não sem razão os estamentos refinados, mostra em geral uma influência tão pouco enobrecedora sobre as intenções que até, pelo contrário, solidifica a corrupção por meio de máximas. Negamos a natureza no campo que de direito é seu para experimentar, no campo moral, sua tirania; à medida que resistimos às suas impressões, dela tiramos nossos princípios.¹²

Decerto, foi o próprio Kant quem demonstrou que a incapacidade do ânimo em capturar um objeto dado no todo da intuição é a mesma que atesta a presença de uma outra

capacidade sem limites no sentimento sublime.¹³ Em outras palavras, é a falha mesma da imaginação que introduz a lei do espírito legislador.¹⁴ Nesse sentido, seria o sentimento de impotência mesma que nos faz passar do domínio da estética para o da moral, mas a moral, contando com a legislação exclusiva da razão através de suas máximas, é também aquela que faz ressoar o comentário de Hegel sobre a liberdade absoluta e o terror¹⁵, pois ela, conforme Schiller, estaria por trás da solidificação da corrupção presente no período jacobino da Revolução Francesa. Daí a conclusão de Rancière:

O reino da Lei, na verdade, é ainda o reino da forma livre sobre a matéria escrava, do Estado sobre as massas. Para Schiller, a Revolução desembocou no terror porque ela obedecia sempre ao modelo da faculdade intelectual ativa que constringe a materialidade sensível passiva.¹⁶

Rancière observa que Lyotard não ignora o problema, quando afirma que “o sublime não é nada além do que o anúncio sacrificial da ética no campo da estética”, mas ele o faz para justificar uma condição de conjuntura extremista, deduzida da seguinte pergunta: “O que é uma arte, pintura ou música, uma arte e não uma prática moral, no âmbito de um tal desastre?”¹⁷ Entretanto, entende que a verdadeira promessa de emancipação estaria ligada à heterogeneidade sensível da forma estética, pois ela significaria a “revogação desse poder da forma intelectual ativa sobre a matéria sensível passiva”.¹⁸

Sabe-se que o ponto de partida da chamada política da estética de Rancière está assentada sobre uma espécie de *dissenso* em relação a uma compreensão quase-apriorística da sensibilidade humana. Foi isso que teria levado Rancière a definir a “partilha do sensível” como uma política “que define o que é visível ou não em um espaço comum, e que ela pode ser entendida “num sentido kantiano – eventualmente revisitado por Foucault – como o sistema das formas *a priori* determinando o que se dá a sentir”.¹⁹ Daí a consequência de dizer, por exemplo, que:

O escravo, [como animal político], 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.²⁰

Pois bem, essa distribuição dos lugares sociais parece reforçar o mesmo comentário sobre a sensibilidade no qual Voltaire afirmava as diferenças da sensibilidade do homem de gosto em relação ao homem comum. Poderíamos até ser tentados a naturalizar as diferenças e justificar a impossibilidade de emancipação em razão disso, mas Rancière tenta demonstrar que toda essa segregação social carece do *dissenso* que o regime estético produz. Pois, segundo ele,

Os explorados raramente tiveram necessidade de que lhes fossem explicadas as leis da exploração. Pois não é a incompreensão do estado de coisas existentes que alimenta a submissão nos dominados, mas a falta de confiança em sua própria capacidade de transformá-lo. Ora, o sentimento de uma tal capacidade supõe que eles já estejam engajados no processo político que muda a configuração dos dados sensíveis e constrói formas de um mundo por vir no interior do mundo existente.²¹

Tal comentário do *Mal-estar na estética* faz ressoar outras passagens de sua obra, como, por exemplo, aquela de *O mestre ignorante*, que afirma a possibilidade de o mestre ser capaz de ensinar, sem ser o depositário do saber, e contrapõe a tese de que, basicamente, "a mesma inteligência está em ação em todos os atos do espírito humano"²² aos mitos platônicos da invenção da escrita do *Fedro*²³ e ao da mistura dos metais da *República*.²⁴ Em última instância, a questão diria muito mais respeito ao desenvolvimento de uma habilidade emancipatória da língua, bem como da escrita, que refutaria "qualquer oposição entre

raça de ouro e raça de ferro, qualquer hierarquia – ainda que invertida – entre os homens voltados ao trabalho manual e os homens destinados ao exercício do pensamento”.²⁵

