

A tese da igualdade das inteligências e a hipótese comunista

*Sônia Campaner Miguel Ferrari**

Resumo: Em seu ensaio que aparece na coletânea *L'idée Du communisme*, Jacques Rancière discute o sentido, primeiramente, da palavra comunismo, a partir de uma frase de Alain Badiou na qual este afirma que "a hipótese comunista é a hipótese da emancipação". Para definir o que entende por emancipação, Rancière recorre à noção estabelecida a partir da formulação de Joseph Jacotot, educador e pensador da emancipação intelectual do século XIX, e cuja obra Rancière considera contribuir para o debate sobre educação na França da década de 80 que ocorre em torno da obra de P. Bourdieu. Este denunciava a violência instalada no âmbito da prática educativa que reproduzia infinitamente a desigualdade que pretendia eliminar. A sociologia de Bourdieu tira duas consequências contraditórias da situação: propõe a redução das desigualdades pela explicitação das regras do jogo e pela racionalização das formas de aprendizagem; e enuncia a vanidade de qualquer reforma, fazendo dessa violência simbólica um processo que reproduz indefinidamente suas condições de existência. Da sociologia de Bourdieu na França os reformistas extraíram um programa que visava reduzir as desigualdades, mas que continuava reafirmando a situação de inferioridade e pobreza daqueles a quem essas práticas eram dirigidas. A obra de Jacotot coloca uma outra perspectiva na discussão já que em primeiro lugar questiona, pela sua própria prática, o círculo vicioso em que se encontra a sociedade pedagogizada. A escola para ele tem o poder de transformar a sociedade desigual em igual e de reduzir a "fratura social". A sociedade atual não reconhece a desigualdade e a divisão de classes, mas se reconhece como homogênea, homogeneização essa que se deve ao ritmo da produção e multiplicação das mercadorias e da participação de todos nas "fruições e liberdades" (RANCIÈRE, O MESTRE IGNORANTE, 14). A sociedade se vê com a função de igualar todos segundo critérios advindos da produção. E é tarefa da escola igualar, diminuir a distância entre a igualdade propalada e a desigualdade existente. A partir então dessa noção que considera que a emancipação é a saída de uma situação de menoridade, Rancière se propõe a discutir a tese do comunismo das inteligências de Jacotot e sua relação com a organização comunista da sociedade. Nosso objetivo aqui é o de mapear essa relação e compreender o papel do reexame da hipótese comunista hoje.

Palavras-Chave: Hipótese comunista; igualdade; emancipação; educação.

The thesis of equality of intelligence and the communist hypothesis

Abstract: In his essay that appears in the anthology *L'idée du Communisme*, Jacques Rancière discusses the meaning of the word "communism" from a phrase of Alain Badiou in which this philosopher stated that "the communist hypothesis is the possibility of emancipation." To define what is meant by emancipation, Rancière uses the notion drawn from the formulation of Joseph Jacotot, educator and thinker of the intellectual emancipation of the nineteenth century, and whose work Rancière believes that contributes to the debate on education that occurs in France in 1980's around the work of Bourdieu. He denounced the violence installed at the heart of educational practice that infinitely reproduced the inequality it aimed to remove. The sociology of Bourdieu takes two contradictory consequences of the situation: it proposes the reduction of the inequalities by outlining the rules of the game and by streamlining the forms of learning; and sets out the vanity of any reform, affirming that this symbolic violence is a process that reproduces indefinitely their conditions of existence. From the sociology of Bourdieu reformers in France drew a program aimed at reducing inequalities, but still reaffirming a disadvantage and poverty of those to whom were directed these practices. The work of Jacotot puts another perspective in the discussion since it first questions by its own practice, the vicious circle in which is the pedagogized society. The school for him has the power to transform the unequal society into equal and to reduce the "social fracture". Today's society does not recognize the inequality and class division, but recognize itself as homogeneous. This homogeneity is due to the pace of production and multiplication of goods and the participation of all in the "fruits and freedom" (Rancière, *The ignorant schoolmaster*, 14). The society has the function equal everyone according to criteria of production. And it is the task of the school to match, to diminish the distance between the vaunted equality and existing inequality. Rancière then proposes to discuss Jacotot's thesis of communism of intelligences and its relationship to the communist organization of society from the notion according to which emancipation is the output of a minority situation. Our goal here is to map this relationship and understand the role of review of the communist hypothesis today.

