

EMANUELE COCCIA E JACQUES RANCIÈRE: FILOSOFIAS DO COMUM

EMANUELLE COCCIA AND JACQUES RANCIÈRE: PHILOSOPHIES OF THE COMMON

Tark Fraig¹

Resumo: O presente artigo objetiva realizar uma análise conjunta das obras *Metamorfoses* (2020) do filósofo italiano Emanuele Coccia e *O mestre ignorante* (1987) do filósofo francês Jacques Rancière. A análise será feita sob a luz do crescente interesse contemporâneo sobre o conceito de *comum*, considerado uma aposta política e filosófica de diversos movimentos sociais e intelectuais críticos tanto do neoliberalismo quanto do comunismo de Estado. Argumentaremos que as duas obras, ainda que não coloquem tal noção em primeiro plano, apresentam contribuições importantes para a compreensão do comum, principalmente em sua dimensão filosófica. Argumentaremos também que o conceito de *inteligência* em *O mestre ignorante* e o conceito de *metamorfose* em *Metamorfoses*, ainda que mobilizados em edifícios conceituais diferentes, não deixam de apresentar um certo tipo de parentesco – sendo ambos dispositivos sensíveis e cognitivos que expressam uma dimensão inapropriável, transmundana e compartilhada, uma riqueza comum, uma potência imprópria que pertence a todos e a ninguém.

Palavras-chave: Rancière. Coccia. Metamorfose. Inteligência. Comum.

Abstract: This article aims to carry out an analysis of the works *Metamorphosis* (2020) by the Italian philosopher Emanuele Coccia and *The ignorant schoolmaster* (1987) by the French philosopher Jacques Rancière. The analysis will be done in the light of the growing contemporary interest in the concept of *common*, considered a political and philosophical bet of several social and intellectual movements critical of both neoliberalism and State communism. We will argue that the two works, although they do not make the notion of common the center of their analysis, present important contributions to the understanding of the common, especially in its philosophical dimension. We will also argue that the concept of *intelligence* in *The ignorant schoolmaster* and the concept of metamorphosis in *Metamorphosis*, although mobilized in different conceptual buildings, do not fail to present a certain type of kinship – both are sensitive and cognitive devices that express an inappropriable, transmundane dimension, a shared common wealth, an inappropriate power that belongs to everyone and no one.

Key-words: Rancière. Coccia. Intelligence. Metamorphosis. Common.

1. Introdução: o retorno do comum

Comum, palavra maldita. Assistimos, desde a queda do muro de Berlim e da dissolução da União Soviética, ao surgimento de uma nova época, chamada por alguns

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus de Marília. E-mail: t.fraig@unesp.br. ORCID: 0000-0001-7770-5373.

de *fim da história*², por outros de realismo capitalista³. A história é conhecida: o sonho comunista fracassou, não há mais alternativas, todas as tentativas de resistir serão transformadas em motor para novos desenvolvimentos da insaciável hidra capitalista⁴. O neoliberalismo se expande sem freios e todas as dimensões da vida se veem sob o risco de serem reduzidas à lógica do mercado.

A nível social: inimigos. A produção de subjetividade contemporânea, segundo Pierre Dardot e Christian Laval, mostra uma profunda transformação: “O homem benthamiano era o homem *calculador* do mercado e o homem *produtivo* das organizações industriais. O homem neoliberal é o homem *competitivo*, inteiramente imerso na competição mundial” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 317). Cada indivíduo se enxerga como uma empresa e vê nos outros concorrentes, rivais, ameaças. O sujeito neoliberal se sente impelido a se renovar constantemente, a aprender por toda vida (*lifelong learning*⁵), a não ficar para trás, como que num esforço de atualização permanente, a fazer *tracking* dos seus hábitos, a se tornar seu próprio chefe⁶. Os distúrbios psíquicos, como diz Mark Fisher, são todos transferidos para a esfera da tragédia pessoal, num processo que o filósofo nomeia como “privatização do estresse” (FISHER, 2009, p. 19, tradução nossa).

A nível ambiental: a catástrofe. Colhemos o resultado da concepção ocidental de ver a natureza como uma grande plataforma extrativista e nós como os seus donos legítimos por direito, como denuncia o filósofo indígena Ailton Krenak⁷. Não raro nos são noticiados projetos ambiciosos de colonização de outros planetas, à medida em que percebemos cada vez mais os efeitos irreversíveis do *antropoceno*.

A nível metafísico: isolados. Desde os desenvolvimentos da revolução científica do século XVII, como analisa a filósofa Hannah Arendt, o ponto arquimediano e a

² FUKUYAMA, 1992.

³ FISHER, 2009.

⁴ A expressão “hidra capitalista” é uma referência ao modo pelo qual o movimento zapatista se refere às últimas transformações do capitalismo (GALEANO, 2021).

⁵ “A matemática é simples: estamos vivendo (muito) mais e o mundo está mudando (muito) mais rápido. O aprendizado é o único caminho para nos mantermos relevantes e ativos” (SCHLOCHAUER, 2021).

⁶ Impossível não destacar, nessa breve análise de nosso tempo, a contribuição do filósofo sul-coreano Byung Chul-Han em seu *Sociedade do cansaço*. No capítulo em que analisa a passagem da sociedade disciplinar pensada por Foucault para a sociedade de desempenho, diz Han: “O plural coletivo da afirmação *Yes, we can* expressa precisamente o caráter de positividade da sociedade de desempenho. No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo não. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados” (HAN, 2015, p. 14-15).

⁷ “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2019, p. 24).

introspecção⁸ marcam o paradigma científico da modernidade: o sonho copernicano de “um homem viril de pé ao sol que vê os planetas de cima” (ARENDR, 1998, p. 264, tradução nossa) se torna o arquétipo do cientista moderno. O ideal de conhecimento moderno é o ser humano que não precisa de nada além de si mesmo para comprovar sua existência, que é capaz de conhecer o mundo desde um ponto de vista *extra-terreno*. O transhumanismo⁹ contemporâneo nada mais é, como analisado pelo filósofo argentino Fábian Ludueña Romandini, do que uma radicalização dessa tendência de *afastamento* de nossa condição terrena, uma versão secularizada da utopia paulina da eliminação de todo resquício de animalidade do humano¹⁰. Isolamento metafísico.

