

Há um “giro ético-político” na história? *Is there a “ethical-political turn” in History?*

André Fabiano Voigt*

Resumo: O presente artigo pretende tratar sobre a existência de um giro ético-político na área de História nos últimos anos. Para isso, cabe entender o que significa “ética” e “política” relacionadas ao ofício do historiador, de modo que se entendam quais são as mudanças ocorridas e quais são os desafios para o futuro.

Palavras-chave: História. Ética. Política. Rancière. Jacques.

Abstract: The present paper intends to discuss on the existence of a "ethical-political turn" in the area of History in the last years. For that, it is necessary to understand what means "ethics" and "politics" connected to the "métier" of the historian, so that may be understood what are the changes occurred and what are the challenges to the future.

Keywords: History. Ethics. Politics. Rancière. Jacques.

Precisar os termos

Afirma-se atualmente que a disciplina histórica está passando por uma espécie de “giro ético-político” – termo que lembra vagamente o já antigo “giro linguístico”, mas talvez com pouca coisa em comum –, no interior do qual estariam implícitas grandes mudanças no papel da pesquisa histórica e do próprio ofício do historiador nos últimos tempos.

Possivelmente sejamos levados a acreditar, em um primeiro momento, que há um “giro ético-político” recente na história, na medida em que se faz necessário deixar algumas questões bem esclarecidas sobre o que poderia ser tal “giro ético-político”. Em primeiro lugar, é fundamental precisar os termos.

Em nossa concepção, já é visível a dificuldade na precisão dos termos quando, por exemplo, pensamos no conceito de *política*. Palavra que sempre evoca uma longa e pomposa tradição, a *política* sempre acaba por fazer alusão ao modelo da experiência democrática na Atenas clássica, a qual julgamos ser os seus mais legítimos

*Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina- UFSC, Professor Adjunto no Instituto de História e no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia- UFU. Artigo vinculado ao projeto *História, arte, imagem: o conceito de “regime estético da arte” na obra de Jacques Rancière*, aprovado pelo Edital CNPq 43/2013 e pelo Edital 01/2013 FAPEMIG. Contato: voigtandre@hotmail.com. Artigo recebido em 17-01-2015 e aceito 20-04-2015.

descendentes. Tradição esta que remonta a Platão e Aristóteles na filosofia, também nos remete, como historiadores, a dois investigadores da Antiguidade grega que reconhecemos como inauguradores da prática historiadora: Heródoto e Tucídides.

Heródoto e Tucídides são reconhecidos como fundadores de uma prática de investigação que veio a ser caracterizada como história não apenas pelo termo utilizado por ambos em seus escritos (*historía*), mas, sobretudo, por neles identificarmos a prática de uma *relação de poder*. Escritores de discursos proferidos ao público ouvinte, os historiadores foram aqueles que reivindicaram a si – em contraponto às elocuções poéticas das gerações anteriores – a *autoridade* sobre o passado. Parece-nos que esta autoridade era, então, um caminho necessário para fazer com que as palavras e as coisas tivessem apenas um ponto de encontro: aquele dito pelo investigador, sentado geralmente ao lado do político que administra a cidade e as tropas. Reconhecemos em Heródoto e Tucídides, portanto, dois exemplos de escrita historiadora e, principalmente, de autoridade em relação ao passado. Reconhecemos em ambos, da mesma forma, um *locus* político de autoridade nos caminhos para a boa administração da cidade. O historiador, ao dizer a verdade sobre os feitos do passado, fala sobre a necessidade de não serem esquecidos entre o povo os grandes heróis que construíram a nossa atualidade, cujos descendentes desta ordem estabelecida devem continuar a direcionar o povo para o futuro.

