

RANCIÈRE, CRÍTICO DE MARX: IGUALDADE E POLÍTICA

RANCIÈRE, CRITIC OF MARX: EQUALITY AND POLITICS

Guilherme Figueredo Benzaquen*

Introdução

Jacques Rancière aparece no cenário intelectual francês da década de 1960 como uma jovem promessa do marxismo. Quase 60 anos depois, tornou-se internacionalmente conhecido, porém sua recepção geralmente o concebe como distante dessa tradição – algo que o próprio autor tem buscado enfatizar, há décadas. O momento final desse itinerário intelectual, que se caracteriza por críticas severas a Karl Marx – e ao marxismo em geral –, é o terreno principal por onde caminhará o presente artigo,

cujo objetivo é realizar uma análise crítica da leitura rancièriana dos textos marxianos. Acredito que o debruçar-se sobre o “Rancière, leitor de Marx” revela aspectos fundamentais do debate acerca dos atuais limites e potencialidades da política promotora da igualdade.

Estaremos, ao longo do texto, debatendo o pós-marxismo particular a Rancière. O fato de o autor ora ser incluído (MCLOUGHLIN, 2016; FISKEN, 2012) e ora ser ignorado (THEBORN, 2018; SIM, 2013) nos esforços de definição do que seria a tradição crítica chamada de pós-marxismo¹, apon-

*Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE, Brasil. E-mail: benzaquenguilherme@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6527-0958>.

1. Pós-marxismo é entendido aqui da forma como Laclau e Mouffe incorporaram o rótulo que lhes foi atribuído: o “pós-marxismo” procura englobar um grupo heterogêneo de autores que estão no “processo de reapropriação de uma tradição intelectual, assim como no processo de ir além dela” (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. IX). Isso significa um ponto de partida marxista que é reformulado diante das questões contemporâneas. Essa é uma classificação que vem sendo utilizada, especialmente na literatura inglesa, para designar, além de Laclau e Mouffe, outros autores da teoria crítica contemporânea.



ta para o caráter polêmico da questão. Ao contrário de alguns desses textos de síntese, essa denominação não nos interessa por sua função classificatória de constituição de uma tradição crítica ainda em formação. Ela é aqui relevante, porque pensar o prefixo “pós” da relação de Rancière com o marxismo é uma maneira de explorar suas principais contribuições para o que o autor chama de igualdade. Isso será feito através de um esforço de crítica das proposições de Rancière acerca de Marx, e também do que considero uma negligência estratégica de “outros Marxs” por ele ignorado. Dessa maneira, em vez de relacionar Rancière aos outros autores do recente cânone do pós-marxismo, decidiu-se priorizar, nesta pesquisa, a articulação de Rancière com Marx. Defende-se que mais “um retorno a Marx” não acarreta, necessariamente, na “pobre dramaturgia do fim e do retorno” (RANCIÈRE, 2009, p. 14) que se repete incessantemente nos debates marxistas e antimarxistas. Acredito ser inócuo debater com os que defendem o fim do marxismo, e entendo esse retorno não como a retomada do verdadeiro Marx, mas como um exercício no qual o pensamento crítico pode questionar a si mesmo e desenvolver suas potencialidades.

Sabendo dos diversos modos de aparição das formulações sobre Marx, ao longo da trajetória intelectual do filósofo francês

(RENAULT, 2012; FISKEN, 2014), foi feito um recorte bibliográfico, centrando a análise na ruptura final – que se pretende um distanciamento definitivo –, da relação de Rancière com o autor alemão². A análise a ser exposta nas páginas que se seguem é construída a partir de uma perspectiva que mescla dois procedimentos críticos em três momentos. O primeiro procedimento, inspirado na crítica marxiana da economia política (MARX, 2013b; MARX, 2011), é uma crítica imanente que procura analisar as teorias a partir dos seus próprios critérios e da distância desses com os seus enunciados. Em um momento inicial, Rancière será analisado segundo suas próprias concepções de política e igualdade, o que constituirá os parâmetros para as seções seguintes. No segundo momento, seguiremos com o mesmo procedimento para analisar as críticas de Rancière a Marx, buscando sistematizar os dois argumentos principais dessa leitura. Por fim, adotarei um segundo procedimento crítico, de inspiração rancièriana, que buscará analisar as críticas de Rancière a partir da falta, ou seja, perguntarei a ele questões que o autor não necessariamente se colocou, ou que tenha buscado evitar (RANCIÈRE, 2007). Assim, olharei para Rancière, a partir de Marx, fazendo uma crítica que recorre a critérios externos ao objeto do pensamento abordado. Isso será apresenta-

2. Acerca disso, Renault (2012) sistematiza essa relação em quatro momentos: os três primeiros caracterizados por um diálogo intenso com a obra marxiana e pela disputa dentro do marxismo, e o quarto pelo afastamento e por uma crítica impiedosa. Em termos sintéticos, os momentos são: 1) O começo da relação de Rancière com Marx é determinado fortemente pela influência de Althusser e do seu grupo de leitura de *O Capital*; 2) No segundo momento, que dura entre 1969 e 1974, Rancière faz uma autocritica de sua leitura inicial. Ele acentua, então, o caráter estratégico da filosofia marxiana, sua função discursiva (de intervenção política) e nega o corte epistemológico althusseriano do jovem e velho Marx; 3) Quando participa do grupo *Révoltes logiques*, entre 1975 e 1981, o autor tem como questão importante as aporias do discurso de Marx e centra sua crítica – ainda imanente ao marxismo –, na incapacidade marxiana de dar conta da heterogeneidade dos trabalhadores; 4) Por fim, o momento que será aqui analisado, se dá como uma “crítica severa” a Marx, cujas características serão apresentadas adiante.

do na última seção, quando serão analisados os dois autores conjuntamente, com o objetivo de perceber pontos de diálogo e estabelecer interpelações que anunciam possibilidades para a emancipação – objetivo comum a ambos, mesmo que desejado de forma nem sempre similar.