É como reação a esse cenário de isolamento-catástrofe-competição que observamos, desde a segunda metade do século XX e principalmente no início do século XXI, o surgimento de diversos movimentos sociais e intelectuais adversos a esse estado de coisas, bem como um crescente interesse na noção de *comum*. Poderíamos mencionar, apenas para enumerar alguns exemplos, no campo da teoria social, os livros *Bem-estar Comum* da dupla Michael Hardt e Antonio Negri e *Comum* da dupla francesa Christian Laval e Pierre Dardot; no campo dos movimentos sociais, o zapatismo mexicano, o movimento 15-M espanhol e os movimentos *Occupy*; no campo da antropologia, o giro ontológico; no ativismo ambiental, as intervenções do filósofo indígena Ailton Krenak. Que esses exemplos nos bastem para localizar nossa pesquisa, uma vez que o objetivo desse artigo não é delinear um extenso *Zeitgeist* contemporâneo. Julgamos que os exemplos aqui mencionados, sem formar nenhuma unidade coesa de pensamento e ação, nos mostram o retorno de um tema que havia sido desprezado pelas sociedades ocidentais: o interesse na dimensão comum da existência. Notamos nessas movimentações sociais e intelectuais a aparição de algumas temáticas que, embora não sejam compartilhadas por todos e nem lidas da mesma maneira, merecem destaque, como por exemplo: a recusa do neoliberalismo como *fim da história*; a crítica ao antropocentrismo e ao “isolamento metafísico”¹¹ do Homem; a recusa do comunismo de Estado.

⁸ Ver o capítulo VI de: ARENDR, H. *Human Condition*. Chicago: University Press, 1998.

⁹ BOSTROM, 2015.

¹⁰ “Nesse sentido, os partidários da intervenção genética tomam inteiramente para si a visão dos teólogos cristãos medievais: o homem é um animal imperfeito que, enquanto tal, deve ser transcendido” (ROMANDINI, 2012, p. 119).

¹¹ Expressão cunhada pelo filósofo brasileiro Marco Antonio Valentim (2018).

Tendo por base esse cenário social-filosófico-político, nosso objetivo é de nos inserir nesse debate contemporâneo, oferecendo uma contribuição pela análise conjunta das obras de dois filósofos de nosso tempo: Jacques Rancière e Emanuele Coccia.

Tracemos os motivos de tal escolha. Coccia e Rancière são autores de tradições diferentes. O filósofo italiano se encontra mais próximo da tradição ecológica e ambientalista, ao passo que Rancière se localiza na tradição da esquerda francesa pós-maio de 68. O objeto de estudo de *Metamorfoses* é a própria vida, entendida enquanto fenômeno biológico; os objetos principais de *O mestre ignorante* são a aprendizagem, a educação e a igualdade. Coccia descentra o humano de sua prosa filosófica e rejeita qualquer privilégio deste sobre os outros viventes; o conto filosófico rancieriano se dá exclusivamente na esfera de partilha de signos humana. No entanto, julgamos que há entre as obras dos dois pensadores, apesar das diferenças significativas, uma sutil cumplicidade – e até mesmo um certo parentesco – entre os seus conceitos de *inteligência* e de *metamorfose*. O objetivo desse artigo será, então, traçar essas possíveis linhas de convergência entre os dois autores, sob a luz do debate contemporâneo¹² sobre a noção de *comum*. Esse trabalho pode ser compreendido como um exercício inicial de aproximação das duas obras.

Nosso trajeto se dará da seguinte maneira: em primeiro lugar, com uma exposição das obras de cada um dos autores, destacando os conceitos de *metamorfose* em Coccia e o de *inteligência* em Rancière; em segundo momento, com um movimento de aproximação entre os dois conceitos, tendo como operador dessa aproximação o conceito de *comum*, principalmente em seu aspecto filosófico.

¹² Como menção honrosa, vale também destacar o conceito de *Potentia Gaudendi* de Paul Preciado formulado em *Testo Junkie*. Como a adição da obra de Preciado no objetivo principal do trabalho tornaria a tarefa de comparação entre filosofias por demais dificultosa, resolvemos focar em Emanuele Coccia e Jacques Rancière. Não podemos deixar de registrar, no entanto, que verificamos pontos de ressonância entre as três filosofias, principalmente no que diz respeito ao comum. O conceito de *Potentia Gaudendi*, de inspiração espinosana, expressa uma força comum que não se deixa apropriar por nenhum corpo nem forma em particular. Nas palavras de Preciado: “Defino a noção de *potentia gaudendi*, ou “força orgásmica”, como a potência (presencial ou virtual) de excitação (total) de um corpo. Essa potência é uma capacidade indeterminada; não tem gênero, não é nem feminina nem masculina, nem humana nem animal, nem viva nem inanimada [...] O que caracteriza a *potentia gaudendi* não é apenas a grande e impermanente maleabilidade, mas também, e sobretudo, a impossibilidade de ser possuída ou armazenada [...] a *potentia gaudendi* [...] não se deixa materializar ou se transformar em propriedade privada [...] Não só não consigo possuir ou reter a *potentia gaudendi* de outrem, como também não consigo reter aquela que aparece como minha” (PRECIADO, 2018, p. 45-46).

2. O mestre ignorante: a inteligência de todos e de ninguém

O mestre ignorante (1987) conta a história de Joseph Jacotot (1770-1840), educador francês contemporâneo da revolução de 1798 e criador do Ensino Universal. O seu “método”, como assim ficou conhecido, preconiza a emancipação intelectual de seus educandos, a autonomia de confiar em sua própria inteligência para conhecer o mundo, em contraposição ao que Jacotot chama de embrutecimento: a submissão de uma inteligência a uma outra.

Muito mais do que uma exposição histórica acerca de um método “alternativo” de aprendizagem, Rancière nos oferece uma verdadeira reflexão sobre conceitos fundamentais da educação, tais como: aprendizagem, inteligência e igualdade. O livro aporta múltiplas reflexões e possui muitas camadas de profundidade. Por isso, escolheremos nos ater, nessa breve análise, ao conceito de inteligência formulado inicialmente por Jacotot e expandido por Rancière.

Todas as inteligências são iguais. A tese da igualdade das inteligências é fundamental para a compreensão do dispositivo educacional rancieriano. Começamos por compreender o seu contrário: a explicação. Esta, segundo Rancière, não se define pelo ato de explicar – fornecer raciocínios orais para melhorar a compreensão de algo. Muito mais do que isso, a explicação é “o mito da pedagogia, a parábola de um mundo dividido em espíritos sábios e espíritos ignorantes, espíritos maduros e imaturos, capazes e incapazes, inteligentes e bobos” (RANCIÈRE, 2020, p. 23-24). E como opera tal divisão do mundo? Dividindo a *inteligência* em duas.

Há, segundo ele, uma inteligência inferior e uma inteligência superior. A primeira registra as percepções ao acaso, retém, interpreta e repete empiricamente, no estreito círculo dos hábitos e das necessidades. É a inteligência da criancinha e do homem do povo. A segunda conhece as coisas por suas razões, procede por método, do simples ao complexo, da parte ao todo. É ela que permite ao mestre transmitir seus conhecimentos, adaptando-os às capacidades intelectuais do aluno, e verificar se o aluno entendeu o que acabou de aprender. Tal é o princípio da explicação. (RANCIÈRE, 2020, p. 24).