Keywords: Communist hypothesis; Equality; Emancipation; Education.

“Discute-se frequentemente o comunismo, opondo à mentira ou à astúcia o respeito à verdade, ou à violência o respeito à lei, à propaganda o respeito das consciências, enfim ao realismo político os valores liberais. Os comunistas respondem que, sob a capa dos princípios liberais, a astúcia, a violência, a propaganda, o realismo sem princípios são, nas democracias, a substância da política estrangeira ou colonial e mesmo da política social. O respeito da lei ou da liberdade serviu para justificar a repressão policial das greves na América,; ele serve hoje ainda para justificar a repressão militar na Indochina ou na Palestina e o desenvolvimento do império americano no Oriente Médio. A civilização moral e material da Inglaterra supõe a exploração das colônias. A pureza dos princípios não somente tolera, mas ainda requer violências. Há portanto uma mistificação liberal. Consideradas na vida e na história as ideias liberais formam um sistema com as violências das quais elas são, como dizia Marx, o “ponto de honra espiritualista”, o “complemento solene”, a

“razão geral de consolo e de justificação” (Merleau-Ponty, 1947: IX)

O texto da epígrafe, de Merleau-Ponty, nos remete a uma discussão sobre o comunismo que remonta ao final dos 1940, momento em que o filósofo questiona não só a prática comunista, mas também exige uma reflexão sobre os valores que estão em causa nessa prática exercida pelos líderes da revolução russa. É certo que o momento é outro, mas tanto lá quanto no debate a que nos referiremos a seguir trata-se de colocar a idéia do comunismo numa perspectiva positiva.

Em março de 2009 vários filósofos conhecidos reuniram-se em Londres numa conferência organizada por Alain Badiou e Slavoj Žižek, intitulada *On the Idea of communism* cujos objetivos, partilhados por todos que dela participaram, era o de pensar as condições de uma “alternativa global à dominação do capital-parlamentarismo”, segundo Badiou, e de “uma reforma radical na própria estrutura da democracia representativa” segundo Žižek. Jacques Rancière, cujo texto será aqui discutido, e os participantes desse colóquio, pertencem a uma geração que é para Badiou “ainda contemporânea de maio de 68”. Em seu livro *L'hypothèse communiste*, Badiou comenta as discussões e comemorações relativas aos 40 anos dos eventos de Maio de 68. Essa data é tanto comemorada com um acento pessimista – comemorou-se maio de 68 porque o movimento estava morto, ou porque o herói vitorioso do movimen-

to foi o capitalismo neo-liberal – mas também com um acento otimista, porque maio de 68 continua sendo uma fonte de inspiração, e as comemorações podem indicar que há ainda uma idéia, vaga, de que é possível uma mudança radical, um mundo sócio e politicamente diferente.

A conferência de 2009 teve o intuito de colocar em discussão isso de que as comemorações de maio de 68 eram indício. Os textos apresentados foram reunidos num volume no qual aparece o ensaio de Rancière *Communistes sans communisme*. Nele Jacques Rancière discute o sentido, primeiramente, da palavra comunismo, a partir da frase de Alain Badiou: “a hipótese comunista é a hipótese da emancipação” (RANCIERE, 2009:231), e o comunismo seria então “a forma de universalidade” construída pelas práticas de emancipação (id).

Nossa apresentação orienta-se pela definição de emancipação a partir do livro *O mestre ignorante*, de Rancière, definição essa retomada no livro *O espectador emancipado* e no artigo citado. A seguir, fazemos um pequeno desvio para nos referirmos à noção de emancipação de Adorno e Horkheimer. Um dos motivos porque lembramos aqui de Adorno e Horkheimer é o fato de que ambos têm como referência a noção de emancipação kantiana formulada no texto, *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento*. Outro motivo é que no decorrer de nossa investigação sentimos necessidade de remontar a esses autores para que possamos posteriormente avaliar os

caminhos que seguiram os herdeiros dos frankfurtianos como Axel Honneth com seu conceito de “luta por reconhecimento”¹. Voltamos ao final para o sentido da hipótese comunista de Rancière, consequência de sua noção de emancipação.

