

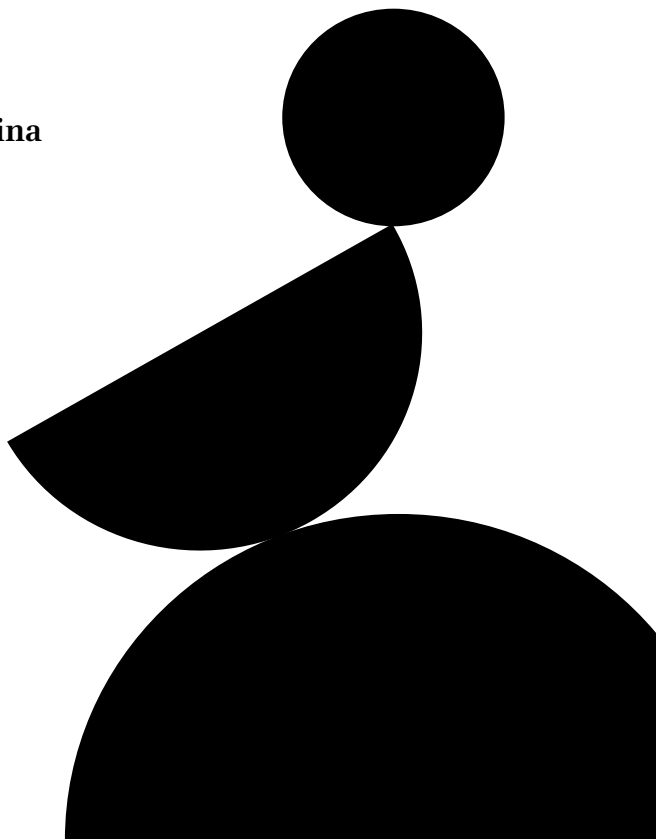
Cem anos de Claude Lefort: a obra se fazendo

Bruno Victor Melo
Eduardo de Arruda Passos
Ana Lúcia Feliciano
Arthur Stigert Christo
Fernanda Arantes Galina
Yago Pessoa Lima
(Orgs.)



Cem anos de Claude Lefort: a obra se fazendo

Bruno Victor Melo
Eduardo de Arruda Passos
Ana Lúcia Feliciano
Arthur Stigert Christo
Fernanda Arantes Galina
Yago Pessoa Lima
(Orgs.)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

Vice-Reitor: Alamanda Kfoury Pereira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Leonardo de Melo Ribeiro

Subchefe: Tadeu Mazzola Verza

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Subcoordenador: Rogerio Antônio Lopes

EDITORA PPGFIL-UFMG

Tadeu M. Verza

André J. Abath

Abílio A. Rodrigues Filho

Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogerio Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)
Antônio José Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo[†] (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)

Cem anos de Claude Lefort: a obra se fazendo [recurso eletrônico] / Bruno Victor Melo (org.) [et al.] – Belo Horizonte: Ed. PPGFIL-UFMG, 2026.

M149

1 recurso online (659 p.): pdf

ISBN: 978-65-02-04533-6

DOI: 10.5281/zenodo.19666037

1. Filosofia. 2. Política. 3. Democracia. 4. Lefort, Claude (1924-2010). I. Passos, Eduardo de Arruda. II. Feliciano, Ana Lúcia. III. Christo, Arthur Stigert. IV. Galina, Fernanda Arantes. V. Lima, Yago Pessoa. VI. Título.

CDD: 100

CDU: 1(43)

PPGFIL-UFMG, 2025

Elaborada por Érica Conceição Cicero – CRB 8/8206

Copyright© Os autores

Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design

Revisão: os organizadores

Diagramação: Bruno Victor Melo

Finalização: Tadeu M. Verza



Ed. PPGFIL-UFMG, 2026

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial da Editora PPGFIL-UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso da Editora PPGFIL-UFMG, disponíveis em: [https://
https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br](https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br)

Sumário

Apresentação	15
Bruno Victor Melo e Eduardo de Arruda Passos	
Interpretações da obra	19
1. Ação política, a política e o político na obra de Lefort	21
Gilles Bataillon	
2. Lefort pensador da carne do social	57
Paula Gabriela Mendes Lima	
3. Do comportamento simbólico em Merleau-Ponty à democracia moderna em Lefort	75
Silvana de Souza Ramos	
4. Do corpo próprio à práxis selvagem: Lefort, Merleau-Ponty e a invenção de uma vida democrática	99
Bruno Victor Melo	
5. Democracia selvagem, democracia insurgente: continuidades e rupturas em Lefort e Abensour	137
Eduardo de Arruda Passos	
6. Um circuito aberto: reflexões sobre a instituição da obra de pensamento em Lefort a partir de Merleau-Ponty	157
Bruno Victor Melo	

7. O simbólico em ação: democracia e direitos humanos em Lefort	177
Martha Coletto Costa	
8. Claude Lefort: sobre a servidão voluntária, ou a reversão da liberdade em servidão	209
Claudia Hilb	
9. Claude Lefort: o pensamento heroico	237
Marilena Chaui	
10. Lefort e o totalitarismo soviético	257
Newton Bignotto	
11. A questão do poder: o delineamento de novas figuras no horizonte político	275
Martín Plot	
12. Claude Lefort, democracia e a dimensão simbólica do poder. Uma leitura em diálogo com a Revolução Francesa	301
Edgar Straehle	
13. A fenomenologia de Lefort	323
Luiz Damon Santos Moutinho	
14. Revisitando um debate sobre “Droits de l’homme et politique”: até que ponto os direitos humanos são políticos?	343
Felipe Freller	
15. O Maquiavel de Claude Lefort: a construção de uma interpretação	375
Helton Adverse	

Traduções	407
1. Democracia e representação	409
Claude Lefort	
2. A ação política perante a indeterminação democrática	429
Pierre Manent	
Introdução a <i>O trabalho da obra Maquiavel</i> de Claude Lefort	447
Marilena Chaui	
Posfácio	635
As interpretações radicais: uma intimidade com a morte	637
Bruno Victor Melo	

Agradecimentos

Agradecemos ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, especialmente na pessoa do então coordenador Helton Adverse, pelo apoio financeiro, logístico e humano dispensado à organização do evento que deu origem ao presente livro.

Agradecemos aos conferencistas que aceitaram participar do evento e contribuíram com seu trabalho para a realização do colóquio.

Agradecemos à UFMG pelo acolhimento de nosso evento e a todos os trabalhadores e trabalhadoras, terceirizados e efetivos, que possibilitaram a realização do evento.

Agradecemos à Editora PPGFIL-UFMG pelo acolhimento deste audacioso projeto.

Agradecemos a Bruno Santos Alexandre, Dario de Negreiros e Martha Coletto Costa por terem decidido publicar neste livro o curso da Prof.^a Marilena Chaui sobre *O trabalho da obra Maquiavel*, de Claude Lefort, que organizaram e transcreveram a partir dos originais da autora.

Agradecemos à Prof.^a Marilena Chaui por aceitar publicar as anotações do curso sobre *O trabalho da obra Maquiavel*, de Claude Lefort.

Agradecemos à Editora Belin pela concessão gratuita dos direitos do artigo *Democracia e representação*, de Claude Lefort.

Apresentação

Bruno Victor Melo
Eduardo de Arruda Passos

Lefort faleceu em 3 de outubro de 2010, deixando uma vasta obra. Além dos livros publicados em vida, podemos encontrar vários outros escritos, célebres prefácios e longas entrevistas, reunidos em publicações póstumas, como *Le temps présents* (2007) e, mais recentemente, *Lectures politiques* (2021). Além disso, textos inéditos¹ vieram recentemente a público, graças ao trabalho de arquivo de Gilles Bataillon, que convenceu Lefort a não queimar esse material². A estratégia de Bataillon para persuadir Lefort foi perspicaz: se Lefort tinha editado os manuscritos póstumos de seu mestre Merleau-Ponty, entre eles o importante *O visível e o invisível*, por que o mesmo não poderia ser feito com os seus documentos? Lefort concordou e, no dia seguinte ao falecimento de Lefort, Bataillon levou o arquivo para o Centro de Estudos Sociológicos e Políticos Raymond Aron (CESPRA) onde Lefort foi um dos membros fundadores dessa instituição. Desde 2021, o Fundo Lefort encontra-se na Humathèque, Campus Condorcet, em Paris, à disposição dos pesquisadores.

¹ Cf. Lefort, 2024a, 2024b e 2024c.

² Cf. Bataillon, 2025.

Comemoramos o centenário de Lefort em 2024: dezesseis anos após a sua morte, o seu pensamento vai recebendo uma apreciação cada vez mais detida e rigorosa. Nas últimas duas décadas, vimos surgir estudos mais sistemáticos da sua obra, não só na França, mas também em outros países europeus, como Itália e Espanha, e nas Américas, Estados Unidos, Canadá, Argentina e Brasil. Além da merecida homenagem a Lefort, este livro é também um novo esforço coletivo para avançar na recepção e interpretação dos seus escritos.

Este livro foi gestado a várias mãos. Ele surge despretensiosamente em uma conversa entre amigos, que sonhavam, em 2024, com realizar um evento internacional para homenagear Claude Lefort, filósofo que completava então cem anos e que interrogamos continuamente em nossas pesquisas. Conseguimos, com o apoio de vários colegas e amigos, reunir grandes pesquisadores e pesquisadoras de vários países no prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich) da UFMG em novembro de 2024, para o Colóquio Internacional Claude Lefort UFMG. Nos dois dias do colóquio – 12 e 13 de novembro –, tivemos encontros memoráveis, com participações presenciais e online. Nesse evento, contamos ainda com o lançamento de três livros em torno da obra de Lefort: a fabulosa tradução de *O trabalho da obra Maquiavel*, feita por Carlo Gabriel Pancera, Helton Adverse e José Luiz Ames; *Ensaio sobre democracia: descrições de um corpo despedaçado*, de Silvana Ramos; e *Por uma filosofia existencial em Claude Lefort*, de Bruno Victor Melo.

O Brasil foi um lugar marcante para Lefort, não só por ter lecionado diversos cursos aqui, mas também pelo encontro com diversos filósofos e filósofas que, nos anos 1950 em diante, trariam suas

reflexões, principalmente as que giram em torno da democracia e do totalitarismo, para pensar a realidade brasileira.

Este livro que disponibilizamos aos leitores possui três partes: a primeira reúne os artigos de pesquisadoras e pesquisadores que apresentaram conferências no Colóquio Internacional Claude Lefort; a segunda apresenta duas traduções: uma de um artigo de Pierre Manent que interroga a obra de Lefort, e outra de um texto de Claude Lefort que traz, inclusive, reflexões sobre a democracia e a representação no contexto brasileiro. A terceira parte é dedicada exclusivamente a um texto-base de Marilena Chaui utilizado para cursos sobre *O trabalho da obra Maquiavel* lecionados na década de 1970.

Este livro, portanto, é ele mesmo um grande experimento da obra de Claude Lefort se fazendo. Para o pensador do político, uma obra não é desvinculada das interrogações que dela se fazem, dos desdobramentos, dos questionamentos, dos impensados que se avolumam naquilo que foi pensado. Nosso intuito é homenagear esse grande filósofo naquilo que era sua matéria mesma de vida: o pensamento *se fazendo* no outro.

Referências bibliográficas

Bataillon, G. (2025) Os “inéditos” de Claude Lefort: marcos de uma obra de pensamento. *Lugar Comum – Estudos de mídia, cultura e democracia*, n. 71, pp. 168-191.

Lefort, C. (2024a) Lettre de Paris. *Po&sie*, vol. 190, n. 4, pp. 87-91.

Lefort, C. (2024b) Menaces sur la démocratie. *Po&sie*, vol. 190, n. 4, pp. 93-101.

Lefort, C. (2024c) *Qu'est-ce que la démocratie?* Disponível em: <https://www.philomag.com/articles/quest-ce-que-la-democratie-un-texte-inedit-de-claude-lefort>. Acesso em: 22 mar. 2024.

Interpretações da obra

1. Ação política, a política e o político na obra de Lefort¹

Gilles Bataillon²

1. Um pensador “em alerta”

Para seus leitores, dos mais elogiosos aos mais críticos, Claude Lefort é percebido não apenas como um pensador do político, mas como uma das figuras centrais no movimento de revalorização do Político que revigorou o mundo intelectual francês nos anos 1970. Embora muitos de seus comentaristas tenham se dedicado a examinar de perto sua concepção do Político e a debater as evoluções de seu pensamento sobre o totalitarismo, a ideia de revolução ou a democracia, poucos, como Pierre Pachet, conseguiram captar o quanto Claude Lefort foi um pensador “em alerta” aos eventos

¹ Tradução: Bruno Victor Melo e Eduardo de Arruda Passos.

² Pesquisador do Centro de Estudos Sociológicos e Políticos Raymond Aron da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (CESPRA-EHESS), Paris, e professor afiliado do Centro de Pesquisa e Ensino em Economia (CIDE), Cidade do México.

políticos e o quanto essa atenção aos eventos foi uma experiência fundamental para sua obra de pensamento.

Em um notável ensaio de 2012 dedicado ao texto sem dúvida mais conhecido de Claude Lefort, *Droits de l'homme et politique* (Lefort, 1981, pp. 45-86), Pierre Pachet coloca uma questão simples e central sobre a sua forma de pensar o Político: “Lefort criou 'conceitos'?” (Pachet, 2025, local. 12). E ele responde de forma muito sutil, tão sutilmente que preciso citá-lo um pouco longamente:

Ao pensar nisso, com ceticismo ou hesitação, eu dizia a mim mesmo que, sem dúvida, as fórmulas que ele frequentemente usou (“o lugar vazio do poder”, por exemplo), que ele mesmo retomou e que foram retomadas por outros, vieram a simbolizar ou representar seu pensamento. Não vejo nelas conceitos, mas sim momentos aos quais ele chegou na elaboração de sua reflexão, a qual me parece movida essencialmente por reações a situações, experiências e, finalmente, inovações que não se afirmaram apenas no domínio dos escritos, mas que também surgiram da vida social, em particular dos países do Leste, com novas formas de resistência ao poder, de comunicação entre os homens, bem como novos objetivos inesperados [...]. (Pachet, 2025, local. 12)

Ele então destaca outra característica do pensamento de Claude Lefort que não é menos importante: “Se há uma produtividade, uma vitalidade do pensamento de Lefort naqueles anos (os anos 1980), ela se deve à sua sensibilidade ao que pode surgir constantemente de novo na História e na vida social” (Pachet, 2025, local. 12).

No discurso de Pierre Pachet, encontramos uma atenção extrema a uma forma de pensamento que Claude Lefort havia destacado em um texto incisivo e intrigante, *Philosophe?* (Lefort, 1992a), onde ele se esforçava para questionar sua própria “obra de pensamento” e a forma como ela havia sido construída ao longo de seus escritos e de sua atividade como professor. Claude Lefort começava por notar que a pergunta que lhe era feita sobre seu status de filósofo “o havia deixado em apuros”. A resposta implicaria – ele especificava – “que ela dava como certo algo que não era óbvio”. E ele imediatamente fazia duas importantes ressalvas. A primeira era que “ele não gostava que se falasse dele como sociólogo ou cientista político, sob o pretexto de que sua reflexão se exercia amplamente sobre fatos sociais e políticos [...]”. A segunda era que ele “sempre fez questão de especificar que (suas) abordagens não se enquadravam no que se chama de ciências humanas” (Lefort, 1992a, pp. 337-338). Melhor do que “declarar-se filósofo” consistia em “reivindicar a possibilidade de uma interrogação que se emancipa, não mais da autoridade da religião, mas das ciências, especialmente das ciências humanas” (Lefort, 1992a, p. 339).

Questionando-se em seguida, em referência às suas reflexões sobre *o duplo corpo do rei* de Kantorowicz, seu ir e vir entre o que estava abaixo dele, que era seu status de professor, e o que estava acima dele, que era a figura do filósofo rei, que recusava, ele evocava obras das quais se sentia próximo e que não eram obras de filosofia, mas “obras híbridas”, notadamente a de Quinet. Ele fazia a esse respeito uma observação que convém ter em mente: o apelo deste último ao “heroísmo do espírito” era uma fórmula que “lhe falava!”. “Ela foi feita para celebrar o risco de uma pesquisa sem modelo, liberta

da autoridade do saber estabelecido; para reivindicar a desmedida de um desejo de pensar, para além da separação das disciplinas do conhecimento, em busca da verdade” (Lefort, 1992a, pp. 343-344). Essas palavras de Quinet em seu drama épico *Les esclaves*, ele continuava, o remetiam a La Boétie e

testemunhavam um elo entre a exigência filosófica e a exigência política; entre uma exigência de pensamento, que assume uma interrogação sobre a própria essência do pensar, e uma exigência de intervir na cena pública, pela palavra ou pela ação, pouco importa, mas que assume nossa relação com o que antes se chamava a cidade – elo que sempre me pareceu irredutível. (Lefort, 1992a, p. 346)

É importante notar que esses historiadores-filósofos que Claude Lefort tanto apreciava – Michelet (1798-1874) e Quinet (1803-1875), Tocqueville (1805-1859) e Ballanche (1776-1847) – e, claro, Marx, a quem ele nunca deixou de questionar, eram escritores políticos para quem a Revolução Francesa era uma questão que os interpelava e os levava a questionar não apenas o sentido da História e os eventos que a teciam, mas, de forma inextricavelmente ligada ao seu propósito de historiadores, a maneira como se construía uma ordem política livre ou, ao contrário, sob o pretexto de emancipação, se construía novas formas de servidão. A relação estabelecida por Merleau-Ponty com a questão do marxismo ou com a da natureza do comunismo e da experiência soviética foi da mesma ordem. E podemos fazer a mesma observação com outro escritor político que foi, sem dúvida, aquele que Lefort frequentou mais duradouramente, Maquiavel. Ele foi o observador apaixonado dos principados de seu tempo, não apenas de

Florença, e um leitor de Tito Lívio, escrutando a história romana, para quem a preocupação de pensar nunca se separou da de agir.

1.1 A indeterminação da ação e da obra

Outra particularidade do trabalho intelectual de Claude Lefort foi sua preocupação constante em intervir no debate público como intelectual. Uma visão convencional de sua história política consiste em opor seus anos “militantes”, os anos em que foi membro do Partido Comunista Internacionalista (PCI), depois do grupo Socialisme ou Barbarie (1943-1958) e, por último, desse pequeno grupo que foi o Informations et liaison ouvrières (1958-1960), aos anos posteriores em que ele se teria afastado de toda ação militante para não ser mais do que um universitário, atento certamente ao debate público, mas em retirada de qualquer ação militante. Uma tal afirmação deve ser matizada. Se a partir dos anos 1960³ Claude Lefort não teve mais atividades militantes, no sentido de que não foi mais membro de uma organização política, ele não deixou de ser um intelectual engajado. Ele foi, com seu amigo René Collet, um membro ativo do Círculo Saint-Just durante a guerra da Argélia e no início dos anos 1960. Ele participou na mesma época de reuniões do Centre d'études socialistes. Ele esteve muito presente na faculdade de letras da Universidade de Caen em maio de 1968. Os anos 1970 e 1980 o viram dialogar com a revista *Esprit* e a CFDT para apoiar os dissidentes do bloco soviético,

³ Ver, a esse respeito, seu depoimento a *L'Anti-Mythes* em 1975, posteriormente republicado em *Le Temps présent* (Lefort, 2007a, pp. 250-251).

assim como com intelectuais brasileiros participantes da fundação do Partido dos Trabalhadores. Ele foi também o presidente do Comitê para a defesa de Salman Rushdie (1995-1996)⁴ e próximo do comitê Kosovo no final dos anos 1990.

Além desses esquecimentos de experiências que não foram insignificantes para Claude Lefort, tal ponto de vista me parece ignorar o que foi para Claude Lefort a ação militante e o engajamento político. Como ele mesmo explicou em 1975 em uma longa entrevista com a revista *L'Anti-Mythes*, ele, desde sua saída do PCI, ao contrário de Castoriadis, pouco se preocupou em construir uma “organização”, e foi desde o início:

[...] reticente em relação a tudo o que pudesse parecer um novo Manifesto, uma concepção programática”, mesmo que, como ele reconheceu nessa entrevista, ele tivesse dificuldade na época em tirar todas as conclusões que poderiam decorrer dessas primeiras constatações onde ele retomava para si a crítica, formulada por Merleau-Ponty, contra “toda pretensão de ocupar o lugar do saber absoluto ou de ter um discurso sobre a totalidade. (Lefort, 2007a, pp. 228-229)

Ele, no entanto, especificou em termos muito claros toda recusa de vanguardismo ao evocar as relações entre a organização que era *Socialisme ou Barbarie* e os órgãos de luta criados pelos trabalhadores que esse grupo desejava:

⁴ Beatriz Urias (2018) fez uma notável análise do papel de Lefort nesse comitê.

Cheguei a sustentar, contra a maioria de *Socialisme ou Barbarie*, que mesmo que dispuséssemos de uma verdadeira organização com um programa conforme às nossas ideias, estas não poderiam pretender subordinar a ação desses órgãos autônomos, que era da sua alçada definir a sua ação, os seus objetivos e procurar junto da suposta organização os meios (clarificação teórica, informações, ligações) para se desenvolver. (Lefort, 2007a, p. 230)

Para ele, o projeto da revista *Socialisme ou Barbarie* era de suma importância, cujo subtítulo “Órgão de crítica e orientação revolucionária” refletia seu ponto de vista (Lefort, 2007a, p. 228). Pode-se argumentar que essa revista, assim como posteriormente *Informations et liaisons ouvrières* (ILO), que ele fundou em 1958 com outros membros do SB relutantes à ideia de constituir uma nova “vanguarda revolucionária”, eram revistas militantes e, inversamente, os locais onde ele publicou a partir de meados dos anos 1960, sejam órgãos de imprensa, editoras ou revistas com as quais colaborou ou que fundou (*Libre, Le temps de la réflexion, Passé-Présent*, a coleção *Littérature et politique* na Belin), não eram de forma alguma locais militantes. No entanto, a ideia de uma oposição entre um mundo de publicações militantes e um mundo de publicações intelectuais ou acadêmicas, ou de um acúmulo de “capitais militantes” posteriormente reconvertidos em “capitais acadêmicos”⁵, quando ele se tornou pesquisador do CNRS e universitário, faz perder um paradoxo que Claude Lefort muito bem sublinhava nessa mesma entrevista. O fato de que o ato de pensar leva a um distanciamento de

⁵ Essa interpretação foi avançada por Gottraux (1997).

outrem, gesto que inevitavelmente supõe a prova da divisão. Ele argumentava que a ideia de que “a política é assunto de todos” levava a uma prova paradoxal: o “discurso segue necessariamente um caminho que o afasta da maioria”, pois o trabalho intelectual “implica a segregação de um espaço da cultura”, e concluía que não se podia “mascarar essa contradição” (Lefort, 2007a, p. 235). Evocando em seguida seus debates com os outros membros da ILO, notadamente sobre a questão do conteúdo de seu boletim, Claude Lefort observava que pesava uma “suspeita” sobre a “palavra erudita” e que, por mais que esta fosse bem fundamentada, notadamente em relação aos “estragos que a eloquência do teórico faz junto àqueles que se deixam subjugar sem compreender”, nem por isso se podia “recusar toda relação que testemunhe uma relação de assimetria entre as posições dos interlocutores”, acrescentando uma última precisão: “a comunicação, ninguém pode fornecer a fórmula justa” (Lefort, 2007a, p. 244). Ele explicitava seu pensamento sobre este assunto ao evocar, junto à redação da *Anti-Mythes*, o trabalho que realizavam. Ele reiterava a impossibilidade de qualquer posição de sobrevoos (*surplomb*), chamando seus interlocutores a assumir a ambiguidade de toda ação:

[...] eu acredito que as consequências de nossas ações nos escapam. Isso talvez não seja empolgante: mas vocês publicam a *Anti-Mythes*, talvez saibam se vende ou se não vende, mas o que sabem do que se lê nela, do que se passa na cabeça dos outros? (Lefort, 2007a, p. 255)

Ele finalmente precisava, evocando seu próprio trabalho, que era preciso aceitar “não saber onde se está, para que da divisão entre a

obra, leitor, o pensamento se engendre” e que não se podia subtrair à “indeterminação que é a prova da leitura” (Lefort, 2007a, p. 256).

É à luz dessas palavras que devemos apreciar uma última observação de Lefort sobre as suas relações com os seus camaradas da ILO, que enuncia de certa forma o seu projeto de escritor político que marca toda a sua obra, desde os seus primeiros escritos até aos últimos.

Sei que na própria ILO e noutras ocasiões, estabeleci um diálogo verdadeiro, duradouro, com camaradas que não falavam a mesma língua que eu, mas que se abandonavam, como eu próprio fazia, ao desconhecido, ao indeterminado da relação (Lefort, 2007a, p. 244).

Essa preocupação com o indeterminado do pensamento e com a interpelação do outro, novamente testando a indeterminação do pensamento, marca toda a obra de Claude Lefort e impede, parece-me, traçar fronteiras estanques entre diferentes momentos de sua atividade intelectual, um momento mais militante e outro antes de tudo universitário.

1.2 Os caminhos de uma obra

Escrutinemos a obra de Claude Lefort à luz do que ele convidava muito cedo a fazer em suas primeiras reflexões sobre a forma de ler Maquiavel.

É somente seguindo passo a passo o escritor, confrontando constantemente suas intenções declaradas, seu plano manifesto com o desenvolvimento efetivo de seu

pensamento, perscrutando na obra tanto quanto—a estrutura, os símbolos diretores, o sentido das proposições e as mudanças que as afetam na duração do discurso, que podemos conseguir evidenciar a gênese do pensamento do escritor, suspender as questões que ele se coloca a si mesmo e nos iniciar na indeterminação que suas ideias fazem surgir no exato momento em que instituem uma nova indeterminação do real. (Lefort, 1960, pp. 4-5)⁶

Para quem examina sua obra, que abrange uns bons sessenta anos, ou seja, tanto os volumes que publicou, sejam coletâneas de artigos ou livros concebidos como tais, mas também os artigos e as notas de leitura nunca republicados em volume, como os textos inéditos ou certas entrevistas, uma coisa é imediatamente muito marcante: o entrelaçamento de textos que abordam a atualidade política e cultural do momento, bem como experiências sócio-históricas extremamente diversas e, finalmente, outros que tratam do que ele designou muito cedo como “obras de pensamento”, ou de forma mais pontual, obras de antropólogos, sociólogos e historiadores.

Acompanhando ano após ano as publicações de Claude Lefort, seu constante empenho em pensar a política no dia a dia aparece muito claramente. Foi, em primeiro lugar, a questão do sentido da construção de uma organização revolucionária e os debates sobre este tema dentro do *Socialisme ou Barbarie* e de *Informations et liaisons ouvrières*. A política francesa mobilizou, obviamente, de forma

⁶ Podemos comparar estas primeiras fórmulas com várias passagens da primeira parte do seu *Maquiavel, A questão da obra*, onde ele afirma e desenvolve longamente esses mesmos argumentos sobre a leitura e o lugar do leitor intérprete. Cf. Lefort, 1986a, pp. 57-63.

constante sua atenção: o fim da IV República e a guerra da Argélia, o início do gaullismo e a fundação da V República, o poujadismo, as posições políticas dos intelectuais progressistas, em primeiro lugar, da redação de *Temps modernes*, Maio de 1968, a questão universitária e a crise do conhecimento, a formação da União da Esquerda, o pompidolismo e o giscardismo, a recusa de Jacques Delors em ser candidato à eleição presidencial de 1995, a ascensão da Frente Nacional e as greves de 1995. Ele não teve menos interesse em analisar o curso dos eventos internacionais, é claro, nos países totalitários, a URSS, seus satélites e a China. Pensemos em seus primeiros textos de *Socialisme ou Barbarie*, entre eles, *Le totalitarisme sans Staline*, os estudos sobre os movimentos de contestação do totalitarismo na Hungria e na Polônia em 1956, sobre o *Solidarność* (Solidariedade), sobre os dissidentes soviéticos e a valorização dos direitos humanos, ou sobre o pós-comunismo nos países socialistas após a queda do comunismo, as guerras na ex-Iugoslávia. Ele acompanhou com o mesmo interesse apaixonado a situação dos países coloniais, um de seus primeiros artigos em *Temps modernes* o atesta, depois a guerra da Argélia e seus desdobramentos, o golpe de força da FLN para impedir o FIS de chegar ao poder, a política brasileira, o caso Salman Rushdie e a ascensão do islamismo e, finalmente, a questão de Israel e da Palestina.

Paralelamente, Claude Lefort publicou estudos que abordam fatos sociais e políticos muito distantes da atualidade. Suas publicações de 1945 ao início dos anos 1970 testemunham seu diálogo com antropólogos sobre a questão da historicidade, da alienação, assim como com historiadores e sociólogos da Reforma e dos primórdios do capitalismo. Ele dedicou da mesma forma diferentes

estudos a Maquiavel, assim como a Marx ou a Merleau-Ponty, de quem foi editor póstumo. Não há dúvida de que seu grande livro sobre Maquiavel, uma tese de doutorado de Estado, pode ser considerado um bloco à parte em sua obra devido à complexidade e erudição deste livro que segue passo a passo *O príncipe* e os *Discorsi*. No entanto, os anos dedicados à redação desta obra, iniciada em meados dos anos de 1950 e publicada em 1972, foram também os de outras publicações marcantes em sua obra, seu primeiro artigo sobre a democracia, outros sobre as “obras de pensamento” e o problema da interpretação, outros ainda sobre o humanismo cívico e a questão da ideologia e, obviamente, seu ensaio sobre Maio de 1968. Os artigos e estudos, assim como os livros publicados após seu *Maquiavel*, foram o momento de novas abordagens da questão do totalitarismo e da democracia moderna.

Este primeiro sobrevoo coloca o leitor em uma situação difícil, como distinguir entre todos esses textos? Não há dúvida de que alguns textos, especialmente quando a partir de 1960 Claude Lefort começou a publicar em jornais diários ou semanais, estavam estritamente ligados às circunstâncias e marcaram sua preocupação em participar “a quente” do debate público. Pensemos em sua primeira coluna, que tratou sobre o “Manifeste des 121” (Lefort, 1960a), assim como na segunda dedicada à Guerra dos Seis Dias (Lefort, 2007a, pp. 197-202), ou ainda na terceira intitulada *La résurrection de Trotsky* em 1969 (Lefort, 1979, pp. 349-354). Outros, mais tardios, trataram dos vinte anos da revolução húngara, do movimento dos dissidentes soviéticos, do golpe de força de Jaruzelski na Polônia, do caso Salman Rushdie.

É igualmente evidente que alguns de seus estudos, aquele sobre o conceito de alienação, onde ele analisou longamente a obra de Evans

Pritchard sobre os Nuers, ou aqueles sobre a obra de Abraham Kardiner (Lefort, 1978b, pp. 113-130 e 131-187), onde ele mostrou a fecundidade e depois os limites da ideia de “personalidade básica”, e ainda mais seu Maquiavel, alguns estudos sobre Merleau-Ponty, ou finalmente, seus ensaios sobre a escrita de Henri Michaux ou sobre a pintura de Albert Bitran, participam de outro registro de expressão. Pelo contrário, foram incontestavelmente escritos sem ligações aparentes com a atualidade política e social. No entanto, em outros ensaios – nomeadamente um, pouco lembrado, sobre Merleau-Ponty, *La politique et la pensée de la politique* (Lefort, 1978a, pp. 45-104), mas também *Un homme en trop. Réflexions sur L’archipel du Goulag* (Lefort, 2015a) e seu estudo mais citado, *Droits de l’homme et politique* (Lefort, 1981, pp. 45-86) –, Claude Lefort parte da análise de fatos sociais e políticos, de debates políticos muito contemporâneos e mobiliza também reflexões nascidas de suas leituras de obras de pensamento, as de Merleau-Ponty, como as de Marx ou de La Boétie, que ele discute passo a passo.

As entrevistas que ele concedeu são portadoras da mesma ambiguidade. Elas oferecem não apenas informações preciosas sobre a forma como Claude Lefort concebeu sua obra, mas também fazem parte dela, incontestavelmente, assim como os textos que ele escreveu. Notemos, aliás, que ele reescreveu linha por linha sua longa entrevista com *L’anti-mythes*. Corroborar esse ponto de vista o fato de que ele julgou, com a editora de sua última coletânea de ensaios, *Le temps présent*, Geneviève Bouffartigue, e seu prefaciador, Claude Mouchard, que algumas de suas entrevistas mereciam figurar ali, enquanto outras, não menos interessantes, foram estranhamente negligenciadas, sem dúvida porque não foram transcritas, ou ainda,

porque algumas foram consideradas de comprimento excessivo. No entanto, estas últimas, das quais não temos uma lista exaustiva⁷, merecem ser lidas ou ouvidas e deveriam ser incluídas em uma publicação de seus inéditos. Penso, em particular, nas seguintes: um debate de 1983 com psicanalistas, conduzido por François Roustang, *Le mythe de l'inn dans le fantasme et la réalité politique*; (Lefort, 1983) uma entrevista de 1992 com Antoine Spire, *Claude Lefort à voie nue* (Lefort, 1992b); outra em 1994 com Pascale Werner, *Claude Lefort et la voie politique* (Lefort, 2025); em 1999, uma troca com Pierre Hassner no programa *Répliques*, de Alain Finkielkraut, sobre seu ensaio sobre o comunismo, *La complication* (Lefort, 1999a, 1999b); ou ainda, em novembro de 2007, uma conferência sobre o totalitarismo na *Citéphilo* (Lefort, 2007b); e, claro, suas longas entrevistas com Esteban Molina, incluindo uma sobre Maquiavel, publicada como anexo à tradução espanhola de seu *Maquiavel* (Lefort; Molina, 2010).

A troca com os psicanalistas é muito esclarecedora sobre a relação de Lefort com Freud e Lacan. As duas entrevistas transmitidas na *France Culture* são cheias de ensinamentos. A primeira porque Lefort evoca nela, sem dúvida pela primeira vez publicamente, seus primeiros interesses pelas questões políticas. Ele diz o quanto, na adolescência, foi marcado pelas questões que surgiam na leitura do romance de Roger Martin du Gard, *Les Thibaud*. Ele relata sua descoberta da atualidade nos jornais diários, especialmente durante os dias de junho de 1934, suas reações diante da Frente Popular e do entusiasmo do momento de seu irmão mais velho, Bernard, jovem militante socialista, ou, finalmente, as palavras do pai de um colega de

⁷ Notadamente aquelas dadas no Brasil, mas não somente.

colégio, que havia fugido da URSS, e o fizeram muito cedo duvidar das mentiras da propaganda do partido comunista sobre a “Pátria do socialismo”. A segunda, porque ele se entrega a uma reflexão muito firme sobre a preocupação de pensar, que lhe parece consubstancial a toda experiência e que, ele sublinha, não desaparece mesmo nas circunstâncias políticas mais terríveis. E ele evoca, a esse respeito, a vontade de todos aqueles que, confrontados com as crueldades e a desumanização, próprias dos sistemas concentracionários dos regimes totalitários, quiseram pensar suas experiências para reencontrar o que Claude Lefort chamou em outro ensaio de “o sentido da orientação” (Lefort, 2007a, pp. 807-823). As trocas com Pierre Hassner, assim como sua última conferência sobre o totalitarismo, precisam as visões de Lefort sobre o comunismo como “fato social total”, em ruptura com as visões de François Furet e Martin Malia. Finalmente, a troca sobre Maquiavel com Esteban Molina (Lefort; Molina, 2010 pp. 567-577) reformula de forma concisa a visão que Lefort tinha da dialética dos humores no pensador florentino.

Isso quer dizer que muitas dessas entrevistas participam inquestionavelmente da elaboração de sua obra de pensamento – é claro que a primeira que ele deu à revista *L'anti-mythes*, em 1975 (Lefort, 2007a, pp. 223-260), mas também aquela à *Esprit*, em 1979, *La communication démocratique* (Lefort, 2007a, pp. 389-403), bem como essas entrevistas com jornalistas da *France Culture*, nunca incluídas em seus últimos volumes de ensaios. Outras podem ser lidas como balanços sobre sua obra, como as entrevistas publicadas em *Faire, Aperçu d'un itinéraire* (Lefort, 2007a, pp. 347-357), e no *Le monde, Repenser le politique* (Lefort, 2007a, pp. 359-367), ambas em 1978; *Le peuple et le pouvoir* em 1982 (Lefort, 2007a, pp. 471-478), e na revista

Autrement em 1988, *La pensée du politique* (Lefort, 2007a, pp. 599-609). Outras ainda, muitas vezes extremamente breves, parecem estritamente ligadas às circunstâncias e têm valor de tribuna: *Les libertés ne peuvent être octroyées un jour et abolies le lendemain*, no *Le monde* em 1989 (Lefort, 2007a, pp. 657-660); *Peut-être*, no *Globe* em 1990 (Lefort, 2007a, pp. 661-665); e, de forma exemplar, *Il fallait arrêter le FIS*, no *Le nouvel observateur* em 1992 (Lefort, 2007a, pp. 679-681). Finalmente, algumas entrevistas são infinitamente mais difíceis de classificar e ilustram, oralmente, o que Claude Lefort chamava de “pensamento híbrido”: *La Pologne et le réalisme des socialistes*, para a revista belga *Pour écrire la liberté* em 1982 (Lefort, 2007a, pp. 479-483); *Le relativisme déchaîne l’imbécillité*, publicada no *Le quotidien de Paris* (Lefort, 2007a, pp. 683-687); e *Le politique est toujours en défaut, sinon en état de crise. Après le succès du Front national*, publicada no *Le monde* (Lefort, 2007a, pp. 689-694), ambas em 1992.

Essas entrevistas também testemunham o vaivém de uma expressão que, por mais erudita que seja, sempre se quer política e oscila entre diferentes formas de expressão: uma linguagem descritiva a mais próxima possível dos fenômenos e fórmulas mais eruditas. Elas também atestam o percurso de um pensamento que aborda temas cuja presença se afirma ao longo de sua obra. Alguns são evidentes, a questão do marxismo e da relação com a obra de Marx, a da revolução, a da democracia. No entanto, ao levar a sério seu apelo para seguir os “desenvolvimentos efetivos” de uma obra e de um autor, fazemos descobertas inesperadas. Os leitores mais antigos de Claude Lefort lembrar-se-ão do pequeno escândalo desencadeado por sua brevíssima entrevista de 1992, no *Nouvel observateur*, *Il fallait arrêter le FIS* (Lefort, 2007a, pp. 679-681), e dos comentários irritados de alguns

que julgaram que, em plena onda de democratização do Terceiro Mundo, tal ponto de vista era dos mais inoportunos. Esses críticos acrescentaram que, além disso, Claude Lefort não era especialista no Magrebe e que se comportava como um moralista, ocupando essa posição de “superioridade” que ele próprio recusava. Embora não haja dúvida de que Claude Lefort nunca foi um sociólogo especialista no Magrebe e no mundo árabe-muçulmano, ao seguir seus escritos e ditos, podemos, no entanto, fazer outra leitura de suas palavras. Constata-se, em primeiro lugar, que seu interesse pela situação colonial é antigo, sendo o tema de uma de suas primeiras publicações em *Temps modernes* em 1947, *Les pays coloniaux: analyse structurelle et stratégie révolutionnaire* (Lefort, 2007a, pp. 49-75). É, em seguida, o tema de um estudo, mais do que substancial, publicado em *Socialisme ou Barbarie*, em 1958, às vésperas da tomada do poder por Charles de Gaulle: *Prolétariat français et nationalisme algérien* (Socialisme ou Barbarie, 1958, p. 1-16). Ele fez ali uma crítica implacável da situação colonial, empregando a esse respeito o termo de “totalitarismo”, ao mesmo tempo em que sublinhava os perigos da pretensão da FLN de encarnar sozinha o sentimento nacional argelino e de eliminar pela violência seus concorrentes. Ele abordou novamente essas temáticas, notadamente a da burocratização da FLN, durante uma mesa-redonda sobre a Argélia independente organizada pelo círculo Saint Just em 1961, mesa-redonda que foi publicada em forma de brochura (Cf. Bataillon, 2014). Ele voltou alguns anos depois ao assunto em um breve artigo, na *Encyclopedia universalis*, sobre Abbas Ferhat, o primeiro presidente da república argelina.

Da mesma forma, ele explicou longamente suas palavras sobre o golpe de força da FLN contra o FIS, desta vez no âmbito de um

colóquio – *Tout dire tout écrire ?* – organizado pela *Amnesty International*, em 1993, com o título: *Le déficit de la démocratie*⁸. A situação argelina, declarou ele, não se caracterizava por uma interrupção de um movimento de democratização. Tratava-se de impedir, em uma situação onde “não havia democracia”, a chegada ao poder de um partido islâmico visando estabelecer “um regime que abole toda possibilidade de democracia”. Ele também esclareceu, por ocasião dessa conferência, suas palavras sobre a natureza dos objetivos políticos da Frente Nacional que ele havia formulado na entrevista *Le politique est toujours en défaut, sinon en état de crise. Après le succès du Front National* (Lefort, 2007a, pp. 689-694). Ele observou como a Frente Nacional tinha inegavelmente laços com o fascismo por sua vontade de aparecer “como fora de todo o campo político” e por sua preocupação com a ruptura, apelando para “a criação de uma nova ordem”. Sua conferência em Bruxelas lhe deu, além disso, a oportunidade de precisar seu pensamento sobre a conduta a ser adotada diante de um partido que pretende derrubar o regime democrático: “eu respondo, sem nenhuma hesitação, que nesse caso, todos os meios são bons para impedir (tal partido) de tomar o poder, eu digo bem todos os meios, e que a vontade da maioria, neste caso, deve ser considerada uma aberração e que, embora se acredite nos princípios da democracia, não se permite que a maioria faça a “experiência” do que poderia ser uma aventura totalitária” (Lefort, 2024, p. 95-96). Da mesma forma, seria necessário aproximar esta breve entrevista sobre a FIS de artigos ou tribunas muito anteriores a ela, *La méthode des intellectuels dits “progressistes”*:

⁸ Esta conferência foi publicada com o título *Menaces sur la démocratie* (Lefort, 2024, pp. 93-101).

échantillons, publicado originalmente em 1958, em *Socialisme ou Barbarie* (Lefort, 1979, pp. 236-268) sobre as relações dos intelectuais com a política argelina; de sua primeira tribuna no *Le monde*, “Le manifeste des 121”, (Lefort, 1960a), e, claro, o artigo já citado das *Lettres nouvelles* de 1963, *La politique et la pensée de la politique* (Lefort, 1978a, pp 45-104). Em todos esses casos, ele analisou a cegueira voluntária dos intelectuais progressistas diante dos fatos que questionam suas certezas e sua capacidade de criar atores sociopolíticos que são outros tantos substitutos das imagens de um proletariado mitificado capaz de instituir um mundo liberto da contradição, o qual, para retomar uma palavra de (1962) que ele apreciava, tem tudo das bruxas de Macbeth. Encontramos a mesma abordagem em seus artigos sobre a situação no Oriente Próximo, um escrito após a Guerra dos Seis Dias para o *Combat* (Lefort, 2007a, pp. 197-202), o outro após as operações do exército israelense na cidade de Jenin em abril de 2002. No primeiro, ele condenou uma petição de intelectuais franceses que, após a vitória militar de Israel, reduzia este país ao papel de cúmplice “objetivo” de desígnios imperialistas dos Estados Unidos e que, em troca, idealizava as burocracias no poder nos países árabes ditos “progressistas” (Argélia e Egito), ao mesmo tempo em que apelava a “uma prudência necessária na apreciação da política que o vencedor seguirá amanhã”. Ele evocava assim, obviamente, a questão dos territórios conquistados durante a guerra. No segundo, ele destacou como em 2002, durante a ofensiva do exército israelense no campo de Jenin, “o projeto de dismantelar redes terroristas se transformou em um saque da cidade, acompanhado de assassinatos de um número ainda não avaliado, mas significativo, de civis” e revelava, assim, o

projeto de expulsar os palestinos do território de um futuro estado palestino (Lefort, 2002).

A atenção dada às entrevistas concedidas à imprensa brasileira por Claude Lefort oferece, mais uma vez, pistas para apreciar seu interesse pelo Brasil e, mais geralmente, pelos países da América Latina. Há, certamente, nessas entrevistas a marca de uma espécie de reverência dos jornalistas que buscam entrevistar uma figura de intelectual francês prestigiosa. Este é um lugar-comum onde a pessoa entrevistada pode facilmente ser pega em uma armadilha, assumindo uma postura mandarina, apresentando sua obra às pressas, tomando posições de superioridade em relação a eventos de seu país de origem e, ainda mais, proferindo julgamentos abruptos e pouco informados sobre a atualidade do país que visita. As entrevistas de Claude Lefort com jornalistas brasileiros nem sempre escaparam a esses vícios, mas, ao mesmo tempo, revelam um conhecimento de forma alguma superficial do Brasil e um inegável senso da situação política deste país. Essas entrevistas também trazem a marca de suas trocas com intelectuais brasileiros, trocas iniciadas durante sua estada como professor na Universidade de São Paulo (1953-1954) e continuadas durante estadas de ensino no final dos anos 1970 e ao longo dos anos 1980 e 1990 (Escosteguy-Medronho, 2025). Essas entrevistas dão um relevo particular aos textos em que ele abordou, de forma às vezes quase lateral ou, ao contrário, muito diretamente, a questão das formas políticas nos países do terceiro mundo ou do sul. Sua experiência brasileira aflora em suas reflexões sobre as formas da democracia nesses países. Sente-se o seu peso na forma como apreciou a novidade que constituiu a valorização dos direitos humanos numa sociedade há muito organizada de forma hierárquica, os limites de

uma igualização das condições que coexistem com abismais diferenças de riqueza e uma ausência de sentido de similitude entre os homens.⁹

1.3 O entrelaçamento da política e do político

Este vaivém entre diferentes registros de expressão que caracteriza sua obra não é apenas perceptível na justaposição de seus diferentes momentos, mas também dentro dos próprios ensaios e livros que a compõem. Se uma obra como seu *Maquiavel* ou certos estudos sobre La Boétie, Abraham Kardiner ou a ideologia são inquestionavelmente obras “acadêmicas” da mais clássica monta, independentemente de sua liberdade de tom e sua preocupação com a escrita, outras são, por outro lado, “obras híbridas”, para usar uma expressão que ele aplicou às obras cuja leitura havia nutrido a sua. Lembremos seu longo estudo *La politique et la pensée de la politique* (Lefort, 1978a, pp. 45-104), publicado em 1963 em *Les lettres nouvelles* de Maurice Nadeau, bem como dois textos, o primeiro, um pouco negligenciado, *Un homme en trop. Réflexions sur L'archipel du Goulag* (Lefort, 2015), e finalmente seu primeiro grande estudo sobre os direitos humanos: *Droits de l'homme et politique* (Lefort, 1981, pp. 45-

⁹ Esses textos são os seguintes: *Démocratie et représentation* (1989), *Démocratie et globalisation* (1995), *Brèves réflexions sur la conjoncture actuelle* (1998) e *Droits international, droits de l'homme et politique* (2005), inseridos em *Le temps présent* (Lefort, 2007a), bem como o prefácio ao livro de Oliveira, 2016; publicado também na França, numa edição inteiramente consagrada ao Brasil, Lefort, 2015b.

86). O que impressiona e pode desconcertar na leitura desses três ensaios é sua maneira muito sistemática e rigorosa de se mover imperceptivelmente entre diferentes planos de reflexão: o da atualidade mais imediata, o da preocupação com a ação política, o mais geral do Político, entendido como a formalização de um princípio organizador do social, onde suas proposições são mais frequentemente apoiadas na leitura minuciosa de “obras de pensamento”. Assim, em *La politique et la pensée de la politique* (Lefort, 1978a), ele tomou como ponto de partida a atualidade política dos dias seguintes à guerra da Argélia na França. Ele evocou, por sua vez, o fim da IV República, a guerra da Argélia, a chegada de Gaulle ao poder, as esperanças depositadas pela esquerda, no rastro de Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon e Francis Jeanson, na revolução argelina e as realidades muito mais prosaicas da Argélia independente. Ele destacou os limites de um certo marxismo, os antolhos de Sartre, e convidou a renovar o olhar sobre a política, tomando a seu cargo, ao mesmo tempo, certas questões marxianas – as d’*O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* –, bem como as da fenomenologia, entregando-se a uma leitura muito minuciosa do prefácio de *Signes* de Maurice Merleau-Ponty (1960). Ele retomou, a esse respeito, uma fórmula, em parte emprestada de Heidegger, citando Hölderlin, que deve ser citada. Ela expressa, de fato, muito claramente, como Claude Lefort teve a vontade de pensar conjuntamente a política e o pensamento político.

Assim se poderia dizer da ação política e do pensamento político o que Heidegger diz, citando Hölderlin, da filosofia e da poesia, “que entre elas reina um parentesco profundo”, embora “permaneçam nos montes mais separados”. À distância, e sem que seja permitido lançar

uma ponte que asseguraria entre uma e outra uma comunicação visível, elas se inscrevem numa mesma história. (Lefort, 1978a, p. 71)

Ele prosseguiu então este estudo com um comentário detalhado de *Signes*, bem como das duas obras dedicadas por Maurice Merleau-Ponty ao comunismo, *Humanisme et terreur* (1947) e *Les aventures de la dialectique* (1955). Ele conclui afirmando que “o pensar e o fazer” não podem encontrar sua origem em um grupo social constituído em totalidade fechada ao “conteúdo positivo”, mas devem saber “restituir [...] a indeterminação [...] abandonando-se a uma livre interrogação” (Lefort, 1978a, pp. 102-103).

Reencontramos a mesma abordagem em ação em *Un homme en trop*. Claude Lefort partiu da recepção dada à tradução francesa do primeiro volume de *L'archipel du Goulag* pela esquerda francesa em 1974. Ao fazê-lo, ele lembrou não apenas a interminável cegueira voluntária de certos intelectuais diante do totalitarismo e suas monstruosidades, mas as aclamações com que saudaram sua instauração, notadamente as de Louis Aragon: “invoco o terror do fundo dos meus pulmões”. Se devemos, seguindo-o, falar de cegueira voluntária, é porque, como ele observou, quem queria saber podia saber e ler Trotsky, Souvarine, Neuman, Daline, Kravtchenko e Ciliga, sem sequer precisar recorrer à chamada imprensa “burguesa”. Ele voltou à incrível recusa de interrogar-se que foi a de *Temps modernes*, com exceção de Merleau-Ponty. Ele debateu duramente com aqueles que rebaixavam Trotsky, ou que julgavam, como os redatores do *L'humanité* ou Jean Daniel no *Nouvel observateur*, que acolher a palavra de Soljenítsin equivalia a pôr Marx no banco dos réus. Ele insistiu, em seguida, longamente na paixão de testemunhar e pensar o

mundo soviético, que era a do escritor russo, e o quanto ela ia na contramão de um gosto pela recusa de pensar, então em voga em grande parte da esquerda. Ele então destacou a perspectiva sociológica e etnográfica de Soljenítsin quando ele descreveu não apenas o mundo dos *zeks*, mas o lugar que o sistema concentracionário ocupava no sistema político soviético. Ele também sublinhou sua linguagem antiautoritária e sua perspectiva alimentada pelo olhar dos “*trimards*”, “daqueles de baixo”, e apontou o papel de “contraditor público” do escritor e sua atitude “libertária”. Ele zombou, por fim, das acusações de “espiritualismo” lançadas para denegrir a palavra de Soljenítsin, mostrando que, para desgosto de seus detratores, tão aptos mais tarde a se maravilhar com o encontro de um Fidel Castro com os teólogos da libertação, seu “cristianismo selvagem” renascia diante de um regime que pretendia abolir toda transcendência.

Como se pode constatar ao reler esse longo primeiro capítulo, inicialmente um ensaio para a revista *Textures*, Claude Lefort oscilava entre uma extrema atenção à linguagem de Soljenítsin no primeiro volume de *L'archipel*¹⁰ – que ele lê página a página – e uma atenção, não menos meticulosa, aos debates, bem mais taxativos, dos defensores do comunismo soviético ou dos intelectuais progressistas preocupados em não arruinar os entusiasmos ligados à imagem da URSS, como “tudo somado”, a encarnação do socialismo. Ele conclui apelando para que se ouça o que em Soljenítsin leva a questionar e arruína as categorias estabelecidas.

¹⁰ Lembremos que, quando Claude Lefort escreveu o que foi, de início, uma longa nota para a revista *Textures*, apenas o primeiro volume de *L'archipel* havia sido publicado em francês pela editora Seuil.

Os capítulos seguintes – II *Le peuple devenu son propre ennemi*, III *L'égocrate*, IV *Le système constrictif*, V *Une idéologie de granit*, VI *Avec des fissures commencent à s'effondrer les cavernes* – cujos títulos vêm das palavras empregadas por Soljenítsin, abandonam em sua totalidade as polêmicas do momento e são uma leitura meticulosa das mil e quinhentas páginas dos três volumes de *L'archipel*. Se o comentário que acompanha as sinuosidades do pensamento de Soljenítsin não é menos metucioso do que o de *O príncipe* ou dos *Discorsi* no seu *Machiavel* (Lefort, 1986a), o tom é mais livre, mais mordaz, como um eco do próprio escritor russo. Ele confronta os pontos de vista deste último com os de outros críticos do totalitarismo, e, claro, com a perspectiva que foi a sua e a de Castoriadis em *Socialisme ou Barbarie*, ele os aplica aos diferentes momentos da história da URSS, e, ao fazê-lo, ele desenvolve uma leitura que é, claro, uma interpretação do totalitarismo, mas também dos debates em torno da ideia de revolução ou das relações de Marx com o marxismo, e depois com o marxismo-leninismo.

Releiamos seus capítulos II e III. O primeiro desses capítulos abordou a questão do fechamento do regime sobre si mesmo, a do Um e de sua figura complementar, o inimigo do Povo. O segundo questionou então o que Soljenítsin denominou com um notável senso de fórmula “a figura do egocrata”. Ali, Claude Lefort reencontrou seu sentido político e polêmico. Ele examinou então as teses de Khrushchev, as de Louis Althusser, mostrou como, em seu psicologismo ou seu apelo à “ciência marxista-leninista”, elas visaram conscientemente a perpetuação do que Soljenítsin chamou de “uma ideologia de granito”, uma ideologia destinada a velar a opressão totalitária e a justificar os privilégios da burocracia. O tom tornou-se

mordaz e sem concessões quando Claude Lefort apontou que o relatório de Khrushchev quis apresentar-se como histórico e pretendeu proceder a reformas, mas que Althusser, de certa forma, fez melhor. Ele justificou o passado, denunciou os desvios “humanistas” – a atenção à questão dos direitos, mas não contente com essa primeira proeza, também se entregou à apologia do egocrata sem igual, então no poder, Mao Tsé-Tung.

Os capítulos seguintes, IV *Le système constrictif* e V *Une idéologie de granit* são construídos sobre um minucioso comentário das teses desenvolvidas por Soljenítsin, sobre a natureza e o papel dos campos, sobre os processos e as batidas policiais contra os supostos oponentes, que atingiram seu paroxismo quando Stálin domesticou o partido e, por fim, sobre a natureza da ideologia soviética e os laços desta com o pensamento de Marx. Para isso, Claude Lefort coteja as teses do escritor, cujo caráter por vezes contraditório ele sublinhou e elogiou, na sua vontade de seguir o mais de perto possível a experiência dos *zeks*, com as de Hegel sobre a Vontade na *Fenomenologia do espírito*, as de Marx sobre a exploração que afloram nas declarações de Soljenítsin sobre a função econômica dos campos, depois as de Koestler e Merleau-Ponty em suas análises dos processos dos anos 1930, ou finalmente a de Rosenberg sobre o registro da crença e do saber entre os comunistas. Ao fazer isso, ele prosseguiu e aprimorou suas primeiras análises do totalitarismo e formulou várias de suas temáticas mais inovadoras sobre a experiência democrática. Ele destacou a forma como o totalitarismo soviético associou a violência ao fantasma da organização, indo muito além do que Marx via em ação no capitalismo ocidental: “obter homens abstratos” (Lefort, 2015, p.127). Ao combinar “a coerção, o extermínio e a propaganda

socialista”, o regime totalitário visou uma tentativa então nova de “escravização total” dos *zeks*, projeto que Lefort observou ter sido retomado e posto em prática na China maoísta. O paradoxo foi que o sistema totalitário pretendia, ao mesmo tempo, retirar simbolicamente da sociedade aqueles designados como parasitas, mas ao mesmo tempo absorvê-los. Os processos e as modalidades da instrução judicial foram, desse ponto de vista, exemplares. O jogo da autoacusação foi um dispositivo-chave, pois materializou a onipotência do partido-Estado, pensado como um grande “Órgão” que encarnava, ao mesmo tempo, o Estado e suas engrenagens, bem como a sociedade e seus mecanismos, tanto na sua realidade quanto no que simbolizavam. Claude Lefort observou que “de maneira geral, a história dos campos é a dos efeitos incontrolláveis desse desencadeamento, a do estabelecimento do sistema construtivo – mas não menos a de sua impotência em se realizar” (Lefort, 2015, p. 151).

As suas páginas sobre a “ideologia de granito”, sobre a perversidade (*scélératesse*) daqueles que a usaram, sobre o processo a que deveriam ser submetidos, levaram Claude Lefort a confrontar as palavras de Soljenítsin com as de Marx. “A ideologia é da ordem do saber, implica um certo modo de interpretação do real, um certo modo de argumentação e de afirmação que não só requer a adesão, mas mobiliza o pensamento dos homens” (Lefort, 2015a, p. 162). E, para precisar Soljenítsin, afirmou que a ideologia é uma “relação com o saber como relação ao mesmo tempo impessoal e interpessoal, como relação social” (Lefort, 2015a, p. 163). A ideologia não é de modo algum, como explicaram algumas grandes vozes da esquerda progressista, no rescaldo do relatório Khrushchev, “o reino das ideias” (Lefort, 2015a, p. 182).

Este capítulo também deu a Claude Lefort a oportunidade de derrubar certas interpretações preguiçosas e falsas de Marx, do marxismo, do leninismo, amplamente popularizadas, na época em que escrevia, pelos mal nomeados “novos filósofos” e por vezes presentes no romance de Koestler, *O zero e o infinito*. Marx foi alheio “ao mito cientista da História”, “o marxismo só autoriza conjecturas mais ou menos prováveis [...] e não elimina a incerteza” (Lefort, 2015a, pp. 175-176). Da mesma forma, para apreciar o leninismo não basta citar escritos amplamente contraditórios de Lênin – *O que fazer? / O Estado e a revolução* –, mas escrutinar a sua prática. Da mesma forma, é preciso ter cuidado para não deduzir mecanicamente o totalitarismo das suas instruções para construir o partido. O regime totalitário só se edificou quando os bolcheviques se tornaram senhores do novo Estado. Colocando em paralelo as experiências relatadas por Soljenítsin e as palavras de Harold Rosenberg, Claude Lefort sublinhou esta característica própria dos intelectuais convertidos à causa do bolchevismo – o respeito por uma regra intangível: “NÃO PENSAR. O conhecimento de Marx anula-se sob o efeito da transcendência da ‘ciência marxista’” (Lefort, 2015a, p. 208).

Se Claude Lefort retomou Soljenítsin e mostrou a inanidade de suas teses que faziam de Marx o teórico da necessidade de criar, no dia seguinte à destruição do Estado burguês, “uma nova máquina coercitiva”, ou ainda o antecipador da futura “ciência marxista”, ele sublinhou ao mesmo tempo, no curso de sua discussão, certas limitações de Marx. Ele apontou, assim, a vontade deste último “de reduzir a atividade social, *em sua realidade*, à atividade produtiva, a relação social, *em sua realidade*, à relação estabelecida na atividade produtiva”, o que teve por efeito “impedi-lo de pensar a distinção entre

o individual e o coletivo, o privado e o público”. Ele também observou, nessa ocasião, a cegueira de Marx ao denunciar o caráter formal da democracia burguesa que o impediu de compreender como a democracia “excedia os limites de suas instituições” (Lefort, 2015a, p. 225), e como ela instituía uma nova relação com a Lei e um poder que “não pertence a ninguém” (Lefort, 2015a, p. 229).

Algumas palavras sobre o surpreendente capítulo final de *Un homme en trop: Avec des fissures commencent à s’effondrer les cavernes*. Recordar-se que, na recepção do primeiro volume de *L’archipel*, tanto à esquerda quanto à direita, boa parte dos comentários foi rápida em sublinhar, para louvar ou, ao contrário, desqualificar Soljenítsin, a dimensão reacionária ou contrarrevolucionária de suas palavras ou ainda seu espiritualismo. Não há dúvida de que *L’archipel* abalou o mito soviético como nenhum outro livro antes dele. No entanto, Claude Lefort, leitor escrupuloso do último volume traduzido para o francês enquanto dava os retoques finais em seu ensaio – ele o leu em prova – desfez essa imagem por demais convencional. Retomando a crônica dos levantes ocorridos no Arquipélago, ele sublinhou como Soljenítsin julgava que, para que seu leitor compreendesse o desejo de liberdade, era preciso que ele “tivesse primeiro sentido o chão da vida se desmoronar” (Lefort, 2015a, p. 257). Claude Lefort também percebeu como “o elogio das iniciativas revolucionárias se tornou possível (para Soljenítsin) a partir do momento em que ele pareceu desvinculado da fé na Revolução” (Lefort, 2015a, p. 259). Ao escrever essas linhas, ele convidou o leitor de Soljenítsin a aceitar segui-lo em sua descoberta do movimento onde “afirma-se a ideia nova de lutas contra a opressão que, em conjunturas favoráveis, seriam ao mesmo tempo justas e necessárias, realistas, mesmo que não pudessem ter êxito” (Lefort,

2015a, p. 263). Posto isso, Claude Lefort convidou a ler as crônicas das revoltas e levantes de Ekibastuz, em 1952, Gorlag, Norilsk, Rechlag, Sakhalin, Vorkuta, em 1953, e Kengir, em 1954, em paralelo com os de Berlim, em 1953, e da Hungria e Polônia, em 1956. Soljenítsin, ele precisou, compreendeu plenamente o sentido dos acontecimentos.

Uma comunidade se torna sensível a si mesma, organiza-se em função de um propósito de resistência ou de ofensiva, reapropria-se espontaneamente da arma própria dos oprimidos na sociedade moderna: a greve, e secreta instituições clandestinas ou públicas, mais ou menos desenvolvidas, conforme as circunstâncias – comitês de greve, organismo de autogestão. (Lefort, 2015a, p. 269)

Ele conclui esse capítulo mostrando como, ao contrário dos intelectuais parisienses que elogiavam a China nos anos 1970, onde o reinado da “liberdade de massa” fazia com que não houvesse “nenhuma necessidade de liberdades individuais”, Soljenítsin soube mostrar como com as “liberdades destruídas, [...] o povo estava exangue”. Como as

“liberdades individuais [...] são liberdades políticas, conquistadas através das lutas de trabalhadores anônimos para quem a igualdade perante a lei não tinha nada de formal e que arrancaram da burguesia as liberdades que ela se reservava”. (Lefort, 2015a, p. 293)

Essas oscilações entre a atenção mais minuciosa aos fatos políticos e sociais e considerações mais gerais tiradas desses fatos também marcam seu estudo mais célebre: *Droits de l'homme et*

politique (Lefort, 1981, pp. 45-86). Claude Lefort iniciou sua investigação com um comentário sobre o primeiro capítulo de *Droit naturel et histoire* de Leo Strauss (2008), onde ele recusou a alternativa entre o pragmatismo e a vertigem da dúvida filosófica. Ele escolheu, ao contrário, partir da ideia de que nada se pode avançar sobre a natureza política dos direitos humanos sem reconhecer que eles “colocam em jogo uma ideia da existência ou, o que é o mesmo, da coexistência humana” (Lefort, 1981, p. 46). Ele examinou então passo a passo a ação dos dissidentes e sublinhou como reduzir suas ações ao plano da moral equivalia a demonstrar cegueira diante do que eles haviam abalado: a mentira totalitária. Ele prosseguiu analisando a forma como diferentes grupos políticos, diferentes setores da sociedade haviam enfrentado o totalitarismo. Ao fazê-lo, travou rudes embates tanto com uma certa esquerda progressista quanto, igualmente, com os “realistas”, partidários da ordem estabelecida em nome da estabilidade da ordem internacional.

Isto posto, ele abordou a questão do novo modo de relação com o direito e com a Lei formulado pelos dissidentes do direito e da Lei formulada pelos dissidentes e apelou, para apreender a novidade desta relação, a desfazer e a criticar a problemática desenvolvida por Marx em *A questão judaica*. Examinando o argumento desenvolvido por Marx, ele sublinhou como na sua análise da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, este só tinha tido em mente certas formulações do texto e deliberadamente se absteria de apreender as formas sociais coextensivas a essa proclamação de novos direitos. Consequentemente, tinha sido incapaz de medir a forma como a própria proclamação da *Declaração dos direitos do homem* tinha aberto um novo espaço social. Escrutinando as potencialidades deste

novo espaço, prosseguindo as reflexões de Ernest Kantorowicz sobre os “dois corpos do rei”, Claude Lefort formulou a sua famosa tese sobre “o trabalho da desincorporação entre os polos do poder, do saber, do direito” que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão consagrava e como, a partir de então, em regime democrático, o poder aparecia como “um lugar vazio” inapropriável por uma facção ou um grupo social. No final desta longa discussão das teses de Marx e de Kantorowicz, retomando uma fórmula de Hannah Arendt, Claude Lefort sublinhou como este sentimento “do direito a ter direitos” tinha remodelado o espaço público e insuflado um espírito novo a certas reivindicações do direito à igualdade ou à indeterminação que se tinham expressado nos movimentos feministas, na corrente ecológica ou, claro, no movimento operário.

A leitura dos ensaios posteriores a *Droits de l'homme et politique*, que aprofundaram essas temáticas do “trabalho de desincorporação” e do “lugar vazio do poder”: *Droits de l'homme et État-providence* de 1985 (Lefort, 1986b, pp. 33-63); *Démocratie et représentation* de 1989 (Lefort, 2007a, pp. 611-624); *Menace sur la démocratie* de 1993 (Lefort, 2024); *Démocratie et globalisation* de 1995 (Lefort, 2007a, pp. 789-805); *Les droits de l'homme et la pensée politique de gauche au Brésil* de 1996 (Lefort, 2015b); *Brèves réflexions sur la conjoncture actuelle* de 1998 (Lefort, 2007a, pp. 937-946); e *Droits international, droits de l'homme et politique* de 2005 (Lefort, 2007a, pp. 1019-1036), carrega, evidentemente, a marca desse estilo de interrogação, esse ir e vir da política ao Político. Mas poderíamos dizer o mesmo de quase todos os textos que ele escreveu ao longo dos anos 1990 e que compõem o final de seu último volume de ensaios, *Le temps présent* (Lefort, 2007a). Reencontramos aí o mesmo sentido fenomenológico: partir das

experiências sociopolíticas para apreender a forma como os atores põem dão sentido e encenam suas ações e, ao fazê-lo, definem um regime político; examinar essas experiências por meio de obras de pensamento, na maioria das vezes “híbridas”; e depois retornar a essas mesmas experiências, sempre com a preocupação de uma fala pública, jamais encerrada nos cenáculos universitários, por mais complexa que seja.

Para concluir, levemos a sério algumas observações críticas feitas por alguns de seus leitores interessados e muitas vezes admiradores de sua obra, filósofos ou sociólogos. Estes o censuram por esse estilo de pensamento e, de certa forma, por não ter criado um sistema conceitual rigoroso. Sem dúvida, ele nunca se preocupou em criar uma teoria; ainda assim, seu pensamento foi rigoroso. E é preciso lê-lo tendo como parâmetro a constatação que ele fez ao examinar o desígnio de Soljenítsin no *L'archipel du Goulag*:

Sua investigação [...] é literária. Ele não procede à maneira do teórico submetido à regra da análise. Enquanto este último distinguiria hipóteses, dar-lhes-ia, alternadamente, um desenvolvimento completo e as hierarquizaria, Soljenítsin as justapõe e as mistura; elas se dissociam e se reencontram sem jamais se extrair por completo da narração de uma experiência que pretende ser mais eloquente do que a explicação rebaixada a ela. Ainda assim, o encadeamento do pensamento não carece de rigor. (Lefort, 2015a, p. 164)

Referências bibliográficas

- Bataillon, G. (2014). *Fin 1962 : quelle Algérie nouvelle?* Lefort, Lentin, Nora débattent. Disponível em: <https://alger-mexico-tunis.fr/?tag=cercle-saint-just>. Acesso em: 26 set. 2025.
- Escosteguy-Medronho, A. (2025) *Claude Lefort e o Brasil*. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/claud-lefort-e-o-brasil/>. Acesso em: 17 mar. 2026.
- Gottraux, P. (1997) *Socialisme ou Barbarie*. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre. Lausanne: Payot-Lausanne, 1997.
- Lefort, C. (1960a) "Manifeste des 121" : le réalisme des "professeurs". Disponível em: https://www.lemonde.fr/archives/article/1960/11/03/le-realisme-des-professeurs_2095835_1819218.html. Acesso em: 26 set. 2025.
- Lefort, C. (1960b) *Rapport d'activité pour le CNRS 1960*. Fonds Claude Lefort. Paris: Humathèque Campus Condorcet, pp. 4-5.
- Lefort, C. (1978a) *Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1978b) *Les Formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*, Paris: Gallimard. (Folio Essais).
- Lefort, C. (1979) *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1981) *L'invention démocratique*. Paris: Fayard.
- Lefort, C. (1983) Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique. *Revue du Collège des Psychanalystes*, n. 9, pp. 3-70.
- Lefort, C. (1986a) *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.

- Lefort, C. (1986b) *Essais sur le politique: XIX^e - XX^e siècles*. Paris: Éd. du Seuil. (Points Essais).
- Lefort, C. (1992a) *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1992b) *Claude Lefort à voix nue*. Entretien avec Antoine Spire. Disponível em: <http://ekouter.net/claude-lefort-a-voix-nue-sur-france-culture-1662>. Acesso em: 16 jul. 2025.
- Lefort, C. (1999a) *La complication: retour sur le communisme*. Paris: Fayard.
- Lefort C. (1999b) *Retour sur le communisme*: Claude Lefort e Pierre Hassner. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ba-tG7IWDU8>. Acesso em: 16 jul. 2025.
- Lefort, C. (2002) *Israël: le moment décisif*. Disponível em: https://www.lemonde.fr/archives/article/2002/04/17/israel-le-moment-decisif-par-claude-lefort_271728_1819218.html. Acesso em: 16 jul. 2025.
- Lefort, C. (2007a) *Le Temps présent*. Paris: Belin.
- Lefort, C. (2007b) *Totalitarisme et démocratie*. Conférence prononcée à Citéphilo, Palais des Beaux Arts, Lille. Disponível em: <https://laviedesidees.fr/Totalitarisme-et-democratie.html>. Acesso em: 26 set. 2025.
- Lefort, C.; Molina, E. (2010) La ciudad dividida y el sentido del republicanismo. Conversación con Claude Lefort. In: Lefort, C. *Maquiavelo*. Lecturas de lo político. Madrid: Trotta, pp. 567-577.
- Lefort, C. (2015a) *Un homme en trop: réflexions sur L'archipel du Goulag*. Paris: Belin.
- Lefort, C. (2015b) Les droits de l'homme et la pensée politique de gauche au Brésil. *Problèmes d'Amérique latine*, n. 98, pp. 11-20.
- Lefort, C. (2024) Menaces sur la démocratie. *Po&sie*, n. 190, pp. 93-101.

- Lefort, C. (2025) *De la vie politique, par Claude Lefort*. Disponível em: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/de-la-vie-politique-par-claude-lefort-4466719>. Acesso em: 16 jul. 2025.
- Merleau-Ponty, M. (1947) *Humanisme et terreur*. Essai sur le problème communiste. 8. ed. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1955) *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960) *Signes*. Paris: Gallimard.
- Oliveira, L. (2016) *Imagens da democracia: os direitos humanos e o pensamento político de esquerda no Brasil*, Recife: Pindorama.
- Pachet, P. (2025) *Un lecteur aux aguets: Lefort et les droits de l'homme*. Disponível em: <https://politika.io/fr/article/lecteur-aux-aguets-lefort-droits-lhomme>. Acesso em: 26 set. 2025.
- Rosenberg, H. (1962) *La tradition du nouveau*. Paris: Éditions de Minuit.
- Socialisme ou Barbarie. (1958) Prolétariat français et nationalisme algérien. *Socialisme ou Barbarie*, vol. IV, n. 24 mai-juin, pp. 1-16. Disponível em: <https://soubscan.org/issue.php?slug=24>. Acesso em: 17 mar. 2026.
- Strauss, L. (2008) *Droit naturel et histoire*. Paris: Flammarion.
- Urias, B. (2018) Claude Lefort y el caso Rushdie. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 32, pp. 96-109. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/149431>. Acesso em: 26 set. 2025.

2. Lefort pensador da carne do social

Paula Gabriela Mendes Lima¹

1. Introdução

A sociedade contemporânea se movimenta pela luta constante por políticas públicas e por direitos de uma pluralidade de sujeitos, como mulheres, indígenas, quilombolas, grupos identitários etc. As lutas buscam a inclusão desses sujeitos no corpo político e o reconhecimento de que suas diversas demandas caminham de forma confluyente na democracia.

Esses grupos não visam especificamente à tomada do poder, mas, repita-se, o reconhecimento de que são sujeitos políticos ativos no processo democrático. Como tal, têm direito a participarem e terem voz nos conflitos e nas buscas de eventuais consensos. Trata-se, utilizando-se do sistema conceitual de Claude Lefort, de compreender que suas lutas consideram que a sociedade moderna é originalmente cindida e que ela revela novos sujeitos políticos com pleitos que caminham em paralelo no corpo político.

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos na Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutora em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e consultora legislativa.

Todo esse movimento da sociedade democrática vem sendo construído historicamente a partir de um processo que se pode chamar de revolucionário. Não no sentido de Revolução, com letra maiúscula, mas no sentido da revolução da carne do social ou de revolução da democracia, como conceitua Claude Lefort.

Lefort observa esse processo revolucionário especialmente na obra *Mai de 68: a brecha*, em que apresenta reflexões sobre os acontecimentos históricos envolvendo as diversas manifestações contestatórias na França em 1968. Foram protestos iniciados por estudantes e contra o sistema educacional francês, mas que, no decorrer do tempo, ganharam uma proporção que abalou a estabilidade da Quinta República Francesa, com a adesão dos trabalhadores, resultando em greves massivas.

Esse fervor de 1968 é compreendido pelo filósofo como um *continuum* da revolução democrática. Trata-se de um processo intrínseco ao contexto democrático, ao qual ele se referirá como uma revolução da carne do social, como se verá neste capítulo. E é um *continuum* porque se trata de manifestações que ocorrem de forma ininterrupta pela busca de novos direitos e pela reinvenção da política, o que é próprio da abertura democrática.

As lutas sociais de maio de 1968, assim como as atuais já citadas, reforçam a constatação de que os movimentos da sociedade democrática causam uma “desordem” criadora, uma desconfiança sobre os princípios que ordenam a vida em comum. O que – é evidente – gera consequências: o incômodo é tão grande com as agitações e os conflitos de grupos minoritários que outros grupos reagem, buscando reduzir a pluralidade dos sujeitos e demandas e forçando o resgate de algo que represente um corpo unificado, o UM.

A revolução da carne do social é um incômodo para o corpo social, mas é com base nela que ele avança na efetividade da democracia. Um texto que ajuda a compreender melhor essa revolução é “Tocqueville: democracia e arte da escrita”, que está na obra *Desafios da escrita política*. E é sobre esse tema e esse texto que este capítulo irá se debruçar, em um esforço de interpretá-lo e, a partir dele, fazer uma verticalização do pensamento teórico de Lefort diante da experiência política do nosso tempo.

1.1 A revolução no pensamento lefortiano

O sociólogo Juarez Guimarães, no texto “A revolução democrática e o momento Lefortiano da democracia brasileira”, justifica a importância do conceito dessa revolução, considerando o pensamento de Claude Lefort. Para ele, é a perspectiva dessa revolução democrática que dá coerência ao percurso intelectual lefortiano e o fixa como um pensador singular de um certo socialismo democrático. Além disso, diz Juarez, é com base nessa ideia de revolução que Lefort pensa um dos problemas que lhe parece de suma importância: o totalitarismo e seus paradoxos.

Continua Juarez Guimarães:

[...] este conceito tem a capacidade de soldar e dar coerência de sentido às duas épocas da trajetória intelectual de Lefort, aquela que se inscreve no interior de um marxismo crítico ao processo e à natureza do estalinismo e aquela que se instaura através de *Le Travail*

de l'Oeuvre Machiavel, o da redescoberta do “político” e da centralidade da democracia como instituição que forma a Modernidade. [...] A segunda razão para colocar no centro o conceito de revolução democrática está na fixação de sua identidade como pensador em relação às tradições que organizam a política na modernidade. (Guimarães, 2018, p. 123)

O conceito de revolução é, portanto, fundamental para reforçar o lugar de destaque do pensamento de Claude Lefort como filósofo político que caminha na fronteira entre o liberalismo e o socialismo. É nessa fronteira que ele traz o debate da democracia, podendo ser identificado, segundo Juarez Guimarães, como “um socialista democrático, isto é, um crítico do liberalismo e da sociedade capitalista, mas que persegue um socialismo com democracia” (Guimarães, 2018, p.124)

E esse conceito também é importante porque, alicerçado nele, Lefort apresenta algo que é específico da sociedade moderna e que se constitui como marca do político: as potencialidades dos movimentos sociais disruptivos, das correntes culturais libertárias e das imaginações utópicas inscritas na própria existência da democracia, como traz Guimarães. Ou seja, é a revolução que marca a essência da sociedade democrática como um estado social que propulsiona sempre novidades para a política e para o direito, bem como move lutas constantes.

Consciente dessa importância do conceito para a literatura política, Juarez Guimarães segue o seu texto realizando uma crítica à leitura que Lefort faz da obra de Marx, especialmente no que diz respeito ao seu sentido e ao seu trabalho de interpretação. Ele explora

a relação de Lefort com Karl Marx realizando uma releitura da relação de Marx com as revoluções republicanas da modernidade.

Este capítulo, entretanto, não vai no caminho de Juarez Guimarães, no sentido de repensar o debate Marx–Lefort. Mas, tendo em vista a relevância do conceito de revolução discutido por esse professor, perseguirá o caminho de pensar a semântica da revolução democrática como revolução da carne do social, ressaltando Lefort como leitor de Alexis de Tocqueville.

Esse caminho se dará pelo esforço interpretativo do texto “Tocqueville: democracia e arte da escrita”, de Claude Lefort. Trata-se de um percurso arriscado e que exige atenção diante do perigo de se perder no entrelaçamento desses pensamentos. Há uma espécie de armadilha na leitura do texto, pois ele não é dedicado apenas ao pensamento tocquevilliano, como aparentemente se pode afirmar. Muitas hipóteses nele levantadas são do próprio universo de Claude Lefort. E, por isso, é importante analisá-lo duvidando de afirmações que Lefort atribui a Tocqueville e compreendendo que se trata de um trabalho escrito em camadas.

Em um primeiro momento de leitura desse texto de Claude Lefort, parece que ele traz uma discussão sobre a escrita política e o pensar de Alexis de Tocqueville. Mas ele é bem mais do que isso e se trata, também, de um ensaio que apresenta o pensamento lefortiano sobre o político e sobre a relação entre o movimento do seu pensar e de sua escrita.

Lefort dá dicas sobre esse caminhar em camadas do texto, quando, na introdução de *Desafios da escrita política*, observa que o filósofo é sempre um pensador-escritor (Lefort, 1999, p. 11). O filósofo escreve e movimenta o pensamento simultaneamente. E é isso que o

próprio Lefort está fazendo nessa obra e, por consequência, no texto que se pretende analisar. Mais do que uma simples discussão das teses de Alexis de Tocqueville, Claude Lefort descortina o movimento do seu próprio pensamento, pois ele é um filósofo e se expressa como pensador-escritor.

1.2 Escrita sobre a democracia

O ensaio de Claude Lefort denominado “Tocqueville: democracia e arte da escrita”, repita-se, é construído em camadas. Em uma primeira camada, ele traz reflexões de Alexis de Tocqueville; noutra camada, demonstra o debate de Lefort sobre o pensamento toquevilliano e, por fim, em uma terceira camada, apresenta as hipóteses do próprio Lefort. Na leitura desse texto, percorrendo essas camadas, a primeira coisa que se pode afirmar é que, para Lefort, a escrita política se faz a partir de si, da experiência política do seu tempo, da compreensão da sociedade moderna democrática como uma sociedade de contrastes e de mudanças. E isso tudo influi no pensador-escritor.

Lefort recorta uma passagem da obra *A democracia na América*, de Alexis de Tocqueville, para reforçar a ideia de que escrever sobre a democracia nos exige pensar sobre o homem moderno e as suas assimetrias. Ele a apresenta nesta passagem:

Não tenho necessidade de percorrer céus e terras para descobrir um objeto maravilhoso, cheio de contrastes, de grandezas e pequenezas infinitas, de obscuridade profundas e singulares clarezas, capaz de fazer nascer piedade, admiração, desprezo, terror.” Qual é este objeto?

Tocqueville prossegue: “Basta que considere a mim mesmo. (Lefort, 1999, p. 55)

Com esse recorte da obra, Lefort salienta como os contrastes, as diferenças, a pluralidade e a diversidade fazem parte do homem na modernidade. O que reflete na sua oscilação constante e na agitação dos conflitos sociais. A democracia é uma forma de sociedade em que os movimentos são constantes, tanto internamente nos homens como no corpo social. Não há como apagar esses movimentos e eles são próprios da modernidade, o que a torna tão potente e mergulhada em ambiguidades constantes.

Tocqueville, como pensador da democracia, é “um mestre na arte do contraste”, diz Lefort. Em Tocqueville, continua Lefort, “a modernidade destaca-se tendo ao fundo o Antigo Regime; a América destaca-se tendo como pano de fundo o mundo europeu; a fisionomia da democracia só se revela confrontada à aristocracia, sem contrário” (Lefort, 1999, p. 58). Ou seja, Tocqueville apresenta paradoxos, mostra falhas e trabalha com cada conceito político esmiuçando o tecido social.

Isso acontece com a noção de revolução democrática, que, “em certo sentido, leva à separação ente antigo e moderno. Embora essa revolução atue há muito tempo, chega o instante em que revela algo mais que uma descontinuidade, um contraste entre dois modos de temporalidade” (Lefort, 1999, p. 58). A revolução não é, portanto, apenas ruptura e descontinuidade, ela é um fenômeno da democracia moderna, a qual é, em si, um estado social fundado nos contrapontos, nos contrastes e nos conflitos.

A revolução é uma marcha irresistível da democracia para Alexis de Tocqueville e é reflexo do mundo moderno que “está fadado à mudança; vive, sabe que vive e quer constantemente viver subvertendo tudo que está dado” (Lefort, 1999, p. 58). Por isso, compreende Lefort que a interpretação dessa sociedade deve se dar observando os contrastes. E, na parte II do texto em análise, ele ressalta que Tocqueville está sempre fazendo um movimento de contrários.

Ainda nessa parte II do texto, ao fazer uma interpretação da escrita tocquevilliana na obra *O Antigo Regime e a Revolução*, Lefort destaca que o filósofo está sempre no caminho do debate sobre o mundo do Antigo Regime e o mundo da Revolução. Não é possível compreender um sem o outro, pois os contrastes entre esses dois mundos são constitutivos de cada um. O objeto da obra de Tocqueville, deve-se ressaltar, é compreender o Antigo Regime. É isso que ele quer descobrir, como era essa forma de sociedade. Mas essa descoberta exige esforços de compreensão sobre como a Revolução delimitou e balizou o que entendemos como Antigo Regime.

A Revolução nasceu na sociedade que viria a destruir. Por isso, observa Lefort, é preciso uma compreensão simultânea sobre a Revolução e sobre o Antigo Regime. Um não pode ser demarcado conceitualmente sem o outro. Ora, isso parece ser o próprio discurso de Lefort sobre a importância de observar e pensar os conceitos por contrastes, algo que ele faz ao tentar entender a democracia e o totalitarismo. Para entender a democracia, segundo ele, é preciso uma compreensão simultânea sobre o que é o totalitarismo².

² Além disso, é preciso levar em conta que o objetivo de Alexis de Tocqueville, na obra *O Antigo Regime e a Revolução*, é, com efeito, saber como a liberdade

Tocqueville, completa Lefort, faz deslocamentos de perspectivas, traz mobilidade de olhares e confunde o leitor com a apresentação desses contrastes. Ele diz que Tocqueville “domina uma arte de escrever extremamente singular que mantém o leitor constantemente em alerta, impõe-lhe uma mobilidade do olhar ou do pensamento e o impede de se arrimar numa posição segura” (Lefort, 1990, p. 62). Essa aparente insegurança decorre da sua análise e da observância minuciosa de cada elemento que compõe o tecido social. Afirmar Lefort:

A arte da escrita em Tocqueville revela-se, dizia eu, muito singular. Algumas vezes parece que o autor se afasta à revelia das teses que antes enunciara, deixando-se guiar pela preocupação em explorar detalhadamente o democrático, correndo o risco de lhe reconhecer propriedades contrárias. Existe momentos, em contrapartida, em que a sucessão de pontos de vista revela-se deliberada. (Lefort, 1990, p. 69)

Ora, vê-se que Tocqueville apresenta cada categoria política da democracia que compõe o sistema de seu pensamento de forma verticalizada, apontando vantagens e desvantagens. Ele não é um defensor da democracia nem um opositor, mas é um pensador da democracia. Nesse sentido, o pensamento lefortiano também se movimenta na escrita política considerando os paradoxos de diversos elementos da democracia moderna, o que provoca reflexões diversas nos leitores. Ou seja, ao falar sobre as ambiguidades da democracia no

é compatível com a sociedade moderna. Esse é um dos objetivos de Tocqueville, mas, certamente, também é um dos objetivos de Claude Lefort.

pensamento tocquevilliano, Lefort reafirma o seu posicionamento como pensador dos paradoxos.

Ressalta-se, contudo, que não cabe cobrar do texto que traga segurança ao leitor na forma de um caminho único, pois não é essa a proposta nem de Tocqueville nem de Lefort, e muito menos da democracia, que é aberta à inovação e à pluralidade. O próprio Lefort nos fala que tal segurança decorre da organização do texto do Tocqueville e não da ausência de utilização de observações ambíguas.

Destaca-se que Tocqueville organiza os seus escritos de maneira a definir previamente o que vai discutir antes de cada seção. Nas notas e rascunhos da obra *A democracia na América*, por exemplo, ele afirma qual é o objetivo a ser atingido em cada seção (Tocqueville, 1990, 4-5). Há sim um percurso que não é linear, e as reflexões tocquevillianas são revisitadas ao longo do texto. Contudo, isso é própria da sua escrita, que se insere numa tentativa de pensar a experiência da democracia. E a democracia é, em si, um movimento não linear de contrastes.