Esta prática historiadora está inserida em um conceito de política trazido até nós pela filosofia contemporânea a Heródoto e Tucídides, a qual afirma ser a política a posse do *lógos*, ou seja, da fala, da palavra dotada de sentido entre seus pares. Já é bastante comentada a passagem da *Política* de Aristóteles, na qual sustenta a diferença entre *foné* e *lógos*, pois nem todos os animais conseguem – segundo o autor – manifestar o útil e o nocivo, o justo e o injusto, usando a voz apenas para indicar a dor e o prazer (ARISTÓTELES, 1985, p. 15) Disto pode-se concluir que boa parte dos habitantes da cidade *usa* a voz, mas não *possui* a palavra. Esta seria a diferença, talvez, entre os que mandam e os que obedecem: estes últimos não possuiriam *lógos*, propriedade exclusiva daqueles que conhecem o justo e o injusto e têm os elementos fundamentais para dirigir os rumos da cidade.

Reconheceríamos nossa tradição historiadora em tal conceito de política? Eventualmente alguns de nós, com as faces enrubescidas, responderiam que nosso ofício de historiador está relacionado, por outro lado, à deposição da antiga ordem e dos antigos reis, à vitória sobre os regimes totalitários e ao estabelecimento da democracia na atualidade. Aqui entramos, sem mais rodeios, no primeiro problema do “giro ético-político” da disciplina histórica e da prática historiadora: *o que entendemos por ética e política em nossa atualidade democrática?*

Esta é uma questão que não responderemos sem a ajuda direta de um interlocutor. Por isso, tentaremos responder a esta intrincada pergunta com o auxílio das reflexões de um filósofo que pensa as questões relacionadas à democracia atual, em suas relações entre a ética e a política: Jacques Rancière.

Política e ética em Jacques Rancière

Voltemos ao conceito de *política*. Rancière afirma que, com a derrota dos sistemas totalitários, o triunfo da democracia marca, entre outras coisas, a vitória de um “sistema de instituições que materializam a soberania popular” (RANCIÈRE, 1996, p. 99). Como seria esta materialização da soberania popular? Por meio de instituições representativas? Não mais. O caminho tomado pelas democracias atuais foi o de “adequação das formas de exercício do político ao modo de ser de uma sociedade, às forças que a movem, às necessidades, interesses e desejos entrecruzados que a tecem” (RANCIÈRE, 1996, p. 101). Tal adequação não se concretizou sem o emprego de um mecanismo eficaz: o *consenso*. Para fazer coincidir um modo de administrar e um modo de ser de um grupo, pode-se dizer que o único caminho necessário é o do consenso, uma vez que ele seria a condição *sine qua non* para tomar as decisões que contemplem, na medida do possível, todos os integrantes deste grupo social. Entretanto, para existir o consenso, quais são seus pressupostos? Ora, para haver a tão almejada concordância entre indivíduos e grupos sociais, é necessário que as partes sejam pressupostas como partes, de modo que cada uma possa – ao evitar o conflito – obter a parcela que lhe seja condizente. Se as partes já estão dadas como partes, o que o consenso deve pressupor é, nas palavras do autor, é o “desaparecimento de toda a distância entre a parte de um litígio e a parte da sociedade [...] É, em suma, o

desaparecimento da política” (RANCIÈRE, 1996, p. 105). O consenso, portanto, não é a paz. O consenso é uma ferramenta de acomodação de todo litígio, de supressão de toda forma singular de subjetivação política. Mas, o que seria a política, então? A política é, ao contrário do que todo um conjunto de especialistas aponta, a

revelação da anarquia última sobre que repousa toda hierarquia. [...] Existe política porque – quando – a ordem natural dos reis pastores, dos senhores de guerra ou das pessoas de posse é interrompida por uma liberdade que vem atualizar a igualdade última na qual assenta toda ordem social (RANCIÈRE, 1996, p. 30-31).

A política, na concepção de Jacques Rancière, é a suspensão do consenso e da pressuposição das partes. É o entendimento que toda e qualquer ordem social é fruto de uma *ficção social* aceita por grupos em detrimento de outros, pois sempre o todo é diferente da soma das partes. A democracia – pensada a partir deste conceito de política – não seria, desta maneira, um “modo de ser do social,” mas a *instituição da própria política*, na medida em que ela permite formas singulares de subjetivação política que questionem e suspendam qualquer pressuposição de ordem dada. Vemos aqui que o autor realiza uma distinção muito grande entre democracia como forma de subjetivação política e a democracia consensual da atualidade.