O que a ordem explicadora assegura, no entender do filósofo, não é apenas a distribuição dos saberes numa determinada ordem que respeita os princípios fornecidos por uma psicologia desenvolvimentista da maturação intelectual das crianças. É, muito mais, a criação de *lugares, identidades, de topos e bases, de altos e baixos* que vão

configurar dois *modos de apreensão do mundo*, dois modos de *acesso à realidade* (o que podemos chamar, no contexto da obra, de inteligência). Essa ordem explicadora, essa parábola pedagógica está muito além da pedagogia. Ela é uma ordem que *estrutura* a sociedade como tal, que distribui as posições sociais de acordo com a (suposta) aptidão própria de cada um. Ao quebrar em dois o mundo da inteligência, instaura-se a “ruptura entre o animal que tateia e o pequeno cavalheiro instruído, entre o senso-comum e a ciência” (RANCIÈRE, 2020, p. 25). Notamos que o problema abordado por Rancière se inscreve num quadro maior que configura a relação entre *animalidade* e *humanidade*. O mundo da inteligência cindida obedece a uma hierarquia evidente: de um lado, a inteligência instruída, sábia, que procede do simples ao complexo, que aborda o objeto metodicamente, que *projeta*, que alcança as “palavras por trás das palavras” (RANCIÈRE, 2020, p. 35), a língua que diz “a verdade da língua” (RANCIÈRE, 2020, p. 35). Do outro lado, aí está a inteligência das pessoas simples do povo, ou seja, dos pobres, da criança e do animal que tateia. Esta inteligência vive imersa na imediatividade dos hábitos e das necessidades, procede por acaso, em uma espécie de empirismo desesperado, sem método e sem reflexão refinada. A criança e os pobres estariam mais próximos do animal e da natureza, ao passo que o pequeno cavalheiro instruído e o homem de ciência estariam mais próximos do Homem e da cultura.

E é como crítica ao mito do mundo dividido que aparecerá a tese da igualdade das inteligências. Rancière dirá: não há duas inteligências – uma superior e outra inferior; uma do filósofo e outra da criança e do homem e da mulher pobres; uma dos civilizados e outra dos bárbaros; uma dos governantes e outra dos governados; uma dos acadêmicos e outra dos ignorantes; uma dos homens e outra das mulheres. O princípio da igualdade das inteligências coloca em questão diversas relações de sujeição que são fundadas na diferença entre os tipos de alma. Questiona o mundo dividido das inteligências: a ideia de que as coisas “superiores”, tais como as ciências, a cosmologia e a metafísica, não podem ser compreendidas pela mesma inteligência que aprendeu a manejar o martelo, a trabalhar a terra, a cozinhar e a lavar roupa. Essas últimas atividades pertencem ao mundo do trabalho, ao mundo da economia doméstica. Como a inteligência que aprendeu a lavar roupa pode ser a mesma da inteligência do físico?

Consideremos a seguinte passagem:

Era preciso dizer que vós acreditais que todas as obras humanas estão na palavra *Calipso*, porque essa palavra é uma obra da inteligência humana. Aquele que fez a adição de frações é o mesmo ser intelectual que o que fez a palavra *Calipso*. Este artista sabia o grego; escolheu uma palavra que significa artilosa, escondida. Este artista assemelha-se àquele que imaginou os meios de escrever a palavra da qual se trata. Ele se assemelha àquele que fez o papel sobre o qual se escreve, àquele que emprega a pena nessa tarefa, àquele que talha as penas com um canivete, àquele que fez o canivete com o ferro, àquele que forneceu o ferro a seus semelhantes, àquele que fez a tinta, àquele que imprimiu a palavra *Calipso*, àquele que fez a máquina de impressão [...] Todas as ciências, todas as artes, a anatomia e a dinâmica etc. Etc.. são frutos da mesma inteligência que fez a palavra *Calipso*. (RANCIÈRE, 2020, p. 48).

Escolhemos manter essa longa passagem em sua inteireza porque evidencia de modo direto e elegante os dois princípios do Ensino Universal: *todas as inteligências são iguais e tudo está em tudo*. Em todas as operações que tornaram possível a palavra *Calipso* chegar aos olhos da aprendiz (aquele que escreveu, aquele que traduziu do grego, aquela que fez o papel, aquela que fez a pena, aquele que fez o canivete etc.), o que percebemos é a mesma inteligência em uma pluralidade de manifestações. Essa *cadeia de manifestações* tem, como sua base, a mesma inteligência.

Jacotot, além disso, possuía um grande interesse na linguagem. A grande maioria dos exemplos de aprendizagem do livro, sua *concepção mesma* da aprendizagem, envolve o fenômeno da linguagem. “O exercício da palavra e a concepção de qualquer obra como discurso são um prelúdio para toda aprendizagem, na lógica do Ensino Universal” (RANCIÈRE, 2020, p. 97). Assim, a criança verifica que a pintura é “uma linguagem, que o desenho que lhe é dado a imitar lhe fala” (RANCIÈRE, 2020, p. 98). *Ut poesis pictura*: “a pintura, como a escultura, a gravura e qualquer outra arte é uma língua que pode ser compreendida e falada por qualquer um que tenha inteligência de sua língua” (RANCIÈRE, 2020, p. 98). Mas há uma condição para adentrar a floresta de signos da linguagem que se quer aprender. É preciso que a aprendiz considere que a inteligência de quem fez a obra seja igual à sua. É preciso que ela se considere *igual* – isto é, que é a *mesma* inteligência presente no gesto de realização da obra e no seu gesto de compreendê-la. Toda aprendizagem, portanto, toma forma de *comunicação* entre dois seres razoáveis, um diálogo entre iguais. “Todo *saber fazer* é um *querer dizer* e que esse *querer dizer* se dirige a todo ser razoável [*On vérifie ainsi que tout vouloir faire est un vouloir dire et que ce vouloir dire s’adresse à tout être raisonnable*]” (RANCIÈRE, 2020, p. 98). O que a aprendiz aprende é, então, mais do que uma *técnica*, um *discurso*

– um modo de produzir sentido através de uma obra. O que a aprendiz que adota a opinião da igualdade das inteligências faz é reconhecer que todo *saber* tem forma de *querer dizer* – isto é, que há uma relação *ética* subjacente e anterior a toda relação epistemológica. A relação ética de igualdade – a estima mútua entre os sujeitos, entre a inteligência que se manifesta numa obra e a inteligência que deseja apreender os signos dessa inteligência – precede a relação epistemológica entre sujeito e objeto.