Avaliando a crítica à crítica da política do sublime

Safatle afirma que seria possível e necessário criticar a crítica do sublime, mesmo porque “há que se perguntar se a redução da experiência estética a um horizonte relacional submetido à ‘negociação’ visando modos temporários de existência conjunta porta força política real, ao invés de ser apenas mera construção ideológica”.²⁶

De fato, também não seria justificável abordar o pensamento estético de Schiller sem se tomar o cuidado de partir de suas discussões explícitas sobre a categoria do sublime, ignorando a possível conjunção do belo e do sublime na educação estética da humanidade, a partir da afirmação de Schiller de que

Apenas quando o sublime se conjuga ao belo, e quando formamos a nossa receptividade para ambos na mesma medida, somos cidadãos perfeitos da natureza, sem com isso nos tornamos seus escravos e sem abrir mão de nossa cidadania no mundo inteligível.²⁷

Safatle quer chamar a atenção para a importância de se conhecer “um tipo de experiência estética que porta marcas da irreconciliação com o mundo”. Afinal, “lá onde mundos desabam há esses que veem o que é da ordem do sublime, mesmo que seja sempre necessário lembrar que há várias maneiras de fazer desabar mundos”.²⁸

Também podemos conceder que nem toda autonomia estética está “presa em uma torre de marfim que se construiria no cume da incomunicabilidade e na paixão cega da devastação do existente”²⁹, pois “uma revolução abre as possibilidades efetivas para a instauração de novas formas de vida e estruturas outras de relacionalidades”.³⁰

Mais uma vez, Safatle tem razão quando observa que a crítica de Arthur Danto ao “jacobinismo estético” de Greenberg – que

nos levaria a reconhecer que “o análogo político do modernismo na arte seria o totalitarismo com suas ideias de purismo racial e sua agenda de expulsar qualquer agente contaminador percebido”³¹ – teria como contraponto a estética da mercadoria da *pop art*³², ou mesmo a ideologia do fim da história, exemplificada pela “liberdade” e “pluralidade” e “tolerância” do modo de vida norte-americano.³³ Mas a recusa de acompanhar o posicionamento ideológico de Danto não teria necessariamente como consequência os tais “horizontes normativos de consenso potencial”³⁴, como aqueles que parecem estar presentes na *Estética Relacional* de Nicolas Bourriaud, igualmente criticada por Rancière.³⁵

Poderíamos dizer que os comentários de Rancière, desde sua tese de doutorado, *A noite dos proletários: arquivos do sonho operário*, produzem o dissenso em relação ao que sabemos do real, rompendo com as hierarquias sociais presentes na separação do trabalho manual e do trabalho do pensamento, em nome de um efeito transformador na criação de novos “modo de subjetivação” que contravêm aos princípios aristotélicos formadores de nossa sensibilidade. Vejam que a posição de Rancière talvez concordasse com a observação de Safatle, de que “a faculdade de imaginação, longe de ser livre, é uma faculdade disciplinada, em seus modos de organização da experiência sensível.”³⁶ Afinal de contas, a crítica feita à partilha do sensível se dá conta justamente disso, de que é o dissenso que pode reconfigurar os dados sensíveis desde um *a priori* histórico, sem precisar necessariamente fazer referência à captura do esquematismo pela indústria cultural.³⁷ Concordando com o que disse recentemente outra colega, Daniela Blanco, em artigo intitulado: “Caminhos do método em Rancière: da crítica a Althusser à arqueologia de Foucault”, publicado na revista *Princípios*, diria que o viés estético da política que Rancière propõe nos ajuda a reler Foucault e Butler com outros olhos, pois a igualdade é pensada por ele não como fato, mas como luta, ou como “um operador performativo, como uma peça que colocamos em jogo e a partir da qual, no encontro político, configura-se uma verificação da igualdade.”³⁸