Da mesma forma, o que poderíamos chamar de *ética* em nossa conjuntura atual? Rancière nos expõe um problema inicial existente em uma concepção bastante comum deste termo na atualidade:

A ética é, com efeito, uma palavra da moda. Mas, frequentemente, toma-se por uma simples tradução mais eufônica da velha moral. Vê-se a ética como uma instância geral de normatividade, permitindo julgar a validade das práticas e dos discursos dentro das esferas particulares do julgamento e da ação (RANCIÈRE, 2004, p. 145).

Vista desta maneira, a ética poderia ser uma importante – senão fundamental – ferramenta da democracia consensual: se algo que é feito ou dito ou pensado não se encaixa nas instâncias gerais da normatividade colocadas pelo “consenso”, ela deixa de ser “ética”. A ética, compreendida como uma tradução mais eufônica da velha moral, acomoda-se perfeitamente aos ditames de uma democracia que pretende resolver os problemas da política, suprimindo-a em um idílio consensual. Assim, a ética é o mecanismo que torna possível a criação de um reino que está em voga em nossa

atualidade democrática: o reino do “humanitário”. O que seria, então, o “reino do humanitário”? Rancière responde-nos:

O reinado do 'humanitário', em contrapartida, começa ali onde os direitos do homem estão cortados de toda capacidade de singularização polêmica de sua universalidade, [...] não são mais experimentados como capacidades políticas. [...] O titular puro e simples do direito não é nada mais que a vítima sem frase, última figura daquele que é excluído do *lógos*, provido apenas da voz que exprime a queixa monótona, a queixa do sofrimento nu, que a saturação tornou inaudível (RANCIÈRE, 1996, p. 125).

Em outras palavras, a ética não seria a forma de “remediar o apagamento das figuras políticas da alteridade pela alteridade infinita do Outro”, de modo que ao “entregar-se ao absolutamente Outro”, não seria possível, portanto, “expiar os erros do pensamento do Mesmo” (RANCIÈRE, 1996, p. 134)? Não seria, portanto, a “ética” a forma que tornaria possível realizar o consenso, colocando-se totalmente na esfera do Outro – identificando a humanidade com o reino do “humanitário” – e, ao mesmo tempo, reduzindo o todo da sociedade ao estabelecimento de suas partes? Em última instância, não seria a “ética” a instauração de um critério universal que definiria a vítima e o algoz no tribunal da história, retirando da vítima o uso da *palavra (lógos)* e dando a ela apenas a *voz (fonê)* para expressar a dor e o prazer?

O consenso: dialética, retórica, história

Não nos enganemos: o consenso é uma ferramenta muito antiga. Tão antiga quanto a lógica dialética e quanto a filosofia política. Lembremos de uma instigante passagem da obra *Tópicos*, compreendida como parte do *Órganon* aristotélico – referente aos elementos fundamentais da lógica dialética – na qual o filósofo aponta, desde o início, que a dialética precisa de um método. Para Aristóteles, a dialética deve partir das opiniões de aceitação geral (*ex endóxon*) e deve também tornar possível duas coisas, a saber: a sustentação de um argumento acerca de qualquer problema que se apresente diante de nós; que nos esquive da enunciação de qualquer coisa que nos contrarie (ARISTÓTELES, 2010, p. 347). Em primeiro lugar, Aristóteles admite que qualquer assunto da lógica dialética tenha como ponto de partida uma opinião de aceitação geral, um *éndoxos*. O que são as *éndoxas*? São ideias que se baseiam “no que pensam todos, a maioria ou os sábios, isto é, a totalidade dos sábios, ou a maioria deles, ou os mais renomados e ilustres entre eles” (ARISTÓTELES, 2010, p. 348). Ou seja,

um *éndoxos* é uma opinião que é aceita previamente por um grupo estabelecido para ser confrontada com ideias que não são aceitas de forma geral, ou seja, as *parádoxa*. Para existir uma confrontação dialética, é necessária a existência de uma tese:

Tese é a concepção contrária à opinião geral, mas proposta por alguém renomado como filósofo. [...] Isto porque levar em conta que uma pessoa ordinária expressa uma parecer contrário à opinião geral é tolice (ARISTÓTELES, 2010, p. 359).