A arte do mestre consiste em verificar a igualdade entre a inteligência do aluno e a sua; a arte do aluno consiste em verificar a igualdade entre a inteligência da obra que deseja aprender e a sua. O modo da inteligência de apreender a si mesma é pela comunicação com outras inteligências. O conceito de inteligência em Rancière, assim, não é solipsista nem substancial, mas intersubjetivo, codependente. A inteligência só consegue aprender a sua própria potência a partir da relação que estabelece com *outras* inteligências. E tudo se condensa nessa palavra: *verificar*. “Ao forçar a vontade do filho, o pai de família pobre verifica que eles têm a mesma inteligência, que seu filho pesquisa como ele; e o que o filho busca no livro é a inteligência daquele que o escreveu, para verificar se ela procede exatamente como a sua” (RANCIÈRE, 2020, p. 64). Essa *reciprocidade* é o núcleo da emancipação: “só verifica sua inteligência aquele que fala a um semelhante, capaz de verificar a igualdade das duas inteligências” (RANCIÈRE, 2020, p. 65). A inteligência, quando isolada, desconhece a si mesma, não é nada. Ela só passa a compreender-se, a (re)conhecer-se a partir do contato com a inteligência dos outros – ela *verifica* o seu próprio poder reconhecendo o poder da inteligência dos outros. Recebendo a palavra do outro como manifestação de uma inteligência igual à sua, ela a realiza e *se* realiza no processo de verificação. Há uma mútua realização entre as inteligências: um círculo da potência na qual duas inteligências se reconhecem e se realizam a partir da verificação recíproca.

Por isso – e julgamos ser esta a consequência mais fundamental do princípio jacobino da igualdade – a inteligência que se diz em igualdade é a inteligência de ninguém. Não é propriedade, pois não pertence a nenhuma classe em particular. Não é um mérito, pois ninguém pode se apropriar de seus frutos como exclusivamente seus. Minhas palavras se exilam de mim, estão sempre além de minha posse. A inteligência funciona por um princípio *ex-tático*: minhas manifestações intelectuais se estendem para além do meu ‘próprio’, movem-se errantes em direção ao encontro de outras inteligências, que se apropriam de meus traços e me deserdam da posse última de meus gestos, de minhas palavras, de meus atos. Do mesmo modo, o que reconheço como mais

íntimo e mais próprio de minha inteligência, são, na verdade, gestos, palavras e movimentos tomados de outros – tornados ‘meus’ apenas na relação igualitária que mantive com eles. Minha capacidade intelectual me é dada somente pela relação que sustento com outras inteligências, nesse jogo de apropriação e deserdamento que é a aventura da inteligência que pertence a todos e a ninguém. Mais: ela não pode afirmar a si mesma sem afirmar no mesmo gesto a outra – ela afirma a inteligência do outro em si mesma e afirma a si mesma na inteligência do outro. A inteligência se emancipa na medida em que ela abre mão de conquistar um lugar na hierarquia das inteligências e se dissolve no “exercício integral da razão comum” (RANCIÈRE, 2020, p. 64). A inteligência deixa de ser marca de *minha* individualidade e passa a ser “poder comum a todo ser razoável, que qualquer um pode experimentar [*pouvoir commun à tout être raisonnable, celui que chacun éprouve*]” (RANCIÈRE, 2020, p. 105). Modo de afirmação de si que se diferencia do modo embrutecedor, no qual a afirmação de um se dá pelo rebaixamento do outro e a afirmação do outro se dá pelo rebaixamento do um – sendo, portanto, uma afirmação mutuamente exclusiva¹³.

A inteligência emancipada não mais compete, não mais embrutece nem se deixa embrutecer: ela se *afirma* afirmando a outra – exercendo-se em *comum*. A potência da inteligência, por isso, ultrapassa todas as limitações identitárias, todas as demarcações de atividades e todas as grades disciplinares. Pois é a mesma inteligência que está presente na obra do pintor e na obra do serralheiro. O sentido da igualdade das inteligências é mais profundo do que aparenta: não apenas todos têm a mesma capacidade de aprender de ponto de partida, mas – mais fundamentalmente – não existe distância mensurável entre as inteligências e suas manifestações. Não se torna possível, então, *medir* a distância entre a inteligência de alguém e da obra produzida por outro alguém. Não se torna possível, logo, *localizar* e *prever* os movimentos de conexão entre uma inteligência e outra. Somos obrigados a admitir que as fronteiras que separam as disciplinas e as demais manifestações das inteligências não são reais, não são entidades com resistência ontológica. São arranjos instáveis, arbitrários e efêmeros de uma mesma inteligência que transita e atravessa todas as fronteiras entre os campos do saber. A

¹³ “Não se trata de formar grandes pintores, mas homens emancipados, capazes de dizer eu também sou pintor — fórmula em que não entra qualquer orgulho mas, bem ao contrário, o justo sentimento do poder de todo ser razoável. Não há orgulho em dizer, em voz alta: “Eu também sou pintor”! O orgulho consiste em dizer baixinho, sobre os outros: “Vocês também não são pintores”. E ‘eu também sou pintor’ significa: eu também tenho uma alma, sentimentos a comunicar a meus semelhantes” (RANCIÈRE, 2020, p. 76)

identidade de uma inteligência como pertencente exclusivamente a uma arte é, assim, relativa e precária.

A inteligência é essa propriedade imprópria, essa potência de impossível predicação que não conhece fronteiras, níveis e nem graus. A inteligência comum é a própria impossibilidade de fechamento de uma inteligência em seu “próprio” mundo. Mundo da pintura, mundo da carpintaria, mundo da poesia, mundo da agricultura – todos manifestações da *mesma* inteligência, que transita por diversos mundos sem, por isso, ser aprisionada por nenhum em particular.

Há mais um atributo da inteligência, segundo Rancière: a não-agregação. “Não há inteligência onde há agregação, *ligadura* de um espírito a outro espírito” (RANCIÈRE, 2020, p. 55). A inteligência é “indivisível, sem comunidade, sem partilha” (RANCIÈRE, 2020, p. 111). Na cooperação entre duas pessoas, “há duas inteligências; elas têm a mesma natureza, mas não há inteligência única que presida essa reunião” (RANCIÈRE, 2020, p. 111). A inteligência é *comum*, e não *coletiva*. Isto quer dizer: não há *uma* inteligência que totalize todas as outras inteligências, uma inteligência superior que contenha em si todas as outras – pois isso não seria nada além de embrutecimento. Aqui, percebemos a recusa rancieriana de uma Totalização de todas as partes da sociedade sob o Um.

O comum, em Rancière, não é nem privado nem coletivo. A inteligência é uma capacidade inapropriável, quer seja por um indivíduo quer seja por um Estado ou Partido. Ela é um bem que pertence a todos e, ao mesmo tempo, a ninguém em particular.

3. Metamorfoses: a vida de todos e de ninguém

Passemos a considerar, nesse momento do artigo, o *Metamorfoses* de Emanuele Coccia. Publicado em 2020, no ano de início da pandemia do COVID-19, o livro explora as bases de uma filosofia da metamorfose. Desde *A vida das plantas* (2016) e *Vida Sensível* (2010), o filósofo italiano já demonstra grande interesse em descentrar o pensamento filosófico do escopo do que se convencionou chamar de “ciências humanas”. Com forte influência de Bruno Latour em seu pensamento, Emanuele Coccia desafia as clássicas distinções feitas entre natureza e cultura, mente e matéria, espírito e corpo,

humano e não humano¹⁴. Considerado propulsor de uma “virada vegetal” no pensamento, Coccia, em seu *Metamorfoses*, convida a pensar a vida a partir de uma interpretação filosófica do legado darwiniano.