Eventualmente, a chamada crítica à obsolescência de conceitos como os de indústria cultural³⁹ não teria como consequência a ingenuidade que aceita como dadas as condições de possibilidade da percepção comandadas pelo *status quo*. O problema é que Rancière se pergunta se essa pureza da arte e de seu não comércio com produtos mercantis é a mais adequada ao nosso presente e aos golpes revolucionários que nossa sensibilidade já sofreu ao longo da própria história da estética. Nesse sentido, “a polêmica de Lyotard contra o ecletismo pictural retoma estritamente aquela de Adorno contra o ecletismo musical” já que não poderia ser suportado “pelos ouvidos formada na música, ‘a menos que tudo seja uma fraude’”.⁴⁰ Assim as expectativas revolucionárias acabariam por produzir uma recuperação melancólica do sublime, frente ao “desastre” de dizer que só o irrepresentável, ou, mais uma vez, só um Deus pode nos salvar. “Ou a lei de Moisés, ou a do McDonald’s, essa é a última palavra que a estética do sublime traz para a metapolítica estética”?, se pergunta Rancière. No entanto, não seria seguro que “essa nova lei de Moisés se oponha verdadeiramente àquela do McDonald’s; mas, em contrapartida, é certo que ela conclui a supressão conjunta da estética e da política em proveito dessa lei única que ganha hoje o nome de ética”.⁴¹

Como já disse em outro lugar⁴², é certo que o Adorno da *Teoria estética* já havia compreendido a crise histórica da obra de arte pura, ou “a antinomia do puro e do impuro”, e a importância de as obras em proporção crescente abandonarem sua pureza para incorporar os elementos extra-artísticos das contradições da vida real, ao comentar o tema da perda da aura em Benjamin.⁴³ Entretanto, seria o caso de perguntar o que justifica incorrer em certo paternalismo de dizer que “a arte necessita da filosofia, que a interprete, para dizer o que ela não consegue dizer, enquanto que, porém, só pela arte pode ser dito, ao não dizê-lo”⁴⁴, ou mesmo através dos exageros que o levam a comparar os fãs de música popular, os *jitterbugs*, a “insetos que têm espasmos e que são atraídos passivamente a algum estímulo dado como a luz, homens privados da vontade própria contra a arte popular”.⁴⁵ Se, em Adorno, a crítica não chega a preservar

nem mesmo a chamada música séria, em oposição à música popular leve, “pelo fato de a maior parte de tudo o que hoje atinge os homens como arte fazer ressoar o eco” do matracar de um “barulho miserável” da produção em massa⁴⁶, e se nenhuma novidade, além do coletivismo autoritário, é dada aos jovens que se divertem com essa música, trabalhando na linha de montagem⁴⁷; em Rancière, a alternativa da alteridade mantida da arte heterogênea, que anuncia a revogação da forma intelectual ativa sobre a matéria passiva, poderia ser resumida na seguinte fórmula:

o dodecafonismo e a bengala de Carlitos: a pureza da linguagem musical sem referência a nada além do que suas próprias leis e a promoção do saltimbanco à grande arte; a disciplina do material musical mais rigorosa que a cadeia fordista e a parada do clown vagabundo, cujos gestos automatizados servem para expressar a recusa sentimental e “passadista” da vida mecanizada.⁴⁸

Finalmente, terminaria comentando mais duas passagens de Safatle. Uma primeira, na qual ele se pergunta qual seria o interesse em afirmar a existência de uma linguagem do povo, a não ser para aqueles que se colocam como seus porta-vozes.⁴⁹ E outra, mais adiante, quando diz que “faz parte das estratégias de descolonização do pensamento recusar de forma peremptória certa divisão social do trabalho que impede a um brasileiro expor outra perspectiva àquilo que foi produzido em outros territórios e que, mesmo assim, afeta-lhe”.⁵⁰ Segundo ele, essa divisão social do trabalho procura impor a nós, ironicamente, a partir eventualmente de um figurino decidido em universidades anglo-saxônicas, um conjunto de problemas e autores que nos seriam “naturais”, a partir de seus próprios interesses e limitações políticas.⁵¹ Quanto a isso, diria que o próprio Rancière se dedicou a comentar uma estética do secular, voltada para o cotidiano das pessoas comuns, em textos de tantas nacionalidades diferentes, incluindo as *Primeiras estórias* de João Guimarães Rosa, e que é provável que ele não se importasse de entender seus próprios escritos como “caixas de ferramentas”, abertas à apropriação dos interessados, sem

filiação doutrinal, como o próprio Foucault teria sugerido que se fizesse com o seu discurso.⁵²