1.3 Escrita sobre a carne do social

No texto analisado, Claude Lefort salienta que, ao destacar cada ambiguidade e cada paradoxo dos elementos da democracia, Tocqueville traz a possibilidade de se observar a sociedade democrática a partir de recortes ou de fragmentos do que Lefort chama de carne do social. Lefort afirma:

A arte da escrita em Tocqueville parece-me, com efeito, estar a serviço de uma exploração da democracia que é simultaneamente uma exploração na “carne do social”. Apelo para este termo – que tomo de empréstimo a

Maurice Merleau-Ponty – para designar uma dimensão diferenciada, desenvolvendo-se sob a experiência de sua divisão interna, e sensível a si em todas as partes. Tocqueville se deixa guiar pela exigência de sua investigação. Explora o tecido social em seus pormenores, sem temer descobrir propriedades contrárias. Ousaria eu dizer que pratica “recortes” nesse tecido e busca, em cada pedaço, as potencialidades que aí se encerram – faz isso sabendo que, na realidade “só o todo sustenta”. (Lefort, 1990, p. 72)

Trata-se aqui de uma leitura de Lefort que demonstra a influência de Merleau-Ponty no seu pensamento político. O pensador evidencia que, apesar de toda intensidade de sentido que Tocqueville imprime a cada elemento da democracia moderna, a democracia é muito mais do que cada um desses elementos. Por exemplo, diz Lefort, Tocqueville propõe o máximo de consequências do individualismo, mas sabe que a dinâmica da democracia não se resume ao individualismo.

Observar a experiência política considerando a narrativa de Merleau-Ponty sobre os recortes sociais e a experiência com base em seus contrastes (ou em seus paradoxos, como Lefort nomearia efetivamente) são teses do pensamento do Lefort, ainda que consistam em reflexões instigadas pelos textos de outros autores, como os de Tocqueville. Especificamente, sua escrita sobre a “carne do social” no texto “Tocqueville: democracia e arte da escrita” é algo muito mais do que pensamento lefortiano do que tocquevilliano e demonstra sua hipótese de que há na democracia uma revolução da carne do social.

No próprio título da parte I do texto, chamado de “Uma exploração da carne do social – notas sobre A democracia na América” (Lefort, 1990, p. 55), já se observa essa referência que é de Lefort e não de Tocqueville, qual seja, o termo “carne do social”. É evidente que ele irá apresentar, nesse ponto, reflexões do que em Tocqueville pode ser lido como a carne do social, fazendo uma alusão à consideração de Tocqueville sobre a importância de observarmos o social, o poder social, a esfera do social como espaço ou âmbito fundamental para a democracia. Mas a referência em si do conceito de carne do social não pode ser apreendida pelo pensamento tocquevilliano.

A expressão “carne do social” ou “carne da história” é cunhada nos últimos trabalhos de Merleau-Ponty³ e parece um conceito um pouco enigmático, pois traz grandes dificuldades no que tange à compreensão de sua proposta política. Para a filosofia política, é uma aventura tentar pensá-lo de forma geral ou abstrata, ainda mais na modernidade, em que a representação do político e do social em corpo entra em crise. Por isso, adianta-se neste texto um pedido de escusas, pois a proposta é seguir apenas com algumas considerações sobre o termo, sem se afincar a uma definição semântica da carne do social que exige novos e mais profundos esforços interpretativos.

Neste esforço de breve compreensão do termo, pode-se dizer que, mesmo diante da obscuridade de sua total apreensão, a carne do social nos diz sobre algo que está aquém e antes da incorporação do social e do político. Claude Lefort tem razão ao ressaltar (1990, pp. 72-73) que Tocqueville busca trazer luz para algo que lhe escapa e que fica obscurecido, pois não se apresenta.

³ Ver Merleau-Ponty, 2014.

Para Lefort, como já dito neste capítulo, Tocqueville escreve por meio de contrastes e ressignificações das categorias políticas, apresentando conceitos de forma não monolítica. Nesse sentido, acredita Lefort, o filósofo francês tenta descobrir os princípios geradores da vida social, mas não consegue dissipar a opacidade da vida social. Há muita coisa a ser explorada e isso gera incertezas, fazendo com que se tenha que lidar com esse movimento de afirmar, negar, reafirmar. Lefort diz que a exploração do político “exige um deciframento interminável da gênese de sentido” (1990, p. 73). E é o que Tocqueville busca fazer e também o que o próprio Lefort intenta realizar, pois ambos têm consciência de que a compreensão de todo fenômeno nos leva a desvelar outros lados, oposições.

As ambiguidades e opacidades da carne do social, considerando essas reflexões, decorrem do fato de que o que temos é sempre a sua quase representação. Talvez a carne não se mostre nunca, como tal, inteiramente descoberta. Até porque o modo de ela aparecer é como corpo político, o que faz com que a gente busque compreender a carne, tendo como ponto de partida a constituição da carne em corpo. A carne, antes de qualquer incorporação, é múltipla, é uma profusão de polos e cisões, divisões (a mão que toca e é tocada). E a carne do social tem a capacidade de se transformar em corpo sem deixar de ser carne.

Algumas configurações políticas estarão mais próximas da verdade carnal da comunidade, enquanto outras a encobrem e a engolem, salientando a unidade do corpo. Para Lefort, uma política que pensa na carne se distingue radicalmente de tudo o que foi pensado até hoje como uma política orgânica, como uma política enraizada na organicidade do corpo, pois a carne é rebelde ao corpo

Um. Ela é uma divisão reversível e não hierarquizada, na qual um dos polos ocupa provisoriamente o posto ativo. Essa ocupação provisória na experiência política são traços do que Lefort lê em Tocqueville como os traços da democracia.

A carne do social nos diz sobre as formas do político no estado social democrático. Formas plurais, cindidas, múltiplas e que não buscam ser corpo. O que lembra a ideia de que ela representa a abertura do político para os constantes movimentos disruptivos, plurais e com demandas confluentes. Nesse sentido, pensam na carne do social tanto Lefort quanto Tocqueville.

E o que isso tem a ver com a revolução da carne do social? Para responder a essa indagação, é importante repetir que Tocqueville é um pensador da democracia e de suas ambiguidades, o que faz com que, diz Lefort, ele passe de um pensamento do corpo para um pensamento da carne e o libere da atração por um modelo comunista, levando-o a redescobrir a indeterminação da história e do ser social. O autor da *Democracia na América* analisa a sociedade democrática com foco na carne e não no corpo. Importa a ele que ela seja um tipo social. Mas como a carne do social é algo que não se apresenta totalmente, o que se tem é uma indeterminação do ser social.

Essa indeterminação reflete na abertura do corpo político para as agitações políticas e para as lutas reivindicatórias de diversas demandas, o que torna as revoluções democráticas uma constante na democracia, bem como a faz ser sua causa e sua essência. Claude Lefort nos diz que há, nesse movimento, “a descoberta de uma revolução que caminha antes da Revolução e prossegue para além de seu término” (1990, p. 58). O que causa estranheza e espanto, pois há, com isso, uma recusa da aparência da Revolução como destruição.

A revolução da carne do social parece ser referenciada quando Lefort sublinha que a revolução é “algo que não poderíamos dissolver na revolução-processo, algo que não obedece à sequência dos fatos e causas” (1990, p. 58). É um processo de continuidade e ruptura. É um processo de continuidade entre o antigo regime e o novo. É um *continuum* e uma inovação social. E essa é a mutação da revolução da carne do social, é a representação do *continuum* e do novo.

A revolução inova muito menos do que se acredita. Ela é um momento de fratura social e, na modernidade, é um momento em que a carne do social resiste a tornar-se corpo. A fratura e a resistência fazem surgir novas formas de organização, de comunidade, que parecem mais próximas da carne. Nesse sentido, emerge uma angústia diante da possibilidade de dispensar e desincorporar e uma tendência reativa com vistas a refazer um corpo.

Mas essa crise oferece a chance de se ver os indícios da carne do social que se liberta, uma carne viva e que se movimenta sem ser inteiramente revelada. Para Tocqueville e Lefort, a sociedade quer permanência e mudança. Deseja permanência no sentido de estabilidade de ações, instituições e crenças, mas sem abrir mão da possibilidade de mutação e inovação.

O principal aqui é compreender que a revolução, conforme Lefort salienta no texto, é uma mutação e uma descoberta que põem em jogo as próprias noções de humanidade, indivíduo e sociedade. Lendo Tocqueville, ele nos diz que se trata de ver a humanidade como um “devir” (Lefort, 1990, p. 57). Sem que se renuncie a um determinado *continuum* em que o homem se apresente a outro como semelhante, que o indivíduo moderno tenha, por sua natureza, o direito de decidir sobre o seu próprio destino e que a sociedade, como tal, emerja da

diversidade das redes de dependência ou das comunidades particulares e se afirme a ideia de soberania do povo.

1.4 Reflexões finais

Sem adentrar em todos os meandros do texto “Tocqueville: democracia e arte da escrita”, inserido na obra *Desafios da escrita política*, de Claude Lefort, este capítulo buscou interpretá-lo, utilizando-se como corte de leitura a ideia da revolução da carne do social. Buscou-se entender como ler esse texto, considerando o debate de Lefort com Tocqueville, e apresentar narrativas possíveis sobre os conceitos de revolução e de carne do social.

Isso é importante para a compreensão do pensamento lefortiano e contribui com o pensar sobre a experiência política do nosso tempo, pois as agitações e lutas sociais atuais revelam a operacionalidade da revolução da carne do social. E demonstram como ela é um dispositivo da sociedade democrática moderna.

Na produção deste capítulo, ficou evidente a necessidade de maior aprofundamento do tema. Ele demanda uma aproximação da fenomenologia com a filosofia política, o que é um esforço hercúleo e inviável dentro dos limites da escrita de um capítulo. Entretanto, mesmo na sua limitação espaço-temporal, este texto abre o caminho do debate, oferecendo reflexões teóricas e conexões dessas com a observação da prática política atual.

Referências bibliográficas

- Guimarães, J. (2024) A revolução democrática e o momento Lefortiano da democracia brasileira. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 32. Disponível em: https://revistas.usp.br/cefp/pt_BR/article/view/149434. Acesso em 30 mar. 2026.
- Lefort, C. (1991) *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Lefort, C. (1999) *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Lefort, C. (2011) *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Merleau-Ponty, M. (2014) *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.
- Tocqueville, A. (1990) *De la démocratie en Amérique*. Paris: Vrin.

3. Do comportamento simbólico em Merleau-Ponty à democracia moderna em Lefort

Silvana de Souza Ramos¹

1. Introdução

Ao estudar o modo pelo qual Claude Lefort descreve a invenção democrática, notamos que ela é resultado da perda de fundamento da Lei que tanto estrutura a sociedade quanto define o lugar e o papel de cada um/a no interior do corpo social. A sociedade democrática moderna não tem um corpo definido ao passo que a subjetividade democrática se caracteriza pela indeterminação de sua estrutura. Assim, enquanto na antiga Atenas a cidadania tinha um corpo delimitado, pois ela só era concedida aos homens livres nascidos em

¹ Professora Associada (Livre-Docente) do Departamento de Filosofia da USP e Bolsista de Produtividade do Cnpq.

Atenas, na democracia moderna essa delimitação da natureza daquele/a que pode desfrutar de direitos políticos e o escopo do corpo social organizado segundo limites pré-definidos deixam de existir. As longas análises feitas por Lefort das Declarações de Direitos que abrem a modernidade política no Ocidente, em razão das revoluções ocorridas na França e nos Estados Unidos da América, têm exatamente esse interesse: mostrar que a liberdade de expressão, o sufrágio universal, a presunção de inocência etc. são valores democráticos no sentido de que abrem um horizonte indeterminado de luta por direitos ancorados no direito à luta contra a opressão.

Embora decisiva, essa dupla indeterminação não é, contudo, suficiente para explicar o sentido da invenção democrática segundo a perspectiva lefortiana. Na verdade, com base em sua filosofia política, podemos afirmar que a democracia moderna exige a experiência da indeterminação porque se organiza em torno de três elementos amarrados entre si: 1) a referência ao lugar vazio do poder; 2) o conflito consubstancial à vida em sociedade; 3) e o despedaçamento do corpo individual e coletivo. Vejamos como funciona cada um deles.

1.1 O lugar vazio do poder

O primeiro elemento consiste no fato de que na democracia moderna permanece aberta, no horizonte da vida individual e coletiva, a possibilidade de suspensão temporária da legitimidade das instituições, das leis empíricas e das normas sociais que organizam tanto os comportamentos individuais quanto a própria vida em sociedade. A vida democrática compreende a existência sob certa referência à transcendência da Lei, tendo-se ciência, contudo, de que

as leis e ordenações empíricas são ambíguas, nem sempre são justas e nunca estão definitivamente fundadas em decorrência do fato de a Lei ser vazia. A Lei é um referencial simbólico transcendente à sociedade, jamais ocupável por qualquer elemento empírico ou imaginário. Isso significa que a Lei não pode ser identificada à constituição que dá nascimento ao corpo político. Mais precisamente, a Lei é aquilo que dá sentido à busca por liberdade, permitindo a transformação das instituições e das leis quando estas se tornam abrigo para a ameaça ou para a efetividade da opressão. Para Lefort, leis e instituições nunca são boas em si mesmas e, por isso mesmo, um povo livre deve ter o direito de confrontá-las quando elas põem em risco a liberdade da Cidade.

Nesses termos, Lefort recusa a identificação liberal entre democracia e Estado democrático de direito porque pensa este regime mais pelo vazio de sua configuração simbólica do que por sua fundação sobre uma constituição definida. Trata-se de esclarecer que o esvaziamento moderno do lugar do poder decorre da inexistência de um elemento exterior à sociedade que funcione como uma origem ou um princípio *positivo*, uma Lei figurável, responsável por simultaneamente dar corpo ao poder e imagem à sociedade. A leitura da obra de Kantorowicz, *Os dois corpos do rei*, forneceu a Lefort o campo de investigação sobre o assunto uma vez que explicitou o fato de que a ocupação do trono pelo monarca absolutista tem um escopo empírico, pois é realmente o corpo mortal do rei que ocupa o lugar do poder, mas também uma dimensão espiritual ou simbólica, o corpo místico e imortal do rei, elemento que extrapola o real e funciona como um mediador entre o finito e o infinito. Quer dizer, o corpo místico do rei é neste caso responsável pela mediação entre os súditos,

obrigados à obediência, e a fonte transcendente e divina do direito e do saber, sob a qual o rei empírico também se encontra submetido, já que ele não é a origem última da Lei.

Kantorowicz mostra que a assimilação política e jurídica de conceitos da teologia medieval cristã, inicialmente articulados no sentido de produzir uma teoria da Igreja e do Cristo, de modo a organizar o sentido da existência do corpo de fiéis na Terra, deu ensejo à formulação segundo a qual o poder empírico encontra sua fonte de legitimação num elemento transcendente ao corpo social, de modo que as leis, instituições e normas da Cidade se ancoram na Lei divina. Assim, embora o poder monárquico seja absoluto, a sociedade configurada no *Ancien Régime* sustenta uma referência à transcendência, ou seja, nesta configuração simbólica a fonte da Lei e o lugar de onde o poder é empiricamente exercido (pela ação do monarca) não são idênticos. Em outros termos, o poder absoluto do rei se ancora num elemento positivo, transcendente à sociedade governada por ele.

Isso não significa, porém, que seria possível compreender, *de dentro* do *Ancien Régime*, essa transcendência em termos simbólicos, tampouco seria possível visar o lugar vazio do poder tal como o vislumbramos na experiência democrática moderna. A esse respeito, Flynn (2005) observa que, para Lefort, não obstante ocorra no *Ancien Régime* a separação entre o lugar do poder e sua fonte de legitimidade, ou seja, a diferença entre lei empírica e Lei simbólica, acontece ali um eclipse que justapõe na experiência as dimensões real, imaginária e simbólica do poder. Em outras palavras, no contexto desse *régime* não é possível perceber separadamente essas dimensões, pois a figura dos dois corpos do rei tem o papel de realizar a unificação do corpo

político, articulando, por um lado, o exercício do poder à fonte divina, e sendo, por outro lado, a figuração unitária dessa sociedade (Lefort, 2011, p. 149). Quer dizer, os dois corpos do rei de certo modo condensam em si o real, o imaginário e o simbólico, impedindo que a questão sobre o enigma da instituição do social, e sobre a legitimidade do poder em exercício, seja formulada. Do interior da experiência monárquica não há, portanto, espaço para a pergunta sobre a origem da sociedade e do poder instituído ou, ainda, para o questionamento dos valores em vigor, já que nesse contexto a lei está eclipsada pelo caráter sagrado da Lei.

A democracia moderna é, segundo Lefort, um acontecimento extraordinário, pois desfaz o eclipse entre as dimensões do real, do imaginário e do simbólico, fazendo com que o lugar do poder se mostre infigurável, ao mesmo tempo em que são “visíveis unicamente os mecanismos de seu exercício, ou então os homens [sic], simples mortais, que detêm a autoridade política” (Lefort, 1991, p. 32). O esvaziamento do lugar do poder não implica, portanto, a impossibilidade de seu exercício, ou mesmo a inexistência de instituições democráticas. Porém, diferentemente da ação do rei, a ação democrática é percebida como um teatro brechtiano, em que não mais se pretende iludir o espectador, pois todos os truques e regras utilizados pelos atores estão à mostra de todos, e podem, inclusive, ser objeto de questionamento. Assim, a democracia *selvagem* de Lefort, em vez de iludir, “expõe o enigma da instituição do social e coloca os homens [sic] diante de uma indeterminação radical” (Legros, 2006, p. 97), já que o lugar do poder, sendo infigurável, jamais pode aparecer como fundado e funcionar, assim, como um espelho que daria identidade ao povo ou à nação.

Num pequeno ensaio sobre Maquiavel, inspirado, aliás, pelas investigações que Lefort vinha desenvolvendo para escrever a tese que mais tarde resultaria no livro *O Trabalho da Obra: Maquiavel*, Merleau-Ponty sintetiza o caráter moderno dessa visão do poder inaugurada pelo pensamento político do autor florentino. Nele, Merleau-Ponty explica o funcionamento do *a priori* fenomenológico da moderna correlação governante-governado segundo sua aparição na obra de Maquiavel:

Não há poder absolutamente fundado, há apenas cristalização da opinião geral. [...] Os homens [sic] deixam-se viver no horizonte do Estado e da lei enquanto a injustiça não lhes dá consciência daquilo que têm de injustificável. [...] O que transforma às vezes a doçura em crueldade, a dureza em valor, e abala os preceitos da vida privada, é que os atos do poder intervêm num certo estado da opinião que lhes altera o sentido; despertam um eco por vezes desmedido; abrem ou fecham fissuras secretas no bloco do consentimento geral, e iniciam um processo molecular que pode modificar todo o curso das coisas. Ou ainda: como espelhos dispostos em círculo transformam uma pequena chama em fogaréu, os atos do poder, refletidos na constelação das consciências, transfiguram-se, e os reflexos desses reflexos criam uma aparência que é o lugar próprio e, em suma, a verdade da ação histórica. (Merleau-Ponty, 1991, pp. 239-243)

Com base na visão moderna de Maquiavel, é possível compreender que, na democracia moderna, o exercício do poder é legitimamente questionável, pois só encontra respaldo contingente no

jogo das aparências e das opiniões que articulam no tempo a relação governante-governados/as. Essa descrição fenomenológica da política, decorrente da possibilidade de vê-la como *fenômeno*, recusa tanto o empirismo das ciências humanas, que atomizam e hipostasiam a compreensão dos fatos sociais, tomando-os como puramente objetivos, quanto o idealismo da filosofia, que acaba por resultar numa postura política voluntarista, centrada em projetos subjetivos, a exemplo do que pode acontecer com a perspectiva sartreana de engajamento. Trata-se de compreender que o sentido das ações humanas e dos acontecimentos que dela decorrem (ou seja, “a verdade da ação histórica”) é enigmático, seja porque esse sentido é atravessado pela contingência, seja porque a burocratização dos comportamentos pode fechar qualquer brecha de onde a pergunta sobre o enigma da instituição do social poderia ser levantada.

Merleau-Ponty, ao refletir sobre os descaminhos da esquerda europeia em meados do século XX e sobre a ameaça totalitária, escreve: “Se parece haver um curso inflexível das coisas, é somente no passado; se a fortuna parece ora favorável, ora desfavorável, é porque o homem [sic] ora compreende ora não compreende o seu tempo” (Merleau-Ponty, 1991, p. 247). Do ponto de vista fenomenológico, o sentido da ação política se desenha nos acontecimentos, na temporalidade que faz do presente um momento denso porque traz consigo camadas de passado e horizontes de futuro. Esse sentido não é imposto por um único agente, pois se configura na constelação de visões e opiniões daqueles/as que sofrem os efeitos dessa ação. Assim, para Merleau-Ponty, o curso da história não é puro caos, mas isso não significa que sua inteligibilidade seja total e sempre disponível. Desse modo, enquanto o existencialismo de Sartre assume uma concepção

fragmentada e atomizada do tempo, o qual seria feito de agoras idênticos ao momento transparente da escolha livre, Merleau-Ponty fornece a Lefort a possibilidade de pensar o próprio acontecimento como abertura ambígua ao sentido da história. Num ensaio sobre a situação do filósofo, dedicado a Merleau-Ponty, Lefort explicita essa perspectiva ao argumentar que um acontecimento histórico “contém em si mesmo o tempo, imprime uma súbita generalidade a uma coleção de fatos independentes, irradia passado e futuro em toda as direções” (Lefort, 2012, pp. 69-70). Um acontecimento pode imprimir uma “generalidade” aos fatos isolados e desconexos porque deles desentranha um sentido antes cativo e inacessível. Isso significa que a *virtù* do pensamento não está descolada da fenomenalidade e da própria contingência, pois também dialoga com a *fortuna*, e em certa medida depende dela para se efetivar, pois os momentos de lucidez de uma época se inscrevem nos acontecimentos que dão a ver o sentido da história.

1.2 O conflito

A noção lefortiana de conflito se baseia na leitura do pensamento político de Maquiavel e sua importância pode ser medida por três fatores principais. Em primeiro lugar, segundo anunciamos no item anterior, o filósofo compreende que Maquiavel dessubstancializa o poder ao apreendê-lo como *fenômeno*. Assim, para além da discussão sobre a moralidade ou imoralidade das ações do príncipe, Maquiavel foi capaz de compreender, contra os humanistas de seu tempo, que a política se desenrola no campo das aparências, e que a imagem do governante resulta do sentido que suas ações ganham no horizonte da

percepção pública, de acordo com a aprovação ou não destas por parte dos que estão sob o seu poder. Noutros termos, o ser do príncipe é instável e exterior, pois ele é o resultado do sentido que suas ações ganham aos olhos, e segundo a opinião, dos governados. Logo, não há por que julgá-lo com base em valores morais absolutos, já que a manutenção do poder depende da *virtù* do governante para lidar com essa rede de significações que delineia sua própria figura em determinado momento. Não se trata de uma tarefa simples, pois o valor de uma ação se desenha na fenomenalidade e pode se alterar segundo circunstâncias impostas pela *fortuna*.

De acordo com Maquiavel, quando o príncipe precisa tomar decisões que influenciam a existência dos que vivem na Cidade, ele não pode simplesmente se comportar segundo certas virtudes preestabelecidas. Quando há uma guerra, ou quando faltam água e comida por causa da seca, por exemplo, o príncipe precisa evitar ser bondoso ou generoso. Pois, se ele distribui os bens da Cidade, e não pune com rigor os que a ameaçam em sua segurança, ele causará sua ruína. Isso significa que certas circunstâncias não são compatíveis com a bondade e a generosidade. Sendo assim, o príncipe deve ser flexível em seu comportamento porque precisa agir de acordo com a circunstância. Há momentos em que é possível, e mesmo desejável, ser bom e generoso; há outros em que a melhor opção para obter êxito e aprovação dos súditos é assumir o comportamento contrário, pois a *virtù* nem sempre se identifica com a virtude.

Em segundo lugar, trata-se de mostrar que toda Cidade é atravessada pelo conflito entre os grandes, os que desejam dominar, e o povo, os que desejam não ser dominados (Maquiavel, 2007a, pp. 22-23). Maquiavel investiga o funcionamento dos desejos no interior do

campo político e mostra que a liberdade de todos depende da força do desejo de não dominação para resistir ao incansável desejo dos grandes de tomar o poder e, assim, dominar a Cidade. Não se trata, contudo, de considerar a divisão social em termos estritamente empíricos, pois os portadores de cada um desses desejos podem variar. Aqueles que concentram o poder econômico não se comportam necessariamente como grandes, e nem sempre agem em bloco. Parte da elite econômica pode se aliar em determinado momento às lutas populares em defesa da liberdade da Cidade. A plebe, por sua vez, nem sempre se mobiliza em função do desejo de não dominação, e há casos em que ela se comporta segundo o desejo dos grandes.

A dimensão *concreta* da divisão dos desejos é bastante importante para a descrição dos conflitos que atravessam a Cidade, e ela está presente em toda a obra do florentino, sendo inegável que Maquiavel tem uma apreciação bastante crítica do comportamento político das elites econômicas. Assim, ao atribuir aos grandes um desejo insaciável de dominação, ele destrói a associação tradicional entre nobreza e prudência, algo bastante caro aos humanistas de sua época, pois estes não apenas defendem o governo aristocrático, isto é, o exercício do poder por aqueles considerados os melhores cidadãos, como também sustentam a ideia de que o povo seria incapaz de qualquer comportamento moderado (cf. Ostrensky, 2019, p. 78). Maquiavel questiona se de fato certas virtudes podem ser efetivamente atribuídas à nobreza, ao mesmo tempo em que rejeita a representação tradicional do povo, cujo comportamento volúvel e avesso à ordem seria determinado pelo desejo imediato de prazer, elemento que o tornaria a principal causa de tumulto na Cidade e a origem da licença.

Contra essa visão elitista e, por isso mesmo, preconceituosa a respeito do comportamento político do povo, Maquiavel apresenta os muitos, isto é, os portadores do desejo de liberdade, como os verdadeiros promotores de leis e de instituições aptas a salvaguardar a Cidade da ameaça da tirania, e isso em termos bastante interessantes. Ao comentar a instituição dos tribunos da plebe em Roma, Maquiavel toma esse acontecimento como passo decisivo na história da república popular, pois foi isso que garantiu uma ordenação que de fato incluísse a plebe na cena pública. É preciso ter isso em mente sempre que investigamos o pensamento de Maquiavel. Não há expressão do desejo de liberdade se a plebe não tiver participação política na Cidade, se ela não puder produzir leis e se ancorar instituições, bem como suspendê-las e transformá-las quando se tornam mera formalidade, ineficaz para deter a ambição dos grandes.

Insistimos, contudo, em afirmar que em Maquiavel, assim como em Lefort, não há identidade entre liberdade e lei. As estratégias dos grandes em Roma, no intuito de resistir à implantação da reforma agrária, oferecem um exemplo claro do esvaziamento da lei em função do interesse econômico dos grandes:

Quando finalmente se aprovava uma lei agrária, os ricos se furtavam à limitação de terras readquirindo suas posses em nome de pessoas fictícias. Porém o expediente mais comum consistiu em simplesmente não obedecer à lei e, em geral, conseguir escapar a qualquer punição. Quem deveria aplicar a lei não tinha interesse em prejudicar quem a infringia. Como a lei era estéril, os ricos podiam

usufruir abertamente das terras designadas aos pobres.
(Ostrensky, 2019, p. 67)

Lembremos que, segundo Lefort, as leis não são boas em si mesmas. Leitor de Marx, Lefort tem consciência do papel perniciosos que as leis podem assumir na configuração da luta de classes, razão pela qual o autor considera que a luta por direitos extrapola o alcance das leis empíricas, pois é exatamente a indeterminação constitutiva dos direitos que ancora os muitos em suas ações ordinárias e extraordinárias contra as constantes tentativas de usurpação do poder pelos grandes. Assim, ciente da divisão entre os dois desejos que cindem o corpo político, o governo equilibrado não é aquele que, para julgar e agir, se vale da pretensa virtude e moderação dos nobres, mas sim o que dá voz ao contrapeso popular, cujo papel *negativo* é proteger a Cidade de uma possível tirania dos grandes.

É verdade que, para Maquiavel, em certo sentido, o desejo de *não ser* dominado abre campo, nos principados, à busca de uma vida segura sob a proteção do príncipe cuja figura não seja a do déspota ou do tirano, e, nas repúblicas, à busca pelo bom ordenamento de leis e instituições com vistas à guarda da liberdade de todos. Entretanto, segundo o florentino, mesmo sendo legítimos, o principado e a república não têm o mesmo estatuto. A república é superior ao principado; e entre as repúblicas, a popular é superior àquelas governadas pelos melhores cidadãos em razão de abrir espaço à participação institucionalizada da plebe, mas também por suportar sua ação extraordinária, em momentos em que indivíduos ou grupos ameaçam a liberdade da Cidade pela tentativa de usurpação dos direitos políticos do povo. Por isso, devido ao papel central que a plebe

tem na república popular, e pela recusa em simplesmente identificar lei e liberdade, podemos dizer que Maquiavel é muito mais um teórico da democracia do que um pensador republicano, pois, embora o povo não seja uma categoria estritamente sociológica em Maquiavel, a verdade é que não há efetivamente a configuração de uma Cidade livre, de uma república popular, sem que a cidadania, em seu caráter indeterminado, seja estendida à plebe de modo que ela, de preferência armada, proteja a Cidade da ambição dos grandes. E isso só se obtém quando a cidadania se sustenta não sobre uma imagem intocável da constituição ou sobre um *nomos* determinado, mas sim sobre uma coluna ausente, quer dizer, sobre a constante tensão entre direito e lei. O excesso do direito sobre a lei é o que mantém aberta no horizonte a possibilidade para os muitos de empreender, se necessário, uma luta extraordinária contra a tentativa de usurpação do poder pelos grandes.

Em terceiro lugar, a interpretação de Lefort permite inserir definitivamente a obra de Maquiavel no campo da reflexão moderna sobre a democracia em sentido bastante interessante para a filosofia política. A defesa do caráter negativo do desejo de liberdade, cuja característica central é a *recusa* de qualquer opressão, e a ideia segundo a qual a ordem instituída no horizonte da Cidade livre não abole o conflito entre os dois desejos exigem o abandono da imagem ideal e, por isso mesmo, ilusória da boa sociedade e do bom governo. Na verdade, uma vez que não há comunidade política livre e, ao mesmo tempo, transparente, virtuosa e sem conflitos, desfaz-se a possibilidade de o corpo político produzir uma imagem *acabada* de si mesmo, seja ela qual for.

Retomemos o fio de nossa meada. Em razão de ser atravessada pelo conflito e dinamizada pelo desejo de resistência àquilo que possa ameaçar sua liberdade, a Cidade tem de lidar com dois níveis de indeterminação. Diante da possibilidade de novos indivíduos ganharem direitos políticos na Cidade, o corpo da cidadania perde configuração definida. Em outros termos, uma vez que a dinâmica da Cidade permite a conquista de novos direitos, não é possível estabelecer de antemão quais seriam os portadores de direitos fundamentais e de seus imprevisíveis desdobramentos, resultantes das lutas por liberdade no interior da cena pública. O resultado disso é que a cidadania se expressa com base em um referente indeterminado, erigindo-se, portanto, segundo a formulação de Lefort, sobre uma coluna ausente. Do ponto de vista da sociedade, uma vez que seu referencial simbólico é vazio, pois o lugar de onde emana a Lei que estrutura a vida comum não tem uma figura definitiva, essa sociedade permanece indeterminada e indeterminável. Mais precisamente, sua indeterminação está ligada à transcendência vazia que a sustenta simbolicamente, fazendo com que o exercício do poder seja alvo de questionamento e de possível *epoché*. É exatamente essa possibilidade de questionamento que faz de Maquiavel um referencial teórico importante para a compreensão da dinâmica dos conflitos sociais em regime democrático. Ao suspenderem a lei e ao colocarem em dúvida as ações abusivas das instituições, tais conflitos simultaneamente organizam a ação da plebe e regulam a ambição dos grandes.

1.3 O despedaçamento do corpo individual e coletivo

Resta-nos apresentar a experiência do corpo despedaçado no interior do regime democrático. Para explicitar o sentido desse despedaçamento, e sua ligação com o diálogo de Lefort com a fenomenologia de Merleau-Ponty, devemos nos ancorar na análise do caso Dora, descrito por Freud (1997), um dos estudos mais significativos dessa experiência no quadro da literatura científica moderna. Ao encontrar o doutor Freud, ainda que por imposição do pai, Dora investiga o próprio desejo ao levantar a pergunta sobre a origem do sentido de sua experiência. A realizar essa pergunta, Dora encena, no interior do processo analítico acompanhado por Freud, o modo de existência capaz de *epoché* próprio da conduta democrática. A análise deste caso permite descrever a estrutura simbólica, peculiar ao processo moderno de individuação, cujo horizonte de comportamento se abre à invenção e à liberdade. Ora, em consonância com o que discutimos até aqui, é possível dizer que a liberdade moderna está articulada à possibilidade de questionamento constante de qualquer identidade candidata a definir, de uma vez por todas, tanto a experiência subjetiva, quanto a coletiva. Assim, ao investigar a origem do sentido, isto é, a origem daquilo que estrutura e normaliza os comportamentos, Dora põe em questão a identidade que ela imagina ter de si, além daquela que o contexto relacional em que está inserida tenta lhe impor; em suma, ela realiza uma espécie de *epoché*.

Se tomamos como ponto de partida a descrição feita por Merleau-Ponty dos comportamentos físico, vital e simbólico, tal como

eles aparecem no livro *Estrutura do comportamento*, podemos perguntar se não seria possível pensar uma estruturação específica do comportamento democrático moderno. Nesses termos, se o comportamento físico se estrutura por leis (aqui, no sentido das ciências da natureza), o vital por normas biológicas, e o simbólico segundo valores, seria necessário investigar se o comportamento democrático guardaria algum traço próprio responsável por sua estruturação. Pelo que dissemos até aqui, é possível perceber que o comportamento democrático, nos termos de Lefort, é aquele que pode realizar a *epoché* acerca dos valores vigentes. A histeria pode servir de modelo concreto desse comportamento, pois, quando parte do corpo histórico paralisa, ele põe em questão o valor que estrutura o movimento de sua existência. Quer dizer, a paralisia parcial do corpo histórico indica o questionamento ou a recusa dos valores que ordenam o *ser total* da histórica, ou seja, sua existência.

Vejamos o que isso quer dizer. Merleau-Ponty analisa, na *Fenomenologia da percepção*, um caso de afonia em que, em uma situação de afastamento forçado do amante, a comunicação não tem mais sentido para uma determinada jovem. Por que falar se ela está impedida de se comunicar com o ser amado? Paralisação da voz e suspensão do valor da comunicação enquanto tal explicam concretamente essa afonia. Assim, paralisia parcial do corpo e *epoché* sobre um determinado valor já estavam articuladas na apresentação deste caso na *Fenomenologia da Percepção*. Porém, a compreensão da importância desses momentos de despedaçamento do corpo só se desenvolve na obra de Merleau-Ponty a partir dos cursos sobre a *Instituição e a passividade*, quando o caso Dora é analisado com o devido cuidado pelo filósofo.

O caso Dora aparece na obra de Merleau-Ponty quando o fenomenólogo francês aprofunda sua própria compreensão da existência encarnada, tendo em vista o escopo simbólico das experiências de despedaçamento do corpo próprio, a exemplo do que acontece na histeria. A leitura do caso Dora mostra, segundo Merleau-Ponty, que ela se recusava a ser objeto de troca entre seu pai e o Sr. K. Afinal, o pai oferecia a filha ao Sr. K. para poder, em contrapartida, desfrutar da companhia amorosa da Sra. K. Nesses termos, Dora literalmente paralisa, desenvolvendo diferentes sintomas histéricos, diante de sua redução a objeto intercambiável segundo os interesses sexuais desses homens.

A subjetividade que aí se destaca surge como uma dobra reflexiva em um contexto indeterminado, e indeterminável, de coexistência. Se essa subjetividade não encontra a imagem final de si mesma do lado de fora, imagem que a determinaria de uma vez por todas, ela tampouco é capaz de totalizar, por si só, o contexto relacional em que vive. As figuras de seu convívio – o pai, o Sr. E e Sra. K, a mãe, a empregada da casa, os filhos do Sr. K. – ganham traços ambíguos ao longo da análise. À medida em que são desvendadas as dimensões diacríticas das relações que estabelecem entre si, eles se mostram como objetos de amor, de ódio, de desprezo, de repulsa. Dora, por sua vez, percebe os múltiplas papéis que assumia em sua relação com essas pessoas, para além das relações parentais. Por isso, do ponto de vista de Dora, todas as identidades e mesmo a pretensa autoridade do pai e do médico são relativizadas e questionadas, pois o lugar de cada um nesse jogo complexo de relações não compreende uma única função. Além disso, o pai, aquele que deveria organizar a ordem patriarcal, é constantemente destituído de poder, uma vez que

Dora constantemente acusa sua impotência. Freud, por sua vez, se vê abandonado pela paciente antes de curá-la: no dia 31 de dezembro, ela realiza sua última sessão, deixando-o com um modesto fragmento de análise, jamais totalizável. Dora suspende a autoridade do pai e do mestre e só então pode assumir a direção de seu próprio desejo de liberdade. Nos estudos de Merleau-Ponty, a histórica é a personagem que realiza em seu comportamento a *epoché* sobre o sentido da experiência, no exato momento em que, paralisando-se parcialmente, ela se volta contra a identidade, e a consequente reificação, que lhe é imputada.

Ora, ao questionar o pai e o mestre, ela abre a possibilidade da visão da Lei como transcendência vazia, sendo capaz de suspender os valores que organizam os comportamentos e as relações intersubjetivas e sociais que tentam defini-la. Embora essa não seja uma formulação de Merleau-Ponty, Lefort perceberá claramente que a histórica, assim como a subjetividade democrática, questiona a legitimidade do exercício do poder e com isso promove a circulação do desejo de liberdade. É por essa razão que a dinâmica lefortiana da existência democrática se ancora na separação da fonte do poder daquelas do saber e do direito, ao mesmo tempo em que essas instâncias permanecem sujeitas ao questionamento, ao debate e ao conflito:

A sociedade democrática moderna aparece-me, de fato, como aquela sociedade em que o poder, a lei, o conhecimento se encontram postos à prova por uma indeterminação radical, sociedade que se tornou o teatro de uma aventura indomesticável, tal que o que se vê instituído não está nunca estabelecido, o conhecimento

permanece minado pelo desconhecido, o presente se revela inominável, cobrindo tempos sociais múltiplos não sincronizados uns com relação aos outros na simultaneidade – ou nomeáveis apenas na ficção do futuro; uma aventura tal que a procura pela identidade não se desfaz da experiência da divisão. Trata-se, por excelência, da sociedade histórica”. (Lefort, 2011, p. 151)

Não é de espantar que o totalitarismo seja o avesso dessa experiência de indeterminação. Enquanto mutação simbólica da democracia, ele é o anseio pela paralisação do tempo, a busca pela colmatação do corpo individual e político, a pretensa conquista de uma sutura definitiva, realizada em função do medo que a fantasia do corpo despedaçado provoca. Em termos sintéticos, a modernidade, segundo Lefort, se define ambigualmente, portanto, segundo as soluções individuais e coletivas adotadas para a questão da identidade. Acolher as desilusões operadas pela experiência da indeterminação individual e coletiva ou guiar-se pela ilusão da identidade: eis os dois caminhos abertos à vida moderna.

Referências bibliográficas

- Bernheimer, C; Kahane, C. (Ed.) (1990) In *Dora's Case*. Freud, Hysteria, Feminism. New York: Columbia University Press.
- Brecht, B. (1978) *Estudos sobre o teatro*. Trad. Fiamma P. Brandão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Burke, E. (1977) *Reflexões da filosofia em França*. Trad. r. a. Faria. Brasília: Ed. UnB.

- Cardoso, S. (2022) *Maquiavelianas: lições de política republicana*. São Paulo: Editora 34.
- Chauí, M. (2018) Lefort: o trabalho da obra de pensamento. *Discurso*, São Paulo, 48(1), pp. 155-166.
- Castoriadis, C.; Lefort, C.; Morin, E. (2008) *Mai 1968: La Brèche suivie de Vingt ans après*. Paris: Fayard.
- Del Luchese, F. (2009) *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*. New York: Continuum.
- Flynn, B. (2005) *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*. Evanston: Northwestern University Press.
- Freud, S. (1997) *Fragmento da análise de um caso de histeria (O Caso Dora)*. Trad. Paulo D. Corrêa. Rio de Janeiro: Imago.
- Guichoux, A. (2023) La démocratie sauvage, un tremplin pour la philosophie politique? In: Pasquier, S. (org.). *Avec Lefort, après Lefort: prendre en charge l'expérience de notre temps*. Caen: Presses Universitaires de Caen, pp. 161-175.
- Kantorowicz, E. H. (1998) *Os dois corpos do rei: Um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid K. Moreira. São Paulo: Cia das Letras.
- La Boétie, Étienne de. (1999) *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert G. dos Santos. São Paulo: Brasiliense.
- Lefort, C. (1972) *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1978) *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1978b) *Sur une colonne absente*. Écrits autour de Merleau-Ponty. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1979) *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Gallimard.

- Lefort, C. (1991) *Pensando o político*: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Lefort, C. (1999) *Desafios da escrita política*. Trad. Eliana de M. Souza. São Paulo: Discurso Editorial.
- Lefort, C. (2000) *A complicação*: repensar a história do comunismo. Tradução: António C. Belo. Lisboa: Editorial Notícias.
- Lefort, C. (2007) *Le temps présent*. Écrits 1945-2005. Paris: Belin.
- Lefort, C. (2011) *A Invenção democrática*: os limites da dominação totalitária. Trad. Isabel Loureiro e Maria L. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica.
- Lefort, C. (2018) Maio de 68: a brecha. In: Castoriadis, C; Lefort, C.; Morin, E. *A brecha*. Trad. Anderson L. da Silva e Martha C. Costa. São Paulo: Autonomia Literária.
- Legros, M. (2006) Qu'est-ce que la démocratie sauvage? De Claude Lefort à Miguel Abensour. In: Kupiec, A; Tassin, Étienne (org.). *Critique de la politique*: autour de Miguel Abensour. Paris: Sens & Tonka, pp. 93-102.
- Lora, D.; Silva, S. M. (Orgs.). (2020) *Retornos do Caso Dora*. Porto Alegre: Arte & Ecos.
- Maquiavel, N. (2008) *O príncipe*. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates.
- Maquiavel, N. (2007a) *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. Glossário e revisão técnica de Patrícia F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes.
- Maquiavel, N. (2007b) *História de Florença*. Trad. MF. Glossário e revisão técnica de Patrícia F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes.

- Marx, K. (2010) *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- Mccormick, J. P. (2011) *Machiavellian Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1999) *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution dans l'histoire personnelle et publique: le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire: notes de cours au Collège de France, 1944-1945*. Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2006) *A estrutura do comportamento*. Trad. Maria Valéria M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (1991) Nota sobre Maquiavel. In: *Signos*. Trad. Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes.
- Moutinho, L.D. S. (2018) Lefort para além de Merleau-Ponty. *Discurso*, São Paulo, v. 48, n.1, pp. 47-52.
- Ostrnsky, E. (2019) Maquiavel e o dilema das leis agrárias. *Lua Nova*, 107, mai-ago, pp. 55-91.
- Passos, E. (2024) Claude Lefort e a democracia selvagem. *Cadernos de ética e filosofia política*, v.43, n.1, pp. 23-37.
- Polidoro, R. (2022) *O desejo de não ser dominado: a república democrática-popular em Maquiavel*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP.
- Ramos, S. S. (2024) *Ensaio sobre Democracia: descrições de um corpo despedaçado*. São Paulo: Editora Politeia, 2024.

Saint Aubert, E. (2006) La 'promiscuité'. Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique. *Archives de philosophie*, v. 96, n.1, pp. 11-35.

Sartre, J.-P. (2015) *Que é a literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés. Petrópolis: Vozes.

Schevisbiski, R.S. (2013) *A "obra" da ideologia e a ideologia da obra de Claude Lefort*. Tese (doutorado em Ciência Política). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo.

Tito Lívio (1989). *História de Roma*. 6 v. Trad. Paulo M. Peixoto. São Paulo: Editora Paumape.

Vatter, M. (2014) *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. New York: Fordham University Press.

4. Do corpo próprio à práxis selvagem: Lefort, Merleau-Ponty e a invenção de uma vida democrática

Bruno Victor Melo¹

1. Introdução

No presente artigo iremos navegar no amadurecimento filosófico de um pensamento que vem povoando a filosofia brasileira².

¹ Professor colaborador do Instituto Gregório Barenblitt (IGB), esquizoanalista e esquizodramatista e doutor em Filosofia Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Autor dos livros *Merleau-Ponty em torno da política: humanismo e ontologia* (2022) pela Editora Dialética e *Por uma filosofia existencial em Claude Lefort* (2023) pela editora CRV.

² Amostra disso foi o *Colóquio internacional Claude Lefort. Em prestígio ao centenário do autor*, realizado na UFMG, em novembro de 2024, que contou com pesquisadores e pesquisadoras do Brasil e também do exterior, que deu origem ao presente livro.

Trata-se da obra de Claude Lefort, que inaugura em sua investigação do político, uma aventura continuada por pensadores e pensadoras que se apoiam em seus conceitos para pensar a democracia, totalitarismo, direitos e obra de pensamento, dentre tantos outros horizontes da vida contemporânea. As perguntas que pretendemos visitar inicialmente são duas: 1) em qual momento da formação filosófica de Lefort houve a mudança do trotskismo-marxismo para o pensamento do político?³ 2) quais são as raízes fenomenológicas do pensamento lefortiano? Essas perguntas, obviamente, carregam inúmeros caminhos possíveis para respostas. Não vamos realizar aqui uma proposta absoluta de resposta, mas indicar um caminho possível a partir do amadurecimento da filosofia de Merleau-Ponty que habilitaria Lefort ir para além de si em sua relação com o outro.

O artigo possui quatro partes: a primeira que tratará da articulação mais madura de Merleau-Ponty em torno do corpo próprio; a segunda que investigará a partir da noção de instituição oriunda do curso no Collège de France de 1954-1955, enquanto um conceito operatório para um pensamento do tecido social; a terceira que versará sobre o pensamento do político derivando-o diferença, dos amadurecimentos decorridos das investigações merleau-pontyanas. Na conclusão, quarta parte do artigo, buscaremos esboçar o conceito de práxis selvagem – desiderato filosófico do espírito e democracia selvagens – a fim de propor uma noção capaz de explicitar a radicalidade das filosofias de Lefort e Merleau-Ponty, compreendidas no sentido da instituição da obra de pensamento dobrada na instituição da democracia, ambas, capazes de manifestar

³ Desenvolvi mais detidamente esse ponto em *A crítica de Merleau-Ponty ao jovem Lefort: Trotskismo, Marxismo e o caminho para político* (Melo, 2025).

o caráter selvagem de nossa inserção no mundo pela indeterminação. É nesse tecido do espírito selvagem que nos apoiaremos para propor uma invenção de vida democrática, capaz de agir nos diversos âmbitos da vida vivida, de modo a se alimentar do fluxo de desejo que é aberto pela divisão originária do social, remédio para as filosofias da consciência, e para as formas de vida fascistas, instituintes dos regimes totalitários.

1.1 Merleau-Ponty e o corpo próprio

Desde *A estrutura do comportamento* de 1942, primeiro escrito de fôlego de Merleau-Ponty, o filósofo reflete profundamente sobre o corpo vivido. Ter um corpo é, desde já, carregar um certo estilo diferencial, uma maneira de ser no mundo. O fenomenólogo pensa o corpo a partir dos prejuízos dos clássicos, ou seja, transloca suas questões centrais em torno do que escapa a autores como Descartes e Hume, por exemplo, ou ainda, como demonstra a introdução da *Fenomenologia da percepção*, situa as questões no que a psicologia clássica permite pensar a partir dos seus próprios limites. De modo ainda mais profundo, se pergunta o que a fenomenologia transcendental de Husserl nos ensina sobre o surgir de nossa intersubjetividade e quais são os limites da mesma? O projeto de Merleau-Ponty se delineia na medida de seu contato profundo com os outros, portanto, e será, assim também, que o corpo, filosoficamente considerado, será desdobrado conceitualmente.

Entendemos, grosso modo, a fenomenologia ancorada na compreensão do surgimento da alteridade que, por sua vez, pressupõe em termos de ontogênese a relação do corpo consigo mesmo. Na

psicologia clássica, como lê Merleau-Ponty, o corpo próprio era descrito como “um objeto especial”, pois ele possui caracteres que o diferenciam de um objeto externo. Meu corpo não é como uma xícara de café, pois ela possui uma presença possível de ser extinta, podendo sumir do meu campo perceptivo. Os objetos são mais precários em sua presença, portanto. O meu corpo seria, para a psicologia clássica, um objeto que nunca me deixa. Também diziam os psicólogos que meu corpo traz uma dimensão afetiva enquanto os objetos são meramente representados (Merleau-Ponty, 2011, p.132). Os psicólogos ainda diziam que o meu corpo tem a singular capacidade de ter “duplas” sensações. Quando toco a mão direita com a mão esquerda, sinto a mão que está sendo tocada ela mesma como tocante. Haveria, portanto, uma dupla sensação na passagem de uma função a outra, de tocante para tocada (Merleau-Ponty, 2011, p.137).

Todas essas descrições recaem em um psiquismo incapaz de descrever a originalidade do corpo próprio. Contrariamente a essa perspectiva, Merleau-Ponty não nos permite pensar que o corpo próprio seria para mim um objeto dotado de caracteres especiais, ele é, na verdade, o tecido de mundo pelo jorram os objetos. Se chuto o chão em uma partida de futebol, não faz sentido simplesmente declarar “penso que meu pé é *causa* dessa dor”. Uma descrição mais perto do concreto poderia dizer apenas que meu pé, enquanto totalidade de meu ser no mundo dói bastante, ou simplesmente “meu pé tem dor”, sem o excesso descritivo. Uma casa, por exemplo, não é a casa vista de lugar nenhum. como se fosse possível a visão onipresente, mas o complexo de perspectivas que meu corpo toma como possível, é a casa vista de todos os lugares (Merleau-Ponty, 2011, p. 140). Possuímos, por essa conceituação merleau-pontyana, um esquema

corporal, uma estrutural geral, uma *Gestalt* que é total e parcial, que habilita nosso co-pertencimento a uma história e a uma natureza muito mais antigas que nossa percepção atual deixa anunciar. É por ele também que habilitamos nosso caráter projetivo, nossa antecipação frente aos atos mais simples como pegar essa xícara de café, onde meu corpo antecipa esse movimento antes mesmo dele se concretizar (Merleau-Ponty, 2011, p. 105).

Se meu corpo é tocante-tocado, passivo-ativo, entrelaçamento espaço-temporal, não posso compreendê-lo pelas leis causais que a ciência objetiva utiliza para escrutinar seus objetos. Ter um corpo é possuir um mundo em constante transcendência, é ser ultrapassado pelo sentido que me habita, mas não me pertence: “[...] não sou eu quem me faz pensar, como não sou eu quem faz meu coração bater” (Merleau-Ponty, 2012, p. 205). Essa constatação implica esbarrarmos no outro desde o surgimento de nossa própria subjetividade, que nasce por existir um mundo já construído, mas nunca por completo, que demanda, solicita e clama meu ser para essa grande orgia, repleta de gozos e de uma vida aberta à angústia. É no enigma de existir com o outro no mundo que a união entre o corpo e alma se faz viva, pois é nele também que não posso cessar de ser essa unidade em transcendência para escrutinar no laboratório, meu próprio corpo. Não há intervalo no imbróglia da existência:

Antes de ser um fato objetivo, a união entre a alma e o corpo devia ser então uma possibilidade da própria consciência, e colocava-se a questão de saber o que é o sujeito que percebe se ele deve poder sentir um corpo como seu. Ali não havia mais fato ao qual nos submetemos, mas um fato assumido. Ser uma consciência,

ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles (Merleau-Ponty, 2011, p. 142, grifos do autor).

São bastante conhecidas as descrições de Merleau-Ponty em torno das patologias do corpo próprio. Esses casos trazidos da psiquiatria e da psicologia servem para o filósofo pensar o avesso de nossa inserção no mundo. Considerando brevemente o caso do membro fantasma, no qual um indivíduo ignora a perda carnal de seu braço, entendemos como a ciência objetiva é incapaz de compreender a experiência vivida. Como o filósofo mesmo nos diz:

O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objetiva nem uma cogitatio a mais. Ele só poderia ser uma mistura dos dois se encontrássemos o meio de articular um ao outro o ‘psíquico’ e o ‘fisiológico’, o ‘para-si’ e o ‘em-si’. (Merleau-Ponty, 2011, p. 121)

O doente conserva seu campo de existência, sendo esse o meio “de mundo” de onde fala a filosofia de Merleau-Ponty. O doente significa o mundo com seu braço perdido, e aquele amontoado de carne e ossos sucumbido na lama do campo de batalha, não significa seu membro, pois o “braço fantasma” clama pelos chamados do mundo e, ao direcionar-se para ele, mantém toda a atmosfera vital presente antes do acidente. As confabulações que inventam “um outro ser no lugar do braço” por parte do doente, são frutos dessa vida que ainda resiste à perda, não por uma escolha intelectual, mas pela manutenção efetiva do esquema corporal que conta com esse braço,

essa fração de meu ser total, potência indispensável para meus hábitos mais primordiais: do estilo de fumar um cigarro, ao modo de sofrer por um amor (Merleau-Ponty, 2011, p. 145). Este é o corpo próprio ou fenomenal para Merleau-Ponty, aquele capaz de fornecer, não uma metáfora para o conhecimento, mas o *tópos* carnal e germinante de todos os grandes problemas que o pensamento é capaz de colocar.

Para compreendermos com mais profundidade o corpo fenomenológico e seus desdobramentos, vamos considerar a descrição da liberdade que desenhará os traços para pensarmos a dimensão propriamente existencial da filosofia merleau-pontyana⁴. De partida, constatemos que há uma sedimentação de sentido, de tempo, de espaço e de nossa vida afetiva com os outros que não cessam jamais de produzir sentidos. Sedimentação, por que cada comportamento adquirido, cada vivência vivida, está na esfera do nosso ser total presente, como nossa mão está para o meu corpo ou mesmo um cachimbo para um fumante voraz. Quando falamos de um recomeço em um determinado projeto de vida, é preciso que tenhamos começado de algum lugar, em um determinado tempo, sob determinadas condições. O ser sem obscurecimento é somente um ser em ideia. Por isso mesmo que meu “complexo de inferioridade”, por exemplo, se torna o articulador do campo de existência, que sendo um passado, permanece no fio que tecemos todos os dias com o presente. Esclarece assim Merleau-Ponty:

A alternativa racionalista: ou o ato livre é possível, ou não é, ou o acontecimento vem de mim, ou é imposto pelo

⁴ Para a conceituação mais precisa em torno da filosofia existencial, Cf. Melo, 2023.

exterior, não se aplica às nossas relações com o mundo e com nosso passado. Nossa liberdade não destrói nossa situação, mas se engrena nela: nossa situação, enquanto vivemos, é aberta, o que implica ao mesmo tempo que ela reclama modos de resolução privilegiados e que por si mesma ela é impotente para causar algum. (Merleau-Ponty, 2011, p. 593)

A descrição da liberdade que encerra *A fenomenologia da percepção* é um grande debate com Sartre que não iremos reproduzir integralmente aqui⁵, mas basta que pontuemos que Sartre é um tributário do racionalismo na visão de Merleau-Ponty e, nesse sentido, não consegue abarcar em sua ontologia a indeterminação motora de sentido, única capaz de acompanhar o desenrolar da liberdade. O Para-si sartreano⁶, é de tal substância que implica um deslocamento da situação concreta efetiva, se transportando para o plano do mundo objetivo, construção ulterior à experiência pré-objetiva à experiência. Para Merleau-Ponty, tal implicação acaba por dinamitar nossa possibilidade de nos compreendermos enquanto seres livres. Não há

⁵ Há um debate profícuo na bibliografia brasileira em torno dessa querela. Marilena Chauí, 2002, reúne as cartas de rompimento em torno dos dois filósofos franceses, material que é crucial para uma compreensão profunda do caráter pessoal e filosófico dessa querela. Há outras investigações que corroboram esse debate posicionando explicitamente em torno dessa hoje, famosa querela Cf. Melo, 2022 e 2023.

⁶ A crítica explícita de Merleau-Ponty a Sartre encontra-se em *As aventuras da dialética* (Merleau-Ponty, 2006). Ali vemos no capítulo quatro como ele denuncia que a ontologia sartreana quando levada para o campo político resulta no “ultra-bolchevismo”, ou seja, a morte da dialética em sua própria radicalização.

liberdade sem um solo de generalidade, como não há ação sem passado, sem detritos de vida, sem meu corpo habitual que possibilita nossas “ações virtuais” (Merleau-Ponty, 2011, p.157). O corpo fenomenal, este mesmo que agora escreve, é a morada em nós de todos os outros seres humanos e campos de experiência possíveis, de um futuro que brilha como um ser luminoso, a cada ação nesse sempre translúcido presente.

1.2 Uma fenomenologia do social e a noção de instituição

Desse corpo fenomenológico, ou seja, desse corpo considerado em sua dimensão carnal própria, Merleau-Ponty retira seus grandes conceitos filosóficos-ontológicos, tais como: reversibilidade, carne, ser bruto ou selvagem, quiasma, instituição, deiscência⁷. Para alvejar nossos intuitos nesse artigo, devemos olhar para a resposta que o autor fornece para a sociologia de seu tempo, pois como veremos, pensar a passagem do corpo fenomenológico para o político (o que abarca o social de maneira profunda) não foi uma tarefa realizada por ele, mas levada a cabo por Claude Lefort, que é para nós, por essa mesma razão, o grande continuador de seu projeto filosófico.⁸

O que o corpo próprio permite pensar em termos do vínculo social? O que é essa consciência social que emerge na comunhão de

⁷ Todos esses conceitos estão presentes em sua ontologia de maturidade, principalmente em *O visível e o invisível*, Cf. Merleau-Ponty, 2012.

⁸ Cf. Melo, 2023.

corpos? Basta uma teoria da subjetividade e da intersubjetividade para pensarmos o social? Nossa resposta direta e sem curvas é que não! Quando falamos de uma dimensão social da experiência do sujeito, por exemplo, a pressão de se enquadrar em determinados conjuntos de valores morais, estéticos e políticos para existir *com os outros*, vemos como o fenômeno social demanda um arcabouço teórico preciso, que a intersubjetividade não acolhe totalmente. Não é com um outro qualquer que estou em relação, é com um conjunto de forças, valores, conjunções, conflitos e adversidades, que eu não consigo sequer formular a partir do meu próprio corpo, ou do corpo do outro. O social, portanto, arrasta um campo existencial diferencial e potente a sua maneira, carrega um anonimato, um *“je ne sais quoi”*, que emula algumas das estruturas da intersubjetividade, mas que, com toda certeza, vai além. Consciente dessa diferença e da singularidade do social, Merleau-Ponty fornece algumas descrições que nos ajudarão a medir o avanço conceitual que, inclusive, possibilitou a Lefort pensar o político. Ele nos diz:

A constituição de outrem não ilumina inteiramente a constituição da sociedade, que não é uma existência a dois ou mesmo a três, mas a coexistência com um número indefinido de consciências. Todavia, a análise da percepção de outrem reencontra a dificuldade de princípio que o mundo cultural suscita, já que ela deve resolver o paradoxo de uma consciência vista pelo lado de fora, de um pensamento que reside no exterior, e que, portanto, comparados à minha consciência e ao meu pensamento, já são anônimos e sem sujeito. A este problema, aquilo que dissemos sobre o corpo traz um começo de solução. (Merleau-Ponty, 2011, p. 467)

Nosso autor, portanto, reconhece o limite e o alcance de pensar a sociedade a partir dos paradoxos do corpo que vimos em nossa exposição até aqui. O corpo tocante-tocado, passivo-ativo, imerso em sua temporalidade e generalidade cultural/natural abre para o social na medida em que coloca a consciência vista de fora, aquele que sonha e aquele que faz revolução. Entretanto, a fim de conseguirmos traçar minimamente a contribuição de Merleau-Ponty para a compreensão do social, não devemos olhar para as obras da década de quarenta, pois todas elas permanecem no horizonte da filosofia da consciência. Como reconhece Merleau-Ponty⁹ a diferença entre consciência e objeto impossibilita pensar os problemas do mundo e do outro, em que estão inscritos o social, sob o prisma radical que eles demandam. Como ele mesmo anuncia na citação, será pela compreensão da capacidade simbólica de criar/instituir mundos que o corpo inaugura, disparada desde *A estrutura do comportamento* e amadurecida nos anos de 1950, que estará a resposta de Merleau-Ponty mais completa a respeito da história e, por conseguinte, da sociedade.

Se pensarmos que a filosofia se define por um certo estilo de pensamento de se relacionar com o universal, uma filosofia da história e da sociedade deve dar conta da temporalidade para que compreenda os modos de transformação que alimentam as formas de vida humanas. É com esse propósito que Merleau-Ponty desenvolve a teoria da *instituição*, termo originado da fenomenologia hussserliana em *L'origine de la geometrie* (Husserl, 2010). O criador da fenomenologia utiliza esse conceito para pensar a matemática e, de

⁹ “Os problemas colocados na *Fenomenologia da percepção* são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’ –” (Merleau-Ponty, 2012, p. 189).

certo modo, toda forma de conhecimento, com suas linguagens, origens e criações de sentido coletivo. Merleau-Ponty, em *A prosa do mundo* (Merleau-Ponty, 2014), pensa a instituição na medida da obra de arte, principalmente a literatura. Tendo abandonado o projeto desse livro, os cursos no *Collège de France* na década de 1950 serão endereçados para uma transformação substancial de seu arcabouço filosófico, visando, em grande medida, a superação dos próprios limites colocados nas obras anteriores. É nessa esteira que a noção de *instituição* aparece para Merleau-Ponty como um modo de pensar o Sujeito Instituinte de sentido em oposição direta à teoria kantiana da constituição.

Tanto Husserl quanto Merleau-Ponty limitavam a instituição a um domínio expressivo: o primeiro tratava apenas das formas de conhecimento, o segundo das formas da linguagem expressiva na arte a partir do corpo próprio¹⁰. No curso de 1954 (Merleau-Ponty, 2003), a noção será expandida para compreender todos os domínios existenciais: animalidade, sentimento, obra, saber e história. Dessa maneira, se busca, não a separação desses campos expressivos, mas uma noção, um conceito, que nos permita pensar a continuidade de

¹⁰ Não nos parece que falar de “linguagem expressiva” para tratar de fenômenos complexos e diferenciais como a animalidade e a história, dê conta do projeto filosófico de compreender o que une e o que diferencia essas *instituições*. O corpo expressivo *abre* para uma investigação daquilo que ele mesmo não compõe. Apostamos que a linguagem expressiva, ou melhor, o problema da expressão, será radicalizado, reformulando a própria compreensão do corpo, da motricidade, do esquema corporal. Iluminador, nesse sentido, são as notas do curso de 1953 *Le monde sensible et le monde de la expression*. Cf. Merleau-Ponty, 2011b, o que traz um caminho de construção conceitual mais nítido, que desembocará na *instituição*. Cf. Merleau-Ponty, 2003.

um campo para o outro, para superar o continuísmo e o descontinuísmo, a ruptura abrupta e total de uma forma histórica ou sua criação ex nihilo, ambos preconceitos objetivistas que devem ser superados, pois eles escapam aquilo que o corpo anuncia em sua experiência carnal. Cada instituição será compreendida a partir de uma outra, que a solicita e serve como fundo de um horizonte para a análise presente. Isso se dá, não a título de causalidade pura, mas de desdobramento melódico, – a instituição não é coisa nem ideia, não cabe nas leis causais do cientista objetivista – origem ao mesmo tempo que finalidade: “O tempo é o modelo mesmo da instituição” (Merleau-Ponty, 2003, p. 36, tradução nossa). Se pensarmos, por exemplo, na instituição vital do animal enquanto passagem para instituição humana, reconheceremos uma continuidade na diferença, como a que ocorre do humano edipiano à puberdade (Merleau-Ponty, 2003, p. 28). A instituição humana sempre se faz por um fundo pré-maturado no qual se restitui por uma nova significação. Justamente por essa significação ser aberta ao porvir, que podemos diferenciar a instituição humana das condutas reativadas dos “animais”. Essa reativação é ela mesma instituição por abrir um campo novo, ou seja, mesmo que nos animais não haja uma criação cultural de sentido do mesmo modo que no humano, sua conduta é ela mesma abertura para outros campos. Do mesmo modo, a puberdade inaugura uma nova relação afetiva com o mundo, abre uma tonalidade que será elaborada pelo sujeito de maneira a romper com o vínculo infantil, sem que essa história seja apagada naquilo que foi “superado”, naquilo com o qual rompemos. Há uma criança em todos nós, não a título de substância, mas enquanto tecido instituinte-instituído que abre para o mundo que habitamos com nossas ambições e inibições adultas. Há também

um vínculo simbólico com as formas de vida animalescas, sem que possamos falar de coincidência, mas sem que possamos afirmar uma *evolução* nítida de uma forma de vida para a outra.

A compreensão de todas essas dimensões expressivas se torna possível, por Merleau-Ponty retirar o privilégio do sujeito em relação ao objeto, o que destacaria um do outro impossibilitando a criação de uma história comum e, melhor, impossibilitaria enxergarmos a potência criadora da indeterminação, do meio senciente que será compreendido pelo conceito de carne posteriormente (Cf. Merleau-Ponty, 2012). Intenta-se iluminar o entrelaçamento do instituído e do instituinte: aquele que institui é ele mesmo instituído, sem que haja coincidência entre os dois, pois há uma brecha, um vazio ou *écart*, que não é um simples excesso do pensamento, mas a possibilidade de um devir. Uma montanha contemplada me abre para o mundo todo, por que há desvios, *clinamen*, naquilo que a suposta unidade de sua paisagem institui. Vou, dos pedregulhos que tombam vertiginosamente de seu ser, para o genocídio do povo palestino, para os animais comunitários massacrados nos microfascismos cotidianos¹¹. O sensível nos convida ao social! Não vislumbro as conexões entre essas *instituições* por via de dedução, do pensamento lógico. Consigo tocá-las, descrevê-las, intervir nelas, por que as

¹¹ Pensamos no conceito de microfascismo de *A revolução molecular* de Félix Guattari, 2024. A morte do outro que perpetramos, que desejamos, compõe nossas relações sociais, instituem relações desejantes capazes de acolher o desejo esquivo, ou de recalá-lo a ponto da destruição do outro. Veremos, que os fluxos desejantes abertos pela invenção democrática, habilita novas formas de resistência e, ao mesmo tempo, o fantasma totalitário.

instituições se tocam de uma maneira a nos fazer mergulhar no mar de indeterminação que compõe o sensível.

Ao desterritorializarmos¹² a filosofia da consciência, temos a possibilidade de compreendermos nossa relação com o outro enquanto sujeitos produtores de sentido. Nega-se essa conclusão quando nossa concepção de consciência não faz mais que tomar o outro enquanto objeto, ou melhor, como pura negação (Merleau-Ponty, 2003, p. 123). Quando aplicada na compreensão de uma obra de arte, por exemplo, vemos como ela arrasta o passado e o futuro, que ela se “mostra” na medida de um convite de retomada. Por mais inovadoras que sejam as pinturas de Cézanne, é a partir de um *ser da pintura, de uma instituição da pintura*, que ele pôde pintar, através de um estilo de ver o mundo que agora transcorre para além das próprias cores que ele mesmo transborda. Seja um quadro ou um romance, ambos não existem sem um tecido fraturado do tempo passado, composto de *écarts, diferenciações*, sem uma matriz simbólica na qual se pautem. *O grande gênio*, não existe em absoluto, a obra humana é a síntese aberta de uma aventura coletiva, – no sentido forte do tempo *em construção* – suas existências não advieram sem um rasgamento de vazio que a própria obra instituinte-instituída realiza.

Reformulando sua base ontológica, Merleau-Ponty pretende compreender a relação de entrelaçamento entre instiúido-instituinte,

¹² Conceito da esquizoanálise elaborado por Deleuze e Guattari em diversas obras. Destacamos *O Anti-Édipo*, (Deleuze; Guattari, 2010). Desterritorializar é um movimento próprio do desejo, que habilita uma reformulação semiótica no campo em que empregamos nosso corpo. A interrogação de uma obra filosófica se dá nesse circuito de desterritorializar conceitos e habilitar outros territórios conceituais.

alcançar, no caso da obra de pensamento e de arte – uma charneira, uma dobradiça que os institui – elas mesmas na temporalidade que se mostram:

[O Outro é] não constituído-constituente, i. e. minha negação, mas instituído-instituente, i. e. eu me projeto nele e ele em mim, [há] projeção-introjeção, produtividade do que eu faço nele e do que ele faz em mim, comunicação verdadeira por arrastamento lateral: [trata-se de um] campo intersubjetivo ou simbólico, [aquele] dos objetos culturais, que é nosso meio, nossa *dobradiça* [charnière], nossa junção, – em vez [da] alternância sujeito-objeto. (Merleau-Ponty, 2003, p. 35, grifo nosso)

Cada instituição possui sua unidade e particularidade das quais podemos descrever apenas etapas, movimentos, materialidades. Seu modelo é a temporalidade por não ser estática, é puro movimento, exige de nós a todo momento re-instituição, re-fundação, re-criação. Assim, temos essa constatação:

Entende-se aqui por instituição aqueles acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, com relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma sequência pensável ou uma história. Ou ainda os acontecimentos que depositam um sentido em mim, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como apelo a uma sequência, exigência de um porvir. (Merleau-Ponty, 2003, p. 89)

Compreendida no âmbito humano – que nunca é isolado, não há “a humanidade” – a instituição se mostra como uma atividade de todo Sujeito, que é ele mesmo instituinte-instituído de sentido. Sujeito não é mais aquele que constitui, que doa privilegiadamente o sentido ao mundo que contempla: a instituição é contato diferencial com as outras instituições de ponta a ponta.

Merleau-Ponty, em um dado momento do curso, descreve o modo como a noção de instituição é potente para re-compreender o fenômeno da revolução. Devemos relativizá-la, ou seja, não como *relativismo* no sentido cético e epistemológico, que se abstém de um sentido de verdade, mas de modo que esse mesmo sentido seja dado pela ausência de uma síntese final, de uma compreensão total. A revolução retoma um tecido instituído em seu passado e abre o jogo de disputa pelo futuro em um processo eminentemente ambíguo e profícuo de sentidos. A revolução não é um começo absoluto e muito menos um fim absoluto, neste sentido ela é “*relativisée*”. A “*Endstiftung*” (instituição final) retoma sempre uma “*Urstiftung*” (instituição originária). A revolução como instituição é uma retomada da instituição originária (sua história prévia) que não se fechará em uma instituição final:

Visto de mais perto: há antecipação da Revolução: ela já está dentro do ‘mecanismo interno’ de formas prematuras: Consequência: ela faz com que haja perda histórica, pois, a revolução proletária rebaixa a ‘burguesa’ revolucionária de 1793 e a identifica com o antigo regime, coloca nela desde 1793 alguma coisa de não progressista. [...] Portanto, revolução real, mas relativa. Real: as relações sociais não são mais as mesmas; é absurdo querer trazer de volta as

antigas. Mas relativa: isso não é o fim da história nem mesmo da pré-história. (Merleau-Ponty, 2003, p. 62, grifos nossos, tradução nossa)

Há remodelação na compreensão da vida humana, tendo por objetivo dissolver as dicotomias e avançar para uma nova compreensão do tempo histórico. No tocante ao ser humano em ação, passamos a enxergar uma compreensão distinta de sua potência histórica. Agir não será compreendida como pura eficácia que é a “a sombra de toda consciência espectadora”. Assim como no ato de ver, ela reúne nossos gestos e falas que vão de encontro às fissuras da paisagem, em direção ao *existir*, no lugar de simplesmente *estar ali*, morta, sem tensão produtiva e diferencial. Este ato produz autoconhecimento, pois acata e reconhece que se está exposto a eficácia simbólica dos outros. A ação como instituição possui um sentido lacunar através da diferenciação dos sujeitos instituintes, compondo, doravante, o palco histórico. Toda ação é abertura para uma retomada, não existe ato puro vindo de um não-lugar, o espaço é ele mesmo temporalizado. Aquele que institui está no meio do mundo, “[...] em toda parte e em parte alguma” (Merleau-Ponty, 1991, p. 137).

A partir dessa construção da instituição e do corpo próprio, como podemos entender o social para Merleau-Ponty? Na perspectiva da filosofia da instituição é possível vermos como as transformações sociais são compreendidas, e como o social é uma modalidade existencial que se compreende em articulação com o cultural, com as ciências, com os animais, com as loucuras, com os sonhos, permitindo configurar um estilo de vida que se exhibe nos comportamentos sociais frente às empreitadas comuns. Compreender uma sociedade é,

portanto, se inserir em seu modo de vida, suas significações próprias que se criam no dia-a-dia. É também tocar seu tecido espaço-temporal, suas razões e motivações, seus diversos eventos criadores, sem que, contudo, possamos escrutinar causalmente toda sua representação enquanto comunidade humana fruto de consciências universais. Não há Sujeito Transcendental no mundo vivido! O social não é coisa natural, nem mesmo ideia, ele é uma produção material, simbólica, existencial, na forma da *instituição*, que se propõe aventura humana da vida em conjunto, com um passado que se arrasta, como nossas pegadas na areia, com a exigência simbólica de criar novas formas de vida a partir dos novos sentidos instituídos. Como define maravilhosamente bem, Marilena Chaui:

A instituição não é coisa nem ideia, não é um conceito, é uma ação, um acontecimento, *uma práxis* – sob esta perspectiva, ela oferece um sentido alargado para aquilo que a *Phénoménologie de la perception* designava como “eu posso” e *La structure du comportement* designava como comportamento, ao defini-lo não como movimento, mas como trajeto e ato, não como repetição, mas como relação com o espaço-tempo valorados, em suma, como capacidade para o novo, o genérico, o particular e o universal. (Chaui, 2012, pp. 176-177, grifos nossos)

Aqui compreendemos também os retornos a antigas formas de convivência – o retorno aos fascismos, marca de nossa atual forma de vida – e de como é possível para um adulto retornar às suas formas edípicas, de como toda empreitada humana que pressupõe a

sociedade, está em voltas com o ser em diferenciação, com a verdade, com o sentido e o não-sentido, já que *é práxis* e está por se instituir.

Nesse prisma, vemos como nossa vida se desenrola em articulação contínua com essa dimensão social, sem que possamos separar definitivamente o que pertence a nós como subjetividade e o que nos pertence enquanto sociedade. É o fusionar-se contínuo do indivíduo com seu meio que possibilita a criação da vida, em sua aceção mais própria. Há, portanto, um trabalho do social como há o trabalho de uma obra de arte e de pensamento. Há uma *carne do social*, que seria o campo de pensamento possível para uma sociologia, uma filosofia, fora das cátedras da consciência. Mas para se instituírem, devem reconhecer que: “[...] o ser da sociedade de uma sociedade [...] Este todo anônimo...este *Ineinander* que ninguém vê não sendo ademais alma do grupo, nem objeto, nem sujeito, mas seu tecido conjuntivo [...]” (Merleau-Ponty, 2012, p. 170). A partir disso saímos do lugar de onde fala a ciência objetiva e também a filosofia da consciência que é seu cheque em branco, e passamos a nos situar enquanto interrogadores do social no visível, que se mostra nos arcabouços culturais no nível institucional, migrando para o invisível que habilita esse surgimento que está diante de nós e que se compreende enquanto uma lacuna diferencial, por que abre o ser para o não-ser, e vice-versa.

1.3 O surgimento do político

Até aqui refletimos na perspectiva do corpo próprio, sobre como a concepção existencial do corpo habilita uma leitura ambígua da vida humana, e de como a liberdade deve ser compreendida a partir de um fundo de generalidade que não constituímos. Vimos, em seguida, o limite dos primeiros ensaios de Merleau-Ponty por permanecerem na perspectiva da filosofia da consciência, e de que modo sua conceituação da noção de instituição habilita o pensamento do social para além da consciência. O social é ali entendido enquanto esse invisível-visível que permeia toda nossa produção intelectual, artística e política.

Claude Lefort foi aluno de Merleau-Ponty no Lycée à Carnot, vindo a se tornar um grande amigo e continuador do projeto iniciado por seu mestre. Este projeto está intimamente relacionado com a compreensão do corpo enquanto produtor de sentido, enquanto abertura diferencial para o mundo da vida. Este corpo que é ambíguo por ser sujeito-objeto, vidente-visível, carne, portanto, é o que abre ao nosso ver as portas para a inovação lefortiana do político.¹³ Tendo se dedicado profundamente a estudar e compreender o fenômeno soviético, Lefort sempre se mostrou um crítico vivaz do totalitarismo,

¹³ Recentemente publiquei um artigo que trata exclusivamente da leitura lefortiana de *As aventuras da dialética*, texto em que Merleau-Ponty analisa criticamente o projeto filosófico lefortiano dos anos de 1940. A crítica ao materialismo histórico enquanto mobilizador da burocracia soviética carecia nos primeiros ensaios de Lefort. Ao reconhecer esse limite, ele avança para uma *redescoberta da democracia*, que em outros termos, implica a invasão lefortiana do político. Cf. Melo, 2025.

entendido por ele como um regime apolítico que mascara a divisão originária do social através do terror, da ideologia e da burocracia. Sua grande contribuição foi, sem dúvida, o pensamento entorno da democracia, pois para ele, diferente de certa perspectiva comunista de seu tempo, a democracia é uma forma social oriunda de uma *revolução* que funda uma outra relação da humanidade com o simbólico, e não tem por função somente ocultar uma forma de dominação e alienação perpetrada pela burguesia. Enquanto invenção moderna, a democracia foi o que possibilitou a *instituição* radical de uma aventura humana para além do povo-Uno, revolução que reproduz incessantemente o conflito e a diferença, aspectos incontornáveis para concebermos um regime de liberdade que se oponha ao totalitarismo, existência oriunda da própria invenção democrática.

A democracia, enquanto invenção, é fruto da desincorporação do Antigo Regime, que se compreende a partir do corpo-duplo do Rei, ser carnal e divino, aquele que articula e media toda a conflitualidade presente no social que dá origem à dimensão do político. Há, portanto, um processo de desincorporação que deixa na democracia o lugar do poder vazio. Nenhum grupo ou pessoa, habita o lugar do poder na democracia de modo definitivo. Ocupa-se sempre precariamente e expostos às contradições terrenas, diferentemente do Rei que fornecia toda a coesão social, representado a juntura transcendente para as esferas da Lei, do Poder e do Saber.

A revolução democrática, por muito tempo subterrânea, explode, quando o corpo do rei se encontra destruído, quando cai a cabeça do corpo político, quando, simultaneamente, a corporeidade do social se dissolve.

Então se produz o que eu ousaria chamar uma desincorporação dos indivíduos. (Lefort, 1981, p. 117)

Como nossa proposta é tratar desse surgimento do político a partir de uma inflexão do pensamento de Merleau-Ponty, devemos ter em mente que Lefort não se propõe a desenvolver uma fenomenologia do corpo nos moldes de seu professor, mas busca através de vários conceitos retirados da filosofia de seu amigo, bem como pensamento de Maquiavel, principalmente¹⁴, pensar o Político, grande tema de sua produção filosófica. Essa desincorporação dos indivíduos, tal como descrita na citação, é compreendida como a abertura para uma aventura coletiva fundada na indeterminação, aspecto central de sua compreensão da democracia.

O corpo fenomenológico, tocado em sua aceção existencial, é compreendido por Merleau-Ponty como ser ambíguo que nos abre desde sua *instituição* para uma relação selvagem com o Ser¹⁵. O que Lefort retira de aprendizado, só pode ser corretamente compreendido, naquilo que ele acresce à ontologia da carne, pois para ele a compreensão fenomenológica de seu professor está fundada na perspectiva do corpo sinérgico, ou seja, na relação do corpo consigo mesmo. Este é, portanto, o alcance e o limite dessa abordagem. Pois como vimos, a fenomenologia de Merleau-Ponty embora dê passos importantes na compreensão do social a partir do corpo, não institui

¹⁴ Newton Bignotto expõe claramente como o projeto lefortiano se ergue na esteira dos conceitos desenvolvidos no *Trabalho da obra Maquiavel*. Cf. Bignotto, 2018.

¹⁵ Tentamos expressar nessa formulação a evolução conceitual de Merleau-Ponty: do corpo, passando pela noção de instituição e chegando, finalmente, na carne do Ser selvagem.

em nenhum momento um pensamento do político, compreendido aqui como a dimensão simbólica que emerge *da divisão originária do social*. Resta apontarmos qual é a medida da inovação lefortiana, e por que lhe foi possível inaugurar um estilo de pensamento que bebe profundamente nos conceitos merleau-pontyanos, mas que pelos limites colocados pela invenção democrática e sua inextrincável revolução totalitária, buscou alargar esse estilo para pensar o político enquanto dimensão autônoma de investigação de uma filosofia existencial.

Lefort enxerga um limite claro na ontologia de Merleau-Ponty, o despertar para alteridade, para o mundo, se dá na medida do tocante-tocado, desde a *Fenomenologia da percepção* até *O visível e o invisível*. Mesmo quando Merleau-Ponty fala em termos de “vidente-visível”, “senciente-sentido”, ele condena a reversibilidade à visão da duplicidade, o que não permite lançar luz sobre a figura do “terceiro”, dimensão simbólica por excelência. Ao mesmo tempo, é a partir desse horizonte que são compreendidas as obras de pensamento, a atitude interpretativa, e as mutações simbólicas que concedem explicitação teórica para as diferentes formas de sociedade. Lefort desterritorializa radicalmente Merleau-Ponty, saindo da dimensão do corpo sinérgico, como ele mesmo diz, para dar conta da *alteridade do outro*, que para além da “dualidade”, apresenta uma mediação irreduzível quando adentramos no mundo sensível em uma relação assimétrica:

Entre os olhos da criança e as coisas há um mediador, e para usar uma metáfora, esse mediador, o outro, não está no mesmo nível da criança. Ele dá algo para ser visto de cima. Este não é um fato contingente. Citando Luciene Her, intérprete de Hegel, Merleau-Ponty observa em uma

palestra que a natureza está Sempre para nós como no primeiro dia. Deveríamos antes dizer que a natureza é sempre vista como já tendo sido vista por outro. A reversibilidade entre a coisa e o ser mascara o olho que já viu antes do que estamos vendo agora, e que nos viu. (Lefort, 1990, pp. 8-9)

Essa assimetria é o que configura nosso acesso ao mundo, bem como a imersão na esfera da Lei, do que podemos e do que não podemos, que é também o acesso à linguagem, ao simbólico. A crítica, portanto, não é somente da dualidade enquanto problema filosófico, mas fundamentalmente do que ela não permite pensar. Deixando de lado as dicotomias que supostamente se mantiveram na ontologia de Merleau-Ponty, justamente por sua análise do “corpo sinérgico”, o que Lefort indica é que o “ar de eternidade” que apresenta a visão da natureza segundo seu professor, por exemplo, esconde um fato relevante e inescapável: o mundo não está somente “ali” para nós, mas é um mundo já visto por um olho que nos vê. Essa relação não é simétrica em nenhuma instância, e é nesse sentido que ele acredita que a relação com a linguagem é o que revela nossa inerência às coisas e a um mundo do qual não somos donos e de uma dimensão da qual não temos acesso. O enigma, inexpugnável da experiência humana, sua expressão na indeterminação radical, é o que ainda possibilita e condiciona nossa existência efetiva: os direitos, a criação de obras de pensamento, a própria invenção democrática, estão assim, lançados em uma relação selvagem com a indeterminação.

Dizendo mais claramente: se trata aqui de uma representação da assimetria presente entre o desejo dos Grandes e do povo na configuração maquiaveliana, formulada no capítulo XIX de *O príncipe*

(Maquiavel, 2010, p. 45), e a figura do terceiro, o príncipe, que media as relações dando um novo sentido para ambos. Essa amalgama *institui* uma forma total de significação que transcende a mera representação que faço de mim ou que faço do outro, ou a que fazemos do conjunto da sociedade. O que carece na ontologia de Merleau-Ponty é a figura do político, compreendida em Lefort a partir da dimensão simbólica. São por essas razões que mesmo quando Merleau-Ponty amadurece suas análises políticas ultrapassando a filosofia da história do proletariado como vemos em *As aventuras da dialética*¹⁶, ele não sai do relativismo comparando as diferentes formas sociais. Não reconhece a clivagem entre as diversas formas políticas de sociedade como o totalitarismo e a democracia:

Na verdade, ele [Merleau-Ponty] se absteve de falar do estado totalitário. O que caracteriza esse regime é a tentativa fantasmática de dar às pessoas a certeza de que a sociedade se fecha sobre si mesma, de apresentar o poder estatal como o órgão que incorpora todo o social e de reduzir a lei à expressão de uma necessidade interna, na verdade, uma tentativa de submeter a lei à vontade dos governantes. Não há lugar, neste caso, para referência ao terceiro, o representante da justiça ou da verdade, nenhum sentido de alteridade. (Lefort, 1990, p. 11)

Na exposição da crítica à dialética marxista, não acreditamos que Merleau-Ponty tenha errado o alvo, mas simplesmente que esse acerto diz mais sobre uma falta do que inicialmente poderíamos imaginar. A

¹⁶ Para uma análise mais detida sobre o alcance e os limites da política em Merleau-Ponty, cf. Melo, 2022, 2023 e 2025.

verdade é que também sua visão do stalinismo, desdobrada em vários momentos de sua obra, por exemplo, se limita em ver o estado como *um órgão* que incorpora toda dimensão social. Isso o leva a pensar a lei como demanda interna da expressão dos que governam, no lugar de reconhecer sua potência para dar manutenção a um regime de liberdade como é o caso da democracia, onde sua referência não é do indivíduo, mas do social na medida do político. Aqui se trata de um espaço, dimensão mediadora daquilo que chamamos de justiça e verdade ou o traço distintivo de uma *alteridade do outro*.

Considerando essa crítica, nossa aposta é de que Lefort acresce à ontologia de Merleau-Ponty a dimensão do simbólico, “a alteridade do outro”, o Terceiro, o pai na psicanálise de matriz freudiana e lacaniana que diz “não” à relação solipsista do infante com a mãe, inserindo-o na dimensão da Lei, na linguagem, portanto. A relação de Merleau-Ponty com a psicanálise é conhecida, e obviamente estava ciente dessa configuração edipiana¹⁷. Entretanto, a diferença é o modo como ele pensa essa relação, e o quão longe ele leva essas consequências em articulação com seu próprio pensamento. Quando Lefort arrasta alguns conceitos psicanalíticos para pensar o político, esses conceitos não possuem a mesma significação. A invenção democrática, *reinstituí* profundamente o arcabouço conceitual.

Na ontologia merleau-pontyana, *a carne* é o elemento vinculante comum ao social, mas é autogerada, permanecendo por si mesma incapaz de pensar o político. *A carne*, na articulação conceitual

¹⁷ A referência a Freud na obra merleau-pontyana é profícua. Aqui nos interessa pensar o simbólico em uma dimensão apenas imanente em sua obra, enquanto Lefort assume a transcendência radical de um simbólico que coloca uma alteridade outra.

lefortiana, reconhece que sua origem reside fora de si mesma, o que instituiria uma assimetria profunda, desdobrando sua ontologia para um conjunto de problemas distintos daqueles que reconhecemos em Merleau-Ponty.