1. Rancière: a política da igualdade

Em *O mestre ignorante*, Rancière (2011b) não discute o trabalho de Marx, porém apresenta uma tese que se tornará central para sua crítica. O autor vai buscar em Jacotot, um pedagogo francês do começo do século XIX, a inspiração para aquilo que chama de “axioma da igualdade”: a igualdade como um pressuposto, ou seja, como um ponto de partida a ser verificado. A igualdade é defendida a partir da opinião da existência de uma igual racionalidade em cada sujeito. Essa capacidade universal é apreendida pelo exemplo da possibilidade de compreensão das ordens por aqueles que obedecem. Para Rancière, mesmo em um contexto social de desiguais é possível percebermos que há uma igual capacidade cognitiva que se manifesta, quando os que obedecem, assim o fazem. Se todos são capazes de compreender as ordens, isso significaria que as frases e as inteligências que as formulam são da mesma natureza. A igualdade é defendida, portanto, a partir de uma concepção antropológica de duplo aspecto: o que enfatiza a condição do ser humano como ser social que se comunica, e o que defende uma ontologia igualitária das capacidades intelectuais humanas.

Dessa maneira, Rancière – e antes Jacotot –, propõem que a igualdade não seja um ponto de chegada, pois colocá-la como objetivo é atualizar uma condição de desigualdade. No contexto educacional, o autor

ilustra esse processo referindo-se aos mestres que, ao pretenderem diminuir a distância entre os que sabem e os que ignoram, se designam constantemente como superiores aos que ignoram – argumento que, como veremos, será utilizado também contra Marx. Diante de uma ordem que busca um pertencimento desigual – aquele que determina que somos todos uma comunidade, mas que cada um tem seu lugar próprio –, Rancière propõe um exercício de verificação da igualdade. Para que a igualdade exista, é necessário que os sujeitos a aceitem como pressuposto e se disponham a correr o risco de verificá-la. Essa verificação não significa provar a igualdade pressuposta, mas sim fazer algo a partir dessa pressuposição. Não sabemos que somos iguais, temos apenas a opinião de que somos iguais e é somente na verificação dessa opinião que podemos coexistir em igualdade. O que se percebe é que essa verificação ocorre como uma ação no social, por isso o axioma deve ser aceito de forma partilhada, e uma ação coletiva tem que ser posta em movimento para que a igualdade exista em nossas relações.

Proponho, portanto, ser esse um pensamento que tem algo de tautológico, pois parte da igualdade para na igualdade chegar. A tautologia é entendida aqui não no sentido corrente na “lógica proposicional” de uma proposição invariavelmente verdadeira, ou de uma verdade lógica (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006), mas no sentido pejorativo da tautologia retórica como um enunciado que é verdadeiro, meramente pelo fato de dizer a mesma coisa duas vezes. Sabe-se que a etimologia da palavra remete a esse “dizer o mesmo”, porém é preciso lembrar que o tautológico não é apenas o redundante, mas acarreta também em uma ênfase – o que distancia a interpretação que faço de uma redução da igualdade em

Rancière a um mero pleonasmo vicioso. Se partimos da igualdade (de cada sujeito com o seu semelhante) para chegar à igualdade (verificada continuamente pelos sujeitos), é porque Rancière busca uma ênfase na igualdade – e essa ênfase radical não é redundante, mas exatamente o que o singulariza na teoria política contemporânea.

Desenvolvendo os argumentos do autor, o postulado é que isso que chamo de tautologia só é possível se existir uma vontade coletiva que torna algo pressuposto em algo verificado. Há uma distância fundamental entre os dois momentos, porque estamos constantemente em um meio desigual. Rancière está ciente do caráter paradoxal da igualdade, o que significa, em sua proposição, que a igualdade é o pressuposto de qualquer ordem social, porém nunca está presente em situações “normais”. A sociedade existente é a manifestação da desigualdade, ou seja, da constituição de um ordenamento em que distâncias e lugares apropriados e hierárquicos estão instituídos.

Assim como Rancière atribui à igualdade as operações intelectuais que comprovam um mesmo uso possível da razão por qualquer ser humano, ele também busca os traços intelectuais da desigualdade. A desigualdade seria possível, apesar do pressuposto da igualdade, porque, quando em relação, cada sujeito pode agir com desprezo diante de si mesmo e dos outros. Aquele que diz não ser capaz de utilizar a sua igual capacidade racional, renuncia a si e se coloca em relação de desigualdade com os outros. Diante da “enorme tarefa” que a igualdade exi-

ge, o sujeito sentiria uma preguiça ou uma vertigem que o faz renunciar à sua condição de igualdade perante os outros. Entendida dessa maneira, a desigualdade acarreta em dominações, em uma ordem não razoável, “posto que é feita somente da desrazão de cada um” (RANCIÈRE, 2011b, p. 116).

Tendo em mente esse interposto que é a desigualdade, acredito que a transposição da aceitação individual de uma opinião para a verificação coletiva dessa opinião é melhor compreendida se introduzirmos os argumentos formulados em outros dois livros centrais do autor: *O desentendimento* (RANCIÈRE, 2018a) e *O ódio à democracia* (RANCIÈRE, 2014). Esses livros fazem parte do longo esforço autodeclarado de Rancière (2009) de “restabelecer as condições de inteligibilidade de um debate”. Isso é, nesse caso, um esforço de “elaborar o sentido mesmo” de duas noções: política e democracia.

Rancière (2018a) argumenta que a política é o que tem, por princípio, a igualdade, e é algo que ocorre como uma ruptura daquilo que é vivenciado normalmente. O que demonstra que, para o autor, a política não é aquilo que é assim chamado cotidianamente, mas outra coisa: esse algo que só ocorre quando os mecanismos do que comumente chamamos de política e social – nomeados por Rancière de polícia –, são colocados em questão pelo pressuposto da igualdade, acima apresentado.