Para definir o que entende por emancipação, Rancière recorre a aquele que para ele forjou sua noção mais potente e coerente: Joseph Jacotot, educador e pensador da emancipação intelectual do século XIX. Rancière, ao seu modo, opõe Jacotot a Kant ao opor a concepção do pedagogo à noção de emancipação que governa a lógica pedagógica tradicional, a lógica das luzes: “A emancipação é a saída de uma situação de minoridade. Menor é aquele que tem necessidade de ser guiado para não se desviar ao seguir seu próprio senso de orientação” (RANCIÈRE, 2009:232). A essa lógica que parte do princípio da desigualdade, Jacotot opõe o princípio igualitário que parte de dois axiomas: 1) a igualdade não é uma finalidade; 2) há somente uma inteligência.

Jacotot é um educador do século XIX que rompe, com sua proposta de Educação Universal, com o “pressuposto pedagógico da dualidade das inteligências”. Um rompimento também com a lógica social segundo a qual as posições sociais são distribuídas de acordo com a aptidão natural ou própria, proposição cuja origem encontra-se em Platão.

A igualdade das inteligências afirma a capacidade de todo e qualquer homem de ocupar qualquer posição e realizar qualquer tarefa desde que ele tenha a chance para tanto. Não há por isso aptidões próprias ou naturais, capacidades específicas para a realização de determinada tarefa ou compreensão de determinada lição. O que há é uma capacidade universal igual. Jacotot afirma a igualdade das inteligências partindo de uma constatação. Rancière nos relata a experiência de Jacotot no primeiro capítulo de *O mestre ignorante*. Jacotot, eleito deputado em 1815, foi exilado quando do retorno dos Bourbon. Conseguiu o posto de professor do rei dos Países Baixos, mas Jacotot desconhecia o holandês, e os alunos que foram assistir suas aulas desconheciam o francês. Ele então procurou algo que lhes fosse comum, e encontrou uma edição bilíngue do *Telêmaco*. Indicou aos alunos a leitura do livro e pediu que aprendessem “amparados pela tradução, o texto francês” (RANCIÈRE, 2010: 18). Quando eles haviam lido a metade do Livro Iº pediu que repetissem sem parar o que haviam aprendido, e se contentassem em ler o resto para poder narrá-lo. Essa experiência, qualificada por Rancière de “filosófica”, superou as expectativas do pedagogo: os alunos holandeses leram o texto em francês e holandês e escreveram em francês o que haviam aprendido - para o espanto de Jacotot que passou a refletir sobre esse resultado, pensando que: basta querer, e “todos os homens são virtualmente capazes de compreender o que os outros haviam feito e compreendido” (IDEM:19). Com essa experiência ele constatou a igualdade das inteligências e a partir daí passou a

questionar a concepção segundo a qual a tarefa do mestre é a de transmitir seu conhecimento ao aluno.

A experiência do pedagogo francês é tomada por Rancière como um importante elemento de reflexão sobre a situação particular da França dos anos 80 que debatia naquele momento o conceito de reprodução de Bourdieu. Este denunciava a violência instalada no âmago da prática educativa que reproduz infinitamente a desigualdade que pretendia eliminar. A obra de Jacotot coloca uma outra perspectiva na discussão já que em primeiro lugar questiona, pela sua própria prática, o círculo vicioso em que se encontra a sociedade pedagogizada, no qual considera-se que a escola tem o poder de transformar a sociedade desigual em igual e de reduzir a fratura social.

Jacotot formulou, com base naquela constatação, uma proposta que ele chamou de educação universal, e que não vingou pois forças dentro da própria sociedade destruíram as chances de sucesso desse programa. O sonho de Jacotot era o de “uma sociedade de emancipados” semelhante a uma sociedade de artistas, ou mesmo, podemos dizer, de filósofos. O que caracteriza essa sociedade é o repúdio “à divisão entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem, entre os que possuem ou não possuem a propriedade da inteligência” (IDEM:104). Os homens que a esse lugar pertencem são aqueles “que fazem e falam do que fazem, e transformam a sua obra em meios de assinalar sua humanidade” (IDEM:104). A inferioridade

é então consequência de circunstâncias. Por que não conseguem os homens fazer jus à sua própria igualdade? Falta aos homens sensatez. Eles precisam de leis para agir racionalmente, para reconhecer a dignidade de todos os outros homens. Mas as leis, que deveriam estabelecer os critérios por meio dos quais se reconhece a igualdade de condições, nem sempre são formuladas de acordo com essa idéia. Para os que consideram que a sociedade política se caracteriza por uma certa ordem, e que essa ordem ficaria abalada se se instalasse a igualdade das opiniões, Jacotot responde que essa desordem só poderia ser pensada a partir de um critério que defina a ordem, o que supõe que as opiniões não seriam ouvidas segundo o critério da igualdade das inteligências, que supõe a compreensão. Se a inteligência é “potência de se fazer compreender, que passa pela verificação do outro” (IDEM:107), supõe-se que essa potencialidade só se realiza diante da presença de um igual capaz de compreendê-la.