As primeiras frases do livro já enunciam a ambição de seu projeto: “no início, éramos todas e todos o mesmo ser vivo. Compartilhamos o mesmo corpo e a mesma experiência. Desde então, as coisas não mudaram tanto. Multiplicamos as formas e maneiras de existir. Mas ainda hoje somos a mesma vida” (COCCIA, 2020, p. 9). O primeiro aspecto digno de nota é que o autor chama nossa atenção para a *continuidade* da vida. Primeiro gesto que já quer dizer muito. Não pensa o humano – como no gesto propriamente moderno, repetido de Descartes a Heidegger – em sua *distinção* dos outros seres vivos, como *excepcional* entre os viventes, seja pela posse do espírito ou da linguagem. Em vez disso, pensa o humano em termos de uma continuidade com o resto de todos os outros seres vivos. Afirma Coccia: “Há milhões de anos, essa vida transmite-se de corpo em corpos, de indivíduo em indivíduos, de espécie em espécies, de reino em reino” (COCCIA, 2020, p. 9).

Essa vida, aparentemente tão nossa, aquilo que imaginamos ser o “que há de mais íntimo e incomunicável em nós, não vem de nós, não tem nada de exclusiva ou pessoal: ela nos foi transmitida por outrem, animou outros corpos, outros pedaços de matéria, além daquela que nos abriga” (COCCIA, 2020, p. 9). A vida não é nossa porque *nascemos*, porque recebemos a vida de um outro. “Fomos o mesmo corpo, os mesmos humores, os mesmos átomos que a nossa mãe. Somos essa vida que compartilha o corpo de um outro, prolongada e levada para outro lugar” (COCCIA, 2020, p. 9). Recebemos a vida de nossa mãe. Poderíamos remontar a uma espécie de humanidade primordial e originária, conectar-nos com as raízes de nossa espécie, mas Coccia vai além: isso que consideramos tão nosso, a nossa humanidade, “tampouco é um produto originário e autônomo. Ela também é um prolongamento e uma metamorfose de uma vida anterior” (COCCIA, 2020, p. 9). Somos uma invenção dos primatas. E os primatas, por sua vez, não deixam de ser uma “experimentação e uma aposta feita por outras espécies, outras formas de vida” (COCCIA, 2020, p. 9-10).

¹⁴ “Se a vida vegetal é também uma vida cultural, esta pressupõe a atividade de uma mente que se exercita antes de tudo e, quase exclusivamente, na forma do próprio corpo. Pensar a vida vegetativa desta forma corresponderia a tudo aquilo que a tradição aristotélica tinha chamado *psuchê trophukê*, ou seja, nem tanto ou não somente uma unidade taxonomicamente distinta e separada das outras, mas um lugar compartilhado por todos os viventes, indiferente à distinção entre plantas, animais e homens, o princípio pelo qual, segundo o *logion* aristotélico, “a todos pertence a vida” (ARISTÓTELES, De anima 414a 25)” (COCCIA, 2013, p. 212).

Eis então que Coccia enuncia a tese principal de sua filosofia da metamorfose: “Cada espécie é a metamorfose de todas as outras que vieram antes dela. Uma mesma vida que molda para si um novo corpo e uma nova forma para existir de uma maneira diferente [*Une même vie qui se bricole un nouveau corps et une nouvelle forme afin d’exister différemment*]” (COCCIA, 2020, p. 10). Essa concepção não é resultado de uma visão de mundo animista nem de nenhum povo originário. É somente a consequência de uma interpretação do “significado mais profundo da teoria da evolução darwiniana, aquela que a biologia e o discurso público não querem ouvir: as espécies não são substâncias, entidades reais. Elas são “jogos de vida”” (COCCIA, 2020, p. 10). A taxonomia, embora útil, pode levar ao autoengano: substancializamos as espécies, pensamos a vida em termos de reinos, filos, classes, superordens e famílias na tentativa de *classificar* os vivos, mas nos esquecemos que tudo isso não passa de “configurações instáveis e necessariamente efêmeras de uma vida que gosta de transitar e circular de uma forma em outra” (COCCIA, 2020, p. 10). As espécies não são essências eternas. Elas aparecem, se transformam e desaparecem. Cada espécie, na verdade, é um “*patchwork*” de pedaços extraídos de outras espécies. Nós, as espécies vivas, nunca deixamos de trocar peças, linhas, órgãos, e o que cada um de nós é, aquilo a que chamamos espécie, é apenas o conjunto das técnicas que cada ser vivo tomou emprestado de outros” (COCCIA, 2020, p. 10). A maior prova disso é que compartilhamos olhos, orelhas, pulmões, sangue quente e nariz com milhões de outros seres vivos.

Seríamos nós, humanos, a espécie mais desenvolvida, a coroa da evolução? Coccia não pensa a multiplicidade de formas em termos de *evolução* ou *progresso*, isto é, de forma teleológica: como se a evolução das formas caminhasse em direção a maior perfeição. Pensar a vida em termos de *metamorfose* nos liberta dessa teleologia. Mas não apenas isso: “isso significa também, e acima de tudo, que cada uma dessas formas tem o mesmo peso, a mesma importância, o mesmo valor: a metamorfose é o princípio de equivalência entre todas as naturezas e o processo que produz essa equivalência” (COCCIA, 2020, p. 13). Todas as variações da vida se equivalem – são iguais. Todas existem no mesmo plano: “eles têm o que os outros têm em comum, mas de modos diferentes. A variação é *horizontal*” (COCCIA, 2020, p. 13).

A metamorfose será atestada por uma dupla evidência. Cada ser vivo é uma pluralidade de formas, “mas cada uma dessas formas não existe de maneira verdadeiramente autônoma, separada, pois cada qual se define em continuidade

imediate com uma infinidade de outras antes e depois dela mesma” (COCCIA, 2020, p. 14). A multiplicidade de formas e mundos dos seres vivos; o “sopro” (COCCIA, 2020, p. 14) que estabelece as conexões entre essas formas e esses mundos, a possibilidade de *passagem* de um para o outro.