Nesta passagem, deparamo-nos surpreendentemente com um elemento considerado fundamental para se iniciar um confronto dialético: o renome de quem levanta a tese. Desta forma, somos levados a concluir, com Jacques Brunschvig, que “o debate dialético, com efeito, não é uma livre conversação, nem uma discussão anárquica. A troca verbal encontra-se em uma rede de convenções e regras” (BRUNSCHVIG, 2009, p. XXIII). Ainda conforme Brunschvig, a

discussão dialética é um jogo a dois; a dupla de parceiros encarna, ao mesmo tempo, duas oposições binárias, a da afirmação e da negação, a da vitória e a da derrota; o fenômeno dialético nasce da conjugação destas duas oposições (BRUNSCHVIG, 2009, p. XXIII).

Percebe-se, portanto, que o jogo dialético é um debate que parte de convenções muito restritas, no qual as partes já estão dadas. O objetivo é fazer com que toda ideia que surja se torne um *éndoxos*, seja vencendo-a no debate, seja incorporando-a às opiniões de aceitação geral. Isto só é possível na medida em que ambas as partes possuam renome e sejam reconhecidas entre seus pares. Como seria possível alguém sem a posse do *lógos* entrar em um jogo dialético? Parece-nos que os “excluídos” e as “vítimas” não teriam direito sequer a levantar teses em sua cidade. Estes são os fundamentos da dialética aristotélica, a qual teve, como sua principal aplicação, a *retórica*.

A retórica, desde Aristóteles, tem sido empregada como cânone para estabelecer o equilíbrio necessário entre os dois aspectos principais de um discurso: a *veracidade* de um discurso e sua estrutura *estilística*. Embora o filósofo grego tenha afirmado que, para alcançar seu objetivo de persuasão (*pístitis*), a retórica tem como elemento importante o aspecto demonstrativo do próprio discurso, é importante destacar que todos os elementos da retórica tratados por Aristóteles têm um substrato indissociável: a *moral* (*éthika*), ou seja, a referência constante aos costumes e ao sistema de valores

como substrato para o entendimento e para o consenso acerca do útil e do nocivo (gênero deliberativo), do justo e do injusto (gênero forense), bem como do nobre e do vil (gênero epidíctico). Já afirma Aristóteles:

Como a persuasão na retórica é construída não só a partir do aspecto demonstrativo do discurso, como também de seu aspecto moral, uma vez que depositamos confiança no orador na medida em que ele é detentor deste ou daquele caráter – digamos se nos parece honesto, ou benevolente, ou ter simultaneamente ambas as qualidades –, isso nos obrigará a ter, nós mesmos, os costumes de cada uma dessas formas de governo (ARISTÓTELES, 2011, p. 80).

Assim, toda a sistematização da retórica envolve uma comunidade moral, uma comunidade de sentido que se une em torno de uma cidade. Esta é a relação entre a retórica e a política. Se a política é, para Aristóteles, a decisão dos rumos da cidade a partir dos cidadãos – estes últimos dotados da legitimidade da posse da palavra (*lógos*) –, estes devem usar a palavra para demonstrar o útil e o nocivo, bem como o justo e o injusto, de modo a conviverem em um consenso.

Ora, só é possível acreditar na ideia de política como consenso na medida em que é possível supor um mesmo substrato moral (ético?) entre todos aqueles que vivem nela. Por isso, a retórica seria o estudo dos meios que tornariam possíveis a persuasão dos ouvintes para a criação de consensos, desfazendo o dissenso entre os cidadãos.