Passemos agora da emancipação à igualdade. Jacotot entende o perigo de uma concepção de igualdade abstrata. Ao universalizar o homem ela abstrai as condições concretas em que cada um que compõe essa conversação vive. Se o que torna possível a sociedade é a suposição da igualdade, cabe perguntar o que acontece nas relações concretas que os homens estabelecem entre si? Que forças atuam ali, e que acabam por tornar essa empreitada uma ficção? Para Jacotot é a paixão pela desigualdade. Ela resulta na verdade da falta de vontade de realizar o trabalho da igualdade, do medo de

se ver como um ser racional que se respeita a si próprio. A ordem social é o lugar no qual a inteligência de cada um não é exercida, é o lugar no qual se age por suposições. A ausência nela de nossa inteligência nos torna infelizes, e presos a compromissos que não nos satisfazem. O mundo social é o mundo da “vontade pervertida possuída pela paixão da desigualdade” (IDEM:118).

Um dos meios de se fazer exercer essa paixão é a retórica. Ela é “o poder da falsificação que imita o poder da verdade” (idem:119). Na cena política as palavras às quais se atribui a qualidade de retórica são aqueles “sofismas do interesse privado” que se opõem aos “princípios da razão desinteressada” (IDEM:121). Vemos a proximidade dessa argumentação à crítica platônica aos retores e sofistas. Platão opunha aos argumentos particulares a universalidade da justiça e da lei. Assim é também para Jacotot e para Rancière em certa medida. Para ambos o corpo político aparece como ficção, isto é, ele é o lugar da retórica, onde se faz o jogo das imagens.

Mas essa ficção não é uma à qual se possa opor a definição exata do conjunto social. Significa isso dizer que na política tudo se passa como se...Não há discurso, na política, que seja razoável. Apenas o homem é dotado de razão, o cidadão não é. O orador se sente superior aos outros porque ele fala como quem sabe para que lado vai pesar a balança; ele na verdade apenas percebe isso e faz o jogo; segue a massa na sua desrazão. A lição de Sócrates é clara:

aquele que quer ser mestre do povo deverá ser seu escravo. Isso quer dizer: o retórico se submete a essa vontade porque não tem a coragem de se expor diante dela, ele não se sente à vontade. Ambos, o suposto superior e o suposto inferior não se expõem, não retiram as máscaras. E como num jogo, a política terá um ganhador e um perdedor. A política aparece então como uma desnatureza, como uma situação artificial na qual o homem perde sua razão para o cidadão e se vê obrigado a jogar o jogo da aparência.

No entanto essa ficção desigualitária é paradoxal pois supõe nos inferiores uma inteligência capaz de entender o discurso do superior enquanto superior. Pode-se pensar então essa relação como a dialética senhor/escravo: o superior só existe em relação ao inferior, e mais ainda, quando há essa divisão, “o superior submete sua razão à lei do inferior... Em vão a sociedade desigualitária busca se compreender a si própria, dar-se fundamentos naturais. É precisamente porque não há qualquer razão natural para a dominação que a convenção comanda, e comanda absolutamente” (IDEM:125-6).

Vimos até aqui a exposição de Rancière da concepção de emancipação a partir de Jacotot e também a exposição sobre os motivos do insucesso de sua proposta, fundada sobre essa concepção. Vimos que esse insucesso se deveu à existência de forças dentro da sociedade que trabalham no sentido contrário ao da emancipação.

Sabemos que no centro do projeto de Adorno e Horkheimer de formular uma dialética crítica á racionalidade instrumental estava a possibilidade de emancipação dos indivíduos submetidos à lógica da produção e do consumo. Vamos nos reportar não à obra conjunta dos dois filósofos, mas ao debate entre Adorno e Becker realizado na rádio de Hessen, transmitido em 13/08/1969, pois ele nos mostra que para Adorno ainda em 1969 o programa da emancipação é central. O filósofo afirma que o programa do esclarecimento de Kant, exposto no texto “*Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento*” é ainda “extraordinariamente atual” (ADORNO, 1995:169). Esse programa afirma que a falta de emancipação é culpável quando deriva da “falta de decisão e coragem de servir-se do entendimento sem a decisão de outrem” (IDEM). Diferentemente de Rancière, Adorno não levanta a discussão sobre a hipótese comunista, pois naquele momento ela não se colocava como problema (ela se coloca como problema depois do fim do império soviético), mas afirma a importância da emancipação como elemento central para a “democracia” que segundo ele “repousa na formação da vontade de cada um em particular, tal como ela se sintetiza na instituição das eleições representativas” (IDEM). Adorno considera de maneira positiva a proposição kantiana.