Por outro lado, constatamos a recusa de Lefort em legar os últimos textos de Merleau-Ponty para o campo do esquecimento, trazendo-os à baila enquanto obra para contestar e horizonte para pensar:

Para resumir essas breves reflexões críticas, posso dizer apenas o seguinte: admitidas as notáveis contribuições de uma nova ontologia, talvez tenhamos que prosseguir a exploração além dos limites da carne, ousar dizer, abaixo e acima desse domínio. (Lefort, 1990, p. 13, tradução nossa)

Como há um processo de desincorporação da democracia, há um mesmo processo na interpretação de uma obra de pensamento. Desencarnamos o Grande Autor para fazer falar aquilo que ele possibilitou, pensar seus impensados, e não reproduzir cegamente seus conceitos pressupondo uma obra acabada e possível de ser destrinchada. Por isso, o que encontramos “abaixo” e “acima” da carne é exatamente a articulação do terceiro elemento, o simbólico. Desse modo, acreditamos, *o jogo entre o pensado e o impensado precisa ser posto explicitamente por nós nessa relação imbricada entre Lefort e Merleau-Ponty, tópos filosófico onde nos deparamos com a práxis selvagem.*

1.4 Por uma práxis selvagem

O que aprendemos com essa viagem conceitual que fizemos a partir do corpo fenomenológico? Primeiramente, vimos que uma ontologia que parte da distinção entre consciência e objeto quando se propõe a superar a atitude objetiva da ciência, se encontra em apuros. Conseguimos ver o reconhecimento por Merleau-Ponty dessa dificuldade, bem como medimos a radicalização de sua ontologia através do curso sobre a noção de instituição, no qual vemos que o sujeito instituinte é ele mesmo instituído, matriz simbólica que o autor utiliza para pensar diversos âmbitos expressivos, dando abertura conceitual à ontologia da carne. Vimos também que a descoberta do corpo e seus paradoxos, habilitou uma visão do social não como aquilo que paira acima do aparato institucional e das consciências, mas o que se mostra como uma “lacuna diferencial”. Lefort, por sua vez, busca radicalizar a ontologia de Merleau-Ponty para pensar a instituição do político a partir da assimetria geradora do social, configuração específica que ele concede ao político que surge acima do confronto de classes, o que o permite pensar as diferentes formas de regime, principalmente a distinção em reversibilidade entre totalitarismo e democracia. Entender essa reversibilidade da democracia em totalitarismo é, também, lembrarmos que para Merleau-Ponty o corpo “doente” se desdobra no corpo saudável. O corpo aqui como alhures, não é simples metáfora, mas o próprio pulular do sentido.

O processo de desincorporação perpetrado pela revolução democrática é também uma realização daquilo que Merleau-Ponty anuncia como modelo para pensar a noção de instituição. Sendo assim, o corpo fenomenológico está imbrincado e pressuposto nessas

articulações teóricas de Lefort, haja vista que temos o corpo como *transcendência*, ou seja, ele não possui a autorrepresentação total de si mesmo, estamos sempre envoltos com a contingência e a indeterminação, com horizontes ocultos do visível. Falar de desincorporação dos indivíduos é, na verdade, colocar como prisma uma aceitação da medida corporal da existência, de nossa empreitada comum para agir e para existir sem a certeza de êxito, é carregar na escrita e na vida uma virtude sem descanso, mesmo que o corpo seja pensado para dar conta de outros conjuntos de problemas e não parta da dimensão sinérgica, mas do reconhecimento radical da alteridade do Outro. O ponto de inflexão está no reconhecimento dos limites de uma ontologia da carne que se pense como autogênese, conforme vimos. Sendo a filosofia de Merleau-Ponty desde seus primórdios uma aposta no escorrimento do sentido, o que o habilita a pensar uma filosofia da história por exemplo, acordamos agora de que Lefort abre mão da filosofia da história para pensar o político, se propondo um olhar que não se coloca no lugar de explicitação do vínculo total do ser humano e das coisas com o Ser¹⁸.

Destarte isso, o pensador do político se propõe como tarefa pensar a democracia com todas as questões, invenções e limites, ao mesmo tempo em que vê nessa tarefa a aposta em uma forma de sociedade, de um estilo de existência, como via possível para evitar o fantasma totalitário. Se o totalitarismo é uma contrarrevolução da democracia, é fato também que somente a democracia com seus horizontes “selvagens” pode fornecer uma vida possível sem a morte

¹⁸ Luiz Damon Moutinho faz uma análise ponderada sobre a recusa de Lefort de pensar a história enquanto produtividade dialética autônoma Cf. Moutinho, 2018, p. 51.

da política e a consequente aniquilação da liberdade. É bastante controverso, é claro, para nós que sonhamos até os dias de hoje com o fim da “exploração do homem pelo homem”, máxima destilada em boa parte da obra de Karl Marx. Contudo, apostar radicalmente na democracia, é entender que há um projeto humano possível mesmo que imerso às contradições e aos limites abertos pela aventura do mundo moderno. Diríamos ainda, que principalmente através das contradições e dos limites, já que eles mesmos são produtores de indeterminação e conflitos que alimentam as relações políticas e sociais, em sua fruição desejante da divisão originária do social, entre os Grandes e o povo.

Um grande exemplo do que estamos falando é aquilo que Lefort nomeou poucas vezes como *democracia selvagem*, retomando a compreensão merleau-pontyana de *ser selvagem*¹⁹ para pensar os adventos na democracia que abalam todo o sistema de crenças, exigindo, no modelo simbólico *da instituição*, uma refundação dos valores, das formas de viver, de amar, de pensar, de gozar. Sem esse “combustível explosivo”, definido como a *essência da democracia*, aquilo que dá as condições para o seu funcionamento como a gasolina dá para um carro, não haveria democracia no sentido em que vivenciamos. É justamente por serem *indeterminados*, que esses eventos colocam algo de significativo para *experienciarmos o ser da política*. Eventos que reivindicam novos direitos, um novo modo de vida, seja uma greve radical ou um movimento profundo, como foi

¹⁹ Miguel Abensour foi o primeiro a se debruçar sobre o tema da democracia selvagem em Lefort, fornecendo uma chave de leitura coerente e radical para pensarmos a democracia para além de uma concepção liberal ou marxista de democracia. Cf. Abensour, 2002, p. 710.

maio de 68 na França, ou as Jornadas de Junho de 2013 aqui no Brasil, trazem à cena pública essa essência selvagem da democracia, a potência de tudo questionar, e de tudo habilitar, inclusive a repressão do povo que se ergueu selvagemmente nos desdobramentos desses mesmos eventos. Do mesmo modo que o Ser para Merleau-Ponty exige criação para que dele tenhamos experiência, o político para Lefort aparece em toda sua espessura carnal reluzindo das extremidades sombrias do “*je ne sais quoi*” a partir das aspirações da vida concreta moderna. Esses eventos são, portanto, a criação do espírito selvagem que faz suas próprias leis, que se institui na exata medida em que visa a constatação do Saber, do Poder e da Lei estabelecidos. Em uma entrevista à *Esprit*, que na verdade é um diálogo entre Pierre Rosanvallon e Lefort publicada em 2011, o filósofo nos diz algo de esclarecedor:

Ver de repente essa liberação da fala tornar-se reinante foi, em si, um evento extraordinário. Era um novo modo de socialização, uma *socialização selvagem*, que não poderia durar. Nunca concebi a esperança de uma revolução em 1968; tolos me emprestaram essa ideia [...] tudo foi contestado. Nessa *democracia selvagem*, havia uma espécie de liberdade que, para mim, confesso, era extremamente preciosa [...]. (Lefort, 2007, p. 590, grifos nossos)

Essa passagem revela algo de significativo que poderia passar despercebido: os eventos de uma nova socialização “selvagem” não somente não duram, mas *não poderiam durar*. É justamente por isso,

que toda criação expressiva é inesgotável e precária, por que se abre da indeterminação para a indeterminação.

Há nas sociedades uma identidade latente²⁰ como há também na obra de pensamento. A pergunta que devemos transpor é a seguinte: a questão-enigma que movimenta a obra para além de si mesma, em que medida ela permite uma reviravolta, como permite a reversibilidade da democracia em totalitarismo, por exemplo?

A verdadeira segurança, o intérprete a conquista ao se deixar guiar pela questão que faz o trabalho da obra, quando consente por sua vez em perder as marcações da experiência natural, quando essa perda passa a ser sua própria obra, quando ela envolve aquela de sua própria posição em referência ao discurso da obra, e daquele de que fala, de um lugar da obra que se designa a ela fora das fronteiras onde apareceu como uma coisa dada e que finalmente a sua palavra - palavra interrogativa -, advém para se inscrever na ausência de um texto final. (Lefort, 2012, p. 717)

A interpretação quando levada ao seu fim, não pode ser mais chamada de fala interrogativa, pois ao contrário, como nota o filósofo, seria pressupor um texto último, referência ideológica ao Grande livro, o Grande leitor, o Grande autor. É preciso aceitar a perda dos marcos de referência da experiência natural, habitando suas ambiguidades e contradições, no lugar de sobrevoá-las, acatando o tatear através da existência efetiva da obra. O que tiramos do discurso instituinte é que

²⁰ Para uma reflexão profunda sobre a relação obra e ideologia passando por uma leitura comparativa das formas sociais, cf. Schevisbiski, 2018.

ele não cessa de pôr em marcha a questão-origem sobre a própria obra. Há uma lida com a obra que é capaz de *cristalizá-la*, tornando-a coisa-em-si, retirando-a do circuito de coexistência, para efetuar um *discurso final*, seja representando a obra através de um discurso da Obra, ou reivindicando uma interpretação última. Lefort nos alerta a todo momento nessa última parte de *Le travail – A obra, a ideologia e a interpretação* – como é possível que cedamos à tentação de reivindicar uma reincorporação do discurso da obra, o que faria dela, uma instituição apenas na letra. Essa possibilidade é dada pela reversibilidade presente no Ser, um poder de ocultamento que é inextrincável da própria existência do ser da obra. O povo-Uno, ser indiviso, em busca do em-si, que assombra a experiência democrática, portanto, é decalcada para a experiência da obra de pensamento.

Resistir à atração da repetição massiva do Mesmo, bloqueador da instituição da diferença, é condição *sine qua non* para o trabalho da obra. É possível transformar a obra em “mera” ideologia, em um em-si maciço que não se abre mais, que não reivindica uma empreitada comum e plural, que resiste ao não-saber e ao não-poder, ao excesso de Ser que preexiste em toda tomada interpretativa da obra. O discurso ideológico, compreendido na nervura da obra, é o que reconhece o alcance da *obra-instituente*, mas ao mesmo tempo o denega, fecha suas arestas e reivindica uma obra-em-si, repetição do Mesmo. Como vimos acima, essa *reinvenção ex-nihilo* da obra não é tomada por Lefort como fora do ser da obra é, na verdade, uma atração de fechamento e enclausuramento que assombra toda obra que vive à *prova de sua própria questão-origem*: o que é pensar? No fundo, é a reversibilidade também presente entre totalitarismo e democracia, entre uma forma de vida imersa na indeterminação e aquela que

recalca a divisão originária do social. No lugar de colocar e atestar o risco da interpretação, operação instituinte da *práxis selvagem* que abre o circuito da obra, ela se fecha e se oculta por um “desejo de eternidade”, aquilo que o terceiro, o lugar vazio do saber, ou mais precisamente, o lugar vazio do Sentido, abre e multiplica a todo instante. Viver as divisões originárias, não só do social, mas de toda experiência criativa – reflexão-experiência, leitura-escrita, visibilidade-invisibilidade, sentido e não-sentido – é a carne de nossa *práxis selvagem*, estilo que cria laços pela *epoché*²¹ de nossos marcos de certeza e valores, visando a reinstituição de nossa relação com o mundo que se cria no Ser.

A *práxis selvagem*, se mostra, portanto, como uma criação conceitual que visa desterritorializar alguns conceitos da obra de Lefort e Merleau-Ponty, para marcar um campo de atividade criativa, que se mostra potente na vida democrática. *Práxis*, por não ser limitada a nenhum campo específico e, principalmente, por reivindicar que a potência de existência residente na vida imersa à indeterminação. Quando escrevemos um livro, quando nos relacionamos afetivamente com alguém, quando acolhemos corpos em um consultório de esquizoanálise e esquizodrama, quando vamos para as ruas lutar por direitos, o que visamos é a *produtividade desejante esquizo*, aquela que não se limita a nenhum projeto prévio, mas, justamente por isso, é capaz de atacar as representações diversas que se fazem em entrelaçamento com nossos corpos, a fim de reativar a maquinaria selvagem da vida. *Práxis selvagem* é um outro modo de

²¹ Pegamos emprestado esse termo que Silvana Ramos aplica para pensar diversos fenômenos. *Epoché* compreendida como suspensão dos valores sem uma direção pré-definida, que vive a prova da instituição, cf. Ramos, 2024.

unir as diversas *instituições* que compõem a vida vivida em um palco de luta, de vertigem e de interrogação, ao entender que as soluções totais, as que fecham o corpo para o Ser, não são más em si mesmas, mas *improdutividades desejantes* do Mesmo. Não se trata de uma rejeição moral, mas de uma aposta ontológica.

O povo-Uno, produtor dos fascismos, no nível molecular da micropolítica – as relações cotidianas da sociedade consigo mesma, que atravessa os modos de pensar, de amar, e lutar – ou da macroexistência em sua molaridade estrutural, – as formas de sociedade e as estruturas dos modos de produção – é habilitado pelo tamponamento dos fluxos de criação, pelas produções que recalcam o enigma da indeterminação. Aceitar o desafio do enigma sem denegá-lo em nenhum recanto de representação enclausurante é, portanto, um ato de criação e de resistência que se alimenta dos fluxos desejantes advindos da divisão originária do social. O desejo é o combustível de nossa *práxis selvagem*, porque, é através dele, que nos encontramos a abraços com a morte em sua produtividade póstuma.

Referências bibliográficas

- Abensour, M. (2011) 'Savage Democracy' and the 'Principle of Anarchy'. In: Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Moment. Trad. Max Blechman; Martin Breugh, Cambridge: Polity, pp. 102-24.
- Bignotto, N. (2013) Lefort and Machiavelli. In: Plot, M. (ed.), *Claude Lefort: Thinker of the Political*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 34-51.

- Chauí, M. (2002) *Experiência de pensamento*. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes.
- Chauí, M. (2012) Merleau-Ponty: da constituição à instituição. *DoisPontos*, v. 9, n. 1, p. 155–180.
- Husserl, E. (2010) *L'origine de la géométrie*. Trad. Jacques Derrida. Paris: PUF.
- Lefort, C. (1972) *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1981) *A invenção democrática*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Lefort, C. (1990) *As formas da história: ensaios de antropologia política*. Trad. Luiz Roberto S. Fortes e Marilena S. Chauí. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Lefort, C. (2007). *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin.
- Melo, B.V.P.S. (2022) *Merleau-Ponty em torno da política*. Humanismo e Ontologia. São Paulo: Dialética.
- Melo, B.V.P.S. (2023) *Por uma filosofia existencial em Claude Lefort*. Curitiba: CRV.
- Melo, B.V.P.S (2025). A crítica de Merleau-Ponty ao jovem Lefort: trotskismo, marxismo e o caminho para o político. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 66, n. 162, Fluxo Contínuo, e-54575.
- Merleau-Ponty, M. (1991) *Signos*. Trad: Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2003) L'institution. In: Merleau-Ponty, M. *L'institution, la passivité*. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2006) *As Aventuras da Dialética*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2011) *Fenomenologia da Percepção*. Trad: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.

- Merleau-Ponty, M. (2011b) *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Notes de cours au Collège de France, 1953. Genève: Metis express.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (2014) *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify.
- Moutinho, L.D.S. (2018) Lefort para além de Merleau-Ponty. *Discurso*, v. 48, n. 1, pp. 47–52.
- Ramos, S.S. (2024) *Ensaíos sobre democracia*: descrições de um corpo despedaçado. São Paulo: Politeia.
- Schevisbiski, R. S. (2018) A “obra” da ideologia e a invenção democrática no pensamento de Claude Lefort. *Discurso*, v. 48, n. 1, pp. 231–241.
- Guattari, F. (2024). *A revolução molecular*. Trad. Larissa Drigo Agostinho. São Paulo: Ubu Editora.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2010) *O Anti-Édipo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34

5. Democracia selvagem, democracia insurgente: continuidades e rupturas em Lefort e Abensour

Eduardo de Arruda Passos¹

1. Introdução

O objetivo deste artigo é examinar as noções de democracia selvagem, em Claude Lefort, e de democracia insurgente, em Miguel Abensour, destacando as continuidades e rupturas entre essas duas interpretações.

Nossa análise toma como ponto de partida o texto de Abensour, “*Démocratie Sauvage*” et “*Principe d'anarchie*”, publicado, inicialmente, em 1993, e antecede em alguns anos a noção de democracia insurgente na obra *La démocratie contre l'état: Marx et le*

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista CAPES.

moment machiavélien. Em um estudo atento dos escritos políticos de Lefort, especialmente os que tratam da questão democrática, Abensour identificou aquilo que considerava ser o mais significativo *não-dito* do pensamento lefortiano: a noção de democracia selvagem. Esse gesto interpretativo abriu um novo campo de reflexão nos estudos sobre a obra de Lefort, dedicado a compreender o significado dessa noção não apenas no interior da economia conceitual que fundamenta o pensamento político lefortiano, mas também o que poderíamos chamar, nos termos do próprio filósofo, o *trabalho* da obra Lefort.

Ao articular a democracia insurgente como desdobramento da democracia selvagem lefortiana, Abensour vai além de Lefort, sobretudo ao radicalizar algo que em Lefort permanece latente: a relação conflituosa e irresolvível entre democracia e Estado. Propomos, portanto, uma leitura comparativa dessas duas noções, atenta tanto às afinidades que as unem quanto às tensões que as distinguem.

1.1 Democracia selvagem em Lefort

Em uma entrevista, publicada em 1979, Lefort começa respondendo uma questão que lhe poderia ser feita hoje: estaríamos vivenciando um retrocesso ou esgotamento da democracia? O pano de fundo de tal questão sempre difere, obviamente, de acordo com o contexto histórico no qual é realizada, mas não deixa ser significativo que nas democracias modernas esse questionamento emerge constantemente.

Mas, voltando ao problema dessa percepção: poderíamos pensar o desvanecimento da democracia como resultado de uma ideia de que ela alcançou seus propósitos últimos? Por ter exaurido toda e qualquer potência contestatória, por ter se figurado em Estado de direito ou pelo fato de que, se agora vivemos num Estado democrático, resta apenas gerir as relações sociais e econômicas segundo um determinado sistema de leis? Poderíamos, ainda, entender essa sensação de apagamento da democracia como a subsunção de toda divisão social a uma pretensa imagem de homogeneidade e unidade? O desvanecimento da democracia não corresponderia à ideia de que qualquer revolta contra o Estado de direito ou o Estado democrático é uma revolta contra a própria democracia? Estaria, então, a democracia voltando-se contra ela mesma? Todos esses questionamentos me parecem fundamentais para uma abordagem crítica dos desafios inerentes a toda sociedade democrática. Nesse sentido, é justo frisar que tanto Lefort quanto Abensour dedicaram grande parte de suas vidas a refletir e escrever sobre essas problemáticas.

Mas regressando à pergunta que foi endereçada a Lefort nessa entrevista de 1979, estaria a democracia desvanecendo com o fim dos messianismos associados ao pensamento socialista? Uma questão importante para os intelectuais franceses daquela época, já que muito se afastavam, ou já se tinham distanciado, do marxismo e do partido comunista francês, depois da desilusão com o regime soviético. Diante desse panorama, como pensar a democracia moderna? Pensar o regime democrático meramente como um conjunto de instituições que respondem a uma certa ideia de Estado de Direito? A democracia seria meramente uma forma entre outras de organização estatal? Pois bem, diante desses questionamentos, Lefort dá uma resposta que

acaba sendo fundamental para podermos refletir sobre a noção de democracia selvagem. Afirmar Lefort:

É verdade que a democracia de certa forma ninguém detém sua fórmula e que ela é mais profundamente ela mesma enquanto democracia selvagem². É talvez isso o que constitui sua essência; a partir do momento em que não há uma referência última a partir da qual a ordem social possa ser concebida e fixada, essa ordem social está constantemente em busca de seus fundamentos, de sua legitimidade, e é na contestação ou na reivindicação daqueles que estão excluídos dos benefícios da democracia que ela encontra sua mola propulsora mais eficaz. (Lefort; Raynaud; Thibaud, 1979, p. 34)

Parece-me que podemos identificar algumas ideias importantes na resposta de Lefort. Primeiro que conceptualmente, segundo Lefort, a noção de democracia não pode ser enclausurada definitivamente

² Esta entrevista foi reeditada em *Le temps présent* (Lefort, 2007b), onde Lefort realizou pequenas alterações nesta importante passagem sobre a democracia selvagem. Se, na versão de 1979, aparece escrito “É verdade que a democracia de certa forma ninguém detém sua fórmula e que ela é mais profundamente ela mesma enquanto democracia selvagem”, na versão publicada em 2007 o começo dessa frase aparece reescrito da seguinte forma: “É verdade que ninguém detém a fórmula da democracia e que ela conserva sempre um caráter selvagem” (Lefort, 2007a, p. 389). A versão original de 1979 contém uma afirmação mais forte: a democracia não apenas tem um caráter selvagem, mas é mais plenamente ela mesma nesse estado. A versão da coletânea suaviza essa formulação ao substituí-la por um traço de permanência: “conserva sempre um caráter selvagem”. Preferimos utilizar neste texto a versão de 1979, já que foi nela que Abensour se baseou para desenvolver suas reflexões sobre a democracia selvagem.

por qualquer ideologia, isto é, é irredutível a uma abstração definitiva em relação ao seu sentido último, à sua essência. Portanto, ela conserva e conservará sempre um caráter enigmático, e assim, uma brecha para o seu questionamento contínuo. Retomando Lefort (1979, p. 34), “Talvez seja isso o que constitua sua essência”. Segundo que quando ele diz que “não há uma referência última a partir da qual a ordem social possa ser concebida e estabelecida”, faz alusão a alguns temas centrais do seu pensamento político. Temos que lembrar que, para Lefort o nascimento da democracia está relacionado a uma “mutação simbólica”, com a “desincorporação do poder” e o consequente esvaziamento do lugar do poder (Lefort, 1991, p. 31-32). Como consequência do fenômeno da desincorporação do poder, ocorreu, segundo Lefort (1991, p. 33), uma “desintricação entre a esfera do poder, a esfera da lei e a esfera do conhecimento”. Com o esvaziamento do lugar do poder, deixa de existir um princípio gerador e exterior que determine tanto o direito quanto o saber. Consequentemente, a autonomia dessas duas áreas em relação ao poder é acompanhada pela possibilidade de questionamento do fundamento e da legitimidade do que é estabelecido dentro de cada uma delas. Por fim, quando Lefort (1979, p. 34) afirma que “é na contestação ou na reivindicação daqueles que estão excluídos dos benefícios da democracia que ela encontra seu impulso mais eficaz”, ele faz alusão a um tema caro na sua filosofia política, a saber, o direito a ter direitos. É esta alusão a um horizonte de novas reivindicações que, em última instância, anima as sociedades democráticas.

Ainda sobre este último ponto, nessa entrevista de 1979, Lefort acrescenta que não podemos desconsiderar

a extensão das reivindicações em novas esferas, ou a consciência de direitos adquiridos que não poderiam ser questionados sem levantar resistências de uma violência tal que, de repente, parece desmesurada em comparação com a passividade geral. Esse potencial de reivindicação é impressionante, e esse potencial de violência contradiz o que eu chamava de uma desidratação do tecido democrático. (Lefort; Raynaud; Thibaud, 1979, p. 36)

Ainda nessa mesma entrevista de 1979, Lefort desenvolve um argumento que já contém o limite que Abensour posteriormente lhe imputará: a recusa de situar a luta democrática contra o Estado como forma. Ao criticar aqueles que atacam o Estado como se fosse uma “potência maléfica”, Lefort (1979, p. 37) afirma que o Estado “existe apenas assumindo a função de guardião da lei” Não se trata de uma defesa ingênua do Estado: o que está em jogo é um diagnóstico mais sombrio. O Estado torna-se simultaneamente mais forte em sua presença material – multiplicando intervenções, normalizando, homogeneizando – e mais fraco em sua constituição simbólica, e é esse enfraquecimento simbólico, essa erosão da dimensão da lei como referência que estrutura o campo da contestação, que lhe parece “o mais perturbador, o mais preocupante, o mais alarmante” (Lefort; Raynaud; Thibaud, 1979, p. 38). Quando o Estado deixa de enunciar os valores em nome dos quais intervém e se reduz a uma tarefa de gestão e normalização, ele não apenas perde legitimidade: ele dissolve as próprias condições simbólicas que tornam possível contestá-lo. Por isso Lefort (1979, p. 38) insiste: “é preciso que a dimensão da lei esteja presente, mesmo para que haja contestação de todas as figuras que possam se delinear sob o signo dessa lei”. A contestação democrática

não elimina a lei – ela a pressupõe como horizonte comum, como espaço simbólico sem o qual a própria oposição se torna cega e desarmada. São os direitos do homem, em seu sentido mais extensivo, o modo privilegiado de reativar esse horizonte, interpelando o Estado, colocando-o “na obrigação de colocar em jogo sua legitimidade” (Lefort; Raynaud; Thibaud, 1979, p. 38), a reivindicação de direitos não dissolve a forma estatal, mas a força a responder à sua própria promessa simbólica. É precisamente essa dependência da sanção estatal – e da lei como seu referente – que Abensour, como veremos, recusará.

Esse entendimento sobre os aspectos que compõem a dimensão selvagem da democracia já era evidente uma década antes dessa entrevista, quando Lefort analisou, no calor do momento, o evento histórico de Maio de 68. No texto *A Desordem Nova* (Lefort, 2018a), Lefort apresenta duas ideias fundamentais: a expectativa de que esse tipo de acontecimento seria perfeitamente previsível numa democracia; e a contestação dos poderes hierárquicos como demonstração de que as democracias possuem um excesso de energia que, quando liberado, tem a capacidade de desestabilizar o *status quo*. É por isso que, para Lefort (2018a, p. 254), Maio 68 era a *desordem nova* e não uma *ordem nova*.

Na sua descrição da revolta, Lefort destacou com bastante ênfase o caráter horizontal e não organizado dos *enragés*. Eles não apenas contestavam os poderes do *status quo*, mas também os próprios grupos que costumavam coordenar os movimentos de contestação, como os sindicatos e grupúsculos de orientação marxista. Os *enragés* que não estavam “*em parte alguma*” (Lefort, 2018a, p. 68, grifo do autor), foram os que tomaram a iniciativa de agir. Representavam uma

liberdade nova, pois “não respondiam por nada, nem por aqueles que os seguem, nem por aquilo que acontecerá amanhã” (Lefort, 2018a, p. 68); e sua “liberdade de ação e de linguagem” libertava-se “dos velhos entraves”, julgando que “o que fazem e o que dizem é a verdade do momento” (Lefort, 2018a, p. 68).

Essa recusa da mediação institucional articulava-se a uma crítica mais ampla à verticalização do poder e à burocratização da sociedade, que “ampliam a rigidez das relações sociais” e promovem “a sujeição de todas as atividades a normas técnicas” (Lefort, 2018a, p. 61), fazendo com que o “princípio da eficácia que rege a divisão do trabalho e do saber se faça passar por princípio de realidade” (Lefort, 2018a, p. 69).

Para Lefort, naquele momento, os manifestantes não deveriam esperar nada dos partidos, dos sindicatos ou do poder em geral. Maio de 68 era um sintoma de uma “sociedade saturada de discursos e de organizações” (Lefort, 2018a, p. 70), mas também uma brecha capaz de gerar um novo espaço público menos engessado e burocrático. Os *enragés* tinham cavado “um não lugar” e a partir daí um “possível indeterminado, um possível que vai se revitalizar e se modificar de acontecimento em acontecimento [...]” (Lefort, 2018a, p. 71).

Nesse quadro de quase-revolução, Lefort destaca não apenas os aspectos anárquicos das ações dos manifestantes, mas também a força que os impulsionava a agir sem vínculos estabelecidos, sem hierarquias visíveis e em direção ao indeterminado. Para Lefort, a força dos revoltosos consistia em “saber decifrar a política o mais próximo deles mesmos, nos universos em que vivem cotidianamente” (Lefort, 2018a, p. 74). Foi precisamente por meio dessas cadeias de ações – que acabaram se transformando em uma grande greve – que, segundo Lefort (2018a, p. 74) “a unidade do sistema de opressão se

desvelava” e quando o “[...] o adversário deixou de ser anônimo” (2018a, p. 75).

Ao final do texto, Lefort toma Maio de 68 como novo paradigma das revoluções:

[...] se, no futuro, lutas revolucionárias se desenvolverem, será pela iniciativa de agitadores improvisados, indiferentes às ordens dos sindicatos, mesmo que sejam sindicalizados, à margem dos partidos políticos, pequenos e grandes – capazes de apanhar uma ocasião, de explorar, no setor em que se encontram, a revolta que a opressão burocrática suscita e de fazer a demonstração prática de que a mesma revolta atura nos outros setores da sociedade. (Lefort, 2018a, p. 75)

Esse novo paradigma representa, para Lefort, um amadurecimento da ideia de revolução em relação ao modelo clássico – jacobino ou leninista – fundado na conquista centralizada do poder. É nesse ponto que o *modus operandi* dos *enragés* revela seu alcance teórico, segundo Lefort ele já evidenciava “um realismo ligado a uma extrema audácia” (Lefort, 2018a, p. 85). Esse realismo implica o reconhecimento da impossibilidade de uma conquista total do poder, tanto em sua dimensão simbólica quanto real, por meio da revolução, bem como a ausência de ilusões quanto à instauração de uma sociedade perfeita e livre de contradições. Para Lefort, portanto, não há um poder bom que se contraponha a um poder mau. O que há são opositores dispostos a perturbar permanentemente as ilusões de fechamento social:

[...] o Poder, em qualquer lugar onde pretenda reinar, encontrará opositores que, entretanto, não estão dispostos a instalar um poder melhor. Eles estarão dispostos a perturbar os planos de uma sociedade que procura se fechar em sua ilusão e encerrar os homens em hierarquia. (Lefort, 2018a, p. 85)

Vinte anos depois, em 1988, Lefort volta a revisitar o tema no texto *Releitura* e menciona duas vezes o termo democracia selvagem. Embora, retrospectivamente, fosse claro para ele que Maio de 68 ficou aquém do seu potencial revolucionário, a efervescência vivida – análoga àquelas experimentadas em revoluções históricas da modernidade, como a Revolução Francesa, a Americana ou a Russa –, não deveria ser desprezada. Essa efervescência não é apenas um componente crucial das revoluções, mas configura também, por um período, uma democracia selvagem: o momento em que ocorre uma convergência de contestações heterogêneas que desestabilizam as estruturas sociais. Como uma liberação de energia incontável, ela promove o alargamento do espaço público e a remodelação das convenções sociais. Lefort afirma, portanto, que a democracia selvagem não pode ser reduzida a uma mera revolta, pois cria uma brecha na sociedade que gera uma “espécie de descompartimentação” dessa mesma sociedade, assegurando “uma nova circulação dos indivíduos e um novo intercâmbio dos pensamentos” (Lefort, 2018b, p. 249). Lefort alertava, contudo, que a democracia selvagem não é um estado sustentável como normalidade política: ela deve ser entendida como um acontecimento transformador, uma possibilidade sempre iminente nas democracias modernas, mas de duração necessariamente limitada no espaço e no tempo.

Em sua última grande entrevista, gravada em 2009 durante o fórum “Reinventar a democracia” e publicada postumamente em 2011 em forma de homenagem, Lefort retoma a noção de democracia selvagem para revisitar Maio de 68. De forma contundente, afirma: “Era um novo modo de socialização, uma *socialização selvagem*, que não poderia durar. Nunca concebi a esperança de uma revolução em 1968; imbecis me atribuíram essa ideia” (Lefort; Rosanvallon, 2011, p. 31, grifo nosso). Como vimos nos textos *A Desordem Nova e Releitura*, o sintagma “socialização selvagem” remete a um modo de estar-junto que escapa, por um determinado período, às formas instituídas de mediação social – partidos, sindicatos, hierarquias universitárias –, sem se reduzir nem ao programa revolucionário das organizações existentes nem à dispersão espontaneísta sem eficácia política.

Este último testemunho expressa com clareza que Lefort nunca deixou de defender a eficácia simbólica de Maio de 68 contra os seus detratores. Raymond Aron, importante intelectual francês e orientador da tese de Estado de Lefort, foi alguém, por exemplo, que percebeu nesse evento “uma espécie de atentado à integridade da universidade, aos adultos, aos pais”, como relembra Lefort (2011, p. 31). Para Lefort, pelo contrário, essa democracia selvagem foi uma “espécie de liberdade [...] extremamente preciosa”, um “curioso movimento” sem nenhuma doutrina em sua base e que mesmo assim rachou as “relações tradicionais de autoridade e hierarquia” (Lefort; Rosanvallon, 2011, p. 31). Maio de 68, finaliza Lefort (2011, p. 31), “não foi simplesmente a desordem”; cabe acrescentar: foi a brecha que permitiu, por um lado, o desvelamento do caráter histórico e contingente das estruturas e das hierarquias sociopolíticas e, por outro, a abertura de um horizonte de novas formas de contestação não

aprisionadas às utopias revolucionárias que, no passado, haviam engendrado as experiências totalitárias.

A estabilidade desse discurso ao longo de quatro décadas não é accidental. Pode-se afirmar que essa análise está em continuidade com aquilo que Lefort denominou de democracia libertária e que marcou sua *démarche* após o rompimento com o marxismo no começo da década de 1960. No prefácio de 1979 à segunda edição de *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, em que o filósofo faz um balanço do seu percurso até então, afirma: “Parece-me agora [...] mais revolucionário apegar-me a uma *ideia libertária da democracia* do que perseguir o sonho do comunismo como se ele pudesse desvencilhar-se do pesadelo totalitário” (1979, p. 15, grifo nosso).

1.2 Mais do que selvagem, insurgente

Miguel Abensour foi o primeiro a destacar a importância do termo democracia selvagem. Em 1993, publicou a primeira versão do texto *Democracia selvagem e princípio da anarquia* (1993) e, em 1997, aquele que viria a ser seu livro mais conhecido: *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*³ (1997). A ligação entre os dois textos é tão estreita que a segunda edição de *A democracia contra o Estado* (Abensour, 2004b) já incorpora o artigo como apêndice (Abensour, 2004a).

Na interpretação de Abensour, o caráter selvagem da democracia aponta para sua natureza indeterminada e incontrolável – natureza que a torna irredutível a um mero sistema normativo. Para descrevê-

³ Para a tradução em português cf. Abensour, 1998.

la, o autor propõe uma imagem precisa: a democracia selvagem é “uma reserva inesgotável de perturbação que paira acima da democracia” (Abensour, 2004a, p. 166).

A essência da tese de Abensour reside na resistência da democracia selvagem à domesticação. Em sua formulação, ela designa positivamente “o conjunto das lutas pela defesa dos direitos adquiridos e pelo reconhecimento dos direitos violados ou ainda não reconhecidos” (Abensour, 2004a, p. 167). A constante luta pelos direitos em uma democracia vai, portanto, além da existência de um Estado de direito. O aspecto selvagem da democracia é a própria constatação da experiência democrática em si mesma, “plural, fervilhante, sob o signo da interrogação” (Abensour, 2004a, p. 169). Essa condição é indissociável do processo de desincorporação do poder – isto é, da dissolução da figura do rei como corpo que incorporava a lei e a unidade social –, a partir do qual o social se desprende do Estado e as contradições inscritas na ordem democrática tornam-se irresolúveis por definição. A democracia selvagem é, em última instância, o horizonte de batalhas permanentes por mais direitos e mais justiça: um investimento contínuo de forças orientado para uma completude que, por princípio, jamais se realiza (Abensour, 2004a, p. 169).

Ao final do artigo *Democracia selvagem e princípio da anarquia*, Abensour estabelece um vínculo entre a democracia selvagem lefortiana e a sua ideia de democracia insurgente, desenvolvida em *A democracia contra o estado*. Em uma clara alusão à famosa e impactante obra de Pierre Clastres, *A sociedade contra o estado* (2003), o título de Abensour enuncia de imediato sua tese fundamental: a democracia precisa se rebelar continuamente contra o Estado para

não ser por ele cooptada ou domesticada, pois o Estado tem a tendência de transcender o social e dominá-lo. É nesse horizonte que Abensour conclui:

Longe de o Estado se fechar sobre a democracia como se pudesse encerrá-la ao identificar-se com ela, é a democracia selvagem, à margem de toda *arché*, que revela e marca os limites do Estado e, ao fazê-lo, contesta – e mais ainda arruína – o movimento de totalização dessa instância que se pretende soberana. (Abensour, 2004a, p. 190)

A expressão “à margem de toda *arché*” é aqui decisiva: ela nomeia a recusa de qualquer princípio de origem ou fundamento que venha a fixar e encerrar a democracia. Longe de se distanciar de Lefort, Abensour radicaliza uma questão já latente em seu pensamento: a relação conflituosa entre sociedade e Estado, um conflito que não se resolve e que se mantém numa tensão constitutiva e permanente. É precisamente essa tensão que a noção de democracia insurgente visa sustentar: uma democracia que não se deixa capturar pelo Estado, que permanece em estado de resistência ativa contra qualquer movimento de totalização do social. Não seria possível percorrer todo o itinerário argumentativo de *A democracia contra o Estado*, mas importa reter alguns pontos fundamentais para a discussão sobre a relação entre democracia selvagem e democracia insurgente.

É a partir de uma leitura maquiaveliana do jovem Marx – que privilegia o conflito, a divisão social e o desejo do povo de não ser dominado como fontes constitutivas da liberdade política – que Abensour desenvolve, tendo por objeto central o manuscrito de 1843,

Crítica da filosofia do direito de Hegel (Marx, 2022), sua reflexão sobre a oposição irreduzível entre democracia e Estado. A seguir, destacaremos alguns de seus pontos fundamentais.

O primeiro ponto é que o conceito de Estado democrático encobre a não pertinência e a relação não harmoniosa entre os dois termos que o compõem: Estado e democracia (Abensour, 1998, p. 16). Disso decorre, em segundo lugar, que a democracia não pode ser reduzida a uma modalidade de poder do Estado. Pelo contrário: “se a democracia for uma certa instituição política do social, o conflito, as tensões, a própria contradição não aparece logo de início entre a democracia e o Estado” (Abensour, 2004b, p. 25).

Uma terceira ideia fundamental que Abensour extrai do manuscrito de 1843 é o contraste entre dois tipos de Estado: o Estado real, o povo, e o Estado político, a constituição. É nesse sentido que Marx, segundo Abensour (2004b, p. 103), pode afirmar que a democracia é o enigma resolvido de todas as constituições: o que “está verdadeiramente em causa em todas as constituições é, com efeito, a autodeterminação do povo”. O “enigma resolvido” significa que a democracia não é uma forma de governo entre outras, mas o princípio que desvela o que todas as constituições pretendem ocultar – a saber, que o fundamento último de qualquer ordem política é o próprio povo, e não a forma jurídica que o organiza. Daí a necessidade, tanto para Marx em 1843 quanto para Abensour, de manter sempre latente a diferenciação entre o *demos* e a constituição, já que a existência do povo “nunca é organizado em função de uma parte, a saber, a constituição” (Abensour, 2004b, p. 110). Em síntese, “a constituição é apenas uma parte de um todo e que a lógica da democracia previne

uma subsunção que resultaria em uma inversão do todo e da parte” (Abensour, 1998, p. 90).

No prefácio à segunda edição de *A democracia contra o Estado*, intitulado precisamente, *A democracia insurgente*, Abensour esclarece um pouco mais essa opção pelo insurgente em detrimento do selvagem. Para ele, a concepção lefortiana de democracia selvagem não consegue escapar da lógica da primazia do Estado político (Abensour, 2004b, p. 7), isto é, permanece referenciada ao Estado como horizonte de inteligibilidade da experiência democrática, mesmo quando o contesta. Ainda que a democracia selvagem se defina “pela dissolução dos marcos da certeza, pela experiência repetida da indeterminação”, pela “emancipação em relação a um princípio com valor de fundamento”, “pela indeterminação fundamental do elemento humano”, essa dimensão selvagem, tal como pensada por Lefort, não levaria até às últimas consequências o seu modo de se manifestar. Abensour (2004b, p. 7) conclui: “A lógica da democracia selvagem não é necessariamente antiestatal”.

O que separa as duas noções não é de ordem terminológica, mas política. A democracia selvagem em Lefort é a imagem de uma indeterminação constitutiva das democracias modernas; radical o suficiente para impossibilitar qualquer totalização ou domesticação da experiência democrática, seja por uma ideologia, seja pelo próprio Estado. Abensour, por sua vez, pretende redescobrir uma democracia verdadeira que só se oferece como tal quando se autonomiza de qualquer identidade com a figura do Estado, insurge-se “contra toda forma de *arché*” (Abensour, 2004b, p. 19) que tem, historicamente, no Estado sua figura primordial. A democracia insurgente não é, portanto, apenas indeterminada, ela é ativamente antiestatal,

orientada para a dissolução de qualquer princípio de origem ou fundamento que pretenda fixar e encerrar o político.

Ambos os pensadores recusam a domesticação da democracia, mas o fazem a partir de posições que não coincidem quanto ao lugar do Estado nessa recusa. Em Lefort, a dimensão selvagem permanece como possibilidade latente nos interstícios das instituições democráticas: ela irrompe, perturba, abre brechas, mas não se constitui como programa antiestatal. É precisamente essa latência que Abensour converte em exigência política: ao diagnosticar que “a lógica da democracia selvagem não é necessariamente antiestatal” (Abensour, 2004b, p. 7), ele não recua diante de Lefort, mas avança, transformando o que em Lefort é condição estrutural em imperativo de insurreição permanente contra o Estado. O que está em jogo, em última instância, é a possibilidade de pensar uma democracia que, longe de se identificar com o Estado de direito, preserve o *demos* como sujeito vivo, capaz de se rebelar contra qualquer movimento de totalização do social. Essa tensão entre o selvagem e o insurgente não aponta para uma solução, mas para uma exigência permanente de vigilância democrática, e é aí que reside a atualidade irrecusável de ambos os pensamentos.

Referências bibliográficas

- Abensour, M. (1993) “Démocratie sauvage” et “principe d’anarchie”. *Revue européenne des sciences sociales*, v. 31, n. 97, pp. 225–241.
- Abensour, M. (1997) *La démocratie contre l’Etat: Marx et le moment machiavélien*. Paris: PUF.

- Abensour, M. (1998) *A democracia contra o estado*: Marx e o momento maquiaveliano. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago, Eunice Dutra Galéry. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Abensour, M. (2004a) “Démocratie Sauvage” et “principe d’anarchie”. In: Abensour, M. *La démocratie contre l’État*: Marx et le moment machiavélien. Suivi de “Démocratie sauvage” et “principe d’anarchie”. 2. ed. Paris: Éditions du Félin, pp. 161–190.
- Abensour, M. (2004b) *La démocratie contre l’État*: Marx et le moment machiavélien. Suivi de “Démocratie sauvage” et “principe d’anarchie”. 2. ed. Paris: Éditions du Félin.
- Clastres, P. (2003) *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. Trad. Théo Santiago. São Paulo: Cosac Naify.
- Lefort, C. (1979) *Éléments d’une critique de la bureaucratie*. 2. ed. Paris: Gallimard. (Collection Tel).
- Lefort, C.; Raynaud, P.; Thibaud, P. (1979) La communication démocratique: entretien avec Claude Lefort. *Esprit*, Paris, n. 9/10, sept./oct., pp. 34–44.
- Lefort, C. (1991) A questão da democracia. In: Lefort, C. *Pensando o político*: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 23–36.
- Lefort, C. (2007a) La communication démocratique: entretien avec Paul Thibaud et Philippe Raynaud. In: Lefort, C. *Le temps présent*: Écrits 1945–2005. Paris: Belin, pp. 389–403.
- Lefort, C. (2007b) *Le temps présent*. Écrits 1945–2005. Paris: Belin.
- Lefort, C.; Rosanvallon, P. (2011) À l’épreuve du politique: dialogue entre Claude Lefort et Pierre Rosanvallon. *Esprit*, Paris, n. 12, pp. 17–31.

- Lefort, C. (2018a) A desordem nova. In: Lefort, C.; Castoriadis, C.; Morin, E. *Maio de 68: a brecha*. São Paulo: Autonomia Literária, pp. 57–85.
- Lefort, C. (2018b) Releitura. In: Lefort, C.; Castoriadis, C.; Morin, E. *Maio de 68: a brecha*. São Paulo: Autonomia Literária, pp. 245–257.
- Marx, K. (2022) *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle, Leonardo de Deus. 2. ed. revista. São Paulo: Boitempo.

6. Um circuito aberto: reflexões sobre a instituição da obra de pensamento em Lefort a partir de Merleau-Ponty¹

Bruno Victor Melo²

¹ Esse texto é o mesmo que elaboramos para a conferência no Colóquio Internacional Claude Lefort. Acreditamos que por ter sido reelaborado e reinterrogado no decorrer do primeiro dia do evento, é de interesse dos leitores da obra de Lefort acompanharem uma interrogação selvagem se *fazendo*.

² Professor colaborador do Instituto Gregório Baremlitt (IGB), esquizoanalista e esquizodramatista e doutor em Filosofia Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Autor dos livros *Merleau-Ponty em torno da política: humanismo e ontologia* (2022) pela Editora Dialética e *Por uma filosofia existencial em Claude Lefort* (2023) pela editora CRV.

1.

O nosso livro, *Por uma filosofia existencial em Claude Lefort* (Melo, 2023), editorado pela CRV de Curitiba e que conta com um belo prefácio do mestre Newton Bignotto, se propõe pensar a articulação inextrincável da obra de Lefort com a figura e a filosofia de Merleau-Ponty. Nesse sentido, essa conferência nada mais é do que um esforço de retrabalho e revisita do sentido da obra que instituímos a partir das páginas que foram tecidas no decorrer de alguns bons anos de estudo. Revisitar a própria obra, é, ao nosso ver, um modo de reinstituir com ela uma relação que já provou um pouco da diferença do tempo, colocando uma alteridade diferenciada daquela que o escreveu. Pensar a si mesmo através do próprio ato de pensar, nos pareceu o melhor modo de honrar o nome e a figura de Lefort que nesse ano de 2024 completaria cem anos, cuja memória, filosoficamente instituída, é a matéria desse indispensável Colóquio.

No decorrer do livro propomos uma tese óbvia que em nada possui de novidade: a obra de Merleau-Ponty é estruturante do pensamento lefortiano, desde os idos dos anos de 1940 até a proclamada “descoberta do político”, que é peremptoriamente marcada pela grande tese de Estado sobre Maquiavel. Contudo, buscamos instituir a tessitura de um estilo que denominamos de “filosofia existencial”, expressão cunhada em alguns momentos por Merleau-Ponty, mas sem definição precisa, embora com as indicações viscerais em torno da ambiguidade, indeterminação e a recusa das fórmulas simples e reducionistas. Por nossa conta, opomos a filosofia existencial a todo projeto filosófico ou científico que se proponha a

ênfase no sujeito constituinte, doador único de sentido, preconceito denunciado por Merleau-Ponty desde *A estrutura do comportamento* (Merleau-Ponty, 2006), ao menos. Compreender o estilo da filosofia existencial, para nós, é reivindicar um meio simbólico produtor de sentido sem que o sujeito ele mesmo seja o único doador. Há, portanto, um pressuposto centrípeto e centrífugo: o mundo instituído é também instituinte, e toda criação expressiva se vê embrulhado pelo tecido do Mundo-Ser. Trata-se sempre de uma aventura ambígua, que referente à obra de pensamento, nos veremos encharcados por uma história que não é puro passado, mas polo simbólico do sentido que habilitamos e reabilitamos a cada letra escrita e a cada página reescrita.

Desta feita, assumimos que há um trabalho da obra de Merleau-Ponty *que em parte* se apoia no livro “Sur une colonne absente” (Lefort, 1978), marcando de modo diferente da Tese de Estado em torno de Maquiavel, indicações explícitas da constante visita de Lefort na obra de seu mestre. É claro que se trata de um esforço distinto, até porque, o que há de filosofia em uma voz que não foi escrita? Em um jantar de amigos, ou de uma aula no ensino médio entre um jovem aluno e um jovem filósofo? O que é possível extrair dessa existência tão admirada, mas por ser tecida de filosofia, tem de ser questionada? O que aprendemos nesse laço amoroso e visceral que compõe uma amizade? Essas perguntas, claro, não possuem resposta absoluta, o que podemos fazer é deixar algumas impressões e indicações do que sentimos ao testemunhar esse amor pela letra de dois grandes escritores, buscando enxergar o que se desdobra na deiscência da carne de um pelo outro.

Ao propormos essa tarefa, escolhemos ler os diversos ensaios do escritor do político com o intuito de nos lançar para os signos que

indicassem a presença-ausência de Merleau-Ponty. Contudo, como instituir essa relação cruzada se o nome de Merleau-Ponty aparece uma única vez na grande obra sobre Maquiavel? Acreditamos que, por vezes, o silêncio e o invisível são signos mais marcantes do que a fala óbvia e figurada. Essa conferência se dará em torno da noção de obra que não por acaso abre *O trabalho da obra* (Lefort, 1986). Por isso, propomos desenrolar nossas impressões explicitadas do modo como a *instituição da obra de pensamento* deve ser situada dentro de uma discussão amplamente ontológica que marca as investigações de Merleau-Ponty em torno do estatuto do pensamento e da *noção de instituição* bem como o conceito de *trabalho*, explicitamente discutidos no curso de *Collège de France* de 1954-1955 (Merleau-Ponty, 2003). Bernard Flynn, que infelizmente não pôde estar presente neste evento, certa vez disse em texto que a noção de obra é o substitutivo lefortiano para a carne de Merleau-Ponty, atestando assim todo o peso ontológico que a mesma carrega. Não sabemos ainda se essa afirmação possui nossa total concordância, mas fato é que pensamos o pensamento do Outro no momento que interrogamos o mundo que a obra instituiu.

Pensar a obra de pensamento é tarefa de todo pensador-pensadora. Mas talvez ninguém tenha conseguido colocá-la sob o prisma ontológico como fez Claude Lefort. Pensar o pensamento de uma obra que joga com o enigma das obras em que se apoia é, portanto, uma proposta circular, mas nem por isso inútil ou secundária. O que propomos é adentrar nesse circuito do pensamento da obra com nossas próprias intuições, motivações, recortes, que na verdade não torna a empreitada subjetivamente privilegiada, ao contrário, impõe ao pensamento uma tarefa de se pensar em ato e

potência através de uma vida que se lança para a história que se cria no Ser. Essa tarefa, impossível de ser realizada, pois simplesmente não existe pensamento total da obra, carrega dessa impossibilidade, um lugar de meditação, pois veremos na fala que ergueremos nesse colóquio, que a instituição da obra se propõe uma abertura contínua ao Ser, pois seu ato criador é selvagem, único modo de iniciarmos uma empreitada sobre o próprio estatuto do pensamento que se faz letra.

Feita essa breve apresentação geral, reivindicaremos quatro hipóteses que percorrerão nossa fala: 1) A *obra* é crucial para a compreensão do pensamento do político, o que faz dela um aspecto central e não meramente hermenêutico na fala lefortiana 2) A noção de obra só pode ser corretamente compreendida a partir da noção de instituição advinda do curso de Merleau-Ponty, principalmente. 3) A noção de obra articulada com o pressuposto conceito de *trabalho*, pode ser entendido como um *entre-deux*, ou seja, essa dimensionalidade terceira que arrasta uma perspectiva instituída-instituente. Aqui podemos compreendê-la como meio (*milieu*) de nossa inserção no mundo expressivo por ela aberto, o que nos direciona para uma história comum, configurando-a como fragmento do mundo vivido, e não como mero produto instrumental da cultura. 4) A partir da radicalização lefortiana, esse *entre-deux*, além de ser uma alternativa ao objetivismo e subjetivismo como é o caso em Merleau-Ponty (também um remédio para as filosofias da consciência), passa a operar em um nível simbólico diferenciado, no sentido de que existe, para Lefort, *uma alteridade irreduzível* que confere à própria obra sua dimensionalidade. A obra passa a ocupar o lugar do *terceiro*, enquanto eficácia simbólica, semelhante àquela

perpetrada pela *instituição do político*, conferindo realidade à experiência do escritor, que se faz *práxis selvagem*.

Para amarrar essas hipóteses iniciais devemos ter em mente algumas premissas: a obra é um enigma tal como a democracia, onde não existe resolução *final* possível de suas questões, ela é, e precisa ser, *instituição incessante e selvagem*. A obra não reside como uma coisa-em-si no espaço-tempo, mas *no tempo espacial* como um fragmento de paisagem em que o pintor emprega seu corpo, *trazendo seu fundo que preexiste à criação simbólica*. Este fundo de generalidade no caso da pintura é a “história da pintura” que se avoluma a partir da qual se acresce o ato expressivo do pintor ao fragmento dando origem ao quadro-obra. No caso da obra de pensamento, o *trabalho (travail)* criativo – noção crucial que veremos esboçada por Merleau-Ponty – pressupõe *o mundo-Ser*, sendo através de seu horizonte que o autor se apoia no presente (sua situação histórica, pessoal e intersubjetiva), bem como naquele que ele *imita* no passado (a tradição de pensamento), assumindo o *risco* de uma empreitada comum. Disso podemos concluir que sempre haverá para Lefort a dimensão do real que não é tangível ou reduzível à teoria ou à prática: há sombras entrecruzando-se com a transparência na paisagem do pensamento como no mundo que habitamos. Somos capazes de compartilhar e multiplicar os sentidos *dessas instituições* no instante em que os alteramos. Somos seres incarnados mas desincarnantes, dotados de uma história e de uma atividade que é individual, mas tornadas possíveis por sermos encharcados pelo tecido do mundo que só se faz com os outros seres e sentidos que existem *entre-nós*.

Devemos colocar a questão de frente: o que é uma obra de pensamento? Lefort abre seus trabalhos sobre Maquiavel colocando

em marcha esse *enigma*: “Este livro nasceu da atração por um enigma, do qual não saberíamos dizer todos os motivos.” (Lefort, 1986, p. 9). A obra é o enigma que se une através da tensão nunca sanada da interpretação contínua que abre e reabre os horizontes de sua existência. Vemos na leitura de *Sur une colonne absente*, como Lefort compreende o esforço expressivo do pensamento unindo-o, pela diferença, com o da literatura e da pintura. Merleau-Ponty, por sua vez, faz a pergunta sobre o estatuto da obra, traçando um paralelo entre pintura e filosofia. No curso sobre a instituição ele nos diz:

Porém a pintura não é lógica da pintura, a construção é retrospectiva (e provisória), o que encontramos, não sabemos o que significa exatamente. O paralelo com as filosofias só é aceitável se as próprias filosofias forem tomadas não como um enunciado de ideias, mas como uma invenção de formas simbólicas. (Merleau-Ponty, 2003, p. 82)

Essas formas possuem um traço pessoal que é inalienável ao sentido da obra, mas nem por isso elas podem ser compreendidas pela história dos indivíduos atomicamente considerados, ou as obras como meros objetos. Há um tecido comum que é a própria instituição, o que permite aparecer a passagem de um pensamento ao outro, uma inovação simbólica, no mesmo momento em que devemos reconhecer sua *continuidade* no tecido instituído. A partir disso, podemos entrever a noção de *trabalho*, em detrimento de um conceito, subjetivamente privilegiado, que é o de *escolha*. O *trabalho* se refere ao momento de *instituição simbólica de uma obra*. Nos diz o mesmo curso:

Cada ato parcial afeta o todo, provoca um *écart* que é preenchido por outros. Em vez de escolha, devemos dizer trabalho. As escolhas são o traço desta obra de “germinação” (Cézanne) (com a natureza, com as outras pinturas). Cada escolha refaz a pintura, herdando-a. Cada obra recria toda a obra de um pintor, herdando-a se for realmente uma obra. A escolha [significa] pressionar uma das nervuras de um dado mundo pictórico, tornando-a o princípio de um tipo de expressão, que por sua vez terá o mesmo destino. Escolha não frágil, mas escorregadia e aberta. (Merleau-Ponty, 2003, p. 86)

Essas passagens tratam especificamente da *instituição da obra*. Como tal, considerando o aspecto ontológico, o modo como se desenrolam as diversas instituições, elas podem ser compreendidas em sua estrutura geral comum. Se não procedêssemos desse modo, não poderíamos compreender como uma instituição passa à outra, ou mesmo, como poderia haver uma história comum que uma determinada empreitada expressiva inicia a partir de um meio. Na leitura do curso vemos que não há *início absoluto, ponto zero*. Pela dialética, a instituição originária é incorporada pela instituição “final”, mas só se dá, nota Merleau-Ponty, através de um *écart*, de um desvio, um vazio que abre continuamente o processo expressivo às outras retomadas, tanto por parte de seu autor como dos interlocutores presentes e futuros: há uma espécie de mistura de acaso e razão. A obra reside nesse *entre-deux*, como o Ser para Merleau-Ponty, ela não está nem em nossa frente, nem mesmo em nosso dorso: ela está no *meio* que nos circunda. É nesse sentido que o *trabalho da obra* é um processo de germinação, pois retoma a história em que se apoia, no mesmo momento em que é capaz de instituir um novo campo no qual

os outros passam a ser solicitados, desde seu presente, até o futuro da obra, que em definitivo, não está sob o domínio de seu autor.

A não-filosofia, seja ela arte ou a ciência, fornece para o pensamento existencial um modo de articulação próprio. Embora haja claramente um entrecruzamento dos modos de expressão da arte com a instituição do saber filosófico, da obra de pensamento, portanto, podemos dizer que é através desse esforço que nos situaremos para além do sujeito e do objeto, da consciência constituinte. Aqui o *trabalho* passa a operar expressivamente no intercâmbio de seu débito elã temporal, ao mesmo tempo que inaugura um novo *estilo* de pensar, uma configuração, uma *Gestalt*, que não estava instituída na história do pensamento passado, mas configura uma abertura ao futuro. Essa organização simbólica revela de modo muito específico a razão pela qual a *instituição da obra é uma exigência de um porvir*, pois inaugura *na história* uma empresa passível de ser retomada pelos outros, a partir da qual possamos, melhor do que o próprio autor-origem, entender o tempo em que viveu, suas questões, seus horizontes históricos, suas motivações. Isso se dá, a partir de Merleau-Ponty, por esse *entre-deux*, que ele nomeia especificamente como uma *terceira dimensão*, ressoando pesadamente a articulação lefortiana do simbólico.

Entretanto, essa terceira dimensão no sentido do *Simbólico*, aparece como um impensado de Merleau-Ponty na medida em que Lefort a articula enquanto aquilo que confere realidade, a figura do terceiro, a *alteridade do Outro*. Como assentimos, essa articulação ontológica, *assimétrica por excelência*, não nos parece, de todo, compatível com a ontologia de Merleau-Ponty. Destarte essa questão especulativa, temos um fato inexorável: a compreensão da dimensão simbólica se dá em uma articulação necessária com a experiência

política moderna, *descoberta*, como lembra Hughes Poltier, na leitura de Maquiavel e em sua interpretação dos regimes erigidos na modernidade. Desse modo, precisamos direcionar nossos olhos diretamente para *a questão da obra*, para entender sua espessura e sua medida já que, citando Lefort: “[...] os horizontes do pensamento político não são eles mesmos políticos, que a relação do príncipe com o poder é uma figura da relação do homem com o tempo e o ser” (Lefort, 1986, p. 444).

A obra de pensamento, e especificamente aquela que é expressão e veículo da *filosofia política*, tem o poder de carregar a experiência política e transformá-la em obra, não através de um construto ou de um ato criativo absoluto do Grande Autor, que estaria para além da história, mas através da “nervura do real”, imitando uma expressão de nossa ilustre Marilena Chauí, seu meio, portanto. A obra possui um vazio que não é possível de ser totalmente preenchido – o que nos direciona à articulação do simbólico na democracia e na obra. Nossa primeira visita à obra de pensamento é carregada por uma *fé originária*, a mesma que nos chumba no mundo e impossibilita um pensamento *a priori*, sem consideração do mundo efetivo em que nossa experiência se apoia:

A obra maquiaveliana, obra de pensamento, se apenas lhe emprestássemos nossa paciência e nossa fé de leitor, ela afastaria qualquer questionamento sobre as aventuras, mesmo as metamorfoses que a história expõe. (Lefort, 1986, p. 17, grifos nossos).

É preciso operar não *apesar* de nossa fé de leitor, mas através dela. É nesse sentido que uma atitude ingênua ou uma leitura de

sobrevoo excluiriam seus horizontes de interrogação e espessura enquanto fragmentos do mundo. Por mais ambiguidades que encontremos em nosso contato com a obra, por mais que a leitura da obra não possa ser excluída das interpretações que delas se fazem e fizeram, é nesse circuito *da obra que existe*, que precisamos nos situar para que um *trabalho da obra* possa ser realizado. A partir disso entendemos em que medida Lefort acompanha Merleau-Ponty em seu trato com a ciência: “*A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las*” (Merleau-Ponty, 2014, p. 15), pois, se assim fizéssemos com a obra ela seria para nós um objeto-em-si, passível de uma compreensão total, pressupondo um fechamento causal de seus sentidos, onde não mais mereceria o status de *fragmento do mundo vivido*.

É preciso adentrar *naquilo que aparece na obra* como aquilo que ela silencia, pois como no mundo que habitamos, há na obra, um excesso de Ser que não permite um domínio total de seus fins e de seus meios, como se pudéssemos, ao nosso bel-prazer, nos colocar em seu próprio tempo e falar como Maquiavel falou aos seus interlocutores. É no presente que podemos interrogar uma obra:

Este é, antes de mais nada, o estado de nosso questionamento. É sobre o nome de Maquiavel e o mito que está ligado a ele. Sobre as características da literatura política que se organiza a partir e em torno do escritor, sobre a problemática científica de que se tornou objeto, sobre o significado do Príncipe e dos Discorsi e seu alcance, sobre o estatuto da escrita política em relação à ação política; simultaneamente, diz respeito à essência da obra de pensamento e da interpretação. (Lefort, 1986, p. 18)

Não ao acaso, *Le travail* manifestará uma preocupação enorme na significação do *nome de Maquiavel*, de sua representação na sociedade moderna que o sucedeu, bem como no *cinquecento*. O maquiavelismo – aqui entendido como um conjunto de crenças em torno do nome de Maquiavel que possui uma representação social – não é desvinculado da obra do secretário florentino. A problemática científica em torno do *realismo* não é tida por Lefort como um recalque, ou como um mero erro de interpretação, chegando a afirmar que o realismo do *príncipe* é sua “ficção”, ele (*O príncipe*) é simbólico de uma ponta a outra tal como um poema, afirma Lefort. Para adentrar no mundo que a *obra institui* é preciso que aceitemos suas denegações e suas representações, bem como devemos *nos espantar continuamente* e reinserir a pergunta fundamental que própria obra de Maquiavel nos coloca: o que é o ser da política? Fazendo e refazendo, estamos em contato e em condições de vislumbrar, nas bordas do ser, a essência da interpretação que co-pertence à obra de pensamento. Estamos muito próximos da definição legada por Bernard Flynn:

Lefort afirma que o leitor do texto de Maquiavel, tanto seus leitores contemporâneos quanto distantes, nós mesmos, devem efetuar algo como uma *redução fenomenológica*, conforme descrito por Merleau-Ponty no prefácio de *A Fenomenologia da Percepção*, isto é, um passo atrás à experiência comum neste caso, de uma leitura direta, para experimentar o espanto. (Flynn, 2017, p. 5, grifos nossos)

Essa “redução”, acreditamos, mesmo nas obras posteriores de Merleau-Ponty, se mantém operativa: dar um passo atrás da experiência ordinária, não com o intuito de dissecá-la de fora, mas um

modo de acurar o olhar para aspectos do fenômeno – da obra no caso – que nos são mais salientes. No fundo, é a famosa ordem fenomenológica de *reaprender a ver o mundo*. É nesse *passo para trás*, que podemos efetuar uma leitura de uma obra de pensamento. Isso é fácil de reconhecer quando lembramos que logo acima Lefort identificava a obra de Maquiavel com a obra de pensamento, o que nos leva a acreditar que suas proeminentes hipóteses não se reduzem ao pensador italiano, mas antes, revelam que essa obra que nasce no entrecruzamento do mundo moderno com uma resistência do mundo medieval, é lida como um paradigma de toda obra de pensamento. A atitude científica frente à obra, ou mesmo a impostura idealista são ambas negadas na interpretação da obra de Maquiavel na abordagem lefortiana. Uma sobrevoa a obra por retirá-la do mundo concreto, a outra o faz por pressupor uma verdade que pertence ao sujeito que a lê, como se ambos fossem *Kosmotheoros*, ou seja, teóricos sem lugar no mundo concreto cuja verdade, de um lado ou outro da ponta da impostura metafísica, é pressuposta e garantida.

Lefort não se coloca em um lugar de destaque fora do circuito da obra e das interpretações para adentrar na teia viva que ela representa e traz consigo. No lugar de de-situar o Sujeito que interroga a obra, o que o escritor do político retém, enquanto intérprete, é o retorno à obra mesma, com toda sua espessura temporal, com suas crenças, interlocutores, contexto histórico, pelos quais trata-se de realizar e reencontrar, para além dos prejuízos idealistas ou “realistas”, horizontes e questões que *aquela obra* é capaz de fornecer:

Observemos já que quando se supõe no texto um sentido unívoco pronto a se oferecer à inspeção de qualquer espírito atento, esquece-se que pouco haveria a apreender se não soubéssemos nada da época em que foi escrito, seria impossível despertar o poder que tinha então de abalar crenças estabelecidas, se os horizontes de seu conhecimento estivessem completamente apagados e inacessíveis *ao próprio mundo onde ele era um fragmento*. (Lefort, 1986, p. 23, grifos nossos)

Pressupondo um sentido inequívoco, um espírito infalível que revelaria o sentido último da obra, para além de uma impostura metafísica, é um modo de negar o poder que uma obra de pensamento possui: a transcendência do saber, a potência de abalar o *estabelecido e o instituído*, de iniciar uma nova aventura. Pois o sentido da obra não é fechado em si mesmo, não está congelado como um diamante no coração do Ser, ele é aberto e inextrincável da representação que dele fazemos e que os outros fazem dele. Por isso, é instituição selvagem, que abala o sistema de crenças, como um princípio anarquista, como diz Abensour sobre a democracia, no coração do ser da obra. A existência da obra é inseparável de sua representação, assim como é o poder na dimensionalidade política. Aqui se insere um amadurecimento na interpretação tornado possível pela *profundidade e dimensionalidade* do discurso instituído. Quando lemos *O príncipe* somos habitados por esse pensamento livre que utiliza de termos oriundos da Tradição, embaralhando-os, que tem a ousadia de colocar a *virtú* no horizonte de uma figura tão controversa como a de César Bórgia. Maquiavel atira seus interlocutores para um campo onde suas crenças mais firmes podem ser abaladas e renovadas para um *novo*

questionamento da experiência política. É a partir desse *espanto*, dessa epoché – para usar conceito fundante do livro de Silvana Ramos – da confusão aparente que nos recolocamos em posição para interrogar-interpretar a obra: “[...] carregados dessa dúvida, vemos, no próprio momento em que essa afirmação nos faz deslizar da ideia do racional para a do irracional na política, uma profundidade do discurso [...] que abala nossa segurança primeira” (Lefort, 1986, p.18). Essa certeza primeira que foi abalada – a fé na obra e em sua significação prévia que carregamos em nós – é possível pela profundidade do discurso do autor que se entrecruza com nossa própria situação de leitores. Este é um Movimento a partir do qual nossa identidade entra no circuito da obra e nela passa a operar, multiplicando nossas interrogações *entre* o racional e o irracional, *entre* o legítimo e o ilegítimo – se nossa empreitada não é mera curiosidade – que se ligam e não se anulam, ao contrário, se multiplicam fazendo com que passemos por habitar o tecido instituído da mundidade da obra.

A noção de maquiavelismo diz muito sobre a leitura da *obra* por parte de Lefort. Ela não pode ser destacada do espaço da voz do autor de *O príncipe*, antes, ela toca em sua profundidade, na experiência política ela mesma. Qualquer leitura que façamos de Maquiavel possuirá ancoragem nessa significação, que no lugar de escamoteá-la, devemos entender como o *nome de Maquiavel*, a partir de *O príncipe*, principalmente, resulta em algo que em muito contradiz uma leitura *interrogativa e incessante* da obra. Isso só é tornado possível pela obra existir enquanto *ser no mundo*. Ela possui seu caráter imaginário efetivo (algumas mais do que outras, por exemplo, o *Manifesto comunista* de Marx e Engels). A distinção absoluta entre imaginação,

real e simbólico é operado por uma impostura científica que devemos nos afastar, preconceito oriundo da consciência constituinte e não a que vive o entrelaçamento com o mundo. A obra não existe nem no Sujeito nem no Objeto, ela é um *entre-deux* que confere realidade à experiência *vívida* do escritor que é chumbada com seu contexto histórico. No caso de Maquiavel com o humanismo do *quattrocento*, da teologia presente no discurso social e intelectual, e principalmente de uma certa representação da antiguidade na sociedade italiana que ele busca *inverter e embaralhar*, questionando, assim, o saber *instituído*. Conjuntamente com a experiência do escritor que acabamos de esboçar, advém a nossa própria interrogação da obra, que a precisando entenderemos melhor seu embaralhar existencial. Lefort nos diz: “Se estou invencivelmente inclinado a explorar a literatura crítica [...] é porque a obra sempre me dá mais o que pensar a partir do espaço que me oferece o pensamento dos outros” (Lefort, 1986, p.24). Como aprendemos a ler uma obra? Aspecto irreduzível da experiência humana em todos seus âmbitos, a experiência da obra só é adquirida de forma a perturbar nossas próprias crenças e nossa representação do presente e do passado, a partir da experiência do outro que é *transcendência*. A *obra-instituente* revela para Lefort uma história comum, a partir da qual não existe ponto-zero em que um leitor absoluto poderia atracar. Newton Bignotto define com precisão:

Orientado por Merleau-Ponty, Lefort afirma que, ao olhar para uma filosofia do passado como uma “construção do conhecimento”, deixamos de lado a questão mais importante, a saber, que toda obra contém um “impensado” (impensé), uma franja de indeterminação, que é exatamente o que nos faz pensar. Se pudéssemos

separar concisamente o sujeito de seu objeto, o conteúdo de uma obra permaneceria restrito a si mesmo e ao seu tempo. (Bignotto, 2013, p. 35)

O intérprete assim visto se conecta pela *franja de indeterminação* que a obra-instituente abre, pois no lugar de fechar o conhecimento em uma esfera causal, é a partir da instituição de um saber que a obra inaugura o lugar a partir do qual orbita os intérpretes e o brilho possível da verdade. Se o filósofo do político concebe assim a obra, não é difícil entendermos a autenticidade de sua visada fenomenológica, – já que restitui uma experiência da obra onde o Outro está inserido – a partir da qual a leitura se mostra como interrogação incessante dos horizontes da obra e dos outros que dela falam, representam, escrevem e pensam.

Há nas sociedades uma identidade latente – como demonstram as diversas análises de Lefort em torno do social – como há também na obra de pensamento. A pergunta que devemos transpor é a seguinte: a questão-enigma que movimenta obra para além de si mesma, em que medida ela permite uma reviravolta, como permite a democracia em totalitarismo, por exemplo?

A verdadeira segurança, o intérprete a conquista ao se deixar guiar pela questão que faz o trabalho da obra, quando consente por sua vez em perder as marcações da experiência natural, quando essa perda passa a ser sua própria obra, quando ela envolve aquela de sua própria posição em referência ao discurso da obra, e daquele de que fala, de um lugar da obra que se designa a ela fora das fronteiras onde apareceu como uma coisa dada e que finalmente a sua palavra - palavra interrogativa -, advém

para se inscrever na ausência de um texto final. (Lefort, 1986, p. 717)

A interpretação quando levada ao seu *fim*, não pode ser mais chamada de *fala interrogativa*, pois ao contrário, como nota o filósofo, seria pressupor um *texto último*, referência ideológica ao Grande livro, o Grande leitor, o Grande autor. É preciso *aceitar a perda dos marcos de referência da experiência natural*, habitando suas ambiguidades e contradições, no lugar de sobrevoá-las, sempre tateando através da existência efetiva da obra. O que tiramos do discurso instituinte é que ele não cessa de pôr em marcha a questão-origem sobre a própria obra. Há uma lida com a obra que é capaz de *cristalizá-la*, tornando-a coisa-em-si, retirando-a do circuito de coexistência para efetuar um *discurso final*, seja representando a obra através de um discurso da Obra, ou reivindicando uma interpretação última. Lefort nos alerta a todo momento nessa última parte do livro – *A obra, a ideologia e a interpretação* – como é possível que cedamos à tentação de reivindicar *uma reincorporação do discurso da obra*, o que faria dela, *uma instituição apenas na letra*. Essa possibilidade é dada pela reversibilidade presente no Ser, um poder de ocultamento que é inextrincável da própria existência do ser da obra. O povo-Uno que assombra a experiência democrática, portanto, é decalcada para a experiência da obra de pensamento. Diz Lefort:

Porém, o pensamento não faz sua obra, não se refaz na interpretação que é a obra da obra, [só se faz] apenas na condição de se afastar da atração da representação, de afastar o conhecimento da posse do objeto, *ou ainda por sua resolução de manter vazio o lugar do termo*, de

preservar no questionamento a forma de um não-poder.
(Lefort, 1986 p. 735, grifos nossos)

Resistir à atração da *repetição* – para usar termo caro ao autor – é condição *sine qua non* para o trabalho da obra. É possível transformar a obra em “mera” ideologia, em um em-si maciço que não se abre mais, que não reivindica uma empreitada comum e plural, que resiste ao não-saber e ao não-poder, ao excesso de Ser que preexiste em toda tomada interpretativa da obra. O discurso ideológico, compreendido na nervura da obra, é o que reconhece o alcance da *obra-instituente*, mas ao mesmo tempo o denega, fecha suas arestas e reivindica uma obra-em-si. Como vimos acima, essa *reinvenção ex-nihilo* da obra não é tomada por Lefort como fora do ser da obra, é na verdade, uma atração de fechamento e enclausuramento que assombra toda obra que vive *à prova de sua própria questão-origem*: o que é pensar? No lugar de colocar e atestar o risco da interpretação, operação instituinte da *práxis selvagem* que abre o circuito da obra, ela se fecha e se oculta por um “desejo de eternidade”, aquilo que o terceiro, o lugar vazio do saber, ou mais precisamente, o lugar vazio do Sentido, abre e multiplica a todo instante. O imaginário, nós o sabemos, não é da esfera *oposta ao real*, ele coabita a realidade munida da dimensão simbólica, preenchendo seus horizontes, como uma tempestade colore um arco-íris.

Referências bibliográficas

- Bignotto, N. (2013) Lefort and Machiavelli. In: Plot, M. (ed.), *Claude Lefort: Thinker of the Political*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 34-51.
- Flynn, B. (2005) *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2003) L'institution. In: Merleau-Ponty, M. *L'institution, la passivité*. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2006) *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (2013) *O olho e o espírito*. Trad. Cassio de Arantes Leite. São Paulo: Cosac & Naify.
- Lefort, C. (1978). *Sur une colonne absente*. Écrits autour de Merleau-Ponty. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1986). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.

7. O simbólico em ação: democracia e direitos humanos em Lefort

Martha Coletto Costa¹

No artigo intitulado “Droits de l’homme et politique”, Justine Lacroix lembra que o interesse filosófico pelos direitos humanos é algo recente na história do pensamento político ocidental. Ela situa entre o final dos anos 1970 e o início dos anos 1980 o momento em que esses direitos romperam um longo período de indiferença teórica e passaram a ser vistos “como os principais critérios de avaliação da legitimidade política e como o idioma mais comum para expressar reivindicações sociais” (Lacroix, 2012, p. 1). Na França, em particular, a necessidade de uma reavaliação sobre o significado e o alcance dos direitos humanos se impôs no campo intelectual, sobretudo, a partir da experiência de resistência à opressão totalitária, vinda a público

¹ Professora de Filosofia da Unespar (campus União da Vitória).

por meio dos relatos de dissidentes da URSS, do Leste Europeu e da China. Sem dúvida, a obra de maior destaque nesse sentido, responsável por reordenar os posicionamentos políticos e teóricos da época, foi o *Arquipélago Gulag* de Alexander Soljenítsin², publicado em 1974, ao qual Lefort dedicou um importante comentário no livro *Un homme en trop: réflexions sur l'archipel du Goulag* de 1976.

De passagem, essas observações servem para mostrar que o campo do pensamento político não acolheu o tema dos direitos humanos espontaneamente ou sem resistência, mas foi levado a isso por força da ação concreta dos sujeitos históricos, do trabalho realizado para desbloquear o acesso às informações sobre o Leste e fazê-las circular no debate público europeu, trazendo à luz as características inéditas da opressão totalitária, até então ofuscadas pela imagem do comunismo soviético. Como lembra Lefort no célebre ensaio “Direitos do homem e política”:

A descoberta da amplitude do sistema concentracionário na União Soviética graças a uma torrente de informações difundidas pelas vítimas do Gulag, entre as quais e primeiramente Soljenítsin, em seguida as iniciativas dos dissidentes no conjunto dos Estados socialistas tirando partido dos acordos de Helsinque para exigir o respeito aos direitos do homem semearam a maior confusão nos espíritos. Esses direitos já não parecem formais, destinados a acobertar um sistema de dominação, mas

² Sobre o impacto causado pela publicação desse livro, cf. *French Intellectuals Against the Left: the Antitotalitarian Moment of the 1970s* de Christopherson, 2004, em especial, o capítulo 2 “The Gulag as a Metaphor: the Politics of Reactions to Solzhenitsyn and the Gulag Archipelago”.

vemos investir-se neles uma luta real contra a opressão.
(Lefort, 2011, p. 60)

Entrando no debate teórico francês graças a essa luta real, os direitos humanos foram abordados sob certas perspectivas de interpretação, que, embora diferentes, convergiam no sentido de não reconhecer a natureza *política* de tais direitos. Sem pretender dar conta da complexidade desse campo intelectual – o que ultrapassa o escopo do presente texto –, convém caracterizar suas principais linhas de força com o objetivo de tornar mais nítidos o lugar e a originalidade da posição de Lefort.

Uma dessas perspectivas ficou conhecida por reunir ex-militantes marxistas e maoístas, que, ao tomar distância de suas antigas posições, converteram-se não apenas em críticos ferrenhos do totalitarismo soviético, mas deram sustentação a uma nova forma de conservadorismo político que se difundiu pela França a partir dos anos 1970. Esse grupo, nomeado como *nouveaux philosophes*, dentre os quais destacam-se André Glusckmann³ e Bernard-Henry Lévy⁴, contribuiu para forjar uma concepção moralizante dos direitos humanos, segundo a qual esses direitos eram considerados uma garantia interna ao indivíduo, a última instância de proteção à qual se apelar para estabelecer um limite contra as investidas do poder

³ Dentre seus livros mais conhecidos estão *La cuisinière et le mangeur d'hommes : essai sur l'État, le marxisme, les camps de concentration* (1975) e *Les maîtres penseurs* (1977).

⁴ Seu livro mais importante no contexto do antitotalitarismo francês foi *La barbarie à visage humain* (1977).

arbitrário do Estado⁵. Reduzidos à interioridade do indivíduo, os direitos humanos eram postos no mesmo registro que a moral ou a religião, sinalizando uma distância intransponível entre o campo do direito (pertencente ao indivíduo) e o campo da política (pertencente ao Estado). Na visão desses autores, a relação entre Estado e indivíduo constitui uma tensão infinita e uma ameaça sempre presente, de modo que a função dos direitos humanos consistiria em “invocar a humanidade do homem para defendê-la contra as agressões do Estado – de um Estado maléfico, qualquer que seja sua natureza” (Lefort, 2011, p. 61). Como observam Justine Lacroix e Jean-Yves Pranchère, os *nouveaux philosophes*, cultivando a

[...] figura do rebelde oposto ao Estado, convergem num certo número de temas, como a defesa dos direitos humanos, a reabilitação do indivíduo e até mesmo a ‘rejeição da política enquanto tal’, na medida em que identificam toda forma de poder com uma vontade de dominação que culminaria logicamente no mundo administrado do Gulag. (Lacroix; Pranchère, 2016, pp. 36-37)

A segunda perspectiva que disputou o sentido dos direitos humanos na esteira da crítica ao totalitarismo é formada, principalmente, pelas reflexões de Pierre Manent e de Marcel

⁵ Para uma contextualização histórica e intelectual desse grupo de filósofos, remetemos o(a) leitor(a) ao já mencionado livro de Christofferson, 2004, em particular, ao capítulo 5: “Antitotalitarianism Triumphant: the New Philosophers and Their Interlocutors”.

Gauchet⁶. É sabido que suas origens políticas são bastante diferentes: enquanto Manent é um pensador de origem católica e se vincula a uma tradição marcadamente liberal (suas principais referências são Leo Strauss e Raymond Aron), Gauchet, ex-aluno de Lefort, desponta inicialmente como um pensador ligado ao campo da esquerda antitotalitária. Tomando distância crítica do antigo professor, Gauchet lança em 1980 o ensaio “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”. Nele, sem citar Lefort uma única vez, Gauchet confronta uma das principais teses lefortianas, a saber, que os direitos humanos, sendo direitos do espaço democrático e não propriamente do indivíduo, são capazes de fundar ações de natureza *política* na sociedade, ou seja, são capazes de vincular os indivíduos e fortalecê-los em suas reivindicações por transformação coletiva. Em direção contrária, Gauchet via na efervescência das reivindicações por direitos a possibilidade de a democracia voltar-se contra si mesma: ao se regular, prioritariamente, pela luta e afirmação dos direitos humanos (entendidos como direitos individuais) e pela valorização da autonomia do indivíduo, a democracia se expunha ao risco de ter seus mecanismos coletivos e institucionais de funcionamento corroídos pelo individualismo.

A crítica de Manent a Lefort vai numa direção semelhante à de Gauchet, mas, para além do individualismo, chama a atenção para um risco ainda mais grave. Dentre as objeções feitas a Lefort no ensaio “Démocratie et totalitarisme: à propos de Claude Lefort”, publicado

⁶ Sobre a recepção e o debate liberal dos direitos humanos na França e a posição de Lefort diante dele, ver o excelente artigo de Freller, 2024, “Raymond Aron e os direitos humanos: uma contribuição possível ao debate entre Claude Lefort, Marcel Gauchet e Pierre Manent”.

em 1981, Manent sustenta que o aprofundamento da política dos direitos humanos provocaria o enfraquecimento e a dependência da sociedade e abriria caminho para a atuação desmedida do Estado que, para realizar os direitos reivindicados, passaria a exercer cada vez mais controle sobre a vida social em seus diferentes aspectos.

Apesar das diferenças significativas entre eles, Manent e Gauchet apresentam uma convergência fundamental: sua crítica ao primado dos direitos humanos se baseia na ideia que, em última instância, eles conduzem a uma despolitização da sociedade, na medida em que rompem os laços sociais que unem o indivíduo à comunidade e promovem a perda do sentimento de pertencimento coletivo. Considerando que os direitos humanos são, essencialmente, direitos do *indivíduo*, esses autores temem que sua proliferação signifique a vitória do individualismo (isto é, dos interesses e direitos dos indivíduos isolados) sobre o senso de comunidade e a possibilidade do bem-comum. Como veremos mais adiante, é curioso observar que, nesse ponto específico, o discurso liberal concorda, no essencial, com a crítica feita por Marx em meados do século XIX, quando o pensador alemão apontou que um dos efeitos dos direitos humanos é separar as pessoas entre si e atomizar a sociedade. Por meio deles, cada indivíduo se torna um pequeno soberano detentor de prerrogativas inalienáveis, preocupado apenas com os seus próprios interesses, o que reforça a autopercepção de alheamento em relação ao todo social.

A terceira perspectiva de abordagem situa-se no campo das esquerdas. Neste as posições oscilavam entre dois polos. Por um lado, diante de uma realidade que já não se permitia denegar, era forçoso reconhecer as violações de direitos, insurgir-se contra os crimes de opinião, condenar as perseguições, os abusos, os campos de

internação; mas essa retórica inflamada, empregada pelos principais líderes do PCF e do Partido Socialista que fizeram dela peça-chave de sua estratégia eleitoral, era incapaz de ultrapassar a dimensão individual da violação dos direitos. Por conseguinte, ela se mostrava impotente para colocar a natureza do sistema totalitário em questão e mostrar que esse sistema se edificava negando radicalmente todo reconhecimento ou referência aos direitos humanos. Por outro lado, os círculos teóricos que reivindicavam o marxismo ainda se mostravam impregnados pela crítica de Marx, tal como formulada no ensaio *Sobre a questão judaica*, originalmente publicado em 1844, de modo que permaneciam fechados para a possibilidade de reconhecer nesses direitos algo mais do que os direitos do homem burguês, egoísta e isolado, ou mais do que um véu tecido pelo formalismo jurídico para recobrir as relações reais de desigualdade e exploração; em suma, nesses meios predominava a visão de que os direitos humanos eram a expressão ideológica privilegiada de uma época em que a emancipação política da burguesia coincidia com o ápice da ilusão política, e, por isso, continuava sendo necessário manter a distância colossal apontada por Marx entre a emancipação política (cujos sinais eram a formação do Estado moderno e as declarações de direitos universais) e a emancipação humana⁷.

⁷ Para Marx, o formalismo jurídico do Estado moderno, com suas leis e direitos (aí inclusos os direitos humanos) é incapaz de combater a origem das desigualdades reais entre os seres humanos e a exploração econômica. O problema desses direitos é que eles deixam intactos “os pilares da casa”, imagem que o pensador alemão emprega para se referir às bases da sociedade civil, ou seja, as relações de trabalho e a distribuição da propriedade. Marx acreditava que, enquanto essas estruturas permanecessem, as pessoas continuariam a se desumanizar, a se tratar como coisas, a se explorar, enfim,

Embora não lhe dê uma definição cabal quando escreve *Sobre a questão judaica*, Marx vislumbra a emancipação humana como um estado no qual seria superada a “vida dupla” à qual os sujeitos estão submetidos no capitalismo. A vida dupla nada mais é que a vida dividida, a vida alienada, a vida que se tem diante do Estado moderno e a vida que se tem no mundo do trabalho. De um lado, na vida política, mediada pelo Estado, os seres humanos são todos iguais, titulares de direitos humanos; de outro, na vida material, aquela que se desenrola no interior da sociedade burguesa, a desigualdade prevalece: uns são mais livres que outros (uns são livres para vender mão de obra, outros para comprá-la); uns são mais proprietários que outros (uns têm a propriedade dos meios de produção; outros, a propriedade da força de trabalho); enfim, uns têm mais acesso à cultura e ao conhecimento que outros. A crítica de Marx tem o objetivo de mostrar que a elevação de cada pessoa à condição de cidadão ou de titular de direitos humanos não muda sua posição de classe no mundo do trabalho, ou seja, não é capaz de romper com a lógica de desumanização que submete as pessoas no mundo capitalista. Nas palavras do pensador alemão:

a se manter submissas a poderes estranhos (por exemplo, o capital e o mercado). Mas não só. Além de ilusórios, os direitos humanos se mostram a serviço da exploração e da dominação, não sendo casual, mas necessário, que o Estado burguês se coloque continuamente como máquina repressiva e violenta, fazendo medo àqueles que não têm poder nem propriedade. Para além da aparência de universalidade que o Estado e o direito encarnam, a análise de Marx mostra a sua realidade efetiva: eles são a maneira moderna (leia-se, capitalista) pela qual o poderio particular da classe dominante se exerce sobre as demais classes, cf. Chauí, 2017, p. 271.