Nas últimas décadas, muito tem sido escrito acerca da íntima relação entre a escrita da história e a retórica, não apenas como forma de se obter veracidade histórica, mas, sobretudo, como conjunto de cânones que orientam a construção estilística e mesmo literária do texto histórico. Parece-nos, portanto, que esta questão é colocada da seguinte forma: se o historiador seguir criteriosamente os ditames da retórica, ele obterá o melhor de dois mundos – a *veracidade científica* e a *beleza literária* do texto histórico – em conformidade entre o horizonte do leitor e o do narrador, pois todos estariam cobertos, desta forma, pelo mesmo substrato *moral* que garantiria o consenso em torno da narrativa histórica. A retórica seria, desta maneira, a ferramenta milenar que resolveria o problema colocado pelo próprio filósofo Aristóteles em sua *Poética: o da superioridade da poesia em relação à história*. Sustentada na noção de prova retórica (*pístis*), a narrativa histórica teria, ao mesmo tempo, sustentação de sua veracidade diante do público ouvinte/leitor e toda a beleza

literária que se pode permitir a um historiador, sem que haja um exagero em sua “licença poética” de escritor.

Entretanto, a prova só convence quem já está na mesma comunidade de sentido e apenas entre aqueles que possuem a *palavra* (*lógos*). Isto não seria, de certa forma, repetir o gesto dos primeiros historiadores – Heródoto e, sobretudo, Tucídides –, nos quais identificamos conceitos de *ética* e de *política* fundamentados tão somente na comunidade de sentido entre os notáveis cidadãos, sendo que os excluídos desta restrita comunidade de sentido teriam apenas a voz (*foné*) para expressar a dor e o prazer, tal como os animais que não possuem o estatuto de *zoon politikon* (animal político) do homem? Pergunta de difícil solução.

A história, uma poética do saber

Novamente, o problema está posto: seria possível afirmar que nos identificamos, como historiadores, com as mesmas diretrizes e conceitos apontados por nossos inspiradores na Grécia Antiga? Acreditamos que não. Para tentar pensar uma alternativa a esta difícil questão, voltaremos a dialogar com Jacques Rancière, que também trata do surgimento da história acadêmica no século XIX partir de uma *mudança* em relação aos cânones do passado grego.

De acordo com o autor, em texto no qual trata de alguns aspectos relevantes de seu livro *Os Nomes da História: um ensaio de poética do saber* (publicado em francês no ano de 1993), expõe os motivos pelos quais acredita que a história surge como saber que reivindica o estatuto de ciência a partir do que chama de *poética do saber*. No mesmo texto, Rancière assevera que sua escolha pelo termo *poética do saber* é a rejeição a certos conceitos. Um dos principais é de que a história se afirma como saber a partir da retórica. O filósofo francês explica-nos, inicialmente, que:

A época do nascimento das ciências sociais é aquela na qual o conceito de literatura se estabelece como tal, sobre as ruínas das antigas artes poéticas. A noção de literatura apela a uma poética que não é mais aquela dos gêneros poéticos, com os objetos e métodos de tratamento que lhes convêm, mas que se refere ao todo da língua e a sua capacidade de tornar qualquer coisa em obra de arte. [...] A poética do saber visa abranger essa relação entre a aberração literária – o fato de que a literatura é uma arte da língua que não é mais normatizada por nenhuma regra e demanda uma poética generalizada – e a produção do discurso das ciências sociais com seus modos de legitimar o verdadeiro (RANCIÈRE, 2010, p. 34).

Adiante, o autor explica porque a poética do saber se *opõe* à retórica:

Poética, finalmente, opõe-se à retórica. Esta é a arte do discurso que deve produzir um efeito específico sobre certo tipo de ser falante em circunstâncias determinadas. Chamo de poético, ao contrário, um discurso que não esteja em posição de legitimidade e que não possua destinatário específico, que não apenas suponha um efeito a ser produzido, mas que implique uma relação com uma verdade e a uma verdade que não tenha uma linguagem própria. Eu procuro pensar o seguinte: a história, para possuir um *status* de verdade, deve passar por uma poética (RANCIÈRE, 2010, p. 34).