Procuraremos fazer aqui aproximações entre os dois pensadores a partir do texto de Adorno de modo que essa aproximação possa nos trazer alguma luz sobre a questão da emancipação, impor-

tante para ambos, seja no âmbito da política ou da educação. Adorno, tal como Rancière, questiona o “fetiche do talento” (ADORNO, 1995: 171), que para ele se constitui muito mais em função de contingências (IDEM:172), chamadas por ele de condições sociais, que determinam a emancipação. Valorizar o talento condiciona a própria emancipação, coloca limites para ela (IDEM:172), assim como, para Rancière, a dualidade das inteligências. Adorno também considera que a prática educacional daquele momento não emancipa, pelo contrário. Toda a literatura acerca do tema a sabota, “atuando (...) explicitamente contra os pressupostos de uma democracia” (IDEM:172) ao apresentar conceitos que justificam ontologicamente a autoridade, por exemplo. O filósofo ainda enfatiza que se defende, em algumas propostas, a educação como forma de garantir a confiança, o respeito e a ordem – o que não se constitui para ele em base objetiva – e não a autonomia e a emancipação (IDEM:173). Temos também em Rancière afirmação semelhante ao afirmar que a base da educação é a explicação. Para Adorno a base dessas propostas é o medo e a necessidade de controle por quem considera que a sociedade só existe como resultado do exercício do poder e da força. Opõe-se à afirmação de alguns contemporâneos seus que pretendem questionar tanto a autonomia do homem quanto a educação baseada em princípios racionais universais. Para Adorno é possível criticar o idealismo e manter a possibilidade do pensamento livre. Parece, no entanto, difícil denunciar a tentativa de extirpar o pensamento,

tentativa essa presente nos programas educativos que enfatizam o aspecto pragmático em detrimento do idealismo. Ou seja, ele não crê que seja possível convencer as pessoas de que os programas educativos visam uma espécie de pacificação através da atividade. A educação que visa a adaptação é um exemplo de produto de um mundo no qual o idealismo está ausente (IDEM:174), o que para ele prova que extirpar o idealismo não é a solução. O ensino (a educação) que promove a emancipação não pode ser autoritário, no entanto essa é a característica dessa atividade na Alemanha pós-fascista assim como na URSS pós-revolucionária. Tanto ele como seu interlocutor, Helmut Becker, apontam a presença de elementos regressivos nas propostas educacionais, seja da América ou da Europa: na primeira o pragmatismo, na outra a filosofia de Heidegger. Ambas glorificam a heteronomia. O problema para Adorno está em que a glorificação da heteronomia ocorre como uma forma ideológica de defesa do autoritarismo (IDEM:176). No entanto, negar o autoritarismo não significa negar a autoridade conferida a alguém no âmbito em que ela pode ser exercida. Emancipação, portanto, não significa ausência de autoridade, mas superação de um estágio no qual nos consideramos inaptos para tomar decisões. A identificação com a autoridade é uma etapa que deve ser superada.

A emancipação e a autonomia resultam de um processo de desenvolvimento normal, segundo Freud, no qual a criança se li-

berta da figura paterna idealizada (IDEM:177). Adorno, portanto, identifica na infância a menoridade a que Kant se refere em seu texto. Certamente ambos não estão detectando esse comportamento em épocas semelhantes. Se em Kant a maioridade tem a ver com uma consciência do gênero humano acerca de sua condição no plano terreno, o que deveria levá-lo a tomar para si, em suas mãos, as decisões sobre seu destino, e ele não o faz por acomodamento, recusa ou falta de coragem, em Adorno essa condição tem mais a ver com o indivíduo, que deve desvencilhar-se de tudo o que lhe limita para que possa exercer de maneira livre, essa autonomia, que significa aqui - diferentemente do que em Kant para quem essa autonomia é da razão - uma autonomia afetiva e moral, pois não se trata mais de saber tomar a decisão racional certa, adequada pois esta tem como base, na verdade, a auto-conservação², mas de decidir com base no sentimento, na expressão humana e na cultura (ADORNO, 2006:90), e não mais opor pensamento a sentimento.