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele. (Marx, 2010, p. 40)

Esse breve quadro visa ressaltar o lugar e a dimensão da tarefa que Lefort se atribui. A nosso ver, o que confere singularidade à sua interpretação dos direitos humanos é o esforço empreendido para se afastar dos marcos liberais e marxistas e, ao mesmo tempo, construir um *paradigma de esquerda* sobre tais direitos. Enfatizar esse enraizamento significa, dentre outras coisas, desvencilhar os direitos humanos tanto de um significado conservador (nesse caso, a referência aos direitos humanos presta-se apenas à conservação de direitos adquiridos) quanto de um significado reacionário (aqui, a referência aos direitos é pensada apenas como defesa e contraposição do indivíduo ao poder do Estado), de modo a dotá-los de um potencial simbólico de resistência e luta, questionamento e transformação da ordem social estabelecida.

A meu ver, há que se evitar tomar a crítica de Lefort às perspectivas acima indicadas como equidistante. É verdade que sua interpretação nasce do enfrentamento das diferentes posições políticas e teóricas do seu tempo, mas seu alvo principal é a esquerda francesa (leia-se, trotskistas, PCF, PS, intelectuais progressistas do círculo da

revista *Temps modernes*, etc.), que, segundo Lefort, nunca abraçou com afincos a tarefa de construir uma concepção própria sobre os direitos humanos, mas preferiu abandonar a disputa pelo seu sentido, entregando-o ao monopólio do discurso liberal e moralista. Permanecendo estagnada diante da visão crítica legada por Marx, ela se afastou da referência a esses direitos e deixou de conceber o seu alcance prático na luta social.

Pincelados os traços gerais dessas linhas interpretativas, que, evidentemente, não esgotam a multiplicidade de abordagens sobre os direitos humanos na cena contemporânea, convém destacar o lugar da interpretação lefortiana frente à posição de Marx, já que o pensador francês contorna a perspectiva liberal escolhendo um interlocutor de maior relevância. Para isso, é oportuno recuperar alguns argumentos originalmente formulados em *Sobre a questão judaica* para ressaltar a fecundidade do gesto teórico empreendido por Lefort na tentativa de renovar a compreensão desses direitos.

Para Marx, que tem em vista as primeiras *Declarações* francesas de 1789 e 1791, o núcleo duro dos direitos humanos é composto pela liberdade, igualdade, propriedade e segurança. A seu ver, todos esses direitos se constroem sob a imagem da propriedade privada e têm por finalidade protegê-la. O direito à *liberdade*, na medida em que é definido como o poder de fazer tudo aquilo que não prejudica outrem, reforça o limite e a separação entre os seres humanos. No mundo burguês, ser livre significa ser proprietário de bens (sejam materiais ou simbólicos) e poder usufruir deles no interior de um espaço delimitado e protegido, um espaço concebido a distância do espaço do outro, isto é, que não interfira nele nem sofra a sua interferência. Por sua vez, o direito à *igualdade* significa que todas as pessoas são

concebidas do mesmo modo na sociedade burguesa, a saber, como indivíduos isolados e fechados sobre si mesmos com igual direito à liberdade para obter e desfrutar de propriedades. Quanto ao direito à *segurança*, ele é caracterizado como o conceito supremo dessa nova forma social, visto que ele mobiliza o aparato policial estatal para garantir a conservação individual de cada membro e o desfrute de sua pessoa, de suas propriedades e de seus direitos. A conclusão de Marx (2010, p. 50) é contundente: “nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade”.

Para Lefort, o sentido da crítica de Marx está contido na premissa por ele adotada. O pensador alemão interpreta os direitos humanos a partir de um enquadramento prévio, que reduz a sociedade moderna à formação do capitalismo e, conseqüentemente, ao fenômeno do individualismo e à sacralização da propriedade privada. Tal leitura é avaliada por Lefort como uma reconstituição imaginária e redutora da modernidade, pois tende a destacar desse processo a dissolução do vínculo político que atava cada membro da sociedade feudal ao Estado monárquico e cujo resultado visível é a atomização dos indivíduos. Para Marx, é justamente a sociedade burguesa atomizada, pulverizada em interesses particulares conflitantes, que põe o Estado moderno como comunidade política ilusória, visto que ela necessita dessa instância para estabelecer a mediação entre seus membros isolados e encarnar o interesse universal.

De acordo com o pensador francês, essa chave de leitura da modernidade deixa de apreender a mutação simbólica e política que

realmente importa e que só pode ser vislumbrada mediante um procedimento comparativo. Para Lefort, a pergunta que importa formular é a seguinte: nas diferentes formações sociais (monárquica, democrática, totalitária), quais são os obstáculos que as pessoas enfrentam para agir e se relacionar politicamente? A mudança no foco da pergunta indica que, se quisermos apreender a novidade trazida pela sociedade moderna, é preciso, antes de mais nada, comparar os fatores que promovem ou limitam a ação política, os obstáculos ao estabelecimento de relações e os modos de socialização nas diferentes formações sociais.

Isto posto, é necessário observar que as liberdades civis e políticas, afirmadas com as *Declarações*, exercem um efeito democratizante inédito sobre as possibilidades de ação e de relação entre os sujeitos, isto é, oportunizam um novo modo de acesso ao espaço público. Como se sabe, na sociedade do Antigo Regime, a ação humana e o acesso a certas posições estavam limitados de antemão por barreiras naturais e sociais: a desigualdade era dada pelo nascimento; o acesso à justiça e o tratamento diante dela não era universal nem igualitário; a tortura era um método ordinário nos procedimentos jurídicos, etc. No entanto, quando princípios como a liberdade de expressão e de associação, a resistência à opressão, a presunção de inocência são reconhecidos como direito de *todo* ser humano, ocorre, paulatinamente, uma revolução simbólica na maneira como os sujeitos percebem a si mesmos, suas relações e a realidade social em que estão inseridos. Com essa mudança, novas ações e maneiras de se relacionar se tornam possíveis. Mulheres, por exemplo, passam a reivindicar a participação no espaço público e o direito à educação (vide a posição de Olympe de Gouges e de Mary

Wollstonecraft já no século XVIII), a escravidão passa a ser sentida e denunciada como ilegítima; a tortura é criticada como uma prática irracional e intolerável. Ou seja, em vez de isolar, os direitos humanos operam uma transformação no nível da percepção da sociedade sobre os critérios que definem o justo e o injusto, o certo e o errado, o legítimo e o ilegítimo, o que abre um novo leque de ações sociais orientadas em vista da transformação do instituído e, sobretudo, da inclusão de grupos historicamente excluídos ou vulneráveis ao campo de garantias e proteções do Direito.

Para enfatizar a dimensão política dos direitos humanos, Lefort se detém, em especial, na liberdade de expressão. A seu ver, é um exagero defini-la como mera expressão espiritual da propriedade privada, como afirmava Marx. Em vez de separar os indivíduos e fechá-los sobre si mesmos, a liberdade de expressão

[...] dá a entender que é direito do homem, um dos seus direitos mais preciosos, sair de si mesmo e ligar-se aos outros pela palavra, pela escrita e pelo pensamento. Melhor, dá a entender que o homem não pode ser legitimamente confinado aos limites do seu mundo privado, que tem por direito uma palavra, um pensamento, públicos. (Lefort, 2011, p. 68)

O que se enfatiza, aqui, é o *circuito de relações horizontais* que esse direito torna possível: o direito de ouvir não se desprende do direito de ser ouvido, o direito de escrever e publicar é indissociável do direito de ler e discutir, ou seja, a liberdade de expressão implica reciprocidade e comunicação entre os sujeitos. Mais, ela permite que discursos, pessoas e ações antes isolados possam se articular em vista

da obtenção de reconhecimento social em torno de uma reivindicação específica. A luta das mulheres é exemplar a esse respeito, em todos os contextos históricos onde transcorreu e transcorre. A afirmação e o reconhecimento da liberdade de expressão como direito humano abriu a possibilidade para que mulheres se articulassem entre si, reivindicassem a participação no mundo político, e, partir daí, formulassem outras reivindicações no curso do tempo de acordo com as especificidades de cada contexto particular. Não que essas lutas não tenham se dado em outros momentos, anteriores ou alheios à declaração dos direitos humanos. Mas o seu reconhecimento formal, no final do século XVIII, conferiu às reivindicações das mulheres uma nova potência de legitimação, na medida em que agregou a força da linguagem universal do Direito à força política dos movimentos. Isso colocou a luta das mulheres (e de outros grupos sociais) em outro patamar, permitindo aos sujeitos em luta introduzir a potência de igualização dos direitos no mundo das desigualdades postas.

A ênfase nas palavras “abertura”, “abrir”, não é casual. Aqueles que conhecem o peso teórico da reflexão lefortiana sobre Maio de 68 e a “brecha” que tais acontecimentos abriram no tempo histórico sabem o quanto as ideias de abertura, de descompartmentação da sociedade e de circulação são fundamentais para o pensador francês⁸.

⁸ A metáfora da brecha para caracterizar os eventos de Maio de 68 é empregada por Lefort para ressaltar a criação de um espaço novo, isto é, um espaço não previsto ou não admitido pelo *status quo* de uma sociedade. Nesse espaço, aberto por força da irreverência, da ousadia e da criatividade humanas, ocorre a circulação de novos discursos, comportamentos, valores, visões de mundo, etc., em suma, não se trata sempre e apenas do reconhecimento de direitos no sentido positivo do termo, mas da modificação simbólica da sociedade. Abrir uma brecha é, na expressão do

Os direitos humanos, enquanto princípios geradores da democracia, promovem justamente uma abertura no campo das possibilidades da percepção e das lutas sociais. Quando eles são declarados e reconhecidos, nenhuma desigualdade pode se afirmar como desigualdade *natural*, a trama da sociedade passa a ser percebida como *transformável*, uma nova liberdade é afirmada, liberdade “cujo efeito é minar preconceitos e modificar o sentimento geral do que é ou não socialmente aceitável, exigível ou legítimo” (Lefort, 1991, p. 53).

A reflexão sobre o significado da liberdade de expressão permite a Lefort tirar uma conclusão de maior envergadura: de modo geral, os direitos humanos são *condições de possibilidade* para que um espaço propriamente público comece a se afirmar de modo mais independente, isto é, desprendido do espaço do poder. A distância que o espaço público conquista em relação ao espaço do poder permitirá que a palavra e a ação dos sujeitos tirem seu impulso e sua legitimidade da referência aos direitos fundamentais, a partir de então não mais derivados do governante e da ordem transcendente (Deus ou a Natureza) por ele representada. Ora, foi justamente o significado da abertura de tal espaço que escapou ao olhar de Marx. Preso à imagem da sociedade burguesa como uma sociedade do individualismo, o pensador alemão não percebeu que a afirmação dos direitos humanos era o indício de uma *exterioridade* da vida social com relação ao poder. Exterioridade, nesse contexto, não significa total independência, e sim

filósofo, cavar um não lugar, onde o possível renasce, de modo que a indeterminação possa revitalizar os fundamentos da ordem social. Para uma análise dos ensaios de Lefort sobre Maio de 68 e seus efeitos na construção da concepção democrática do autor, tomo a liberdade de remeter o(a) leitor(a) ao meu artigo, Costa, 2024a.

a afirmação de que o poder não detém mais a origem nem o princípio de legitimidade do social. Os artigos relativos à comunicação, ao pensamento, à opinião pública, à presunção da inocência – aqueles curiosamente deixados à margem pela análise de Marx – testemunham a formação de uma esfera da vida social que conquistou certa autonomia, passando a se afirmar como distinta e separada do polo do poder.

Para o filósofo francês, esse acontecimento é decisivo e ilumina a força própria dos direitos humanos. Eles são, essencialmente, princípios simbólicos geradores de um espaço público que, *em princípio*, escapa ao controle do poder, e, nessa distância, a sociedade conquista a iniciativa da ação política instituinte e o controle da legitimidade. Esta já não aparece como algo fixo, sagrado ou natural. Com base nos direitos humanos, os grupos sociais podem se lançar no questionamento e na transformação da ordem estabelecida, contestando, por exemplo, a prática da tortura, a censura dos pensamentos, o cerceamento da organização política, a desigualdade política e econômica entre os gêneros, o racismo etc. Ao enfatizar essa exterioridade, Lefort chama atenção para algo ainda mais significativo: os direitos humanos são um sinal de que, na modernidade, o campo do Direito deixou de ser inteiramente absorvido pelo poder, conquistando uma distância em relação a ele. Em síntese,

[...] a formulação dos direitos do homem, no fim do século XVIII, inspira-se numa reivindicação de liberdade que põe em ruínas a representação de um poder situado acima da sociedade, dispondo de uma legitimidade absoluta – seja provindo de Deus, seja representando a sabedoria

suprema ou a justiça suprema –, finalmente, incorporado no monarca ou na instituição monárquica. Esses direitos do homem marcam uma desintrincação do direito e do poder. O direito e o poder não mais se condensam no mesmo polo. Para que seja julgado legítimo, o poder deve doravante ser conforme ao direito, e, deste, ele não detém o princípio. (Lefort, 1991, p. 48)

Contra Marx, Lefort sustenta que a modernidade não pode ser lida unicamente pela grade do individualismo, ou melhor, pelas determinações econômicas que engendraram a sociedade burguesa. Por não pensar levar em conta o político, Marx não atentou para as implicações deste acontecimento decisivo que é a desincorporação do poder e a conquista de uma autonomia relativa pelo campo do Saber e do Direito. Esses acontecimentos significam que, *em princípio*, a Lei não se encontra mais referida a um lugar transcendente ao social, um lugar que seria a fonte primeira de sua legitimidade, e que fixaria, previamente, o seu significado e a sua aplicação. Na modernidade, o ancoradouro do Direito muda radicalmente. Ele deixa de ser o corpo do rei como mediador entre o social e a origem transcendente da Lei para se inscrever numa noção puramente simbólica: o homem. Daí a expressão direitos *do homem*. Pela primeira vez, rompe-se a fundamentação transcendente do Direito, e o gênero humano assume a posição de sujeito da Lei, ou melhor, afirma-se como origem e finalidade da Lei⁹.

⁹ Para enfatizar esse aspecto, que marca uma das maiores novidades dos direitos humanos, tomo apoio nas palavras de Chauí (2017, pp. 265-266). “Podemos constatar que, na versão teológico-política dos direitos subjetivos e objetivos, os homens são ditos portadores de direitos por vontade de Deus,

Sabemos que a discussão em torno do significado da noção de homem é de longa data. Tão logo os direitos humanos foram declarados uma gama de autores de diferentes espectros políticos se manifestou criticamente a seu respeito. Desde então, a pergunta “quem é o homem dos direitos do homem?” tem suscitado debates acalorados no campo da filosofia política e para além dele. Marx, como vimos, enxergou nessa noção o disfarce universal do homem burguês. Mary Wollstonecraft denunciou a apropriação da categoria de humanidade (assim como de todos os direitos e virtudes associados a ela) pelo sexo masculino. Hannah Arendt viu nessa noção a emergência de uma categoria desprovida das qualidades políticas tradicionais que tecem o vínculo do ser humano com a sua comunidade política específica, expondo os sujeitos a um estado de desproteção e vulnerabilidade.

Lefort, por sua vez, toma outro caminho: ao mesmo tempo em que reconhece a importância de se manter um olhar crítico contra os usos ideológicos da noção de homem (e de direitos humanos),

de sorte que Deus é origem e causa dos direitos dos homens antes da comunidade e para que venham a viver em comunidade. Em contrapartida, na versão moderna dos direitos do homem, os homens são ditos portadores de direitos por natureza (direito natural) e por efeito da lei positiva (direito civil) instituída pelos próprios homens. Essa diferença é de grande envergadura porque nos permite compreender uma prática política inexistente antes da modernidade e que se explicita, significativamente, em ocasiões muito precisas: trata-se da prática da *declaração de direitos*. [...] A declaração de direitos inscreve os direitos no social e no político, afirma sua origem social e política e se apresenta como objeto que pede o *reconhecimento* de todos, exigindo o *consentimento* social e político de todos. Esse reconhecimento e esse consentimento dão aos direitos a condição e a dimensão de direitos *universais*”.

convida-nos a vê-los para além de sua aparência ideológica. Em outras palavras, os direitos humanos não se prestam *apenas nem fundamentalmente* à dissimulação dos interesses das classes dominantes. Para Lefort, é preciso evitar o passo interpretativo que tende a tomar o “homem” dos direitos humanos sempre de modo desconfiado, vendo nele a dissimulação de uma particularidade: o homem-burguês, o homem-egoísta, o homem-proprietário, o homem-branco. Evitar qualificar essa noção não significa ignorar as apropriações arbitrárias e excludentes que ela sofre ou as desigualdades que ela pode ocultar, mas, sim, fazer uma aposta no significado e na força do simbólico.

O que é um símbolo? Um símbolo é aquilo que não tem conteúdo em si mesmo, é aquilo que não tem substância nem significado definidos de antemão. Um símbolo é algo vazio de determinações prévias. Tendo em vista esse sentido mais elementar, pode-se dizer que os direitos humanos são um símbolo. O “homem” dos direitos do homem também é um símbolo: ao mesmo tempo ele significa *todo mundo e ninguém*. Por ser símbolo, isto é, por ser um referencial vazio, a noção de homem não pode ser apropriada, de maneira total e definitiva, por um indivíduo ou grupo empiricamente determinado. Por ser vazia, ela resiste às tentativas de apropriação exclusiva de seu significado. Por ser indeterminada, ela se mostra, no dizer de Ruy Fausto¹⁰, *germinal*, ou seja, ela permite a multiplicação de sujeitos que podem disputar e reivindicar o pertencimento à humanidade.

Ora, justamente por não ter uma figura determinada a noção de homem se mostra capaz de acolher quem a reivindica e se coloca sob

¹⁰ Para uma análise acurada sobre os embates que a interpretação lefortiana dos direitos humanos travou com as teses de Marx, cf. Fausto, 2018.

seu amparo em busca de garantias e proteções específicas: trabalhadores, mulheres, negros, indígenas, crianças, homossexuais, refugiados, minorias, etc. Moldada pelas reivindicações daqueles que se afirmam humanos, a história da democracia ganha, com os direitos humanos, um princípio *imanente* de transformação, que impulsiona a sociedade a expandir continuamente os seus próprios limites: “da legitimação da greve ou dos sindicatos ao direito relativo ao trabalho ou à segurança social, desenvolveu-se assim sobre a base dos direitos do homem toda uma história que transgredia as fronteiras nas quais o Estado pretendia se definir, uma história que continua aberta” (Lefort, 2011, p. 75).

Diferentemente de pensadores como Hannah Arendt, que fazem da indeterminação do homem signo de ineficácia prática – segundo a filósofa, diante dos refugiados, minorias e apátridas, diante do peso da soberania do Estado-nação, “o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano” (Arendt, 2012, p. 408) –, Lefort enxerga nessa indeterminação a abertura de novas potencialidades e faz do vazio da noção de “homem” a causa de seu *excesso* sobre qualquer realidade histórica posta e sobre qualquer ser humano empiricamente determinado. Ao mesmo tempo vazio e fecundo, o simbólico faz com que os direitos humanos possam exceder a ordem social e o ordenamento jurídico postos. Estar em excesso é precisamente isto: possuir uma fecundidade de significações que nunca encontrará correspondência exata, que nunca será plenamente satisfeita pela realidade, mas que tem força *de sobra* para questionar e ultrapassar os limites em que essa mesma realidade busca se encerrar. Longe de ser uma falha, essa característica dos direitos humanos significa

[...] que sua formulação contém a exigência de sua reformulação ou que os direitos adquiridos são necessariamente chamados a sustentar direitos novos. Enfim, a mesma razão faz com que não sejam confináveis a uma época, como se sua função se esgotasse na função histórica que viriam a preencher a serviço da ascensão da burguesia, e que não poderiam ser circunscritos *na* sociedade, como se seus efeitos fossem localizáveis e controláveis. (Lefort, 2011, p. 74, grifo nosso)

Essas afirmações deixam nítidas as vantagens de se atribuir aos direitos humanos uma dimensão simbólica. Embora não receba uma definição explícita, o simbólico opera decisivamente na construção da argumentação de Lefort, levando-o a tomar distância de Marx e a revelar o potencial emancipatório desses direitos. O simbólico é uma dimensão da sociedade democrática que se deixa apreender quando o modelo de um poder incorporado na figura do governante é derrubado, como no caso da monarquia absoluta por direito divino. Neste modelo, o significado do certo e do errado, do permitido e do proibido, do legítimo e do ilegítimo, estão fixados de antemão. A ordem social é determinada previamente por uma ordem transcendente, de caráter divino ou natural.

Em contrapartida, a democracia rompe com o modelo de um poder incorporado e o governante, mero mortal, se mostra submetido às regras do jogo eleitoral. No entanto, isso não significa que a sociedade democrática rompa com toda referência ao exterior. A desincorporação do poder não engendra a eliminação do *lugar-outro*, isto é, do lugar transcendente a partir do qual a sociedade é concebida e ordenada. Na democracia, a referência ao exterior permanece

enquanto referência simbólica, como algo necessário para marcar a *distância* que a sociedade continua a ter de si mesma. Essa distância significa que é impossível à sociedade coincidir plenamente consigo, ser idêntica e transparente a si mesma. O simbólico se configura, portanto, como o *lugar-outro* onde a sociedade projeta seus valores buscando, a partir dele, obter uma visibilidade de sua identidade e, sobretudo, mover-se em função de suas referências: a liberdade, a justiça, a igualdade, a dignidade etc. Por ocupar uma posição ambígua, nem inteiramente dentro nem inteiramente fora da sociedade empírica, o simbólico pode ser pensado como uma *fonte de significados* a partir da qual a sociedade se institui, fonte da qual se extrai a força de legitimidade necessária para alargar “as fronteiras do possível”¹¹.

Resistente a uma definição unívoca, o simbólico apenas se deixa compreender a partir de uma constelação de ideias: a desincorporação do poder, a indeterminação, o vazio e o excesso. E só exerce essa função de força contestadora e instituinte no contexto da história moderna, quando desaparece o corpo do rei e, com ele, toda a determinação natural e/ou transcendente da ordem social, que fixava o entendimento do justo e do injusto, do legítimo e do ilegítimo, do bem e do mal. Quando vem abaixo a estrutura imaginária do Antigo Regime, referida ao corpo do rei, finalmente o simbólico pode desdobrar seus efeitos. Sua atuação, portanto, depende do acontecimento que libera a ordem social de uma determinação última, dissolvendo, segundo a expressão de Lefort, “os marcos

¹¹ A expressão é do próprio Lefort e dá nome a um ensaio que integra *A invenção democrática*. Cf. “Alargar as fronteiras do possível” (Lefort, 2011, pp. 253-263).

tradicionais de certeza”. Apenas assim a dimensão simbólica da sociedade pode dar livre curso ao movimento incessante de interrogação da ordem estabelecida, tornando legítima a divergência e a oposição.

A partir do momento que os direitos do homem são postos como referência última, o direito estabelecido está destinado ao questionamento. Ele é sempre mais questionável à medida que vontades coletivas ou, se se prefere, que agentes sociais portadores de novas reivindicações mobilizam uma força em oposição à que tende a conter os efeitos dos direitos reconhecidos. Ora, ali onde o direito está em questão, a sociedade, entenda-se, a ordem estabelecida, está em questão. Por mais eficazes que sejam os meios de que dispõe uma classe para explorar em proveito próprio e denegar às outras as garantias do direito, ou aqueles de que dispõe o poder para subordinar a si a administração da justiça ou sujeitar as leis aos imperativos da dominação, esses meios permanecem expostos a uma *oposição de direito*. (Lefort, 2011, pp. 74-75)

A partir do momento em que a oposição de direito se afirma como constitutiva da ordem social, ocorre uma redefinição do estatuto do Estado democrático. Este *excede* a definição do Estado de direito, na medida em que se abre para o questionamento e para a incorporação de direitos que ainda não se encontram instituídos em seus limites. Desse modo, estabelecendo um vínculo indissociável entre direitos humanos e democracia, Lefort ultrapassa a definição liberal de democracia como regime da lei e da ordem para caracterizá-la como uma sociedade efervescente, capaz de se instituir

continuamente por meio do questionamento da ordem social e da criação contínua de direitos. Simbólicos, os direitos humanos transcendem o lugar e o tempo em que foram inicialmente declarados e promovem a historicidade própria da sociedade democrática, ao servir de base para novas e imprevisíveis reivindicações sociais.

Em síntese, poderíamos dizer que os direitos humanos são uma linguagem por meio da qual os grupos sociais têm a possibilidade de questionar os fundamentos da ordem estabelecida, de contestar privilégios, de modificar costumes e visões de mundo, enfim, de reivindicar a defesa, a criação e a efetivação de direitos. Enquanto princípios simbólicos, esses direitos são capazes de: 1º) alterar a percepção que os sujeitos têm da realidade, que passa a ser vista como passível de transformação; ou seja, eles mudam a percepção sobre aquilo que pode ou não ser considerado aceitável e legítimo; 2º) imprimir movimento à ordem social ao dar sustentação a novas reivindicações por justiça, igualdade e liberdade; 3º) criar uma tensão entre os direitos existentes/positivos e as práticas sociais que buscam reconhecimento, seja na forma de uma norma jurídica (por exemplo, a legalização do casamento homoafetivo), seja na forma do reconhecimento de um modo de vida (por exemplo, o respeito à diversidade sexual). Enquanto referências simbólicas, os direitos humanos estão necessariamente *distantes* da realidade, ou seja, não coincidem com ela, mas a excedem. Ora, é justamente essa distância que põe a sociedade em *movimento* e lhe permite avançar em direção a aquilo que ela deseja transformar e conquistar.

As reflexões de Lefort nos levam a ponderar que nem todos os membros de uma sociedade empregam ou valorizam a linguagem dos direitos humanos da mesma maneira. Isso, aliás, não poderia ser

diferente. Como diz Maquiavel, o corpo social é dividido entre aqueles que desejam comandar e oprimir e aqueles que desejam não ser comandados nem oprimidos. A descoberta dessa divisão social é fundamental para que Maquiavel esclareça que a dimensão da Lei nasce do desejo popular de não dominação¹². Em consonância com as lições maquiavelianas, que orientam Lefort em sua própria análise da democracia, pode-se afirmar que a eficácia, a manutenção e a expansão dos direitos humanos dependem, sobretudo, da adesão de uma parte específica da sociedade, a saber, daqueles que recusam a opressão, daqueles que ainda não estão sob a proteção dos direitos ou daqueles para quem essa proteção permanece meramente formal. Dito de maneira direta, os direitos humanos são uma linguagem que interessa (ou, ao menos, que deveria interessar) principalmente aos excluídos, aos precarizados, aos invisíveis sociais, aos não-herdeiros. Eles só existem *na* ação e *pela* ação dessa parte dos “sem-parte”, para

¹² São conhecidas as passagens cruciais de Maquiavel no Livro I, capítulo 4 dos *Discorsi*: “direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles. [...] Digo que toda cidade deve ter seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes; a cidade de Roma, por exemplo, tinha este modo: quando o povo queria obter uma lei, ou fazia uma das coisas acima citadas ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa. E os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo” (Maquiavel, 2007, pp. 22-23).

falar como Rancière. Por isso, não basta serem reconhecidos pelo ordenamento jurídico, isto é, traduzidos em leis, códigos ou Constituições, mas precisam se enraizar na consciência e na sensibilidade social para poder desempenhar seu papel de sustentação e revitalização da ordem democrática.

À guisa de conclusão, é hora de ressaltar que o intenso embate travado com as teses de Marx tem um objetivo maior. Se Lefort contorna a perspectiva liberal sobre os direitos do homem atendo-se à concepção matriz do pensador alemão, é porque há mais em jogo que simplesmente desfazer a redução dos direitos humanos a direitos individuais e recusar a sua exclusiva função ideológica. Não percamos de vista o propósito subjacente à análise lefortiana: seja observando o sentido das lutas históricas iniciadas pelos dissidentes da URSS, seja combatendo, no plano teórico, a visão marxiana, o pensador francês busca extrair dessa dupla experiência as bases de uma nova concepção da política e da sociedade democrática.

É tempo de assinalar que essa questão [a reavaliação dos direitos humanos] surge nas condições históricas em que vivemos e testemunha uma nova sensibilidade para o político e o direito. Ela se impõe a todos aqueles que não mais se satisfazem com uma análise em termos de relação de produção, menos ainda em termos de propriedade e para quem o abandono da perspectiva do comunismo não induz de forma alguma a se refugiar numa visão religiosa ou moral do mundo, mas incita, pelo contrário, a *procurar novos meios de pensamento e de ação*. (Lefort, 2011, p. 60, grifos nossos)

Enfatizar esse aspecto é necessário, já que poderíamos suspeitar que a revalorização dos direitos humanos, a partir da ação dos dissidentes, é acompanhada pelo elogio ingênuo das democracias ocidentais contemporâneas. Em vários lugares, Lefort contesta essa ilação. Sua concepção dos direitos humanos restabelece um vínculo profundo com os princípios originários da experiência democrática, mas esse restabelecimento está longe de legitimar ou de se conformar às democracias existentes, a um só tempo capitalistas e burocráticas. O desdobramento da dinâmica dos direitos humanos põe em xeque o modelo vigente das atuais democracias e abre uma brecha para pensar a construção de novas formas da coexistência democrática. Ao se debruçar sobre os movimentos de oposição do Leste, por exemplo, Lefort observa que eles não apenas “estão em busca de liberdades civis, mas também de um estilo de vida, de comunicação, de socialização, que os sistemas capitalistas-burocráticos não toleram” (Lefort, 2007, p. 421). Na visão do filósofo, os dissidentes não almejavam a conquista de uma democracia tal como a ocidental; na verdade, sua ação se colocava como superação desse modelo, pois o capitalismo burocrático *também* não tolerava o tipo de liberdade e o estilo de vida que os dissidentes buscavam fazer reconhecer. Esses agentes apontavam para um tipo de democracia ainda não existente, uma democracia por fazer, ou melhor, por *inventar*: “os dissidentes que tomavam a palavra por sua conta e risco, na China, se apresentavam como oponentes ao poder da burocracia e, longe de solicitar alguma restauração do antigo regime, defendiam a ideia de uma *democracia socialista*” (Lefort, 2007, p. 406, grifos nossos).

Os leitores de Lefort sabem que a menção a uma democracia socialista, ainda presente no começo dos anos 1980, desaparecerá dos

escritos da última fase de sua produção. Assumindo a interpretação de que Lefort opera uma guinada liberal ao fim de sua trajetória e não faz o melhor uso de sua própria teoria diante da ofensiva neoliberal iniciada nos anos 1970, acredito, entretanto, que uma das ideias mais valiosas de seu pensamento continua sendo o vínculo que ele apontou entre democracia e socialismo nos seus escritos de juventude¹³. Socialismo, aqui, não no sentido tradicional que gira em torno da definição abstrata e jurídica da forma da propriedade – algo que Lefort tanto criticou –, mas no sentido da exigência de uma mudança radical na *forma* das relações sociais. Mudança que implicaria a superação da divisão típica das sociedades burocráticas e capitalistas, onde a massa de trabalhadores se encontra reduzida a tarefas executoras, submetidas ao controle supostamente técnico-científico dos grupos dirigentes e afastadas dos órgãos políticos responsáveis pelas decisões que afetam a vida comum. Baseando sua reflexão sobre os direitos humanos nos movimentos antitotalitários de resistência, Lefort nos autoriza pensar que o processo de efetivação dos direitos traz consigo a exigência de que a democracia liberal se aprofunde e se transforme, mantendo aberta a possibilidade de sua reinvenção.

Que essa reinvenção profunda deva receber (ou não) o nome de socialismo é uma discussão em aberto. Antes de poder nomear o movimento de superação do instituído talvez seja preciso assumir uma tarefa ainda mais elementar. Num tempo em que os direitos humanos aparecem soterrados sob os escombros de um novo

¹³ Abordei o significado que o socialismo possui para Lefort no artigo Costa, 2024b.

genocídio¹⁴, em que são esvaziados de seu sentido político e reduzidos à condição de serviços pagos pela lógica neoliberal, o legado lefortiano me parece constituir um dos mais férteis mananciais do pensamento político contemporâneo. Dele é possível extrair diretrizes não somente para compreender e resistir às ameaças autoritárias do nosso tempo, mas para reativar a imaginação política e, quem sabe, despertar o desejo de criação.

Referências bibliográficas

Arendt, H. (2012) *As origens do totalitarismo*: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.

¹⁴ Em 16 de agosto de 2025, uma comissão de investigação da Organização das Nações Unidas afirmou que as ações do governo de Israel contra a população palestina na Faixa de Gaza configuram crime de genocídio. Em reportagem publicada no site da ONU, desde o começo da guerra, em 2023, Israel cometeu quatro do total de cinco atos genocidas tipificados pelo direito internacional, tais como, cometer “assassinato, danos físicos e mentais graves, provocar deliberadamente condições de vida calculadas para causar a destruição de um povo e impor medidas para impedir nascimentos”. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2025/09/1850996>. O relatório produzido pela comissão pode ser acessado na íntegra em: <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/hrbodies/hrcouncil/sessions-regular/session60/advance-version/a-hrc-60-crp-3.pdf>. Acesso em: 29/09/2025.

- Chauí, M. (2017) Direitos humanos, medo e violência. In: *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 259-278.
- Costa, M. G. C. (2024a) Maio de 68 na perspectiva de Claude Lefort: a reinvenção do agir político no declínio do horizonte revolucionário. *Trans/formação (Unesp Marília. Online)*, v. 47, pp. 1-18.
- Costa, M. G. C. (2024b) Os primeiros movimentos da crítica lefortiana ao totalitarismo soviético: o sentido do socialismo em questão. *Pensando: Revista de Filosofia (UFPI)*, v. 15, pp. 179-194.
- Christopherson, M. (2004) *French Intellectuals Against the Left: the Antitotalitarian Moment of the 1970s*. New York ; Oxford : Berghahn Books.
- Fausto, R. (2018) Claude Lefort e a crítica de 'A propósito da questão judaica' de Marx: dialética e ideologia. *Discurso*, v. 48, n. 1, pp. 193-219.
- Freller, F. (2024) Raymond Aron e os direitos humanos: uma contribuição possível ao debate entre Claude Lefort, Marcel Gauchet e Pierre Manent. *Dois Pontos*, v. 21, n. 1, pp. 65-85.
- Gauchet, M. (1980) Les droits de l'homme ne sont pas une politique. *Débat*, n. 3, pp. 3-21.
- Glucksmann, A. (1975) *La cuisinière et le mangeur d'hommes : essai sur l'État, le marxisme, les camps de concentration*. Paris : Éditions du Seuil.
- Glucksmann, A. (1977) *Les maîtres penseurs*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle.
- Henry-Lévy, B. (1977) *La barbarie à visage humain*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle.

- Lacroix, J. (2012). Droits de l'homme et politique. *La vie des idées*, pp. 1-15. Disponível em: <https://laviedesidees.fr/Droits-de-l-homme-et-politique>. Acesso em: 25 set. 2025.
- Lacroix, J.; Pranchère, J-Y. (2016) *Le procès des droits de l'homme: généalogie du scepticisme démocratique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lefort, C. (2011) Direitos do homem e política. In: *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Trad. Isabel Loureiro e Maria Leonor F. R. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp. 59-86.
- Lefort, C. (1991) Os direitos do homem o Estado-Providência. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 37-62.
- Lefort, C. (2007) La pensée politique devant les droits de l'homme. In *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, pp. 405-421
- Manent, P. (1981). Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort. *Commentaire*, n. 16, pp. 574-583.
- Maquiavel, N. (2007) *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Glossário e revisão técnica de Patrícia Aranovich. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes.
- Marx, K. (2010) *Sobre a questão judaica*. Trad. Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo.

8. Claude Lefort: sobre a servidão voluntária, ou a reversão da liberdade em servidão¹

Claudia Hilb²

1.1 Introdução

Meu objetivo é examinar a maneira como o encontro com a ideia laboetiana de servidão voluntária parece alimentar a reflexão de Claude Lefort sobre a adesão ao totalitarismo. Para isso, comecemos pelo que o próprio Lefort afirma:

[...] a ideia da servidão voluntária, eu havia caminhado ao seu encontro em meus trabalhos sobre ideologia e totalitarismo; e, ao descobrir La Boétie, fiquei impressionado ao vê-la associada à de um encanto atração pelo corpo do tirano, ou mais geralmente do rei, do mestre

¹ Tradução e Revisão: Eduardo de Arruda Passos e Bruno Victor Melo.

² Professora de teoria política na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires e pesquisadora sênior do Conicet (Argentina).

no qual se encontrava encarnada a ficção do corpo social; e não menos impressionado ao vê-la combinada com a ideia de um 'encanto' emanando do nome do Um, que liberta os Sujeitos do medo da divisão, da provação do plural, enfim, do enigma da instituição humana da sociedade. Em suma, aquilo que eu há muito tempo tentava formular ao analisar o fantasma totalitário, encontrei, de forma extraordinária, antecipado em La Boétie. (Lefort, 1992, p. 343)

Atração pelo corpo do mestre, encarnação da ficção do corpo social, medo da divisão e do plural, libertação do enigma da instituição humana do social – reencontramos aqui as coordenadas da meditação lefortiana sobre a atração do totalitarismo, que vão se enriquecer com a noção de servidão voluntária, especialmente no que diz respeito à reflexão sobre a inversão do desejo de liberdade em desejo de servidão. Trata-se, para Lefort, de retomar a questão da submissão a regimes e partidos totalitários, que não pode ser simplesmente atribuída à coerção, mas que deve ser questionada como o esforço para escapar da incerteza e para encontrar, na imagem de um corpo, de uma sociedade-Una (*société-Une*) soldada a uma cabeça, a libertação do medo, da divisão, do fantasma da dissolução.

O totalitarismo, como sabemos, vem, para Lefort, pôr fim a uma experiência de indeterminação, a uma aventura na qual a busca pela identidade não pode se desvincular da experiência da divisão. Mas sabemos também que Lefort nunca deixará de lembrar que aquilo que, no totalitarismo, aparece como uma revolução antidemocrática deve ser pensado tanto como uma reação contra aquilo que é próprio da democracia – a incerteza, a divisão – quanto como seu prolongamento

– na relação que esta mantém com uma representação puramente humana do povo ou com um poder emanado do povo³. O totalitarismo, escreve ele, “transforma em um fantasma, aliás muito eficaz, uma aspiração que se desenvolve no próprio seio do regime democrático”

Começarei por fazer uma breve incursão no texto que Lefort dedicou ao *Discours* de La Boétie (Lefort, 1976a), a fim de extrair alguns elementos que, a meu ver, contribuem para enriquecer sua reflexão sobre o tema. Em seguida, deterei minha análise na reaparição de certas formulações – servidão voluntária, reversão do desejo de liberdade em desejo de servidão – em textos posteriores de Lefort, para tentar compreender, a partir daí, de que maneira eles nos abrem caminho para pensar figuras ou modalidades distintas da inversão da liberdade em servidão.

1.2 A leitura lefortiana de La Boétie: alguns pontos de referência

Certamente, não posso abordar aqui a leitura complexa que Lefort faz do texto laboetiano; proponho-me apenas a destacar alguns aspectos que considero cruciais para o meu objetivo.

I. Em primeiro lugar, o caráter inconcebível e inominável do conceito de “servidão voluntária”, que “repugna à língua” (*répugne à la langue*), nas palavras de La Boétie. Esse conceito, quase impronunciável, faz perceber, diz Lefort, que a relação dominante/dominado é interior ao “sujeito”, se é que ainda é possível

³ Ver, entre outros, Lefort, 2007, pp. 292-293, 351-352 e 468.

falar em sujeito. E nos coloca diante da tarefa de tentar apreender aquilo que, precisamente, escapa ao conceito.

II. Em seguida: não se trata, em La Boétie, de uma escolha entre dois desejos, o de liberdade e o de servidão, o que nos libertaria do peso do enigma, mas sim da escolha livre da servidão, ou seja, de uma inversão da liberdade em servidão, do desejo de liberdade no desejo de servidão.

III. Consideremos ainda a diferença entre desejo de ser e desejo de ter. O desejo de liberdade é indissociável da liberdade em ato – desejo de ser livre, de estar em liberdade, e não um desejo de ter, de possuir “algo”. No entanto, embora o desejo de servidão possa, em uma primeira leitura, se apresentar como desejo de “algo”, em uma segunda leitura, revela-se também como desejo de servidão, de estar em servidão – reencontrando, assim, uma inquietante proximidade com o desejo de liberdade.

IV. Em vez de perder a certeza, os homens preferem colocar sua vida à disposição do Mestre: no encanto do Um, encontram o remédio imaginário para o medo da dissolução. Mas, ao mesmo tempo em que apreendemos as características da atração pela fusão no Um – encantamento, redução ao Um, imagem de uma sociedade indivisa que possui uma identidade orgânica –, também nos é apontada a impossibilidade de sua realização, seu caráter fantasioso (Cf. Lefort, 1976a, pp. 267-8, p. 282, p. 298, p. 299; Lefort, 1992, p. 334).

V. Com efeito, no entre-conhecimento (*l'entre-connaissance*) e na amizade em La Boétie, Lefort identifica uma forma de nomear a condição humana de pluralidade como condição originária de conhecimento entre os seres humanos na palavra. Isso o levará a afirmar que, em La Boétie, a servidão, a fusão no Um, ou a Tirania

“jamais pode consumir sua obra”, que ela só é realizável imaginariamente, pois se sustenta na interdição de “fazer, falar, quase de pensar” (Lefort, 1976a, p. 282)⁴.

Por fim, dois últimos pontos tocam o cerne da questão que me ocupa: todos os indivíduos são igualmente suscetíveis de se alienar no desejo de servidão?

VI. A leitura lefortiana de La Boétie nos lembra a diferença entre os cúmplices e os amigos, entre aqueles que sucumbem ao encanto do Um e aqueles que se engajam na relação mútua e plural e resistem à tentação de mergulhar em um todo identitário. Mas também nos diz que, para compreender o encantamento, talvez seja necessário, de alguma forma, ter passado por ele⁵ para ouvir o nome do Um é preciso que se tenha conseguido subtrair-se ao que se vê imediatamente, que um só domine sobre vários, e que – se não dermos um passo atrás – talvez não nos surpreenda mais, de tão habitual que se tornou. Nenhum conceito para a servidão voluntária, nenhum discurso externo, nenhuma demonstração tampouco; a ameaça do encantamento está inscrita na linguagem e só se torna visível no discurso para aquele que dele escapou. A atração da ilusão é tenaz; o recurso ao nome, no singular – o Povo, o Homem –, ameaça encantar até mesmo aquele que deseja escapar dela, aquele que questiona, instigado pelo desejo de saber (Lefort, 1976a, pp. 268 e 272). O desejo

⁴ Aqui encontramos uma continuidade com a afirmação lefortiana sobre a impossibilidade de o totalitarismo concluir seu projeto, que pertence ao domínio do fantasma.

⁵ “O encanto, não é preciso estar dele liberto para conhecê-lo? E o nome do Um, para ouvi-lo, não é preciso ter se desprendido do visível?” (Lefort, 1976a, p. 256).

de liberdade nasce “da recusa contínua de ceder à atração da forma, do semelhante, do Um”, da aceitação da “indeterminação de sua origem, de seus termos e de seu fim” (Lefort, 1976a, pp. 272-273); essa recusa é, podemos dizer, a *experiência da recusa* daquele que sabe do que fala não por ter o conceito, mas por ter a experiência.

VII. Essa leitura também nos lembra da diferença que é preciso fazer entre aqueles que, no fim das contas, apenas parecem sofrer a servidão e aqueles que se tornam os elos na cadeia da servidão. O povo miúdo, que parece se deixar enganar pela carícia de uma pena, que “permanece estúpido diante do dedo do pé de Pirro”, e os tiranetes (*tyranneaux*), “que se lançam ao fogo”, que participam ativamente da manutenção da tirania e para os quais o motor da servidão está mais claramente ligado a um *desejo de ter*, de ganho, de bens ou de poder, “ao desejo, em cada um, [...] de se identificar com o tirano tornando-se senhor de outro” (Lefort, 1976a, pp. 300-301). Um argumento sobre a servidão de cada um se cruza com um argumento que podemos chamar de “maquiaveliano”, que opõe dois desejos, o do povo e o dos grandes, levando-nos a questionar essa modulação do desejo de servidão em (pelo menos) duas direções ou dimensões. “La Boétie”, afirma Lefort,

reconhece, em última instância, uma divisão entre aqueles que apenas reproduzem, de tiranete em tiranete, a figura do príncipe, e aqueles que apenas suportam: uma grande divisão entre o alto e o baixo, entre uma hierarquia na qual o poder se transmite por meio de uma cadeia de identificações e o pequeno povo que sofre. La Boétie, portanto, percebe que a divisão social persiste. (Lefort, 1983, p. 19)

1.3 A reversão do desejo de liberdade em desejo de servidão

Alarguemos agora nosso olhar para a leitura lefortiana do totalitarismo; examinemos a reaparição dos elementos laboetianos nos textos posteriores ao seu escrito de 1976, sempre com o objetivo de aprofundar sua reflexão sobre a “dominação desde o do interior” – uma obediência que não pode ser reduzida à coerção – e, em especial, sobre a reversão do desejo de liberdade em desejo de servidão.

Voltemos, para isso, ao caráter inconcebível e inominável da noção de servidão voluntária. A abordagem de Lefort não se dá pelo caminho do conceito, mas, de forma privilegiada, por meio de um relato que nos coloca diante do inconcebível: pela literatura, como em sua leitura de 1984 de Orwell, pelo testemunho literário de Soljenítsin, como em *Un homme en trop* – Soljenítsin, escreve Lefort, “fala de dentro do mundo que descreve. Apenas um indivíduo, por sua própria experiência, pode nos restituir aquilo que escapa à conceitualização” (Lefort, 2007, p. 849)⁶. Ou ainda, pela leitura de alguns dos autores que ele chama de seus “heróis” – Tocqueville, Quinet. É assim, de certa forma em diagonal, que Lefort nos colocará em contato com esse fenômeno que “a linguagem se recusa a nomear”.

⁶ A interpretação de Soljenítsin “é guiada por uma interrogação que nenhum conhecimento histórico, sociológico ou político poderia suprir [...] deixando claro, da melhor forma possível, que apenas a obra é capaz de tornar sensível aquilo diante do qual o conceito se esquiva” (Lefort, 2007, p. 370). Em *Le corps interposé*, Lefort escreve que Orwell avança “em uma região que ele sabia escapar à luz crua do conceito” (Lefort, 1992, p. 17).

A servidão voluntária escapa ao conceito; não podemos esperar que ela seja objeto de uma *demonstração*. Nós a captamos no relato, sob a pena de outrem, mas, para isso, é preciso também que, de alguma forma, tenhamos passado por ela, que tenhamos podido experimentar sua presença e, quem sabe, roçar sua atração. Se isso já estava presente na leitura que Lefort fazia de La Boétie, ele o dirá também de si mesmo: “se eu próprio não tivesse sido tomado pela crença em uma sociedade outra, se eu não fosse, de maneira mais geral, habitado pelas crenças que me subjugam, a noção de servidão voluntária talvez me fosse estrangeira” (Lefort, 2007, p. 844). Da mesma forma, ao narrar o relato de Soljenítsin sobre a revolta em um campo, a recuperação da palavra e a experiência de liberdade que dela decorre, Lefort o cita: “quem não teve a experiência dessa mudança não pode sequer representá-la” (Lefort, 1976b, p. 215). E ele dirá ainda, em *La croyance en politique*, que “[a] questão que a servidão coloca só faz sentido para quem tem a experiência da liberdade” (Lefort, 2007, p. 900).

Que a servidão voluntária escape ao conceito, que só se torne perceptível para aquele que a experimentou – a experiência da liberdade, mas também a experiência de não ceder à sua atração –, que não seja suscetível de demonstração, isso certamente não significa que aquele que percebe sua existência não tenha nada a dizer sobre ela. Pelo contrário: se o desejo de saber é imediatamente desejo de ser livre, nosso esforço para compreender é, desde já, desejo de perseverar em nosso desejo de liberdade, liberdade em ato. Nesse esforço para compreender, em nossa experiência de pensar, enfrentamos o “risco interminável do pensamento, da palavra, da ação” (Lefort, 1992, p. 346). A obra de Lefort é atravessada pela estreita associação entre o desejo de saber e a liberdade, entre a palavra e a liberdade, por um

desejo de saber que é também sempre um desejo em ato, indeterminado, inacabável e inseparável de nossa condição plural. Encontramos vestígios disso na leitura do entre-conhecimento (*l'entre-connaissance*) em La Boétie, assim como na atenção ao *desejo de não pensar*, tal como aparece em Quinet, e que reaparece sob a pena de Soljenítsin em *Un homme en trop* (Lefort, 1976b, p. 127, pp. 136-7). Voltaremos a isso: liberdade, pluralidade, palavra e desejo de saber são formas de apontar para a condição de indeterminação que nos habita – uma condição que não pode ser abolida, mas apenas negada no fantasma do Um, no desejo de servidão (Lefort, 2007, p. 903).

Na leitura de La Boétie, aprendemos que a liberdade, no seu livre exercício, pode reverter-se em servidão. E também aprendemos que, embora à primeira vista o desejo de servidão nos pareça um desejo de *algo*, um olhar mais atento nos revela que ele também é um desejo de ser, e não de ter – um desejo de estar em servidão, disposto a renunciar até mesmo aos bens que, num primeiro momento, poderíamos acreditar que ele buscava, no seu anseio de submeter-se ao Um, ao Mestre. Como descrever, então, aquilo que é desejado no desejo de servidão? Como enfrentar o enigma da renúncia, da reversão do desejo de liberdade em desejo de servidão? Como pensar essa renúncia àquilo que, ao mesmo tempo, parece sempre poder ressurgir no encontro entre homens e mulheres, como ressurgiu na improvável revolta dos campos narrada por Soljenítsin? Nas dualidades que atravessam a obra de Lefort e sua leitura dos autores que lhe são caros – amizade e cumplicidade em La Boétie, desejo de não pensar e heroísmo do espírito em Quinet, desejo de dominar e desejo de não ser dominado em Maquiavel, pluralidade e unidade, todos uns e Todos

Um – encontramos, sempre, tanto a afirmação da liberdade quanto o enigma de sua perda.

1.4 O que se deseja no desejo de servidão?

O que se deseja no desejo de servidão, se não é um *ter*, se não é alguma coisa? Isso nos é dito de múltiplas maneiras na referência de Lefort a La Boétie que citamos logo no início; também se expressa em Lefort como “submissão amorosa ao Príncipe” (La Boétie), como “busca de certeza” (Guizot), como “idolatria ou amor” (Michelet), ou ainda, em suas próprias formulações que retomam as anteriores: libertação dos sujeitos do medo da divisão, desejo de indivisão, busca por uma autoridade infalível e, mais uma vez, “demanda desmedida de crença ou, melhor dizendo, um desejo de certeza sobre a substância e o destino da sociedade: desejo cegante” (Lefort, 1995, p. 20). No encantamento do Um, esse desejo parece encontrar a resposta para o caráter insuportável da incerteza, da divisão; afirma-se assim uma crença, que se expressa na palavra de um Mestre – pessoa ou teoria, dirá Lefort retomando Quinet –, que pensa por todos. Retornando alguns anos depois a La Boétie, Lefort escreverá que “o encanto do simples nome do Um proporciona aos homens o sentimento de serem, juntos, absolutamente nomeados” (Lefort, 2007, p. 902).

O encantamento no nome do Um aparece como a contraparte do desejo cegante de realizar a unidade, de escapar à incerteza. Mas também já dissemos: esse desejo é, aos olhos de Lefort, irrealizável. “A indeterminação não pode ser abolida, apenas negada: ela apenas desaparece aparentemente naquilo que é preciso chamar de

‘fantasma’” (Lefort, 2007, p. 903). Fantasma, fantasia, unidade imaginária, ilusão, negação: Lefort fará referência, sob diferentes nomes, ao caráter irrealizável e inapreensível de tal desejo, um desejo que, na utopia totalitária, continuará a ilusão da abolição da divisão, da recusa da diferença. E insistirá na ocultação radical operando na ideologia totalitária:

A mesma imagem condensa a divisão e a indivisão [...]. Uma ruptura fantástica é figurada entre o povo e o mestre [...] É com a afirmação insana do Outro que a sociedade se encarna fantasticamente; entendamos literalmente que ela toma corpo como o Um, que o plural, negando-se, se precipita no Um”. (Lefort, 1992, pp. 267-268)

No *Discours*, diz também Lefort, La Boétie esboça já uma análise do fantasma que nos faz evocar Freud (Lefort, 2007, p. 903). Se é verdade que Lefort não parece mostrar muito interesse em precisar sua utilização dos termos simbólico e imaginário, e até mesmo recusa, em certas ocasiões, a filiação da psicanálise no que diz respeito ao simbólico⁷, o uso que faz dos termos imaginário, simbólico e real

⁷ Convocado a dar uma definição do simbólico, Lefort recusa tal exigência. “Qual é”, pergunta ele, “a separação entre o simbólico e o imaginário? Qual é a separação entre a interpretação e a ficção? Claro que não há fronteiras, não há ninguém que, como terceiro, possa designar a linha de clivagem [...] o que não quer dizer que os campos se sobreponham, mas que, a esse respeito, temos uma palavra cuja função precisa é manter o suspenso, referir-se a si mesma enquanto palavra” (Lefort, 1983, p. 52-53). A recusa de Lefort, eu diria, não decorre de um gosto pela imprecisão, mas sim da fidelidade à sua abordagem dos fenômenos: oferecer uma definição taxativa do simbólico implicaria a pretensão de captar, no conceito, aquilo que diz respeito ao

mantém, com toda evidência, uma familiaridade com o uso psicanalítico, de Freud a Lacan; e os elementos que podemos recolher ao longo de sua obra permitem afirmar que os termos fantasma, fantasia, ficção ou imaginário delimitam sempre a descrição de uma ilusão – a ilusão de poder saltar por cima do medo da divisão, do desafio da condição humana de pluralidade, ou, para dizê-lo com outras palavras – as de Lefort –, o enigma da instituição humana do social (Lefort, 1992, p. 343). Neste registro, torna-se possível afirmar que o totalitarismo é uma impostura, na medida em que pretende subtrair o homem à prova da verdade, por meio do estabelecimento de um suposto garantidor da realidade e da verdade; e na medida em que se propõe a subtrair os homens de sua relação com o justo, com a lei, fixando-a numa instância ou num lugar que escapa a essa relação. E isso, erigindo uma figura que encarna, que materializa a Unidade, a ilusão da correspondência da sociedade consigo mesma, na imagem que – como dizíamos mais acima – condensa ao mesmo tempo a divisão – o radicalmente Outro – e a indivisão – o Um como materialização da unidade da comunidade⁸.

Retomo a questão: o que se deseja no desejo de servidão? Se, segundo Lefort, num primeiro momento a leitura de La Boétie poderia levar a pensar que esse desejo seria um desejo de ter, um desejo de alguma coisa, num segundo momento – e é este que interessa

modo de figuração do ser-em-comum, que escapa ao que é plenamente exprimível em palavras, e que se dá a ver no nosso esforço para compreender a forma como apreendemos aquilo que se apresenta a nós como o “real”. Ver também a entrevista de 1975 à revista *Anti-Mythes* (Lefort, 2007, pp. 257-259).
⁸ “[...] a experiência do totalitarismo ensina que a imagem do Povo-Um está ligada à de um Outro destacado que detém o saber do Um, ou seja, a onipotência” (Lefort, 2007, p. 246).

sobretudo a Lefort – esse desejo se mostra como um desejo sem objeto material. Nesse sentido, ele se revela tanto em sua proximidade com o desejo de liberdade – desejo *de estar* em servidão, desejo sem objeto – quanto como sua inversão. Nos textos que seguirão sua leitura de La Boétie, Lefort retornará a essa reversão em muitas ocasiões e sob múltiplas formas. Assim, ele afirmará que a questão pode ser colocada da seguinte maneira: “o desejo de servidão não seria como o desejo de liberdade, mas invertido?”. O desejo de servidão já não é um desejo que, como o desejo de liberdade, se abre para um exterior, um desejo que por definição não pode encontrar satisfação; “esse desejo”, lemos, “vem se fechar imaginariamente ou então se voltar sobre si mesmo, incluindo o desejo do outro, e assim se torna desejo de servidão” (Lefort, 1983, p. 65).

Mas certamente não basta alinhar citações de Lefort para podermos afirmar que compreendemos do que estamos falando, ou que estamos tocando aqui em algo verdadeiro. Queremos sobretudo entender como, por quais caminhos, o desejo de liberdade pode se voltar contra si mesmo. Mais uma vez, não devemos esperar de Lefort uma conceitualização que resolveria por nós o enigma à maneira “mais geométrica”. Mas podemos, em troca, tentar seguir o percurso do enigma que ele próprio está tentando circunscrever.

Então, coloquemos a questão em novos termos: o que devemos compreender, o que podemos entender, na afirmação de que o desejo de liberdade se transforma em desejo de servidão? Antes de tudo, restauremos a interrogação de Lefort em seu caráter político. O que importa apreender, como dissemos no início, são os mecanismos pelos quais o totalitarismo pode representar uma resposta – resposta imaginária, fantasiosa – à modernidade democrática. A leitura

lefortiana de La Boétie, mas também de Guizot, Michelet, Tocqueville ou Quinet, assim como de Orwell e Soljenítsin, é atravessada por essa questão.

Retomando: podemos descrever o desejo de servidão como desejo de escapar da incerteza, do medo da divisão, do desafio da pluralidade, como desejo de não pensar; desejo de se fundir no ‘Todos Um’, que se materializa como encantamento, como idolatria, como amor, como subsunção no corpo do Mestre, do Líder; imagem de uma sociedade unificada encarnada em um corpo, cuja cabeça pensa por todos e nomeia o Todo. O desejo de liberdade, por sua vez, aparece como liberdade em ato e, inseparavelmente, como desejo de saber. A liberdade se mostra como inseparável do desejo de relação com o outro, da pluralidade – ou, nos termos de La Boétie, do entre-conhecimento e da amizade. Desejar a liberdade é ser livre; somos livres no desafio do exercício do pensar, da palavra, da criação, na e pela qual advém o sentido para o qual não existe nenhum garantidor externo, além da própria obra, além do próprio exercício de sua realização⁹.

Se a liberdade não pode se dissociar do desejo de liberdade, para o indivíduo moderno o desejo de saber é também, sempre, uma busca pela verdade, um esforço, um desejo de verdade. “A sociedade moderna e o indivíduo moderno”, lemos ainda,

[...] se instituem à prova de uma dissolução dos marcos últimos de certeza; [...] sob esse efeito, inaugura-se uma

⁹ Uma frase de Merleau-Ponty retorna em várias ocasiões nos escritos de Lefort: “O ser é aquilo que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência” (Lefort, 1992, p. 346).

aventura – constantemente ameaçada pelas resistências que ela mesma suscita – na qual os fundamentos do poder, os fundamentos do direito, os fundamentos do conhecimento são colocados em questão. (Lefort, 1986, p. 213)

Aventura sem cessar ameaçada... o totalitarismo, repitamos, vem pôr fim a uma experiência de indeterminação, uma aventura na qual a busca pela identidade não pode se libertar da experiência da divisão. Mas Lefort, lembremos também, destaca não apenas aquilo que o totalitarismo vem subverter (*renverser*), mas também o que se revela como insuportável na indeterminação; Lefort insiste também no que, nessa reversão, o totalitarismo irá prolongar – ainda que sob forma fantasiosa: a ilusão de uma inteligibilidade plena da sociedade, a ilusão segundo a qual a vida em comum poderia ser organizada de forma integral. Imagem de um espaço homogêneo que se oferece ao saber de um Estado anônimo, que projeta a imagem de um povo, e que encontrará uma atualização fantasmática sob a forma da imagem do Povo-Um, de um Todo homogêneo e de um Mestre onisciente. O totalitarismo é uma revolução antidemocrática na medida em que é uma revolução contra a incerteza, contra a indeterminação, contra a distância da sociedade em relação a si mesma. E ele constitui ao mesmo tempo a prolongação fantasmática da ilusão da inteligibilidade do social desde o próprio interior do social, que assombra um regime que, em sua própria forma, destituiu a figura da alteridade, que esvaziou de substância – da substância de um corpo – o polo da transcendência que apontava para uma abertura em direção a algo – a um saber, a uma verdade – que não está à disposição dos seres humanos. Se, segundo Lefort, a democracia destitui a figura da

alteridade ao mesmo tempo em que conserva em seu horizonte permanente uma dimensão da alteridade – isto é, uma abertura imaterial que nos diz que o todo social é sempre atravessado pela divisão, pela diferença, pela indeterminação –, então é possível dizer que a aventura totalitária é marcada pela ilusão da imanência, da coincidência da sociedade consigo mesma, pela abolição da divisão.

1.5 Explorar o enigma da servidão voluntária

A reversão da liberdade em servidão manifesta a recusa da indeterminação, o medo da incerteza, e inscreve-se na ilusão, na continuação fantasmática da possibilidade de uma inteligibilidade da totalidade do social que encontra sua expressão política mais acabada no totalitarismo moderno. Essa reversão – e chego finalmente ao cerne da questão – pode ser lida sob diferentes ângulos nos textos de Lefort que retomam, de forma mais ou menos direta, mas sempre sob forma de interrogação, o enigma da servidão voluntária ou a questão da “dominação do interior”.

Antes de tudo, podemos ler em Lefort que o desejo de liberdade, a liberdade em ato que, como já assinalamos, é exposição à contingência, ao imprevisto e ao imprevisível, pode, em momentos de grande incerteza, abrir caminho ao desejo desse “algo” que viria preencher sua lacuna, desejo imediato de certeza, de segurança, desejo de servidão “que liberta os Sujeitos do medo e da divisão” (Lefort, 1992, p. 343). A forma de coexistência entre os indivíduos inaugurada pela democracia – experiência da desincorporação, da incerteza, da impossibilidade de obstruir a fulguração do enigma da

instituição humana do social – pode, em certas condições, mostrar-se insuportável para alguns e alimentar o desejo de unidade, de certeza, da existência de um polo a partir do qual uma verdade única, fixa, pudesse ser enunciada (Lefort, 1986, pp. 29-30, p. 274; Lefort, 1995, p. 24). E é, ao mesmo tempo, essa mesma forma de coexistência que, por sua crença em uma sociedade plenamente humana que disporia de um espaço homogêneo disponível para o conhecimento pleno, fornece a matriz na qual poderá se inserir o fantasma totalitário que pretenderá realizar aquilo que, embora esteja presente como pulsão na democracia, só pode ali existir sob forma latente. O risco de reversão – de ruptura, dirá também Lefort – torna-se palpável em momentos de crise, quando a eficácia simbólica do regime democrático é posta em xeque, quando a diferença entre o poder como instância simbólica e como órgão “real”, ou a distinção entre a referência a um lugar inocupável e o vazio do poder tendem a se apagar, quando as diferenças de interesses, opiniões, valores, aparecem como pura dissolução da possibilidade de uma ordem comum legítima. Nesse momento torna-se sensível o perigo, que tanto assustava os teóricos do século XIX, de que a destruição dos antigos circuitos de dependência possa levar à atomização, à impossibilidade de uma ordem, ou que abra caminho a uma nova forma de submissão. A incerteza democrática enfrenta o perigo de se transformar em demanda por certeza; a desincorporação do poder, a diferença, em fantasma do povo-Um, em busca de uma identidade substancial, de um poder encarnador e de um Estado livre da divisão (Lefort, 1986, p. 30). “As instituições democráticas” – escreve Lefort – “são feitas para dissipar o encanto do nome do Um, mas elas nunca estão plenamente

estabelecidas; só duram enquanto são sustentadas por um desejo que está sempre ameaçado de se inverter” (Lefort, 2007, p. 906).

Mas, se na leitura que Lefort faz de La Boétie, mas também de Quinet, Michelet ou Tocqueville, essa reversão parece, à primeira vista, poder ser formulada nos mesmos termos para todos aqueles que são capturados pelo encanto do Um, um segundo olhar revela, no entanto, algumas distinções significativas. A primeira, e talvez a mais importante, é aquela que constatamos na leitura lefortiana de La Boétie, entre “os que apenas reproduzem, de tiranete em tiranete, a figura do príncipe, e os que apenas suportam: uma grande divisão entre um alto e um baixo, entre uma hierarquia onde o poder se transmite através de uma cadeia de identificações e o povo miúdo que padece” (Lefort, 1983, p. 19). Uma distinção que aponta para dois fenômenos diferentes: “de um lado, o encantamento que o nome de Um proporciona e que implica a submissão [que parece atingir a todos, inclusive o ‘povo miúdo que sofre’]; de outro lado, a identificação, de um para outro, com aquele que representa esse nome e a vontade de impor sua vontade aos outros”, o que faz referência ao que Lefort chamará, com La Boétie, de tiranetes (Lefort, 2007, p. 903). A introdução de uma distinção com fortes ressonâncias maquiavelianas entre dominantes e dominados¹⁰ coloca, sem ambiguidade, do lado dos primeiros os mecanismos pelos quais circula e se reproduz a servidão voluntária, e do lado dos segundos, a submissão. Nessa perspectiva, o povo miúdo que sofre também é prisioneiro do encanto, mas é, dizíamos nós, sob a forma da fascinação

¹⁰ “[A] oposição entre o senhor e o servo, que opera em todos os níveis da hierarquia social, cruza-se com outra, que separa o grupo dos poderosos e dominantes daquele dos trabalhadores” (Lefort, 1976a, p. 302).

e da inocência daqueles que “permanecem estupefatos diante do dedo do pé de Pirro”. E a mola da obediência daqueles que se colocam no campo dos dominantes “reside no desejo, em cada um [...], de se identificar com o tirano fazendo-se mestre de outro”¹¹ (Lefort, 1976a, pp. 300-301).

Nessa perspectiva, o desejo de servidão daqueles que fazem parte da cadeia dos tiranetes se revela sob uma nova luz. Embora eles também sejam vítimas de uma miragem – “como o povo miúdo e grosseiro, não veem, não sabem o que os atrai, mas se lançam sobre um engodo e são vítimas de sua devoção” (Lefort, 1976a, p. 300) – o desejo que os move não aparece unicamente como fascínio diante do nome do Um, mas também, recordemos, como desejo de se identificar com o Tirano *ao se fazer senhor de outro*. E se seguimos La Boétie, dirá Lefort, é a cadeia dos tiranetes que nos permite penetrar melhor o segredo da servidão voluntária: “eles só vivem na alienação; a autoridade, a propriedade que acreditam deter ou cobiçam lhes oculta que perderam a livre disposição de seu pensamento e de seu corpo” (Lefort, 1976a, p. 303).

Não creio me desviar muito se eu tentar relacionar essa maneira de conceber o desejo de servidão com a interrogação de Lefort a respeito da adesão militante aos regimes totalitários por parte daqueles que, muitas vezes, se perceberam a si mesmos como porta-

¹¹ Também me apoio aqui em afirmações muito claras de Lefort, presentes em textos posteriores à sua leitura de 1976 de La Boétie, que radicalizam a oposição entre o desejo dos grandes, entendidos como aqueles que compõem a cadeia dos tiranetes, e o desejo do povo, que sobretudo sofre; distinção que, no texto de 1976, também é afirmada de forma clara, como mostram as citações acima, mas que é acompanhada de argumentos que exigiriam desvios aos quais não podemos nos deter aqui.

bandeiras da liberdade. Desses, podemos dizer que não fazem parte do “povo miúdo” e, além disso, que vivem na alienação, pois a autoridade que acreditam possuir ou que almejam os torna cegos para o fato de que perderam a livre disposição de seu pensamento. Eles alienaram sua capacidade de pensar em um *Outro* e, tiranetes acorrentados, acreditando pensar, perderam a força de fazê-lo. Esse Outro – a frase de Quinet reaparece sob a pena de Lefort –, aquele que pensa por todos, pode ser um Mestre ou uma Teoria. E essa alienação resulta de um esforço, de uma vontade, de um *desejo de não pensar*. Inútil repetir mais uma vez que o desejo de liberdade, desejo em ato, é indissociável do pensar e da palavra. A alienação do pensamento em um Mestre ou em uma Teoria, da palavra livre em discurso ideológico ou slogan, é a reversão da liberdade em servidão, do desejo de liberdade como liberdade em ato em desejo de servidão como desejo de não pensar. “Não pensar, para o membro do Partido”, escreve Lefort em *La complication*,

[...] significa *querer não pensar*, e esse querer resulta de um dever. Ao admiti-lo, descobrimos imediatamente a relação que existe entre a obediência à lei e a ‘servidão voluntária’. Retorna então a sutil descrição feita por La Boétie dos benefícios que alguns, e em seguida um grande número, tiram de seu próprio servilismo. Entre esses benefícios, é preciso contar o poder que os bem-pensantes ganham de se colocar como mestres do pensamento diante da massa dos ignorantes ou dos hesitantes. (Lefort, 1999, p. 230)

Mas, não obstante a luz que esse desenvolvimento lança sobre a reversão da liberdade em servidão que tentamos delimitar, será que aí,

no benefício obtido pelos tiranetes, por aqueles que desejam, na servidão, “identificar-se com o Tirano fazendo-se senhores de outros” para alcançar o poder de se colocar como mestres do pensamento, está a única forma de compreender o desejo de servidão daqueles que não fazem parte do “povo miúdo”, ou haverá sempre algo que parece nos escapar? Em *Un homme en trop* Lefort se pergunta, precisamente:

[...] como, aqui mesmo, na França, o medo da verdade pôde ser tão obstinadamente cultivado, a mutilação do pensamento praticada com tanto afínco, pela maioria daqueles que povoavam a ‘esquerda’, por aqueles que, no entanto, se mobilizavam contra a opressão e a exploração no mundo capitalista, sobretudo aqueles que não se enterraram na fidelidade ao Partido e que mesmo assim sabiam aquilo que não queriam saber. Pergunto, lembrando o velho enigma colocado por La Boétie: onde se enraíza aqui a servidão voluntária quando não há um déspota instalado para satisfazê-la, quando seu substituto, o Partido, nem mesmo é venerado? (Lefort, 1976b, p. 10)

Qual é aqui a mola (*ressort*) da servidão, da reversão do desejo de liberdade no seu contrário? A frase de Lefort parece sugerir que o caminho do desejo dos tiranetes que acabamos de percorrer parece aqui insuficiente – não há déspota, nem substituto do déspota, aqui, para satisfazer o desejo de servidão. A submissão à teoria, perguntamo-nos, pode satisfazer esse desejo? Ele pode se satisfazer na submissão à filosofia da história, à teoria da luta final, da plena realização de um mundo reconciliado consigo mesmo, de um mundo que terá superado a divisão? E, se a resposta for sim, então, em que poderia consistir esse desejo, que atraiu tantos homens e mulheres de “esquerda”, tantos intelectuais e pensadores?

Retomo a pergunta: como pensar a reversão do desejo de liberdade em desejo de servidão, em pensadores e atores dos quais é possível pensar que se esforçam por encontrar a servidão justamente na busca da liberdade? O militante, o intelectual, o filósofo – se aceitarmos separá-los do “povo miúdo” que se deixa enganar pelo movimento etéreo de uma pena – onde se aloja neles a vontade de servir, de não pensar, de aderir a um Mestre ou a uma Teoria?

Gostaria, para concluir, de propor três vias possíveis para prosseguir essa interrogação. A primeira retoma, em termos apenas levemente modificados, o argumento do caráter repulsivo da incerteza democrática ao qual fizemos referência anteriormente. Em *Permanence du théologico-politique?*, depois de mais uma vez descrever a maneira como o totalitarismo se institui na negação da divisão social, como recomposição de um corpo para a sociedade, Lefort escreve:

a cumplicidade de muitos filósofos em nosso tempo – e não dos menos importantes – com a aventura do nazismo, do fascismo ou do comunismo encontra aí suas razões; o apego com o religioso que mencionamos os encerra na ilusão de uma restauração da unidade e da identidade como tais, que eles veem se anunciar na *união* do corpo social. Não é a submissão a uma autoridade carismática que leva à sua adesão a um regime totalitário, e menos ainda quando se juntam ao comunismo; eles cedem ao apelo de uma certeza reencontrada, sob cuja proteção poderiam, paradoxalmente, assegurar-se de um direito de

pensar livremente o fundamento de toda experiência do mundo¹². (Lefort, 1986, p. 275)

Não é, portanto, em primeiro lugar, o encantamento pela palavra do Mestre, mas sim o apego ao religioso que parece privar esses pensadores de captar a dimensão libertadora, libertária, da incerteza democrática, de compreendê-la como algo diferente de dissolução ou renúncia a uma dimensão normativa; e que os conduz então a buscar, ou a encontrar, na ilusão da unidade, uma forma de sociedade que incorporou, em seu seio, de modo monstruoso, a figura desse Um que é ao mesmo tempo o totalmente Outro e o mais plenamente o Mesmo. Para o pensador capturado pelo apego ao religioso, ou deveríamos dizer pela atração do teológico-político, a solução diante do que ele só pode perceber como um alinhamento ao estado das coisas ou uma renúncia à realização do sentido parece se apresentar sob a forma da matriz totalitária. Longe da lucidez e talvez também do desespero de Michelet ou de Quinet, que veem no Terror o obstáculo de uma Revolução que não soube resolver a questão da ruptura do vínculo entre religião e política, vínculo que organizava a legitimidade no Antigo Regime, os pensadores que aderiram ao totalitarismo, e mais particularmente ao totalitarismo comunista, parecem ceder à ilusão de uma forma política na qual Saber e Lei são subsumidos sob o polo do Poder e, assim, liberados da indeterminação; eles abraçam uma “certeza reencontrada” à sombra da qual acreditam poder pensar livremente¹³.

¹² Cf. também Lefort, 1986, p. 30.

¹³ Em “1931-1934: a lucidez crítica de Souvarine” (1983), referindo-se a homens “inteligentes e cultos”, de Malraux a Sartre, que se recusaram a ver o que

A segunda indicação apoia-se na leitura lefortiana de 1984. Capturado e torturado por O'Brien, Winston, escreve Lefort, "acabará, ao longo dos interrogatórios, por preferir à certeza do que é, a certeza de que o outro – ainda que isso o leve à perdição – compartilha seus pensamentos" (Lefort, 1992, p. 35). Ao contrário do que acontecia quando ele estava em rebelião contra o regime, Winston prefere a comunhão de pensamento com O'Brien, em vez da certeza que sua própria reflexão sobre o que é lhe proporciona. Ele renuncia ao seu julgamento para se fundir no julgamento de seu dominador; essa é sua escolha – sua preferência, escreve Lefort. Seu desejo de pensar, seu desejo de ser livre, transformou-se em desejo de fusão com seu dominador, em desejo de *não pensar* por si mesmo. A descrição de Lefort lembra ao leitor os parágrafos sobre os julgamentos de Moscou em *Un homme en trop* (Lefort, 1976b, pp. 136-146): parece mais insuportável renunciar à certeza de que se compartilha o próprio pensamento com o outro – ou melhor, com o Outro – do que renunciar a pensar por si mesmo. Esse Outro que, em 1984, aparece representado por O'Brien – pelo tiranete O'Brien, ousamos dizer – que ao mesmo tempo provoca o medo, mas também protege do medo, e que, para os comunistas dos julgamentos de Moscou, representa a certeza, a verdade da Revolução, da redenção da história encarnada no Partido, à qual eles não querem nem podem renunciar – talvez aqui com menos lucidez, mas como saber, e sem dúvida também no desespero.

Por fim, uma terceira direção para pensar essa reversão do desejo de liberdade em desejo de certeza retoma uma sugestão de Alain

Souvarine denunciava desde tão cedo, Lefort fala do "meio-sono que protege o desejo" (Lefort, 2007, p. 531). Trata-se, também aqui, de desejo – de não ver, de não compreender.

Mahé (2015) em seu longo comentário ao estudo de Lefort sobre La Boétie. Essa sugestão se une, de maneira completamente independente e coincidente, a uma questão que tentei desenvolver – sem pensar nem em Lefort nem em La Boétie – em minha reflexão sobre a adesão da esquerda revolucionária na Argentina a organizações políticas que exerceram a violência mesmo em democracia (Hilb, 2014). Em seu estudo, Mahé sugere que poderíamos completar a leitura lefortiana da reversão do desejo de liberdade em desejo de servidão acrescentando um nível ao seu argumento, o que permitiria compreender melhor em relação a quê, e como, se efetua essa inversão. E que esse nível poderia consistir naquilo que, em uma linguagem certamente familiar para La Boétie, a teologia medieval pensou sob a forma da *delectatio morosa*, ou seja, do prazer unido ao desejo que faz com que nos deleitemos no desejo, que desejemos o próprio desejo, sua repetição e sua perpetuação. Por essa via, sugere Mahé, poderíamos imaginar que não mais nos víssemos impelidos a desejar a liberdade em seu próprio exercício, enquanto liberdade em ato, mas que desdobrássemos esse prazer, que nos víssemos levados a desejar a perpetuação do prazer que nos proporciona o exercício da liberdade, e que esta passasse assim a assumir a forma de um *objeto* que nos proporciona prazer; e que assim, por essa via, não mais a do prazer proporcionado imediatamente pela liberdade, do desejo de liberdade, mas a do *consentimento ao desejo*, se pavimentaria o caminho para a servidão – para o consentimento ao desejo de servidão, se este pode ser dito como o desejo de ter a liberdade como um objeto.

É, como eu dizia, nesse sentido muito próximo que há alguns anos tentei questionar as condições nas quais o desejo de liberdade

encontra sua inscrição na organização revolucionária, e os caminhos pelos quais esse desejo de liberdade cede lugar ao que agora posso, com Lefort, nomear como o *desejo de não pensar*, como anulação da pluralidade e da singularidade no Um, ao qual se obedece sem qualquer hesitação possível. Perguntei-me então se o caminho pelo qual esse desejo se transforma de liberdade em ato, do prazer da liberdade em ato, não poderia talvez passar pela mutação do desejo de ser livre, que é liberdade em ato, em desejo de perpetuação da liberdade; se não passaria pela mutação do prazer sentido na ação livre para o desejo de perpetuar a possibilidade de experimentar esse prazer, e assim, para o desejo de possuir a liberdade – que proporciona esse prazer – como um objeto. A questão se colocaria, portanto, aqui também, de perguntar-se se é possível pensar a reversão não sob o modo da fascinação imediata pelo encanto do Um, para escapar à incerteza democrática, mas pelo percurso por essa instância que é a do desejo de perpetuar o sentimento proporcionado pela ação livre – *delectatio morosa*. E que seria então essa instância que levaria a confiar a salvaguarda desse desejo a uma organização, a um Partido, a um Líder, erigido em garantidor da possibilidade de perpetuação do desejo experimentado na ação¹⁴. Assim, por esse caminho em que a

¹⁴ Encontraríamos aí – esse era então meu argumento – de modo um tanto surpreendente, a descrição da passagem, no Sartre da *Crítica da Razão Dialética*, do grupo em fusão ao grupo juramentado; a passagem durante a qual o interesse na conservação do grupo em fusão, que é o interesse em conservar a experiência da ação grupal, leva à submissão incondicional ao Terror do Grupo, ao Um do Grupo, encarnado na Organização – no Partido, no Líder. Se isso pode ser pensado dessa forma, a diferença entre Lefort e Sartre, certamente, não é menor: aquilo que em Sartre se torna um elogio ao Terror Revolucionário, seria nesse desenvolvimento de raiz lefortiana (com o

liberdade em ato se torna um objeto de prazer cuja continuidade da posse é preciso garantir a todo custo, a liberdade se inverteria em servidão; confiando nosso desejo a uma organização ou a um Líder, poderíamos, em última instância, até mesmo preferir dar a vida, em vez de nos manter em uma experiência na qual permaneceríamos expostos aos riscos da incerteza, à experiência de uma liberdade sem garantia e sem garantidor¹⁵.

Lembremos, para concluir, esta citação de Lefort: “se eu mesmo não fosse [...] habitado pelas crenças que me escravizam, talvez a noção de servidão voluntária me permanecesse estranha” (Lefort, 2007, p. 844). Qual é a distância que separa o militante ou simpatizante comunista do tiranete? Eles coincidem sempre, e deixam de coincidir apenas quando o militante é – como foi o caso de Bukharin, Zinoviev ou tantos outros – condenado a encarnar a figura do inimigo sem, no entanto, poder escapar ao encantamento? O que faz com que, em certas circunstâncias, tal militante possa recuperar a palavra, o que faz com que outro possa resistir ao encanto? Que evento pode fazer com que, de repente, o encantamento se quebre e o rei – o Um – apareça em toda a sua nudez? É possível que possamos encontrar uma pista para avançar mais longe na biografia dos dissidentes dos regimes comunistas, da URSS a Cuba, da antiga Alemanha Oriental à China. Sim, o encanto, para conhecê-lo, é preciso estar dele liberto. Talvez encontremos aí, de fato, na experiência dessa libertação, que escapa ao conceito, que não pode ser demonstrada, um dos caminhos possíveis para nos aproximarmos do enigma.

acréscimo do nível da *delectatio morosa*) o caminho da reversão da liberdade em servidão.

¹⁵ Ou à serialização, em termos sartrianos.

Referências bibliográficas

- Hilb, C. (2014) La responsabilidad como legado. In: *Usos del Pasado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lefort, C. (1976a) Le nom d'un. In: La Boétie, É. *Le Discours de la Servitude Volontaire*. Paris: Payot.
- Lefort, C. (1976b) *Un homme en trop*: réflexions sur L'archipel du Goulag. Paris: Seuil. (Coll. Combats).
- Lefort, C.; Roustang, F. (1983) Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique. *Psychanalystes-Revue du Collège de Psychanalystes*, n. 9, pp. 3-70.
- Lefort, C. (1986) *Essais sur le politique*. Paris: Esprit-Seuil.
- Lefort, C. (1992) *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1995) Le XX^e Siècle: la croyance et l'incroyance. *Esprit*, févr., pp. 19-24.
- Lefort, C. (2007). *Le temps présent: écrits 1945-2005*. Paris: Belin.
- Mahé, A. (2015). La Boétie entre l'amitié et l'inimitié: l'échange, l'alliance et la complicité. In: La Boétie, É. *De la servitude volontaire*: texte du XVI^e siècle établi, traduit en français contemporain, annoté et commenté par Alain Mahé. Saint-Denis: Bouchène.

9. Claude Lefort: o pensamento heroico

Marilena Chaui¹

1. Lefort no Brasil

Merleau-Ponty propôs o nome de Lefort para vir ao Brasil em 1954 no programa da Missão Francesa que havia criado o Departamento de Filosofia da USP em 1934. Entretanto, sua família não se adaptou a São Paulo e, ao contrário de outros membros dessa missão que ficaram no Brasil durante vários anos, ele regressou à França em 1955. Após a publicação de seu livro sobre Maquiavel, considerando um país submetido ao terror ao Estado, ele aceitou voltar a São Paulo e, a partir dos anos 1970, passou a vir quase todos anos ao Brasil até os primeiros anos do século 21 tanto para ministrar cursos como para colóquios e congressos. Não apenas tornou-se uma referência filosófica e política, mas também teve um efeito profundo sobre o pensamento brasileiro, seja pela tradução de algumas de suas obras e de seus ensaios, seja pela orientação de teses de mestrado e doutorado assim como pelo surgimento de grupos de pesquisa sobre democracia e republicanismo, particularmente em São Paulo, Belo

¹ Professora Emérita da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

Horizonte e Rio de Janeiro. No Departamento de Filosofia da USP, sua presença produziu um efeito extraordinário, pois havíamos sido formados na escola espiritualista e estruturalista de Boutroux, Bréhier, Guérout e Golsdschmidt e ele nos fez descobrir o sentido do trabalho de uma obra de pensamento como interrogação sobre o seu presente enquanto enigma e indeterminação que pedem o trabalho do pensamento, isto é, na escrita, a passagem da experiência à reflexão e, na leitura, a passagem da reflexão à experiência.

De minha parte, devo-lhe a descoberta do caminho que me permitiu, ao estudar Espinosa, distinguir entre o espinosismo e a obra espinosana; devo-lhe também a possibilidade de formular a ideia da sociedade brasileira como sociedade autoritária, distanciando-me da tradição da ciência política brasileira, que reduz o autoritarismo a um fenômeno do Estado; também, graças às suas análises sobre a ideologia, fui levada a formular o conceito de *ideologia da competência* como fenômeno produzido pelo surgimento da assim chamada sociedade do conhecimento e que pode ser resumida na afirmação de quem sabe manda e quem não sabe obedece, caindo como uma luva para o autoritarismo sociocultural brasileiro, no qual as relações sempre se dão entre um suposto superior, que manda, e um suposto inferior, que obedece. Devo-lhe também a possibilidade de pensar o neoliberalismo como uma nova figura do totalitarismo, uma vez que este opera com a homogeneização e a indiferenciação de todas as instituições sociais e políticas e de todos os modos de vida sob a figura fantasmagórica da empresa, cujo ponto culminante é a imagem do empresário de si mesmo.

1.2 A forma da sociedade ou a formação social

Mente heroica e heroísmo do espírito: estas expressões, que Lefort encontra em Vico, designam aqueles que tentam a tarefa impossível de *desvelar o que é* – o ser da sociedade, o ser da política, o ser da história, o ser do homem. Para Lefort, o heroísmo do espírito é o exercício pleno da liberdade como criação da obra de pensamento sem modelos prévios, sem submissão ao saber estabelecido e assumindo os riscos da tarefa, como lemos em seu ensaio “Philosophe?”:

[...] para celebrar o risco de uma pesquisa sem modelo, emancipada da autoridade do saber estabelecido; para reivindicar a desmesura de um desejo de pensar, para além da separação das disciplinas do conhecimento, em busca da verdade [...], essa fórmula era capaz de despertar ou reavivar em mim uma aspiração confusa, a de não me deixar aprisionar nos limites daquilo que se chama convencionalmente de filosofia. (Lefort, 1992, pp. 343-344)

Entre os inúmeros textos nos quais esse heroísmo se realiza, escolho aqui o papel inédito que ganha em seus escritos o social ou a forma da sociedade ou a formação social, cuja aparição mais potente na obra lefortiana é, sem dúvida, o sentido da divisão social para ler Maquiavel e La Boétie, bem como para enfrentar o enigma da democracia moderna e do totalitarismo. Tomemos, pois, suas análises

de algumas formações sociais em que se evidencia a ruptura lefortiana em relação ao saber estabelecido.

Seja, evidentemente, o caso do maquiavelismo. Lefort indaga de onde vem a imagem do maquiavelismo, que acompanha a leitura da obra maquiaveliana na feira dos tempos. Para responder e dismantlar essa imagem, Lefort interroga o que é o novo buscado por Maquiavel quando este, examinando as cidades italianas, particularmente a Florença, propõe as figuras do príncipe novo e da ordem nova. Essas figuras assinalam o lugar onde nasce a obra maquiaveliana como interrogação sobre a gênese da política a partir da interrogação sobre a experiência do presente e essa experiência finca raízes na gênese do *político* como expressão da divisão social.