Rancière afirma-nos que a história passa por uma poética porque, mesmo que tenhamos métodos adequados e suponhamos uma comunidade do saber – fundamentado em uma possível comunidade de sentido – a escrita da história passa pelos mesmos procedimentos da *linguagem comum* para expressar suas conexões de sentido. E, como sustenta, no mesmo texto, “escrever é sempre um ato de solidão que nenhuma comunidade, nenhum ofício, nenhum conhecimento garante” (RANCIÈRE, 2010, p. 34). Deste modo, a escrita da história está em *descontinuidade* com a retórica porque não podemos mais supor a correspondência entre a escrita da história e uma comunidade moral que garanta a verdade do discurso a partir da submissão a regras retóricas ou mesmo poéticas – ambas no sentido posto por Aristóteles. Haveria, desta forma, como supor uma comunidade de sentido entre leitor e narrador que garanta a identificação entre os que possuem *lógos* e os que apenas usam a *fone*?

Tal descontinuidade se deve, conforme o autor, ao projeto político das ciências humanas e sociais entre o final do século XVIII e o início do século XIX: “o de pensar e desenvolver a comunidade pós-revolucionária” (RANCIÈRE, 2010, p. 38). De um lado, os contrarrevolucionários (reacionários) procurando restaurar os laços sociais e as crenças comuns – na busca de restabelecer a *comunidade de sentido*; de outro, os revolucionários, que buscavam na República pós-revolucionária a institucionalização da democracia. Mas a democracia não poderia ser tão somente um regime de administração pública das várias partes do povo, mas sim, uma forma de *subjetivação política*. Na obra de Rancière, vemos um exemplo contundente de subjetivação política pós-revolucionária: o *proletário*. Segundo o filósofo, em seu livro *O Desentendimento*,

Proletário foi o nome privilegiado sob o qual se deu essa ligação. [...] não o nome de uma vítima universal, antes o nome de um sujeito universalizante

do dano. Valeu como nome de um modo de subjetivação política (RANCIÈRE, 1996, p. 95).

Mas o que seria uma subjetivação política?

Por *subjetivação* vamos entender a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência (RANCIÈRE, 1996, p. 47).

Assim, não haveria como existir movimentos operários no século XIX sem a re-significação do termo *proletário*: não mais o nome de uma vítima a qual se deve atender a partir dos mecanismos do direito e da administração, mas sim, o nome de um sujeito que constrói sua própria materialidade, *contra* qualquer comunidade de sentido pré estabelecida. Em outros termos, os ativistas do movimento operário não esperaram a permissão de um intelectual estabelecido que definisse um conceito de proletário condizente com o “espírito da época” para que pudessem agir politicamente. Exploraram a própria indeterminação da palavra proletário para caracterizar sua ação política. Os movimentos proletários foram também movimentos políticos porque empregaram a própria capacidade *literária* da linguagem de não possuir uma regra específica, a fim de expressar o seu “não-lugar” na sociedade de sua “época”.

Esta seria, de acordo com Rancière, a característica precípua da democracia: um regime de subjetivação política, no qual as palavras e as coisas não estão dadas, ao mesmo tempo em que, na fenda entre ambas, a política se constitui como construção de novas possibilidades – ou seja, de uma reformulação da *partilha do sensível*.

Infelizmente, parece-nos que a história acadêmica, mesmo no século XIX, procurou se estabelecer como ciência na medida em que ela seria a responsável – dentro do projeto político pós-revolucionário – em “oferecer os valores morais, um *ethos* para a democracia” (RANCIÈRE, 2010, p. 38). Esta postura do historiador não seria, destarte, coincidente com o movimento *reacionário* de reterritorializar as palavras em corpos que ocupassem seus devidos lugares, dando lugar ao restabelecimento da ordem e da comunidade moral de sentido? Ao diferenciar o ofício do historiador em relação ao do poeta, não se estaria novamente instaurando o *locus* do historiador sobre a verdade do passado e, principalmente, sobre sua *autoridade* em relação ao passado? Este é, entendemos, o grande impasse do ofício do historiador na atualidade: em um

mundo no qual as palavras circulam sem uma comunidade específica que as legitime, qual a postura ético-política que o historiador pode assumir?