Voltemos agora a Rancière e investiguemos a possibilidade do comunismo para ele seguindo a concepção de emancipação de Jacotot, e a idéia de Badiou de que “a hipótese comunista é a hipótese da emancipação” (RANCIÈRE, 2010:231). Se isso significa entender que o comunismo é “a forma de universalidade” construí-

da pelas práticas de emancipação (IDEM), Rancière pergunta qual a possibilidade dessas práticas de emancipação na chamada sociedade comunista, se uma das características principais do comunismo é a coletivização. É preciso notar aqui que a noção de comunismo que Rancière apresenta não tem como base o aspecto econômico - a distribuição da renda ou a abolição da propriedade – mas a promoção do que faz do homem o que ele é, um ser humano. A idéia do comunismo deveria ter como finalidade a promoção da paz, da igualdade e buscar realizar um futuro humano para o homem (retoma de certa maneira, porém com outros termos, a discussão de Merlau-Ponty de 61 anos antes). Uma primeira consequência que tira daí é que o comunismo enquanto comunismo da inteligência deverá promover as formas de atualização coletivas desse comunismo. È aí que a primeira dificuldade aparece pois o comunismo da inteligência (de todos) não cria uma organização comunista da sociedade, e nem resulta necessariamente dela. Sendo a emancipação “uma forma de ação que pode se transmitir ao infinito, de indivíduo para indivíduo” (IDEM: 233-4), ela se opõe à lógica do corpo social, que é a de “agregação comandada por leis de gravitação social análogas às leis da gravitação física” (IDEM: 234). O problema aqui apontado, discutido por muitos pensadores desde os tribunais stalinistas³, é o da cristalização de uma hierarquia social primeiramente na URSS e depois nos países do bloco socialista que impede a democratização e publicização da discussão política e das decisões. O que ocorre aí

é a decisão de um comitê que, como na sociedade de hoje, considera que os que dele participam, não são iguais (M.-Ponty, 1947: XVI).

Para Jacotot, um pensador excêntrico, a conclusão é que os indivíduos podem se emancipar, mas a sociedade não. O que está em jogo na reflexão desse pedagogo não é somente o problema da oposição indivíduo e coletividade – questão que marca as reflexões políticas do início do século XX – mas é a de saber como a coletivização das capacidades pode coincidir com a organização global de uma sociedade, ou, em outras palavras, “como o princípio anárquico da emancipação pode se tornar aquele de uma distribuição social de lugares, tarefas e poderes?” (RANCIÈRE, 2009: 234). Pois a emancipação é uma desordem, mas não tem nada de espontâneo. A espontaneidade está, segundo Rancière, na ordem estabelecida socialmente e seguida sem qualquer restrição. O espontâneo é aquele que não pensa. Os grupos que procuraram fundar sociedades comunistas mesmo dentro da ordem capitalista depararam-se com esse problema: como pensar uma disciplina da emancipação? È por meio de partidos? De colônias? E nessas formas de organização, há os que são comunistas e os que não são? Pois sabemos que aqui não se trata, como na República de Platão, de uma cisão entre quem sabe o que deve ser feito e o que executa, de uma assembleia comunista que encarna o comunismo e a organização comunista da vida cotidiana.

Rancière vai ainda notar que entre a hipótese comunista e a

da emancipação há uma tensão histórica. Essa tensão está em que, se por um lado a hipótese comunista só é possível sobre a base da coletivização do poder, o movimento comunista esteve sempre impregnado da pressuposição contrária, isto é, da pressuposição da desigualdade, pois ele sempre supôs uma diferença das inteligências, e alimentou a desconfiança em relação a qualquer proposta que não viesse de seus próprios quadros, e que é contrária à hipótese da emancipação – esta uma hipótese de confiança. Essa desconfiança tem a ver com a oposição entre a experiência do trabalhador e o entusiasmo do comunista. E uma repressão mútua da alma de um e de outro está presente em todos os programas comunistas.