Para a tradição, a política era obra da Natureza, como supunham os aristotélicos, ou da Razão, como supunham os platônicos, ou de Deus, como supunham os teólogos. Por seu turno, Natureza, Razão e Deus eram imagens inseparáveis da figura da sociedade como comunidade una e indivisa, do poder como unidade indissolúvel da lei e do saber, isto é, como legitimidade juridicamente fundada, permitindo distinguir os regimes políticos como legítimos ou ilegítimos. A ruptura maquiaveliana, explica Lefort, se desenha nas primeiras linhas de *O príncipe*, quando, abandonando a figura da legitimidade ou ilegitimidade do poder, isto é, a perspectiva ético-jurídica e a distinção tradicional dos regimes políticos pelo número de governantes, Maquiavel simplesmente afirma que o império (em seu sentido originário de comando) pode ser uma república ou um principado e que este pode ser hereditário, por conquista ou novo. A ruptura prossegue à medida que Maquiavel nega que a política seja obra da Natureza, da Razão ou de Deus, afirmando que ela é a maneira

como uma sociedade se efetua sobre a divisão originária que a constitui ou a divisão entre dois humores: o desejo dos grandes de dominar e oprimir e o desejo puramente negativo do povo de não ser dominado nem oprimido. Se a política nasce para responder à questão da divisão originária do social é porque ela é o trabalho que a sociedade realiza sobre si mesma para transformar a violência ou a lógica da força em lógica do poder. E esse trabalho só é possível conferindo ao poder uma dimensão simbólica, à distância de sua figuração imaginária como poder dos grandes (que estariam destinados a ele por Natureza) e do bom governante (figurado pelo exercício da reta razão e das virtudes principescas). Com isso também está desfeito o fundamento que a tradição dera ao político sob a imagem do Bom Poder, desmantelamento atestado pela concepção maquiaveliana do par *virtù-fortuna*, isto é, a relação entre política e história ou a *verità effettuale delle cose*, que ensina, de um lado, que a fortuna é o nome dado à adversidade, e, de outro, que a virtude principesca consiste em ajustar-se ao movimento da fortuna para dobrá-la e o único princípio do príncipe virtuoso é, exatamente, não atar-se a nenhum princípio, pois, se o fizer, será incapaz de operar com a contingência dos acontecimentos.

Compreendemos, então, que a imagem do maquiavelismo nasce quando o leitor de *O príncipe* se recusa a compreender a gênese da política e as formas do exercício efetivo do poder postas pela obra maquiaveliana ao desmantelar os referenciais postos pela tradição do pensamento político, recusando tomar como ponto de partida a divisão social, ou os dois humores que dividem a cidade: o desejo dos nobres de mandar e comandar e o desejo do povo de não ser oprimido.

Seja, agora, o caso da burocracia. Lefort se recusa a tomá-la como um fato bruto e sobretudo como uma *organização formal administrativa* circunscrita à esfera do Estado, seja no sentido dado por Marx de irracionalidade e irresponsabilidade, seja no sentido dado por Weber de racionalidade impessoal. Examinando a pluralidade de instituições burocráticas, Lefort propõe tomar a burocracia como *formação social* historicamente determinada ou como uma mentalidade e um sistema de comportamento dotados de sentido por meio de suas articulações com as determinações políticas, econômicas e culturais. Em suma, preocupa-se em acompanhar a *gênese* da burocracia como uma forma determinada da sociabilidade nas sociedades modernas, ou seja, como uma formação social fundada na crença da racionalidade em si do social, racionalidade encarnada na ideia de *organização*, concebida como sistema hierárquico de cargos e funções que opera sob o signo do segredo e da rotina e da identificação de cada um de seus membros com o cargo que ocupa e a função que executa.

Seja o caso da ideologia. Lefort não só recusa que ela seja reflexo da estrutura econômica bem como recusa que ela seja um ideário ou um sistema coerente de ideias que inverte a realidade e que se desmantela com a chegada da verdade trazida pela ciência da história (como julgara Althusser, por exemplo): na realidade, trata-se de um *imaginário social* que assume a forma de um *discurso sobre o social* que pretende coincidir com o próprio social e tornar-se *discurso do social*. Esse discurso tem a peculiaridade de pretender afirmar a transparência do social e, simultaneamente, não conseguir realizar essa pretensão a não ser como discurso lacunar cujas lacunas não podem ser preenchidas sob pena de desfazer-se como discurso. A

suposta transparência do social para si mesmo só se efetua graças a três dissimulações constitutivas do discurso ideológico: a dissimulação da divisão social sob a figura da comunidade una e indivisa, a dissimulação da diferença temporal sob a figura da diferença dos tempos, e a dissimulação da divisão entre o saber e o agir. Numa palavra, a dissimulação das contradições. Se é esta a gênese das ideologias nas sociedades modernas, contudo é essencial não perder de vista o plural *ideologias*, pois é nele que podemos ler o novo proposto por Lefort. Com efeito, para propor a compreensão das ideologias como imaginário social, Lefort se detém nas diferenças entre a ideologia burguesa, a totalitária e a das sociedades democráticas contemporâneas, que designa com a expressão *ideologia invisível* – na ideologia burguesa, a transparência é dada pela exterioridade entre o discurso e o social sob as figuras da regra e da norma universais, que, proferidas pedagogicamente do alto, constituiriam a ordem das próprias coisas; na ideologia totalitária, a transparência é dada pela identidade entre o social e o seu aparecer por meio da identificação entre o Estado e a sociedade civil, isto é, por um discurso que veicula o princípio do poder como princípio de todas as atividades sociais, econômicas e culturais; finalmente, na ideologia invisível, a transparência do social é produzida pelos meios de comunicação de massa que, sob a crença na eficácia da ciência e do discurso do especialista, que ofereceriam a racionalidade em si do social, visam à homogeneização do social sob a forma do espetáculo como forma da relação social, definida como um *entre-nós*, um grupo imaginário de inclusão social que dissimula a diferença e a distância entre o emissor e o receptor do discurso, isto é, a relação de dominação.

Seja o caso do totalitarismo. O totalitarismo, diz Lefort, não é um produto de uma etapa do modo de produção capitalista – um fenômeno na superfície da economia – e não é uma ditadura burocrática nem um despotismo *à outrance*, mas é uma *mutação histórica da política* ou uma *nova figura do político*. Sob essa perspectiva, é preciso começar colocando lado a lado duas ficções sobre a sociedade, a ficção liberal e a ficção comunista. A ficção liberal afirma uma sociedade que se ordena espontaneamente sob a livre concorrência dos proprietários privados, cabendo ao Estado fazer respeitar as regras do jogo, protegendo a propriedade privada dos meios de produção. A ficção comunista afirma uma sociedade que se ordena espontaneamente pela organização da produção econômica sob a direção dos trabalhadores. A ficção liberal e a comunista possuem um traço comum: ambas desconhecem a *sociedade política*, pois circunscrevem a realidade à esfera econômica e ficam cegas para o sistema político no qual a economia se inscreve porque liberais e comunistas concebem o Estado como simples órgão da sociedade, diferenciando-se dela para exercer funções de interesse geral e essa concepção leva o liberais a acreditar na imagem do Estado separado da sociedade e os comunistas, na imagem do Estado consubstancial à sociedade no qual estão figurados os interesses gerais. O totalitarismo é “a fantasmagoria de uma sociedade que se instituiria sem divisões, disporia do senhorio de sua organização, se relacionaria consigo mesma em todas as suas partes, habitada pelo mesmo projeto de edificação do socialismo” (Lefort, 1981, p. 101). Nele, o poder se afirma como *poder social*, isto é, ele figura a própria sociedade como potência agente e consciente. Em suma, não há distância ou separação entre sociedade civil e Estado e o poder se materializa num indivíduo capaz

de concentrar em si próprio todas as forças sociais. Ao mesmo tempo, a sociedade deve aparecer sem divisões, de sorte que a empresa de produção, a administração, a escola, o hospital, a instituição judiciária, as artes, as ciências aparecem como organizações parciais subordinadas à grande organização socialista. O totalitarismo recusa a heterogeneidade social, a pluralidade de modos de vida, de comportamentos, de crenças e opiniões, costumes, gostos, ideias para oferecer a imagem de uma sociedade em concordância e consonância consigo mesma constituindo o *sistema totalitário*. É exatamente essa investidura que marca a diferença do poder na sociedade totalitária e nas democráticas. No entanto, quando nos acercamos da discussão lefortiana sobre a origem da democracia moderna, essa diferença não pode ocultar que é nela que Lefort encontra inscrita a possibilidade da gênese do totalitarismo enquanto figura da política.

Vejamos por isso (e brevemente), o caso da democracia. Para pensar a gênese das democracias modernas e a experiência política do presente é preciso afastar, de um lado, o marxismo, que reduz a política à condição de superestrutura, e, de outro, as ciências sociais, particularmente a sociologia e a ciência política, pois estas buscam seu objeto de conhecimento a partir da construção ou delimitação do “fato político”, considerado um fato particular ao lado de outros fatos sociais particulares (econômico, jurídico, científico, estético, ou simplesmente social, isto é, como modo de relação entre grupos e classes). A atitude da sociologia e da ciência política nasce de uma *vontade de objetivação* e do esquecimento de que não existem elementos ou estruturas elementares, nem relações sociais, nem determinações econômicas e técnicas pré-existentes ao espaço social – não há dimensões do espaço social *antes da formação social*. Essa

atitude as priva de pensar sobre uma experiência que se engendra e se ordena em virtude de uma concepção implícita das relações dos homens entre si e deles com o mundo. Essa atitude lhes interdita pensar o que lhe dá o estatuto de sociedade humana: a diferença entre legitimidade e ilegitimidade, entre verdade e mentira, autenticidade e impostura, a busca da potência ou do interesse privado e a busca do bem comum.

Eis porque Lefort distingue entre *a política* – o conjunto de instituições que uma sociedade formula para o exercício do poder e para as quais se voltam a sociologia e a ciência política – e *o político* – aquilo que dá a uma sociedade seu estatuto de sociedade humana.

Entretanto, para interrogar a democracia moderna é preciso também afastar a concepção liberal, que a define como o regime da lei e da ordem para a garantia das liberdades civis. A democracia não é um regime político, é uma formação social. Donde a expressão introduzida por Lefort: *sociedade democrática*.

A sociedade democrática moderna nasce com a desincorporação do poder, isto é, da imagem do poder encarnado no corpo místico do rei como governante que detém a lei e o saber, como atesta a expressão “o Estado sou eu”, este “eu” não sendo a pessoa física do rei e sim sua figura mística ou seu *corpo político*, que, espelhado pelo social, estrutura a hierarquia e a ordem sociais. A diferenciação entre o poder, a lei e o saber desfaz a figura da sociedade hierárquica e ordenada como espelho do corpo uno do governante. Numa palavra, a democracia moderna nasce quando se apaga a imagem da transcendência do poder como garantidor do social que se acredita nascido da vontade e do saber do detentor do poder: a desapareição da transcendência do fundamento – nem a Natureza, nem a Razão nem

Deus, como já fizera mostrara Maquiavel – leva à figura da imanência, isto é, à ideia do poder popular ou do poder social como origem do poder político. Todavia, isso não basta para alcançar a gênese da democracia moderna tal como Lefort a concebe.

Com efeito, a desincorporação do poder significa que não há uma ordem e uma determinação pré-existentes ao social que lhe dariam forma e sentido. Em outras palavras, a sociedade democrática nasce e vive na indeterminação, pois ela não é senão o trabalho para vencer sua falta de determinação. Essa indeterminação aparece, em primeiro lugar, porque a democracia é a única formação política que considera o conflito legítimo e a única que não o oculta, mas se abre ao trabalho temporal dos conflitos; em segundo lugar, porque a sociedade democrática faz a descoberta da ideia e da prática dos direitos e age como criação ininterrupta de novos direitos, ou seja, trabalha na criação do novo e da diferença temporal que ele acarreta; mas, em terceiro lugar e, sobretudo, porque a ideia de poder popular não dá conta do verdadeiro significado do poder democrático, qual seja, que ele não se identifica com ninguém, não pertence a ninguém e ninguém pode identificar-se com ele e ele só age porque é um *lugar vazio* que não pode ser ocupado, sob pena de destruir-se como poder democrático. A desincorporação do poder revela o essencial, isto é, que se trata de um lugar simbólico e não de um lugar empírico, uma imagem supostamente real.

Eis por que, explica Lefort, a identificação da democracia com o poder popular torna ilegível a divisão social entre dominantes e dominados, e, além disso, essa identificação não é suficiente para apreender a novidade democrática, pois corremos risco de forjar uma figura positiva e completamente determinada – o Povo – como um

fundamento que apaga a divisão social, pois totaliza dominantes e dominados num único sujeito fictício. Pelo contrário, conceber a democracia como o lugar vazio do poder significa manter visível a divisão social e tornar inteligível tanto a legitimidade dos conflitos como luta por esse lugar e quanto a criação de direitos engendrados por essa luta. A democracia revela *a dimensão simbólica do poder* e a impossibilidade da transparência do social a si mesmo. Conflito, criação do novo, lugar vazio: a democracia torna indeterminados os fundamentos últimos do saber, da lei e do poder em todos os registros da vida social, sendo por isso mesmo a formação política aberta à temporalidade, carregando consigo uma indeterminação que lhe é constitutiva, pondo em xeque tanto a imagem do Bom Poder como a da sociedade como comunidade orgânica ou a Boa Sociedade, uma sociedade concorde consigo mesma e capaz de dominar sua história. Numa palavra, é preciso afastar definitivamente não apenas a imagem do Bom Povo, substituto do Bom Poder, mas também é preciso acercar-se de suas diferenças internas, de suas contradições e de sua multiplicidade. Numa palavra, de sua indeterminação, que torna o populismo uma nova figura do imaginário político.

Ora é exatamente a indeterminação que torna possível a passagem da democracia ao totalitarismo. Quando a insegurança dos indivíduos cresce em decorrência de uma crise econômica ou das destruições de uma guerra, quando o conflito entre as classes e os grupos não consegue resolver-se na esfera política, quando o poder aparece como poder privado a serviço dos interesses e ambições de alguns particulares, a sociedade se mostra despedaçada, e uma revolução é o instante preciso no qual o Baixo da sociedade não reconhece a legitimidade do Alto e, no dizer de Thompson, “vira o

mundo de ponta cabeça”. Ora, é exatamente no momento em que a divisão social alcança seu ponto de máximo que a indeterminação suscita o fantasma do Povo-Uno, a busca de uma identidade substancial, de um corpo social soldado à sua cabeça, de um poder encarnado, de um Estado livrado da divisão. Em outras palavras, a democracia, experiência da indeterminação última dos fundamentos da ordem social, destrói a ficção da Boa Sociedade una e indivisa; o totalitarismo, nascido da indeterminação democrática, repõe essa figura, pretendendo fazer coincidir o real e o racional e, finalmente, fechar a história.

Essas análises culminam na retomada lefortiana de La Boétie, um jovem pensador amigo de Montaigne, e que se dedicou a decifrar o enigma da servidão voluntária exposto como uma ferida aberta, mas cuja forma, sentido e persistência só são compreensíveis quando levamos em consideração a formação social que lhe dá origem e permanência, isto é, a construção sócio-política da figura do tirano como *Um*. Este, mostra Lefort, não se origina dessa própria figura, nem de suas fortalezas e armas, isto é, não carece de usar a força. Por que? Porque a relação que o tirano mantém com seus próximos se realiza por meio dos grilhões do favor, e essa relação que se reproduz nas relações sociais como relações hierárquicas de mando e obediência, percorrendo o social de cima a baixo, pois cada um serve um superior para ser servido pelo inferior. Como a servidão pode ser voluntária? A Natureza nos dotou de vontade livre, como, então pode a servidão ser voluntária? A servidão voluntária – que a Natureza não criou (pois nos fez livres e iguais) e que a linguagem se recusa a pronunciar (pois é um oximoro, uma contradição nos termos) - é o desejo de servir para ser

servido. A tirania não se encontra no ápice do Estado, mas define o próprio social.

Estes exemplos de verdadeira revolução conceitual nos levam ao lugar em que a mente heroica nos conduz ou ao que considero o núcleo filosófico lefortiano, isto é, a obra de pensamento.

1.3 A obra de pensamento

A obra de pensamento, escreve Lefort, tem uma existência enigmática. Interrogando o lugar de origem de sua própria expressão, realiza um estranho movimento que a obriga a se afastar dessa origem que ela procura determinar. Nascida do desamparo da experiência imediata, suscitada pelo não-saber e pelo não-agir do presente, a obra de pensamento renuncia ao imediato e desenterra uma espécie de segredo da experiência, desde que se possa ler ali o que permanecia oculto: o paradoxo está em que a obra precisa renunciar a isto que a faz nascer (a experiência imediata, o presente como não-saber e não-agir) para alcançar o sentido de seu próprio nascimento. Numa palavra: a obra põe a diferença entre experiência e reflexão.

A esse paradoxo – a obra como necessidade de ocultamento de sua origem – vem acrescentar-se um outro: a reflexão inaugurada pela obra é abertura de um campo de racionalidade novo que, no entanto, logo submerge sob os discursos que ela própria passa a suscitar. Ao *nascer*, a obra institui a diferença originária entre experiência e reflexão, e, ao *falar*, a obra institui o espaço simbólico da palavra como diferença originária entre escrita e leitura ou como divisão originária entre escritor e leitor. Contudo, assim como a reflexão visa conjurar a indeterminação da experiência, criando um saber sobre ela, assim

também a leitura visa conjurar a separação entre o escritor e o leitor, separação sem a qual não há discurso. Dessa maneira, a obra de pensamento tende a promover discursos que, ignorando de sua própria origem no interior da divisão da palavra entre escritor e leitor, buscam instalar-se fora desse campo que os torna possíveis, de tal maneira que a obra engendra a figura imaginária da exterioridade do leitor diante do texto que ele lê e que ele imagina dominar do exterior.

Nem por isso, entretanto, Lefort apresenta como corretivo dessa exterioridade a ilusão da coincidência entre leitor e escritor, pois, novamente, o discurso se perderia como discurso, visto que nele a diferença entre escrita e leitura é o que o constitui como discurso. O desejo de coincidência ou de perfeita interioridade significa que o leitor toma o texto como uma mensagem da qual se coloca como mediador, encarregando-se de transmitir ao presente uma verdade que acenava do fundo do passado, à espera do momento oportuno para sua deflagração. Nesse desejo de interioridade apaga-se outra diferença fundamental, qual seja, a *diferença temporal*. Esta não é a diferença empírica dos tempos (presente, passado, futuro) e sim a diferença entre a experiência que suscita a escrita e a experiência que suscita a leitura.

Escondida a diferença temporal entre a escrita e a leitura, e escondida a divisão originária da palavra em escrita e leitura (escondido, portanto, o *campo simbólico*), a obra tende a ocultar-se num campo empírico imaginário em que se vê convertida ou em “coisa” (como parece supor Foucault) ou em “ideia” (como pretendem Bréhier e Guérault) e, com isso, é ela que, agora, passa a ocupar o polo da exterioridade, cultivada pelo leitor “objetivo” e exorcizada pelo leitor “concernido”. Do campo simbólico da *diferença*, a obra desliza

para o campo empírico/imaginário da *dualidade* (dos tempos; da escrita e da leitura) e se perde como palavra que fala através do escritor e do leitor.

A questão de Lefort não é: por que *uma mesma* obra de pensamento suscita discursos múltiplos, antagônicos e contraditórios? Sua questão é: *por que uma obra de pensamento suscita discursos?* Lefort interroga a própria emergência da leitura e de um novo discurso, nascido do ato de ler. O enigma da obra de pensamento não está em suscitar múltiplos discursos díspares e sim no simples fato de suscitar discursos, possuir uma posteridade, ter uma data e transcendê-la. É esse enigma que a questão tradicional escamoteia.

Como *acontecimento* fundador de um saber despojado de garantias transcendentais, a obra de pensamento é um fazer-se discurso, habita em suas palavras e é habitada por elas, e estas são sempre essencialmente dirigidas a um outro, o destinatário desconhecido ao qual o autor se dirige. Porque a obra é um fazer-se, a indeterminação mora em seu coração e essa indeterminação é a abertura que a destina a ter uma posteridade. Abrindo um campo de pensamento que o escritor desejaria fechar e não pode fechar, a obra de pensamento suscita, de seu próprio interior, o discurso de um outro, que a faz falar novamente: *a obra de pensamento é aquela que, ao pensar, dá a pensar.*

A obra de pensamento institui uma experiência singular ao transfigurar a experiência histórica em expressão teórica. Que experiência singular é essa? O *trabalho da obra* como reflexão cuja exposição é interminável. A obra institui uma posteridade porque há um excesso do pensamento frente ao que está explicitamente pensado, excesso que suscita novos pensamentos, novos discursos,

nova expressão. Isso não significa, porém, introduzir a distinção entre o espírito e a letra, pois, neste caso, como nos anteriores, o excesso do pensamento do escritor tornar-se-ia, de direito, dominável pelo leitor, quando, efetivamente, aquilo que, uma vez posto pelo discurso do escritor, não pode mais deixar de ser retomado pelos discursos subsequentes dos leitores.

Essa indeterminação constitutiva da obra de pensamento, seu enigma, é o que a faz existir no texto de seu autor e nos textos de seus leitores. A obra de pensamento está presente em seu texto e em suas leituras, ela é essa relação entre escrita e leitura.

A consequência é clara: conhecer uma obra de pensamento exige não a eliminação e sim a passagem pelas leituras que suscitou porque são constitutivas dela. Isto só é possível se deixarmos de tomá-la como objeto para vê-la como *trabalho* e, portanto, indissociável da experiência histórica que a suscitou ou de seu presente histórico e das leituras que ela suscitou e suscita. Isto não significa que todas as leituras sejam igualmente válidas, pois é preciso distinguir entre aquelas que produzem uma imagem da obra e aquelas que se debruçam sobre seu sentido. Sem a indeterminação, sem o excesso do pensamento sobre o pensado, a obra poderia ser reduzida a uma representação completamente determinada que liberaria o intérprete da árdua tarefa de articulá-la à história que a viu nascer e à de suas leituras.

É preciso ver o discurso carregando seu presente, transfigurando-o pela reflexão e transcendendo-o num espaço de racionalidade que permite, daí por diante, pensar uma certa dimensão do ser. A indeterminação essencial da obra, a imanência dos novos discursos a ela, a transcendência respectiva dela e deles frente aos seus presentes,

revelam que escrever e interpretar são o mesmo – o escritor interpreta seu presente –, assim como ler e interpretar são o mesmo – o leitor interpreta a obra e, por meio dela, seu próprio presente, pois escrever, ler e interpretar são dimensões do pensamento como *interrogação*. A obra interroga seu presente, seus leitores a interrogam e interrogam seus próprios presentes. Interrogar é descobrir que “a obra conserva a virtude de fazer falar”. Não é extrair da obra uma resposta para submetê-la ao nosso julgamento. É perceber o pensador como aquele que, de seu lugar próprio, interrogava a experiência para abalar os fundamentos do saber estabelecido, indo mais longe do que ele próprio e seus leitores seriam capazes de conceber.

Por que *trabalho da obra*? Em primeiro lugar, porque a obra é uma ação, um fazer-se, um acontecer. Em segundo, porque o trabalho (como a linguagem e a história) é relação com o ausente, um fazer vir ao mundo o que não existia, um possível instituído pela própria ação e não aquilo que a condicionaria (ela não atualiza um possível latente e sim torna possível algo que é posto por ela mesma). Em terceiro lugar, porque (nós o sabemos desde Hegel e Marx) o trabalho é negação da negação: a reflexão do escritor é negação do não-saber e do não-agir que constituem a experiência imediata de seu presente. A noção de *trabalho da obra* é a interrogação sobre a perigosa articulação entre saber e não-saber, que impossibilita reduzir a obra à positividade do fato ou da ideia (a racionalidade abstrata do saber objetivo) assim como à negatividade vazia de um irracional também positivo (a irracionalidade abstrata da falta de saber), pois tanto uma como outra fazem a obra pairar fora e acima da história: não tem história, não vive na história e não abre uma história, não se articula com a temporalidade. *Trabalho da obra* significa: a obra é *criação*.

Imersa numa história, a obra inaugura uma nova história, abre um campo de pensamento inédito graças às críticas das representações instituídas, que obscurecem o presente e o porvir. Mas esse ato inaugural tem como solo um estado radical de não-saber. É como ausência de saber e de ação que o presente suscita a obra, cujo trabalho institui saber e ação. O não-saber não é ignorância, entendida como privação da verdade, mas é uma forma de “saber” cuja eficácia está justamente em ocultar o sentido do presente: chama-se *ideologia*.

Afirmar a obra como trabalho significa que há uma matéria a ser transformada pela reflexão. Essa matéria é a experiência imediata e o trabalho consiste em desfazer a suposta positividade dessa matéria, descortinando as questões que ela suscita e é incapaz de responder. O trabalho da obra começa quando revela o sono em que está mergulhada a experiência imediata, quando a desmente e a desmistifica, obrigando-a a pensar-se e, ao fazê-lo, conduzi-la a reconhecer-se como necessária e ilusória. Interpretar o presente é interrogá-lo para desfazer sua aparência, isto é, sua positividade e, com ela, a positividade atribuída tanto à imagem fixa do passado quanto um cálculo apaziguador do futuro. Assim, a articulação entre saber e não-saber, que inaugura a obra como trabalho da reflexão, inaugura também a possibilidade de interrogar um outro trabalho, nascido do primeiro, qual seja, o da transformação do presente. *Trabalho da obra*: maneira de alcançar a obra em seu ponto mais obscuro nas articulações entre teoria e prática, nas dobras da historicidade. Heroísmo do pensamento e da linguagem.

Referências bibliográficas

- Lefort, C. (1981) La logique totalitaire. In: Lefort, C. *L'invention démocratique*. Paris: Fayard, pp. 87-110.
- Lefort, C. (1992) Philosophe? In: Lefort, C. *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann- Lévy, pp. 337-355.

10. Lefort e o totalitarismo soviético

Newton Bignotto¹

A oposição entre democracia e totalitarismo constitui uma das tópicas centrais do pensamento de Lefort e tem orientado um número crescente de estudos sobre o pensador (Esteban, 2005). Em que pese, no entanto, o fato de que a oposição entre os dois regimes políticos seja central para compreender sua filosofia política, ela não esteve no centro de sua *démarche* investigativa desde o início de suas reflexões. Se nos ativermos, por exemplo, aos livros e textos publicados até o início dos anos 80 do século passado, podemos constatar que Lefort concede mais espaço ao estudo do fenômeno totalitário do que ao exame da democracia, ainda que ela surja com frequência nas entrelinhas de suas discussões sobre o pensamento de Marx, Maquiavel, e de suas críticas ao estruturalismo, que tanta importância tiveram em seu percurso analítico (Lefort, 1963, pp. 22-28). Se observarmos o conteúdo de dois livros que refletem as preocupações do autor depois da Segunda Guerra, – *As formas da história* (Lefort, 1978) e *Elementos de uma crítica da burocracia* (Lefort, 1979) –, vemos

¹ Professor Titular aposentado de Filosofia da UFMG e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

que o totalitarismo comparece em muitos momentos, mas que a democracia não aparece em nenhum dos títulos dos capítulos dos livros. Em uma entrevista de 1978 à revista *Le nouvelles littéraires*, Lefort afirma que “o que chamava sua atenção era a resistência que ele percebia em pensar juntos o problema do totalitarismo e aquele da democracia” (Lefort, 2007, p. 346). No mesmo ano em entrevista publicada na revista *Faire*, ele resume seu ponto de vista sobre a contraposição entre os dois regimes da seguinte maneira:

Eu digo que o totalitarismo aparece, de um lado, como uma inversão e, de outro, como uma prolongação da democracia. Como inversão, não me parece muito difícil de comentar, pois a democracia é, por excelência o regime que acolhe a divisão sob todas as suas formas, que não pode dominá-las e que não aceita o poder. Isso não quer dizer que ela o legitima, que ela a ame. O totalitarismo nega toda divisão, salvo quando imputada a forças inimigas. (Lefort, 2007, p. 350)

Refletindo sobre seu percurso nos anos 70, Lefort mostra como seu diálogo com as filosofias de Marx e Maquiavel haviam sido importantes para ele. Marx fora o pensador que o alertara para a importância da divisão social, ainda que tivesse pretendido apontar para a maneira de superá-la no curso da história. Maquiavel abrira as portas para uma nova compreensão da política e do político ao mostrar que o conflito social está na origem da liberdade e não pode ser extirpado sob o pretexto de gestar uma sociedade fechada em si mesma e inimiga de toda oposição ao poder instituído (Poirier, 2015). No final dos anos 70, Lefort já havia formulado alguns dos eixos

centrais de seu pensamento. Em texto anterior, defendemos a ideia de que em sua obra sobre Maquiavel – *O trabalho da obra Maquiavel* (Lefort, 2023) – nosso autor desenvolve o núcleo de sua filosofia política e dele nunca mais se aparta (Bignotto, 2013). Essa obra oferece um conjunto impressionante de argumentos que nos permitem compreender os fundamentos de sua concepção do fenômeno político em toda sua extensão. Dessa maneira, se quisermos compreender como se gestou o pensamento sobre a democracia, parece-nos que devemos seguir a maturação das reflexões de Lefort sobre Maquiavel. No tocante ao totalitarismo, desde seus textos do final da Segunda Guerra, publicados em revistas, e em suas intervenções públicas, fica claro que ele se insurgia contra uma das correntes fortes da filosofia francesa, em parte capitaneada por Sartre, que não levava às últimas consequências a análise da natureza do poder soviético, empregando o termo totalitarismo, quando o aceitava, à experiência do nazismo e, no limite, ao fascismo italiano (Lefort, 1953). Lefort ao contrário de muitos pensadores de sua época, desde muito cedo, se dedicou ao estudo da natureza dos acontecimentos históricos que haviam ocorrido e continuavam a ocorrer nos anos 50 e 60 e que ele não hesitava em aproximar da noção de regime totalitário. Isso fica muito claro em sua obra *Elementos de uma crítica da burocracia* na qual são retomados vários de seus escritos críticos do poder soviético, do stalinismo em particular, mas não apenas.²

Ao longo de sua vida, como já afirmamos, o tema do totalitarismo foi central na obra de Lefort. Há um aspecto, no entanto, que nem sempre é lembrado pelos estudiosos de seu pensamento: ele foi

² Acompanhamos alguns dos pontos da análise feita por Flynn, 2012.

sobretudo um pensador do totalitarismo soviético (Vaissié, 2015). Dos anos 50 à sua obra do final dos anos 90³ Lefort sempre que estudou o fenômeno totalitário dirigiu seu olhar para a experiência soviética e não para o nazismo, como fizeram tantos pensadores de seu tempo. Em uma conferência proferida em Zurique em 1996, ele retoma muitos pontos de seu pensamento fazendo um longo debate com Hannah Arendt e François Furet, com quem tem muito em comum, mas de quem discorda sobre alguns temas centrais. Um ponto essencial de discordância com o historiador, sobre o qual voltará em 1999 (Lefort, 1999), é o fato de que Furet fala do papel da “ilusão” produzida pelo regime comunista e insiste que o totalitarismo pode ser compreendido como um “tipo ideal” weberiano (Lefort, 2005, p. 879). Quanto à Arendt, Lefort se insurge contra sua ideia de que nos regimes totalitários os indivíduos são “atomizados”, o que impede toda reação que parta do interior da sociedade civil. Lefort não discorda no que diz respeito à anulação do poder de contraposição da sociedade em sua luta contra o Estado, mas insiste sobre a ideia de que a dissolução dos laços sociais “conduz os indivíduos a um ser coletivo, aquele da absorção do múltiplo no Um” (Lefort, 1999, p. 886). Nos regimes totalitários é preciso “discernir uma nova constituição simbólica do social”, ao mesmo tempo em que opera uma “destruição do simbólico”, que permite a cada um de se orientar no terreno do social nos diversos domínios da existência (Lefort, 1999, p. 891). Nos debates que trava no curso dos anos 90, Lefort retoma e sintetiza muitos dos conceitos que havia elaborado ao longo das últimas décadas e que haviam sido parcialmente expostos num dos livros que mais impacto

³ Lefort, 1999.

causou em seu tempo – *L'invention démocratique* (Lefort, 1981). Nele se encontra o capítulo “A lógica totalitária” que até hoje é uma das referências centrais para o pensamento de Lefort sobre o fenômeno totalitário. No livro, como em muitos outros escritos, é o poder soviético que está no centro de suas interrogações, mesmo quando se refere ao fascismo italiano ou ao nazismo. Vale a pena seguir, pelo menos em parte, o caminho que ele trilhou.

*

Na longa interrogação sobre a natureza do poder soviético um livro se destaca – *Un homme en trop* (Lefort, 1976). Publicado inicialmente em 1976 e republicado somente dez anos depois, o livro parece, à primeira vista, ser uma reação ao aparecimento da obra maior de Aleksandr Soljenítsyn – *Arquipélago Gulag* (Soljenítsyn, 2019). Naquele momento algumas poucas obras haviam marcado os estudos sobre o sistema concentracionário soviético na França. David Rousset (Rousset, 1946) e Paul Barton (Barton, 1959), foram de alguma maneira pioneiros nos estudos sobre o Gulag, mas seus livros ou foram deixados de lado ou furiosamente atacados pelos que insistiam na defesa da URSS como a pátria possível do socialismo futuro. Nos anos 60 e 70 as obras que foram publicadas eram quase todas de caráter literário. Na impossibilidade de aceder aos arquivos soviéticos, historiadores, filósofos e cientistas sociais encontraram uma enorme dificuldade para consultar fontes primárias. Isso explica em parte a reação de Lefort, logo no começo de *Un homme en trop*, quando diz, se referindo ao aparecimento do livro de Soljenítsyn:

[...] esse livro – um livro tal como esse pelo menos –, somos um pequeno número de pessoas que o esperávamos há muito tempo: um livro dizendo o que ocorre nas prisões e campos de trabalho soviéticos, do terror que os acompanha, não no sentido de um tempo de exceção, mas, de uma maneira contínua, a edificação do regime burocrático na URSS lhe fornecendo sua armadura. (Lefort, 1976, p. 9)

Ao longo de seu escrito, Lefort exercita sua grande arte de leitor, que faz do convívio e do diálogo com os outros a matéria prima de suas reflexões. Poucos anos antes, ele havia feito de seu diálogo com o Secretário florentino o lugar de constituição do núcleo conceitual de sua filosofia política. Em conversa demorada como o escritor soviético, ele aprofunda e elabora as noções centrais de sua compreensão do totalitarismo (Vaissíé, 2015, pp.141-143).

Vamos seguir nosso autor em alguns momentos-chaves de sua leitura do *Arquipélago Gulag*, sem a pretensão de esgotar num pequeno texto a riqueza de uma obra de grande complexidade. Nosso intento é de apontar alguns conceitos que estruturam a maneira como o território multifacetado do Gulag influenciou na maneira como Lefort pensava a natureza dos regimes totalitários. Antes, no entanto, de começar a acompanhá-lo em seu périplo pelo universo descortinado por Soljenítsyn, vamos retornar à ideia de burocracia tal como nosso autor a compreendia e que teve forte influência em seu pensamento. Isso é importante pelo fato de que Lefort se serve dessa noção repetidas vezes no livro, para caracterizar o regime soviético, mas dedica pouco espaço para o esclarecimento de sua natureza. Isso, provavelmente, se deve ao fato de que em seu livro *Éléments d'une*

critique de la bureaucratie, e em outros textos publicados anteriormente, ele havia mostrado que a burocracia era uma peça essencial do regime soviético. Ele resume assim seu pensamento:

A burocracia é, pois, um quadro que ultrapassa o núcleo ativo dos burocratas. Esse é constituído pelos quadros médios e superiores ligados às tarefas administrativas e de exploração, hierarquia que possui raízes até no setor produtivo, nos quais os chefes de ateliês e contramestres controlam ou vigiam o trabalho dos operários. (Lefort, 1979, p. 290)

Para Lefort, o regime soviético havia gestado uma nova classe dirigente, que passou a fazer parte integral de sua máquina de dominação. Para tanto, no entanto, não basta a existência de um corpo burocrático tal como fora definido por Weber. Para ele, “[...] a burocracia só é uma classe quando é a classe dominante e quando isso acontece, ela permanece, em sua essência, dependente de uma atividade propriamente política de unificação” (Lefort, 1979, p. 303). Veremos mais a frente o significado de uma “política de unificação”. Por ora, basta lembrarmos que com essa noção Lefort vai estabelecer um diálogo profícuo com o escritor soviético sobre o funcionamento efetivo do poder soviético e sua efetivação nos campos de concentração.

O livro de Soljenítsyn foi publicado inicialmente no final de 1973 em Paris. O autor já havia sido agraciado com o prêmio Nobel de literatura, mas resolveu permitir a publicação do manuscrito redigido entre 1958 e 1967 quando desconfiou que poderia ser preso e ver seus esforços de congregar não apenas suas memórias, mas as recordações

de um grande número de pessoas, que o haviam procurado para testemunhar sobre suas experiências nos campos de concentração soviéticos, se perder. O esforço gigantesco do autor para garantir um espaço para a fala dos prisioneiros do Gulag – os *zeks* – ao mesmo tempo em que procura compreender a natureza da experiência vivida nos campos faz do livro um verdadeiro monumento literário e filosófico ao congregar diversas linguagens num texto que se constrói a partir da narrativa das diversas fases da vida do autor, depois que foi condenado a uma longa pena de detenção.

Em seu escrito, no entanto, Lefort não se limita a reportar as ideias do autor soviético, ele elabora seu próprio pensamento sob o impacto das ideias e dos fatos que se descortinam ao longo das páginas do *Arquipélago Gulag*. Como não podemos expor todo o conteúdo do livro, vamos nos concentrar em alguns pontos que posteriormente servirão para a consolidação do que não hesitamos em caracterizar como a teoria lefortiana do totalitarismo.

Lefort, em vários momentos, estranha o comportamento de numerosos integrantes da esquerda marxista francesa que, no lugar de procurar aprofundar a compreensão da experiência soviética, se refugiaram na acusação do autor do *Arquipélago Gulag* como um reacionário, que visava apenas atacar o poder soviético. O pensador francês, ao contrário, acredita que o texto de Soljenítsyn permite abrir um debate fecundo com a obra de Marx, distanciando-a do que na época se automeava de “ciência marxista”, ao mesmo tempo em que buscava compreender a dificuldade que Marx e muitos marxistas tinham para entender a natureza do fenômeno democrático. “De minha parte, – afirma Lefort –, ao dizer que Marx não está isento de ser criticado, estou sugerindo que sua obra serve, em alguns aspectos,

para o discurso que se depositou sobre ela para desarmar a crítica que ele contém” (Lefort, 1976, p. 188). Essa maneira de recusar qualquer crítica da obra de Marx conduz seus epígonos a não compreender a natureza da democracia – pensada exclusivamente como expressão do poder da burguesia –, e, na esteira dessa recusa, a não ser capazes de enxergar o caráter totalitário do regime soviético (Lefort, 1976, pp. 191-192). Lefort não diz que o totalitarismo possa ser deduzido diretamente do pensamento de Marx, mas sim que ele é apropriado por um “marxismo instituído”, que engole o próprio Marx.

Desse debate crítico com a obra de Marx e sua recepção, Lefort conduz seu pensamento a uma teoria sobre os regimes políticos contemporâneos. Isso o leva a estabelecer uma ligação indissolúvel entre uma teoria da democracia e uma teoria do totalitarismo. Nesse ponto, ele se serve das palavras do autor russo para apontar os rumos de seu próprio pensamento. Soljenítsyn o ajuda a compreender a natureza do regime totalitário, ou sua lógica como prefere Lefort, e esse passo o conduz a aprofundar suas reflexões sobre a democracia. Diferentemente dos marxistas, que só viam na democracia, que qualificavam como formal, um regime de dominação de classes, Lefort afirma que “[...] na democracia, o poder é estabelecido de tal maneira que ele não pode ser tomado por aquele ou aqueles que o exercem, ele não pertence a ninguém” (Lefort, 1976, p. 194). Os leitores do autor francês reconhecem com facilidade a afirmação da democracia como regime que deixa vazio o lugar do poder. O que interessa é mostrar que essa formulação nasce, em parte, de uma análise detalhada do regime totalitário e suas expressões e não de uma teoria abstrata do regime democrático. Dizendo de maneira mais radical: o exame do livro de Lefort permite dizer que uma teoria do totalitarismo não pode se

passar, na contemporaneidade, de um exame da natureza da democracia e vice-versa. A democracia esclarece seus fundamentos, quando confrontada com seu oposto simétrico, e não por meio da crítica realizada a partir do confronto do regime democrático com uma utopia qualquer do que ele deveria ser.

Para Lefort, o livro do escritor russo desvela os modos de funcionamento do terror, que está no centro do movimento de implantação do regime totalitário. O terror é exercido em vários planos – simbólico, imaginário, real – e, por isso, contamina toda a sociedade. O mecanismo de sua operação depende da transformação da burocracia em classe dominante, pois só assim ela pode propugnar “[...]uma repressão exercida contra o povo em nome do povo” (Lefort, 1976, p. 47), ao mesmo tempo em que garante a segurança e a independência de seus agentes. Basta, a esse respeito, lembrar o papel nefasto exercido pelos “comissários políticos” no seio do exército soviético por ocasião dos grandes combates da Segunda Guerra para se dar conta da maneira como a infiltração da lógica de domínio da burocracia afeta até mesmo uma instituição que opera para a proteção do Estado e da população contra um inimigo exterior. Soljenítsyn, ele mesmo, foi preso quando ainda servia no exército e acabara de participar de combates ferozes por conta de sua correspondência privada com um amigo antigo (Soljenítsyn, 2019, p. 50). A burocracia se serviu extensamente ao longo dos anos do famoso artigo 58 do código penal elaborado em 1926, para espalhar seus tentáculos por todo o tecido social. Entre os detentos do Gulag, uma parte significativa não tinha a menor ideia das razões que haviam sido alegadas para sua condenação a penas que eram totalmente arbitrárias.

Para que tal engrenagem pudesse operar, mostra Lefort, era preciso construir a representação de um povo sem divisões internas, capaz de resistir e eliminar os “[...] parasitas, os que lhe causam danos, os dejetos” (Lefort, 1976, p. 51). Em resumo:

É necessário também a imagem desse inimigo, desse ‘outro’, para sustentar aquela do povo unido, sem divisões. A operação que instaura a totalidade requer sempre aquela que isola os homens que sobram (*en trop*). Aquela que afirma o Um requer aquela que suprime o Outro. (Lefort, 1976, p. 51)

Para que a operação de circunscrição do povo-Um possa se realizar é mister expulsar do corpo social tudo o que se opõe à sua integridade. Nesse movimento de construção e expurgo dos inimigos, os campos de concentração têm um papel essencial que, segundo Lefort, não tem nada de acidental, “[...] mas que acompanha o estabelecimento do totalitarismo e cuja função é de materializar, de aprisionar fantasmaticamente o povo adversário” (Lefort, 1976, p. 52). Sem a construção do inimigo absoluto, não é possível erigir um sistema de proteção da obra de construção do socialismo soviético. A figura do parasita era tão importante quanto a do povo indiviso. Nesse terreno, a teoria da democracia – regime que incorpora o conflito – encontra seu oposto, a teoria do regime totalitário –, que nega a possibilidade da divisão interna e tudo faz para eliminá-la. Em sua obra sobre Maquiavel, Lefort havia discutido a importância dos conflitos e de como eles estão na raiz dos regimes livres. A divisão insuperável do corpo político, que o Secretário florentino havia descoberto, serviu de base para o pensador francês construir seu

entendimento da natureza do poder democrático. Com o estudo do totalitarismo soviético, Lefort mostra que a negação da divisão conduz à absorção da sociedade no Estado (Lefort, 1976, pp. 72-75). Seguindo o desenrolar da experiência do escritor russo nos campos do Gulag, nosso autor adere à sua tese de que os campos são uma parte essencial do regime e não um período paroxístico, como pensava Arendt, segundo Lefort (Lefort, 2007, p. 872). Desde o começo, em 1918 no caso soviético e em 1933 na Alemanha, os campos fizeram sua aparição no que ele caracterizou como “[...] duas correntes de uma revolução antidemocrática” (Lefort, 2007, pp. 877-878).

Essas considerações conduzem Lefort a aprofundar sua compreensão do terror, que com frequência se associa aos acontecimentos da Revolução francesa. Para ele, essa associação não é útil, quando se trata de pensar a realidade dos campos (Lefort, 1976, p. 96). No período coberto pelo livro do escritor russo, o que se destaca é a “[...] aliança da violência com a organização” (Lefort, 1976, p. 97). A violência não se destacou apenas num período determinado e se abateu sobre um segmento social único. “Ela foi fundadora do novo Estado” (Lefort, 1976, p. 97). Ela se infiltrou na sociedade e a moldou ao perseguir todos os que pretendiam agir de forma independente da vontade do Estado (Lefort, 1976, p. 99). Por isso, Soljenítsyn insistiu na ideia de que nos primeiros cinquenta anos do regime uma das constantes foi o terror empregado na enorme estrutura do Gulag, que contaminava toda a vida da população soviética, fazendo do medo a principal ferramenta de governo. Para ele: “Os campos não são apenas o lado escuro da nossa vida pós-revolucionária. Sua latitude fez deles não uma lateralidade, não algo marginal” (Soljenítsyn, 2019, p. 277). Para o autor russo *“esses campos foram inventados para o extermínio”*,

ainda que tivessem uma função econômica também (Soljenítsyn, 2019, p. 241).

Lefort se interroga se a “[...] a redução do sistema concentracionário à sua função econômica não procede ainda de uma ilusão herdada do marxismo” (Lefort, 1976, p. 101). É claro que os campos eram o terreno de exploração de uma mão de obra, que o escritor russo não hesitava em qualificar de escrava, mas para nosso autor, isso era possível por que os indivíduos eram tratados como entes materiais, passíveis de serem utilizados e descartados por uma estrutura de poder, que podia considerar os prisioneiros como entes abstratos, sem direitos, nem mesmo à vida. O arremedo de legislação, que governava a vida dos campos, era, na verdade, a expressão de um fato radical, a eliminação do diferente. “Os *zeks* – diz Lefort – nunca deixaram de ser o produto de uma operação de exclusão” (Lefort, 1976, p. 112). O poder soviético se apropriou do trabalho dos *zeks*, assim como os nazistas haviam feito no curso da guerra construindo usinas ao lado de campos de concentração como o de Auschwitz. Nesse sentido, existia uma produção material que emanava do trabalho no Gulag e se incorporava na economia soviética. O problema é saber se isso constituía a essência do fenômeno concentracionário. Para Lefort a resposta era negativa. Era preciso estar atento, em primeiro lugar, à dimensão política, para compreender a função do Gulag. Em seu interior se realizava a operação de sequestro da liberdade sob o império do terror. Ao separar de forma radical da sociedade os que lhe eram imaginariamente exteriores, o sistema concentracionário oferecia uma imagem idealizada do corpo social, visto como um ser único. Expurgar a sociedade de seus “outros” era a maneira de garantir sua unidade e mostrar aos que não eram prisioneiros que o poder era

capaz de garantir a pureza da sociedade afastando os elementos que ameaçavam a integridade fictícia do corpo político. Por isso, conclui Lefort, “São, pois, os campos de concentração que fazem surgir uma população sobre a qual se realiza uma dominação ilimitada” (Lefort, 1976, p.115). Lefort segue Soljenítsyn, quando afirma que os campos serviam para o extermínio de “uma população quase reduzida à uma matéria prima, quase levadas a um grau zero de sociabilidade” (Lefort, 1976, p. 123).

A existência dos campos é, pois, essencial para o domínio totalitário. Eles realizam o sonho de um poder total, que não apenas nega a divisão do corpo social, mas também a indeterminação do campo político. Expulsando os que se opõem a ele, ainda que apenas de forma imaginária, o poder totalitário mostra para a sociedade fusionada ao Estado que nada pode acontecer que não passe pelos órgãos do poder. A sociedade deve ser olhada como se olha uma máquina, que só falha se for sabotada. Soljenítsyn mostra como as teorias da conspiração, baseadas na ideia de que o fracasso na produção ou no cumprimento de alguma promessa, era sempre atribuído a um complô (Soljenítsyn, 2019, pp. 62-64). Incapazes de lidar com a indeterminação própria da democracia, os regimes totalitários só sobrevivem se forem capazes de manter operativo o mecanismo de exclusão e morte do diferente. Como mostra Zamiatine em seu clássico, *Nós* (Zamiatini, 2021), nada pode acontecer num regime totalitário. A democracia o ameaça por ser construída sobre a aceitação da indeterminação do campo social e político.

Lefort aponta um outro elemento essencial para o funcionamento do regime totalitário: “a ideologia de granito”, nos termos do autor russo. Nenhum sistema totalitário se mantém no

tempo sem uma ideologia. O terror sozinho não cria a adesão de uma parte da população, justamente a que deve executar as ordens da burocracia e... “não pensar”. Para que a adesão ao sistema se torne operativa, observa Soljenítsyn, é preciso um cimento poderoso, que se espalhe pelo corpo social inteiro. É necessário a ideologia.

É ela, – afirma o escritor russo –, que dá a justificativa buscada para a malfeitoria e aquela duradoura firmeza necessária ao malfeitor. Aquela teoria social que o ajuda a isentar-se de seus atos, perante si mesmo e perante os outros, e ouvir louvor e honra, em vez de reprimendas e imprecizações. [...] Graças à ideologia, coube ao século XX aplicar a maldade sobre milhões de pessoas. (Soljenítsyn, 2019, pp. 103-104)

Lefort observa que a presença massiva da ideologia no corpo social fusiona o saber e o poder, desvitalizando toda forma de conhecimento, transformada em “máquina de ocultação” da realidade (Lefort, 1976, p. 132). Ora, diz o pensador francês, “[...]a ideologia é da ordem do saber, ela implica um certo modo de interpretação do real, um certo modo de argumentação e afirmação que não somente requer a adesão, mas mobiliza o pensamento dos homens” (Lefort, 1976, p. 135). Numa sociedade mergulhada no medo, o elemento ideológico é aquele que integra homens e mulheres na sociedade fictícia criada pelo poder. Ele serve de guia para evitar a catástrofe da prisão e da condenação ao campo. Tudo se passa como se uma forma de saber, ou de não saber, fosse o instrumento de aproximação entre os membros da comunidade e a ferramenta de exclusão dos que supostamente ameaçam a existência e unidade do todo. Pouco importa o conteúdo

dos argumentos enunciados pelas autoridades e seus carrascos. Vistos de fora, eles parecem absurdos. Mas sua consistência está em outro lugar e não pode ser posta a prova pelo exame racional de suas proposições. Ela cimenta um corpo já dado como existente, enlaça saber e poder, institui regras para “não pensar” (Lefort, 1976, p. 176), que podem fazer a diferença entre a sobrevivência limitada pelo medo e o campo. Terror e ideologia são elementos fundamentais do mesmo modo de dominação. O regime totalitário afirma a força “[...] do discurso ideológico, o qual, por meio de enunciados aparentemente contraditórios, fornece a solução imaginária (mas não privada de efeitos sobre o real) dos conflitos que se engendram no social” (Lefort, 1976, p. 179).

Os estudos do totalitarismo soviético estão na raiz do pensamento de Lefort. Por meio deles, ele consolidou sua teoria sobre os regimes extremos que desde os anos 50 chamavam sua atenção. Seu encontro com o livro de Soljenítsyn foi o ponto de virada para a expressão definitiva das teorias que vinha elaborando desde que fizera da crítica ao totalitarismo um interesse central em sua démarche investigativa sobre o político e a política. Nos anos 70, com a publicação de seu trabalho magistral sobre Maquiavel e suas análises do poder soviético, Lefort estabeleceu de maneira definitiva os eixos centrais de seu pensamento, dos quais nunca se afastaria. Ao forjar uma filosofia política original capaz de dar conta da democracia e do totalitarismo num mesmo arcabouço teórico, ele inscreveu sua obra no restrito círculo de pensadores capazes de abarcar os aspectos mais complexos da vida política contemporânea.

Referências bibliográficas

- Barton, P. (1959). *L'institution concentrationnaire en Russie*. Paris: Plon.
- Bignotto, N. (2013) Lefort and Machiavelli. In: Plot, M. (ed.), *Claude Lefort: Thinker of the Political*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 34-51.
- Flynn, B. (2012) *La philosophie politique de Claude Lefort*. Paris: Belin.
- Lefort, C. (1963) Démocratie réelle et représentation démocratique. *Cahiers du Centre d'études socialistes*, n. 25, pp. 22-28.
- Lefort, C. (1953) Le marxisme et Sartre. *Les Temps Modernes*, n. 89, pp. 1541-1570.
- Lefort, C. (1976) *Un homme en trop*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lefort, C. (1978) *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1979) *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1981) *L'invention démocratique*. Paris: Fayard.
- Lefort, C. (1999) *La complication. Retour sur le communisme*. Paris: Fayard.
- Lefort, C. (2007) Aperçu d'un itinéraire. In: Lefort, C. Le Temps present. *Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, pp. 347-357.
- Lefort, C. (2007) Le concept de totalitarisme. In: Lefort, C. Le Temps present. *Écrits 1945-2005*, pp. 869-891.
- Lefort, C. (2007) Repenser la démocratie. In: Lefort, C. Le Temps present. *Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, pp. 341-346.
- Lefort, C. (2023) *O trabalho da obra Maquiavel*. Belo Horizonte, São Paulo: Editora da UFMG, Todavia.

- Molina, E. (2005) *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*. Paris: L'Harmattan.
- Poirier, N. (2015) La division sociale: Lefort lecteur de Machiavel. In: Nicolas Poirier (Org). *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*. Lormont: Le Bord de L'eau, pp. 109-120.
- Rousset, D. (1946) *L'univers concentrationnaires*. Paris: Éditions du Pavois.
- Soljenítsyn, A. (2019) *Arquipélago Gulag*. São Paulo: Carambaia.
- Vaissié, C. (2015) Claude Lefort et l'URSS: le principe de réalité. In: Nicolas Poirier (Org). *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*. Lormont: Le Bord de L'eau, pp. 134-143.
- Zamiatine, E. (2021) *Nous*. Paris: Babel.

11. A questão do poder: o delineamento de novas figuras no horizonte político¹

Martín Plot²

Que tipo de poder é o poder democrático? E que outras espécies de poder podem ser concebidas? Em “A Questão da Democracia”, Claude Lefort escreveu eloquentemente: “‘Liberdade’, a palavra simples que acabo de utilizar, é habitualmente banida da linguagem científica” (Lefort, 1988, p. 9). Lefort se referia a uma constelação complexa de discursos, que vão da ciência política ao marxismo. Mas “poder”, outra palavra simples, também era central ao pensamento de Lefort; central à sua ideia do político e ao seu distanciamento daqueles que sonham com uma sociedade sem poder ou, antes, com um poder

¹ Tradução e revisão: Fernanda Galina; Yago Pessoa; Bruno Victor Melo, Eduardo de Arruda Passos.

² Professor pesquisador de teoria política no Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (CONICET, Argentina) e na Escola Interdisciplinar de Altos Estudos Sociais (EIDAES/UNSAM, Argentina).

absoluto, o que vem a ser a mesma coisa, uma sociedade sem divisão e sem política. Em suas palavras:

[...] quem quer que sonhe com uma abolição do poder guarda secretamente a referência ao Um e a referência ao Mesmo: imagina uma sociedade que estaria espontaneamente de acordo consigo mesma. (Lefort, 1986, p. 270).

Em 2017, Andrew Arato publicou *As Aventuras do Poder Constituinte* – título escolhido como referência a Maurice Merleau-Ponty (Arato, 2017). Para Arato, não apenas neste trabalho em particular, mas também naqueles que o precederam, tanto quanto para Lefort e Merleau-Ponty, o poder nunca é absoluto (Merleau-Ponty, 1998, p. 212) e um entendimento democrático do poder deve ser sempre autolimitado e pluralista. Neste capítulo, estabeleço um diálogo com os trabalhos de Lefort, Merleau-Ponty e Arato sobre a questão do poder, bem como com desenvolvimentos recentes na vida política das Américas – do Norte e do Sul, Estados Unidos e Argentina –, como meio de oferecer um reexame contemporâneo da relação entre o poder e a instituição política da sociedade em nossas democracias contemporâneas.

O que chamamos poder? Não ignoro que essa questão possa ter múltiplas respostas. Tampouco ignoro que essa multiplicidade pode emergir tanto dos usos coloquiais e populares do termo quanto de seu emprego teórico. No primeiro caso, “poder” tende a ser concebido como o ponto de fuga daqueles discursos políticos que percebem a si mesmos como lutando contra ou sofrendo algum tipo de dominação

– ou, alternativamente, da perspectiva imaginária daqueles que desejam situar-se nesse ponto de fuga, vendo a si mesmos como mestres soberanos da sociedade como um todo. É devido a esse fato que o poder, em sua manifestação positiva e concreta, pode assumir uma multiplicidade tão ampla de figuras quanto são as rejeições de queixas contra, ou direcionados a formas de dominação existentes. Essas figuras do poder que compareceram nos discursos políticos então, em sua noção genérica, não se referem a uma entidade concreta, mas a um ponto de fuga que direciona a visão a um polo, estabelecendo uma polaridade com um Outro identificado como responsável pela *determinação* do que existe, precisamente a determinação do estado de coisas que se rejeita ou se pretende transformar ou, alternativamente, perpetuar. No plano do discurso teórico, os usos da noção de “poder” divergem em parte, ainda que não completamente, dessa estrutura geral dos discursos políticos. Não seria possível esgotar neste, nem em muitos outros textos, as noções de poder existentes no discurso teórico. Contentemo-nos, então, em identificar, para os fins deste capítulo, quatro noções centrais à teoria social e política dos séculos XX e XXI.

Para Hannah Arendt, o “poder” emerge da ação, mais precisamente da ação concertada. O poder pode ser exercido quer por um ator individual, quer por um coletivo, mas esse ator pode exercê-lo apenas na medida em que se mostre capaz de persuadir “os muitos”, graças a suas palavras e ações, a apoiar suas iniciativas ou posições políticas no espaço da aparência. “O poder se atualiza apenas onde palavra e ação não se separaram, onde as palavras não são vazias e as ações não são brutais, onde as palavras não são usadas para ocultar intenções, mas para revelar realidades, e as ações não pretendem

violar e destruir, mas sim estabelecer relações e criar novas realidades. O poder é o que mantém em existência o domínio público, o espaço potencial de aparência entre homens que agem e falam” (Arendt, 1998, p. 200). Desse modo, “poder” compartilha com “força”, “autoridade” e “violência” apenas o fato de que “os muitos” aceitam um estado de coisas ou uma nova direcionalidade advinda de um processo político; mas deles difere porque essa aceitação não é o resultado imposto por uma violência à qual não é possível nem eficaz resistir, uma autoridade que não nos ocorre questionar, ou uma força à qual nosso próprio vigor não seria capaz de se contrapor. Para Arendt, quando se trata de uma questão de poder, estamos diante de uma aceitação que é proativa, movida por um fenômeno de ação coletiva e persuasão que vai além do meramente tácito (como quando obedeço a uma autoridade) ou mesmo do estratégico (quando opto por não me opor a uma violência ou força à qual não seria capaz de fazer ceder). “A revolta popular contra governantes materialmente fortes [...] pode engendrar um poder quase irresistível mesmo que prescindia do uso de violência diante de forças materialmente muito superiores. [...] O único fator material indispensável para a geração do poder é o viver junto das pessoas” (Arendt, 1998, pp. 200-201). Para Arendt, em suma, o poder é relacional, não pode ser “possuído como o vigor nem aplicado como a força”, e é “dependente do acordo instável e apenas temporário de muitas vontades e intenções” (Arendt, 1998, p. 201).

Esse entendimento arendtiano do poder permanecerá indiretamente presente neste capítulo. Tendo isso em mente, acrescentemos que “poder” é também uma noção central a dois outros pensadores de uma geração posterior (ambos aproximadamente vinte anos mais novos que ela): Michel Foucault e o já mencionado Claude

Lefort. Assim como para Arendt, para Foucault o poder é relacional – mas é também estratégico, no sentido de forças que buscam ser eficazes, e difuso, no sentido de que se propaga por todo o corpo social. À distância de Arendt, o poder não é explícito nem dependente do “acordo de muitas vontades e intenções”. Para Foucault, o poder é da ordem do tácito e não requer persuasão em um espaço de aparência, mas um funcionamento eficaz na forma de um *dispositif* incorporado no comportamento subjetivo, e seu funcionamento ocorre na dispersão das relações sociais. “A condição de possibilidade do poder [...] não deve ser buscada na existência primária de um ponto central, em uma fonte única de soberania”, afirma Foucault,

“é o substrato móvel de relações de força que, em virtude de sua desigualdade, constantemente engendra estados de poder, mas estes são sempre locais e instáveis. [...] O poder está em todo lugar; não porque abarque todas as coisas, mas porque vem de todos os lugares. [...] O poder não é uma instituição, nem uma estrutura; tampouco é uma certa força da qual somos dotados; é o nome que atribuímos a uma situação estratégica complexa em uma sociedade particular”. (Foucault, 1990, p. 93)

Portanto, ao nos aproximarmos da questão do poder, para Foucault:

[...] em vez de buscar a forma singular ou o ponto central do qual todas as formas de poder derivam, seja como consequência ou desenvolvimento, devemos começar por deixar que operem em sua multiplicidade, suas diferenças, sua especificidade e sua reversibilidade; devemos,

portanto, estudá-las como relações de força que se cruzam, referem-se mutuamente, convergem ou, ao contrário, entram em conflito e esforçam-se por se negar umas às outras. (Foucault, 2003, pp. 265-266)

Não discutirei aqui mais detidamente o trabalho de Arendt e Foucault, mas as noções de poder de ambos contribuem, de maneiras distintas, para nossa construção conceitual. De Arendt, reteremos sua identificação do poder como fenômeno coletivo e político, distinto dos fenômenos de autoridade, vigor, força ou violência; mas afastaremos a ilusão de que esses fenômenos possam permanecer puros e isolados uns dos outros e de que não se entrelacem, às vezes de modo indistinguível, na carne do social. De Foucault, reteremos o caráter difuso de sua noção de poder social, pois ele aponta na direção dos horizontes que ligam o poder relacional disperso pelo corpo social a um polo que se torna encarnado e invisibilizado, como veremos, seja em virtude de sua origem divina, sobre-humana, seja em virtude de sua origem epistêmica, infra-humana. É precisamente com essas últimas noções que chegamos, portanto, a Lefort, com quem permaneceremos pelo restante do capítulo. À distância de Arendt e Foucault, no entanto, para Lefort tanto quanto para os discursos políticos correntes mencionados anteriormente, o poder exerce tanto a atração quanto a repulsão que emana de um *polo*. Em acordo com Arendt e Foucault, no entanto, esse polo não é soberano; sua atração e repulsão a partir de um ponto de fuga não alcança completamente um além a partir do qual pudesse exercer sua influência sobre uma sociedade que lograsse dominar completamente. Em Lefort, esse polo remete de fato a uma *determinação* do que existe, a uma exterioridade em relação ao que é – no sentido do ser do social – que se mostra

decisiva para os atributos desse mesmo ser; mas essa determinação está sempre em vias de se fazer, sempre incompleta e instável. O que se torna visível ou o que permanece oculto, o que se torna passível de ser realizado ou o que é percebido como meramente utópico, o que parece estar inscrito na lógica das coisas ou o que é quase impossível de conceber: abertas que estejam essas dimensões da percepção coletiva à indeterminação histórica da multiplicidade das ordens possíveis – ordens que são resultado de conflitos sedimentados e reativados e de ação concertada –, elas assumem, não obstante, nas sociedades concretas, uma *determinação que é também tácita, como resultado do conformar, encenar e conferir sentido ao social pelo polo do poder* (Lefort, 1988, grifo nosso).

Como se pode ver, esse pensamento parece paradoxal. Estabelecemos uma relação íntima entre duas noções – as de “poder” e de “o social” –, mas assumimos, não obstante, entre elas uma exterioridade mútua. A que se refere essa exterioridade? A chave para a compreensão lefortiana dessa exterioridade entre o poder e o social reside em uma ontologia não positivista da sociedade. Deixe-me dizê-lo com minhas palavras, não com as dele: as sociedades não simplesmente “são” – *elas são no fazer-se ser*. As sociedades são “reversíveis”. Elas são “objeto”, uma vez que possuem consistência material, existem em um determinado espaço e tempo. Mas elas também são “sujeito” – e deveríamos usar aqui o plural-no-singular: “sujeitos” – uma vez que são tanto agente quanto feitas de agentes, tanto individuais quanto coletivas. As sociedades podem agir como uma unidade – em sua forma extrema podem até fazer guerra –, mas também são feitas de uma pluralidade de agentes que atuam uns contra e com os outros *nesse equilíbrio instável que elas são enquanto*

se fazem ser. Mas como podemos compreender essa “ontologia”? De onde ela vem? Sua origem conceitual – ainda que não a interpretativa – reside na filosofia da carne de Merleau-Ponty. Para ele, a carne é um elemento no sentido dos pré-socráticos, um estilo geral de ser. Mas deixe-me agora elaborar a partir desse ponto de partida merleau-pontyano: ao contrário do fogo, do ar, da terra ou da água, a carne não é apenas *passividade* – isto é, um elemento que é simplesmente deslocado, modificado ou quebrado em função de sua colisão com, ou da influência de, outro elemento. A carne também é *atividade*. Sejam claros: a carne é, sem dúvida, passividade – uma vez que “está aí”, é visível, tocável, ocupa um determinado espaço e tempo –, mas é também, ao mesmo tempo, atividade, pois vê, toca e pode tentar estender ou encerrar sua própria ocupação de um determinado espaço e tempo. A carne é visível e vidente, tocável e tocante, sensível e senciante. A carne é tanto “sujeito” quanto “objeto”, razão de sua “reversibilidade” para Merleau-Ponty. A questão é, no entanto: pode ela ser sujeito e objeto *ao mesmo tempo*? O famoso exemplo de Edmund Husserl, revisitado diversas vezes por Merleau-Ponty, leva este último a responder negativamente: quando minha mão direita toca a mesa, ela é uma carne “tocante”. Se, no entanto, eu tocar minha mão direita com a esquerda, a mão direita cessa, miraculosamente, o tocar (sua atividade) e se torna tocada (passividade). Essa nova situação – esse novo horizonte interno – pode ser alterada a qualquer momento, mesmo sem movermos o corpo, desde que o esquema corporal alterne entre tocar a mesa e tocar a mão, e vice-versa (Merleau-Ponty, 1968).

Podemos nos perguntar: o que isso tem a ver com o “poder”? Muito. Para Lefort – e para Merleau-Ponty em seu trabalho inacabado

– a carne como elemento ou estilo geral de ser não se restringe a “corpos” humanos, animais ou mesmo vegetais. A carne é também o modo geral de ser do intercorpóreo e de seres e comportamentos coletivos. Deixe-me, novamente, elaborar a partir daí: tal como os cardumes de peixes, que ao se sentirem atacados por golfinhos mudam plasticamente de configuração; tal como os bandos de pássaros que se adaptam harmoniosamente a ventos cruzados; as sociedades e coletividades humanas são igualmente passividade e atividade, igualmente sensíveis a si mesmas e aos outros em todas as suas partes e capazes de responder a essa sensibilidade como agentes dispostos, ou não, a modificar o curso dos eventos ou a dar a si mesmas novas configurações. O estilo geral de ser da carne é quiasmático: é um dois-em-um (tenho dois olhos, mas uma única visão; duas mãos, mas um único tato), tendo uma exterioridade de *seu* interior e uma interioridade de *seu* exterior. A carne é, nas palavras de Merleau-Ponty, um ser de “duas dimensões”. A carne é agente e paciente, ação e objeto de ação; ela vê e age sobre si mesma, sobre os outros e sobre o mundo, mas é, como no exemplo das mãos, incapaz de encerrar o círculo de sua reversibilidade em uma fusão sem divisão; ela persiste como um dois-em-um enquanto continuar a ser carne. Se não me engano, essas reflexões finais podem ter nos auxiliado a perceber o que estamos de fato reconstruindo teoricamente. Esse ser quiasmático da carne é o que Lefort chamava de “o político”: a instituição interior/exterior do social. E o que ele chamava de “poder” é aquilo que, em qualquer carne social existente, se torna o *auto-exterior* que molda, encena e dá sentido ao *auto-interior*.

Essa ontologia política, é verdade, pode nos parecer extremamente abstrata; mas ela também revela de maneira

surpreendente, em sua ativação interpretativa, dimensões pragmáticas e concretas. Dizíamos, algumas linhas atrás, que pretendíamos apenas esboçar sinteticamente o que reside na origem conceitual da ontologia lefortiana da reversibilidade do político. Mas também sugerimos, de passagem, que essa origem conceitual não esgotaria a gênese dessa ontologia política. A perspectiva de Lefort é co-originada, juntamente com seu diálogo filosófico com Merleau-Ponty (e, claro, também com Maquiavel e até com Marx), em sua interpretação das principais mutações históricas transcorridas no cerne das sociedades europeias modernas e contemporâneas. Em primeiro lugar, Lefort identificou tal mutação que conduziu do *ancien régime* teológico-político à democracia moderna. Em seguida, identificou a mutação que conduziu da democracia moderna aos totalitarismos do século XX, dessa vez como resultado do anseio pela restituição dos marcadores de certeza – perdidos na revolução democrática – no momento das crises sociais geradas pela emergência do capitalismo industrial e pelas guerras mundiais. Não nos deteremos aqui nos detalhes de sua análise. Quero simplesmente notar as figuras do poder reveladas por essas três diferentes formações históricas. No *ancien régime*, o poder era visto como radicalmente exterior ao social, um resultado da perpetuação, nas monarquias europeias, dos dois corpos de Cristo, o celestial e o carnal. O poder era ainda – ou já era – o quiasma ou dobra do social, esse exterior do interior que acabamos de descrever; mas era concebido simbolicamente como dando forma, encenando e fazendo sentido do social a partir de um além radical, experienciado de maneira heterônoma como resultado de uma vontade divina. Esse poder era encarnado na figura do

monarca/Cristo, aquele que, em sua duplicidade corporal, dava corpo à sociedade como um todo.

Não obstante, essa representação do quiasma do político foi transformada radicalmente pelas revoluções democráticas – ainda que, como Tocqueville havia anteriormente sugerido, o princípio gerativo da igualdade já vinha erodindo, há séculos, as hierarquias fixas e encarnadas do antigo regime, erosão da qual *O trabalho da obra Maquiavel* de Lefort é também testemunho (Lefort, 2012), ao identificar no escritor italiano o novo surgimento de um pensamento do político como o poder que institui o social. Essa transformação de longo prazo, que se acelerou durante o período revolucionário, manifestou-se na decapitação dos reis e, com eles, do corpo político em geral. O poder, uma vez encarnado, tornava-se agora um “lugar vazio”. Essa fórmula, contudo, não indica a inexistência do poder; ela aponta na direção de um poder não incorporado, questionável em sua legitimidade toda vez que é exercido. Para Lefort, esse novo e democrático entendimento do poder assumiu para si, e continuará a assumir para si, múltiplos arranjos institucionais; mas o que ele não poderá fazer, para que continue sendo democrático, é reencarnar-se na figura de um corpo concreto, quer individual, quer coletivo. Finalmente, essa abertura do social ao quiasma do político, que está sempre à mercê de uma deslegitimação radical, conduziu, sob determinadas circunstâncias de crise ou anomia, ao anseio por uma reencarnação do poder. É isso que Lefort chamava de “totalitarismo”. E o novo conceito era, então, necessário, porque essa formação social implicava o delineamento de um horizonte diferente e a emergência de uma nova figura do poder.

Totalitarismo é um conceito que

designa um regime em que a fonte do poder deixa de ser localizável. Essa fonte supostamente não reside nem em alguém (um monarca, déspota ou tirano) nem em um grupo de pessoas (aristocratas ou oligarcas), tampouco, propriamente dito, no povo. Totalitário é então a palavra correta para explicar o advento de um modo de dominação em que muitos tipos de signos foram apagados a uma só e mesma vez: os signos da divisão entre dominantes e dominados; das distinções entre poder, lei e conhecimento; e da diferenciação entre as esferas da atividade humana. (Lefort, 2007a, pp. 24-25)

Uma vez desativada a eficácia teológico-política de encarnar, em um corpo duplo, um polo do poder capaz de moldar a sociedade como a exterioridade do interior do social, o anseio por certeza em tempos de racionalismo e ideologização da verdade adquiriu uma nova forma (com minhas palavras, não as de Lefort), agora *epistêmica* em vez de teológica. Lefort afirmou que

a democracia nasceu da rejeição da dominação monárquica, da descoberta coletivamente compartilhada de que o poder não pertence a ninguém, de que aqueles que o exercem não o encarnam, de que são apenas curadores temporários da autoridade pública, de que a lei de Deus ou da natureza não está investida neles, de que eles não detêm o saber final do mundo e das ordens sociais e de que não são capazes de decidir o que cada um tem o direito de fazer, pensar, dizer ou compreender. (Lefort, 2007a, p. 114)

Mas com a emergência do totalitarismo essa forma democrática do poder é radicalmente transformada, e dessa vez é do interior do social, e não de um além celestial, que emerge a fonte de legitimidade, incorporada em um ator social ou individual que reivindica para si uma forma de fechamento do quiasma do político. Não disponho de espaço aqui para desdobrar essa ideia, mas em *O visível e o invisível*, ao falar sobre o tato e a visão como “partes totais” (Merleau-Ponty, 1968, p. 118), Merleau-Ponty delinea, com efeito, um modelo para a compreensão da noção de poder de Lefort e sua crítica do impossível engolimento da cabeça pelo corpo, “em que o todo não mais está dissociado da atração das partes” (Lefort, 1986, p. 306). Em suma, quero sugerir que, no totalitarismo, uma “parte total” do quiasma do político pretende se tornar, em vez disso, um impossível “todo total”.

Esse modelo, que às vezes é lido de maneira rígida, é o que, em outros textos, sugeri que deveria ser lido, ao contrário, como um jogo dinâmico de horizontes que se tornou característico da política contemporânea. Nesse contexto, e a fim de completar o quadro da noção de poder democrático, convido à minha análise as ideias de Arato sobre a autolimitação e o poder constituinte pós-soberano – um poder democrático, quiasmático e reversível, incapaz de colapsar o constituinte e o constituído em uma totalidade completa. Interpretando a partir da experiência, Arato desenvolveu sua teoria pós-soberana de elaboração constitucional em múltiplas etapas, sobretudo inspirada pelas mesas-redondas das transições à democracia da Europa Central e Oriental. Os regimes anteriores na região tinham, em sua maioria, constituições de papel, ignoradas na prática pelo partido governante. À época das transições, contudo, essas constituições de papel foram reativadas, fundamentalmente

com o propósito de utilizar suas cláusulas de reforma para a criação de constituições de transição, que poriam em vigor regras e procedimentos eleitorais negociados, aceitos por todos os partidos, para redigir as novas e definitivas constituições para os novos regimes. À maneira de Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1973, p. 3) e Lefort, o que Arato teorizou a partir dessa experiência foi o processo de instituição de novos regimes evitando um vácuo jurídico – vácuo que criaria perigosamente as condições para que uma das partes do processo se encontrasse na posição de reivindicar uma encarnação plena da soberania popular, criando assim uma *soberania de órgão* disfarçada, com sua afinidade eletiva com a ditadura, (Arato, 2017, p. 23). Em grande parte de seus trabalhos posteriores, Arato concentrou-se no elemento “popular” dessa soberania de órgão disfarçada, escolhendo acertadamente o modelo teológico-político como forma de descrever sua encarnação populista. Como fiz com Lefort, no entanto, quero propor uma extensão do modelo de Arato que nos permitiria também pensar as formas epistêmico-políticas de reencarnação. Arato vê a ideia teológico-política secularizada do “povo” como a principal alternativa ao lugar vazio do poder durante a modernidade pós-revolucionária; ao passo que Lefort via o totalitarismo como uma alternativa – também secularizada, mas epistêmico-política – à falta de uma fonte teológica disponível de legitimidade. Acredito, portanto, que a crítica de Arato à ideia de poder constituinte soberano e sua teoria do poder pós-soberano, autolimitado, de elaboração de constituições – ou poder democrático – deveria ser expandida de modo a abranger o horizonte epistêmico-político tanto quanto o teológico (populista). Nas palavras de Arato:

A teoria constitucional de Schmitt contém a versão mais desenvolvida do mito de que uma entidade que não pode ser sociologicamente ou processualmente identificada é, não obstante, uma fonte legítima de poder e autoridade [...] O corpo que exerce o papel efetivo, em vez de um corpo fictício que serve como seu princípio de legitimação, continua sendo aquele que encarna o poder soberano do Estado [...]. (Arato, 2017, p. 27)

Essa definição nos permite avançar a ideia de que a *soberania de órgão* disfarçada poderia ser baseada seja no “povo” mítico e teologicamente secularizado, seja no também mítico, porém teologicamente secularizado, “conhecimento” das leis sociais intrínsecas que se reivindica como absoluto e, por isso, soberano em seu exercício do poder sobre a determinação da sociedade. Em suma, o que digo com as palavras de Arato é que nem o “povo” nem esse “conhecimento” poderiam ser “sociologicamente ou processualmente identificados” e, assim, materializar-se em uma forma incorporada de soberania de órgão em sua reivindicação de um exercício absoluto do poder. São assim tanto os horizontes teológico-populista quanto o epistêmico que desafiam o lugar vazio e pós-soberano do poder democrático em sua reivindicação de uma fonte de legitimidade absoluta e, por conseguinte, soberana.

Em uma palestra dada em 2000 e intitulada precisamente *Le pouvoir*, Lefort concluiu com as seguintes palavras: “No presente, é a expansão planetária do mercado, que se afirma autorregulado, que desafia o poder democrático” (Lefort, 2007b, p. 992). Reunindo as críticas de Arato e Lefort às noções encarnadas e soberanas de poder, gostaria, portanto, de sugerir que tanto a “soberania epistêmica”

quanto a “soberania popular” devem ser consideradas possíveis formas alternativas do poder teologicamente secularizado e reincorporado que desafia o poder democrático. Deixe-me apresentar uma referência concreta para o que tenho em mente: Trump, Bolsonaro e Milei – é neles que penso quando me pergunto como três líderes e movimentos políticos tão “empiricamente” diferentes (dois deles apresentando uma ideia neo-populista, radicalmente restritiva, cristã e etnonacionalista dos “povos” norte-americano ou brasileiro; o outro invocando uma “verdade” anarco-capitalista e teleologicamente neo-totalitária, que o autoriza a exercer o poder como um ditador schmittiano no contexto de uma exceção autodeclarada) se veem, e são vistos pelos outros, como companheiros de jornada em seu ataque insurgente aos regimes democráticos atuais. O que eles compartilham é uma noção de poder soberano e de soberania de órgão; uma noção que emerge de um novo amálgama de horizontes teológicos e epistêmicos. O horizonte teológico-político, aquele diante do qual uma figura de poder radicalmente exterior à sociedade se delineia como imbuída de uma legitimidade providencial, não desapareceu da imaginação política das sociedades modernas e contemporâneas em razão do efetivo colapso das monarquias teológico-políticas. Esse horizonte frequentemente deixou de ser hegemônico, mas persiste como uma forma – disponível, ainda que não dominante – de atores individuais e coletivos organizarem expectativas, esperanças e mesmo a luta pelo poder e seu exercício. O horizonte epistêmico-político, aquele diante do qual uma figura de poder interior à sociedade se delineia, mas que igualmente reivindica sua capacidade de representar a totalidade do social em virtude de um conhecimento de suas leis fundamentais e intrínsecas, não desapareceu com a derrota

do nazismo ou o colapso dos regimes comunistas. Esse horizonte frequentemente deixou de ser hegemônico na Europa e nas Américas, mas persiste como uma forma – disponível, ainda que não dominante – de atores individuais e coletivos organizarem expectativas, esperanças e mesmo a luta pelo poder e seu exercício. Afirmarei simplesmente que ambos os horizontes – na Argentina tanto quanto nos Estados Unidos e no Brasil, por exemplo –, mesmo sendo diametralmente opostos entre si em sentido estrutural, identificando um polo de poder que é ou radicalmente transcendente ou radicalmente imanente ao social, frequentemente se viram unidos em sua rejeição da noção do poder democrático como um poder desencarnado, contingentemente exercido a partir de um polo exterior/interior que permanece ontologicamente vazio. Os horizontes teológico e epistêmico organizam a determinação do social a partir de um polo de poder que assume uma posição de certeza soberana e não autolimitada, e essas certezas – antinômicas entre si em sua autopercepção (teológica ou epistêmica) –, no entanto, convergem em sua repulsão pela pluralidade e indeterminação democráticas.

Acredito que a matriz conceitual esboçada até aqui pode ser útil para compreender a nova figura do poder soberano que se delineia no horizonte da minha conturbada Argentina, mas também do meu outro país conturbado, os Estados Unidos da América. Para demonstrar essa relevância, precisaríamos primeiro olhar para trás e reconhecer que, até a transição à democracia na Argentina nos anos 1980, e mesmo até o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos nos anos 1960 (mas ficarei primeiro com a Argentina), o polo

de poder se apresentava como semi-encarnado. No país sul-americano, durante a maior parte do século XX, era de fato a divisão política – ou seja, era um país unido por suas diferenças políticas e seus conflitos – que instituiu a unidade da sociedade, como Lefort sugeriu em sua leitura de Maquiavel e para além dela; mas essa divisão costumava restituir o sonho de uma unidade sem divisão toda vez que a “pátria cristã e ocidental”, expressa nas armas e na alma da Nação (os militares e a Igreja), decidia pôr fim a esse conflito. Com o tempo, o conflito político e social voltava a emergir, é claro, mas também se reiniciava o círculo completo de breves períodos democráticos e intervenções militares – e esse “regime” perdurou de 1930 a 1983, da legitimação, pela Suprema Corte, do primeiro golpe militar ao colapso da ditadura mais recente (Plot, 2024). O *Proceso de reorganización nacional* (Processo de Reorganização Nacional: a autodefinição da última ditadura militar) buscou dar um fechamento massivo ao caráter híbrido desse regime semi-encarnado, tornando-o plenamente reencarnado, soberano no sentido schmittiano e também no sentido de Arato. A sociedade civil argentina, no entanto, com algum apoio internacional e em aliança com pouquíssimos líderes políticos lúcidos, acabou forçando a transição à democracia e sua consolidação, revertendo o significado do período e fazendo dele, ao contrário, um momento que esvaziou democraticamente o lugar do poder.

Desde os acontecimentos de 1983-87 (da posse do presidente Raúl Alfonsín até a primeira vez em mais de meio século em que a oposição se uniu ao partido governista para resistir a um levante militar, pondo fim ao papel político das Forças Armadas como decisor-de-última-instância, que exerciam desde 1930 no país), a Argentina tornou-se uma democracia no sentido lefortiano, e o poder

permaneceu desde então desincorporado, apenas temporariamente ocupado por aqueles que, periodicamente e de forma contingente, emergem vitoriosos da disputa política e eleitoral (Plot, 2024). Além disso, e novamente em consonância com a visão de Lefort, a democracia argentina reconheceu na ideia de “direitos” o seu princípio gerador (Cheresky, 1993). Nas palavras de Arato e Jean Cohen: “os direitos são necessariamente paradoxais: formalmente representam uma autolimitação voluntária do poder de Estado” (Cohen e Arato, 1994, p. 396). E, nas palavras do pensador francês, os direitos são um princípio gerador da forma democrática da sociedade (Lefort, 1986) porque – em minhas palavras neste capítulo – eles estabelecem uma brecha intransponível entre o poder e o social: instituem e preservam seu quiasma político, evitam a fusão da sociedade como vista e da sociedade como vidente, ou da sociedade como *social* instituído e da sociedade como *poder* instituinte. Em consonância com a visão de Lefort, a defesa dos direitos humanos e civis e a promoção dos direitos sociais tornaram-se os pilares do novo regime argentino. É em relação a esses dois pilares que surgiu a figura de um poder autolimitado. Como declararam Cohen e Arato: “Logicamente, pelo menos, a ação estatal pode visar à sua própria autolimitação” (Cohen e Arato, 1994, p. 254). Isso de fato aconteceu na nova democracia argentina. Delineado contra o horizonte democrático do poder como lugar vazio e da contingência característica das autoridades políticas, o uso legítimo da força pelo Estado tornou-se autolimitado, particularmente se o compararmos com o passado argentino ou mesmo com os usos atuais em sociedades próximas e distantes, incluindo a nova emergência da violência estatal sob a atual administração Milei. Inversamente, no regime surgido em

1983, os direitos sociais e civis continuaram a ser gerados a partir do princípio igualitário – divórcio secular, casamento igualitário, direitos universais de seguridade social, leis de imigração hospitalares, aborto – e as autoridades políticas foram muitas vezes suas promotoras. Em suma: poder *limitado* em seu uso da violência; poder *proativo* na expansão da igualdade – essa foi a figura do poder que se revelou contra o horizonte democrático do lugar vazio na Argentina desde 1983.

Este não é o lugar para tentar “explicar” as razões econômicas, sociais, culturais e políticas para o que aconteceu, mas podemos simplesmente afirmar que essas duas noções de direitos – com suas ideias correspondentes de poder autolimitado e Estado proativo – não lograram, em muitos aspectos, responder à questão da igualdade e da sustentabilidade social e econômica, e agora estão em profunda crise na Argentina. É por causa dessa crise que um horizonte alternativo começou a organizar a relação entre o visível e o invisível e entre o pensável e o impensável no país sul-americano. Arato e Cohen escreveram, à época do auge do neoliberalismo, algumas linhas fundamentais que, radicalizadas, poderiam ser escritas palavra por palavra na Argentina atual:

A crise do Estado de bem-estar social na Argentina, na forma específica do regime democrático nascido em 83 nos apresenta escolhas políticas difíceis. Embora concordemos com alguns aspectos dos diagnósticos econômicos neoconservadores e neoliberais, não podemos aceitar a estratégia de privatização e desregulamentação nem a ênfase neoconservadora na tradição e na autoridade. Sistemáticamente falando, essas

receitas reclamam a re-economização da sociedade e a destruição, por meio de relações monetárias (e, às vezes, por meio de repressão política), de muitas das instituições e potenciais culturais de uma sociedade civil moderna. (Cohen e Arato, 1994, pp. 468-69)

E acrescentaria, de uma compreensão democrática do poder também. Devemos, nesse contexto, recordar as palavras de Lefort acima citadas: o totalitarismo apaga as “distinções entre poder, lei e conhecimento [e a] diferenciação entre as esferas da atividade humana” (Lefort, 2007a, pp. 24-25). Reunindo as palavras de Lefort e de Cohen e Arato para interpretar a Argentina atual, poderíamos dizer que o horizonte político delineado por Milei implica uma desdiferenciação de todas as atividades humanas e uma re-economização da sociedade, reduzindo as dinâmicas plurais do regime democrático às relações monetárias imperiosamente dominantes de *uma sociedade sem sociedade civil e sem uma compreensão democrática do poder*.

O discurso e a análise políticos cotidianos responderam em parte a essa difícil situação política com indignação, humor e/ou nervosismo (escandalizados, poderíamos dizer, e as semelhanças com o caso Trump não deveriam nos surpreender), buscando mais a confirmação dos preconceitos da antiga normalidade do que a compreensão da novidade radical do fenômeno emergente. Apesar dessa dificuldade – que é, naturalmente, compreensível, já que aqueles de nós que rejeitam essa mudança de horizontes preferem reafirmar o já conhecido a ajustar nossa visão ao novo, algo a que nos opomos porque delineia figuras inaceitáveis para nós –, os sinais das figuras que esse horizonte revela são inconfundíveis. Em primeiro lugar, em

vez de um Estado *proativo* na promoção das igualdades – de gênero ou de acesso à aposentadoria, à educação, aos direitos matrimoniais ou ao sistema de saúde –, vemos a emergência de um *Estado desmantelado e desativado* (um Estado desconstruído, diria Steve Bannon), e quanto mais radical e veloz, melhor. A criação de uma secretaria no âmbito do poder executivo argentino, especificamente voltada à desregulamentação e à redução radical do tamanho do Estado – antecipando também o que Trump está fazendo com Musk –, nos faz lembrar o revolucionário Comitê de Saúde Pública. Em segundo lugar, em vez de um poder *autolimitado* em seu uso da violência, vemos emergir um poder de segurança interna nacional, potencialmente *ilimitado* em seu objetivo de suprimir as manifestações de oposição da sociedade civil ou de visões alternativas para o futuro.