Aprofundemos nossa leitura nessa última passagem, pois a consideramos fundamental para a compreensão do conceito de metamorfose. A dupla evidência da metamorfose conjuga dois aspectos: de um lado, a multiplicidade das formas, a diferença, a pluralidade; do outro, a continuidade, a inseparabilidade, a dependência das formas de vida umas das outras. O que Coccia quer dizer exatamente quando afirma que somos seres metamórficos? No campo da biologia, a metamorfose é pensada como atributo de alguns animais e insetos: moluscos, esponjas, ouriços-do-mar, lagartas e assim por diante. O filósofo generaliza este dado inicial da metamorfose para se pensar a vida enquanto um todo: “Uma única e mesma vida é partilhada [*partagée*] por dois corpos – dois corpos que nada têm em comum sob um ponto de vista anatômico, etológico e ecológico” (COCCIA, 2020, p. 144). Se aceitarmos o legado de Darwin, somos obrigados a considerar que todas as espécies derivam sua existência de uma *origem comum*, todas as formas de vida são expressões de uma mesma vida. A vida que recebemos sempre contém, portanto, um traço inegável de alteridade: “O conceito de hereditariedade expressa perfeitamente este aspecto: o que há de mais íntimo e de mais profundo em nós, nossa identidade genética, vem de outrem, foi elaborada por outrem [*ce qu’il y a de plus intime et de plus profond en nous, notre identité génétique, vient d’autrui, a été concocté par autrui*]” (COCCIA, 2020, p. 39). Essa alteridade – essa ancestralidade, essa anterioridade – que nos é dada, no entanto, é suscetível de se modificar. Apropriamo-nos do que pertencia a outrem – *dependemos* de formas anteriores a nós – e, ao mesmo tempo, *multiplicamos, transformamos* aquilo que recebemos em outra coisa. A metamorfose configura, por isso, uma dupla impossibilidade: “é a condição que obriga um ser vivo a chocar o outro em si, sem jamais poder ser inteiramente ele mesmo e também sem poder confundir-se ou fundir-se inteiramente no outro” (COCCIA, 2020, p. 39). Não podemos nunca ser (apenas) nós mesmos, pois a nossa vida nos é dada por um outro; não podemos, também, simplesmente fundir-nos com o outro: somos obrigados a nos transformar, a metamorfose é nosso “destino” (COCCIA, 2020, p. 38). Somos um pedaço do mundo, isso é certo, “mas um pedaço do qual tivemos que mudar a forma. Nós somos um punhado de átomos e corpos que já estavam – todos – aqui e aos quais nós quisemos,

podemos, tivemos que impor uma nova direção, um novo destino, uma nova forma e vida” (COCCIA, 2020, p. 38). A metamorfose é, portanto, marcada por estas duas características: dependência (no sentido de não podermos nos isolar de uma infinidade de antecessores e de sucessores) e transformação (não podemos permanecer os mesmos).

A imagem de mundo propiciada pela contemplação da metamorfose não é a de uma casa. Não somos espécies que caminham no espaço aberto e acolhedor da Vida. “O mundo se define, antes de mais nada, pelo fato de ser um *planeta* [...] a palavra planeta provém da raiz grega *planaomai*, que significa “vagar, perder-se [*errer, s’égarer*]”” (COCCIA, 2020, p. 100-101). A natureza planetária da metamorfose obriga tudo a sair do seu lugar, nada pode permanecer onde está – a impossibilidade do “próprio”. “O mundo, enquanto realidade planetária, é um corpo à deriva e, inversamente, estar à deriva [*être à la derive*] é o primeiro atributo de todos os corpos desse universo – terrestres e celestes” (COCCIA, 2020, p. 101). A deriva é a nossa condição existencial mais primordial: “sexo, nutrição, mas também imaginação, linguagem, nascimento, morte são algumas tantas formas e expressões desse movimento” (COCCIA, 2020, p. 101). As ideias de “casa”, de espaço “doméstico”, de “próprio”, nada mais são do que ilusões. “Enquanto filho de Gaia, cada ser está à deriva, ou seja, transforma-se, muda de casa, migra” (COCCIA, 2020, p. 101). A migração dos filhos de Gaia não é fruto de nenhuma contradição que irá, em algum momento, se dissolver e enfim encontrar o seu “lugar próprio”: “nunca haverá um fim da viagem [...] A condição de estar no mundo é uma condição de migração: não uma viagem de um lugar para o outro, mas uma forma de movimento perpétuo – uma derivação” (COCCIA, 2020, p. 102). A metamorfose é, portanto, uma potência *migrante*.

A estratégia argumentativa de Coccia consiste em mostrar o comum naquilo que considerávamos o nosso mais íntimo, privado e pessoal: a nossa própria vida, a nossa própria humanidade. A vida, o nosso mais estimado bem, aquilo que constitui o núcleo de nosso ser, de nossa identidade, não é nossa; a nossa humanidade, que pensávamos ser o que nos diferenciava do resto dos animais e do mundo, tampouco é substancial – nada mais somos do que a metamorfose de tantos outros que vieram antes de nós. Mesmo o nascimento, considerado o processo mais “individual e individualizante que um ser vivo pode experimentar [...] o que torna a intimidade possível e define as suas fronteiras” (COCCIA, 2020, p. 22), é o que há de mais universal: “nascem todos os seres vivos, independentemente da espécie, da classe, do reino. Um carvalho, um gato, um

cogumelo, uma bactéria: todos são seres definidos pelo nascimento” (COCCIA, 2020, p. 22).

Se Coccia afirma o comum na metamorfose, não se trata de fazer enxergar os seres vivos como uma grande família: “nossa genealogia é portanto sempre de ordem cósmica e não tem nada de meramente familiar” (COCCIA, 2020, p. 22). A família é muito recente para ser o horizonte de nosso pertencimento: “mais do que tecer um laço de sangue com os pais, nascer é acrescentar um elo na corrente de transformação da vida” (COCCIA, 2020, p. 23). Não somos capazes de separar nossa história individual da história do mundo. Os contornos entre o local e o global se borram. “É sempre Gaia que diz “eu” em nós. Nós somos mundo e cada um de nós é mundano à sua maneira” (COCCIA, 2020, p. 23).

Metamorfoses é, portanto, uma aposta radical no que temos de comum com todos os outros seres vivos, com a Terra. Rejeitando o gesto moderno de edificar o Humano a partir da diferença com o resto dos viventes (pela racionalidade) e dos não-viventes (pelo espírito), Coccia afirma a dignidade e a riqueza do *comum*. Somos uma potência comum de metamorfose, capaz de multiplicar-se, de transformar-se de infinitas maneiras, de vestir novas máscaras, passando de uma forma a outra, de um mundo ao outro, de uma vida à outra. Não deixamos, no entanto, de ser a mesma vida em continuidade.

4. Inteligência metamorfa, metamorfose inteligente

Embora os conceitos dos dois autores sejam forjados em áreas muito diferentes e para propósitos diferentes, não deixamos de pensar que haja um parentesco entre as noções de *metamorfose* em Coccia e de *inteligência* em Rancière. Vamos à comparação.

O possível parentesco entre os dois conceitos nos parece se explicar por quatro razões: I) ambos os conceitos rejeitam a *exclusividade* de nossas manifestações (intelectuais ou biológicas); II) ambos os conceitos rejeitam a ideia de que haja uma hierarquia – seja entre as inteligências, seja entre as formas de vida; III) ambos os conceitos não apresentam o comum como deficiência ou queda (como na tese do nivelamento¹⁵), mas como *exuberância, multiplicidade, riqueza, potência*; IV) ambos os

¹⁵ Vinicius de Figueiredo vê na antropologia pascaliana, aquela que nivela todos os indivíduos pela miséria proveniente do pecado original, a raiz teológica que será posteriormente secularizada nas reivindicações republicanas da igualdade francesa (FIGUEIREDO, 2021, p. 32). A referida “tese do

conceitos apontam para a possibilidade de *conexões* entre entes incompatíveis. Explicitemos cada um desses pontos de parentesco.