Sabe-se, Rancière comentou, da vida “das filhas de camponeses que quiseram, como Emma Bovary, conhecer uma vida ideal e de paixão, ou os filhos do povo que quiseram, como *Septimus* de *Mrs Dalloway*, se tornar letrados e poetas”, das divisões sociais e raciais das personagens de William Faulkner em *Luz em Agosto*, ou mesmo dos homens comuns das *Primeiras estórias* da João Guimarães Rosa, que vivenciavam as margens das estórias, das quase-histórias das “vidas verdadeiras” que justamente contravêm “ao princípio aristotélico de toda ficção – o de ter um começo, um meio e um fim e de se dirigir do primeiro ao último através de um encadeamento concertado de causas e de efeitos”.⁵³

Nesse mesmo sentido, tenderia a pensar que, em última análise, o verdadeiro horizonte de descolonização do pensamento está de algum modo ligado ao dissenso em relação à distribuição dos lugares que supõe, mais uma vez, a partilha do sensível, tal como o descreveu recentemente o trabalho de outro colega compatriota, Victor Gaudino Souza, em “Raça e a partilha colonial do sensível na obra de Achille Mbembe”. Digo isso porque, no texto, Souza usa a ideia de partilha do sensível, aplicada ao poder colonial do racismo, para explicar o fenômeno de como a experiência de “tornar invisível o que não se faz questão de ver”⁵⁴, ou ainda, como afirma Rancière “o que fazemos com alguém que não queremos reconhecer como um ser político é não ver essa pessoa como portadora dos sinais da politicidade, [...] não entender que é um discurso que sai de sua boca”.⁵⁵

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. Tradução de Arthur Morão. 2ª edição. Lisboa: Ed. 70, 2011.

_____. “Sobre Música Popular”. In: COHN, Gabriel (org.). *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1986. p. 115-146.

ARISTÓTELES. *Poética*. (Edição Bilingue: Grego - Português). Tradução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Ars Poética, 1992.

BADIOU, Alain. *Pequeno manual de inestética*. Tradução de Marina Appenzeller São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. Tradução de Daniel Pucciarelli. In: DUARTE, Rodrigo (org.). *O belo autônomo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BLANCO, Daniela. “Caminhos do método em Rancière: da crítica a Althusser à arqueologia de Foucault”. *Princípios: Revista de Filosofia* v. 31, n. 65 (2024), p. 126-164.

BOURRIAUD, Nicolas. *Estética relacional*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (Coleção Todas as Artes).

DANTO, Arthur. *Após o fim da arte: a arte contemporânea e os limites da história*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Odysseus-Edusp, 2006.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. “Gerir os ilegalismos. Entrevista a Roger Pol-Droit”. In: _____. *Michel Foucault: entrevistas*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro, Graal, 2006, p. 41-52.

GUIMARÃES, Bruno. “Dialética entre os sentidos positivo e negativo da dessacralização da arte”. In: *Discurso*, v. 53, n.2 (2023), p. 120-130.

_____. “Danto, a crítica do gosto e a crítica da crítica”. In: FREITAS, Verlainne; DUARTE, Rodrigo; CECCHINATO, Giorgia; SILVA, Cíntia Vieira da (orgs.). *Gosto, interpretação e crítica*. Belo Horizonte: Relicário, 2014, v. 1, p. 25-36.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Pe. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes. 1988.

KANT, Immanuel, *Crítica da razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1993.

LYOTARD, Jean François. *O inumano: considerações sobre o tempo*. Tradução de Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n1 edições, 2018.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade do Pará, 1975.

_____. *Fedro*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, José Ribeiro Ferreira e Manuel de Oliveira. Lisboa. Portugal: Edições 70, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. *Mal-estar na Estética*. Tradução de Gustavo Chataignier e Pedro Hussak. São Paulo, Editora 34, 2023.