Como é possível que uma transformação dessa escala – potencialmente, uma *mutação simbólica*, diríamos com Lefort, já que introduz uma mudança radical na figura do poder – esteja ocorrendo em um país que ainda no ano passado comemorava com orgulho a quarta década do regime democrático? Fundamentalmente, devido ao surgimento de uma noção teológico-epistêmica de poder que rejeita a contingência do conflito político e se vê como independente, acima dela, mas sobretudo definitivamente autonomizada desse conflito – porque chegou para pôr fim, com as ferramentas fornecidas por um conhecimento definitivo do social, às divisões políticas e sociais que dominaram a Argentina nas últimas décadas (e que, de fato, conduziram a um estado permanente de crise). Para esse novo horizonte, ao mesmo tempo epistêmico e teológico, o que a sociedade argentina requer surge de um conhecimento do social, e não da

contingência de sua democracia: Milei não reivindica encarnar o poder em nome do povo, mas sim em nome desse dito conhecimento definitivo das leis que governam, ou que deveriam governar, a sociedade argentina (e toda sociedade). Para Milei, um anarco-capitalista que quer destruir o Estado em nome de um conhecimento definitivo da sociedade, seu lema não é, definitivamente, o de “L’État, c’est moi” (Eu sou o Estado), que, segundo Trotsky, “é quase uma fórmula liberal” (Lefort, 1986, p. 275). Com Lefort, poderíamos dizer que a fórmula de Milei é, em vez disso, a de “La Société, c’est moi” (Eu sou a Sociedade). Na Argentina, o novo horizonte de Milei é radicalmente ideológico, epistêmico e busca tornar-se hegemônico, mas ainda está por ver o que o futuro nos reserva. Na democracia, disse Merleau-Ponty em *As aventuras da dialética*, existem apenas “avanços”, e não se mata por um progresso relativo. Quando o progresso prometido é “absoluto”, entretanto, apenas as “forças do Céu” (*Las fuerzas del Cielo*) – e é assim que Milei se refere à dimensão teológica de sua fonte imaginária de legitimidade – poderão dizer até onde esse poder epistêmico chegará em um uso da força que agora afirma não reconhecer direitos, isto é, que não reconhece qualquer distância democrática, pluralista e intransponível entre poder e sociedade. “A certeza de ser o portador da verdade é vertiginosa”, disse também Merleau-Ponty em *As aventuras da dialética*: “É em si mesma violência” (Merleau-Ponty, 1973, p. 130), acrescentou.

Permitam-me concluir investigando mais uma vez nossos tempos, acrescentando ao quadro e comentando uma citação muito breve sobre os Estados Unidos. Tentando oferecer uma explicação parcialmente e certamente não explicitamente lefortiana para o porquê de um número significativo de trabalhadores americanos ter

acabado votando em Trump nas recentes eleições americanas, “Randi Weingarten, presidente da Federação Americana de Professores, disse que os eleitores que sentiam ter controle sobre suas vidas – por meio da educação superior ou da representação sindical – haviam se alinhado com os Democratas. Mas, ela disse, ‘pessoas que sentiam que há muita mudança, no ritmo da tecnologia, no custo de vida, no medo de um país ser diferente do que pensavam – elas queriam um homem forte para consertar isso’, e esse homem era o Sr. Trump” (Weisman; Oreskes, 2024). E como o próprio Trump disse ao encerrar seu discurso no Madison Square Garden, oferecendo a certeza que seus eleitores exigem, em particular em relação aos “imigrantes parasitas” prestes a serem purgados – o “inimigo interno” visado por ele: “Não seremos invadidos. Não seremos ocupados. Não seremos dominados. Não seremos conquistados. Seremos uma nação livre e orgulhosa novamente” (Goldberg, 2024). É esse desejo de um sentido restaurado de certeza, encarnado em uma noção soberanista – com componentes tanto teológicos quanto epistêmicos – de poder, que hoje assombra nossas democracias contemporâneas. A preservação ou reinvenção do poder democrático exigirá muito mais do que “coalizões sanitárias” para enfrentar esses novos líderes e movimentos teológico-epistêmicos; exigirá o surgimento de formas novas de imaginação e criatividade políticas, capazes de tornar o poder democrático novamente compatível com sentidos renovados e compartilhados de liberdade, segurança e solidariedade para os nossos tempos.

Referências bibliográficas

- Arato, A. (2017) *The Adventures of Constituent Power*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Arendt, H. (1998) *The Human Condition*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Arato, A.; Cohen, J. L. (1994) *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cheresky, I. (1993) Derechos humanos y régimen político: una genealogía de la idea democrática moderna. *Sociedad*, v. 2, pp. 115-127.
- Foucault, M. (1990) *The History of Sexuality*. Vol. I: An Introduction. New York, NY: Vintage Books.
- Foucault, M. (2003) *Society Must Be Defended*. Lectures at the Collège de France, 1975-76. New York, NY: Picador.
- Goldberg, M. (2024). *MAGA Unchained in Madison Square Garden*. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2024/10/28/opinion/trump-rally-msg-racism.html>. Acesso em: 28 out. 2024.
- Lefort, C. (1986) *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lefort, C. (1988) *Democracy and Political Theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Lefort, C. (2007a) *Complications*. Communism and the Dilemmas of Democracy. New York, NY: Columbia University Press.
- Lefort, C. (2007b) *Le temps présent*. Écrits 1945-2005. Paris: Belin.
- Lefort, C. (2012) *Machiavelli in the Making*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1968) *The Visible and the Invisible*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1973) *Adventures of the Dialectic*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1998) *Signs*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Plot, M. (2024) *La matriz de sentido*. Buenos Aires: Prometeo.

Weisman, J.; Oreskes, B. *Unions Bet Big on Harris. Now They're Bracing for Consequences*. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2024/11/10/us/politics/trump-unions.html>. Acesso em: 10 nov. 2024.

12. Claude Lefort, democracia e a dimensão simbólica do poder. Uma leitura em diálogo com a Revolução Francesa¹

Edgar Straehle²

Uma das contribuições mais interessantes de Claude Lefort tem a ver com a questão do poder e sua dimensão estética. Frente a outras visões filosóficas que tendiam a associá-lo principalmente e, até mesmo, identificá-lo com a violência ou com a dominação, o interessante da proposta do pensador francês, e que gostaria de aprofundar mais nessas linhas, tem a ver com seu estreito vínculo com o domínio da representação e do simbólico. Por essa razão, um dos aspectos centrais dessa concepção de poder contrasta com aquelas outras que o vinculam ao oculto, inclusive aos chamados *arcana*

¹ Tradução e revisão: Ana Lúcia Feliciano, Arthur Stigert Christo, Bruno Victor Melo e Eduardo de Arruda Passos.

² Professor Associado na Universitat de Barcelona.

imperii, e frente às quais o que se destaca é precisamente o mais estético. O poder é, desde este prisma, o que é e o que deve ser visível.

Essa compreensão do poder se associa, segundo Lefort, com a pretensão de forjar uma espécie de identidade simbólica e estética que, em termos ideais, seja plenamente cognoscível e reconhecível. Dessa maneira, portanto, a preocupação deste autor com a ordem da estética no campo da política encontra seu correlato nessa recategorização do conceito de poder. Em outro momento, o associa explicitamente à “instituição do social” (Lefort, 2007, p. 984). Talvez a melhor (e breve) definição de Lefort (2007, p. 983) de sua própria noção de poder é aquela na qual aponta que esse é o lugar de onde uma comunidade se faz ver, ler e nomear. Pelo menos, aí já se apontam três traços importantes inter-relacionados que gostaria de destacar. Por um lado, que sempre há um certo elemento discursivo associado ao poder. Esse, frente à caracterização arendtiana da violência (Arendt, 2004, p. 22), não é mudo, mas veicula ou exhibe uma mensagem, inclusive uma espécie de *logos*, que pode ser lido, decifrado e compreendido. Ora, ao mesmo tempo, trata-se de um poder que deve ser visto e cuja apoteose, como no caso do totalitarismo, não é outra senão a ubiquidade e a onipresença. Por essa razão, tratar-se-ia de um *logos* frequentemente matizado, que pode exprimir-se de modo mais prolixo sob a forma de discursos ou nos livros ideológicos de referência, mas que frequentemente se conecta a um regime de visibilidade menos loquaz e, em certo sentido, mais óbvio ou simples, plasmado nos mais diversos recursos: de bandeiras ou monumentos a todos os tipos de cerimoniais, insígnias, símbolos e até mesmo canções. Em terceiro lugar, por essa mesma razão, o poder não é apenas visto ou lido, mas deve poder ser nomeado e até mesmo,

por assim dizer, brandido ou empunhado. De fato, e precisamente devido à primazia do estético, é um poder que muitas vezes concentra sua atenção mais no significante do que no significado. Ou este significado se explica melhor em outros suportes, como o cultivo de uma doutrina e de uma memória oficial, não raro pouco ou mal conhecidos por grande parte da sociedade.

Um aspecto central é que não é necessário conhecer bem os conteúdos – nem sempre homogêneos, transparentes, coerentes ou estáveis – para poder defender o significante ou o símbolo a que correspondem. Portanto, o estético não deve ser entendido como uma espécie de epifenômeno meramente dependente do *logos* ao qual em teoria corresponde. Como Lefort (2007, p. 983) aponta, o poder tem a ver com algo estético que é “identificável por aquele signo que todos os membros de um grupo podem nomear”, mas, acrescentamos, o que não significa que saibam explicá-lo extensa ou adequadamente. De fato, com frequência, o que nos leva a defender ou a alinhar-nos com determinada causa tem mais a ver com questões emotivas, sentimentais ou de outra ordem do que propriamente com razões racionais.

Desde essa perspectiva, o poder caracteriza-se frequentemente por procurar apropriar-se de certas etiquetas ou categorias políticas, às quais confere grande centralidade e visibilidade pública. Por exemplo, os movimentos nacionalistas procuram demonstrar de várias maneiras que são eles que *representam* adequadamente a nação em questão, enquanto os populistas fazem algo semelhante com a categoria “povo”. O mesmo pode ocorrer quando há outras palavras em disputa e um partido pode querer ser a encarnação autêntica de categorias que, dependendo do caso, podem ser tão distintas como

liberalismo, capitalismo, socialismo, comunismo, marxismo, ambientalismo, progressismo, conservadorismo, cristianismo, esquerda, direita, democracia, republicanismo, constitucionalismo ou feminismo, para citar apenas algumas. Um traço notável dessa compreensão de poder é o desejo de *representar* um coletivo, embora, na verdade, esse exercício de representação não seja neutro, mas uma tentativa de *moldá-lo* ou *redefini-lo*.

Assim, essa compreensão do poder deve ser entendida como uma instância complexa de legitimidade – por isso mesmo exibida e cultivada esteticamente – que é, ao mesmo tempo, uma instância de reflexão, de representação e de identidade. Dessa forma, apresenta-se como uma espécie de testemunho público da sociedade a si mesma. Esta última, segundo Lefort, busca afirmar e reafirmar a si mesma de forma insistente em resposta à exigência de mostrar quão real e consistente é essa (digamos) ficção que apresenta e representa. Em última análise, aponta o pensador francês, “toda sociedade se confronta com a contingência de sua organização e com sua exigência de eliminá-la” (Lefort, 2007, p. 984). O poder aparece, dessa maneira, como uma espécie de agente de apresentação, representação e coesão; ao mesmo tempo, como agente de afirmação e reforço simbólico.

Desde esse prisma, o poder não se caracteriza apenas pela dominação, violência ou repressão de uns sobre os outros, algo que Lefort obviamente não ignora e que pode ocorrer. Porém, ele está mais interessado em sua capacidade de gerar uma suposta sensação compartilhada de unidade, identidade e comunidade. Para isso, pode-se promover um triplo processo que o pensador francês resume com as expressões de “dar forma” (*mise en forme*), “dar sentido” (*mise en sens*) e “pôr em cena” (*mise en scène*) as relações sociais que, de novo,

testemunham o entrelaçamento entre o estético e o discursivo, assim como o papel transformador que pode exercer esse tipo de poder. A esse respeito, o autor chega a destacar que

na ordenação dessas relações, uma sociedade só se torna independente instituindo as condições de sua inteligibilidade e fornecendo-se, através de mil sinais, uma quase representação de si mesma. (Lefort, 1986, p. 257)

Um detalhe salientado por Lefort (2007, p. 984) consiste em como a ciência política moderna tem forjado erroneamente a ficção de que as relações sociais preexistiam a este tipo de ações. Diante disso, esse pensador ressalta a primazia do simbólico, o que nos leva a indagar até que ponto pode haver algum tipo de poder que não promova essa dimensão estética e não busque *apresentar-se* ou *representar* a si mesmo ou aos seus governados.

Não obstante, a questão é que o poder promove uma ficção unitária, geralmente pronunciada e pensada no singular, mas que se conecta, na verdade, com uma realidade que inevitavelmente é plural, contraditória e conflitiva. Daí que a operação do poder seja necessariamente problemática e polêmica. E também que, nesse campo, se evidencie a tensa relação entre a política (*la politique*) e o político (*le politique*), o qual se caracteriza inevitavelmente pelo conflito, a disputa e a divisão. Não se trata apenas de que o poder possa tentar forçar uma sensação ou uma imagem específica de unidade, mas também de que possa ser abertamente respondido e questionado por seus *representados*, o que faz com que esse regime de visibilidade seja desafiado pela própria população que ele, pelo menos em teoria, pretende representar. Além disso, também pode haver uma série de

críticas de uma perspectiva mais “interna”, alegando que o problema com o poder não é a imagem ou o *logotipo* com o qual ele se identifica publicamente, mas sua conduta prática que não reflete adequadamente o que ele alega representar. Nesses casos, o problema não é o discurso, mas atitudes mais práticas, como a hipocrisia, a inconsistência ou o discurso vazio.

O que fica evidente com tudo isso é que o poder se encontra em situação de conflito perpétuo, seja tácito ou aberto, velado ou manifesto, e que jamais alcança a unidade harmoniosa almejada, nem mesmo no domínio da representação e do estético. Dito de outro modo, é impossível que uma sociedade coincida exatamente com a representação que faz de si mesma e, desse modo, o que se atesta é a sua realidade intrinsecamente *irrepresentável* e indomesticável. Paradoxalmente, o sonho do poder não faz senão exibir sua limitação e impotência. E, com isso, não faz senão convertê-lo em um terreno jamais encerrado e inevitavelmente conflitivo.

Lefort põe em relevo a existência de dois tipos distintos de respostas históricas que buscam resolver, embora na verdade o neguem, o problema do poder. Por um lado, estão aquelas que o situam no terreno da transcendência. Um bom exemplo do caráter exorbitante do poder encontra-se nos regimes políticos marcados pela presença da religião e que recorrem a ela como sua principal fonte de legitimação. Descritos por Lefort como de matriz teológico-política, a representação da sociedade localiza-se, nesses casos, em sua exterioridade, em um lugar que não é terreno nem mundano. Devido à sua transcendência, a sociedade define-se a partir de uma entidade divina que não é deste mundo e com a qual não se identifica, nem pode fazê-lo de maneira plena. Um bom exemplo seria a monarquia

de Luís XIV da França, apesar de ter sido habitualmente retratada como absolutista por antonomásia e de ter sido associada à expressão amplamente difundida e, na verdade, apócrifa, “o Estado sou eu”.

Para aprofundar esse ponto, Lefort se debruça sobre o trabalho do historiador Ernst Kantorowicz. Em seu clássico *The Two Bodies of the King* (1957), explicou que a figura do monarca medieval era definida por uma espécie de natureza dupla ou *gemina persona* que emulava a de Jesus Cristo. O rei não era apenas uma pessoa que possuía um corpo individual, biológico e mortal, propriamente humano e finito, mas também se distinguiu por, de algum modo, *encarnar* o corpo imperecível da nação. Em razão da singular dignidade vinculada à sua posição, o monarca estava investido de uma dimensão numinosa que o elevava acima da condição de seus súditos, servia também de garantia da integridade da nação e, ao mesmo tempo, apresentava-se como a origem última de sua legitimidade régia.

O interessante é que, desde a perspectiva de Lefort, esses governantes supostamente ou pretensamente absolutos tampouco haviam sido capazes de fundamentar sua legitimidade sobre si mesmos. Em vez disso, eles deveriam ser vistos como uma espécie de mediadores entre o terreno e o divino, o que testemunhava que sua fonte de legitimidade se encontrava além de sua pessoa. Por essa razão, a simbolização e a encenação desse poder era justamente o que, nestes tipos de casos, evidenciava a falta de acordo da sociedade consigo mesma. Embora o corpo do rei pudesse representar o corpo inteiro da nação graças ao seu caráter sagrado e não meramente humano, na realidade, essa sacralidade não estava completamente contida em si mesmo de uma maneira plena e dependia de um ser que

era mais sagrado e divino do que o próprio monarca, o que implicava uma certa limitação e subordinação própria.

Dito de outro modo, o apoio do monarca à religião não fazia mais que certificar uma forma de subordinação de um rei que, na verdade, era incapaz de se sustentar e se legitimar por si mesmo. E onde o chamado absolutismo não era mais que uma ficção que mascarava sua dependência real. Assim, por exemplo, que o grande escrito político do reinado de Luís XIV não foi outro que *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte* do bispo Jacques-Bénigne Bossuet, publicado postumamente em 1709. Sua primeira frase, em que proclamava que “Deus é o rei dos reis” e que a “Ele cabe instruí-los como seus ministros” (Bossuet, 1821, p. 1), não podia dar lugar a mal-entendidos. Suas páginas enfatizavam constantemente que a autoridade dos soberanos terrenos era derivada e, por exemplo, que “Deus é o verdadeiro rei” (Bossuet, 1821, p. 46) ou que sua função devia ser basicamente “executar a lei de Deus” (Bossuet, 1821, p. 252). Ou também que “nenhum poder pode escapar das mãos de Deus” (Bossuet, 1821, p. 304). A conclusão de Bossuet (1821, p. 482), portanto, não foi outra senão a de que “todo império deve ser observado sob outro império superior e inevitável”. É por isso que este livro contém, de fato, uma dimensão prescritiva que um rei deve saber cumprir, ao qual, por exemplo, se exige ser sábio, ativo, atento, magnânimo ou piedoso. Caso contrário, ele poderia ser desautorizado, isto é, privado de uma autoridade que não provinha nem dependia de seu próprio poder.

Desta maneira, pois, evidencia-se como a própria fonte de legitimidade do poder supostamente absoluto é, na realidade, a fonte de sua limitação e, nesse caso, a subordinação do político ao religioso

e à moral. Isso também explica a importância das políticas de exibição do poder e como elas consistem no simultâneo ocultamento e na tentativa de mascaramento de sua verdadeira origem. O objetivo não seria outro senão apagar os vestígios de sua própria contingência ou, nas monarquias que emergem de conflitos ou fundam novas dinastias, até mesmo o caráter recente e controverso dessa origem e, com isso, do próprio poder em si.

Lefort destaca que outro tipo de resposta ao problema do poder não se situa na sua transcendência, mas, ao contrário, na sua imanência, não no fora, e sim no dentro da sociedade. Por isso, em certo sentido, podem igualmente ser vistos como uma tentativa de alternativa às limitações do pretense absolutismo dos regimes de matriz teológico-política. Nesse contexto, o pensador francês tem em vista os regimes totalitários e a “ideologia de granito”, extremamente compacta e pretensamente fechada, que eles impulsionam e a partir da qual pretendem sustentar-se ou legitimar-se exclusivamente em si mesmos. O totalitarismo teria compreendido que o apelo a uma exterioridade como fonte de legitimação pode reforçar o poder, mas também o limita indiretamente e o fragiliza fatalmente. Por isso, ainda que com um encaminhamento antagônico, o totalitarismo deve ser compreendido em relação e mesmo como resultado do processo de secularização no qual também se inscreve a democracia.

Lefort sublinha, por isso, que é preciso compreender o totalitarismo não a partir das velhas monarquias ditas absolutistas, mas a partir de uma revolução democrática à qual, ao mesmo tempo, se contrapõe e procura inverter. Quer dizer, seguindo a linha de Hannah Arendt, ele deve ser entendido mais em termos de sua novidade histórica e não como uma continuidade de antigas formas

de poder. Como a democracia, os regimes totalitários secularizam a fonte de sua legitimação, mas, em vez de situá-la em um lugar vazio como o democrático, fazem-no em um partido ou em uma pessoa (como nos casos de Hitler ou Stalin), que a ocupam de forma individual, absoluta, indivisível e violenta. O poder totalitário se caracteriza por negar a legitimidade da divisão e tentar erradicá-la a qualquer preço, desde uma lógica como a schmittiana do amigo/inimigo. Ademais, e com conexão com o exposto neste artigo, o poder totalitário também se esforça, com violência se necessário, para que a dimensão simbólica da sociedade passe a se adequar à realidade da própria sociedade. Caso contrário, os dissidentes podem ser facilmente tachados de parasitas ou de inimigos do povo, a versão totalitária e secularizada dos hereges, a categoria mais encarnçada de inimigos dissidentes naqueles Estados subordinados à religião. Uma das consequências disso é uma confusão do poder com a dominação e, inclusive, com a violência. Como resultado disso, impulsiona-se uma espiral de radicalização e politização que acaba por intervir e interferir ativamente até mesmo nas vidas privadas das pessoas.

É claro que a imagem da sociedade totalitária já não é a sua realização real, mas a oportuna, pretensa e violenta ficção promovida em seu nome, que se quer apresentar e impor como totalmente soldada e desprovida de divisões. Sua imagem, uma que Lefort toma de Trotsky, é a de um Stalin que se atreve a ir mais além de Luís XIV e poderia ter exclamado uma sentença como “a sociedade sou eu!” (Lefort, 1981, p. 90). Dessa perspectiva, argumentou o revolucionário russo, o monarca francês teria ficado, comparativamente, numa fórmula quase liberal. Em contrapartida, o dirigente totalitário teria buscado abarcar toda a economia do país e, como consequência dessa

personificação, teria tentado converter a pluralidade social em uma sólida unidade cujo representante interviria como espécie de porta-voz e executor da sociedade ao mesmo tempo. O que explica por que Lefort (1976, p. 57ss) tomou de Solzhenitsyn o termo ilustrativo “egócrata”, que contém e, ao mesmo tempo, supera o de “autocrata”, para designar o líder totalitário. Mais adiante, o pensador francês precisou que, com o conceito de ‘egócrata’, se sugeria a ideia de um governante que

concentra o poder social em sua pessoa e, nesse sentido, aparece (e aparece a si mesmo) como se nada houvesse fora de si, como se tivesse absorvido a substância da sociedade, como se, enquanto *ego* absoluto, pudesse expandir-se indefinidamente sem encontrar qualquer resistência nas coisas. (Lefort, 1976, p. 68)

Diante disso, Lefort ressalta que a democracia deve ser entendida como uma forma política que reconfigura o lugar do poder e, desse modo, faz justiça ao seu caráter inevitavelmente conflituoso e divisivo. Assim, pelo menos em termos ideais, essa forma política não busca a ilusão de uma identidade ou unanimidade impossíveis. No entanto, também é preciso lembrar que isso não livra a democracia do poder, tampouco do problema da representação política. A democracia não resolve nem dissolve essa questão, mas a desloca e, em certo sentido, lhe faz justiça. Ao contrário do que ocorre sob regimes totalitários, o destino da sociedade não está subordinado à representação do poder, mas é, por assim dizer, democratizado e, por isso, se torna aberto às flutuações e aos conflitos da sociedade. E, é claro, ele também se torna despersonalizado ou *desencarnado*. O que a democracia faz é

desenvolver uma articulação que implica, ou idealmente deveria implicar, uma abertura do poder e do simbólico e, portanto, sua colocação em um “lugar vazio”. Dito de outro modo, se há algo que caracteriza a democracia, é esse vazio que ninguém pode monopolizar ou apropriar e que, portanto, define essa forma política como algo que é, a rigor, indefinível. O conflito, em vez de ser entendido como um problema a ser resolvido, torna-se, portanto, a razão de ser da democracia. Ou, em outras palavras, a democracia é a forma política, no sentido de *le politique*, por excelência. No seu interior, o poder já não remete a um fora ou a um dentro a partir dos quais se define, mas passa a ser objeto de constante debate e controvérsia. Daí também que seu fundamento não seja, em última instância, senão uma ausência de fundamento.

A esse respeito, vale a pena lembrar esta passagem de Lefort, que, aliás, também pode ser útil para contrastá-la com as lógicas que existiam sob o Antigo Regime e sob o totalitarismo.

Na democracia moderna, pela mesma razão que a divisão do poder e da sociedade não se remete a um *fora* atribuível aos deuses, à cidade e à terra sagrada, também não se remete a um *dentro* atribuível à substância da comunidade. Ou, em outros termos, pela mesma razão que não há materialização do *Outro* [...] também não há materialização do *Um*. (Lefort, 1986, p. 266)

De algum modo, o que a democracia faz é reconhecer e reconhecer-se na contingência e na historicidade do poder. E é precisamente por isso que Lefort (2007, p. 992) pode acrescentar que “a democracia é esse regime no qual se dissolvem os referenciais

últimos da certeza”. Ao mesmo tempo, é também aquele regime que, por não se ajustar a nenhuma identidade, substância ou essência, se afirma (e se legitima) sobre o conflito e a divisão. E é uma divisão tão importante e produtiva que ele chega a defini-la como “geradora de sua constituição” (Lefort, 1986, p. 266). Por essa mesma razão, e como já foi dito, a democracia é também a forma política histórica por excelência, pois é aquela que não pretende negar essa historicidade ao assumir uma espécie de identidade trans-histórica, mas que se renova constantemente em conflito, em diálogo (ou disputa), diante dos diversos desafios de cada momento.

Aliás, e daí a diferença que Lefort estabelece entre as democracias modernas e antigas, a contingência democrática atinge o próprio *nós* do sujeito político democrático. Diferente da antiga Atenas, esse sujeito não vem predefinido nem se encontra fechado. Um dos problemas da democracia antiga é que ela ainda conservava

uma determinação positiva a partir do momento em que a representação da cidade, a definição da cidadania, repousam sobre uma discriminação fundada em critérios naturais, ou o que, para o caso, vem a ser o mesmo, sobrenaturais. (Lefort, 1986, p. 265)

E esse nós, como é especialmente evidente no caso do nacionalismo, é tão importante em um nível *real* quanto em um nível simbólico.

Desde a perspectiva do poder democrático, a execução pública de Luís XVI no curso da Revolução Francesa havia desempenhado um papel chave. Segundo Lefort (1981, p. 179), “a revolução democrática, durante muito tempo subterrânea, irrompe quando se destrói o corpo

do rei, quando cai a cabeça do corpo político e quando, ao mesmo tempo, se dissolve a corporeidade do social”. Esta decapitação não diz respeito apenas ao corpo físico do monarca, mas também ao sagrado da monarquia e, portanto, não só tem como resultado a liquidação de um rei individual, mas também a abolição do poder monárquico e a subsequente proclamação da república. Como Michael Walzer (1974, p. 5) apontou, essa é a grande diferença que haveria entre assassinatos como os dos reis franceses Henrique III e Henrique IV e a execução de Luís XVI, realizada fria e publicamente depois de um longo processo judicial. Jean Jaurès (1903, p. 888) acrescentou que “a realeza francesa era decididamente uma coisa morta. Ela retornará por um momento, mas como um fantasma”.

Paralelamente, com o advento da república, o poder passou a ser despersonalizado ou *desencarnado* e foi transferido, por assim dizer, do *eu* para o *nós*. Este gesto resultou, igualmente, pelo menos a nível ideal, na secularização do regime político e na eliminação do fundamento divino e transcendente do próprio poder. O que isso implicou, portanto, não foi apenas matar o rei físico, mas também a outra pessoa do rei historicizada por Ernst Kantorowicz e, com ela, tudo aquilo que simbolizava – bem como a própria maneira como isso foi feito.

Por essa razão, e já além de Lefort, o que pode ser acrescentado é que a Revolução Francesa não foi apenas uma revolução política, mas também uma revolução simbólica de grandes efeitos internacionais e nacionais que se estendem até o presente (Straehle, 2024, p. 339ss). Sem ir mais longe, até hoje o dia 14 de julho ainda é o dia nacional da França, que comemora a tomada da Bastilha ou o Dia da Federação de 1790; além disso, a Marselhesa é outro símbolo

famoso da Revolução Francesa e continua sendo o hino oficial da França; por fim, a tricolor continua sendo a bandeira francesa. Um dos documentos mais interessantes e influentes foi a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 que, embora não tenha sido a primeira, ajudou a gestar ou popularizar uma tradição de direitos muito importante. Também se pode destacar nesse contexto o cultivo de uma memória oficial própria e alternativa à do Antigo Regime em um espaço ressignificado como o Panteão, onde intelectuais como Voltaire e Rousseau foram rapidamente enterrados, bem como revolucionários inicialmente admirados, como Mirabeau e Marat (que, no entanto, logo foram depanteonizados). O Panteão foi um dos locais visíveis em que a revolução celebrou publicamente a si mesma e sua própria memória ou seus referentes. Ele ainda está ativo até hoje e, desde então, não sem mudanças nos critérios de seleção ou controvérsias no meio, várias figuras históricas diferentes foram incorporadas, ajudando a proporcionar um senso de pluralidade na memória. O cultivo público desse poder estético foi constante por parte dos revolucionários franceses e, como no caso das escarapelas tricolores, manifestou-se no cotidiano, inclusive na indumentária das pessoas.

No entanto, o que é provavelmente mais interessante é que foi durante a Revolução Francesa, e especialmente após a queda de Luís XVI em 1792, que se tentou buscar em um nível prático um tipo de poder (executivo) que fosse autenticamente republicano e rompesse com a ideia monárquica de unidade, tanto ao nível prático quanto simbólico. Trata-se de um aspecto não ressaltado ao longo de seus escritos por Lefort, que nestes temas parece estar mais próximo das interpretações da história da Revolução Francesa como as de Edgar

Quinet ou de François Furet, mas que, apesar disso, dialoga de maneira muito interessante e frutífera com suas reflexões. A esse respeito, convém destacar que essa compreensão do poder se manifestou, por exemplo, na imediata reorganização do poder executivo logo após a derrubada de Luís XVI, até então nas mãos do rei solitário, e em sua transferência para um conselho executivo formado por seis membros sem dirigente, cuja acefalia simbólica redundou em uma pluricefalia real. Com isso, houve a tentativa de articular institucionalmente a ideia de um poder despersonalizado e aproximá-lo de uma sociedade intrinsecamente caracterizada por sua multiplicidade irreduzível. Dito de outro modo, uma sociedade plural exigia refletir-se também em um poder igualmente plural, que desconfiava de toda liderança individual e a evitava. Como Lefort (1986, p. 105) não ignorava, algo semelhante foi feito com todos os comitês estabelecidos desde então, incluindo um Comitê de Saúde Pública que, em sua fase mais importante, esteve oficialmente composto por 12 membros. Também a Constituição Francesa de 1793, cuja implementação foi adiada devido à guerra e que finalmente jamais chegou a entrar em vigor, previu a instituição de um conselho executivo de 24 membros. Inclusive a Constituição Termidoriana de 1795 colocou oficialmente o poder executivo nas mãos de um diretório de 5 membros e, ainda mais, o consulado de Napoleão Bonaparte era integrado por 3 pessoas, se bem que neste caso o desajuste entre o nominal e o real já era óbvio e descarado.

Tudo isso teve uma grande relevância política e também simbólica. Sem ir mais longe, entre 1792 e 1804, desde a queda da monarquia borbônica até a proclamação do Império já nos tempos de Napoleão, não houve nenhuma figura que representasse ou encarnasse o poder simbólico (e o não simbólico) na França

revolucionária. No final das contas, e apelando a exemplos distintos, como a antiga Atenas com os arcontes, a Roma antiga com os cônsules, ou a muito mais recente constituição da Pensilvânia com seu conselho executivo, os revolucionários franceses buscaram eliminar os resquícios de um poder individual que lembrasse o monárquico. E, do mesmo modo que Luís XIV estaria associado a uma sentença de fato apócrifa como “o Estado sou eu”, e que Stálin refletiria outra como “a sociedade sou eu”, no caso da Revolução Francesa colocou-se, em contrapartida, aquilo que se poderia considerar como a realização da afirmação de que “o poder é a sociedade”. Dito de outro modo, apenas um *nós*, certamente mais limitado, podia e devia representar, tanto no plano legislativo quanto também no executivo, o *nós* plural da sociedade. Por isso mesmo, e não sem dificuldades, também se pretendeu reformular a ideia política de representação a partir da delegação. A ruptura simbólica com o passado devia ser tão grande quanto evidente.

Por isso, e em contraposição às leituras hobbesianas ou rousseauianas, a soberania, adjetivada como popular ou nacional, não deveria ser vinculada, durante a Revolução Francesa, a uma vontade individual ou particular. Além disso, isso também significou que o poder devia deslocar-se prioritariamente para a esfera legislativa. É isso que explica que os revolucionários vissem o executivo como um poder suspeito e que, portanto, devia ser derivado e continuamente subordinado a um legislativo que sempre tinha de manter o poder de revogá-lo. Quando se falava em soberania, tratava-se da soberania do povo, uma soberania que devia ser traduzida e representada (ainda que sempre de modo problemático), e não de um poder soberano que pudesse ser retido por uma única

pessoa. Observou-se, em uma época em que figuras como Robespierre estavam começando a reivindicar e popularizar a ideia de democracia, uma forma de institucionalizar o conflito. Por essa mesma razão, não fazem sentido aquelas leituras que reduzem a Revolução Francesa à ditadura de uma única pessoa, algo em que o próprio Lefort (1986, p. 109) incorreu, embora, como é sabido, não se deva esquecer tampouco que o político jacobino chegou a falar publicamente a favor de um indefinido “despotismo da liberdade”.

É verdade que o Comitê de Saúde Pública assumiu provisoriamente, em um contexto de uma guerra terrível que então era tanto civil quanto contra diversas potências estrangeiras, como Áustria, Inglaterra, Espanha e Prússia, poderes executivos excepcionais que, à época, já foram denunciados como ditatoriais e, posteriormente, foram assim retratados por muitos historiadores. No entanto, esse mesmo órgão, além de ser sempre dependente de uma Convenção que tinha de renová-lo periodicamente e podia revogá-lo a qualquer momento, também se caracterizou por sua pluralidade estrutural e por inúmeras disputas internas que levaram à queda de Robespierre. Simbolicamente, os documentos emitidos pelo Comitê eram assinados de forma pluralista, muitas vezes por pessoas em desacordo umas com as outras ou pertencentes a facções diferentes. Por essa razão, os estudos sobre essa instituição preferiram falar de uma “unidade de ação” (Bouloiseau, 1968) que, aliás, contrastava com a disparidade nas posições reais de seus membros. E isso também se manifestou em decisões tão polêmicas, e muito compreensivelmente denunciadas por Lefort, como a prisão de Danton e de seus aliados. No entanto, é preciso lembrar que essa medida foi assinada não apenas por Robespierre e Saint-Just, mas também – e aí reside o aspecto mais

terrível – por seus inimigos políticos, como Carnot e até mesmo dez dos doze membros do Comitê de Segurança Geral, embora este tenha sido, em muitas outras ocasiões, um órgão rival do Comitê de Salvação Pública. A este respeito, é sugestivo que neste contexto Lefort (1986, p. 99) tenha falado em dado momento de um “terror democrático”.

Logicamente, não se deve ignorar que os diversos membros do Comitê de Saúde Pública urdiram estratégias ou buscaram tecer alianças para obter um poder maior do que o meramente nominal. Robespierre, que entretanto jamais ocupou algo semelhante a um cargo de dirigente, tornou-se uma figura especialmente poderosa graças a seus diversos recursos de poder informal como líder dos jacobinos, poder esse que foi se esvaindo com o tempo. Também insistiu em promover a celebração ostensiva e pretensiosa do culto ao Ser Supremo no dia 20 de Prairial, procissão em que ia à frente e que Lefort (1986, p. 108 ff.) descreveu como um projeto para legitimar e estabelecer simbolicamente o Terror. Não obstante, é preciso lembrar que essa iniciativa fracassou completamente. Além disso, a temerária exibição pública levada a cabo por Robespierre prejudicou fortemente sua imagem, aumentou a sensação de seu poder real excessivo e influenciou de modo significativo a queda do político jacobino, ocorrida apenas um mês e meio depois. Com isso, o próprio culto ao Ser Supremo ficou sentenciado e não sobreviveu ao seu principal impulsionador. A partir daí, tornou-se mais fácil identificá-lo com a figura de um ditador que ele nunca foi nem pôde ser, e torná-lo quase o único culpado por um Terror que, na realidade, foi impulsionado por muitos outros políticos que, desse modo, quiseram eximir-se de responsabilidade pelo ocorrido e até ocultar suas próprias ações. Tudo isso serve para lembrar que as políticas simbólicas podem muitas

vezes ser aquelas que provocam mais indignação e controvérsia, e também aquelas que são mais vividamente lembradas na memória de um passado que, consciente ou inconscientemente, é frequentemente lido dessa perspectiva.

Mais tarde, e apesar de exceções como o Conselho Federal suíço ou a curiosa constituição uruguaia de 1952, que recuperou a figura de um executivo colegiado, a tradição democrática acabou por seguir caminhos distintos daqueles que haviam sido traçados durante a Revolução Francesa. Houve uma tendência de reorientação do poder executivo, especialmente no âmbito representativo, assim como da própria relação institucional desse poder com o simbólico. A este respeito, e logo após proclamar que na democracia “o lugar do poder torna-se um *lugar vazio*”, é ilustrativo que Lefort (1986, p. 27) tenha acrescentado no seu texto sobre o poder que:

É inútil insistir nos pormenores do dispositivo institucional. O essencial é que impede os governantes de se apropriarem do poder. Seu exercício depende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao término de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a institucionalização do conflito. Vazio, inocupável – de tal maneira que nenhum indivíduo, nenhum grupo, lhe poderá ser consubstancial –, o lugar do poder mostra-se infigurável. (Lefort, 1991, p. 32)

Esta questão, e é por isso também que este artigo empreende o desvio pela Revolução Francesa, é relevante para evitar cair em uma fetichização das formas democráticas. Logicamente, a própria

popularidade da ideia democrática levou a inúmeras respostas institucionais que tentaram se conformar mais ou menos a ela em um nível formal ou nominal, mas sem que isso fosse uma garantia de nada. Esse processo, compreensível a partir do próprio conceito de “revolução democrática” de Lefort e Tocqueville, conduziu, em muitos casos, e novamente em nível simbólico, à instrumentalização da palavra para fins cosméticos. Mesmo um regime claramente ditatorial como o de Franco, na Espanha, definiu-se fictícia e oficialmente como uma “democracia orgânica”, enquanto, na atualidade, muitas das ameaças à democracia são perpetradas em seu próprio nome.

Por tudo isso, não é demais recordar que a primazia do estético em Lefort não se prende a uma mera observação (superficial) do dispositivo institucional, mas à práxis de uma política real que deve ser democrática e, portanto, não pode se encerrar em uma identidade fixa ou essencial; ela precisa saber se relacionar com o político (*le politique*) e permanecer aberta a disputas e conflitos – como aqueles que Pierre Rosanvallon situou sob o conceito de “contrademocracia” – que devem ser compreendidos como legítimos.

Referências bibliográficas

- Arendt, H. (2006) *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Bossuet, J.-B. (1821) *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*. Paris: Librairie monarchique de N. Picard.
- Bouloiseau, M. (1968) *Le comité de salut public* (1793-1795). Paris: PUF.
- Jaurès, J. (1903) *Histoire socialiste* (1789-1900). La Convention. v. IV. Paris: Jules Rouff.

- Kantorowicz, E. (1957) *The King's Two Bodies*. A Study in Mediaeval Political Theology. Princeton: Princeton University Press.
- Lefort, C. (1976) *Un homme en trop*. Réflexions sur L'archipel du Goulag. Paris: Seuil.
- Lefort, C. (1981) *L'invention démocratique*. Paris: Fayard.
- Lefort, C. (1986) *Essais sur le politique* (XIX^e-XX^e siècles). Paris: Éditions du Seuil.
- Lefort, C. (2007) *Le temps present*. Écrits 1945-2005. Paris: Belin.
- Rosanvallon, P. (2006) *La contre-démocratie*. La politique à l'âge de la défiance. Paris: Seuil.
- Straehle, E. (2024) *Los pasados de la revolución*. Los múltiples caminos de la memoria revolucionaria. Madrid: Akal.
- Walzer, M. (1974) *Regicide and Revolution*. Speeches at the Trial of Louis XVI. New York: Cambridge University Press.

13. A fenomenologia de Lefort

Luiz Damon Santos Moutinho¹

1.

Meu objetivo aqui é bastante modesto: quero mostrar como persiste um certo *logos* fenomenológico na obra de Lefort, isso mesmo depois de um afastamento do modelo merleauPontiano da “filosofia da percepção”. Esse afastamento se expressa no abandono do modelo da “filosofia da história” em benefício de uma “filosofia política”. Embora essa passagem implique uma inflexão importante, ainda persiste, na obra madura de Lefort, uma figura do *logos* fenomenológico. É isso que pretendemos mostrar.

No início da carreira, Lefort era bastante próximo de Merleau-Ponty. Ali, no começo dos anos 50, ele se colocava o problema da “instituição do social” – problema permanente em sua obra e que o singulariza – a partir de uma “dialética do social”, fundada na *praxis* social. A essa altura, ele ignorava solenemente o “simbólico”.

¹ Professor Associado na Universidade Federal de São Carlos (Dfil/UFSCar).

Seu primeiro texto, “A troca e a luta dos homens” (republicado em *As formas da história*), é um combate a Lévi-Strauss que retoma o confronto merleauPontiano à pretensão desse último de esgotar a tarefa do conhecimento nas “estruturas”, numa mera “estrutura de troca”. A “estrutura” é um órgão de conhecimento; se se quiser, do entendimento; não se pode confundi-la com o “ser”, insiste o fenomenólogo. Será preciso descer à experiência, a uma *praxis* social. Para desenvolver seu modelo, Lefort lança mão, para além da “troca”, de uma “luta dos homens”, vista sob a perspectiva da “dialética do reconhecimento”, e que aparece como “instituinte do social”. É “instituinte” porque essa “luta” consagra um “Nós”, em que a “sociedade” se fecha nela mesma, algo como um “*cogito* coletivo”, e se coloca como “estagnante”, avessa à mudança – à história, portanto. É esse “fato social total” que, curiosamente, passa ao largo do “simbólico” e, finalmente, do “outro mundo”, de que falará Lefort anos depois a propósito das “sociedades primitivas”. Dentro desse modelo, ele ainda vê no “trabalho” a saída para uma sociedade histórica, na medida em que o “trabalho” se autonomize em relação às outras esferas da vida social e se coloque como um “princípio de produtividade”. O esforço aqui, pelo recurso à Antropologia Política, é superar a visão clássica e negativa (que é a de Hegel, Marx e Husserl) sobre as “sociedades primitivas”, e mostrar que o verdadeiro problema se inverte: ao invés de impor-lhes uma privação, como sociedades à margem da História, trata-se de mostrar que elas *fazem*, por sua própria *práxis*, sua “historicidade” como “sociedades estagnantes”, e o problema torna-se então o de saber como tais sociedades se abriram à mudança.

A questão que então se coloca o jovem Lefort é a de explicar essa mudança drástica – essa descontinuidade. E é então que, alguns anos

depois, ele dá o pulo do gato e inova totalmente. Inovação que talvez se deva (como sabê-lo?) à desconfiança nascente em relação à revolução, por conta dos acontecimentos históricos; que talvez se deva à leitura de Maquiavel, a partir da qual Lefort decifra no príncipe uma função simbólica que dá unidade à sociedade dividida, “terceiro”, diz ele, “graças a quem se institui a ordem civil” (Lefort, 1986, p. 434). Enfim, como sabê-lo? Mas, afinal, qual é o pulo do gato?

A descoberta do simbólico. Essa descoberta tem implicações profundas. Para começar, pode-se dizer que Lefort não vai mais buscar na própria “socialidade” a “instituição do social”; essa “instituição” será decifrada a partir de uma dimensão simbólica. Agora, é o fato social que é explicado pelo simbólico. Com isso, Lefort tem em mãos o que pode dar conta do descontínuo, sem recorrer à ideia de revolução, livrando-se do modelo então dominante da “filosofia da história” – um problema para toda sua geração.

A questão que aqui levantamos é: esse simbólico é ainda fenomenológico? À primeira vista, não parece – e talvez a Fenomenologia fosse um entrave de que Lefort precisava se desembaraçar. Não parece porque, se esse simbólico dá unidade à sociedade, dá unidade ao múltiplo, se ele pode ser pensado aqui à maneira do “objeto intencional”, daquele X que é uma síntese de múltiplos modos de apreensão, é verdade também que seria preciso haver um caminho até ele (o que justamente garante uma crítica fenomenológica da razão). Ora, ocorre que o simbólico lefortiano se coloca como *alteridade*, aparentemente *separado* das experiências às quais ele dá unidade, transcendente em um sentido que o fenomenólogo tomaria como “metafísico”. Digamos que não há uma

experiência que nos leve a ele; ao contrário, é ele que torna possível a experiência.

2.

Mas, antes de responder definitivamente a essa questão, começarei decifrando alguns sinais da presença da fenomenologia no método lefortiano, visível, me parece, no que chamarei “redução do social”.

A “redução” de Merleau-Ponty implica um retorno ao mundo vivido, um retorno do mundo dos objetos bem definidos, bem circunscritos – isto é, determinados –, a um mundo, a uma experiência em que se pode acompanhar a sua “constituição”, o seu “tornar-se objeto”. A redução deve nos levar ao “indeterminado”, tomar este último como “fenômeno positivo”, e mostrar, a partir daí, a gênese do “objeto”, ou da determinação. O célebre experimento do “pedaço de cera” pode figurar aqui como anti-exemplo: ao invés de romper com a experiência sensível, eliminando-a até chegar a uma pura “coisa extensa”, trata-se, ao contrário, de chegar à experiência sensível pela “redução” e mostrar, a partir daí, a constituição dessa “coisa sensível”; será isso a “fenomenologia da percepção”. A “coisa da física”, por sua vez, não será senão o desdobramento de novas camadas constitutivas.

Aparentemente, é esse o modelo que vigora na noção lefortiana de “sociedade democrática”, na medida em que ela é tomada pela *indeterminação*. Isso significa, de início: ela não será uma “sociedade de classes”, com papéis objetivamente definidos das “classes”, segundo relações de produção. Não será tampouco uma “sociedade civil”,

associação de indivíduos marcados por interesses privados. Não será, menos ainda, uma comunidade delineada por um “povo”. Em toda parte, predomina a recusa de circunscrever o “social” como *objetividade*: as “classes”, delimitadas pelo “econômico”; os “indivíduos”, delimitados como átomos sociais, sujeitos de direito; o “povo”, delimitado como totalidade e fonte de soberania.

Para entender essa “indeterminação”, é preciso lembrar-se que, à “desincorporação do poder”, corresponde a “desincorporação da sociedade” (Lefort, 1991, pp. 79): a um “lugar vazio” do poder, só pode corresponder um social não já organizado, não já definido, mas um social *puro*, sem nenhuma subsunção, seja à “economia”, seja à “natureza” (“direito natural” dos indivíduos e “povo” soberano). A “sociedade democrática” será então aquela em vias *de instituir-se*, de *permanentemente fazer-se sociedade*, instituição que já não pode mais ser ocultada senão por uma unidade “imaginária”.

Ora, mas não se trata, afinal, de uma sociedade marcada por uma “divisão civil”, por uma “luta de classes”? Certamente. É a “divisão civil” que torna compreensível todo conflito. Isso, justamente, parece ir na contramão da pura indeterminação. De fato, seria esse o caso, se se compreendesse a “luta de classes” à maneira marxista, como oposição maciça entre duas classes bem definidas. Mas não se trata disso. A leitura de Maquiavel já insistia: “grandes” e “povo” não são “partes” da cidade; essas noções, lembra Cardoso, “não remetem a entidades empíricas ou a realidades psicológicas ou sociológicas” (Cardoso, 2015, p. 226). E a luta “política”, nessa medida, não mais gira em torno da “exploração”, mas, mais amplamente, em torno de uma “dominação”. Não se trata então de, abandonando o marxismo, abandonar a ideia de “luta” – esse permanece sendo o conceito nuclear da política, e talvez

por isso Maquiavel tenha permanecido referência tão fundamental. Trata-se antes de uma sociedade “cindida”, mas não por duas “classes sociais” que se opõem maciçamente, encarnando uma delas o “universal”, mas antes por dois “desejos” contraditórios e insaciáveis: o “desejo de dominar” e o “de não ser dominado”. É a luta entre esses dois desejos que se generaliza nesse novo “social”, que se multiplica, indomável, performando uma nova política, não a “política proletária” de Merleau-Ponty e do jovem Lefort, mas uma “política consagrada à contestação” (Lefort, 1978, p. 103). Lefort vê nisso uma “radicalização” da política marxista, ainda comprometida com o “racionalismo da filosofia política ocidental”, e no qual o “pensamento moderno” não mais se “reconhece” (Lefort, 1978, p. 104). O marxismo, diz Lefort, é ainda “idealista” porque busca “o princípio de uma constituição da totalidade” no proletariado como classe “universal” – mais “ideia” do que proletariado “empírico”, já dizia Merleau-Ponty. A “política radical” de que fala Lefort descentra essa política em bloco em favor de lutas locais concretas. Essa é, sem dúvida, uma consequência do abandono do modelo da “filosofia da história”. Mas é preciso ver tais “lutas” à luz do “simbolismo” de que elas são emblema.

3.

A. Dizíamos que o “social puro” corresponde a uma “desincorporação do poder”. Essa “desincorporação” se explicita por um contraste entre as “sociedades democráticas” e as “sociedades feudais” – “contraste”, sim, porque não estamos mais no âmbito de uma “filosofia da história universal”, mas de diferentes “simbólicos”.

Assim, a estrutura simbólica da “sociedade feudal” é aquela em que a “unidade” do reino é assegurada pelo corpo do príncipe, “unidade imaginária” que se desdobra, segundo a mística cristã, no corpo glorioso de Cristo. Em termos políticos, o poder fático do príncipe encontra sua fonte em um Poder originário, o que faz dele um poder de direito. Nessa estrutura simbólica, Poder e Direito estão “intrincados”. O advento das “sociedades democráticas”, a “mutação simbólica” de que é testemunho, vai consistir no “desintrincamento” entre Poder e Direito, e é então que se coloca o problema – inédito – da origem da sociedade (Lefort e Gauchet, 1971, p. 8), pois, agora o “lugar” do Poder se encontra “vazio”, “infigurável” – e a “sociedade”, “desincorporada”. Mas, então, por que persiste a ideia de um “lugar” do Poder? Por que é necessário esse *tertius*?

Dizíamos que na leitura de Maquiavel Lefort encontra no príncipe a figura desse “terceiro” que dá “unidade” a uma sociedade “cindida” entre dois “desejos”, o desejo dos “grandes” e o do “povo”. Lefort traz esse modelo para pensar a “democracia”. Mas, nesse caso, é preciso dizer que, se desaparece o príncipe, não desaparece, contudo, a função simbólica que ele desempenhava. Não seria mais apropriado dizer que, findo esse modelo assegurado por uma transcendência cristã, o homem, finalmente, toma a história em suas mãos, e que esta não é senão o resultado de suas lutas? Que, retirado o véu em que o Deus cristão se escondia, o que lá se mostra, e sempre esteve, não é senão o próprio homem? No entanto, é bem verdade que para Lefort o “social” não pode ser pensado jamais em sua imanência pura, sem referência transcendente. Não se trata, portanto, de uma humanização da sociedade, mas de que isso que é humano é corroído por uma transcendência irrepresentável, por aquilo que escapa ao poder do

homem (Lefort, 1991, pp. 80-81). Ainda se coloca para ele a questão da transcendência, e, com ela, da “unidade”: a “democracia” aparece marcada por uma “cisão”, por uma “divisão civil” que impõe, por sua vez, um “terceiro” – um “terceiro” que confere justamente “unidade” a essa sociedade “cindida”. É a ele que Lefort denomina “simbólico”, e justamente na medida em que possui uma “eficácia”. No caso das “sociedades democráticas”, aquele “lugar vazio” vai romper com todos os “marcos de certeza” (Lefort, 1991, pp. 80), acolher o conflito e, por isso mesmo, abrir a sociedade à *história*. Ou, dito de outra forma, abrir a sociedade a um interminável debate sobre “o justo e o injusto”, “o legítimo e o ilegítimo”.

B. No modelo lefortiano de “democracia”, persiste o lugar do *tertius*. O que o impõe? Vejamos o que ele diz nessa passagem sobre “democracia”: “O gesto inaugural sobre o qual se funda o regime democrático consiste no reconhecimento da legitimidade do conflito na sociedade. Dito de outra maneira, a democracia é necessariamente contemporânea da época em que a luta de classes se torna identificável por si mesma” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 9). O primeiro passo é esse: o “reconhecimento” da “luta de classes”, agora “identificável por si mesma”, quer dizer, não mais encoberta pelo “imaginário” do modelo da unidade do reino. Esse “gesto inaugural” é também o da “filosofia política” de Lefort, seu “fenômeno”. Ou melhor, o primeiro passo não é o “reconhecimento” do “conflito” propriamente dito, pois, para isso, basta, talvez, abrir os olhos, mas o “reconhecimento” de sua *legitimidade*. O “conflito” não é para ser superado, é para ser “reconhecido”: a revolução não está no horizonte da “democracia”. Esse é o núcleo do modelo – e é essa “legitimidade” que vai exigir, finalmente, o *tertius*. Veremos isso.

Por ora, retomemos a passagem acima. “Mas, dando ao conflito sua expressão no nível da competição aberta pelo poder, ela [a democracia] fornece a ele uma saída *simbólica*, que contorna a ameaça de rompimento que seu livre curso faria pesar sobre a comunidade” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 9). Trata-se de uma “saída” porque a “competição” evita o “rompimento” – e mantém o “conflito”: daí porque é “simbólica”. Por isso mesmo, a “unidade” social que se põe diante do poder eleito não pode ser “real”; e aqueles “eleitos”, por sua vez, nessa competição, não vão gozar da dimensão simbólica análoga à do príncipe maquiaveliano. “De outro lado”, prossegue Lefort na mesma passagem, “esse intrincamento na divisão de classe, da divisão entre o poder e a sociedade civil, tem por efeito *afirmar* esta última, contribuir ao afastamento do poder pela sociedade civil” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 9). À primeira divisão – entre as classes –, segue-se outra, “intrincada” a ela, agora “entre o poder e a sociedade civil”, já indicada na “competição” pelo poder. Precisamente porque o conflito é “legítimo”, o poder fático não pode anulá-lo senão à custa de se abismar na violência; daí porque a sociedade se “afirme” diante dele.

Nesse modelo de “democracia”, Lefort “intrinca” as duas divisões unificando as duas tradições modernas, liberalismo e marxismo, com as quais, aliás, ele abre o ensaio. Tudo se passa como se esse modelo resultasse de uma crítica fenomenológica de ambas, à maneira de Merleau-Ponty, cuja “fenomenologia da percepção” se abre com uma crítica do “empirismo” e do “racionalismo”. Da crítica do “racionalismo liberal” porque este parte do “direito” e, de maneira “formal”, deduz “as regras de funcionamento do sistema institucional” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 7). Com isso, ele “dissimula [...] o estado de fato que prevalece nos regimes burgueses”, “oculta” o “fato” com o “direito” (Lefort;

Gauchet, 1971, p. 8). Da crítica do “pensamento marxista”, por sua vez, porque este aponta um “solo”, o “modo de produção”, como instância da qual o “político” é “fenômeno essencialmente derivado” (Lefort; Gauchet 1971, p. 8). Em ambos os casos, há uma anterioridade do “originário” e aquilo que é propriamente “político” vem *depois*, como que construído por conceitos. Aquele que busca o “fenômeno” deve, ao contrário, procurá-lo *em situação, in concreto*, um pouco como Maquiavel em busca de *la verità effettuale della cosa*, em lugar da “imaginação” dela. Para tanto, essa reflexão deve evitar objetivar um acontecimento como originário; ela será forçosamente tardia em relação a esse “estado mais primitivo”, aponta o fenomenólogo, que quer mostrar o “político” em operação. E, simultaneamente, ela se colocará na posição de um Sujeito que *sobrevoa* o tempo histórico, colocando-se acima dele. No entanto, ela não poderá jamais tornar-nos presentes à origem, apagando-se em seguida, como se não tivesse acontecido (Lefort; Gauchet, 1971, p. 14). Trata-se, portanto, de evitar essa “diplopia ontológica”, diz Lefort – e aqui retomando explicitamente Merleau-Ponty –, essa dupla ontologia, a do “objeto” e a do “sujeito”. Comentando esse tema a propósito da ontologia moderna, de que Descartes é expressão sempre destacada, Merleau-Ponty afirma:

não haveria aí, como se disse, uma espécie de ‘diplopia ontológica’ (M. Blondel) [...] da qual não há dúvida de que se deve tomar posse inteira, como o olhar toma posse das imagens monoculares para fazer dela uma só visão? (Merleau-Ponty, 1968, p. 127)

Todo o segredo está aí, em evitar a “diplopia”, lançando o “originário” de um lado, e o Sujeito que pensa, de outro. A “visão única” deve, partindo do “fenômeno” (que é a “divisão originária”, não só a das classes, mas aquela dupla divisão “intrincada”), *mostrar o processo de “instituição do social”* (Lefort e Gauchet, 1971, p. 14) – mas será esse processo análogo à “passagem do indeterminado ao determinado” (ou do múltiplo ao idêntico) na gênese do mundo objetivo? No caso de Lefort, ou no caso do “político”, não se trata de um “múltiplo”, como na gênese da “coisa sensível”: a divisão não é uma fratura, um abismo, a “parte” não é agregada à outra, ela não é sem a outra; através da divisão, “o social se relaciona consigo mesmo” : ou, dito de outra maneira, a “divisão” impõe ao “social” a “exigência de ter de se instituir” (Lefort e Gauchet, 1971, p. 14) – de passar da “divisão” à “unidade”; do contrário, ele se perderia, fragmentando-se. Não se trata, então, segundo o seu método, de determinar, de qualificar essa “sociedade” (“sociedade de classes” etc.), mas de considerá-la *enquanto ela se institui, a partir de suas divisões* (Lefort; Gauchet, 1971, p. 14). Portanto, o próprio originário, essas divisões mesmas impõem essa volta sobre si, essa “retomada”, esse jogo “consigo mesma” que torna “inteligível” a “estrutura política” da sociedade (Lefort; Gauchet, 1971, p. 14). Passemos então à análise da “instância do poder”, aquela implicada na segunda divisão, entre “poder” e “sociedade”.

C. Retomando seu *Maquiavel*, Lefort mostra que o poder deve “fornecer uma imagem de si mesmo que sustente sua diferença com o resto da sociedade”, que o príncipe deve “apagar as marcas através das quais reaparece sua particularidade”, “encarnar a generalidade”, multiplicar “os signos de sua transcendência” – e que isso lhe é exigido pelos próprios “agentes sociais”, “que não lhe perdoariam a renúncia

ao semblante da alteridade” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 15). Sem esse aparato, “o poder seria ameaçado de descrédito aos olhos de todos” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 15). Evidentemente, estamos aqui no plano do imaginário – e o perigo é o próprio príncipe “aderir” a essa imagem. Mas o perigo é ainda maior se o poder pretender *realizar* essa diferença, se ele pretender *ser* o que ele tem vocação apenas para *figurar* (Lefort; Gauchet, 1971, p. 16). Nesse caso, diz Lefort, a sociedade inteira é afetada por uma “perversão”. Para entendê-lo, é preciso notar que o “jogo político” vai assegurar ou não um maior poder ao príncipe conforme a relação que ele estabelecer com os súditos: é daí que ele pode auferir poder (à parte, claro, o poder das armas – que, contudo, sozinhas, são apenas força e violência). Na “interação viva com o corpo social”, ele pode “avaliar as resistências que sua ação encontra e levar em conta os obstáculos erguidos por tal corrente de opinião, tal grupo de pressão ou tal facção de poderosos que convém poupar”. Nessa “troca com o real”, ele se afirma ou se abisma (Lefort; Gauchet, 1971, p. 16). Se, contudo, ele “se abstrai dessa troca” e, mais que isso, procura “realizar” a diferença, então a coerção do poder “perde seu caráter de legitimidade e passa a ser sentida apenas como violência nua e crua” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 16). Curiosa situação em que o poder pode *figurar*, mas não ser, em que ele deve fazer-se *outro* aos olhos dos súditos, mas não mergulhar “na convicção imaginária de *ser* aquilo que *aparece* aos olhos dos outros” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 15). A diferença que ele deve buscar, e que é condição de seu exercício, ele não deve, contudo, *realizá-la*, ela não pode ser rompida, ele está amarrado a ela, ele só é enquanto “ser-reconhecido”. Daí o aparente paradoxo de que “realizando” tal diferença ele a “perde absolutamente” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 16). Da mesma maneira que

as classes em luta estão irremediavelmente ligadas uma a outra, também o poder (fático) está irremediavelmente ligado à “sociedade”.

Daí porque, mergulhando na “coincidência imaginária a si” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 17), mergulhando na ilusão de *ser*, o poder é “exposto à ilusão de uma possível ocupação do exterior da comunidade” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 17) – e como corolário desse “exterior”, desse lugar de fora, a “comunidade” apareceria como “perfeitamente reunida” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 17), isto é, sem divisão interna. Nesse caso, esse “espectador absoluto” se “distanciaria de todo ponto de vista particular para decidir sobre assuntos coletivos com pleno conhecimento de causa” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 17). Essa alternativa implicaria, segundo Lefort, um “domínio completo do campo político”, e isso “é inconcebível” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 19). Daí o juízo político: a “dimensão de exterioridade” – que já se anuncia na divisão entre poder e sociedade civil – pode ser vista em um duplo aspecto, pois o poder que crê se colocar de fora, como se dominasse a sociedade inteira, perde, *por isso mesmo*, a “legitimidade”, fazendo-se o “proprietário exclusivo” do universal – mas, se é assim, se esse juízo pode ser formulado, é porque o universal pode ser formulado, é porque a “legitimidade” está em algum lugar. Ora, a resposta está no modelo fenomenológico exemplar de Lefort, em um universal que não anula a “divisão”, que não dissolve a particularidade; antes, ao contrário, assegura aos homens o seu co-pertencimento, dá garantia a eles de se encontrarem em um *mesmo* campo, garantia de seu *pertencimento comum* (Lefort; Gauchet, 1971, p. 17). Mas então esse universal não pode ser encarnado, esse lugar de fora não pode ser ocupado: ele é *simbólico*, e, enquanto tal, ele não anula as divisões sociais; ao contrário, ele as mantém, o que significa dizer que o espaço

social comum, a “unidade” do campo social, é igualmente simbólica. O “social” é, portanto, sem determinação, o campo social, como o “campo fenomenal” de Merleau-Ponty, é “destinado à indeterminação definitiva de seus limites” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 17). Mas, porque não pode ser ocupado, porque é um lugar *vazio*, nem por isso o simbólico é ineficaz: esse invisível não apenas “conta” e “organiza” o campo social, tal como os “invisíveis” organizam o “campo sensível”, mas, para além disso, ele “conjura” a “tirania” e o “totalitarismo” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 19). “Conjurar” não é impedir, “barrar”, é exorcizar, por recursos simbólicos, uma queda – a queda que nos afasta do “invisível” – marcando-a como “ilegítima”, ou, para manter a analogia, é exorcizar uma condição decaída. Assim, o príncipe que “cai na loucura a que sua posição o expõe, cedendo ao desejo de dominação absoluta”, leva à “abolição” da “comunidade”, pois o “simbólico” é “simbólico” apenas na medida em que “não é real”, na medida em que preserva a “generalidade” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 18). Uma distinção, contudo, deve ser notada entre “tirania” e “totalitarismo”: o tirano instala-se imaginariamente no Absoluto “em seu próprio nome”; o “Estado totalitário”, por sua vez, “se atribui uma vocação universal”, e por isso ele é atravessado por uma “contradição fundamental: abolir toda divisão sendo ele próprio um poder que se coloca à distância da sociedade” (Lefort; Gauchet, 1971, p. 19).

4.

O modelo do jovem Lefort, ainda fixado na “práxis social”, encontrou limites para os quais o “simbólico” foi a alternativa. No

Prefácio de *As formas da história*, escrito em 1978, Lefort comenta a antiga “crença” do período dos ensaios, e da qual ele não mais partilhava, de que “a divisão poderia ser localizada no espaço e no tempo empíricos” (Lefort, 1979, p. 20), de que, por isso mesmo, a “humanidade” pudesse “coincidir consigo mesma” – o que, agora, lhe aparece como um “fantasma” de que o “totalitarismo” é expressão contemporânea. O modelo do jovem Lefort encontrava na própria experiência um princípio instituinte; à maneira de Merleau-Ponty, seu modelo consistia em encontrar na própria experiência, se bem “reduzida”, seu caráter de produtividade, de criação: a “socialidade” aparecia, nos ensaios, como fonte da “historicidade”, dos traços mais permanentes da história. Mas, se é assim, dirá Lefort mais tarde, então o homem encontra em sua experiência todas as condições para tornar-se senhor da história; ele pretenderá “fazer a história” – no limite, da mesma maneira que o artesão fabrica o instrumento. Ele ainda via em uma “parte” (“empírica”) a possibilidade da síntese – na classe operária, a síntese da história em curso, a realização do universal, de maneira análoga a Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, que ainda via no “corpo”, tal como Lefort o interpreta, a totalização do “objeto”. Teríamos então, em um fato histórico, a possibilidade de fechar a história.

A introdução do “simbólico” vai abandonar esse modelo ainda ligado à filosofia da História. No novo modelo, o que se ressalta, de início, é o “paradoxo do corpo” – Lefort comenta Merleau-Ponty, mas o modelo é o mesmo para o seu *corpo social*: “o paradoxo do corpo”, diz ele, “não é só que ele seja sensível e senciente. [...] o verdadeiro enigma é que ele seja, enquanto senciente, sensível, que no ser íntimo se articule toda dimensão do fora” (Lefort, 1978, p. 36). O corpo articula

ele mesmo o dentro e o fora, exatamente como o “corpo social” de Lefort. Mas, além disso, *o corpo é para si mesmo senciente-sensível*, ele mesmo opera um “tipo de reflexão”: quando minha mão direita toca, por exemplo, minha mão esquerda, algo de “extraordinário” acontece, uma “reflexão”, mas que “não deve ser pensada segundo o modelo da pura presença a si, da pura transparência a si: a presença é desdobramento, a possessão é despossessão, a experiência do mesmo é experiência do outro” (Lefort, 1978, pp. 36-37). Essa “reflexão” não se presta, portanto, a “qualquer interpretação idealista”: o “eu sinto” não pode ser subsumido a um “eu penso” (Lefort, 1978, p. 37). Vale o mesmo para o “corpo social”: ele já não pode ser tomado como aquele que elabora a síntese de suas experiências; ele é antes aquele que, no momento de flagrar-se em operação, no momento da “reflexão”, esta é imediatamente fracassada – o que evita a “diplopia”, isto é, evita que um Sujeito se coloque fora: quando minha mão direita toca minha mão esquerda e essa se faz tocante, a coincidência se mostra impossível e a mão direita passa imediatamente à condição de tocada. Daí porque a transcendência já não é (como o era na *Fenomenologia da percepção*) à maneira de um polo intencional, o idêntico de uma série de manifestações; ela é antes o “outro lado” do “social”, o invisível do visível, invisível a partir do qual o visível se dá a ver. O “social” aparece agora à luz desse “fora”, que Lefort chamou “simbólico”. É verdade que em Merleau-Ponty essa “reflexão” leva antes a uma “inerência de quem vê àquilo que vê, de quem toca àquilo que toca, do senciente ao sentido”, ou ao “narcisismo” (Lefort, 1978, p. 38). Lefort vai notar mais tarde (1990) que a análise de Merleau-Ponty se restringe à relação senciente / sensível no próprio corpo e entre o corpo e outrem, isto é, à relação de tipo dual. Será preciso, diz ele, levar em

conta “o outro, o terceiro, o representante da alteridade” (Lefort, 1990, p. 12). Em Merleau-Ponty, aquele “narcisismo” atesta a unicidade da “carne”, do “Ser de indivisão”. Lefort, por sua vez, afirma que já não podemos “permanecer dentro dos limites da carne” (Lefort, 1990, p. 9). Qual, afinal, o estatuto fenomenológico do “simbólico” enquanto Alteridade irredutível, enquanto aquela transcendência a partir da qual a cena social se abre?

Já se disse que essa “abertura” é como a abertura heideggeriana. No entanto, a Alteridade lefortiana, o “fora”, é inseparável do “dentro”, está em *quiasma* com ele (Lefort, 1990, p. 9). Ora, a *diferença* ôntico-ontológica não pode comportar essa “articulação” (Lefort, 1990, p. 9), já explicitada pela “reflexão”. Mas também, por outro lado, esse “quiasma” não vai até o “narcisismo”, até a “carne única”. Nem diferente, nem o mesmo, o “simbólico” lefortiano tem a peculiaridade de conferir “unidade” a um “social” marcado por um conflito – ou, mais profundamente, por uma *irreconciliável contradição*. Esse é o fenômeno político por excelência. Merleau-Ponty, por sua vez, quando se propõe investigar o conflito, a “rivalidade”, mesmo depois da *Fenomenologia da percepção*, ainda manterá, aquém dos rivais, um “fundo comum”, uma “intercorporeidade” (Merleau-Ponty, 1995, p. 195): mas se, por um lado, Merleau-Ponty mantém o “intercorpo”, a “carne única”, por outro, o conflito não vai poder aparecer para ele jamais na forma da contradição irreconciliável, como é o caso dos dois desejos de que fala Lefort. Por isso, para Lefort, a “unidade” só pode ser garantida pelo “fora”, enquanto “simbólica”, e não mais nos “limites da carne”. Essa alternativa oferece, ao mesmo tempo, um critério de avaliação que Lefort diz faltar em Merleau-Ponty, enredado no “relativismo”, sem poder admitir “clivagem” entre os “regimes”, uma

vez que está preso ao “dentro”: Merleau-Ponty não pode ir além da “comparação”. A “clivagem”, por sua vez, está nisso, e ela diz respeito ao “fora”: enquanto o “totalitarismo” pretende ocupar esse lugar pelo “esforço fantasmático de dar às pessoas a certeza de que a sociedade está fechada sobre si mesma”, a “democracia”, ao contrário, aceita a abertura, “tacitamente aceita que não possui o significado de sua própria gênese e de seus próprios fins” (Lefort, 1990, p. 13). Falta a Merleau-Ponty justamente esse critério de avaliação política não moral.

Diremos então, para concluir, que o “conflito” aparecia, no antigo modelo, como aquilo que “emperrava” a história, impedia sua “síntese”; o “particular” tinha que ser superado para o “universal” se realizar. Agora, o “conflito” é a própria expressão do “social”, e a “universalidade” está “fora”, ela já não exige a dissolução da particularidade: a “universalidade” que o “conflito” pode conter é apenas essa do espaço social comum. Os dois desejos em conflito são contraditórios, mas essa contradição nem é à moda da lógica formal, pois aqui o terceiro está, digamos assim, incluído, implicado; nem à moda dialética, em que um “supera” o outro em uma nova síntese; mas à moda fenomenológica, em uma inédita implicação entre imanência e transcendência.

Referências bibliográficas

- Cardoso, S. (2015) Em direção ao núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a divisão civil e suas interpretações. *Revista Discurso*, v. 45, n. 2, pp. 207-248.
- Lefort, C. (1979) *As formas da história*. Trad. Luiz R. Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense.
- Lefort, C. (1986) *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1991) *Pensando o político*. Trad. Eliana Souza. São Paulo: Paz e Terra.
- Lefort, C. (1978) *Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C.; Gauchet, M. (1971) Sur la démocratie: le politique et l'institution du social. *Textures*, n. 2-3, pp. 7-78
- Lefort, C. (1990) Flesh and Otherness. In: Johnson, G. A.; Smith, M. B. (Orgs.). *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1995) *La prose du monde*. Paris: Gallimard. Coll. TEL.
- Merleau-Ponty, M. (1968) *Résumés de cours*. Paris: Gallimard. Coll. NRF.

14. Revisitando um debate sobre “Droits de l’homme et politique”: até que ponto os direitos humanos são políticos?

Felipe Freller¹

1. Introdução

Meu objetivo é realizar um balanço do debate travado entre Claude Lefort e Marcel Gauchet, no início dos anos 1980, a respeito da relação entre direitos humanos e política.² Esse debate tem por núcleo

¹ Prof. Dr. do Departamento de Ciência Política da USP.

² Este capítulo é, em larga medida, um desdobramento de meu artigo “Raymond Aron e os direitos humanos: uma contribuição possível ao debate entre Claude Lefort, Marcel Gauchet e Pierre Manent” (Freller, 2024), em que o debate entre Lefort e Gauchet (e Manent) sobre os direitos humanos é tratado com mais detalhes. Diferentemente do artigo, meu objetivo central aqui não será tratar do papel e das contribuições possíveis da obra de Raymond Aron a esse debate, embora Aron seja inevitavelmente citado para situar algumas das posições de Lefort e de Gauchet. O objetivo central será,

dois ensaios publicados em 1980: “Droits de l’homme et politique”, publicado por Lefort na revista *Libre* (republicado em 1981 em *L’invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*), e “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, publicado por Gauchet na então recém-fundada revista *Le Débat* (republicado em 2002 em *La démocratie contre elle-même*). Embora o ensaio de Gauchet não mencione o de Lefort, o autor de *La démocratie contre elle-même* comentou, em entrevista posterior, que seus desacordos políticos com seu antigo professor, mestre e parceiro podiam ser lidos implicitamente nos dois artigos de 1980 (Gauchet, 2005a, p. 205). Tem sido, assim, comum interpretar “Les droits de l’homme ne sont pas une politique” como uma resposta a “Droits de l’homme et politique” (cf. Moyn, 2012; Dosse, 2018, cap. 11; Rosanvallon, 2018, p. 310-118) – uma resposta que abre um vasto debate sobre a relação entre direitos humanos e política, o qual permanece aberto até hoje.

Esse debate tinha por ponto de partida uma pergunta proposta em um encontro organizado pela revista *Esprit*, com a qual Lefort inicia o ensaio “Droits de l’homme et politique”: “Os direitos humanos são uma política?”³ (Lefort, 1994a, p. 45). Em linhas gerais, podemos afirmar que Lefort e Gauchet fornecem respostas diferentes a essa

antes, realizar um balanço mais claro e direto da controvérsia entre os dois autores em questão, tendo por referência, como se verá, suas contribuições possíveis ao debate aberto pela percepção de uma dificuldade da Teoria Política Normativa de inspiração rawlsiana em lidar com a especificidade do político.

³ Todas as traduções das citações cuja referência bibliográfica não está em português foram realizadas por mim. Sobre a escolha de traduzir “droits de l’homme” como “direitos humanos” e não “direitos do homem”, remeto à nota 2 de Freller, 2024.

questão, cada um deles interpretando à sua maneira até que ponto os direitos humanos são políticos. Procurarei, em breve, apontar alguns elementos do contexto político e intelectual do final dos anos 1970 e início dos anos 1980 que davam sentido à pergunta proposta pela revista *Esprit*. Antes de fazer isso, porém, cabe assinalar o interesse teórico e filosófico mais geral que pode revestir a revisitação do debate entre Lefort e Gauchet a respeito do caráter político ou antipolítico dos direitos humanos.

No panorama geral da filosofia política, a década de 1970 ficara marcada, especialmente no contexto intelectual anglo-saxão (mas com rápidas repercussões também no contexto intelectual “continental”), pelo retorno dos procedimentos filosóficos que viriam a ser caracterizados por Gauchet como procedimentos da “fundação em direito da comunidade política” (Gauchet, 2005b, p. 521), ou seja, pela retomada de uma filosofia preocupada com o estabelecimento dos princípios normativos de uma ordem política e social legítima, em forte diálogo com as questões e os métodos de investigação das teorias do direito natural e do contrato social dos séculos XVII e XVIII. A publicação de *Uma teoria da justiça*, de John Rawls, em 1971, é comumente considerada como o marco fundador dessa nova filosofia política caracterizada por Gauchet como uma filosofia da “fundação em direito da comunidade política”.

Apesar da enorme influência que ainda exerce a Teoria Política Normativa de inspiração rawlsiana, numerosas têm sido as críticas dirigidas a ela, especialmente nas últimas duas décadas. Um ponto comum a várias dessas críticas é a constatação de que a linguagem predominantemente moral e jurídica da Teoria Política Normativa de inspiração rawlsiana, preocupada com os fundamentos de direito da

ordem política e social justa, tem dificuldade em lidar com o que deveria ser o objeto próprio da teoria ou filosofia política: a própria política, naquilo que ela tem de distintivo em relação à moral e ao direito (cf. Araujo, 2018). O próprio Gauchet, ao caracterizar a Teoria Política Normativa de inspiração rawlsiana como uma “filosofia do direito político”, tem por horizonte a superação dessa filosofia por uma “filosofia do político” (Gauchet, 2005b, p. 508).

Na Teoria Política anglo-saxã, boa parte das críticas à Teoria Política Normativa de inspiração rawlsiana têm tomado a forma de uma revitalização do chamado “realismo político”. Os dois filósofos contemporâneos mais associados a essa crítica realista de Rawls são Bernard Williams e Raymond Geuss. Para o primeiro, o realismo político se distingue do moralismo político por não ter por ponto de partida o problema da justiça, mas partir antes de uma “primeira questão política”, entendida em termos hobbesianos: a garantia da ordem, da proteção, da segurança, da confiança e das condições da cooperação (Williams, 2005, p. 3). As questões morais seriam derivadas desse “primeiro” problema político, tendo por origem a necessidade de o Estado garantidor da ordem se legitimar perante uma “demanda de legitimação básica”. Quanto a Geuss, sua concepção de realismo político está atrelada a uma crítica da compreensão da política como “ética aplicada”, entendendo-a antes como uma “arte”, ou seja, uma habilidade relacionada a contextos específicos e atenta à contingência, não uma série de princípios éticos universais a serem aplicados uniformemente às situações particulares (Geuss, 2008, p. 15-16).

Infelizmente, a compartimentação das disciplinas acadêmicas e a ultra-especialização separam, em geral, os estudos sobre o universo

intelectual francês de Lefort e Gauchet e as discussões sobre a Teoria Política Normativa de inspiração rawlsiana. Acredito, no entanto, que o esforço de autores como Lefort e Gauchet para colocar o político no centro de suas reflexões poderia trazer contribuições importantes para o debate aberto pela percepção de uma dificuldade da Teoria Política Normativa em lidar com a especificidade do político – debate que tem tido no chamado “*realist revival*” suscitado pelas obras de Williams e Geuss um dos desenvolvimentos intelectuais mais interessantes dos últimos tempos (cf. Galston, 2010; Scheuerman, 2013; Sleat, 2018). Pensar a contribuição possível de Lefort e Gauchet a esse debate envolve investigar a maneira como eles elaboram a relação entre poder e direito, ou, mais especificamente, entre os direitos humanos e o campo do político.⁴ Essa era a questão em jogo na pergunta proposta pela revista *Esprit*: “Os direitos humanos são uma política?”. Procurarei defender que a resposta de Lefort a essa pergunta constitui um aporte fundamental para uma teoria dos direitos humanos que se preocupe em não os encerrar nos limites de uma teoria normativa que cortou seu vínculo com a dimensão do político, contentando-se com a linguagem da moral. Por outro lado, argumentarei também que, a fim de superar plenamente os impasses da Teoria Normativa Contemporânea apontados pela crítica realista,

⁴ Esclareço que os direitos humanos não se referem, no debate entre Lefort e Gauchet, apenas a garantias mínimas da dignidade humana básica de um indivíduo. Lefort se refere aos direitos humanos como “princípios geradores da democracia” (Lefort, 1994a, p. 69). Como desenvolveremos ao longo do capítulo, está em jogo, em sua discussão sobre os direitos humanos, a maneira como uma formação social específica, a democracia, relaciona-se com certa ordem de princípios éticos, constitutivas do campo do “direito”, em sua exterioridade em relação ao poder.

certos aspectos da crítica de Gauchet à visão de Lefort sobre os direitos humanos precisam ser incorporados.

1.1 A ambiguidade da relação entre direitos humanos e política: da “última utopia” aos “novos filósofos”

Antes de entrar propriamente nas contribuições de Lefort e Gauchet ao problema referido acima, é preciso tratar brevemente dos elementos do contexto intelectual e político do final da década de 1970 e início da década de 1980 que davam sentido à pergunta proposta pela revista *Esprit*. Historiadores da ideia contemporânea de direitos humanos que têm influenciado o debate atual, como o professor da Universidade de Yale Samuel Moyn, têm tratado a década de 1970 como a década central de advento e consolidação de um movimento transnacional pelos direitos humanos. Em seu livro *The Last Utopia: Human Rights in History*, de 2010, Moyn cita uma série de eventos da segunda metade dos anos 1970 que trazem a linguagem dos direitos humanos para o centro do discurso político, de maneira inédita até então. Alguns desses eventos são mencionados por Lefort no início de “Droits de l’homme et politique”. Lefort faz referência principalmente ao fato de que, por meio dos Acordos de Helsinque de 1975, concluídos na fase de *détente* da Guerra Fria, a União Soviética e seus satélites do Leste europeu haviam reconhecido oficialmente a validade dos direitos humanos, o que havia impulsionado um movimento de dissidentes que mobilizam os Acordos de Helsinque para denunciar as violações de direitos humanos nos países comunistas, obtendo uma

recepção ampla e favorável no Ocidente (Lefort, 1994a, p. 47). Além desse aspecto realçado por Lefort, Moyn destaca outros eventos que colocam os direitos humanos no primeiro plano da vida política e intelectual na segunda metade dos anos 1970: a popularidade de ONGs transnacionais como Anistia Internacional e Human Rights Watch, a primeira delas chegando a receber o Prêmio Nobel da Paz em 1977; a eleição de Jimmy Carter para a Presidência dos Estados Unidos em 1976, levando a linguagem dos direitos humanos para a retórica oficial da política externa estadunidense de maneira inaudita até então; a mobilização também inédita da linguagem dos direitos humanos pelas esquerdas latino-americanas em luta contra as ditaduras militares; entre outros eventos que destacam os direitos humanos como nunca antes havia sido feito (Moyn, 2010, p. 3-4; Moyn, 2014, p. 2).

Para Moyn, não apenas os direitos humanos adquirem uma nova centralidade nos anos 1970, mas seu significado muda profundamente. As declarações revolucionárias do fim do século XVIII e a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 costumam ser destacadas como momentos-chave de elaboração da ideia contemporânea de direitos humanos; o historiador sustenta, todavia, que havia uma nova compreensão desses direitos nos anos 1970. No final do século XVIII e em 1948, as declarações de direitos teriam por finalidade fundar ou refundar os Estados nacionais. Seu objeto primordial diria respeito à redefinição das relações entre os cidadãos e o Estado. Em 1948, seria inclusive a consagração do Estado de Bem-Estar Social e dos direitos sociais que o caracterizam que estaria em jogo. Muito diferente era, para Moyn, o imaginário político atrelado aos direitos humanos nos anos 1970. Não se trataria mais de fundar ou refundar Estados, mas

antes de elaborar uma nova utopia segundo a qual a dignidade básica de cada indivíduo seria protegida por organizações transnacionais que mobilizam o Direito Internacional, muitas vezes contra os próprios Estados que violam direitos humanos, ou falham em assegurar sua proteção. Segundo Moyn, essa utopia triunfa na segunda metade dos anos 1970 em função do definhamento de utopias concorrentes, como o socialismo ou o nacionalismo dos Estados pós-coloniais: “No campo do pensamento, assim como no da ação social, os direitos humanos são mais bem compreendidos como sobreviventes: o deus que não fracassou enquanto outras ideologias políticas fracassaram” (Moyn, 2010, p. 5).

Se levarmos em consideração a análise de Moyn, percebemos que a relação dos direitos humanos com a política era ambígua na virada dos anos 1970 para os anos 1980. O historiador sugere que o apelo dessa nova compreensão dos direitos humanos residia na formação de uma utopia que transcendia a política: que passava da luta pelo poder entre partidos nacionais ao ativismo transnacional de organizações que se apoiavam cada vez mais no Direito, particularmente no Direito Internacional. “Nascidos do anseio de transcender a política, os direitos humanos se tornaram a linguagem central de uma nova política de humanidade que minou a energia das antigas disputas ideológicas entre esquerda e direita” (Moyn, 2010, p. 227). Daí o sentido da pergunta lançada pela revista *Esprit*: “os direitos humanos são uma política?”.

Na França, a ambiguidade a respeito do caráter político ou antipolítico dos direitos humanos passava pela multiplicidade de vertentes que caracterizou o que alguns historiadores chamam de “momento antitotalitário francês dos anos 1970” (Christofferson,

2004) – ou seja, esse momento peculiar em que a crítica do totalitarismo soviético passou a assumir um papel central em uma intelectualidade francesa até então identificada ao marxismo e receosa de criticar frontalmente a União Soviética. A recepção à publicação, na França, de *Arquipélago Gulag*, de Alexander Soljenítsyn, em 1974, é comumente considerada como o grande marco desse “momento antitotalitário francês” – embora, como argumenta Christofferson (2004, cap. 2), o livro de Soljenítsyn tenha proporcionado menos uma revelação dos horrores da União Soviética do que um motivo para a intensificação das disputas no interior da esquerda francesa, em um momento em que muitos intelectuais criticavam o papel predominante do Partido Comunista Francês na União da Esquerda formada em 1972.

Dosse (2018, p. 261) relata a existência de “duas vias do antitotalitarismo” nesse contexto conhecido como “momento antitotalitário francês”. Como se sabe, uma vertente muito sofisticada de interpretação do totalitarismo orientou o círculo político-intelectual a que pertencia Lefort – o círculo que se formou em torno de revistas como *Textures* e depois *Libre*, reunindo Lefort, Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet, Pierre Clastres, Miguel Abensour etc. Porém, uma vertente do antitotalitarismo que obteve, na época, ainda mais repercussão midiática foi a dos “novos filósofos” (*nouveaux philosophes*), cujas figuras principais eram Bernard-Henri Lévy e André Glucksmann. Os *nouveaux philosophes* também embarcam na defesa dos direitos humanos contra o totalitarismo, mas seu grande alvo é a política como tal: eles fazem uma crítica radical da política e

do Estado, pregando, em ruptura com seu passado militante, um retorno ao foro interior, à moralidade, à espiritualidade etc.⁵

1.2 Lefort e o realismo

Se há algo que une Lefort e Gauchet em 1980, para além de suas divergências, é sua crítica implacável dos *nouveaux philosophes*. Tanto Lefort como Gauchet têm como alvo de crítica um engajamento despolitizante com os direitos humanos. São os *nouveaux philosophes* que Lefort tem por alvo quando critica, no início de “Droits de l’homme et politique”, aqueles que “não fazem mais do que invocar a humanidade do homem para defendê-la contra as agressões do Estado – de um Estado maléfico, seja qual for sua natureza” (Lefort, 1994a, p. 47); que se propõem a “restabelecer a oposição entre o indivíduo e a sociedade, ou entre o homem interior e o homem acorrentado à cidade” (*ibid.*).