Primeiramente, a rejeição da *exclusividade* de nossas manifestações. Para ambos os autores, aquilo que consideramos como mais “nosso”, como exclusivo, na verdade, é comum, compartilhado com uma pluralidade de outros seres. O herói rancieriano, Jacotot, critica fortemente a noção da aptidão “própria” para uma certa atividade (o que Rancière identificará como a *sophrosyné*¹⁶ de Platão, a virtude da identidade): “não faças nada além de teu próprio negócio [*Ne fais rien d’autre que ta propre affaire*], que não é de pensar no que quer que seja, mas simplesmente fazer essa coisa que esgota a definição do teu ser: se tu és sapateiro, calçados e crianças que serão sapateiros” (RANCIÈRE, 2020, p. 57). O sapateiro, assim, encerra-se no ciclo de sua própria atividade: ele produz sapatos e *nada além disso*. A separação entre instrução e educação, um pensamento próprio da Revolução de 1798, confirma este ponto. A família nada mais é do que o lugar do retrocesso, dos mitos e das superstições, mas é ela que deve educar e imputar as virtudes em seus filhos. “O pai de família, incapaz de tirar de sua prática rotineira as condições para a instrução intelectual de seu filho, mostra-se, em troca, todo-poderoso para lhe ensinar, pela palavra e pelo exemplo, a virtude que há em se manter em sua condição” (RANCIÈRE, 2020, p. 59). Para emancipar-se, é preciso quebrar esse círculo. É preciso ver a célula familiar não mais como um domínio privado em que se faz o destinado pelo seu lugar social (e nada mais), mas percebê-la como “lugar de uma nova consciência, de uma superação de si que estende o “próprio negócio” de cada um até o ponto em que ele se faz exercício integral da razão comum [*Elle est celui d’une conscience nouvelle, d’un dépassement de soi qui étend la « propre affaire » de chacun jusqu’au point où elle est exercice à part entière de la raison commune*]” (RANCIÈRE, 2020, p. 60). Em outras palavras: é preciso compreender que,

nivelamento” é também formulada por Friedrich Nietzsche, em sua conhecida crítica ao ideal de igualdade. Segundo o filósofo, o democratismo moderno nada mais seria do que uma versão secularizada da moral cristã, uma moral de rebanho nascida do ressentimento que ataca a altivez e a singularidade dos indivíduos, o instinto voltado contra os sadios e contra a saúde. Para o filósofo, a estratégia igualitária-cristã se daria da seguinte maneira: “o que faz doente é bom; o que vem da plenitude, da abundância, do poder, é mau” (NIETZSCHE, 1999, p. 62). O instinto igualitário nasceria, então, do ressentimento dos mais fracos em relação aos mais fortes. Buscar o comum significaria, nesses termos, nivelar os humanos a partir da doença.

¹⁶ “A virtude de fazer (apenas) isso chama-se *sophrosyné*. As palavras temperança e moderação, pelas quais nos vemos obrigados a traduzi-la, escondem atrás de pálidas imagens de controle dos apetites a relação propriamente lógica expressa por essa “virtude” da classe inferior [...] A virtude própria e comum dos homens da multidão nada é além da submissão à ordem segundo a qual eles são apenas o que são e só fazem o que fazem” (RANCIÈRE, 1996, p. 76).

naquilo que denominamos nosso “próprio negócio”, há o exercício de uma virtude que está *além* dos limites do “próprio” – não há sapateiro que não use ideias matemáticas em sua arte; não há futebolista que não mobilize conceitos físicos. O “próprio” é uma ilusão porque *tudo está em tudo*.

Emanuele Coccia, por sua vez, toma aquilo que é considerado o mais íntimo, o mais próprio, o mais comunicável em nós, aquilo que pensamos ser o nosso traço individualizante, a nossa marca, e revela aí o *comum*. A percepção sensível da metamorfose “nos impediria de considerá-la [a vida] como a propriedade de uma forma específica de um corpo, ou de um mundo. A vida, para nós, seria o que se passa entre os corpos, o que pode circular entre mundos diferentes, não uma qualidade fixa e específica [*La vie pour nous sera ce qui passe entre les corps, ce qui peut circuler entre les différents mondes, non une qualité fixe et spécifique*]” (COCCIA, 2020, p. 144-145). A vida não é propriedade de nenhum corpo em específico, de nenhum indivíduo em particular: a vida é o que *atravessa* os corpos e os mundos, uma potência – para dizer com Coccia – *migrante* (COCCIA, 2020, p. 28). Minha vida está sempre para *além* de mim.

Segundo ponto: ambos os conceitos rejeitam a ideia de hierarquia. Não é difícil verificar em *O mestre ignorante*: todo o propósito do livro é acabar com o mito da divisão das inteligências. Não se trata de opor duas inteligências, “a inteligência do instrumento e do operário, à ciência das escolas ou à retórica das elites [...] trata-se de reconhecer que não há duas inteligências, que toda obra da arte humana é realização das mesmas virtualidades intelectuais” (RANCIÈRE, 2020, p. 47). Não há hierarquia entre formas de inteligência porque não há *divisão* entre elas. Em Coccia, como vimos acima, a variação da metamorfose das formas de vida não é *vertical* (não evolui, não progride, não é teleológica), mas *horizontal*: “eles têm o que os outros têm em comum, mas de modos diferentes. A variação é *horizontal*” (COCCIA, 2020, p. 13). Todas as formas de vida se equivalem.

Terceiro ponto: ambos os conceitos apresentam o comum não como *queda*, mas como *exuberante*. É conhecida a crítica aos partidários do comum: dado que somos todos e todas diferentes, se quisermos instituir algo comum, temos de nos nivelar. E o nivelamento sempre se dará por baixo. A antropologia pascaliana é um ótimo exemplo desse modo de visualizar a igualdade: o que temos em comum é a *queda*, a *miséria*. Rancière e Coccia, ao contrário, não vislumbram o comum como lugar de *miséria*, mas como lugar de *exuberância*, de *riqueza*, de *multiplicidade*. “O que nos interessa é a

exploração dos poderes de cada homem, quando ele se julga igual a todos os outros e julga todos os outros igual a si” (RANCIÈRE, 2020, p. 66). O acesso ao comum – a emancipação – produz *possibilidades, conexões, riquezas*, é uma espécie de *enriquecimento sensível e cognitivo*. Em Coccia, dizer que somos uma invenção dos primatas, o que é tomado por muitos como uma *miséria*, como algo que nos aproxima dos animais, não tem nada de vergonhoso: ao contrário, é traçando a nossa herança dos primatas e para além deles que buscamos nossa riqueza e nossa ancestralidade enquanto seres vivos. “Tentei mostrar que a metamorfose é a evidência de que toda vida existente em volta e fora de nós mesmos é a mesma que reside em nós, e, inversamente, vivemos a mesma vida de tudo o que está à nossa volta” (COCCIA, 2020, p. 144).