Começemos, portanto, pelo que nos é mais cotidiano: a polícia. Toda forma de polícia tem como objetivo principal impedir a expressão ativa da igualdade³ da “par-

3. Em seu comentário, May (2008) defende que Rancière tem uma teoria política da “igualdade ativa” em contraposição do que chama de “igualdade passiva”: aquela criada, mantida ou protegida por instituições governamentais. O que May chama de ação democrática, seguindo Rancière, passa ao largo das instituições e aborda as ações coletivas por si só, não em suas influências institucionais. O significa que a política não é uma busca por eliminar as reflexões acerca da participação na “vida pública”, mas por movê-las para um lugar marginal, priorizando a igualdade ativa que se dá com a efetiva participação dos sujeitos.

te que não tem parte” – ou seja, como veremos logo a seguir, impedir a existência da democracia. A polícia significa, em seus termos, um sistema de distribuição de lugares e papéis e de legitimação dessa distribuição. Nessa conceitualização, a ordem policial é entendida como desigual no sentido da designação apropriada de lugares para cada um que a compõe, mas também no sentido – extremamente importante, pois está relacionado do mesmo modo às hierarquias sociais –, de uma desigualdade entre aqueles que podem ou não designar esses lugares aos outros. Seguindo esse raciocínio, é possível afirmar que a polícia é constituída pela participação do povo, porém a partilha do sensível, por ela engendrada, torna esse povo invisível e silenciado, dado que a ele não caberia a visibilidade ou a fala.

O que nos remete ao caráter estético relativo à distribuição das ocupações na polícia, que é discutido a partir do conhecido conceito de “partilha do sensível”. Rancière (2017b, p. 7) define, em *Políticas da escrita*, a partilha do sensível como aquilo que “dá forma à comunidade. Partilha significa duas coisas: a participação em conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição em quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como se termina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas”. As ocupações definem as competências para o comum, e também o fato de ter, ou não, visibilidade e palavra no comum. Assim, a partilha do sensível não implica apenas no

comum, mas também em uma “distribuição polêmica” das maneiras de ser e das ocupações. O tema da partilha do sensível é central para a discussão sobre igualdade e desigualdade porque inclui o caráter duplo da relação do sujeito com os outros: tanto de compartilhar o comum, quanto de separar o que pertence a cada um.

Diante disso, a política se constitui como o oposto emaranhado da polícia⁴: é a intervenção de um heterogêneo que perturba a designação de posições apropriadas. A política é, portanto, uma disrupção da ordenação criada e mantida pela polícia. Não é pensada em termos de uma conversa, porque ao invisível foi excluída (ou extremamente limitada) a possibilidade de falar. O que se percebe é que, novamente, Rancière atribui características intersubjetivas e comunicacionais às suas noções: no caso da política, ele defende que ela só existe no que chama de desentendimento, que é definido como uma “situação extrema” em que um interlocutor “entende e não entende o que o outro diz” (RANCIÈRE, 2018a, p. 10), pois coloca em questão exatamente o lugar designado policialmente como apropriado.

Quando assim pensada, a política é um processo de desclassificação no seio da desigualdade, pois não tem como objetivo uma outra classificação, já que isso significaria engendrar outra ordem policial. A política não é pensada como o exercício ou os modos de legitimação do poder, nem como uma teoria do poder. A especificidade da política é ser uma relação de um tipo es-

4. Woodford (2015) esclarece que Rancière não concebe a política apenas como um oposto apartado da polícia. Em textos posteriores a *O desentendimento*, Rancière enfatiza que a política não pode ser pensada como externa à polícia porque não existe um lugar fora da polícia. Nossa vida sempre depende de alguma ordem e a disrupção se dá constantemente e contingencialmente nessa ordem. Isso não significa, porém, que Rancière é um autor pessimista que concebe a desigualdade como própria à condição humana, mas sim que existem graus de desigualdade que permitem verificações mais ou menos cotidianas e duradouras da igualdade.

pecífico de sujeito. Essa relação é aquela do reino dos iguais em que o sujeito “toma parte/partilha” – algo que Rancière retira do *Livro III da Política* de Aristóteles (2019). Não é, portanto, uma concepção de política – extraída por outros do mesmo texto aristotélico –, destinada à definição daquilo que é bom para a comunidade (RANCIÈRE, 2001). Vê-se, portanto, que a política é um processo de subjetivação antagonística, em uma situação de dissenso que nega a posição atribuída a cada um, socialmente, em tempos de normalidade. Ela tem, como vimos, um aspecto estético porque torna visível e escutável o que estava excluído de um campo de percepção⁵.

Esse embaralhamento do regime de lugares, palavras e visibilidades, bem definido para cada um dos sujeitos, Rancière chama de democracia. A democracia seria uma operação que recoloca a impropriedade da política, que é o fato de qualquer governo, mesmo um bom, ter uma ausência de fundamento. Para explicar seu raciocínio, Rancière (2014; 2018a) remete às formas de escolha dos governantes na Grécia antiga e, dentre elas, sublinha o título do acaso. Se a democracia pode escolher o governante a partir de um sorteio, ela se funda em uma ausência de superioridade fundamentada em convenções comunitárias ou ordens naturais. Esse é o escândalo da democracia que, em outros termos, pode ser entendido como uma aceitação radical da igualdade (da possibilidade de qualquer um ser o

governante). Dessa forma, a democracia é a constituição do povo como grupo que atua para apropriar-se daquilo que lhe é negado.

A política democrática é, assim, um tipo de ação. O que significa que o autor, em suas reflexões teóricas, distingue a ação dos seus efeitos e torna secundária a questão dos resultados da política democrática. A ação pode demandar algo, e ter efeitos nos que dela participam e nos que são alvos de suas demandas, mas o crucial é a ação, o colocar em prática o pressuposto da igualdade a partir de um dissenso com a partilha do sensível, engendrada pela ordem policial. A política é, portanto, uma questão mais de ação e menos de resultados.