Contra os *nouveaux philosophes*, Lefort defende uma concepção política e politizante dos direitos humanos, em contraste com uma concepção moralizante e despolitizante. Mas o que significa uma concepção política e politizante dos direitos humanos para Lefort? Para responder a essa pergunta, um caminho interessante consiste em analisar a relação do autor com a tradição do realismo político. Como vimos na introdução deste texto, é em nome do realismo político que críticas relevantes têm sido feitas à dificuldade da Teoria Política Normativa de inspiração rawlsiana em lidar com a dimensão do

⁵ Sobre os *nouveaux philosophes*, ver: Dosse, 2018, Cap. 9. Sobre o contraste entre a interpretação dos direitos humanos pelos *nouveaux philosophes* e por Lefort, ver Moyn, 2012, pp. 293-294.

político. Curiosamente, uma parte significativa do argumento de Lefort, no ensaio “Droits de l’homme et politique”, é dedicada à apreciação do realismo, porém em chave crítica. Mas o que é o realismo para Lefort?

No início de “Droits de l’homme et politique”, Lefort faz uma crítica ao que ele chama de realismo, entendendo por essa expressão uma separação estrita entre política e moral – uma separação que aloca os direitos humanos exclusivamente no campo da moral, negando-lhes uma dimensão propriamente política. Ele critica “a ideia tenaz segundo a qual a realidade se define no nível das relações de propriedade e das relações de força” (Lefort, 1994a, p. 49), de modo que o direito, quando pudesse ser interpretado como mais do que uma simples racionalização dessas relações, deveria ser encerrado “no santuário da moral, um santuário que cada indivíduo carrega em si mesmo” (*ibid.*). Para o autor, tanto a esquerda quanto a direita seriam prisioneiras dessa forma de realismo. Diz Lefort, sobre o realismo de direita:

O pensamento conservador moderno não duvida que as relações de propriedade e as relações de força constituem a essência da política, por mais que se apresse em exaltar os valores da democracia. É certo, esse pensamento tem por sagradas as liberdades individuais e as garantias concedidas à segurança dos cidadãos. Porém, ele distingue sistematicamente entre o que pertence ao domínio da moralidade e o que pertence ao domínio da política, ou seja, da competição pelo poder, das necessidades da conservação da ordem estabelecida ou da razão de Estado. (Lefort, 1994a, p. 50)

Não obstante, o foco de Lefort reside na crítica ao realismo de esquerda. Este abrangeria os discursos de socialistas e comunistas que, tendo começado, após a repercussão do *Arquipélago Gulag* de Soljenítsyn, a admitir as violações de direitos humanos ocorridas nos regimes comunistas, teriam passado a defender um socialismo com “uma face humana” (Lefort, 199, p. 47), que incorporasse os direitos humanos, mas sem colocar em questão a natureza do Estado totalitário. Diz Lefort a esse respeito:

Nesse quadro de discussão, os comunistas podem, sem perigo, conceder a seus interlocutores liberais que as prisões arbitrárias por delito de opinião são condenáveis, e que são sobretudo condenáveis os campos de concentração; mas essa condenação é cuidadosamente avaliada pelo critério do **realismo**, sob a convenção, *admitida por todas as partes*, de que a violação dos direitos humanos é a violação de direitos individuais, de direitos que não são políticos. Assim, eles podem demonstrar que os erros de governo de que foram vítimas certos indivíduos (milhões, seja!) não autorizam que se coloque em causa a natureza de um Estado, porque ela é distinta da natureza dos indivíduos; porque esse Estado obedece a leis, está submetido a pressões que lhe são específicas. (Lefort, 1994a, p. 51, **negrito meu**, *itálicos do autor*)

Em suma, o realismo que Lefort critica seria aquele de comunistas e socialistas que separam a política da moral para se recusar a enxergar a realidade do totalitarismo. Embora “Droits de l’homme et politique” seja posterior à dissolução da União da Esquerda, a leitura do ensaio “L’impensé de l’Union de la Gauche”

(escrito para o número de novembro de 1978 da revista *Libre*, não publicado na ocasião por causa da ruptura da aliança de partidos de esquerda, e publicado em 1981 em *L'invention démocratique*) deixa evidente que o argumento havia sido formulado contra a União da Esquerda, na qual Lefort via uma tentativa de normalização do Partido Comunista Francês, e indiretamente da própria União Soviética. Na visão do autor, as exigências de uma aliança eleitoral serviam para justificar que se sacrificasse

a análise da natureza do PCF, de suas bases sociais e de sua finalidade, ao mesmo tempo que a da *formação social* que encontrou seu primeiro estabelecimento na URSS, estendeu-se para a Europa do Leste, revestiu-se de novos traços na China e serviu de modelo a numerosos regimes no mundo (Lefort, 1994b, p. 134, *itálicos do autor*).

Como aponta Lefort, os apoiadores da União da Esquerda teriam passado a admitir e a criticar as violações de direitos humanos cometidas pelo poder soviético, mas tomando o cuidado de não as relacionar à *formação social* totalitária referida acima. “Reduzindo o arbítrio policial às perseguições aos delitos de opinião, os comunistas (seguidos pelos socialistas) jogam um véu sobre a persistência de uma repressão de massa na União Soviética e, de modo mais geral, sobre um sistema de opressão e de exploração” (Lefort, 1994b, p. 138). No fim das contas, o “realismo” criticado, com sua separação estanque entre política e moral e sua apreensão unilateral da realidade pelo ângulo exclusivo das relações de propriedade e de força, não é mais do que a expressão de uma dificuldade ou uma recusa de pensar politicamente,

ou de apreender a realidade pelo ângulo do político.⁶ Os “realistas de esquerda” se recusam a enxergar a União Soviética como uma formação social totalitária, porque eles não situam sua análise no “nível simbólico em que se decide o modo de instituição do social” (Lefort, 1994b, p. 147). Preocupados em “estabelecer um olhar desencantado sobre a realidade” (Lefort, 1994b, p. 143), eles não conseguem perceber que a *representação* é parte constitutiva e mesmo

⁶ Lefort apontou uma dificuldade de pensar em termos do político que continua se manifestando em parcelas importantes da esquerda, mais de três décadas após o colapso do totalitarismo soviético. A relação de setores significativos da esquerda com o regime autoritário venezuelano é uma expressão exemplar dessa recusa de pensar politicamente. Durante anos, a simples denúncia das violações de liberdades políticas e civis pela ditadura chavista foi um tabu em muitos meios de esquerda. A farsa eleitoral de julho de 2024 e a massiva repressão que se seguiu quebraram esse tabu, levando vozes de esquerda a criticarem violações de direitos humanos pelo governo de Nicolás Maduro – evitando, porém, em geral, a caracterização deste último como uma ditadura, fazendo lembrar a esquerda francesa criticada por Lefort, a qual havia passado a admitir as violações de direitos humanos na União Soviética após a repercussão do *Arquipélago Gulag*, mas tomando o cuidado de não relacionar essas violações ao quadro mais geral da formação social totalitária. Desde janeiro de 2026, as críticas de esquerda têm se concentrado na intervenção militar realizada pelos Estados Unidos sob o comando de Donald Trump, a qual deve evidentemente ser condenada à luz do Direito Internacional. Contudo, é sintomático que a análise do regime político autoritário que continua em vigor na Venezuela, agora sob a liderança de Delcy Rodríguez, permaneça interdita para setores significativos da esquerda, mesmo após a anuência de Trump a esse regime, o qual passou a ser chamado de aliado dos Estados Unidos. Essa recusa reiterada de pensar o regime político autoritário vigente na Venezuela desde os tempos de Hugo Chávez ilustra a dificuldade que certa esquerda tem de pensar politicamente – dificuldade muito bem analisada por Lefort.

instituinte dessa realidade, de modo que é impossível apreender a formação social soviética sem sublinhar a tripla crença na organização, no povo-Um e na competência universal do agente político (*ibid.*). É essa separação estanque entre o real e sua representação que impede os “realistas de esquerda” de constatar que a violação de direitos humanos não resulta de um simples “excesso” do poder soviético contra certos indivíduos – um “excesso” que poderia ser corrigido em um socialismo com “uma face humana”. A negação sistemática dos direitos humanos é antes, para Lefort, um componente central e definidor do regime totalitário comunista, em sua maneira de instituir o social com base na representação do povo-Um a ser moldado pela organização e pelo militante comunista, por meio da eliminação do Inimigo que ameaça a integridade do corpo social unificado (cf. Lefort, 2015).

É contra essa concepção específica (e, como veremos, distorcida) de realismo que Lefort defende o caráter político dos direitos humanos. As reivindicações de direitos humanos pelos dissidentes dos regimes comunistas do Leste europeu teriam uma natureza política, apesar da alegação desses dissidentes de que seu objetivo não era “fazer política”, no sentido de que “eles não buscavam derrubar o poder estabelecido, nem propor um novo programa de governo, nem criar um partido de oposição, nem opor ao marxismo uma nova doutrina” (Lefort, 1994a, p. 48), mas apenas reclamar garantias básicas gozadas nos países democráticos. Segundo Lefort, essas reivindicações de direitos humanos adquiriam um sentido político, na medida justamente em que esses direitos permitiam operar a distinção entre dois regimes, ou duas formações sociais – a totalitária e a democrática:

Pois, a partir do momento em que os direitos que eles reivindicam são incompatíveis com o sistema totalitário, é mais do que evidente que eles estão fazendo política, mesmo sem ter um objetivo político, um programa político ou uma doutrina política; e torna-se igualmente evidente que esses direitos se revelam, por sua ação, ligados a uma concepção geral da sociedade – daquilo que se nomeava, outrora, a cidade –, da qual o totalitarismo constitui precisamente a negação. [...] Uma oposição fundamental é, assim, tornada manifesta, para além do fato há muito tempo massivo da coerção exercida contra indivíduos e grupos: a oposição entre um modelo de sociedade totalitário (quaisquer que sejam suas múltiplas variantes: stalinista ou neo-stalinista, maoísta ou neomaoísta), e um modelo que implica o reconhecimento dos direitos. (Lefort, 1994a, p. 48)

Ora, é paradoxal que Lefort chame de realistas posturas baseadas na dificuldade de pensar politicamente, ou seja, de erigir o contraste entre democracia e totalitarismo em ponto de referência central para pensar o significado dos direitos humanos. Para os filósofos e teóricos políticos contemporâneos que têm buscado revitalizar o realismo político, na esteira de Williams e Geuss, o realismo se caracteriza precisamente pela preocupação em pensar politicamente, ou em colocar a especificidade do político no centro da reflexão, em contraste com a dificuldade da Teoria Política Normativa de inspiração rawlsiana em elaborar um pensamento propriamente político. Portanto, se a crítica de Lefort à postura intelectual que ele chama de realista permanece válida, devemos questionar o uso que o autor faz do termo “realismo” para designar essa postura.

Esse questionamento adquire ainda mais relevância quando notamos que autores importantes do “*realist revival*” na Teoria Política Contemporânea se opõem, analogamente a Lefort, à separação rígida entre política e moral, criticando o chamado “moralismo político” justamente por se basear na separação rígida entre um ponto de vista normativo centrado na moralidade e um ponto de vista positivo-descritivo centrado na política efetiva, entendida como disputa pelo poder. Como escreve Matt Sleat, um importante pesquisador do “*realist revival*” contemporâneo:

Provavelmente não tem sido de grande ajuda que a discussão sobre a relação entre moralidade e política tenha sido apreendida em termos da “autonomia” ou “prioridade” de uma sobre a outra. A ideia de esferas da vida humana completamente autônomas é profundamente implausível. E nunca é muito claro o que significa exatamente dizer que a moralidade tem prioridade sobre a política, ou vice-versa. Parece mais verossímil o pensamento – discutido de maneiras diversas por David Owen e Alison McQueen – segundo o qual a política e a moralidade são mais bem concebidas não como separadas, mas como profundamente entrelaçadas, de modo que não podemos nem entender uma sem a outra, nem reduzir uma à outra. A política não pode ser “ética aplicada”, porque nossos esquemas e discursos morais têm uma história – parte da qual, pelo menos, será política. (Sleat, 2018, p. 17)⁷

⁷ Ver também a crítica de Bernard Williams à separação estrita, no universo acadêmico anglo-saxão, entre uma teoria normativa centrada na moralidade

A maneira como Lefort contesta a separação rígida entre política, direito e moral, situando princípios jurídicos e morais como os direitos humanos no cerne do político, na medida em que esses princípios jurídicos e morais são “ideias geradoras da constituição do social” (Lefort, 1990, p. 8), não deixa de dialogar com essa proposição do “realist revival” acerca do entrelaçamento entre política e moralidade. É interessante observar, a esse respeito, que a ênfase no político como “nível simbólico em que se decide o modo de instituição do social”, por meio de ideias geradoras como os direitos humanos no caso da democracia ou o povo-Um no caso do totalitarismo, orienta a leitura de Lefort sobre o autor considerado por muitos como a principal referência do realismo político: Maquiavel. Ao comentar as passagens de *O príncipe* tradicionalmente associadas à crítica realista do ponto de vista moral sobre a política, Lefort sublinha que o pensamento de Maquiavel se situa no nível do *fenômeno*, ou seja, do sentido das imagens veiculadas pelo governante e pelo poder:⁸

e uma ciência política focada na facticidade do poder e na coordenação dos interesses: “Minha visão é, em parte, uma reação ao intenso moralismo de grande parte da teoria política e da teoria jurídica americana, que é previsivelmente correspondido pelo foco da ciência política americana na coordenação de interesses privados ou de grupos: uma divisão do trabalho que é reproduzida institucionalmente entre a ‘política’ do Congresso e os argumentos baseados em princípios da Suprema Corte (pelo menos como as atividades da Suprema Corte são interpretadas atualmente). Essa visão da prática da política e a visão moralista da teoria política foram feitas uma para a outra. Elas representam um dualismo maniqueísta entre a alma e o corpo, entre a mentalidade elevada e o ‘pork barrel’, e a existência de cada uma ajuda a explicar como alguém poderia ter aceitado a outra” (Williams, 2005, p. 12).

⁸ Agradeço a Newton Bignotto e Bruno Victor Melo pela sugestão de incluir a leitura lefortiana de Maquiavel na discussão sobre a relação entre Lefort e o

Essa é a verdadeira razão pela qual Maquiavel não se interessa pelas intenções do príncipe; ao fazer isso, não traz uma resposta nova à questão tradicional do moralista, mas muda a própria questão ao tomar por ponto de partida um *fenômeno*: o príncipe tal como se apresenta na relação governante-governado. Ele volta da imagem da coisa para a sua verdade efetiva apenas para decifrar o sentido da imagem nela inscrita. (Lefort, 2023, p. 414, *itálico do autor*)

Essa maneira de apreender o político informa a leitura de Lefort não apenas sobre Maquiavel, mas também sobre outros clássicos do pensamento político, como Guizot e Tocqueville. Ao comentar o pensamento político de Guizot, por exemplo, Lefort sublinha que ele postula um entrelaçamento entre a sociedade e o poder político, o qual produz uma imagem que “proíbe [...] que se separe, na própria sociedade, aquilo que seria da ordem do real e aquilo que seria da ordem da representação” (Lefort, 1987, p. 20). Contra aqueles que distinguem entre a matéria e a aparência, vendo consistência apenas nos interesses materiais e relegando as ideias, as opiniões e as paixões a um plano secundário, Lefort ressalta em Guizot um pensamento do entrelaçamento entre interesses, ideias, opiniões e paixões – entrelaçamento constitutivo de um social “espesso, profundo” (*ibid.*), “um meio, que nos parece que Merleau-Ponty tentará descrever sob o nome de carne” (Lefort, 1987, p. 21).

Não deixa de ser interessante que o mesmo Lefort comente, pouco adiante, que Guizot “raciocina em termos *realistas*” (Lefort,

realismo político, chamando a atenção, especialmente, para a interpretação do autor de *O Príncipe* como pensador do fenômeno, do sentido da imagem.

1987, p. 25, *itálico do autor*). Em seus comentários sobre Maquiavel, Guizot, Tocqueville e outros clássicos do pensamento político, podemos notar um esforço de Lefort para jogar luz sobre um realismo diferente do que seria o convencional, aquele criticado no início de “Droits de l’homme et politique”. O realismo de Maquiavel, Guizot e Tocqueville seria aquele que não estabelece separações e hierarquizações entre a aparência e a essência, o imaginário e o real, os interesses e as ideias, o fato e o valor, a política e a moral. O realismo que informa o pensamento de Lefort, por meio da leitura que ele faz desses clássicos, pode, assim, ser entendido como um esforço para pensar os princípios e os valores ético-políticos não em si mesmos, mas em sua articulação com a espessura e a profundidade do social referidas acima, a propósito de Guizot. Isso implica observar tanto o social como os valores morais que se articulam a ele pelo ponto de vista do político.

Uma das referências decisivas para Lefort, nesse esforço de pensar o social e os valores morais pelo ângulo do político, é outro autor tradicionalmente associado ao realismo: seu orientador da tese de doutorado sobre Maquiavel, Raymond Aron.⁹ Em “Raymond Aron et le phénomène totalitaire”, Lefort (2007, p. 995) elogia a passagem de *Démocratie et totalitarisme* em que Aron afirma: “designa-se pela mesma palavra ‘política’, por um lado, um setor particular do conjunto social e, por outro lado, o próprio conjunto social, observado de certo ponto de vista” (Aron, 2023, p. 26). Encontra-se aí uma das fontes que Lefort mobiliza para pensar o político, em sua distinção em relação à

⁹ É preciso ressaltar que, embora Aron seja tradicionalmente associado ao realismo, sua teoria das relações internacionais propunha superar a dicotomia estabelecida entre realismo e idealismo (cf. Aron, 2004a, Cap. 19).

política (Moyn, 2016). E o autor de *L'invention démocratique* segue também Aron na ideia de um “primado da política”, que o autor de *Démocratie et totalitarisme* associava à concepção da política como o setor da vida social que “nos revela o caráter humano ou não humano de toda a coletividade” (Aron, 2023, p. 36). Aron via as democracias ocidentais e os regimes comunistas como duas variantes da sociedade industrial, cujas maneiras de organizar o trabalho e a produção de riquezas tinham vários aspectos em comum. A principal diferença entre as duas sociedades residiria no regime político, de modo que a política seria o âmbito que permitiria ao observador avaliar essas sociedades e decidir qual seria mais conforme a ideais humanos, apesar da imperfeição de ambas. Para Aron, mais importante do que defender certos princípios morais, como os direitos humanos, seria interrogar qual regime político é mais compatível com a defesa dos valores morais em questão, ainda que de modo imperfeito. Questionado, no livro de entrevistas *Le spectateur engagé*, se os direitos humanos não poderiam ser um dos temas a partir dos quais pensar a política, sua resposta é que poderiam, mas:

sob a condição de buscar qual é a organização política, qual é o regime político, que tem as melhores chances de respeitar os direitos humanos. Seria preciso, então, observar a realidade, comparar os regimes, o que conduz a aceitar tal ou tal regime em sua impureza, porque ele dá mais chances aos direitos humanos. (Aron, 2004b, p. 406)

Essa resposta de Aron constitui uma ilustração exemplar de sua concepção a respeito de um “primado da política”. Ela deixa claro que, embora os valores morais ocupem uma posição importante na

reflexão política, eles precisam se subordinar à investigação sobre organizações políticas e regimes políticos que dão maiores ou menores garantias à realização desses valores morais. Provavelmente, Lefort teria algumas ressalvas em relação à maneira como Aron responde à pergunta sobre o lugar dos direitos humanos na reflexão política. Importa, contudo, realçar o primado do político como um aspecto comum à reflexão de Aron e de Lefort sobre os direitos humanos. Como vimos, este último considera as reivindicações de direitos humanos pelos dissidentes do Leste europeu como políticas justamente porque elas veiculam o contraste entre duas concepções de sociedade ou de “cidade”: a democrática e a totalitária. Ao vincular, como Aron, a boa reflexão sobre os direitos humanos a uma comparação entre regimes políticos, Lefort fornece um aporte importante à pergunta que tem sido suscitada pelo *realist revival* na Teoria Política Contemporânea: a de como reconectar as questões normativas a uma meditação sobre a especificidade do político.

1.3 A exterioridade do direito em relação ao poder e a crítica de Gauchet: por uma teoria política que incorpore o ponto de vista do poder

Por outro lado, embora Lefort traga contribuições importantes ao pensamento político realista por sua abordagem dos direitos humanos pela chave do político, erigindo o contraste entre democracia e totalitarismo em quadro central para a apreensão do significado político desses direitos, há um aspecto de sua filosofia que não se adequa tão bem à problemática do realismo. Refiro-me a sua interpretação da revolução democrática moderna como baseada no desintrincamento entre o poder, o saber e o direito. Segundo essa leitura da ruptura moderna, “o direito vem a figurar, em relação ao poder, uma exterioridade indestrutível” (Lefort, 1994a, p. 64), e seria essa exterioridade que abriria caminho para a “política dos direitos humanos” (Lefort, 1994a, p. 70). Essa política dos direitos humanos é concebida como uma crítica constante da ordem social estabelecida a partir do direito, como fonte de legitimidade externa ao poder. Como diz Lefort (1994a, p. 67): “A partir do momento em que os direitos humanos são colocados como referência última, o direito estabelecido é consagrado ao questionamento. [...] Ora, lá onde o direito está em questão, a sociedade, entendamos a ordem estabelecida, está em questão”. Ou, em “L’impensé de l’Union de la Gauche”:

O importante é, ainda, que o poder ou, de modo mais geral, a política, circunscritos como estão no campo social e, entretanto, indetermináveis, estão abertos a uma interrogação e a uma crítica que reivindicam uma legitimidade e uma verdade de que os governantes são impotentes para se apropriar. (Lefort, 1994b, p. 153)

A consequência dessa interpretação da revolução democrática moderna é que a *interrogação* e a *crítica* do poder referidas na citação acima são dissociadas de projetos globais de *exercício* do poder. Trata-se, para Lefort, de liberar as lutas que se desenvolvem em diferentes foros da sociedade civil “da hipoteca que fazem pesar sobre elas os partidos que têm vocação para o poder, evidenciando a ideia de uma transformação da sociedade por movimentos atrelados a sua autonomia” (Lefort, 1994, p. 77).

Essa exterioridade entre o poder e o direito culmina em uma modalidade de política que permite *criticar* o poder, mas não permite perguntar qual seria o bom *exercício* do poder. O direito passa a constituir um ponto de vista crítico externo ao ponto de vista do poder. Isso constitui um afastamento de Lefort em relação ao realismo aroniano, o qual tem por pergunta básica o que fazer no lugar dos governantes.¹⁰ Aron vincula os direitos humanos ao regime

¹⁰ Refiro-me ao famoso trecho de *Le spectateur engagé*: “Em meu retorno da Alemanha, em 1932 – eu era muito jovem –, tive uma conversa com o secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros, Paganon. Ele me disse: ‘Conte-me suas histórias’. Fiz um discurso de graduado pela École Normale Supérieure, evidentemente brilhante – na época, meus discursos eram brilhantes. Depois de quinze minutos, ele disse: ‘Tudo isso é muito interessante, mas, se você estivesse em meu lugar, o que faria?’. Ora, eu fui muito menos brilhante na resposta a essa questão. A mesma história me

democrático, naquilo que ele tem de contrastante em relação ao totalitarismo; porém, seu interesse central diz respeito à organização do poder no regime democrático e às escolhas políticas que cabem aos dirigentes desse regime. Os formuladores da política externa dos Estados Unidos, por exemplo, não podem ter por bússola exclusiva os direitos humanos, pois isso os impediria de ter qualquer aliado fora da Europa Ocidental (Aron, 2004b, pp. 404-407). Lefort, ao contrário, não vincula os direitos humanos à democracia para refletir sobre o exercício do poder no regime democrático, mas para pensar sobre movimentos sociais capazes de criticar o poder e questionar radicalmente a ordem estabelecida.

O ensaio “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, de Gauchet, pode ser entendido como uma crítica dessa “política dos direitos humanos”, que autonomizou a crítica do poder em relação à reflexão sobre o bom exercício do poder. O autor deixa claro que ele é tão simpático quanto Lefort às reivindicações de direitos humanos pelos dissidentes dos países comunistas do Leste europeu. No entanto, ele manifesta um incômodo com a repercussão que essas reivindicações estavam encontrando no Ocidente, e particularmente na França, como se elas fossem igualmente capazes de expressar as aspirações políticas mais elevadas dos próprios ocidentais, ou

aconteceu, mas invertida, com Albert Ollivier. Ele havia escrito em *Combat* um artigo, também brilhante, contra o governo. Eu lhe disse: ‘Em seu lugar, o que você faria?’. Ele me respondeu: ‘Não é meu trabalho. O ministro deve encontrar a solução, eu critico’. Então eu lhe respondi: ‘Eu não tenho exatamente a mesma concepção de meu papel de jornalista’. E devo dizer que, graças ao Sr. Paganon, durante toda a minha vida, como jornalista, eu sempre me coloquei a questão: ‘O que eu faria no lugar dos ministros?’”. (Aron, 2004b, p. 257)

franceses em particular. O fato de que, como vimos Lefort ressaltar, os dissidentes do Leste europeu faziam reivindicações de direitos desprovidas de um objetivo ou programa político explícito parece fazer, implicitamente, no âmago do incômodo de Gauchet. Afinal, quando transplantadas para uma sociedade liberal-democrática que já garantia os direitos humanos básicos vilipendiados pelos regimes comunistas, essas reivindicações de direitos sem programa político tendiam a se transformar em uma crítica vazia do poder – uma crítica pela crítica, sem a capacidade de formular alternativas políticas ou imaginar um futuro diferente do presente. Como ironiza Gauchet:

Há uma maldição intrínseca ao poder; não se pode, sobretudo, tentar tomar um poder que transformará automaticamente o empreendimento de emancipação em empreendimento de opressão; nada da política que suja, só da moral que lava e que salva; tudo que podemos fazer é resistir. Oprimam-nos politicamente, nós faremos moralmente o resto. Resistente procura opressor. (Gauchet, 2002, p. 10)

No livro de entrevistas *La condition historique*, de 2003, Gauchet se refere a seu ensaio de 1980 como uma crítica do “revoltismo” a que parte significativa da extrema esquerda, com a qual o próprio autor havia se identificado até então, estava se convertendo. Nessa nova cultura política “revoltista”, a antiga obsessão marxista-leninista pela conquista do poder seria substituída por um culto a reivindicações radicais que criticam o poder e a ordem estabelecida, sem propor um projeto político global alternativo que pudesse servir de base à imaginação de um futuro distinto do quadro atual:

A espontaneidade dos protestos consiste em reclamar direitos ou expressar reivindicações com as quais a oligarquia no poder é deixada para se virar, lavando as mãos das consequências. A estética da intransigência e o culto da ruptura escondem uma atitude profundamente demissionária. [...] A aspiração ao governo em comum supõe, inversamente, assumir até o fim as consequências de suas condutas. A democracia, justamente compreendida, passa pela confrontação de concepções de conjunto da vida coletiva. Não querer o poder é simpático; isso não impede que seja entre aqueles que se dão os meios de exercê-lo que essa confrontação ocorre. (Gauchet, 2005a, pp. 204-205)

A crítica de Gauchet pode ser relacionada a outras críticas que têm sido feitas à maneira puramente negativa como Lefort conceitua o desejo do povo em sua leitura de Maquiavel, extraindo consequências importantes para sua teoria da democracia.¹¹ Como afirma Adverse:

Para Lefort, o povo se define primeiramente como aquele que resiste ao poder ou, mais especificamente, aquele que resiste à apropriação do poder. Conforme estabelece o desejo que lhe é peculiar, o papel político do povo é o de

¹¹ Agradeço a Bruno Victor Melo pela sugestão de relacionar a crítica de Gauchet à “política dos direitos humanos” e a sua exterioridade radical em relação ao poder ao debate, particularmente vivo na filosofia política brasileira, sobre a negatividade do desejo do povo na leitura de Lefort sobre Maquiavel.

frear toda tentativa de dominação, sem que ele mesmo venha a ocupar o lugar de poder. (Adverse, 2018, p. 87)

Segundo Adverse, mesmo que Maquiavel conceitue negativamente o desejo do povo, o registro histórico em que se estabelece seus textos fornece “uma abertura para a positividade” (Adverse, 2018, p. 92), ou vias para a positivação do desejo do povo por meio de sua participação efetiva no poder político, em contraste com a ontologia do político de Lefort. Exemplos dessa positivação do desejo do povo seriam a personagem do cidadão-soldado, a rebelião do povo de uma república que foi conquistada, tal como Maquiavel evoca no capítulo 5 de *O príncipe*, e o cidadão que se encarrega de fazer uma acusação pública (Adverse, 2018, p. 93, nota 10).

A crítica de Gauchet, em “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, pode, efetivamente, ser relacionada ao debate sobre os problemas do caráter puramente negativo da relação do povo com o poder, tal como Lefort estabelece em sua leitura de Maquiavel e em sua ontologia do político. É importante, todavia, ressaltar a especificidade da crítica de Gauchet, bem como suas contribuições possíveis a uma teoria política realista, interessada em ir além da linguagem predominantemente moral da Teoria Política Normativa de inspiração rawlsiana. Diferentemente de Adverse, a questão principal de Gauchet não é pensar as vias de positivação do desejo do povo por meio da participação política efetiva dos cidadãos (embora essa questão possa estar incluída), mas, em uma chave que evoca implicitamente Aron e sua preocupação sobre o que fazer no lugar dos ministros, constituir o ponto de vista do poder como referência importante para a formulação de concepções de conjunto da

sociedade, para além das demandas setorializadas por direitos. Mais do que a rebelião popular ou a participação do povo nas acusações públicas, o que está em jogo na crítica de Gauchet é a formulação de projetos políticos globais que forneçam imagens do todo social e de seu futuro: em suma, projetos de poder, os quais não podem ser inteiramente absorvidos pelas reivindicações de direitos.

Concluo, assim, que o esforço de Lefort para conferir um significado político às reivindicações de direitos humanos pelos dissidentes do Leste europeu constitui um aporte significativo à teoria política realista, com sua preocupação em pensar os valores morais a partir da dimensão do político. Como Lefort deixa claro, é pelo ângulo do político, ou seja, por seu papel em instituir simbolicamente uma sociedade democrática, que os direitos humanos devem ser compreendidos, não como princípios normativos desvinculados de um quadro político e de uma experiência política. Entretanto, a fim de superar plenamente os impasses despolitizantes da Teoria Política Normativa Contemporânea, a visão de Lefort sobre o caráter político dos direitos humanos não é suficiente. É preciso complementá-la com a crítica de Gauchet à “política dos direitos humanos”, abraçando a preocupação do autor em incorporar o ponto de vista do poder como fundamental para a visão de conjunto do todo social, para além das demandas por direitos. Apenas essa incorporação do ponto de vista do poder torna possível, em um sentido pleno, pensar politicamente.

Referências bibliográficas

- Adverse, H. (2018) Lefort e Maquiavel: ontologia e história. *Discurso*, v. 48, n. 1, pp. 85-96.
- Araujo, C. (2018) Por que política? Moralidade, excedente de sentido e democracia. *Conjectura: Filosofia E Educação*, v. 23, n. especial, dossiê Ética e democracia, pp. 250-261.
- Aron, R. (2004a [1962]). *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calmann-Lévy.
- Aron, R. (2004b [1981]). *Le spectateur engagé: entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*. Paris: Éditions de Fallois.
- Aron, R. (2023 [1965]) *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard.
- Christofferson, M. S. (2004). *French Intellectuals against the Left: the Antitotalitarian Moment of the 1970s*. Nova York/Oxford: Berghahn Books.
- Dosse, F. (2018). *La saga des intellectuels français 1944-1989*, II: l'avenir en miettes 1968-1989. Paris: Gallimard.
- Freller, F. (2024). Raymond Aron e os direitos humanos: uma contribuição possível ao debate entre Claude Lefort, Marcel Gauchet e Pierre Manent. *Dois Pontos*, v. 21, n. 1, pp. 65-85.
- Galston, W. A. (2010). Realism in Political Theory. *European Journal of Political Theory*, v. 9, n. 4, pp. 385-411.
- Gauchet, M. (2002 [1980]). Les droits de l'homme ne sont pas une politique. In: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, M. (2005a [2003]). *La condition historique: entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*. Paris: Gallimard.

- Gauchet, M. (2005b). *Les tâches de la philosophie politique*. In: La condition politique. Paris: Gallimard.
- Geuss, R. (2008). *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Lefort, C. (1987). Introduction : Le libéralisme de Guizot. In: Guizot, F. *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*. Introduction de Claude Lefort. Paris: Belin.
- Lefort, C. (1990). Renaissance de la démocratie ? *Pouvoirs – Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n. 52, pp. 5-22.
- Lefort, C. (1994a [1980]). Droits de l'homme et politique. In: Lefort, C. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard.
- Lefort, C. (1994b [1981]). L'impensé de l'Union de la Gauche. In: Lefort, C. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard.
- Lefort, C. (2007 [2000]). Raymond Aron et le phénomène totalitaire. In: Lefort, C. *Le temps présent: écrits 1945-2005*. Paris: Belin.
- Lefort, C. (2015 [1976]). *Un homme en trop: réflexions sur L'archipel du Goulag*. Préface de Pierre Pachet. Paris: Belin.
- Lefort, C. (2023 [1972]). *O trabalho da obra Maquiavel*. Tradução de Gabriel Pancera, Helton Adverse e José Luiz Ames. São Paulo: Todavia; Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Moyn, S. (2010). *The Last Utopia: human rights in history*. Cambridge/Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Moyn, S. (2012). The Politics of Individual Rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort. In: Geenens, R.; Rosenblatt, H. (Orgs.). *French*

- Liberalism from Montesquieu to the Present Day*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moyn, S. (2014). The Return of the Prodigal: the 1970s as a Turning Point in Human Rights History. In: Eckel, J.; Moyn, S. (Orgs.). *The Breakthrough: Human Rights in the 1970s*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Moyn, S. (2016). Concepts of the Political in Twentieth-Century European Thought. In: Meierhenrich, J.; Simons, O. (Orgs.). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Nova York: Oxford University Press.
- Rosanvallon, P. (2018). *Notre histoire intellectuelle et politique 1968-2018*. Paris: Seuil.
- Scheuerman, W. E. (2013) The Realist Revival in Political Philosophy, or: Why New is not Always Improved. *International Politics*, v. 50, n. 6, pp. 798-814.
- Sleat, M. (2018). Introduction: Politics Recovered – on the Revival of Realism in Contemporary Political Theory. In: Sleat, M. (Org.). *Politics recovered: Realist Thought in Theory and Practice*. Nova York: Columbia University Press, pp. 1-25.
- Williams, B. (2005). Realism and Moralism in Political Theory. In: *In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

15. O Maquiavel de Claude Lefort: a construção de uma interpretação

Helton Adverse¹

1. Introdução

A interpretação lefortiana da obra de Maquiavel é, para muitos conhecedores² de ambos os autores, original e fecunda. Ao privilegiar o problema da divisão civil em sua leitura do florentino, Lefort teria, de uma só feita, renovado o pensamento político de Maquiavel e alargado o horizonte da reflexão sobre as origens e a natureza do republicanismo moderno. O que pretendemos, neste trabalho, é reconstituir, em parte, o percurso interpretativo de Lefort, isto é, acompanhá-lo em alguns dos momentos fortes nos quais sua leitura amadureceu. Para alcançar esse objetivo, vamos recorrer aos escritos

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFMG e pesquisador do CNPq.

² Dentre os vários trabalhos que explicitam a relação entre Lefort e Maquiavel, podemos destacar Bignotto, 2013; Cardoso, 2022 e Di Pierro, 2023.

inéditos de Lefort, depositados no Fonds Claude Lefort da Humathèque Condorcet³. Mais especificamente, vamos nos debruçar sobre seus relatórios de pesquisa entre 1956 e 1964 endereçados ao Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), que constituem uma fonte preciosa para melhor entendermos o desenvolvimento de suas reflexões que culminaram em sua tese de doutorado de Estado, defendida em 1971, sob a orientação de Raymond Aron, e publicada em 1972 com o título *O trabalho da obra Maquiavel* (Lefort, 1972).

1.1 A primeira abordagem (1956)

Em 1952, sete anos após concluir sua “licença em Letras” na Sorbonne,⁴ Lefort deposita, junto ao CNRS, uma proposta de pesquisa de tese contendo dois assuntos principais, o primeiro consistindo na tese principal e o segundo na tese complementar⁵. Eis os temas: Historicidade e Realidade Social; Ideologia e Estrutura Social. Embora tenha sido aceita a proposta, o trabalho foi interrompido em 1953,

³ Agradeço a Gilles Bataillon pela autorização da consulta ao acervo, assim como à Fondation Maison des Sciences de l'Homme (FMSH) por ter me acolhido no quadro do programa de pesquisador visitante (DEA) em fevereiro/março de 2025, quando pude fazer uma pesquisa aprofundada nos arquivos. Também deixo registrada minha gratidão a Newton Bignotto, o primeiro a ter me apresentado e disponibilizado parte desse material.

⁴ Em 1944, Lefort conclui sua formação de primeiro ciclo dos estudos universitários (Licence-ès-Lettres na Sorbonne). No ano seguinte, sob a orientação de Henri Gouhier, obtém seu diploma apresentando uma monografia sobre Espinosa.

⁵ A título de esclarecimento, Claude Lefort se inscreveu em um Doutorado de Estado que, na época, exigia a redação de uma tese complementar àquela principal.

quando Lefort vai ocupar o posto de professor universitário na Universidade de São Paulo, de onde retornará em 1954. Entre o início de seu período “paulista” e a reapresentação de seu projeto junto ao CNRS, Lefort encontrou a ocasião de refletir detidamente sobre seu tema de pesquisa, modificando-o de forma significativa. Certamente, o estágio na USP foi decisivo, uma vez que Lefort não apenas ofereceu um seminário sobre o assunto de sua pesquisa, mas também iniciou uma leitura constante com os textos de Maquiavel. Como vemos no relatório de trabalho de 1956-7, Lefort entende que o tema da tese principal deveria ser reformulado e uma nova tese complementar se tornava necessária. Duas são as razões apresentadas para essas alterações, ambas decorrentes do fato de que o tema da ideologia ganhou proeminência no contexto de uma pesquisa que visava, em última instância, examinar as relações entre as práticas e as representações sociais. Vale a pena reproduzir integralmente a argumentação de Lefort:

Em primeiro lugar, toda interpretação dos fenômenos sociais, apenas pelo fato da participação de seu autor no meio em que estuda, vê, de antemão, sua validade colocada em questão, ela é, de antemão, intimada a justificar seu fundamento na realidade. Esta dificuldade, vista por Marx e sublinhada por Mannheim, jamais foi colocada no centro de um sistema e desenvolvida em todas suas consequências sociológicas. Nós queremos tentar fazê-lo pesquisando em que condições uma teoria social pode se apresentar como fazendo parte integrante da realidade. No próprio começo de nosso trabalho sobre a historicidade da realidade social se impõe, então, a tarefa de repensar as relações entre o teórico e o prático, de

recusar a oposição comumente admitida entre fenômenos sociais “reais” e sistemas representativos. Isso quer dizer, em outros termos, que uma reflexão sobre o conceito de ideologia decorre necessariamente, na origem, de uma primeira tomada de consciência do fenômeno da historicidade. (Lefort, 1956, p. 1)⁶

O imbricamento, portanto, entre a experiência social e suas representações está na base de um estudo que visa alargar o conceito de ideologia para além da ideia de dominação de classe, problematizando o próprio *status* da teoria social. Essa problematização somente é tornada possível a partir do reconhecimento da historicidade como o elemento no qual uma e outra coisas ganham efetividade, ao que Lefort se refere com o termo “tomada de consciência”. A distinção entre ideologia e historicidade deixa de ser pertinente para um estudo que busca na emergência da consciência histórica os fundamentos da realidade social e de suas representações.

Fortemente associada à primeira, a segunda razão para a nova formulação do projeto de tese é a seguinte:

[...] o estudo da historicidade se verifica inseparável daquele da ideologia. Uma de nossas primeiras reflexões, com efeito, era a de que a história era impensável, tomada abstratamente, que os grupos, as classes, as sociedades, tinham uma maneira de duração própria, uma apreensão do futuro e do passado solidárias de seu modo de atividade e de relações. Ora, essa perspectiva nos conduzia também

⁶ Todas as traduções são de nossa responsabilidade.

a ultrapassar a oposição do prático e do representativo e de buscar além desta as categorias da vida social pelas quais um e outro recebem sua forma. (Lefort, 1956, p. 2)

Era preciso, então, unificar a pesquisa sobre a ideologia e a historicidade. Reformulado o plano de trabalho, seria preciso definir uma nova tese complementar. Lefort apresenta a proposta dessa nova tese sem desconhecer sua aparente distância com relação ao tema da tese principal: “Maquiavel e o Maquiavelismo. Ensaio de Interpretação Sociológica”. A impressão de estranheza entre os dois temas se dissipa quando se esclarece que se tratava de mostrar um exemplo preciso de como “um sistema de ideias se integra à história social real” e, por essa via, articular “as contradições do pensamento de Maquiavel com aquelas da sociedade de sua época”, com o objetivo, finalmente, de confirmar, “no caso concreto, as conclusões às quais teríamos chegado por outras vias sobre a relação entre a prática social e as ideias” (Lefort, 1956, p. 3).

Como podemos ver, Maquiavel integrava o campo de pesquisa sob a égide da tese principal, como um autor no qual seria possível examinar de perto a relação entre teoria e prática, entre forma de sociedade e sistema representativo. Lefort ainda esclarece que havia testado essa hipótese nos anteriores, apoiando esse futuro estudo sobre um “importante” trabalho, resultado de um curso de um ano de duração realizado na Universidade de São Paulo em 1953/4.

Quando olhamos com mais atenção a proposta de tese complementar apresentada nesse relatório, torna-se evidente que Lefort já havia avançado bastante em seu estudo, estando em condições de identificar as questões centrais em torno do “maquiavelismo” e que serão integradas na versão final da tese, em

1971. Por exemplo, as contradições e discordâncias da recepção de Maquiavel estão longe de constituir um obstáculo para a interpretação, mas são consideradas partes dessa. Na verdade, elas são imprescindíveis para a compreensão da obra e para o esclarecimento de sua relação com sua sociedade e seu tempo. Nesse sentido, ele pode afirmar que

seria artificial pretender ignorar a multiplicidade de suas interpretações e de querer nos colocar em face da obra sem ideia preconcebida. A série das interpretações não forma uma soma de erros a dissipar. (Lefort, 1956, p. 15)

A abordagem de Maquiavel nesse momento está inserida no horizonte conceitual delineado na tese principal, no qual o idealismo hegeliano, a crítica de Marx a Hegel, a fenomenologia husserliana, assim como o aporte da etnografia e da sociologia – jamais abandonados em seus trabalhos posteriores – são as referências teóricas definitivas. O acesso à obra de Maquiavel, portanto, está subordinado a interesses teóricos que são, em princípio, estranhos a ela. Como diz o próprio Lefort, seu interesse está dirigido para além do conteúdo das proposições políticas do florentino, visando “as categorias que dominam seu pensamento... Nosso propósito é examinar as condições nas quais se exerce esse pensamento” (Lefort, 1956, p. 16). No entanto, a leitura do relatório deixa transparecer que o pensamento de Maquiavel é muito mais do que um “caso de figura”. Partindo da questão do maquiavelismo – cuja exame remonta à época de São Paulo –, que será, como sabemos, retida na versão final da tese, constituindo seu primeiro capítulo, Lefort dá seus primeiros passos no interior do campo de significado desdobrado pela obra, isto é, ele

arrisca já alguma interpretação: Maquiavel é o pensador de uma “ordem política autônoma” (Lefort, 1956, p. 17), seu pensamento pode ser considerado um “racionalismo utópico” (Lefort, 1956, p. 16) etc. Ao mesmo tempo, Lefort se posiciona criticamente frente à tradição interpretativa, como Renaud, Mesnard e também – é de grande importância frisar – frente ao marxismo (Lefort, 1956, pp. 15-8). Pode ser que nós estejamos lendo o relatório de Lefort de maneira recorrente. Porém, parece-nos que existem elementos suficientes para apoiá-la, sobretudo, quando lemos suas últimas palavras, que parecem colocar o pensamento do próprio Lefort na órbita do Maquiavelismo: “A atração do maquiavelismo sobre o pensamento moderno aumenta nos períodos da crise aberta quando a dinâmica econômica se verifica incapaz de regular as lutas de classes e de fornecer uma perspectiva histórica geral” (Lefort, 1956, p. 18).

Não se anunciaria aí a mudança que constatamos no relatório do ano de 1958?

1.2 Maquiavel no centro da pesquisa (1957-1959)

No relatório de fevereiro de 1958, Lefort informa uma importante mudança em seu projeto: a tese complementar, desde 1957, havia se transformado na tese principal, consistindo em um estudo sobre Maquiavel e o maquiavelismo (Lefort, 1958, p. 1). Não somos informados a respeito de uma nova tese complementar. Não há uma justificativa clara para a mudança, embora ela não surpreenda quando temos em vista a dedicação de Lefort ao tema nos últimos anos. E ele não esconde absolutamente a dificuldade colocada pelo tema e o

desafio imposto por sua escolha metodológica, isto é, acessar a obra de Maquiavel por um viés ao mesmo tempo filosófico e sociológico, tomando-a como “obra cultural” cuja compreensão requer a retomada de suas interpretações, envolvendo seja a análise do maquiavelismo na história quanto uma “tipologia” de suas representações (Lefort, 1958, p. 1).

Lefort esclarece que grande parte de seus esforços foi destinada à preparação da introdução da tese, de natureza “metodológica” e que tem como objetivo maior esclarecer as condições sob as quais uma “obra cultural” se oferece a nossa compreensão. É sobretudo o estatuto dessa obra que cumpre examinar.

Nós tentamos mostrar que o conhecimento de uma obra do passado é solidário de uma certa concepção filosófica da história das ideias e de um certo tipo de interpretação sociológica. (Lefort, 1958, p. 2)

Esse esquema geral, que orientará permanentemente o percurso intelectual de Lefort, parte do pressuposto de que uma “obra cultural” somente é compreendida nesse quadro amplo que inclui tanto as ideias filosóficas e sua recepção (sua “comunidade espiritual”) quanto as experiências sociais em que ela é produzida e recebida (o “sistema de realidade” que a informa em sua origem e recepção). O que se firma em 1958 é esse status da “obra cultural”, definido por Lefort da seguinte maneira:

Nós não podemos conhecer Maquiavel senão rejeitando a oposição tradicionalmente erigida entre obra de arte e obra de pensamento (nos termos da qual esta última se

encontra negada enquanto obra e reduzida à função de um aparelho de significações) e buscando no nível mesmo da obra uma experiência ou uma prática intelectual do mundo, ou disso que chamamos de uma unidade estética de pensamento, a partir do que se torna possível compreender em sua diversidade as ideias do escritor. A elucidação de uma tal experiência nos reenvia àquela da experiência social contemporânea, não que uma seja o reflexo da outra, ou que se deva buscar em um agrupamento particular a base [palavra ilegível] de uma visão de mundo que o escritor traduziria, mas no sentido de que a constituição de um sistema de realidade que a obra visa se efetua em um quadro existencial que é aquele dos homens de uma época determinada. (Lefort, 1958, p. 03)

Ainda nesse relatório, Lefort lista parte da bibliografia que havia lido nos últimos anos, a qual o permite colocar em evidência a variedade do “público maquiaveliano”, a variedade das tendências ideológicas que orientam sua recepção, assim como o perfil da literatura maquiaveliana, o que o leva à conclusão de que há uma “mitologia na história das ideias maquiavelianas da qual é necessário dar conta” (Lefort, 1958, p. 5). De um lado, a percepção comum do “maquiavelismo” exige que se trabalhe a pertinência das ideias de Maquiavel a seu tempo, como elas puderam se infletir na realidade social e política e, por essa via, chegar até nós sob a forma do mito. Sobretudo, é necessário examinar o quê na obra do florentino sustenta esse tipo de recepção. Mas não se pode descurar do debate de ideias que a obra também suscita. Por isso, é imprescindível frequentar a bibliografia especializada, com o intuito de identificar determinados

eixos de interpretação que ajudam o leitor Lefort a se guiar em seu percurso pela obra do florentino. Claro está que encontramos aí o plano geral de “Interpretações exemplares”, o capítulo que abre a terceira parte de *O trabalho da obra*. de modo sumário, Lefort isola um “eixo central de interpretação”, constituído por De Santis, Villari e Renaudet e marcado pelo “compromisso entre uma representação positivista e uma representação historicista de Maquiavel” (Lefort, 1958, p. 8). Em torno desse eixo, várias teses se enfrentam: Von Muralt e Alderisio (filosofia moral e política); Meinecke e Gramsci, embora em perspectivas diferentes (Maquiavel encarnação temporária do movimento da história); Mesnard (tecnicismo político); Cassirer e Strauss (teoria moderna da política pura). Ao longo de 1958, Lefort trabalhará bastante essa parte da pesquisa, como vemos em um documento (provavelmente) de 1959.

Intitulado “Sobre Maquiavel”, temos um texto esquemático de natureza indefinida, mas tudo leva a crer que se trata de um apêndice de um relatório (talvez o de 1959). Ou talvez seja o esquema de uma conferência ou curso. O mais importante é que em 14 páginas Lefort nos oferece uma visão de conjunto do que havia trabalhado até então, ao mesmo tempo em que consolida certas diretrizes da tese concluída mais de dez anos depois. Vale a pena reproduzir o parágrafo inicial para termos uma ideia clara do projeto de Lefort, tal como ele o concebia até então:

O que nos levou a nos interessar por Maquiavel é, ao mesmo tempo, suas ideias e o destino que a história lhes deu. A obra nos aparece, com efeito, precedida pela reputação do autor e indissociável de uma história polêmica de seu pensamento que prossegue até hoje. Nós

estamos em presença de um mito “popular”, no qual o pensamento maquiaveliano metamorfoseado em maquiavelismo tornou-se o símbolo de um tipo de conduta humana. De outra parte, estamos em presença de um debate cultural (do que participaram homens de Estado, pensadores políticos, historiadores e filósofos) que se desenvolveu durante cerca de quatro séculos e no curso do qual o escritor florentino foi objeto de interpretações opostas, ou mesmo francamente antinômicas. (Lefort, 1959, p. 1)

Na interpretação de uma obra de pensamento, não cabe excluir os mitos e os debates históricos. Como diz Lefort, eles são igualmente “fontes de interrogação” (Lefort, 1959, p. 1), o mesmo valendo para as experiências nos quais eles se enraízam e sobre as quais influem. A posição de Lefort, como leitor de Maquiavel, é assim assumi-lo como “fenômeno”, o que significa extrair o sentido da obra das “ideias que ela provocou e outros escritores – situados em quadros sociais diferentes e em épocas diferentes” –, da imagem comumente divulgada do maquiavelismo e, inversamente, “buscar na obra as motivações de seus críticos ou de seus apologistas, e aquelas do mito” (Lefort, 1959, p. 1). Lefort está abrindo a via para uma “interpretação total” (Lefort, 1959, p. 2) de Maquiavel, a qual está longe de exaurir o sentido de sua obra, mas que entende a necessidade de abordá-la em toda sua complexidade. De acordo com Lefort, esse tipo de abordagem da obra do florentino jamais foi realizada (Lefort, 1959, p. 2). Se ela não deixa de ter afinidades com o trabalho que alguns historiadores ingleses estavam em vias de levar a cabo nesses mesmos anos (como Peter Laslett em sua interpretação do pensamento de Locke), suas

diferenças com a metodologia contextualista são evidentes, sobretudo, porque não se trata de reconstituir o universo linguístico nem propriamente o contexto histórico em que todo pensamento forçosamente se enraíza, mas de explorar o “campo de significação” da obra, “abraçando simultaneamente perspectivas históricas, sociológicas e filosófico-política” (Lefort, 1959, p. 2). As representações da obra maquiaveliana serão, então, privilegiadas por Claude Lefort, em especial, as categorias com as quais as mais diversas “correntes ideológicas” a rotularam: amoralismo, realismo, crítica, ciência. Não cabe ao leitor recusá-las. Antes, ele deve partir delas, sem a preocupação de endossá-las e com o intuito de explorar aquilo que a obra cria como seu campo próprio. E o fato do pensamento de Maquiavel comportar leituras tão diversas e, muitas vezes, antagônicas e incompatíveis, abre o caminho para pensar aquilo que, na obra, evoca essa diversidade. O paradoxo da história das ideias maquiavelianas, diz Lefort, age na origem como uma motivação, “nos forçando a investigar a identidade da obra do escritor florentino, nos colocando na pista da indeterminação de seu pensamento” (Lefort, 1959, p. 3). A abertura de *O trabalho da obra Maquiavel* está aqui inteiramente anunciada, assim como a sequência em que Lefort interrogará as “interpretações exemplares”, como vimos.

É preciso chamar a atenção para uma novidade do relatório de 1959. Diferentemente dos demais, nele são anunciadas as linhas gerais da interpretação das grandes obras maquiavelianas, isto é, *O príncipe* e os *Discorsi*. Lefort mostra que seu trabalho também adentrou os textos maquiavelianos, isto é, não somente o acessa a partir de sua variada recepção, mas as grandes obras elas próprias são objeto de análise. Uma divisão metodológica de *O príncipe* é sugerida, a

problematização de sua relação com os *Discorsi*, a singularidade deste último trabalho etc, tudo isso se apresentando como objeto de uma reflexão detida. Lefort abre nesse relatório diversas frentes de investigação definidas, sobretudo, em termos sociológicos e filosóficos. No que concerne à sociologia, é importante levar em conta o contexto social e econômico de Maquiavel, como sua teoria da ação está vinculada a ele sem que, no entanto, possa dele ser inteiramente deduzida. No que tange à filosofia, Lefort encontra em Maquiavel uma “teoria da ação pura” (Lefort, 1959, p. 5), para além de seu realismo, e não desconhece o paradoxo que resulta quando o pensador busca, ao mesmo tempo, levar em conta a singularidade de seu contexto, ou seja, o condicionamento da ação política, e inquirir sobre a natureza da política como tal. Esse paradoxo é traduzido por Lefort em termos de “indeterminação” (Lefort, 1959, p. 6), sendo que o termo, obviamente, não tem o mesmo significado que irá adquirir no interior de sua teoria democrática, mas se aplica à própria escrita de Maquiavel, incapaz de abordar a realidade a partir de um único ângulo e, por isso, de se fixar a uma metodologia única.

Em 1959, portanto, Lefort já domina a metodologia para a redação de sua tese. Naturalmente, esse instrumental, assim como o teor de suas análises, ainda irão variar nos anos seguintes, sem alterar, contudo, seu desenho geral.

1.3 A Consolidação da estrutura (1961-1964)

A tese, no começo dos anos 1960, adquiriu uma estrutura muito próxima da versão final. No relatório de 1961, é confirmada a

destinação da primeira parte à “problemática crítica”, incluindo a recepção de Maquiavel e a crítica dessa recepção. Trata-se de um material de 112 páginas correspondendo praticamente à integridade dessa parte inicial (Lefort, 1961, p. 1), restando por elaborar uma conclusão “de uma quinzena de páginas” e um apêndice fornecendo todas as “referências necessárias das interpretações utilizadas” (Lefort, 1961, p. 1). Uma segunda parte, ainda em redação, seria constituída pelos comentários de *O príncipe* e dos *Discorsi*. De uma obra à outra, diz Lefort, “há uma passagem de uma teoria abstrata da política a uma teoria histórica, da imagem da ‘política restrita’ àquela da ‘política generalizada’” (Lefort, 1961, p. 1). Lefort prevê ainda uma terceira parte, dividida em duas seções. A primeira intitulada “Política e Sociedade”, onde ele se pergunta se “a obra maquiaveliana não desvela uma experiência típica de uma estrutura social e histórica que permanece para nós significativa e indelével a despeito das transformações econômicas e culturais” (Lefort, 1961, p. 1). Na segunda seção, “nós confrontamos as conclusões às quais chegamos nas duas primeiras partes (sobra a problemática crítica e a interpretação da obra) e mostramos que Maquiavel colocou em questão o ser da política e trouxe os elementos de uma contestação permanente tanto dos princípios do pensamento político clássico quanto aqueles do pensamento político moderno” (Lefort, 1961, p. 1). Nesse mesmo relatório, Lefort indica uma nova tese complementar: “Ensaio Crítico sobre o Conceito de Alienação”, ao que se segue a apresentação da hipótese de trabalho e alguns elementos de análise. Não deixa de chamar a atenção o fato de que a pesquisa de Lefort agora parece priorizar os mesmos temas e autores, mas em uma ordem invertida. Podemos afirmar isso fundamentados naquilo que ele declara acerca

da tese complementar: “Trata-se de confrontar o uso que muitos sociólogos contemporâneos fazem desse conceito com as representações que dele oferecem a filosofia hegeliana e a filosofia marxista” (Lefort, 1961, p. 2). O restante do relatório será dedicado a explicitar o teor dessa proposta de pesquisa. Embora curto, o texto de Lefort nos deixa ver que as questões teóricas que comandam sua retomada do tema da alienação, passando por Hegel e Marx, também estão presentes em seu estudo sobre Maquiavel e, de forma mais geral, o acompanharão em toda sua reflexão política. Ao investigar o fenômeno da alienação na sociedade moderna, Lefort pode não apenas apontar as limitações do conhecimento sociológico contemporâneo para elucidar o sentido de nossa experiência social, mas também ir ao cerne da teoria política hegeliana e marxista examinando sua pretensão de pensar a totalidade, mobilizando, para tanto, uma filosofia da história. Esse conjunto de problemas não é, em absoluto, estranho àqueles examinados no trabalho principal, como Lefort irá esclarecer no relatório do ano seguinte.

A apresentação da estrutura da tese principal não se diferencia significativamente daquela do ano anterior: serão três partes, antecedidas de uma introdução e seguidas de uma conclusão. Mas a novidade aparece agora no título da introdução: “O que é uma obra de pensamento?”, muito próximo da versão final. A primeira parte seria “O fenômeno Maquiavel”; a segunda parte – segundo ele, “de longe, a mais importante” (Lefort 1962, p. 1) – intitulada “A política e o real, no *O príncipe* e nos *Discursos*, ainda em curso de redação; a terceira parte, “Os problemas do tempo”, ainda não iniciada. Lefort vai detalhar um pouco mais aquilo que já preparou para a segunda parte, não sem antes elucidar como as duas teses estão ligadas:

Nos dois casos, é a relação do homem com a história e, singularmente, a relação do homem com a política que nós interrogamos, na intenção de colocar à prova o pensamento racionalista, tal qual ele se formou pouco a pouco nos séculos XVIII e XIX, sob a influência dos filósofos da época das Luzes e sob aquela da filosofia dialética hegel-marxista. (Lefort, 1962, p. 1)

Em ambos os casos, isto é, com Maquiavel e a propósito da ideia de alienação, está em questão “interrogar os fundamentos da política”. E justamente nesse ponto, parece ocorrer a inversão completa do plano de pesquisa dos anos 1950, uma vez que Maquiavel comanda tanto a análise do conceito de alienação em Hegel e Marx quando a interrogação sobre o sentido de suas filosofias políticas. Essa passagem é crucial:

Nosso trabalho sobre Maquiavel, o escritor ao se sentem irresistivelmente confrontados todos aqueles que se interrogam sobre as origens do pensamento político moderno (como se sente confrontado com a obra de Galileu aquele que se interroga sobre a fundação da política moderna), e nosso exame da alienação, tornada tema-chave da filosofia política marxista e do existencialismo contemporâneo, pretendem, então, se inscrever a título de primeiros ensaios em uma pesquisa sobre os fundamentos da política: pesquisa propondo esclarecer o sentido de um modo de atividade e de um modo de pensamento que pretendem submeter os homens a um conjunto de regras e de normas específicas nas quais se exprimiria a verdade de seu destino coletivo”. (Lefort, 1962, p. 1)

O vínculo entre a tese complementar e a principal se explicita na busca pelos fundamentos da política, mas essa busca, por sua vez, apenas é plenamente compreensível à luz do pressuposto assumido por Lefort de que o político está no fundamento da vida social, fenômeno que ele denomina então de “artificialismo”. Segundo ele, o

artificialismo não designa somente uma ‘posição do espírito’, mas uma dimensão de nossa experiência cultural e social real, pois que o pensamento e a atividade política tendem *efetivamente* a submeter toda a realidade social a suas operações. (Lefort, 1962, p. 2)

Anuncia-se, nessa passagem, a distinção entre o político e a política, uma das pedras fundamentais de seu pensamento político.

Esclarecido esse ponto, Lefort volta a outro tópico importante em sua interpretação, o desenvolvendo de forma mais extensa: a *indeterminação* da obra de pensamento, em geral, e a de Maquiavel, em particular. Essa indeterminação se verifica na resistência da obra a todas as tentativas de interpretação que visam reduzi-la ou nela identificar uma unidade essencial. A indeterminação da obra não é apenas negativa, isto é, ela não consiste somente na persistência da obra em escapar de toda tentativa de capturá-la com uma determinada grade interpretativa; o que parece mais importante para Lefort é que a indeterminação da obra “está na fonte de seu poder de dar a pensar durante o curso dos séculos” (Lefort, 1962, p. 3). Esse será o princípio que ordenará definitivamente a leitura de Lefort, orientando tanto sua relação com os intérpretes de Maquiavel quanto a leitura do político que ele entrevê nos textos do florentino. E talvez estaremos mais próximos da verdade se afirmássemos que Lefort

empreende sua interpretação em um plano original, onde as contradições internas à obra do florentino, assim como as divergências entre seus inúmeros comentadores, ao longo de séculos, são recolhidas em um trabalho de leitura que, sem poder dominar a complexidade de seu sentido, se alimenta dessa mesma complexidade e dessa impotência. Nessa “interpretação total” de que fala Lefort, tudo a respeito da obra pode ser enunciado portador de significado. No entanto, é igualmente necessário manter a atenção dirigida para as experiências que subjazem a escrita maquiaveliana, sob o risco de se perder em um mero jogo de linguagem autorreferente.

A análise da obra, se ela se quer rigorosa, não pode, então, deixar de ser um comentário. No caso presente, este não é significativo senão na medida em que faz perceber aquilo que se tornou os temas do pensamento maquiaveliano nos tempos modernos, e porque, no momento de sua descoberta, eles permanecem ligados a uma experiência “pré-lógica” da realidade social que faz pesar uma incerteza sobre seu sentido. (Lefort, 1962, p. 3)

De um lado, então, o espaço discursivo inaugurado pela obra; de outro, o “campo de experiências” onde ela se enraíza e que é renovado no contexto de cada recepção da obra, definindo as condições em que toda filosofia política moderna poderá ser formulada⁷. Ao assumir essa nova abordagem, Lefort torna-se sensível às grandes questões que parecem presidir desde seu interior a obra de Maquiavel, inclusive a

⁷ A respeito desse último ponto, Lefort está inteiramente de acordo com Strauss em sua convicção de que Maquiavel inaugura a filosofia política moderna, embora extraia consequências teóricas muito diferentes.

centralidade da divisão social na estruturação do campo do político. Embora a expressão “divisão social” não esteja presente no relatório, os contornos da ideia são facilmente reconhecíveis. Vale a pena reproduzir a seguinte passagem:

A história se torna matéria de conhecimento; a reflexão sobre os acontecimentos do passado se converte em uma ciência do poder, que encontra na coerência de suas operações sua justificação. O domínio das forças antagonistas que dilaceram a sociedade civil é, sob certas condições, possível. Entretanto, não existe boa solução, na escala da humanidade: os problemas humanos, tais quais parecem colocados na perspectiva da organização política, não são passíveis de solução, no sentido em que a consciência científica ou técnica nos habituou a entender esse termo. Na escala de uma sociedade particular, toda solução se verifica um arranjo precário, uma estabilização provisória de um processo cujos termos continuam a se afirmar uns a despesa dos outros [...]. O Estado tem seu fundamento na luta de classes. É na resistência dos dominados à exploração e à opressão da classe dominante que ele encontra o poder, no melhor dos casos, de instituir uma ordem comum e de substituir aos interesses privados um interesse público. Entretanto, o poder não abole a luta, ele é seu produto, ele vive dela, a complica introduzindo sua própria força na cena social, não cessa jamais de ser, ele próprio, uma força privada face àquelas acima das quais quer se elevar. (Lefort, 1962, pp. 4-5)

Podemos, sem grande dificuldade, perceber a marca do pensamento de Marx sobre o de Lefort. E não apenas nessa passagem.

Mas se a linguagem ainda deve muito a Marx, o sentido que Lefort confere aos conflitos já anuncia seu distanciamento crítico, em especial, de sua filosofia da história: não há solução para os “problemas humanos”. Por outro lado, Lefort ainda não teve a ocasião de extrair todas as consequências desse distanciamento atestado a propósito de Maquiavel. O modo de ralação que o poder estabelece com o social ainda está enquadrado por uma perspectiva marxista. E o poder político ele mesmo ainda em concebido em nos termos da dominação de classe ou da apropriação do comum pelo privado. Será preciso aprofundar a via aberta pela indeterminação da obra para que a cena originária do político se mostre a Lefort como aquela da divisão social. Dizendo de outra forma, a indeterminação da obra de Maquiavel será assumida como a indeterminação do próprio político. A problemática maquiaveliana nos induz a uma problemática da política. Ora, isso é perfeitamente conforme ao princípio geral que comanda a interpretação de Lefort, qual seja, a reflexão da obra maquiaveliana exige uma reflexão sobre a natureza da obra e esta, por sua vez, ordena a justa compreensão do escritor. Assim, a indeterminação da obra nos conduz à indeterminação do político não como um tema objetivo que nos daria acesso ao sentido de um e de outro, mas como a interrogação constante que anima a busca pelo significado da obra e que enxerga o curso dos acontecimentos políticos sob o prisma da contingência ou daquilo que, nas últimas linhas desse relatório, Lefort denomina de “indeterminação fundamental” (Lefort, 1962, p. 6).

No relatório de 1963, Lefort declara que a redação da parte consagrada ao *O príncipe* já está concluída. Mas ela não é definitiva, uma vez que deverá ainda ser confrontada com a análise dos *Discorsi*:

Essas duas obras juntas – e apenas juntas –, por sua confrontação, oferecem a análise da mudança de plano que marca a passagem de uma a outra e a elucidação das divergências que por muito tempo retiveram da atenção da crítica uma ideia completa do pensamento maquiaveliano. (Lefort, 1963, p. 1)

Pela primeira vez, menção é feita ao diretor de tese, Raymond Aron, que deverá receber no mês de julho de 1963 a redação definitiva da parte consagrada ao *O príncipe* (cerca de 150 páginas) e a análise, no outono do mesmo ano, dos *Discorsi*. Restará, então, escrever um capítulo final, cujo tema seria “considerações sobre o estado social e político da Itália no início do século XVI”, e uma conclusão intitulada “Maquiavel e a ideia da política” (Lefort, 1963, p. 1).

Lefort encontra novamente a ocasião para dar maior precisão a seu ângulo de abordagem e esclarecer a natureza de sua metodologia de “interpretação total”, que reivindica uma superioridade sobre as interpretações anteriores. Em que se baseia essa superioridade já deve estar claro para nós, isto é, sobre o fato de que os demais intérpretes do florentino “ignoraram a questão fundamental da obra do ser da obra” (Lefort, 1963, p. 2). Uma compreensão amadurecida do “ser da obra” é evidente no texto e, em última instância, é ela o guia de Lefort em seu original percurso maquiaveliano:

A crítica tradicional visa o sentido da obra, ela quer atingir o pensamento verdadeiro ou restituir a intenção do escritor, mas ela confunde o sentido e a significação, ela ignora que o pensar compreende o pensado e o além do pensado, ou o impensado, e que a intenção é apenas um modo secundário de uma intencionalidade que não

poderíamos reduzir somente às operações conscientes do escritor. Entretanto, a reflexão sobre a crítica não nos torna somente sensíveis à exigência de uma nova abordagem, ela nos fornece também uma primeira introdução concreta à compreensão da obra. Com efeito, se cada interpretação, tomada separadamente, deixa insatisfeito, a despeito de suas qualidades, todas tomadas juntas circunscrevem um campo de problemas, desvelam uma pluralidade de perspectivas que fazem medir as verdadeiras dimensões da obra. (Lefort, 1963, pp. 2-3)

Formulada em uma linguagem marcadamente fenomenológica, essa passagem, que ratifica os avanços metodológicos dos anos precedentes, parece condensar o capítulo inicial da versão final da tese, conduzindo à constatação de que a única via para se refutar uma análise positivista da obra é o reconhecimento de que ela permanece viva ao longo da história pelas interrogações que ela desperta. Isso quer dizer que Lefort reivindica para sua própria interpretação a posição de “interrogador” que restitui ao escritor seu “poder originário de interrogar” (Lefort, 1963, p. 3). É esse o vínculo que une o leitor do presente e o escritor do passado: a interrogação é a forma de pensamento pela qual um e outro se posicionam frente a seu tempo e se encontram na experiência da indeterminação. Lefort chega mesmo a dizer que se desvela aí uma “dimensão transcendental da história das ideias”, que se deixa definir não a partir dos conteúdos do pensamento – o que seria recair no positivismo – mas pela reativação da atitude interrogativa, uma “exposição a um futuro indeterminado” (Lefort, 1963, p. 4).

Junto a esse relatório de 1963, encontramos nos arquivos uma “Solicitação de inscrição nas listas de aptidão” (*Demande d'inscription sur les listes d'aptitude*) que, ao que parece, é do mesmo período. Nela a estrutura da tese constante no relatório é mantida e os itens de cada capítulo são apresentados mais detalhadamente. Há ainda um anexo sobre o conceito de alienação, descrevendo as linhas gerais da tese complementar. Os demais relatórios de pesquisa presentes nos arquivos concernem ao período posterior à defesa da tese, e se estendem até 1975, ano em que Lefort se desligou do CNRS. Mas há ainda um documento que mercê nossa atenção, e vamos passar rapidamente por ele na próxima seção. Trata-se de um prefácio para a tese e que foi deixado de lado.

1.4 O fenômeno Maquiavel

O prefácio tem por título o que seria uma das partes da tese, de acordo com os relatórios dos anos 1960. Talvez ele tenha sido redigido em 1970. Os temas centrais da tese sendo indicados, como cabe a um texto introdutório, uma passagem chama a atenção devido a seu poder de síntese:

Impossível situar-se serenamente face à obra, ou fingir inocência, quando o preconceito que compõe o processo do maquiavelismo orienta nosso saber e determina secretamente nossas questões. A primeira tarefa é reconhecer que Maquiavel é um escritor do qual não podemos falar com conhecimento de causa senão sob a condição de explorar nossa situação a respeito de sua obra. Interrogar-se sobre o sentido de seus escritos supões uma

elucidação das condições nas quais esse sentido aparece e o movimento de nosso saber obtém a certeza de seu objetivo. (Lefort, 1970, p. 4)

As condições do acesso à obra é objeto incontornável de questionamento se quisermos aceder a seu sentido, em especial, tratando-se de um autor como Maquiavel. A polêmica em torno de sua obra apenas confirma sua natureza enigmática, o que obriga seu leitor a reatualizar – sob as condições de seu próprio tempo e sob o impacto dos séculos das leituras de Maquiavel – sua força interrogativa. “Maquiavel permanece presente no tempo enquanto seu pensamento dá a pensar. O que é conservado não é um saber encerrado em sua obra; é o poder que ela possui de significar” (Lefort, 1970, p. 8). Lefort desconstrói o mito do leitor solitário diante da obra plenamente coincidente consigo mesma, como se fosse um conjunto de enunciados, dotado de forte coerência interna, aguardando sua decifração. Esta é a ilusão característica de uma leitura “naturalista). A produção de significados é o trabalho da obra, isto é, o trabalho que a obra delega a todos aqueles que, ao longo dos séculos, se dispõem a enfrentá-la e que, de várias maneiras, está em continuidade com o trabalho inaugurado pelo próprio escritor, mas também está em descontinuidade, pois que é impossível a coincidência entre este trabalho originário e a leitura crítica.

Mais ainda, dessa variedade de leituras críticas que descobrimos ao longo dos séculos de recepção da obra faz surgir sua “dimensão intelectual”, dessa pura diversidade de opiniões e de tese surge uma “ordem intencional” que não se confunde com um conteúdo doutrinário positivo ou com um sistema de ideias de que cada um poderia se apropriar, mas é a aquilo que Lefort denomina de “verdade

da pesquisa” (Lefort, 1970, p. 34), entendido como uma “prática intelectual da realidade”, à qual já fizemos alusão. Em que consiste essa prática?

Da consideração do processo histórico suscitado por Maquiavel até aquela de nossa relação com a crítica, até aquela da própria atividade crítica, até aquela da essência da obra e de sua função realista, até aquela, enfim, do fenômeno cultural que compõe a experiência da obra e do mundo desenvolvida pela posteridade, todas as nossas reflexões gravitaram, até o momento, em torno da ideia de práxis intelectual. Por essa expressão, nós queremos designar o trabalho de fato que define o conhecimento; em primeiro lugar, esse conhecimento do real que reveste a forma de uma obra, que nessa forma sensível se manifesta simbolicamente; em segundo lugar, o conhecimento dos homens que voltam ao pensamento do escritor, reabrindo seu percurso, investindo aí seu saber e dele se apropriando apenas escrevendo, apenas produzindo por sua vez; e nosso próprio projeto que somente descobre seus fins fazendo-os seus os fins já formulados implícita ou explicitamente, buscando colocar em evidência os fundamentos de uma atividade ideológica anterior. (Lefort, 1970, pp. 34-35)

A obra de pensamento, como “prática intelectual”, é empreendida em um determinado tempo e espaço, em uma determinada sociedade, em um jogo de forças políticas, que requerem elucidação para tornar acessível seu sentido. Mas justamente porque é prática, o campo de significados que ela pode desdobrar, as perguntas que ela pode formular, não são redutíveis à realidade

empírica, nem ao tempo, nem à história nem às interpretações. Uma obra de pensamento não é, assegura Lefort, uma “reação” (Lefort, 1970, p. 40) de uma época, que reproduziria no registro simbólico a realidade social que a engendra. A obra não é um objeto nem ideologia, mas uma atividade pela qual os seres humanos, em determinado tempo, investigam a realidade, lançam ao mundo, sob determinadas condições, certamente, a interrogação sobre seu sentido e, não é demais frisar, é essa busca pelo sentido que é reativada quando da recepção da obra de pensamento. Por isso, Lefort serviu-se da expressão “fenômeno Maquiavel”:

Finalmente, a interpretação de Maquiavel, tal como nós a concebemos, é um ensaio visando a abraçar o campo total de significações ao qual nos faz aceder a reflexão crítica de nosso tempo. Ele se constitui [como] um fenômeno Maquiavel assim que tomamos consciência das condições nas quais nos aproximamos do escritor. O mito que está associado à sua pessoa, o debate ideológico que engendram seus escritos, estes escritos e o meio social do qual testemunham, compõem, então, o campo fenomenal que temos de explorar, entretanto a unidade desse campo, o sentido dessa exploração, se desvelam somente à medida em que se desenha uma tarefa de conhecimento atual, cuja origem nós percebemos nas ideias do escritor, que nós não podemos separar de uma meditação sobre elas: tarefa que nos confronta com a essência da política. Nós denominamos fenomenologia de Maquiavel o movimento da reflexão que coloca a obra como fato de cultura, como fato de pensamento, como fato social, circunscreve uma problemática de sentido e, descobrindo seu próprio

fundamento, torna-se constitutivo de uma experiência da realidade. (Lefort, 1970, p. 41)

Na versão final do texto, não apenas esse prefácio seria abandonado, mas, junto com ele, as expressões *fenômeno Maquiavel* e *fenomenologia de Maquiavel*, que simplesmente não constam no texto. Podemos supor que Lefort quisesse atenuar o enquadramento claramente fenomenológico de seu trabalho (vale lembrar que Merleau-Ponty é citado uma única vez no livro), em favor de uma abordagem mais “sociológica” (no sentido específico que ele atribuía ao termo) ou política. Como quer que seja, o aporte fenomenológico é maior, o que pode ser constatado sem grande dificuldade pelos leitores; e a ideia central de uma obra de pensamento como inquirição da realidade que inaugura um campo de significado capaz de inspirar futuras inquirições está plenamente conservada na versão final. A supressão desses termos não causa, em absoluto, dano relevante à compreensão de *O trabalho da obra Maquiavel*, porém, se tivessem sido mantidos, fariam ver com maior clareza a originalidade de Lefort, e a diferença entre sua obra e aquelas que se colocarão sob a égide do *momento* Maquiavel, que terão grande repercussão e posteridade.

1.5 Considerações finais

A leitura dos relatórios do CNRS, assim como do prefácio abandonado, nos permite acompanhar momentos importantes do desenvolvimento do trabalho de tese de Claude Lefort, cabendo aqui destacar o peso que o conceito de *obra* adquire ao longo dos anos, e como ele parece presidir sua investigação sobre Maquiavel. Esse

conceito irá embasar uma metodologia de pesquisa profundamente original, permitindo a Lefort levar a cabo sua “interpretação total”, aumentando sua distância com uma interpretação de inspiração marxista e abrindo uma via para compreender “fenomenologicamente” o trabalho do pensamento. Lefort é um pouco reservado no que concerne aos autores que poderiam tê-lo auxiliado na construção desse conceito, mas a influência da literatura (muito forte em seu trabalho desde a juventude) é algo que podemos dar por certo. Em 1954, quando de sua estadia em São Paulo, havia ele escrito: “[...] a literatura não descreve somente o real. Ela o interroga. E se é verdade que o real não está de uma vez por todas constituído, mas que ele se faz, essa interrogação é uma ação” (Lefort, 2007a, p. 126). Não seria esse um traço essencial da “obra cultural”, como ele afirmará poucos anos depois? E também podemos supor que a leitura de Blanchot foi relevante para Lefort. Ele é citado apenas uma vez na versão final da tese. Entretanto, em um de seus últimos textos (o último, aliás, da coletânea *Le temps présent*), Lefort revela que *L'espace littéraire* havia causado sobre ele a “mais viva impressão” (Lefort, 2007b, p. 1042). Obviamente, isso é insuficiente para sugerir qualquer débito intelectual e, no final das contas, isso não seria de grande relevância. Nosso único propósito é salientar a centralidade da noção de *obra* e como ela permite a Lefort fazer uma leitura de Maquiavel profundamente original, sem os vícios do sociologismo e do historicismo e, até mesmo, tirando proveito desses últimos.

Para concluir, gostaríamos de fazer duas observações. A primeira concerne àquilo que os relatórios – e mesmo o prefácio – silenciam, a saber, o tema do conflito e da divisão social. Em outros textos dos anos 1950 e 1960, o problema aparece, valendo destacar o texto sobre maio

de 1968 (Lefort, 2018), onde, em uma passagem crucial, Maquiavel é citado⁸. Outra limitação dos relatórios diz respeito ao tema da ideologia, tão importante para Lefort antes e depois da tese. Certamente, não se compreende plenamente o tema da ideologia sem a referência ao conceito de obra, e encontramos alusões a ele nos relatórios, sem que ele seja, em algum momento, objeto de uma atenção detida. A história de sua relação com *O trabalho da obra Maquiavel* requer outra genealogia, para além dos textos examinado aqui.

A segunda observação é de caráter completamente especulativo. Como vimos nos relatórios – e também no prefácio abandonado –, a “metodologia” lefortiana colocava a obra sob a égide da “indeterminação”. O enorme peso que esse conceito irá adquirir no âmbito da reflexão posterior de Lefort, em especial, no que toca à sua teoria da democracia moderna, parece aqui anunciado na passagem entre a indeterminação da obra e aquela da realidade política que ela investiga. Como afirma Lefort: “[...] a obra não é obra acabada senão quando ela é realidade advinda, senão quando a realidade é obra advinda” (Lefort, 1970, p. 19). E caberia indagar se essa mesma comunicação entre o pensamento e a realidade não se atestaria na obra de Maquiavel. Não seria o florentino um autor exemplar na medida em que permite essa comunicação entre a indeterminação que é inerente a toda obra de pensamento e o conteúdo de seu próprio pensamento político, que privilegia a divisão social como o acontecimento originário do político? Tudo se passaria como se

⁸ Sobre a relevância desse escrito no percurso intelectual de Claude Lefort, ver o artigo de Martha Costa, 2024.

Maquiavel fosse o autor que, por excelência, compreendeu a estrutura social da obra de pensamento.

Referências bibliográficas

- Bignotto, N. (2013) Lefort and Machiavelli. In: Plot. M. (Org.). *Claude Lefort. Thinker of the Political*. Londres: Palgrave Macmillan, pp. 34-50
- Cardoso, S. (2022) Sobre a “Divisão Civil” (e suas Interpretações). In: Cardoso, S. *Maquiavelianas*. São Paulo: Editora 34, pp. 27-68.
- Costa, M. (2024) Maio de 68 na Perspectiva de Claude Lefort: a Reinvenção do Agir Político no Declínio do Horizonte Revolucionário. *Trans/Form/Ação*. Vol. 47, n. 2, pp. 1-18.
- Di Pierro, M. (2023) Le Conflit Civil et la Puissance de la Représentation. Lefort Lecteur de Machiavel. In: Pasquier, S. (Org.). *Avec Lefort, après Lefort*. Prendre en charge l'expérience de notre temps. Caen: Presses Universitaire de Caen, pp. 93-104.
- Lefort, C. (1956) *Rapport sur l'État de nos Travaux*. Inédito.
- Lefort, C. (1958) *Rapport sur l'État de nos Travaux*. Inédito.
- Lefort, C. (1959) *Rapport sur l'État de nos Travaux*. Inédito.
- Lefort, C. (1961) *Rapport sur l'État de nos Travaux*. Inédito.
- Lefort, C. (1962) *Rapport sur l'État de nos Travaux*. Inédito.
- Lefort, C. (1963) *Rapport sur l'État de nos Travaux*. Inédito.
- Lefort, C. (1970) *Préface*. Inédito.
- Lefort, C. (1972) *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.

- Lefort, C. (2007a) La Littérature Moderne comme Expression de l'Homme. In: *Le temps présent*. Écrits 1945-2005. Paris: Belin, pp. 109-26.
- Lefort, C. (2007b) Un Grand Désert d'Hommes. In: Lefort, C. *Le temps présent*. Écrits 1945-2005. Paris: Belin, pp. 1037-42.
- Lefort, C. (2018) A Desordem Nova. In: Morin, E; Lefort, C.; Castoriadis, C. *Maio de 68*. A brecha. Trad. de Anderson Lima Silva e Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária, pp. 57-85.

Traduções

1. Democracia e Representação¹

Claude Lefort²

Nem a democracia nem a representação são criações dos modernos, ao menos se tomamos “moderno” no sentido que essa palavra adquire no começo do século XIX. A democracia nasce (até onde podemos avaliar segundo o estado de nossos conhecimentos históricos) na Grécia Antiga. Ainda que os historiadores se perguntem, com razão, se alguma vez a democracia chegou a se formar plenamente, já que os valores aristocráticos herdados das antigas camadas dirigentes permaneceram ativos em seu interior, o regime democrático se reconhece de imediato por este traço específico: nele, supõe-se que o povo detém a autoridade suprema e que a maioria dos homens que se beneficiam da cidadania decide sobre ações que afetam o destino comum. Quanto à *representação*, tomada no sentido preciso de um conjunto de instituições cujos membros estão

¹ Tradução: Bruno Santos Alexandre, Martha Coletto Costa e Bruno Victor Melo.

² Este ensaio de Claude Lefort foi originalmente publicado pela editora Belin, de Paris, no livro *Le temps présent*, em 2007. Agradecemos à Belin por ceder os direitos de tradução e publicação, tornando possível a primeira edição do texto em língua portuguesa no Brasil. (N.T)

habilitados a deliberar e mesmo a decidir sobre assuntos públicos em nome daqueles que têm o direito de os eleger, ela se esboça na Europa dos Estados monárquicos e marca a tradição, na Inglaterra, a ponto de constituir um modelo para todos os espíritos esclarecidos a partir do final do século XVII. Ao contrário, a democracia representativa constitui uma forma de sociedade política inteiramente nova, na medida em que combina o princípio da soberania do povo com a garantia das liberdades fundamentais dos cidadãos, a abolição da distinção das ordens e a formação de um ou de vários órgãos aos quais a autoridade pública é delegada em favor do sufrágio, seja direto ou indireto, seja de um e de outro ao mesmo tempo.

Lembremos, brevemente, que a democracia representativa não se instaurou em um só dia. De maneira repentina, os americanos aderiram à república em 1777, mas levaram anos debatendo a natureza e os poderes da *representação* nos Estados (ao preço de conflitos, por vezes violentos), antes de combinar o federalismo, o sistema representativo e o sufrágio universal. Assim, a autoridade do povo mostra-se rigorosamente circunscrita ao exercício do sufrágio, enquanto todos os poderes, executivo, legislativo e judiciário, procedem, doravante, da delegação dessa autoridade. A França só alcançou a democracia representativa ao fim de um percurso muito mais longo, sem jamais admitir a mesma extensão da *representação*. Lembremos ainda que o melhor teórico do governo representativo na primeira metade do século XIX, François Guizot, líder da oposição liberal sob a Restauração, depois chefe do governo sob a Monarquia de julho, foi implacável em combater a democracia³. De maneira geral,

³ Guizot, François. *Des moyens de gouvernement et d'opposition*. Prefácio de Claude Lefort. Paris: Belin, 1991.

os franceses levaram muito tempo para reconhecer essas duas verdades: em primeiro lugar, que a renúncia à ideia de uma legitimidade absoluta significava que o exercício da autoridade suprema não poderia ser transferido do monarca ao povo (as contradições em que se embarracaram as assembleias revolucionárias são sinal do desconhecimento desse princípio); em segundo lugar, uma vez abolida a distinção das ordens, tornava-se impossível encontrar um critério de limitação do sufrágio (o fracasso das reiteradas tentativas para definir os direitos políticos em função das capacidades é igualmente instrutivo).

O essencial, a meu ver, é que a democracia representativa – seja qual for a forma em que ela se dê – apenas se estabelece verdadeiramente caso sejam tiradas todas as consequências do que considere por bem chamar, em várias ocasiões, como *desincorporação* do poder. A partir do momento em que o monarca deixa de encarnar a nação em sua pessoa (ou em que a nação não é mais encarnada na instituição monárquica, à qual o parlamento se encontra assimilado, como é o caso da Inglaterra), o poder não pode mais dispor da legitimidade absoluta; em outros termos, a lei não mais reside nele, tampouco o conhecimento último dos princípios da ordem social. Ao mesmo tempo, na ausência de uma instância geradora da unidade substancial da sociedade, esta última não faz mais corpo consigo mesma. Enquanto o poder se encontra, a partir de então, submetido à busca incessante de sua legitimação, a comunidade política só pode descobrir e manter sua identidade ao fazer a experiência de suas oposições internas, da diversidade dos interesses, das opiniões, das crenças que se agitam em seu interior; ela está destinada a regrear seus conflitos graças ao estabelecimento de

uma cena política sobre a qual a divisão se vê transposta e transfigurada. De um lado, o exercício do poder permanece na dependência da competição dos partidos e, de outro, tal competição, estritamente definida, confere um tipo de legitimidade aos conflitos que se desenrolam na sociedade e lhes fornece o quadro simbólico que os impede de degenerar em guerra civil.