_____. *As margens da ficção*. Trad. Fernando Scheibe. São Paulo, Editora 34, 2021.

_____. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Tradução de Steven Corcoran. New York: Bloomsbury, 2013.

_____. *A partilha do sensível*. Tradução de Mônica Neto. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *O mestre ignorante: Cinco lições sobre a emancipação intelectual*. 2ª Edição. Tradução de Lílian do Vale. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *A noite dos proletários: Arquivos do sonho operário*. Tradução de Marilda Pedreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SAFATLE, Vladimir. *Em um com o impulso*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022. (Série Experiência estética e emancipação social, bloco I).

SCHILLER, Friedrich. A educação estética do homem numa série de cartas. 4ª edição. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SOUZA, Victor Galdino Alves de. “Raça e a partilha colonial do sensível na obra de Achille Mbembe”. *Griot : Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v. 23 n. 2 (junho, 2023), p.195-209.

Bruno Guimarães é professor do Departamento de Filosofia da UFOP

¹ RANCIÈRE, 2023, p. 8-9.

² RANCIÈRE, 2023, p. 17-19

³ RANCIÈRE, 2023, p.11-12.

⁴ RANCIÈRE, 2023, p. 52.

⁵ RANCIÈRE, 2023, p. 114.

⁶ RANCIÈRE, 2023, p. 55.

⁷ RANCIÈRE, 2023, p. 9.

⁸ RANCIÈRE, 2023, p. 20-21.

⁹ RANCIÈRE, 2023, p. 22.

¹⁰ VOLTAIRE *apud* RANCIÈRE, 2023, p. 27

¹¹ RANCIÈRE, 2023, p. 108 – 109.

¹² SCHILLER, 2002, p. 32

¹³ Cf. KANT, 1993, §27.

¹⁴ Cf. KANT, 1993, §29.

¹⁵ Cf. HEGEL, 1998, VI, B, III.

¹⁶ RANCIÈRE, 2023, p. 45.

- ¹⁷ LYOTARD *apud* RANCIÈRE, 2023, p. 100.
- ¹⁸ RANCIÈRE, 2023, p. 111.
- ¹⁹ RANCIÈRE, 2009, p. 16.
- ²⁰ RANCIÈRE, 2009, p. 16.
- ²¹ RANCIÈRE, 2023, p. 57.
- ²² RANCIÈRE, 2007, p. 28.
- ²³ PLATÃO, 2008, 274b-276b.
- ²⁴ PLATÃO, 1975, 414d-415d.
- ²⁵ RANCIÈRE, 2007, p. 48.
- ²⁶ SAFATLE, 2022, p. 159.
- ²⁷ SCHILLER *apud* SAFATLE, 2022, p. 112.
- ²⁸ SAFATLE, 2022, p. 112.
- ²⁹ SAFATLE, 2022, p. 28.
- ³⁰ SAFATLE, 2022, p. 115.
- ³¹ DANTO, 2006, p. 78.
- ³² SAFATLE, 2022, p. 24-25.
- ³³ GUIMARÃES, 2014, p. 24-36.
- ³⁴ SAFATLE, 2022, p. 36.
- ³⁵ Cf., por exemplo, RANCIÈRE, 2023, p. 17.
- ³⁶ SAFATLE, 2022, p. 36.
- ³⁷ Cf. ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 103.
- ³⁸ BLANCO, 2024, p. 130.
- ³⁹ SAFATLES, 2022, p. 37.
- ⁴⁰ RANCIÈRE 2023, p. 106.
- ⁴¹ RANCIÈRE, 2023, p. 114-115.
- ⁴² GUIMARÃES, 2023.
- ⁴³ ADORNO, 2011, p. 276.
- ⁴⁴ ADORNO, 2011, p. 116.
- ⁴⁵ ADORNO, 1986, p. 144.
- ⁴⁶ ADORNO, 2011, p. 14-15.
- ⁴⁷ ADORNO, 1986, p. 137.
- ⁴⁸ RANCIÈRE, 2023, p. 111.
- ⁴⁹ SAFATLE, 2022, p. 39.
- ⁵⁰ SAFATLE, 2022, p. 67.
- ⁵¹ SAFATLE, 2022, p. 67.

⁵² Cf. FOUCAULT, 2006, p. 52.

⁵³ Cf. RANCIÈRE, 2021, p. 146-147.

⁵⁴ MBEMBE, 2018, p. 199.

⁵⁵ RANCIÈRE, 2013, p. 18 *apud* SOUZA, 2023, p. 198.