Vemos ainda que a democracia é a ausência de um princípio uno que legitime um governo, a partir de leis inerentes ao agrupamento humano. A democracia não pode, desse modo, ser nem uma forma de sociedade nem uma forma de governo, pois ambas acarretam em algum grau de exclusão e desigualdade. Dessa maneira, a democracia não é compreendida como um certo arranjo jurídico-político. A democracia seria, assim, a ampliação da esfera pública no sentido de espaço de confronto entre as lógicas da política (governo de qualquer um) e da polícia (governo natural das competências sociais). Os governos, quaisquer que sejam, tendem a diminuir essa esfera pública para a tornar assunto privado deles, restando aos indivíduos suas vidas particulares. Portanto, ao contrário do que dizem os que a odeiam,

5. Essa subjetivação antagonística é compreendida, também, por aquilo que Rancière chama de “cena de dissenso”, ou seja, a possibilidade de irrupção e de promoção da ruptura pelos “sem-parte” (MARQUES, 2013). A cena define, assim, a constituição de um corpo para além da lógica policial (VOIGT, 2019) e de aparição de um acontecimento para além do tempo do normal. Esse momento de verificação da igualdade é “o lugar sem história, no qual as histórias podem acontecer” (RANCIÈRE, 2017a, p. 77). Em sua produção mais recente, o autor tem enfatizado a importância desse “desmedido momento” que pode assumir a forma de gestos e palavras ínfimas e que tem a capacidade de inventar “um tempo de coexistência igualitária” (RANCIÈRE, 2018b, p. 98).

a democracia não é o reino das vidas privadas dos indivíduos, mas a busca de ampliação do espaço de constituição do político.

O amor à desigualdade, apresentado anteriormente como desprezo de si, assume aqui a forma do “ódio à democracia”. A concepção odiosa de democracia a define como “o reino dos desejos ilimitados dos indivíduos da sociedade de massa moderna” (RANCIÈRE, 2014 p. 8). O ódio à democracia é o ódio a uma concepção igualitária dos sujeitos que buscam o respeito pelas diferenças, é também o ódio a uma concepção de democracia como governo do povo por ele mesmo. Por conta disso, os que a odeiam defendem que a democracia pode ser imposta, e que significa o controle da vida democrática. A resposta rancièriana a essa defesa se dá pelo contra-argumento de que a democracia é um deslocamento contínuo que visa à invenção de formas de subjetivação e de casos de verificação da igualdade – algo distante do que sustenta o cânone da teoria política contemporânea.

Com esses comentários acerca das posições principais de Rancière, será possível compreender de onde o autor fala para criticar Marx. Veremos adiante que suas noções de igualdade e de política, acima analisadas, são balizadoras dessa crítica.

2. O pobre de Marx e a metapolítica

Desde seu rompimento mais declarado com o marxismo, Rancière tem formulado críticas a Marx que podem ser englobadas em dois conjuntos principais: um relacionado ao “pobre” criado pelo autor e outro relativo à sua concepção de filosofia política, chamada de metapolítica por Rancière.

Começemos pela primeira crítica que pode ser apreendida principalmente na terceira parte do livro *Le philosophe et ses pau-*

uvres. Nesse livro, Rancière (2007) realiza uma leitura muito particular da vida e obra marxiana, adotando um tom jocoso que é divertido, mas às vezes recai em formulações pouco rigorosas. Concordo com Renault (2012) de que encontramos aqui uma crítica que reduz tensões da obra marxiana a meras contradições e um retrato caricaturesco de Marx como um pequeno-burguês que diferem das precauções do Rancière que anteriormente já tinha se debruçado com tanta seriedade sobre esse autor. Além disso, sua declarada intenção de não ler Marx em seus próprios termos, dá a impressão de que, às vezes, estamos diante não de Marx, mas de outras figuras posteriores e mais ortodoxas do marxismo. Porém, *grosso modo*, o que Rancière defende é que o platonismo de Marx estaria na adaptação e incorporação da tese cara a Platão de uma distinção entre os intelectuais e os ignorantes, que condiciona os últimos a uma posição social específica e inferior. Nos termos apresentados na seção anterior, é possível formular essa crítica da seguinte maneira: Marx não aceitaria o princípio da igualdade e, consequentemente, contribuiria para a constituição da ordem policial.

Se Marx é acusado de ser platônico, é preciso fazer uma breve explicação de como Rancière lê “a mentira de Platão”, aquela caracterizada pela defesa de que aos trabalhadores cabe somente fazer o próprio trabalho. Em *A república*, Platão (2018) estaria comprometido com uma partilha do sensível que defende que cada um deve fazer apenas o que lhe é designado. Ao sapateiro não caberia se meter nos assuntos do filósofo, não caberia ser o sujeito da filosofia, mas apenas o objeto. Assim, Rancière argumenta que o filósofo precisa do pobre não apenas para designar-lhe um lugar apropriado, mas também para garantir o mono-

pólio da reflexão. A filosofia se define, em seus primórdios, definindo seu outro. O aspecto distintivo utilizado para a determinação das posições é o tempo, mais precisamente a falta de tempo reflexivo que acomete o sapateiro⁶. O que se vê na divisão do trabalho proposta por Platão é o estabelecimento de uma diferença hierárquica entre naturezas e aptidões, ou seja, a aceitação de um princípio da desigualdade.

De modo análogo, Marx é acusado de construir, mesmo que nem sempre intencionalmente, a categoria social do “pobre”, que, como em Platão, só sabe fazer seu trabalho manual e a quem cabe apenas uma posição inferior na sociedade. Marx reconheceria as opressões a que o trabalhador está condenado, porém construiria a figura do “pobre” para poder se colocar acima dele. A crítica está baseada na tese de que a definição de uma determinada posição na partilha do sensível, significa a proibição da realização de tudo aquilo que excede a posição. A intenção de Marx poderia até ser a de diminuir as distâncias entre as classes, porém – assim como os mestres que explicam, criticados por Jacotot –, essa intenção é sabotada no exato momento em que ele se coloca em uma posição superior à dos trabalhadores. O proletariado é, assim, excluído do saber que só pode ser acessado pelos especialistas do reino da ciência – essa última entendida como a negação da ideologia. A crítica da ideologia estaria, nesse criticado empreendimento intelectual, articulada com uma concepção de que os trabalhadores seriam incapazes de entender os estágios de desenvolvimento das forças produtivas e, consequentemente, de saber como realizar a revolu-

ção. Apenas Marx conseguiria produzir esse diagnóstico e agir de acordo para que o proletariado o seguisse. Se aceitarmos as proposições de Rancière, a leitura comum de que, em Marx, o proletariado é o sujeito revolucionário, está simplesmente errada, pois não consegue perceber que o proletário assume um caráter de passividade frente ao partido, à burguesia, ao cientista. Uma passividade complementada pela condição teleológica da revolução, que é sempre adiada dado que os trabalhadores não têm tempo para fazer nada além do que lhes é socialmente determinado. Vemos nesse livro, que Marx está preso em uma contradição entre ser o desmistificador das relações de opressão – ser o cientista, dado que uma ciência, para Rancière e Marx, só existe se houver um oculto a ser desvelado –, e ser o criador de hierarquias de forma similar à de um mistificador.