Para ele “o objetivo essencial de qualquer coisa nova que se queira pensar sob o nome de ideia comunista” (IDEM: 238) deve afastá-la dessa dupla ligação. Não vale a pena ainda discutir modos de tomada do poder, pois, para ele e Badiou, a história do comunismo é a história de momentos em que as instituições se enfraqueceram ou desapareceram e desse modo outras possibilidades puderam ser vislumbradas. São momentos não no sentido de algo que é fugaz, mas de deslocamento do equilíbrio e de instauração de outro curso do tempo.

Essa ideia, que indica a ligação entre uma subjetividade específica e a reconstrução de uma temporalidade autônoma é crucial, porem se vê limitada pelos problemas relativos à lógica do processo capitalista. Por um lado, é afirmada com força a tese de que o comu-

nismo é consequência das transformações intrínsecas do capitalismo. Considera-se que o conteúdo da produção capitalista fará implodir sua forma (por exemplo, quando consideramos as mudanças que a internet trouxe). Porém o resultado da situação atual é uma crise financeira que põe fim à utopia capitalista da autorregulação do estado, que reinou durante os 20 anos que seguiram à queda do muro de Berlim. Por outro, considera-se que o estado atual corresponde ao estado final do capitalismo, um estado no qual o mundo está consagrado completamente para o serviço dos bens (IDEM: p. 241), para o culto da mercadoria e do espetáculo e à fruição de forma narcísicas de auto-experimentação generalizada. Esse individualismo da massa é chamado por muitos de “democracia”.

Para onde nos levaria um exame da hipótese comunista hoje? Antes é preciso, segundo Rancière, desenredar suas formas das possibilidades que fazem do comunismo consequência de um processo imanente do capitalismo, ou última chance de sair da beira do abismo. E ainda segundo ele esses dois cenários permanecem dependentes da contaminação da lógica comunista pela lógica da desigualdade. Esta é a lógica progressista do iluminismo que faz do Capital o mestre que instrui os trabalhadores ignorantes e que os prepara para uma igualdade a ser alcançada no futuro e /ou à lógica reativa antiprogredista que identifica as formas modernas da experiência vivida ao triunfo do individualismo sobre a comunidade. O projeto de reanimar a hipótese comunista só tem sentido se colocar

em questão essas formas de contaminação, e se colocar em questão as descrições dominantes do mundo dito pós-moderno. Se temos por um lado o alardeamento do crescimento do consumo de tecnologia e maior acesso de pessoas até então alijadas dessa forma de comunicação, temos por outro lado uma nova forma de precariedade e a destruição de sistemas de solidariedade que coloca um grande número de pessoas em situação de incerteza com relação aos rumos da sociedade na qual vivem (vide os movimentos nos países europeus como Espanha, França e Grécia). No entanto não se trata de buscar solucionar tais impasses a partir da identificação dos problemas pois eles são consequência de um determinado modelo de produção e consumo. Trata-se sim, “mais radicalmente (...) de colocar em causa um certo tipo de conexão entre as análises dos processos históricos e as grandes estratégias fundadas sobre a análise da evolução social” (IDEM:243). Essa radicalidade encontra-se na própria ideia de emancipação “a partir de sua intempestividade” (IDEM: 244), o que significa a ausência de necessidade histórica e sua heterogeneidade em relação às formas de experiência estruturadas pelos tempos de dominação. Ou seja, para Rancière, a emancipação está ligada a uma possibilidade de experimentação da capacidade que permite a construção de uma inteligência coletiva formada a partir dessas experimentações, uma verdadeira inteligência comunista.

Notas

* Possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1982), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1991) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Atualmente é professora assistente doutora do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: soniacampaner@uol.com.br

1 Essa avaliação será feita em outro momento, não cabendo ao escopo deste trabalho.

2 Obtida com a repressão da natureza, dos instintos e desejos. Com isso há também a repressão dos sentimentos doces e dos estímulos sensíveis.

3 Um deles Merleau-Ponty, autor que citamos em nossa epígrafe

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. Educação e Emancipação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. Dialética do Esclarecimento. Editora Jorge Zahar, Rio de Janeiro, Reimpressão de 2006. Tradução de Guido Antônio de Almeida.

BADIOU, A., L'hipothèse communiste, Nouvelles Lignes, 2009.

MERLEAU-PONTY, M., Humanisme et Terreur. Paris, Gallimard: 1947.

RANCIÈRE, J., O mestre ignorante. Cinco lições sobre a emancipação intelectual, trad. Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

RANCIÈRE, J. Communistes sans communisme in BADIOU/ZIZEK, L'idée du communisme, Paris.Nouvelles Editions Lignes: 2010