Quarto ponto: ambos os conceitos advogam pela possibilidade de conexões entre formas e mundos incompatíveis. Esse ponto de parentesco, devido a sua complexidade e implicações, mereceria um trabalho à parte. Iremos nos contentar, nesse artigo, de apenas delinear algumas aproximações iniciais. Para Rancière, e retomando nosso ponto II, a dominação se efetiva na medida em que aderimos ao mito explicador da realidade: há desigualdade porque há duas inteligências, porque há divisão sensorial e de aptidão entre os humanos. Cada um no seu próprio, cada um no seu lugar. Assim o sapateiro só pode entender de sapato, o marceneiro de madeira e o jogador de futebol de futebol. Cada uma dessas áreas é um mundo à parte; cada um deve se ocupar apenas dela e não sair dela. Para Rancière, essas divisões não *existem* efetivamente. Tudo está em tudo. É nesse ponto que Rancière evoca uma *poética do saber*¹⁷: isso não quer dizer que as distâncias entre uma e outra arte não existem; significa simplesmente que não são *mensuráveis*, não podem ser medidas nem previstas¹⁸. Conhecer, para Rancière, é estabelecer pontes entre mundos incompatíveis: o mundo da pintura e o mundo da marcenaria, o mundo do futebol e o mundo da matemática – ou, em uma expressão rancieriana –, operar a “comunhão do que não está dado como em-comum” (RANCIÈRE, 1996, p. 136). Para Coccia, a *metamorfose* se dá numa dupla evidência: primeiro, a pluralidade das formas de vida; segundo, a *continuidade* que existe entre elas. No caso da lagarta e da borboleta: “Uma única e mesma vida é partilhada por dois

¹⁷ “Poética do saber” é também o título de um texto de Rancière publicado em: HONNETH, A.; RANCIÈRE, J. *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity*. New York: Columbia University Press, 2016.

¹⁸ Segundo o Ensino Universal, não há entrada “oficial” para se aprender uma obra. Pode-se começar de *qualquer* lugar, isto é, não existe *ordem* necessária predeterminada para a aprendizagem de nenhuma linguagem. “Para começar, é preciso aprender qualquer coisa [...] mas o Velho, quanto a ele, diz: é preciso aprender *tal* coisa, e depois *tal* outra e ainda uma outra tal. Seleção, progressão, incompletude, esses são os princípios” (RANCIÈRE, 2020, p. 32).

corpos – dois corpos que nada têm em comum sob um ponto de vista anatômico, etológico e ecológico: eles têm formas e vidas completamente diferentes” (COCCIA, 2020, p. 144). A metamorfose se define como o “mecanismo que permite a esses dois corpos incompatíveis pertencerem ao mesmo indivíduo” (COCCIA, 2020, p. 144). O milagre da metamorfose, afirma o filósofo, é o de uma “vida em partilha que não pode ser associada a uma identidade anatômica precisa ou a um mundo específico. O mesmo eu pode viver em dois corpos e dois mundos incompatíveis” (COCCIA, 2020, p. 144). A vida que partilhamos com os outros seres vivos não pode inferir de uma *identidade* entre os corpos ou de uma pertença ao mesmo mundo. O que se partilha, segundo Coccia, não é um mundo, não é uma identidade: é a capacidade de *passagem* de um a outro. O comum é uma potência *transmundana*.

5. Conclusão

Esperamos, com esse artigo, ter contribuído com o exercício de aproximação inicial entre as obras de Emanuele Coccia e Jacques Rancière. De acordo com nossa pesquisa, os dois autores já foram reunidos sob o signo *imagem*¹⁹, no campo da estética, mas ainda não aproximados em relação ao *comum*, uma área de possível parentesco – como tentamos argumentar nesse artigo – entre as obras dos dois filósofos.

Esperamos, também, contribuir para o debate contemporâneo em relação ao *comum*. Julgamos que os dois autores, com suas especificidades e mundos conceituais distintos, nos oferecem instrumentos sensíveis e cognitivos para o vislumbre dessa noção que se encontra hoje nas margens da esfera pública contemporânea. Em ambos os autores, percebemos o comum como uma potência de criação contínua, como uma dimensão de conexão com uma comunidade maior de viventes. O comum é desenhado em suas obras como uma riqueza compartilhada e inapropriável, patrimônio de todos e de ninguém, aquilo que força todos os mundos e todos os seres a saírem de seu “próprio” lugar. A perpétua condição de navegar no vasto mar para além de toda origem, de toda identidade – uma metamorfose e uma inteligência errantes, tão nossas e tão outras.

/

¹⁹ ALLOA, 2015.

Referências

- ALLOA, E. (org). **Pensar a imagem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ARENDDT, H. **Human Condition**. Chicago: University Press, 1998.
- BOSTROM, N. Transhumanist values. **Review of Contemporary Philosophy**, New York, v. 4, p. 3-14, 2015.
- COCCIA, E. **Metamorfoses**. São Paulo: Dantes, 2020.
- COCCIA, E. **Metamorphoses**. Paris: Rivages, 2020.
- COCCIA, E. **A vida das plantas: uma metafísica da mistura**. São Paulo: Cultura e Barbárie, 2018.
- COCCIA, E. **Mente e matéria ou a vida das plantas**. **Landa**, Santa Catarina, v. 1, n. 2, p. 191-220, 2013.
- DARDOT, L.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DARDOT, L.; LAVAL, C. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- FIGUEIREDO, V. **Paixão da Igualdade: uma genealogia do indivíduo moral da França**. São Paulo: Relicário, 2021.
- FISHER, M. **Capitalist Realism: is there no alternative?**. Londres: Zero, 2009.
- FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GALEANO, S. **Contra a hidra capitalista**. São Paulo: n-1, 2021.
- HAN, B. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HARDT, M.; NEGRI, A. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- HONNETH, A.; RANCIÈRE, J. **Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity**. New York: Columbia University Press, 2016.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- NIETZSCHE, F. O anticristo. In: **Obras incompletas**. Col. Os Pensadores. 1ª ed., Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, seleção de Gérard Lebrun. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- PRECIADO, P. **Testo Junkie: Sexo, Drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. São Paulo: n-1, 2018.
- RANCIÈRE, J. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: 34, 1996.
- RANCIÈRE, J. **O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- RANCIÈRE, J. **Le maître ignorant: cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle**. Paris: Poche, 2004.
- ROMANDINI, F. **A comunidade dos espectros**. I. Antropotecnia. Desterro: Cultura e Barbárie, 2012.
- SCHLOCHAUER, C. **Lifelong learners: o poder do aprendizado contínuo**. São Paulo: Gente, 2021.
- VALENTIM, M. **Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

Recebido em: 05/10/22

Aprovado em: 22/02/23