Pode-se atentar para o fato de que a figura do cientista, remete ao quanto, nesse momento de sua trajetória, Rancière lê Marx mediado pela interpretação de Althusser. A ênfase excessiva na distinção entre cientista e ideólogo remete à época que Rancière rompeu com seu mestre da *École Normale Supérieure* e denunciou a concepção epistemológica althusseriana que atribuía ao intelectual a capacidade de entender mais da realidade do que aqueles que propriamente a vivem (RANCIÈRE, 2011a). Parece-me plausível defender que Rancière estende a Marx essa crítica, depois de melhor formulá-la, como já vimos, em detalhe, em *O mestre ignorante*.

Passemos agora à segunda principal crítica de Rancière a Marx: a que nomeia a filosofia política marxiana de metapolítica.

6. Em uma entrevista, Rancière explica essa crítica ao platonismo, que se estende ao marxismo, de maneira esclarecedora: “existe a oposição entre aqueles que vivem no tempo do conhecimento e da ação e aqueles que vivem no tempo do lidar com a sobrevivência” (RANCIÈRE, 2016, p. 60, tradução nossa).

Em *O desentendimento*, Rancière (2018a) argumenta que qualquer “filosofia política” que mereça assim ser chamada deve lidar com o paradoxo da política: a ausência de fundamento próprio. Não é, portanto, um tipo específico ou um ramo da filosofia nem a racionalidade da política, mas o esforço filosófico de dar conta “da parte dos sem-parte”. O autor argumenta, ainda, que essa iniciativa se caracteriza pela tentativa de identificar a polícia à política criando algo que exerça uma função equivalente à política, ou um simulacro. Na história da filosofia, ele identifica três grandes figuras desse conflito entre filosofia e política: a arquipolítica, a parapolítica e a metapolítica. Todas incorrem em algum grau de negação da política nos termos igualitários rancièrianos, por isso sua intenção de distanciamento de um projeto intelectual que possa ser chamado de filosofia política.

O termo arquipolítica é usado para descrever a sociedade platônica em que tudo tem seu lugar e, portanto, não tem lugar para a política e para a democracia. A política é eliminada porque ninguém age de acordo com o pressuposto da igualdade, e sim para a manutenção de certa partilha desigual do sensível. A participação na comunidade se resume àquilo especificamente designado de acordo com a distribuição dos ofícios. A crítica ao “filósofo e seu pobre”, apresentada acima, introduziu as características principais da arquipolítica. Nela, seria uma virtude das classes inferiores, a *sophrosyne*, saber agir apenas de acordo com o que lhe é apropriado. Vemos, dessa maneira, uma crítica ao esforço platônico que contribui com a submissão do sapateiro a uma ordem que lhe concebe uma posição inferior. Rancière encontra aí a invenção da oposição da re-

pública, de traços policialescos, à democracia – com a decorrente invenção das ciências humanas que seriam demarcadas por um impulso normalizador e harmonizante⁷.

Por sua vez, a parapolítica tem sua origem em Aristóteles e não suprimiria completamente a política, mas buscaria seu controle através da submissão do reconhecimento da igualdade a uma ordem policial. O objetivo da parapolítica é abolir as expressões de igualdade através de um governo que assuma e domine o *demos*. Ela não substitui a política pela polícia, mas recobre a política ao transformar os sem-parte em uma parte na disputa pelo mando na cidade. A parapolítica se caracteriza, assim, pela busca de uma convergência ao poder em um governo que visa submeter o dissenso possível ao conflito que tem por finalidade primordial a conquista do governo. É algo como uma “democracia corrigida”, na qual o *demos* é incorporado de tal forma que seu caráter litigioso deixa de se manifestar.

Por fim, a metapolítica tem como figura exemplar Marx. Para a metapolítica, a verdade da política está em outro lugar que não nela, pois ela é vista como uma falsificação de processos de injustiça que estão alhures. A política seria a falsificação de uma verdade fundamental e, como vimos acima, o Marx de Rancière não autorizaria a todos a capacidade de descoberta da verdade. Novamente, Rancière direciona seu argumento ao procedimento marxiano de crítica da ideologia para defender que essa política, entendida como aparência de uma essência não comumente identificada, seria, mesmo nas lentes da metapolítica, insuficiente em conseguir a tão ansiada transformação genuína. A sintomatologia que Marx se propõe é ineficaz, porque haveria um “excesso radi-

7. Sobre a crítica de Rancière às ciências humanas recomendo a tese de Oliveira (2018).

cal da injustiça” que tornaria a política incapaz de promover a igualdade. A verdade estaria no social, na luta de classes, e naquele que consegue identificar o caráter ideológico da realidade. A metapolítica realiza, dessa maneira, “a afirmação interminável da verdade científica da falsidade política” (RANCIÈRE, 2018a, p. 105-6). Marx se encontra novamente preso em uma aporia: agora entre a busca da política verdadeira e a definição de qualquer política como ilusão.