Há um giro ético-político na história?

Não há mais espaços para tergiversações. Chegamos aqui, sem mais delongas, aos limites do impasse ético-político da disciplina histórica e do ofício do historiador. Não há aqui a indicação de uma resposta clara ou mesmo de um caminho necessário a ser seguido, mas apenas a colocação de um dilema. Acreditamos que, afinal, esta é uma questão que cabe a cada historiador decidir o que fazer – sem a tutela de outrem e de acordo com seus conceitos de ética e política.

Entretanto, gostaríamos pelo menos de responder a persistente pergunta colocada desde o início de nosso artigo: há um “giro ético-político” na história? Pensamos que sim, na medida em que compreendemos que ele está no cerne de um problema que se põe para a disciplina histórica e para o ofício do historiador na atualidade.

Vemos aqui basicamente dois caminhos diferentes. Primeiro, poderemos continuar o projeto oitocentista de restabelecer os valores morais e “éticos” da democracia, fazendo coincidir o trabalho do historiador com a distribuição das partes da sociedade. De acordo com este caminho, poderemos continuar a definir pontualmente o “lugar” e a “época” de cada pensamento e de cada sujeito, produzindo consensos sobre o tempo e a história para continuarmos a ser aceitos na comunidade moral dos notáveis e termos o direito ao uso do *lógos*. Mas há também um segundo caminho, no qual poderemos entender o trabalho do historiador como um compromisso ético com as várias formas de subjetivação política, independente das palavras usadas pelos sujeitos políticos e, da mesma forma, independente dos pressupostos comunitários do tempo e da sociedade postos pelos proprietários da palavra dotada de sentido. Neste segundo caminho, correremos o risco de encarar a profundidade solitária do ato da escrita da história. Contudo, por outro lado, teremos, em nossa escrita solitária, a possibilidade de vislumbrar novos mundos e novas configurações do sensível.

Gostaríamos de concluir nosso artigo com uma passagem bastante esquecida no mundo acadêmico, mas ainda muito atual, pois coloca um desafio a todos aqueles que

enfrentam sua profissão a partir dos entraves postos pela academia. Na década de 1970, Roberto Gomes escreve, em seu livro *Crítica da Razão Tupiniquim*:

Inconsistente e indiferenciada, nossa posição política geraria um novo fanatismo: o da concórdia. Não comportando em si o choque de ideias, buscando antes dissolvê-lo, as divergências devem ser excluídas. [...] Não estando prevista a oposição real – posto que o ecletismo suprime a noção de oposição – os que se atrevem a radicalizar passam a ser olhados com hostilidade. [...] E nós, pretensamente tolerantes e esclarecidos, os ecléticos de espírito aberto, mostramos nossa verdadeira face: a intolerância. [...] Esta é a expressão máxima de nosso pretenso espírito eclético e conciliador: o fanatismo do mesmo. Os grupos são lugares de privilégio das elites na partilha do poder (GOMES, 1984, p. 47).

Esta é, entendemos, uma questão fundamental que precisamos atravessar para continuarmos a encarar os desafios postos pelo “giro ético-político” na história para o momento presente e para o futuro.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Ed. da UnB, 1985.

_____. Tópicos. In: _____. *Órganon*. São Paulo: EDIPRO, 2010. p. 347-543.

_____. *Retórica*. São Paulo: EDIPRO, 2011.

BRUNSCHVIG, Jacques. Introduction. Caractères généraux des “Topiques”. In: ARISTOTE [Aristóteles]. *Topiques*. Tome I, livres I – IV. Paris: Les Belles Lettres, 2009. p. VII – CXLVIII.

GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.

RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. *Malaise dans l'esthétique*. Paris: Galilée, 2004.

_____. A Poética do Saber: sobre *Os Nomes da História*. Tradução de Cláudia Muller Sachs. In: *Urdimento: Revista de Estudos em Artes Cênicas*. Florianópolis, vol. 1, n. 15, p. 33-43, out. 2010.