Percebe-se, portanto, como os dois conjuntos de crítica direcionados a Marx têm, no fundo, esse importante aspecto em comum: a acusação de que as formulações marxianas estão constantemente demarcando distâncias que acarretam em desigualdades. Esse jogo constante entre (a acusação da) falsificação e verdade, estabelece-se em similitudes e contrastes com a tradição platônica. No primeiro momento – relativo à construção do “pobre” –, Marx estaria mais próximo, dado que se utiliza da construção de um inferior para garantir sua posição distintiva. Como defende Chambers (2013), seria um platonismo reverso porque coloca o pobre em seu lugar para evitar não a disrupção, mas para possibilitar a revolução. Já no segundo momento – relativo à metapolítica –, Marx se distanciaria de Platão ao não eliminar a política, e, sim, defender uma solução do seu paradoxo deslocando-a para o reino do falseamento. Não é possível, portanto, afirmar que Rancière iguala os dois autores, mas talvez seja ilustrativo argumentar que, pelos olhos de Rancière, Marx é algo como um platônico dissidente, ou seja, mais um filósofo político

do que um revolucionário. O que, como proporei na seção seguinte, me parece acarretar em negligências que mereciam uma revisão por parte de Rancière.

3. Rancière diante de Marx

Como já deve estar claro, qualquer reflexão acerca da relação de Rancière com Marx tem que levar em conta que o primeiro tem um conhecimento aprofundado do segundo. Rancière conhece, a fundo, a diversidade dos textos marxianos, portanto, uma análise de suas “críticas severas”, do seu tipo específico de pós-marxismo, não pode imputar-lhe o desconhecimento ou a não leitura. Assim, discordo de Fiskén (2014) quando atribui a Rancière erros de interpretação dos textos de Marx. Parece-me mais adequado argumentar que há uma negligência estratégica daquilo que não contribui com as teses centrais do próprio Rancière. Isso significa uma defesa de que o filósofo francês busca, intencionalmente, a construção de um Marx um tanto quanto esquemático para fortalecer seu próprio argumento – algo similar ao uso de uma “falácia do espantalho” intencional que busca se contrapor a algo que favorece o argumento daquele que enuncia. Defendo, nesta última seção, que existe o Marx que Rancière critica e que está efetivamente distante de suas proposições, mas existem também outros Marxs. A isso, adiciono que as leituras de Rancière não são meros erros, porém mais um passo – talvez um pouco desnecessário –, em seu valoroso esforço de construção de uma teoria política centrada na igualdade⁸.

8. Chambers (2013) prefere classificar as leituras de Rancière de “polêmicas” – aproximando mais sua interpretação ao vocabulário do interpretado. O seu argumento me soa complementar ao que chamo de “negligência estratégica”, pois adiciona a defesa de que o tipo particular de crítica realizado por Rancière seria uma forma de provocar o desentendimento, ou seja, teria como intuito entender e não entender o que se diz para promover a política.

Entendo, assim, que essa negligência estratégica se dá como um recurso retórico, mas que tem uma justificativa teórica primordial: a intenção rancièriana de estabelecer sua ênfase radical na igualdade como seu pomo da discórdia com Marx. Como vimos anteriormente, diante de um projeto marxiano teleológico e que subtrai ao povo a capacidade de se estabelecer como sujeito político, Rancièrre defende a igualdade como um pressuposto a ser verificado, sem concessões, no presente. Porém, parece-me que o esforço rancièriano de se estabelecer à distância do marxismo ignora que também há em Marx – e em certos marxismos –, a potencialidade política de aceitação e verificação da igualdade. De fato, isso não é feito do modo rancièriano, porém acredito não ser completamente incompatível e serve inclusive de interpelação importante a certas aporias que se apresentam na teoria política de Rancièrre.

Isso pode ser ilustrado retomando argumentos do jovem Marx, que foram interpretados cuidadosamente por Rancièrre (2007). Sabe-se que a crítica marxiana às formulações de Bruno Bauer sobre a “questão judaica” (MARX, 2009), tem como ponto central defender a insuficiência da liberdade e da igualdade, se ainda estivermos submetidos à lógica estatal. Pode-se concordar com Rancièrre que há, nesse texto, algo como a construção da ideia do político como falsidade de algo mais profundo, porém esse não é o único – e talvez nem mesmo o mais importante –, argumento do texto. Como já apontou Fischen (2012), há também, nesse livro, a crítica da separação entre o político e o econômico, e a defesa de que a falsidade se constitui como uma “ilusão prática” – expressão que aparece anteriormente na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MARX, 2013a). Isso significa que Marx considera a

“falsidade” como algo constituinte do “verdadeiro”, ou seja, em termos menos abstratos, que o indivíduo isolado e egoísta que é representado pelos direitos humanos, realmente existe na sociedade capitalista. O caráter prático da ilusão tornaria ela mais do que a mera falsidade, portanto, Marx critica justamente o encontro entre o falso e o verdadeiro no capitalismo. Rancièrre negligencia, assim, que esse falso da política não é descartado por Marx e sim criticado em busca da verdadeira emancipação, pois constitui o real. Essa crítica busca demonstrar o quanto o encontro entre a aparência e a essência – se quisermos continuar usando os termos hegelianos presentes no texto de juventude de Marx –, torna limitada qualquer emancipação feita através do Estado – o que não está muito longe da crítica rancièriana àqueles que pretendem resumir a democracia a uma forma de governo. A metapolítica de Marx, portanto, não é apenas a diminuição da política a uma falsidade que deve ser obliterada a favor de algo mais profundo, pois o profundo se manifesta no aparente: a ilusão é prática, e existe apesar dos sujeitos.

Rancièrre acerta, entretanto, que a igualdade almejada na crítica marxiana tem algo de teleológico. Vejamos como isso se dá em outros textos marxianos que abordam o problema da igualdade. Talvez por ser um linguajar benquisto pelos liberais de sua época, Marx muitas vezes aborda a igualdade pela negação do seu contrário: a desigualdade. Isso é evidente em temas centrais do autor como na crítica do mais-valor e da exploração em *O Capital* (MARX, 2013b) e na discussão sobre luta de classes no *Manifesto do Partido Comunista* (MARX; ENGELS, 2015). Em toda a sua vida, Marx faz um recorrente esforço de demonstrar que a igualdade não existe no mundo em que vi-

ve, e que sua realização depende de mudanças radicais. Assim, a igualdade não existe, mas pode ser alcançada no futuro. Porém, essa igualdade futura só é possível e desejável porque os seres humanos já são considerados todos igualmente como pessoas, como “seres genéricos” que compartilham um estatuto igualitário que merece vir à tona. Entendidos dessa forma, esses momentos específicos da crítica do capitalismo e da teoria da revolução marxianas me soam compatíveis com o pressuposto e a verificação da igualdade defendidos por Rancière. Existe sim uma diferença quanto à temporalidade dessa verificação – um presente mais imediato, no caso de Rancière, e um futuro por vir no de Marx –, porém, ainda assim, as aproximações me parecem mais relevantes do que a leitura de Rancière dá a entender⁹.

Essa aproximação pode ser percebida também no aprendizado mútuo do problema das formulações normativas dos “socialistas utópicos” que prediziam a forma específica que a utopia deveria se manifestar. Tanto Marx quanto Rancière não caem nessa armadilha, como fica evidente na não definição marxiana do que seria o comunismo, e na falta de conteúdo da política rancièriana. Por outro lado – peço licença ao leitor, mas parece-me produtivo que es-

sa comparação seja feita a partir de mudanças constantes entre aproximações e distanciamentos –, há uma distinção fundamental relativa à crença da existência efetiva de um momento de total igualdade. Marx não define o que seria o comunismo, dado que esse é um produto histórico que deve ser definido pela práxis, mas leva a crer, em algumas passagens famosas, que haveria a possibilidade desse mundo de superação dos conflitos. Para Rancière, isso não seria possível porque, como argumentou Woodford (2016), na política sempre é priorizada uma igualdade em detrimento de outras que serão provisoriamente não experienciadas. Algum grau de desigualdade é constituinte das relações humanas, e isso não é visto como superável.

Uma outra aproximação que pode ser elencada é a desclassificação como objetivo da política. Quando Marx defende que a classe dos não proprietários pode abolir a estrutura de classes, ele está defendendo o fim das ocupações predefinidas que eram vividas em seu tempo¹⁰. Porém, nele, a desclassificação é possível a partir de uma classificação: a do proletariado como sujeito revolucionário. Rancière rompe com isso. Nesse sentido, Fjeld (2012) aponta que há uma distinção importante entre as concepções de subjetivação política em Marx e em

9. Se descolarmos um pouco a discussão de Marx e a estendermos para o marxismo, percebe-se que Rancière se aproxima também de formulações já presentes em outros autores dessa tradição. A crítica feita ao “filósofo e seu pobre” pode, por exemplo, ser encontrada, com outros termos, nas teorizações gramscianas. Como aponta Mecchia (2012), o pensador italiano já havia defendido a habilidade comum a todos os seres humanos de serem filósofos. Ainda que seja importante lembrar que Gramsci manteve certos traços leninistas em seu apelo a um partido que organizaria a ação revolucionário desses “filósofos”, sua teoria apontava o potencial cognitivo igualitário de todos os humanos.

10. Lembremos do conhecido trecho de Marx e Engels (2007, p. 38): “na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico”.

Rancière. No primeiro, para tornar-se sujeito da história, a classe precisa se identificar como tal; já no segundo, é somente na desidentificação que há sujeito político, pois, como vimos, é nesse momento que se torna possível a ruptura da polícia. Essas distintas concepções têm consequências programáticas importantes, pois Rancière generaliza a capacidade de ruptura que, em Marx, é privilégio do proletariado. Ainda a respeito dos aspectos estratégicos das distintas teorias políticas, vale pontuar que há uma distinção também fundamental quanto à capacidade do planejamento para a conquista da igualdade. Rancière não aposta em um espontaneísmo não processual, mas defende, ao contrário de Marx, que a democracia só pode se constituir como um excesso ao planejamento político. Dessa maneira, a política ganha contornos mais performáticos de verificação da igualdade, do que de projeto a ser executado tal qual a formulação do partido, dos intelectuais ou, até mesmo, do povo.

Considerações finais

Gostaria de encerrar essas reflexões trazendo algumas questões que surgem ao olharmos para Rancière a partir de Marx. Não seria um erro de Rancière negligenciar que a consciência dos “de baixo” também está imersa em relações de poder? Ele estaria atento a quanto essas relações de poder nos condicionam para contribuirmos voluntariamente para a ordem policial? Fischbach (2011) argumenta nesse sentido, ao criticar uma possível idealização rancièriana das capacidades intelectuais do trabalhador. Ele retoma uma advertência de Horkheimer (1980) quanto à necessidade do teórico crítico não se impressionar excessivamente, ao se relacionar com o proletaria-

do. Parece-me, entretanto, que Fischbach torna-se “o filósofo” que cria “o pobre” ao buscar resguardar a posição do teórico crítico às custas da capacidade intelectual dos trabalhadores. Porém, ainda assim, a menção a Horkheimer é profícua, pois remete-nos à importância de a teoria crítica ser realizada de modo imanente à história. Esse argumento de Horkheimer faz com que as perguntas acima abram a possibilidade de que um Rancière, lido através de Marx, seja questionado acerca da historicidade de suas noções de política e de igualdade. Se as condições históricas forem recolocadas no centro das formulações rancièrianas, talvez possamos entender um pouco melhor os condicionamentos sociais e intelectuais que tornam a verificação da igualdade uma dificuldade, não apenas para os sapateiros, mas para todos os imersos na desigualdade. A negação de uma autonomia total da política talvez seja a grande lição de Marx que Rancière escolheu negligenciar. Acredito que analisar o momento da política, da verificação da igualdade em articulação com seus condicionantes contingentes, não significa necessariamente subsumir a política à polícia, pois, como aprendemos com Marx, pode significar a crítica a essa subsunção, já que ela não existiria apenas na cabeça do intelectual ou por uma falta de vontade subjetiva de verificação da igualdade. Isso talvez seja uma forma de criticar o social, que supere a tendência rancièriana de oscilar entre uma aceitação plena da unicidade do acontecimento político e uma concepção bastante abstrata da política.

Para além dessas questões aqui apenas esboçadas, o cotejamento realizado ao longo do artigo buscou revelar que há, de fato, distinções relevantes nas concepções de igualdade e política formuladas por ambos os autores. Porém, acredita-se que es-

sas distâncias são sobrevalorizadas pelo último Rancière, e que aquilo que realmente se constitui como distância não necessariamente é incompatível ou antagônico. O esforço aqui realizado teve como objetivo principal apresentar caminhos possíveis de interpelação mútua que acredito podem contribuir para minorar ou retrabalhar as aporias teóricas e as dificuldades práticas encontradas na promoção da igualdade – objetivo que nunca deixou de ser urgente.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Edipro, 2019.
- BRANQUINHO, J.; DESIDÉRIO, M.; GOMES, N. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CHAMBERS, S. *The lessons of Rancière*. New York: Oxford University Press, 2013.
- FISCHBACH, F. Les mésaventures de la critique: Réflexions à partir de Jacques Rancière. *Actuel Marx*, v. 49, n. 1, p. 140-147, 2011.
- FISKEN, T. The Visibility of Politics: Jacques Rancière's Challenge to Marxism. In: JERNEJ, H.; WHYTE, J. (Orgs.) *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, p. 145-161.
- FISKEN, T. *The Turn to the Political: Post-Marxism and Marx's Critique of Politics*. Tese (Doctor of Philosophy), Political Science, University of Berkeley, 2012.
- FJELD, A. De l'utopie marxienne comme trace de vérité à la dévictimisation du prolétariat chez Rancière: la pensée de la lutte chez Proudhon, Marx et Rancière. *Encyclo. Revue de l'école doctorale ED 382*, Université Sorbonne, Paris Cité, p. 88-97, 2012.
- HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso, 2001.
- MARQUES, Â. Três bases estéticas e comunicacionais da política: cenas de dissenso, criação do comum e modos de resistência. *Revista Contracampo*, Niterói, v. 26, n. 1, p. 126-145, 2013.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito*. São Paulo: Boitempo, 2013a.
- MARX, K. *O Capital: Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. *Para a questão judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K.; ENGELS, F. *O manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MAY, T. *Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- MCLOUGHLIN, D. Post-Marxism and the Politics of Human Rights: Lefort, Badiou, Agamben, Rancière. *Law Critique*, n. 27, p. 303-321, 2016.
- MECCHIA, G. Philosophy and its poor: Rancière's critique of philosophy. In: DERANTY, J-P.; ROSS, A (Orgs.) *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*, p. 167-186, 2012.
- OLIVEIRA, D. *A política, suas partilhas, nomeações e litígios: Rancière e a sociologia*. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2018.
- PLATÃO. *A república*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- RANCIÈRE, J. Ten theses on politics. *Theory & event*, v. 5, n. 3, 2001.
- RANCIÈRE, J. *Le Philosophe et ses pauvres*. Paris: GF-Flammarion, 2007.

RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, J. *La leçon d'Althusser*. Paris: La Fabrique Éditions, 2011a.

RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.

RANCIÈRE, J. *O ódio da democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

RANCIÈRE, J. *The method of equality: interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. *Les bords de la fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 2017a.

RANCIÈRE, J. *Políticas da escrita*. São Paulo: Editora 34, 2017b.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018a.

RANCIÈRE, J. *Tiempos modernos: Ensayos sobre la temporalidad en el arte y la política*. Santander: Contracampo Libros, 2018b.

RENAULT, E. The Many Marx of Jacques Rancière. *In: DERANTY, J-P.; ROSS, A (Orgs.) Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*. London; New York: Continuum, 2012, p. 167-186.

SIM, S. *Post-Marxism: an intellectual history*. London: Routledge, 2013.

THERBORN, G. *From Marxism to Post-Marxism?* London: Verso Books, 2018.

VOIGT, A. O conceito de “cena” na obra de Jacques Rancière: a prática do “método da igualdade”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 142, p. 23-41, 2019.

WOODFORD, C. *Disorienting democracy: politics of emancipation*. Abingdon: Taylor & Francis, 2016.

WOODFORD, C. 'Reinventing modes of dreaming' and doing: Jacques Rancière and strategies for a new left. *Philosophy & Social Criticism*, v. 41, n. 8, p. 811-836, 2015.

RESUMO

Jacques Rancière é um intelectual cuja trajetória está marcada por um debate intenso com os escritos de Karl Marx. Propõe-se, neste artigo, analisar as críticas de Rancière a Marx, particularmente as formuladas desde seu rompimento declarado com o marxismo. A análise é feita, em um primeiro momento, a partir de uma crítica imanente das formulações rancièrianas acerca da igualdade e da política. Em um segundo momento, busca-se sistematizar as críticas do filósofo francês a Marx. Por fim, é realizada uma interpelação entre ambos os autores buscando as aproximações e os distanciamentos. O que se verifica é que a comparação entre Rancière e Marx diz respeito principalmente às suas concepções de igualdade e política. Defende-se, assim, que reforçar o já existente diálogo entre eles contribui para os esforços contemporâneos de promoção da igualdade.

PALAVRAS-CHAVE

Jacques Rancière. Karl Marx. Igualdade. Política.

ABSTRACT

Jacques Rancière is an intellectual whose trajectory is marked by an intense debate with the writings of Karl Marx. In this article, Rancière's critiques of Marx are analyzed, particularly those formulated since his declared rupture with Marxism. The analysis is made, at first moment, from an immanent critique of the rancièrian's arguments about equality and politics. In a second moment, it pursues to systematize the French philosopher's criticisms of Marx. Finally, an interpellation is made between both authors looking for approximations and distances. What is verified is that the comparison between Rancière and Marx mainly concerns their conceptions of equality and politics. It is argued, therefore, that reinforcing the existing dialogue between them contributes to contemporary efforts to promote equality.

KEYWORDS

Jacques Rancière. Karl Marx. Equality. Politics.

Recebido em: 28/10/2020

Aprovado em: 16/06//2021