Isso quer dizer que a eficácia da *representação* está estritamente ligada ao reconhecimento das liberdades políticas e civis e que essas mesmas liberdades tornam manifesta a diversidade do social. Isso quer dizer, ainda, que a soberania do povo apenas constitui a referência fundamental de toda ação política sob a condição de permanecer latente, para além dos momentos em que ela se faz reconhecer pela operação do sufrágio e, aliás, de uma maneira paradoxal, visto que tal soberania requer, nesse caso, uma dissociação dos vínculos sociais e adquire significado pela simples contagem das escolhas individuais.

Acabo de mencionar a criação de uma cena política. Com efeito, o conceito de *representação* deve também reter, no caso da democracia, algo da significação que a linguagem comum lhe confere. A democracia representativa não é apenas esse sistema em que os *representantes* participam da autoridade política *no lugar* dos cidadãos que os elegeram; ela garante à sociedade uma visibilidade. Sem dúvida, essa visibilidade é apenas relativa. Pois é ao preço de uma distorção às vezes considerável que aquilo que se produz na cena política reflete o estado social. Podem desenvolver-se forças, acirrar-se conflitos que não encontram nenhuma expressão simbólica e, mesmo assim, são capazes de subverter a ordem política. No entanto, onde a democracia está solidamente estabelecida e seus princípios

são interiorizados pelos grupos em confronto, toda ação social particular, por causa da *representação*, é induzida a encontrar sua inscrição na generalidade do político.

Talvez não haja cidade ou nação em que o poder não dê forma à unidade para além da diferenciação social de status, lugares e papéis. Nesse sentido, o poder, seja aquele do Príncipe ou aquele dos Magistrados, já institui uma dimensão de representação na cidade. Ele o faz oferecendo a si mesmo como representação. Os modos de aparição do Soberano, regulados com precisão, a pompa, o cerimonial que os acompanham ou o conjunto de imagens que testemunha sua grandeza têm por efeito nutrir a crença em uma sujeição comum à lei natural ou divina. Vestígios dessa prática permanecem, aliás, na República democrática. Um simbolismo particular sempre é requerido a fim de garantir a ideia de unidade da Nação e de sua permanência no tempo. Porém, enquanto os detentores do poder monárquico ou do poder aristocrático só aparecem para manter o mistério do poder como tal, para fazer reconhecer o segredo do qual são os guardiões e que lhes confere o direito supremo de decisão, o estabelecimento da *representação* democrática tem por fim – ao menos em seu princípio – exibir, diante de todos, os recursos e resultados da deliberação pública, tornar visível a confrontação das questões que se engendram da diversidade de interesses e de opiniões no interior da sociedade. Enfim, negligenciariamos um aspecto fundamental da representação democrática se não mencionássemos que, ao se desprender dos eleitores, a *representação* delimita um espaço no qual se supõe que o único objetivo do debate é extrair o interesse geral dos interesses particulares, mesmo quando tais interesses, desta ou daquela categoria social, estão no centro da controvérsia.

Como dissemos, os representantes não estão simplesmente no lugar daqueles que os elegem, traço que apontamos para evidenciar o trabalho da visibilidade política; eles também não estão no lugar dos representados em outro sentido: o novo lugar que lhes é estabelecido, graças à sua reunião, deve lhes conferir uma liberdade de julgar que, em princípio, os torna capazes de se oporem às opiniões dos eleitores. Mais: em princípio, a representação lhes ordena a exercer, se necessário, um papel pedagógico. (Lembremos, de passagem, as duras discussões que a fórmula do mandato imperativo suscitou na América e o papel que elas desempenharam na clarificação final da natureza da representação). A realidade, sabemos bem, está longe de corresponder ao esquema que acabo de traçar. Assim que a levamos em consideração, as dúvidas nos assaltam de todas as partes. Em relação aos partidos, cuja competição julgamos essencial para a vida dos órgãos representativos, devemos admitir que eles são mais frequentemente guiados pela preocupação com sua própria conservação ou com a expansão de seu poder do que pela preocupação com o interesse geral. Há muito tempo ficou evidente a transformação dos partidos em máquinas que deixam pouquíssimo espaço para a seleção de talentos. Além disso, não há necessidade de análises eruditas para descobrir que a demagogia dos representantes do povo tende a arruinar a função de pedagogia política que eles deveriam assumir. Os partidos não são os únicos em questão. A burocracia dos sindicatos é um fenômeno não menos conhecido. Por outro lado, é preciso convir que a extensão do espaço público – espaço onde se supõe que a informação circule livremente e que a confrontação de opiniões se exerça – vai de par com o crescimento de órgãos que

dispõem de formidáveis meios para atingir o maior número, captar sua imaginação e moldar seu juízo.

Se agora direcionarmos nosso olhar para os indivíduos, supostamente iguais em direito e livres em suas escolhas políticas, é forçoso admitir que sua desigualdade de fato, sua inscrição em um sistema econômico que mantém o poder e a riqueza em um polo e a insuficiência e a miséria em outro têm por efeito enfraquecer a crença em uma comunidade política. Notemos ainda que, quanto mais aumentam os esforços para satisfazer as supostas necessidades da massa, mais se manifestam, por um movimento de retorno, novas formas de idolatrias, especialmente favoráveis a uma identificação com o líder – o líder político que toma de empréstimo os traços do campeão ou da estrela.

Poderíamos multiplicar tais críticas se nosso propósito fosse perscrutar o progresso da perversão da democracia nos países onde ela se encontra há muito tempo implementada. Ainda assim seria preciso observar que a apreciação dessa perversão supõe que sejamos capazes de identificar, como rapidamente tentei fazer, os princípios que garantem a *mise en forme* de uma sociedade política diferente de todas as sociedades anteriores e cuja originalidade, em particular, consiste em recusar a concórdia e a imagem de uma ordem boa em si. Caso contrário, a polêmica anti-democrática, seja ela obra de moralistas ou de filósofos ou de especialistas da sociologia crítica, permanece sem verdadeira consistência. É particularmente inexplicável que aquilo que se condena, chamando de ficção democrática, até mesmo de totalitarismo latente, brilhe tão forte aos olhos daqueles que conheceram a experiência da ditadura, como é o caso na América Latina, ou então a experiência de um poder

efetivamente totalitário, como é o caso na URSS, na Europa do leste ou na China. Estes consideram as liberdades políticas e individuais o bem mais precioso; depositam a sua esperança em um regime no qual seria instituído um parlamento resultante do sufrágio universal, no qual as eleições não estariam mais sob o controle do governo, no qual a pluralidade dos partidos e de associações seriam admitidas, no qual a justiça se veria reconhecida como independente do poder, etc.

Talvez possamos interrogar melhor as características da democracia representativa se prestarmos atenção aos obstáculos que ela encontra nos países onde está apenas emergindo, ao fim de uma ditadura. As reviravoltas da chamada “transição democrática” no Brasil instigam, de modo especial, a revisitar o quadro que esbocei e refinar a análise. Proponho, portanto, o seguinte: (1) reexaminar a relação entre a representação política e o estado social (termo que me parece preferível ao de sociedade civil, quando se faz referência a um país onde uma parte considerável da população não desfruta, de fato, das liberdades fundamentais); (2) considerar a articulação entre o poder político e o poder do Estado; (3) destacar os limites da democracia em um mundo amplamente submetido às necessidades impostas pelo sistema capitalista e o desenvolvimento da técnica.

A *representação* só adquire sua plena significação se for sustentada por uma rede de associações na qual se manifestam iniciativas coletivas. A *representação* política, por mais indispensável que seja, é apenas um dos meios pelos quais os grupos sociais conseguem dar expressão pública aos seus interesses ou às suas aspirações, além de tomar consciência de sua força e de suas possibilidades no interior do conjunto social. Observei que as

instituições representativas contribuem, de maneira decisiva, para fornecer à sociedade a visibilidade de que ela precisa a fim de conservar uma relativa coerência e assegurar uma relativa integração de seus membros. Que isso não nos faça esquecer – seja em razão da fraqueza ou da ausência de uma assembleia representativa, seja concorrendo com ela – que frequentemente existem sindicatos, associações variadas, minorias organizadas no interior de comunidades particulares ou ainda o que se chama de movimentos sociais que exercem uma função de representação, seja ou não legalmente reconhecida. Ademais, conhecemos igualmente modos de representação que desempenham um papel importante durante um breve período: penso, por exemplo, nos comitês de greve, quando o sindicato não pode ou não quer assumir as reivindicações dos trabalhadores; penso também nos inúmeros movimentos recentemente testemunhados na França que resultaram na formação de “coordenações” voltadas seja a defender os interesses de uma categoria, seja a se opor a mudanças consideradas nefastas. Tais movimentos se produziram em ambientes tão diversos como a Universidade, o Hospital e os Correios (a mobilização dos enfermeiros, categoria social que até então quase não se destacava pelo seu dinamismo, constitui o fenômeno mais marcante).

Deve-se, portanto, enfatizar que a representação institucionalizada se situa dentro de um conjunto de formas representativas que pode ser muito rico e na falta do qual ela corre o risco de ter pouca eficácia. Essa é a minha principal observação. Quero enfatizar a ideia de que a representação só pode ser fecunda caso se enraíze em um certo solo, se inscreva em um espaço social vivo, no qual a informação circula, as opiniões múltiplas podem ser expressas,

no qual, enfim, é possível existir, para grupos e indivíduos diferentes, uma sensibilidade a interesses e aspirações que não sejam os seus. Em suma, a representação requer o estabelecimento de um espaço público tal que uma modificação mútua dos pontos de vista possa se realizar e a legitimidade de novos direitos possa se fazer reconhecer pela opinião pública.

Isso me leva a reexaminar o conceito de participação, que tem sido tão amplamente utilizado. Parece-me importante discernir o caráter da participação em seu sentido literal. Com isso, não tenho em mente a participação nas eleições, por exemplo, e menos ainda a participação que se associa à democracia direta. A participação, em sentido literal, me parece implicar o sentimento que possuem os cidadãos de estarem preocupados pelo jogo político; não o sentimento de ter de esperar passivamente medidas favoráveis ao seu destino, mas o sentimento de ser levado em conta no debate político. Antes de mais nada, *participar* quer dizer o seguinte: ter o sentimento de *fazer parte* e, mais precisamente, o sentimento de ter o *direito a ter direitos* – para retomar uma expressão de Hannah Arendt. Isso supõe, em primeiro lugar, que o maior número possível de pessoas tenha o poder de imaginar os motivos ou impulsos da conduta dos atores políticos.

Num livro excepcional consagrado à democracia grega, traduzido para o francês sob o título *A invenção da política*⁴, Moses Finley mostra que acontecimento extraordinário foi a entrada, no espaço político, de camponeses, pequenos artesãos, pequenos comerciantes que nunca tiveram direito à palavra. Ele explica muito

⁴ Finley, M. I. *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*. Traduit de l'anglais par Jeannie Carlier. Paris: Flammarion, 1985.

bem, ao contrário do que muitos historiadores ensinam, que tal fenômeno não supõe, necessariamente, uma participação ativa do povo inteiro e que é utópico querer descobrir em Atenas um modelo de democracia direta. O que tornava o acontecimento tão admirável é que os membros das camadas baixas do povo (*petit peuple*) se encontravam, a partir de então, capazes de se projetarem no mundo da política, enquanto os principais atores permaneciam no mais das vezes, senão em todos os casos, sendo os membros da elite. O fato novo era que tais camadas populares ganhavam a capacidade de avaliar o sentido da ação dos líderes, de antecipar sua estratégia, de compreender como se davam as intrigas.

Essa capacidade de imaginar o jogo político é o que caracteriza, em certa medida, a experiência democrática. É claro que tal experiência é impossível na Europa do Antigo Regime e, de maneira geral, em toda sociedade na qual a ação política se trama em segredo, depende da decisão privada do Príncipe e de seu Conselho ou de um poder oligárquico. Nestes casos está ausente o poder de apreciar o jogo dos atores e, portanto, de fazer de si mesmo, pela imaginação, um ator virtual. Ora, é justamente isto que me parece sobressair da história da maior parte dos países da América Latina: o povo, na sua grande maioria, jamais esteve no passado em condições de acessar a inteligência da ação política. É como dizer que a fratura foi tão profunda entre, de um lado, o grande número – os camponeses, os trabalhadores, de maneira geral, os pobres – e, de outro, as elites, de modo que não houve a possibilidade de se conceber o que a intriga da política significava. Emprego o termo intriga em um sentido que não é pejorativo; quero dizer que a história em curso, a linguagem dos políticos, as tramas dos conflitos permaneciam opacas. E, nesse

sentido, não houve, ao que me parece, verdadeira representação, mesmo quando, em algumas ocasiões, ela tenha sido estabelecida em seu princípio, mesmo quando o pluripartidarismo tenha sido reconhecido. O exemplo do Paraguai, onde foi elaborada uma constituição, aparentemente bastante liberal, é o mais impressionante a esse respeito. É impossível haver verdadeira representação, mesmo quando a competição dos partidos é admitida, se o jogo político estiver circunscrito a uma elite e escapar à inteligência e à capacidade de intervenção daqueles que esperam que seus destinos sejam transformados.

Formulando essa reflexão, quero colocar em evidência o que ficou um tanto à sombra no começo desta exposição: a relação entre o político e o social. Com efeito, cairíamos em uma ficção se, querendo restabelecer a análise do político – que esteve por tanto tempo desconhecida, destituída, em proveito da análise econômica ou da análise em termos de classes –, procurássemos separar o político do social, quando um e outro são indissociáveis, ainda que permaneçam distintos. Voltarei a esse ponto, mas antes insisto que é necessário interrogar novamente as razões da fratura entre as elites e as massas, tão manifesta nos países da América Latina. Duvido que tal fratura tenha tido a mesma importância, a mesma profundidade na Europa, ao menos a partir do momento em que se iniciou o processo que se pode chamar, sumariamente, de modernidade.

Não faz muito tempo, relendo *O Antigo Regime e a Revolução*, considerei o quadro extraordinário que Tocqueville traçou acerca do campesinato francês na véspera da Revolução. É verdade que tal campesinato tornou-se amplamente proprietário de terra, que essa terra, no fundo, sofre menos coerções feudais que na maior parte dos

outros países, mas Tocqueville mostra que ele permanece a massa de excluídos, enquanto, por outro lado, a igualdade de condições torna-se cada vez mais difundida e faz com que os nobres e os burgueses participem das mesmas Luzes e frequentemente possuam os mesmos bens, extraídos da mesma fonte, qual seja, a propriedade da terra. Ora, apesar desse quadro de sofrimento do campesinato, tão flagrante na França do fim do século XVIII, o autor não pode deixar de observar que esses camponeses, aparentemente “fechados e como que impenetráveis” são, no mais alto grau, sensíveis ao movimento das ideias e aos discursos que se espalham sobre a igualdade.

De maneira geral, não acredito que no século XIX, mesmo nos primeiros momentos da revolução industrial, cujas devastações sobre as populações urbanizadas conhecemos, as populações trabalhadoras tenham experimentado, mesmo naquela época, uma fratura tão grande entre as elites e as massas. E isso porque entre as próprias massas – inúmeros relatos agora publicados nos mostram – reinava uma incessante efervescência: havia núcleos que conseguiam se educar – uma educação geral e uma educação política notadamente – e sentiam-se encorajados pelos debates públicos que agitavam a burguesia. E ainda porque uma pequena fração das elites se preocupava com os destinos das massas, clamava por sua emancipação, publicava livros e pesquisas nos quais os trabalhadores podiam se inspirar a fim de analisar sua condição. Estes últimos tinham o sentimento de uma sociedade em movimento, de uma expansão industrial, da qual suas lutas podiam se beneficiar. Eles tinham diante de si o espetáculo de uma classe que gozava de direitos conquistados pela força, [uma classe] que tinha se afirmado graças a uma revolução e que, mesmo sem saber, difundia princípios que se

voltariam contra ela. Em resumo, se a “questão social” podia ser plenamente colocada é porque havia uma vida política que transbordava o âmbito do Estado.

Não se trata, de modo algum, de rebaixar a função da representação política em proveito da função exercida pelos múltiplos modos de representação surgidos do interior da sociedade. Um fenômeno está ligado ao outro. De um lado, é justamente porque há uma interpenetração entre o social e o político que o sistema representativo se mostra eficaz. De outro, tudo que há de fecundo nas associações, nas ações comunitárias, nos movimentos, às vezes selvagens, que reanimam a exigência de uma participação ativa na vida pública, tudo isso só adquire um alcance geral e duradouro caso se articule com a representação política. Se esta for falha, quer dizer, se concernir apenas ao pequeno número, então a reconstituição dos partidos e de um parlamento podem muito bem resultar em poucos efeitos na realidade. Precisamos, portanto, conciliar a ideia da fragmentação das reivindicações, e das formas múltiplas e por vezes espontâneas de representação, com a ideia da formação de uma verdadeira cena política.

O meu segundo conjunto de observações deriva da mesma preocupação, embora diga respeito à relação entre o poder político e o poder do Estado. Abordarei a questão evocando o caráter da ideologia populista que tende a confundi-los.

É graças à representação democrática que o Estado não se fecha sobre si mesmo, que ele não pode figurar o polo da onipotência (*le pôle de la toute-puissance*) e aparecer como dotado de uma organização e de uma força compactas. Na democracia, o Estado vê a si mesmo submetido às mais diversas demandas sociais e, em última instância,

ele não detém a decisão política. Esse poder de decisão, como disse, é atribuído a um governo que é essencialmente transitório e que permanece sempre na dependência da adesão do povo. Ao que me parece, trata-se de um fenômeno geralmente desconhecido: a democracia suscita duas imagens do poder. De um lado, aparece o poder do Estado, e este se apresenta como uma vasta máquina; é em virtude de sua administração que, em muitos casos, o destino de cada um é decidido. Mas essa grande máquina coexiste com algo que não é, de modo algum, uma máquina; ela coexiste com um sistema móvel, que supõe a reconstituição periódica dos órgãos de deliberação e de decisão públicas, isto é, um sistema que impede que se abata sobre os homens um poder único capaz de decidir sobre tudo e encarnar a Nação. Em contrapartida, a tentação do populismo é fazer com que o governo e o Estado se tornem e pareçam quase uma mesma coisa. Frequentemente se diz que o populismo recusa, na verdade, a dissociação entre a sociedade civil e o Estado, mas não deveríamos observar que ele recusa, ao mesmo tempo, a dissociação entre o poder do Estado e o poder político? É desse modo que se pervertem todas as formas da representação social a partir do momento em que elas são integradas num sistema único de poder.

Ainda sob a mesma perspectiva, há outro tema sobre o qual eu gostaria de chamar a atenção, a saber, a defesa dos direitos individuais. Devemos compreender que tais direitos não estão unicamente relacionados a cada indivíduo, mas tornam possível uma verdadeira “socialização da sociedade”, graças ao estabelecimento de relações entre as pessoas em toda a extensão do espaço social, à troca de opiniões e à difusão da informação. Nas democracias ocidentais, novos direitos foram formulados ao longo dos séculos XIX e XX. Muitos

duvidam que esses direitos sociais e culturais sejam fiéis à inspiração dos direitos fundamentais, ou seja, daqueles que foram enunciados na época da Revolução francesa. Ora, é verdade que nunca temos critérios definitivos que permitam distinguir aquilo que essencialmente diz respeito ao direito e aquilo que, sob sua capa, não faz senão exprimir os interesses de uma categoria social particular. De todo modo, a exigência reiterada de fazer reconhecer a legitimidade de uma reivindicação pela opinião pública não é um sinal da vitalidade democrática de uma sociedade? A reflexão sobre os novos direitos tende, muito frequentemente, a circunscrever o fenômeno às relações entre as coletividades e o Estado. O que me parece notável, ao examinar as lutas que há décadas mobilizam as minorias em prol da afirmação de seus direitos, é que a opinião pública é chamada a legitimar a reivindicação antes que o Estado venha formular sua sanção e que a legislação seja modificada. No Brasil, a impotência na qual permanecem os indivíduos e os grupos para difundir suas reivindicações num verdadeiro espaço público e fazê-las reconhecer como legítimas é um sinal inquietante da persistência dos regimes anti-democráticos.

Minha última reflexão toca um problema muito amplo, que apenas evocarei. Se é certo que a democracia não se resume ao sistema representativo, deve-se também admitir que ela não poderia dar uma resposta a todas as questões que se colocam em uma sociedade moderna. Estou convencido de que a democracia é muito mais que um sistema de instituições estritamente políticas, que ela constitui uma “forma de sociedade” no sentido em que os clássicos falavam de *politeia* na Antiguidade ou ainda no sentido em que os filósofos das Luzes falavam de *régime*. Essa forma de sociedade, sejam quais forem

suas variantes, possui traços bastante precisos para que se possa distingui-la, sem dificuldades, das formações totalitárias ou dos diversos tipos de ditadura. Todavia, não poderíamos esquecer que a vida social é moldada pelo capitalismo.

Também não poderíamos esquecer que o desenvolvimento da técnica não cessa de transformar a relação de cada um com a natureza e com os outros. Ora, precisamos compreender que há uma parcela de *necessidade* no funcionamento da sociedade. Sem dúvida, jamais podemos apreciar exatamente os limites dessa necessidade, visto que, em último caso, ela não é uma necessidade da natureza, mas algo que veio a ser (*devenue*).

Sem ir tão longe a ponto de dizer que o capitalismo procede de um sistema de valores arbitrários, deve-se reconhecer que ele não é o produto necessário de um processo que teria se desenvolvido desde o início da humanidade, fazendo-a passar de um modo de produção a outro. Seria absurdo, portanto, querer hipostasiar o sistema capitalista. Nos limites de uma história que é a nossa, o fato é que vivemos à prova da necessidade capitalista e também da necessidade da técnica. Ora, a democracia não traz uma resposta a todos os problemas colocados pela economia de mercado e pela concentração internacional do capital.

Essa é uma evidência que importa admitir e compartilhar, especialmente nos países em que a transição democrática faz nascer esperanças a princípio desmedidas. Devemos ter a coragem de explicar que a democracia não poderia resolver os problemas que nascem das desordens do mercado mundial. Em contrapartida, nada seria mais perigoso que se contentar com uma definição estritamente política da democracia. De fato, a democracia está ligada ao

capitalismo ao mesmo tempo em que se distingue dele. Eles estão ligados historicamente: quem o contestará? É fato que a autonomia relativa da sociedade civil e a expansão das liberdades individuais se encontram em estreita convivência com a nova organização econômica. Mas uma coisa é reconhecer essa afinidade e outra compreender que a democracia, devido aos seus princípios, à articulação que ela estabelece entre direitos políticos e sociais, é confrontada pela exigência de corrigir os efeitos do capitalismo, que o interesse público não pode se deixar dissolver no jogo dos interesses privados.

Não é verdade que uma gestão democrática da sociedade seja idêntica a uma gestão oligárquica ou burocrática, nem mesmo que ela possa se satisfazer com a ideologia do liberalismo. Basta ver como reina um capitalismo selvagem neste grande país ultra-moderno que é o Brasil, um capitalismo sem compensação social, indiferente ao destino dos trabalhadores e aos seus direitos, para medir a imensa distância que o separa de uma democracia ocidental. Certamente, a França conhece desigualdades, mas há algumas que, hoje em dia, seriam consideradas insuportáveis tanto pelas forças da direita quanto pelas forças da esquerda. Certamente, a pobreza e o desemprego criam novos problemas nesse país, mas não há dúvida de que essa situação suscita o sentimento do intolerável. As pesquisas o comprovam. Uma consciência da comunidade, por mais difusa que seja, torna difícil, até mesmo insuportável, admitir o fato da exclusão de uma parte da população.

Isso quer dizer que a “transição democrática” não pode ignorar as exigências de uma transformação social, que ela deve incitar a formulação de um programa claro de limitação dos efeitos da pobreza

e ser acompanhada por um verdadeiro combate ao fenômeno da exclusão. A ideologia liberal não responde a essas exigências; ela continua a alimentar o desprezo por uma democracia de massa. Ora, em nosso tempo não pode haver democracia que não assuma as necessidades e aspirações do grande número. Podemos estar conscientes dos efeitos perversos suscitados pela conversão de uma democracia limitada a uma democracia de massa; podemos estar atentos aos perigos de um nivelamento e de um conformismo que não param de crescer. Mas nada pode fazer com que nos esquivemos frente ao desafio da democracia de massa.

Nesse sentido, importa procurar uma nova linguagem política: uma linguagem que não tenha medo de reivindicar uma ética democrática, que faça compreender, de maneira precisa, em que a democracia se distingue do liberalismo e do populismo e, simultaneamente, uma linguagem “realista”, indicando os problemas que a democracia não pode resolver. De um lado, a democracia, enquanto forma política de sociedade, enquanto forma simbólica, não pode traduzir seus princípios na realidade empírica e decidir sobre o modo de funcionamento da economia ou sobre os fins da técnica. De outro, se é verdade que ela tem a capacidade de acolher o conflito, a divergência de interesses, a heterogeneidade mesma do social, isso significa que ela tem uma capacidade que lhe é própria de dar acesso ao real. Apesar dos ensinamentos do liberalismo, o real não se resume aos efeitos das supostas leis da economia: o realismo supõe que aquilo que outrora se chamava a “questão social” seja constantemente levado em conta.

2. A ação política perante a indeterminação democrática¹

Pierre Manent²

1. Introdução

A obra de Claude Lefort me é familiar e cara, e eu estive bastante focado nela durante um longo período. Contudo, deixei-a adormecida desde que os desafios coletivos e meu próprio trabalho se afastaram da questão que havia colocado a reflexão de Claude Lefort no centro da atenção, se não de nossa geração, ao menos de nossa “promoção”, a saber: a das relações entre a democracia e o totalitarismo, ou, ainda, a questão do “enigma” da democracia moderna.

¹Artigo publicado originalmente na revista *Esprit*, edição de janeiro-fevereiro de 2019, dossiê “L’inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent”. Agradecemos profundamente a Pierre Manent e aos editores de *Esprit* pela autorização de publicar essa tradução.

² Pierre Manent é professor aposentado da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

Percorrendo o arco de seus trabalhos em um período de sessenta anos – percurso facilitado pela coletânea *Le temps présent*, editada por Claude Mouchard –, fico impressionado pela coerência e pela continuidade do pensamento de Claude Lefort, e pela permanência de um estilo que não é somente uma maneira de escrever, mas uma tonalidade da alma e uma presença do homem por trás de cada palavra do autor – tonalidade e presença que Claude Mouchard caracteriza, de modo muito justo, ao falar de uma “energia escrupulosa” (cf. Lefort, 2007). Através de todos os desenvolvimentos, enriquecimentos e inflexões de uma vida dedicada ao trabalho do pensamento, Lefort permaneceu surpreendentemente fiel ao estudante de segundo grau apaixonado por política que, em suas aulas de filosofia do liceu Carnot, durante a Guerra, Maurice Merleau-Ponty havia incitado a ler Trotsky. Lefort, cujo orgulho elevado o preservou sempre de qualquer desejo de popularidade, jamais arrefeceu em sua crítica radical da sociedade burguesa, segundo a expressão corrente em sua juventude. Hoje, eu diria ainda mais: jamais arrefeceu em sua cólera aguda e desdenhosa contra todos os confiscos de autoridade, seja esta política, social ou intelectual, como pude constatar, ainda, nas conversas que tive com ele no período final de sua vida. Tentarei, assim, por minha própria conta e risco, reconstituir esse arco de pensamento, concentrando-me na ordem dos conceitos, mais do que na cronologia dos escritos ou na especificidade das obras.

1.1 Revolução e estado

Partamos do começo, que foi, para Lefort, a revolução, o projeto e o partido revolucionários, tais como Marx os concebeu e justificou.

Essa intenção, que animava o jovem engajado tão precocemente nas preocupações políticas, não cessará de animar Lefort ao longo de todo o seu percurso. Falo dessa “intenção”, pois, certamente, os termos nos quais ela se forma e se formula mudarão consideravelmente ao longo dos anos. A noção de partido revolucionário suscitará rapidamente o ceticismo de Lefort, que logo abandonará o Partido Comunista Internacionalista, o partido trotskista no qual ele havia começado, muito jovem, sua busca política. Suas reservas sobre o princípio mesmo de uma organização encarregada de conceber e pilotar a revolução, como um empreendimento suscetível de fazer a síntese simultaneamente teórica e prática de todos os movimentos críticos da ordem estabelecida, constituem um dos motivos principais de suas divergências com Cornelius Castoriadis.

Muito rapidamente, na obra de Lefort, a crítica dos poderes burgueses estabelecidos, em vez de vendiar seus olhos, como ela fez em tantos outros, acompanha-se de uma atenção permanente às derivações autoritárias dos novos poderes ou das novas organizações constituídas para lutar contra a ordem estabelecida e preparar a revolução. Nada é mais característico de Lefort do que essa vigilância crítica constante, esses retornos a si ou a “nós”, esses “escrúpulos” de que fala Claude Mouchard. Estes últimos traduzem mais do que a virtude de imparcialidade ou de honestidade intelectual: eles se tornam rapidamente parte integrante de sua maneira de pensar e de seu pensamento, pois nunca terminamos de desmontar as armadilhas da dominação, as da palavra do senhor, sobretudo quando o senhor poderia ser você mesmo. Lefort nunca se tornou aquele teórico adulado da boa doutrina revolucionária que qualquer outro, de sua

orientação e possuindo metade de seu talento, teria irresistivelmente se tornado.

Em um momento que eu não saberia fixar precisamente, Lefort renunciou à ideia de revolução, ou preferiu não designar mais como transformação revolucionária aquilo que ele não cessava de conceber e desejar. Ao mesmo tempo, ele nunca cessou de manifestar um interesse apaixonado pelo momento revolucionário, inclusive na Revolução Russa. É assim que, em seu último livro, em oposição a François Furet, que atribuía, a seus olhos, um peso desproporcional à *ideia* de revolução, Lefort sublinha a singularidade irreduzível do *fato* revolucionário:

Em fevereiro de 1917, algumas semanas – alguns dias mesmo – bastam para destruir a cidadela do Estado; o governo, o exército, a polícia, os tribunais são reduzidos à impotência. As forças sobre as quais apoiavam-se tanto as leis como o espírito das leis se decompõem, sem que se possa designar o motor da revolução. A insurreição se propaga de um lugar a outro sem coordenação. As proibições que pesavam sobre a palavra são abolidas. Homens que, ainda na véspera, viam sua existência estritamente regrada no quadro de sua condição reúnem-se, consultam-se, organizam-se, definem objetivos comuns; alguns deles, que não estavam preparados para isso nem por sua autoridade nem por sua competência, redigem manifestos, lançam-se em discursos inflamados. Aquilo que havia tanto horrorizado Burke no espetáculo da Revolução Francesa, a febre generalizada da inovação, a decomposição do corpo da nação, reproduz-se em 1917. Surpreendentemente, François Furet, como aliás Martin Malia, [...] quase não menciona Fevereiro: apenas

Outubro, que marca o sucesso da estratégia elaborada por Lenin com vistas à conquista do Estado, absorve sua atenção. No entanto, Outubro só é inteligível se reinserido no contexto de uma situação tumultuosa cujo ponto de partida é a insurreição de Fevereiro. (Lefort, 1999, p. 53-54)

Lefort se recusa a seguir até o fim a historiografia crítica que vê no fato revolucionário apenas o momento em que a ideia revolucionária se apodera do real para dominá-lo violentamente, por meio do golpe de Estado bolchevique. Por mais crítico que ele tenha sempre se mostrado em relação ao bolchevismo, Lefort deseja preservar a realidade e a autenticidade positivas do fato revolucionário, em sua audácia e sua liberdade inaugurais. Já na velhice, e quando a opinião erudita se tornou largamente crítica da revolução como tal, Lefort reitera e explicita seu interesse apaixonado por esse momento em que a sociedade se revela a si mesma, arrancando-se de seus caminhos instituídos.

Qualquer que tenha sido a continuidade de seu apego ao fato revolucionário, Lefort percebeu rapidamente os perigos da orientação da ação comum segundo um projeto de revolução. A ideia *da* revolução, da revolução como essa operação “sintética”, requer um partido capaz de dirigir e operar a união de todas as energias transformadoras, portanto não somente um partido único, mas um partido organizado para ser o mais unido, ou antes o mais *um* possível, necessariamente liberticida no exterior e no interior. A operação revolucionária, que postula o conhecimento soberano, exterior e dominante (*surplombante*) de toda a realidade social, reclama um instrumento igualmente soberano, exterior e dominante

(*surplombant*), o qual não pode ser outro do que o Estado moderno, que se desliga da sociedade para mais bem conhecê-la e modelá-la.

Desde muito cedo, aos olhos de Claude Lefort, a questão da revolução “se articula” (*se noue*) – verbo ativo e reflexivo do qual ele gosta – à questão do Estado, ambos constituindo duas modalidades do império do Um sobre a política moderna. A postulação revolucionária de um futuro inteiramente inédito traz inevitavelmente consigo a questão não resolvida do Estado, essa organização também inédita, mas já antiga, sobre a qual não se sabe se ela comanda a sociedade, ou se a sociedade a comanda. Assim, a preocupação e o desejo da política e do novo levam Lefort a voltar sua interrogação para a história e o antigo. Desejo de futuro, preocupação com o presente e interrogação sobre o antigo se conjugam, na obra de Lefort, de uma maneira particularmente estreita. Ele é aquele raro autor “progressista” engajado em uma investigação infatigável e escrupulosa para chegar a um conhecimento exato do passado, para chegar à *verdade* sobre o passado, como testemunham seu imenso trabalho sobre Maquiavel, e também, ligado à figura de Maquiavel, seu interesse constante e penetrante pelo pensamento e pela abordagem de Leo Strauss. Lefort aguça sua preocupação com a história pela crítica straussiana do historicismo, pois, em sua visão, a sensibilidade ao que muda exige ser esclarecida e avaliada pela consciência do que não poderia mudar.

1.2 Democracia e totalitarismo

As questões suscitadas pelo par Estado-revolução encontrarão seu pleno desenvolvimento neste outro par conceitual que está no coração do pensamento do Lefort da maturidade: o par democracia-

totalitarismo. Mais uma vez, com aquela liberdade e imprevisibilidade que o caracterizam, ele vai reencontrar e enriquecer consideravelmente um lugar comum da crítica dita conservadora ou reacionária, segundo a qual a democracia deixada unicamente a sua lógica, ou a democracia extrema, conduz ao totalitarismo – tese que, aliás, é apenas a retomada moderna da tese clássica ou “grega”, segundo a qual a democracia extrema conduz à tirania. A tese de Lefort é, ao mesmo tempo, poderosa e sutil. Após lembrar que “a anulação dos sinais da divisão do Estado e da sociedade e a da divisão social interna” é indissociável do empreendimento totalitário, ele prossegue assim:

[...] sem chegar a falar da monarquia absolutista europeia que manifestamente sempre comportou uma limitação do poder do príncipe [...], nunca o despotismo (esse famoso despotismo oriental no qual se gosta de encontrar uma prefiguração do regime stalinista) apareceu como um poder que tiraria de si mesmo o princípio da lei e o princípio do conhecimento. Para que tal acontecimento se produza, é necessário que seja abolida toda referência a potências sobrenaturais ou a uma ordem do mundo e que o poder tenha acabado por se mascarar em poder puramente social.

O totalitarismo supõe a concepção de uma sociedade que se basta a si mesma e, já que a sociedade se significa no poder, a [de] um poder que se basta a si mesmo. [...] O processo de identificação entre o poder e a sociedade, o processo de homogeneização do espaço social, o processo

de fechamento da sociedade e do poder encadeiam-se para constituir o sistema totalitário. [...]

No fundamento de tal sistema devemos apanhar certas representações-chave que compõem sua matriz ideológica. Em certo sentido elas não são novas, derivam de uma experiência do mundo que a democracia moderna inaugurou, porém deixam de ser latentes, veem-se carregadas de uma potência de afirmação do ser do social que as faz alcançar uma eficácia completamente nova e as expõe também a um destino novo. (Lefort, 2011, p. 98)

Assim, o totalitarismo retira de sua latência proposições-chave que pertencem à experiência democrática e que adquirem uma eficácia inédita, a qual faz os homens mudarem de mundo. O que havia sido princípio de abertura – o poder do povo, o poder oriundo da sociedade e expressão fiel de suas necessidades – torna-se princípio de fechamento. As proposições de Lefort são completamente nítidas, mas não são perfeitamente claras, como ele próprio evidencia pelo uso estratégico da fórmula restritiva “em certo sentido”. Algumas proposições-chave da matriz ideológica do totalitarismo, “em certo sentido”, não são novas, pertencendo ao universo democrático, o que significa que, em outro sentido, elas são novas ou tornam-se novas ao passarem do implícito ao explícito, ao serem tematizadas e afirmadas. A transformação não concerne instâncias homogêneas: o que sai da latência são proposições-chave oriundas, não da doutrina democrática, mas da experiência do mundo que a democracia inaugurou. Portanto, há uma mudança de registro, uma passagem da experiência social para a ideia ideológica, a qual não pode ser tornada perfeitamente clara. Em todo caso, o totalitarismo, a ideologia e a

prática totalitárias nos fornecem, se nós as entendemos bem, certo conhecimento da democracia e de nós mesmos que nós não teríamos sem sua intermediação. Aos olhos de Lefort, se a democracia é, “em certo sentido”, a *ratio essendi* do totalitarismo, o totalitarismo é, em outro sentido, a *ratio cognoscendi* da democracia. A experiência do totalitarismo nos fornece os meios para decifrar o sentido e a gênese da sociedade ou da democracia moderna.

O fato de que a compreensão das engrenagens do totalitarismo nos esclarece sobre nossa democracia não exclui, evidentemente, o fato de que existem outras vias de acesso para esse conhecimento. Afinal, Tocqueville desenvolveu análises particularmente penetrantes da vida democrática sem ter conhecimento do totalitarismo, mas a partir de uma experiência direta da democracia americana, a mais democrática de seu tempo. Para Lefort, em nossa experiência histórica marcada pela copresença íntima da democracia e do totalitarismo, é importante discernir as latências totalitárias da democracia, compreendendo ao mesmo tempo, de maneira cada vez mais nítida, como o totalitarismo inseparavelmente prolonga e inverte a democracia. Quem, para compreender a democracia, não faz o desvio pelo “evento maior de nosso tempo” deixa necessariamente de apreender algo essencial na experiência moderna do político.

Na visão de Lefort, a consideração do totalitarismo nos impõe uma reconsideração da história europeia, a qual nos impõe, por sua vez, uma redefinição da democracia. Se o totalitarismo é o fechamento daquela possibilidade que a democracia abriu, então pensar a democracia é pensar a abertura democrática de maneira a prevenir a captação totalitária, é preservar a abertura como tal, contra todas as captações, não somente totalitárias, que ela suscita naturalmente.

Pensar a democracia é também, inseparavelmente, reaprender a história política e social europeia à luz paradoxal do totalitarismo. Se o totalitarismo quer fazer ou refazer um corpo coletivo sem divisão nem fissura, essa é sua maneira de recapitular a história política europeia, a qual se resume, em seu aspecto mais simples, mas também mais verdadeiro, pela passagem de uma sociedade de corpos – a qual constitui a sociedade por meio de sua incorporação na figura régia, inseparavelmente religiosa e política – a uma sociedade desincorporada, democrática.

1.3 Democracia e Antigo Regime

Mas como fazer sociedade sem fazer corpo? Essa é a questão poderosamente perturbadora à qual apegam-se as nostalgias regressivas ou reacionárias, mas em que toma impulso também o salto paradoxal do totalitarismo, o qual pretende ver e produzir o corpo do Povo. Um lá onde a democracia trabalhava com agentes desincorporados:

A revolução democrática, por muito tempo subterrânea, explode, quando o corpo do rei se encontra destruído, quando cai a cabeça do corpo político, quando, simultaneamente, a corporeidade do social se dissolve. Então se produz o que eu ousaria chamar uma desincorporação dos indivíduos. Fenômeno extraordinário, cujas consequências parecem absurdas, monstruosas, aos olhos não somente dos conservadores, mas de muitos liberais na primeira metade do século XIX: esses indivíduos poderiam tornar-se unidades contáveis para um sufrágio universal que valeria no lugar desse universal investido no corpo político. A obstinação com

que se combateu a ideia do sufrágio universal não é apenas o indício de uma luta de classes. É extremamente instrutiva a impotência para pensar esse sufrágio a não ser como a dissolução do social. [...]

Reconhecemos a revolução democrática moderna, no melhor dos casos, por esta mutação: não há poder ligado a um corpo. O poder aparece como um lugar vazio e aqueles que o exercem como simples mortais que só o ocupam temporariamente ou que não poderiam nele se instalar a não ser pela força ou pela astúcia; não há lei que possa se fixar cujos enunciados não sejam contestáveis, cujos fundamentos não sejam suscetíveis de serem repostos em questão; enfim, não há representação de um centro e dos contornos da sociedade: a unidade não poderia, doravante, apagar a divisão social. A democracia inaugura a experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável, na qual o povo será dito soberano, certamente, mas onde não cessará de questionar sua identidade, onde esta permanecerá latente. (Lefort, 2011, p. 150)

Chegamos ao coração da definição de Lefort sobre a democracia moderna: “indeterminação democrática”, “indeterminação radical”, “dissolução das referências da certeza”³.

A noção de “lugar vazio” coloca em evidência a diferença entre a ordem política democrática e a ordem do Antigo Regime. Na ordem antiga, o lugar do poder era, de algum modo, ocupado essencialmente pelo rei legítimo, cuja função ou missão era governar seus povos, e, quando ele morria, esse lugar era imediata e naturalmente ocupado

³ Ver, em particular, Lefort, 2007, p. 463.

por seu sucessor. Na ordem nova, esse lugar não é ocupado naturalmente, mas preenchido artificialmente ao término da eleição, de modo que seus ocupantes estão apenas de passagem, e que um regime democrático atesta sua maturidade pela facilidade e elegância com que o titular que perdeu as eleições transfere o poder a seu sucessor. A eleição pelo sufrágio universal coloca em cena uma completa dissolução do corpo cívico, seguida por uma não menos completa reconstituição, tudo isso em um único dia, vivido às vezes com um intenso sentimento dramático pelos cidadãos. Tudo isso é verdadeiro e importante, mas é somente uma parte da realidade. Em primeiro lugar, a contingência que incide sobre os titulares provisórios do poder na democracia não está inteiramente ausente na ordem antiga. Afinal, se o rei tem dois corpos, um deles é mortal, o que constitui o grau máximo da contingência. Além disso, por mais “pleno” que seja o lugar do poder, os súditos não podem se impedir de julgar o ocupante, e de eventualmente dirigir seu olhar para seu sucessor legítimo, o duque de Orleães ou o príncipe de Gales. Não se deve exagerar a “plenitude” da ordem antiga, nem a evidência da legitimidade que a ordena, nem tampouco a adesão dos membros dessa sociedade. Nossos predecessores eram sensíveis – como não o teriam sido? – ao eventual conflito entre a alta dignidade da sede do poder supremo e a contingência necessariamente decepçante de seu titular.

Sobretudo, olhando agora para a nova ordem, não se deve esquecer que o lugar do poder na democracia não é nunca propriamente vazio, porque ele é sempre ocupado de fato. O qualificativo exato seria antes o escolhido por Hobbes: o lugar do poder na democracia é *abstrato*. Lefort me parece vítima da

polaridade entre o antigo e o novo e exageradamente impressionado pela diferença entre os dois, o que acaba embaçando a fisionomia de cada um e levando Lefort a descrevê-los de maneira unilateral. Se o lugar antigo do poder não era tão pleno quanto ele sustenta, o lugar do poder é preenchido de outra forma entre nós: ele não poderia ser vazio, pois o lugar do poder é necessariamente preenchido, a associação humana não podendo viver ou sobreviver se ela não é governada. Sob qualquer regime ou arranjo coletivo, os animais políticos que somos devem ser governados, ou governar-se: a ordem política é uma *ação* ou uma *operação* contínua, comum ou em direção do comum, certamente, mas cujo caráter prático se mantém através de todas configurações ou representações do comum. Os homens nunca estão sem poder, senão na ficção contratualista que tem pouco a ver com a realidade política de nosso regime.

Lefort não o ignora, é claro, mas ele descreve esse regime como se houvesse se esquecido disso, preocupado que está em destacar o caráter específico da democracia, sua “diferença”. Ele tende a esquecer que o regime democrático, se é democrático, é também, e mesmo em primeiro lugar, um regime *político*; que ele é, portanto, a organização de uma operação ativa, o que exclui que o poder possa ser um lugar vazio, em um sentido verdadeiramente significativo ou pertinente do adjetivo. Lefort não reconhece o lugar central da ação na vida política. Ele não considera suficientemente que a política é um modo de organização da ação. Ele aborda a vida política ou a existência social como um dispositivo *perceptivo*, mais do que ativo.

Claro, ele a aborda como fenomenólogo. Se o treinamento fenomenológico, adquirido em parte com ou na sequência de Merleau-Ponty, contribui para a extraordinária fineza e para o poder

de esclarecimento de seus textos políticos, ele entrava a consideração do caráter ativo da política democrática. A atenção dirigida a certos aspectos do fenômeno permite a Lefort subverter as grosseiras representações ideológicas que são a praga da política moderna, mostrar a ambiguidade ou a reversibilidade da maioria das noções onde os cidadãos buscam suas justificações partidárias, quer se trate da lei, do povo ou, mais recentemente, da “diferença”. Ele desmonta as armadilhas das representações ideológicas, tornando-nos atentos a nossas percepções efetivas ou sinceras, mas, ao corrigir nossas maneiras de *perceber* ou nossa maneira de dar conta de nossas *percepções*, ele tende a nos deixar em nossa condição de passividade perceptiva.

Usando a noção de indeterminação, Lefort aponta um aspecto importante de nossa vida comum, mas a questão é saber se a indeterminação é o traço característico da democracia como tal, ou antes da condição política em si mesma, a qual, nas formas antigas ou nas formas modernas, pede sempre para ser determinada e concretizada em ações, no sentido amplo do termo, quer se trate das leis, dos decretos ou das decisões e ações do Executivo.

Lefort leva a indeterminação democrática a seu máximo, por assim dizer, empregando os adjetivos “inapreensível”, “incontrolável”, “inlocalizável” ou “infigurável”. Mas isso é pura e simplesmente *inacreditável!* Nenhum grupo humano poderia viver em tal indeterminação ou incerteza: seria como viver sem oxigênio! Se há um traço que distingue a vida moderna e o regime democrático, é seu caráter especialmente ordenado, sua estabilidade e sua previsibilidade notáveis. De resto, se esse regime se difundiu e mesmo se generalizou, ao menos na Europa ou no Ocidente, foi, em primeiro

lugar, por causa dessas qualidades distintivas. Sem entrar aqui no grande debate sobre as origens da democracia e do que Leo Strauss chamava de “projeto moderno”, é preciso lembrar que a preocupação com a aplicabilidade, a regularidade e a previsibilidade foi uma das grandes engrenagens da construção do Estado moderno.

1.4 Democracia e ação governamental

Essas observações de bom senso atingem até mesmo esse lugar específico da “indeterminação democrática” que Lefort enfatizou cada vez mais, a saber, essa definição “indefinidora” do homem como “o ser que tem direitos”. Porém, em vez da “indeterminação eruptiva dos direitos”, deveríamos falar antes de *extensão* dos direitos. Essa lógica não comporta nenhum caráter de indeterminação. A transformação a que assistimos consiste em atrelar toda legitimidade – todo direito – ao indivíduo humano, desligado e separado de toda associação, e em colocar à sua disposição todo componente do mundo humano como um bem ao qual ele tem direito; ela consiste, em suma, na realização de um *jus omnium in omnia*.⁴ Os últimos desenvolvimentos da democracia moderna, os “novos direitos”, trazem-nos de volta à matriz original do Estado moderno, tal como Hobbes descreveu com uma impecável precisão.

A realização dos princípios democráticos, dos “direitos do homem”, comporta, é verdade, certa indeterminação ou imprevisibilidade. Mas essa indeterminação ou imprevisibilidade é maior, mais “radical”, do que a que afetaria a realização de outro

⁴ Expressão utilizada por Thomas Hobbes para designar o direito natural de todos os indivíduos a todas as coisas. (N.T.)

princípio, norma ou lei? Eu não sei, e não estou seguro de que haja algum meio de saber, ou mesmo de que a questão seja pertinente. Mas contesto sem hesitação a proposição segundo a qual é na sociedade democrática que “os fundamentos da lei, do poder e das relações sociais são objeto de um questionamento contínuo” (Lefort, 2007, p. 563). Simplesmente não é verdade que os fundamentos da lei, do poder e das relações sociais sejam questionados entre nós. O que caracteriza nossos regimes é antes o caráter absoluto e mesmo a intolerância crescente com que o princípio de legitimidade é subtraído à discussão. Só é legítimo, para orientar qualquer ação ou conduta, o princípio democrático segundo o qual todos os seres humanos têm direitos iguais. Proposição que tem bons argumentos para exibir, mas que não se pode considerar como simplesmente evidente ou demonstrada. É claro, com efeito, que, se esse princípio é o princípio *exclusivo* de toda legitimidade, os direitos, o lugar e mesmo o sentido do que os gregos chamavam de virtude e sabedoria são privados de qualquer proteção. Se o princípio moderno é posto fora de questionamento, então é pelo menos metade da interrogação filosófica original – à qual continuamos, por outro lado, a atribuir oficialmente grande importância –, e mesmo a própria interrogação filosófica, no que ela tem precisamente de “radical”, que é praticamente interdita.

Claude Lefort resolve a questão assim: “Na realidade, creio que a sociedade democrática [...] é também a mais exigente e a mais filosófica” (Lefort, 2007, p. 563). Eis uma proposição certamente difícil de defender, ou antes à qual é difícil dar um conteúdo real. Não é que eu queira atribuir esse título de sociedade “mais filosófica” a uma outra sociedade, antiga ou moderna. Na realidade, toda sociedade ou cidade

é essencialmente anti- ou a-filosófica, na medida em que a vida prática dos homens exige que certos princípios, aqueles que regem suas relações, sejam subtraídos à discussão e recebam um caráter sagrado que garanta a obediência e o respeito dos membros ou dos cidadãos. A democracia não é mais filosófica do que o Antigo Regime europeu ou o Império Chinês, pois o movimento mesmo da filosofia consiste em se liberar da *doxa*, seja esta a do Império, a do Antigo Regime ou a da democracia.

Lefort, que era tão vigorosamente independente, e mesmo tão desdenhoso em relação a tantas convenções e piedades da *doxa* democrática, tinha simpatia por essa maneira, digamos, “grega” de conceber a filosofia. Todavia, permanece o fato de que ele não a adotou e formulou, em vários contextos diferentes e de diversas maneiras, a tese segundo a qual, em suma, a própria democracia é filosófica. Parece-me que essa tese decorre de uma compreensão da coisa política que subestima seu caráter fundamentalmente prático.

Quer se trate do corpo do rei ou do povo, esse referente que ocupa e nutre a imaginação coletiva não é um objeto de contemplação para os súditos ou os cidadãos. Os próprios ritos nos quais o princípio se deixa ver e se cerca de uma massa de admiradores respeitosos ou entusiasmados – quer se trate da sagração em Reims ou da festa nacional – estão a serviço do governo dos homens. A ambiguidade do fenômeno, quer se trate da dualidade do corpo do rei ou do caráter “infigurável” do povo, nunca é suficiente para tornar impossível o governo que, inversamente, torna o princípio operante ou operatório. Nada detém a volubilidade ou a produtividade da imaginação humana, exceto, precisamente, as necessidades ou as conveniências da ação política. Parece-me que Claude Lefort, com uma inteligência

maravilhosamente aguçada para apreender as nuances e as ambiguidades ou contradições da percepção e da imaginação individuais ou coletivas – uma inteligência formada para esse exercício pela escola fenomenológica na qual ele aprendeu a filosofar –, demonstrou um interesse nitidamente menor pelas questões práticas, sejam elas institucionais, interiores ou exteriores, diplomáticas ou militares, na política antiga ou moderna.

Em vez de acompanhar, explicitar e refinar a deliberação do agente político, cidadão ou estadista, Claude Lefort desenvolve e refina a parte reflexiva da vida cívica e social, essa parte da reflexão que Benjamin Constant julgava preponderante na liberdade dos modernos, diferentemente dos antigos, cuja liberdade era, primeiramente, uma liberdade de ação. Então Claude Lefort deixou de prestar atenção à parte de ação que também pertence à liberdade moderna, a fim de ser o analista supremamente sutil do papel preponderante que desempenha nela a reflexão?

Referências bibliográficas

- Lefort, C. (1999) *La complication: retour sur le communisme*. Paris: Fayard.
- Lefort, C. (2007) *Le temps présent*. Écrits 1945-2005. Paris: Belin.
- Lefort, C. (2011) *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Trad. Isabel Loureiro e Maria Leonor F. R. Loureiro. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Introdução a *O trabalho da obra* Maquiavel de Claude Lefort

Breve nota explicativa

Em 1972, a professora Gilda Rocha de Mello e Souza entregou-me um livro dizendo-me: “Acabo de receber este livro e penso que ele será muito mais proveitoso se ficar em suas mãos”. Agradecida, recebi um grande volume em cuja capa se lia: Claude Lefort, *Machiavel. Le travail de l'oeuvre*.

Fiquei duplamente surpresa. Em primeiro lugar, porque eu conhecia Lefort como o discípulo de Merleau-Ponty e que publicara trechos e notas de trabalho da obra inacabada de seu mestre, *Le visible et l'invisible*, precedido de um prefácio. Sabia, também, que, em 1954 Lefort fora professor convidado do Departamento de Filosofia da USP, como membro da chamada Missão Francesa, que participara da criação do curso de filosofia, desde 1932. Mas eu nada sabia de sua obra política.

Comecei a ler e essa leitura foi uma iluminação perante a desmontagem da figura de Maquiavel, montada com a representação

do “maquiavelismo”, que permanecera na fieira dos tempos. Contra essa interpretação da obra e de seu autor, Lefort propôs à ideia de obra *maquiaveliana* como invenção da política moderna a partir da divisão social entre os grandes e o povo, abandonando, assim, de uma vez por todas, as figuras antiga e medieval do bom governo, fundado nas virtudes morais ou privadas do bom governante.

Iluminação, também, porque mudaria para sempre minha trajetória filosófica, pois, logo de início, o autor demolia criticamente aquilo que fora o alicerce de minha formação: a leitura e interpretação estrutural das obras filosóficas, segundo o método proposto por Bréhier, Guérout e Golsdschmidt e em cujo núcleo estava a decisão de recusar a relação de uma obra com a história de seu tempo para considera-la apenas em sua exposição de idéias bem ordenadas e como uma representação completamente determinada tanto para o filósofo e como para seu leitor. Lefort introduzia a ideia da obra como *trabalho do pensamento*, uma interrogação em que o pensador-escritor interroga o sentido da experiência de seu presente (o não-saber que suscita a obra), que o interpela para que decifre seu enigma, e em que o leitor, de seu próprio lugar e tempo, interroga a obra como permanência posta pelo próprio enigma da escrita.

Estávamos, nos anos 1970, acuados e perseguidos pelo Terror de Estado e na luta pela derrubada da ditadura. Comentei com Francisco Weffort o livro extraordinário que me caíra nas mãos e contei-lhe um pouco do que já havia lido até o final da interpretação de *O príncipe*. Weffort coordenava um grupo de estudos no Departamento de Ciência Política voltado para a crítica da política brasileira e pela urgência de encontrar caminhos para a derrubada da ditadura. Convidou-me, então, para um seminário em que eu expusesse o livro

de Lefort (foram 5 seminários e a exposição chegou somente até o final da leitura sobre *O príncipe* sem abordar a análise lefortiana dos *Discorsi*).

São as notas que redigi para esses seminários que estão sendo aqui publicadas. Peço desculpas aos leitores pelo tom oral do texto, que foi preparado para ser falado e discutido por professores de filosofia política e ciência política, em busca de uma nova compreensão da política e da liberdade.

Marilena Chaui, 2025

O pensamento da obra de pensamento – Lefort⁵

Marilena Chaui⁶

O livro de Claude Lefort *Le travail de l'œuvre Machiavel* é uma longa e lenta meditação sobre a natureza da obra de pensamento, cuja ocasião é dada pela leitura de uma obra de pensamento particular: o discurso maquiaveliano. Que a obra de Maquiavel seja a ocasião para essa meditação, isto já nos indica a relação peculiar que se estabelecerá entre o particular e o universal: a partir das questões específicas da obra de Maquiavel, Lefort elabora uma teoria da obra de pensamento (escrita, leitura e interpretação) que, simultaneamente, transcende a obra estudada, mas que encontra nela seu núcleo. Lefort não procura *ilustrar* a teoria com uma obra particular, mas faz com que a primeira nasça da segunda, transcenda-a e sirva, por fim, de quadro explicativo para a própria obra de onde partiu. A obra maquiaveliana permite o engendramento de uma teoria da obra de pensamento que, por sua vez, engendra a própria interpretação da obra particular que lhe serve de guia.

⁵ Transcrição, edição e revisão: Bruno Santos Alexandre, Bruno Victor Melo, Eduardo de Arruda Passos, Dario de Negreiros, Martha Coletto Costa.

⁶ Professora Emérita da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

Que a ocasião seja a obra de Maquiavel, podemos antever quais as questões que surgirão para a elaboração da teoria: o discurso de Maquiavel é discurso *político* – discurso da política e discurso sobre a política –, é discurso *histórico* – discurso da história, discurso sobre a história, discurso na história – e é discurso *teórico*, cuja peculiaridade está em ser produzido por uma personagem mergulhada na prática política e, portanto, discurso que deve manifestar as relações entre a teoria e a prática. Lefort realiza um percurso que descortina, através desses traços da obra maquiaveliana, as dimensões de toda obra de pensamento fundadora de seu próprio campo discursivo: a obra de pensamento, em sua existência enigmática no interior de seu próprio texto e nos textos de seus leitores, revela-se como experiência política e histórica, como trabalho de expressão teórica dessa experiência, como abertura de um campo simbólico que engendra e sustenta seu próprio discurso e o de sua posteridade, isto é, os novos discursos nascidos de sua leitura. A obra de pensamento fundadora é aquela que encontra a origem (o fundamento) de seu próprio campo expressivo e que se mantém como origem (fundamento) de todos os discursos que se expressam nesse campo. Esse *trabalho* de constituição ou abertura de um campo simbólico é, simultânea e paradoxalmente, um *trabalho* de ocultamento: a origem permanece nos discursos da posteridade, mas como origem ignorada ou escondida; a obra de pensamento engendra discursos que, ignorando sua própria origem, procuram instalar-se fora do campo que os tornou possíveis. A obra de pensamento engendra, assim, a dimensão *imaginária da exterioridade*.

Ora, a singularidade da obra de Maquiavel é que não somente ela realiza esse duplo trabalho de abertura e ocultamento de seu próprio campo, mas, sobretudo, há nela a explicação da origem desse

ocultamento presente no trabalho de toda e qualquer obra de pensamento. Com efeito, a obra de Maquiavel revela a *essência do poder* e, portanto, *o ser do social e do político*, explicitando as condições que exigem que o poder, para ser poder, se destaque do social de onde se origina e paire sobre ele para dominá-lo. Assim, a posição de exterioridade é a posição do poder. Dessa maneira, todo discurso interpretativo (e agora já não importa mais qual seja a natureza do discurso interpretado – político, científico, filosófico, religioso etc.) que busca a exterioridade como condição e regra da interpretação é um discurso sustentado por uma experiência da política que, no entanto, permanece escondida para o próprio intérprete. Sem sombra de dúvida, o ideal científico da objetividade e da neutralidade, garantido pela exterioridade entre o sujeito e o objeto, é um ideal de poder, uma posição solidária da política. E talvez um dos pontos culminantes da meditação de Lefort seja a revelação da dimensão política dos discursos neutros, dos discursos que se declaram explicitamente como não-políticos. Esses discursos que ignoram sua própria origem estão presos nas malhas da *astúcia do poder*.

Entretanto, não se deve supor que Lefort apresente como “remédio” para a ilusão da exterioridade sua contrapartida: a coincidência do leitor com o autor. Essa coincidência, eliminando a diferença e, sobretudo, a diferença temporal dos discursos, transforma a obra de pensamento em *mensagem* para o presente e, com isto, destrói, sem o saber, aquilo que faz de uma obra, obra de pensamento: a força para suscitar a diferença, pois ela própria é também expressão de diferenças (por exemplo, a diferença entre a prática onde se preparou e sua expressão teórica, isto é, como prática compreendida). A coincidência repete, noutro registro, a presença escondida da

dimensão política do leitor: sua figura e a do profeta em busca de outro profeta. Se a posição de exterioridade exprime o desejo de poder do sujeito sobre o objeto, a posição de coincidência exprime o desejo de poder do sujeito sobre o objeto graças à mediação de um outro sujeito: o autor da mensagem.

A obra de pensamento abre um campo simbólico que, permanecendo ignorado como originário, engendra um campo imaginário (busca da exterioridade e busca da coincidência) com a pretensão de vencer todas as manifestações de divisão e de diferença, anulando-as. O campo imaginário engendra, assim, a possibilidade da ilusão – a ilusão do poder e o poder da ilusão – cuja expressão privilegiada é a região da ideologia.

I. O trabalho da obra

Aparentemente, Lefort inicia seu livro com uma questão bastante frequente nas introduções de obras hermenêuticas: por que uma mesma obra suscita leituras múltiplas, antagônicas e mesmo contraditórias?

Como se sabe, essa questão costuma ser respondida de duas maneiras diferentes. Uma primeira modalidade de resposta tenta esclarecer a multiplicidade, o antagonismo e a contradição das leituras invocando as condições históricas, sociais e políticas dos diferentes leitores que se aproximaram da mesma obra. Quer para desembocar no relativismo historicista, quer para desembocar no determinismo objetivista, a determinação histórica do leitor é a chave para a compreensão do problema da interpretação.

Um segundo tipo de resposta consiste em distinguir duas maneiras de ler uma obra: haveria, em primeiro lugar, uma leitura onde o intérprete, partindo de suas próprias condições históricas e teóricas, procura num certo autor a confirmação ou a recusa de suas próprias teses; o subjetivismo dessa leitura acarreta, então, o aparecimento da multiplicidade e da contradição das interpretações. Haveria, porém, em segundo lugar, uma leitura objetiva, capaz de sanar o caos interpretativo. Trata-se da leitura que abandona as interpretações existentes (considera-as como não-senso), abandona também as condições históricas da obra a ser interpretada e abandona, ainda, as condições históricas e teóricas do próprio leitor, fazendo deste último um observador neutro e da obra, um texto fechado sobre si mesmo. Essa leitura detém-se apenas no exame do que foi explicitamente declarado pelo autor, busca a coerência formal do discurso explícito e recusa-se a interpretá-lo. A peculiaridade dessa resposta frente àquela primeira é a ideia de que a multiplicidade das leituras é eliminável de direito, desde que se elimine a sua causa: a atitude interpretativa.

Ora, se examinarmos a abertura do discurso de Lefort, logo veremos que sua questão não é essa tradicional. Mais do que isto. Veremos que sua questão é de tal ordem que revela os pressupostos da formulação tradicional, bem como os pressupostos das duas soluções tradicionais.

A questão de Lefort não é: por que uma mesma obra suscita discursos múltiplos, antagônicos e contraditórios? Sua questão é: por que uma obra suscita discursos? Assim, antes de interrogar a multiplicidade de leituras, Lefort interroga o ser próprio da obra de pensamento, para nele encontrar a razão de suas leituras.

A pergunta tradicional fica polarizada entre “a mesma obra” e as “muitas leituras”. A questão de Lefort começa pela discussão desse “mesma”. Entre a “mesma” e as “muitas” intercala-se o trabalho realizado pela obra de pensamento, trabalho que é seu próprio ser.

O enigma da obra de pensamento não está tanto em suscitar a disparidade de discursos, mas em suscitar discursos, em ter uma posteridade: em possuir uma data e, no entanto, transcendê-la; em existir no seu próprio texto e também nos de seus leitores.

A questão e o enigma, entretanto, costumam ser ignorados ou escamoteados. Indagando a origem dessa ignorância ou desse escamoteamento, Lefort revela os pressupostos daquelas atitudes a que acabamos de nos referir.

Como dissemos, em geral, o espanto dos intérpretes fica estacionado na multiplicidade das interpretações. Sua perturbação é aumentada quando consideram que cada interpretação pretende ser a leitura *verdadeira* da obra.

Ora, o espanto e a perturbação diante dessa pretensão nascem da ideia de que a verdade exige a univocidade, e que esta só é possível quando se procura conhecer um objeto que em si mesmo é unívoco. Para alcançar a obra como unívoca e, portanto, como verdadeira, é preciso, então, fazer uma leitura *realista* e *objetiva* de seu texto. O pressuposto dessa leitura é o de que a obra é uma realidade completamente determinada, sua realidade podendo ser a de uma *coisa* (fato) ou a de uma *ideia*, ou seja, que a obra é suscetível de ser tomada como objeto de conhecimento. Como objeto (empírico ou ideal) a obra está completamente determinada, é autossuficiente, fecha-se sobre si mesma em sua coerência interna e oferece-se

imediatamente ao leitor. Como objeto, a obra surge, portanto, como *dominável* pelo leitor.

Resta, ainda, um tipo de leitura que não havíamos mencionado: aquela denominada por Lefort como leitura ficcionista (oposta à realista anterior). Nesta, a multiplicidade das interpretações leva o leitor a considerar que a obra de pensamento é de mesma natureza que a obra de arte: ambas são obras de ficção, são fictícias. Se a obra não fosse ficção, permitiria uma única leitura, isto é, deveria estar completamente determinada, como um objeto (real ou conceitual) está determinado. Nesse tipo de leitura, o preconceito objetivista e realista que a sustenta revela ainda uma componente que não apareceria de modo explícito nas leituras anteriores: a distinção ingênua e simplista entre o real e o imaginário, como distinção entre o dado (imediato ou conceitualizado) e a fantasia arbitrária. No caso da obra de Maquiavel (e de Marx também, por exemplo, o *18 Brumário*), diz Lefort, a leitura ficcionista tende a ser exacerbada pela crítica das personagens históricas no contexto da obra: costuma-se confrontar a apresentação das personagens com aquilo que seria a “realidade” delas. A leitura ficcionista, presa ao preconceito realista e objetivista, perde de vista a constituição simbólica. “O Bonaparte marxista é um dos mediadores de que temos necessidade para pensar a natureza do Estado e da burocracia política, mas, como os heróis maquiavelianos, fala apenas a partir do interior do mundo da obra, na relação que entretém com os outros protagonistas colocados em cena por Marx” (Lefort, 2023, p. 70).

Em todas essas leituras está sempre presente o “mesmo desejo de determinação” (Lefort, 2023, p. 41), a mesma tentativa para “sujeitar a obra a uma representação” (Lefort, 2023, p. 41) e desfazer para sempre

aquilo que a perturba: a pluralidade de perspectivas. Ler é encontrar um único geometral que permita dominar e controlar a obra. E, na falta desse geometral, o recurso é afirmar o caráter ficcionista do discurso. Assim sendo, a obra de pensamento acaba suscitando a necessidade de uma tríplice interrogação: o que é a obra de pensamento? O que é a interpretação? Quais os vínculos entre elas, bem como os das interpretações entre si? Interrogações de que se furtam as leituras mencionadas e que precisam ser realizadas agora.

A obra de pensamento é fundadora de um campo discursivo que se explicita nela e graças a ela. Esse campo é simbólico e essencialmente indeterminado, sendo a indeterminação a gênese da posteridade. A obra de pensamento abre um espaço de pensamento que ela própria não pode fechar e em cujo recinto discursos novos surgirão. *A obra de pensamento é aquela que, ao pensar, dá a pensar.*

Eis porque as leituras realista e ficcionista “são duas abstrações gêmeas” (Lefort, 2023, p. 29). Por meio de tais abstrações, continua o filósofo, “supomos que o intérprete esteja ocupado em conhecer o pensamento do escritor, como se fosse uma substância cujas propriedades se pudessem identificar, ou, ainda, em pensar o que ele pensa, como se o pensamento mesmo fosse um objeto que todo espírito pudesse contemplar de seu lugar e apreciar segundo suas próprias normas” (Lefort, 2023, p. 29). Tais abstrações perdem de vista as relações da obra com o mundo e deste com ela, e ainda perdem de vista a relação entre aquilo que é pensado nela com aquilo que é pensado a partir dela. Dessa maneira, ignora-se a experiência singular que é instaurada pela obra e a necessidade de interrogar o real para descobrir, no recinto da obra, a transfiguração desse real em expressão teórica, em reflexão.

Levando a crítica ao limite, Lefort salienta que o objetivismo é, na verdade, um extremo subjetivismo. A tentativa da determinação completa da obra, sua submissão à identidade consigo mesma graças a uma representação, tem a finalidade de proteger o sujeito contra a perda de sua própria identidade: outorgando identidade à obra, o sujeito se protege contra a perda de sua integridade própria, perda que lhe parece inevitável se assumir a indeterminação essencial da obra. O saber objetivo, que exige um racional positivo (o objeto real) e um irracional positivo (a ficção), é a forma pela qual o sujeito encontra uma proteção contra a historicidade, encarada por ele como dispersão e dissolução de si.

Eis porque o objetivismo não pode suportar que a obra de pensamento engendre uma posteridade justamente porque nela há um excesso de pensamento frente ao que está explicitamente pensado, excesso sem o qual ela não poderia suscitar novos discursos. Não se trata, aqui, de uma diferença entre o espírito e a letra, que viria exigir uma leitura das entrelinhas, pois neste caso o próprio excesso ficaria dominado pelo leitor. Trata-se daquilo que, ao ser instaurado por um discurso, não pode mais deixar de ser retomado pelos discursos subsequentes. Sem este excesso, a obra ficaria reduzida a um objeto de conhecimento, liberando o intérprete da tarefa de vinculá-la à história: à do autor, à dos leitores e à sua própria. Reduzir a obra de pensamento a um objeto de conhecimento é recusar que ela seja um trabalho e, assim, aboli-la como enigma: “o enigma [...] é que a obra está ao mesmo tempo no seu texto e fora de seu texto, no contexto crítico do qual não pode se desviar quem quiser conhecê-la. Mas *ao mesmo tempo* é ambíguo. O enigma é que a obra se dá *completamente*

no seu texto e, no entanto, ela é o que é apenas pela relação que se estabelece entre esse texto e seus leitores” (Lefort, 2023, p. 45).

Colocar a obra de pensamento como indeterminada e como constituidora de um campo simbólico implica, então:

1) em afirmar que a obra está presente no seu texto *e* nas suas leituras, de sorte que a identidade da obra não pode ser obtida por eliminação das leituras que a suscitou. Aprendemos a conhecer uma obra, diz Lefort, na esteira dos outros;

2) em afirmar que a obra não é um objeto (coisa ou ideia), mas um *trabalho de pensamento*.

3) em afirmar que a obra é indissociável de seu presente histórico, mas que também o transcende porque aquilo que é pensado por ela emerge em sua época, mas daí por diante, pela passagem da experiência, presente à sua expressão reflexiva, um espaço de racionalidade é constituído como possibilidade de pensar uma certa dimensão do ser. Assim, a obra de Maquiavel instaura o espaço onde se pensa e se pode pensar a natureza do social, do político e do histórico, e das experiências engendradas neles e por eles.

A indeterminação essencial da obra de pensamento e a imanência dos novos discursos a ela revela que interpretar não pode ser outra coisa senão *interrogar*.

Interrogar é descobrir que a obra “conserva a virtude de fazer falar” (Lefort, 2023, p. 44), é acompanhar os caminhos que ela própria abriu, é reencontrar seu ato de fundação.

Interrogar Maquiavel supõe, enfim, que, em vez de extrair de sua obra as respostas para submetê-las ao nosso julgamento e sujeita-las às respostas que nos inspiram os problemas que aparentemente estavam em sua origem, nós o percebamos como aquele que, de seu

próprio lugar, interrogava, cujo lugar próprio era a interrogação, que, abalando em seu tempo os fundamentos do saber estabelecido, levava os efeitos desse abalo mais longe que ele e seus leitores estavam em condições de conceber. (Lefort, 2023, p. 44)

Talvez, diz Lefort, tema-se enfrentar a obra dessa maneira com medo de uma perda da solidez do conceito.

Mas talvez esse medo recubra outro: aquele de enfrentar o enigma da obra de pensamento, que, diferentemente da obra de arte, é obra apenas porque chama seu leitor a interrogá-la, não apenas a herdar silenciosamente seu gesto, mas a tomar a palavra, a encontrar em suas fronteiras a via de um discurso crítico, a convocar leitores sempre novos ao debate de que ela se faz origem e objeto (Lefort, 2023, p. 71)

Por que trabalho? Trabalho da obra?

Já sugerimos que a noção de trabalho aparece em Lefort como possibilidade para criticar e recusar a visão da obra de pensamento como objeto de conhecimento, isto é, tanto como “coisa” quanto como “ideia”. Resta-nos, agora, percorrer com um certo vagar as várias dimensões desse trabalho, para alcançar seu sentido.

O positivismo do “fato” (ou da “coisa”) e o positivismo da “ideia” são simétricos e fundados no mesmo pressuposto, qual seja, o da determinação completa do objeto, determinação obtida graças às operações de conhecimento do sujeito. Positiva, isto é, completamente determinada, a obra de pensamento paira acima do tempo, não tem história, não vive na história e não abre uma história.

O racionalismo do saber objetivo permanece no plano de entendimento, isto é, no plano das operações de determinação do objeto pelo sujeito, como instância separada. A superação desse racionalismo abstrato, a passagem para uma dialética do sujeito e do objeto, para uma determinação reflexionante que alcança as articulações da obra consigo mesma e com a história, torna-se possível a partir do momento em que a obra se põe como trabalho, isto é, como relação com o ausente, com o possível, como *criação*. Instalada no coração da história, a obra inaugura uma nova história, abre um campo de pensamento através de uma crítica das representações tradicionais, de tal modo que o saber que vai ser instaurado tem como solo um estado radical de não-saber. O trabalho da obra é a criação de um saber a partir de uma situação histórica que, por não ter alcançado o conhecimento de si mesma, sustenta-se num não-saber, em representações que não podem dar conta dela e de cuja crítica nasce o saber posto pela obra. O não-saber que reina sobre a situação histórica opera para mascarar a novidade, a diferença temporal. Dessa maneira, o debate teórico, em cujo interior a obra vai nascer, não é um puro debate de ideias:

[...] assim como as relações de força entre os atores políticos se inscrevem num campo social, as relações de força entre as ideias se inscrevem num campo de pensamento. As ideias tornam-se operantes apenas em função de uma experiência do sujeito que, ela mesma, não é jamais redutível ao conceito. Assim, avalia-se a eficácia da crítica em relação ao poder que o discurso da obra adquire de modificar esse campo, de trabalhar essa

experiência até o ponto de abri-la ao que lhe era estranho
(Lefort, 2023, pp. 406-407)

A obra se enraíza num *trabalho de preparação*, na lenta passagem da experiência histórica e política à expressão conceitual, e onde o debate teórico, as expressões anteriores e as novas expressões constituem o material que se tornará teoria. Da prática à teoria, da experiência ao discurso, a obra prepara a passagem da reflexão sobre o presente para uma reflexão que transcenda a particularidade do seu ponto de partida. Ela realiza, então, um trabalho de expressão que, transcendendo as condições imediatas da experiência, é capaz de modificar essa mesma experiência. No início de *O príncipe*, diz Lefort,

Maquiavel se dirigia a um príncipe sem rosto e, ao mesmo tempo, seu discurso abrangia todas as situações da História, todos os modos de governar, levava a pensar sobre a essência da relação social, sobre a natureza humana, do tempo, de tal maneira que dizia respeito ao leitor para quem a política merece ser interrogada, de tal maneira que outorgava a cada um de seus leitores a mesma posição que ao príncipe. Contudo, também descobríamos que esse discurso, cujo alcance se mostrava universal, se desenvolvia em vista de uma experiência particular, se instituía querendo esclarecer o campo presente da política. [...] Se, num sentido, os motivos da obra eram os menos determináveis, uma vez que estavam dirigidos em última instância por uma investigação da verdade cujo motivo era ela mesma, num outro sentido se revelavam como os mais particulares, pois essa investigação se nutria daquela de uma verdade escondida no presente; ou, para dizê-lo melhor, a obra se sustentava em que a verdade da

investigação era desconhecida aqui e agora – e não somente enquanto verdade teórica de uma investigação teórica, mas enquanto verdade prática de uma investigação prática. (Lefort, 2023, p. 453)

O trabalho de preparação e o trabalho de expressão, a dialética da teoria e da prática, do universal e do particular, revelam que uma obra de pensamento “não ensina a verdade da política, [mas] institui uma relação com a verdade” (Lefort, 2023, p. 446), abre um campo de pensamento que só pode discutir o presente em sua particularidade elevando-se ao universal e descobrindo dimensões que são ontológicas – o ser do social, o ser do político, o ser da história. A expressão teórica nascida do presente não lhe devolve uma resposta, mas cria um campo para que a prática presente pense a si mesma. “É preciso entender, portanto, que para o príncipe buscar a verdade, enfrentar o presente em sua contingência e assumir sua liberdade são uma e a mesma coisa” (Lefort, 2023, p. 446).

O trabalho de expressão aparece, então, como trabalho de abertura de um campo teórico novo, suscitado pelo presente, transcendendo o presente e criando o espaço que tornará possível o aparecimento de uma prática nova e de discursos novos. Justamente porque alcança o universal e abre para uma ontologia, a obra, ao pensar, dá a pensar. Ele constitui o campo da posteridade e é reconstituída por ele: seu caráter histórico aparece nesse enigma de constituição e reconstituição de si mesmo e de sua posteridade num campo teórico, que não pode ser fechado. A obra como “origem e lugar” do debate e da interrogação.

Contudo, o trabalho de abertura é acompanhado de sua face negativa: o trabalho de ocultamento. A análise das interpretações da

obra ensina, como salienta Lefort, que a obra engendra o campo dos discursos posteriores (quer sobre ela, quer sobre temas inaugurados por ela), sem que tais discursos se apercebam de que o lugar de onde falam foi engendrado pela obra de que falam ou a partir da qual falam. A ilusão do poder, a ilusão da exterioridade e a ilusão da coincidência nascem do *desconhecimento da origem*. Se a obra engendra uma posteridade porque dá a pensar, engendra também uma posteridade porque a origem desse pensar permanece desconhecida, ignorada.

O trabalho da obra é a manifestação de sua natureza temporal e de sua indeterminação essencial. Eis porque a obra não pode ser confundida com um objeto de conhecimento (se é que há objeto de conhecimento como positividade completamente determinada); eis porque, também, ela é inseparável, simultaneamente, de uma diferença temporal e de sua transcendência frente a sua data. Eis também, enfim, porque a interpretação só pode ser *interrogação*.

A obra como trabalho é engendrada por uma exigência contraditória que define seu ser como indeterminação e como temporalidade: a exigência contraditória de acabamento e de inacabamento. A expressão procura seu próprio término, o ideal da obra acabada move o autor e moverá o intérprete. Mas o simples fato de que haja intérpretes revela o inacabamento da obra. E o fato de que haja uma história das interpretações, o inacabamento da interrogação. É porque a obra e a interpretação são *interrogações* que sua abertura temporal não encontrará fim. “Só a fadiga ou certa usura da paixão que sustentava a relação ou ainda a atração mais forte por qualquer outra coisa lhe dá um fim” (Lefort, 2023, p. 705).

Na conclusão do livro, em sua primeira parte, Lefort tematiza o trabalho da obra em seu duplo inacabamento: inacabamento da escrita e inacabamento da leitura.

A leitura de uma obra é efetuada no interior de um espaço essencialmente contraditório. Autor e leitor são postos como distintos, como outros, e ler é ter “[a] prova de uma constante separação” (Lefort, 2023, p. 704). No entanto, lida a obra, quando o trabalho interpretativo termina, o intérprete assemelha-se ao sonhador: este toca as imagens, aquele parece tocar as ideias. No sonho todos os lugares impossíveis são ocupados simultaneamente, a localidade é destruída e, como diz Freud, o sonho desconhece a negação e a contradição. Contudo, a interpretação se liberta da dimensão onírica onde o leitor está “possuído” pelo texto, graças à constituição de seu novo discurso. A necessidade de chegar também à expressão, como o autor havia chegado, dá à interpretação uma distância ou uma diferença que assinala sua dimensão reflexiva. Só no momento em que o leitor se converte em escritor, a diferença temporal pode ser reconquistada: a palavra é esse enigma que, na leitura, engendra a coincidência e, na escrita, a diferença. Quando o leitor toma a palavra, o lugar do sentido e da verdade desloca-se do discurso do autor para o do novo escritor. Todos esses movimentos de identidade e de diferença descortinam o espaço peculiar da leitura como espaço *imaginário* (identidade ou coincidência do leitor com o autor) e como espaço *simbólico* (diferença entre o discurso dos dois escritores, a partir do campo da própria obra). É fundamental notar que Lefort não faz intervir aquilo que o senso comum e certos dogmatismos denominam o “real”. É que o “real” não é determinante: ele vem ser determinado pela relação do simbólico com o imaginário,

assim como anteriormente sugerimos que essa relação vinha determinar a ideologia.

A posição contraditória do leitor, que obriga a interpretação a viver permanentemente na experiência de seu próprio limite, que obriga a interpretação a ser interminável, na verdade, é a posição do próprio escritor, de sorte que ao fim e ao cabo “o intérprete não se distingue do escritor” (Lefort, 2023, p. 707), pois este também interpreta sua própria experiência e não pode fugir de sua dimensão temporal, daquilo que Maquiavel chama “o tempo que tudo varre”.

A obra nasce de uma ruptura com a experiência comum, com as representações vigentes, mas nasce também de uma reflexão sobre essa experiência e essas representações. O discurso critica e tematiza: critica o dado e tematiza a questão do presente. No momento em que se coloca como autor de um discurso, o escritor se coloca como leitor: leitor da experiência e leitor de si mesmo. E é essa cisão interna que vem repetir-se na situação do intérprete: leitor do outro e leitor de sua própria experiência. Assim ininterruptamente uma palavra interrogativa se transmuta numa palavra afirmativa que reabre o ciclo da interrogação. Não se trata aqui de uma palavra que afirmaria algo sobre o “real” e de uma outra que viria interrogá-lo para saber se é adequada ou não a esse “real”. A cisão entre a afirmação e a interrogação não é determinada por um “real” que viria aferir a verdade de um discurso. A cisão é interna à própria expressão que obriga a cada passo aquele que fala interrogar o que está falando e aquele que interroga a falar daquilo que está interrogando.

Eis porque a interpretação do escritor começa pelas “coisas”, apaga-as como “coisas” e busca seu sentido, sentido que já não tem a imediatez das “coisas”, que as transcende ao exprimi-las, abrindo um

campo expressivo que voltará a ser interrogado. Assim, por exemplo, nos *Discorsi*, Maquiavel analisa, aparentemente, um fato bastante limitado: a derrota militar de Prato e a demissão de Soderini. Subitamente, porém, a interrogação transgride seus limites, o fato deixa de ser o objeto do conhecimento para converter-se em ocasião sobre a possibilidade de uma leitura da História. Da mesma maneira, Lefort começa lendo a obra de Maquiavel para, pouco a pouco, transcender seus limites e desembocar numa reflexão sobre a obra de pensamento atualizada no trabalho da obra de Maquiavel, mas que aí mesmo revela sua universalidade. O universal não nasce da ruptura com o particular, mas do movimento do particular rumo à sua origem: o universal é, pois, universal concreto.

Para instituir o *principe nuovo*, Maquiavel elabora a teoria do político e a teoria da história. O *principe nuovo*, problema presente que exige uma prática presente, suscita a necessidade de uma teoria que, para revelá-lo, precisa transcendê-lo. Ora, quando se acompanha o trabalho do livro de Lefort, nos deparamos com um discurso em busca do que poderíamos chamar a *opera nuova*, e essa procura, nascida da necessidade de compreender a obra maquiaveliana, é sugerida por ela, mas a transcende para poder compreendê-la. Do ponto de vista do trabalho da obra, o *principe nuovo* e a *opera nuova* abrem o campo de discursos fundadores: o discurso do político e o discurso do pensamento da obra de pensamento.

Ao concluir o exame da interpretação da obra maquiaveliana por Leo Strauss, Lefort nos oferece um guia para a relação que tentamos estabelecer entre sua obra e a de Maquiavel.

Interrogar-se nesses termos é interrogar a origem do político e da relação social: interrogação que é a da filosofia. Mas Strauss não quer conhecer a questão da origem no discurso de Maquiavel [...]. A seus olhos, a diferença entre filosofia e política impede de ler a questão da origem no desdobramento da questão da política. Mas dissemos que a diferença entre a filosofia e a política é ela própria instituída em função da *determinação* da filosofia, de sua identificação com um saber determinado sobre as coisas últimas ou da inscrição do filósofo no lugar do ensinamento. Não é acidental que o conceito de fundador venha a se articular com o de professor e que a ilusão da maestria organize a representação do discurso como inteiramente referido a si mesmo, centrado sobre seu princípio, absorvendo em si o discurso do Outro – e a representação de um Poder que, mesmo que esteja na realidade sempre em falta com relação a sua função, detém *de direito* a potência de referir a uma mesma medida as operações dos súditos referindo-os, cada um, a sua própria medida. *Não é acidental, por fim, que a omissão da divisão originária do social seja acompanhada de uma omissão da divisão originária do discurso – quer dizer, daquela do falar e do ouvir – na instituição da obra e na instituição da interpretação.* (Lefort, 2023, pp. 311-312, grifos da autora)

Maquiavel, rumando para a divisão originária que constitui o ser do social e do político, faz com que a questão da política se desvende como questão filosófica. Mas é sobretudo no momento em que o problema da Fortuna intervém, quando a ação política encontra seu

estilo como risco, quando a história penetra no interior da teoria, que a dimensão filosófica do político se descortina plenamente, pois

[...] a verdade da política não se deixa reduzir aos termos de um saber objetivo [...], os horizontes do pensamento político não são eles mesmos políticos, [...] a relação do príncipe com o poder é uma representação da relação do homem com o tempo e com o Ser. (Lefort, 2023, p. 452)

Lefort, rumando para a divisão originária do discurso que constitui o ser da obra de pensamento, começa revelando a transfiguração da questão filosófica da interpretação numa experiência de poder, numa experiência política. Contudo, é no exame da diferença entre escrever e ler como diferença temporal, quando a interpretação encontra seu estilo como interrogação, que a dimensão política da filosofia impede sua redução a um saber objetivo.

A dimensão histórica, dimensão originária da política e da filosofia como espaços igualmente indeterminados, abertos à aventura do possível, abole as duas ilusões que alimentam a política e a filosofia: a do poder absoluto e a do saber absoluto, figuras que, excluindo-se da história, revelam-se como impotência absoluta e ignorância absoluta. O Sujeito político se mostra impotente para marcar seu lugar no campo social porque

[...] esse lugar lhe parece já traçado, porque potência e glória lhe parecem suas propriedades e porque a autoridade lhe parece mesclada a seu sangue. Porque a verdade já está, para ele, nomeada em sua herança, nas instituições passadas, ele não pode encontrar o acesso a

ela e correr o risco de suportar sua exigência de emprestar-lhe seu próprio nome. (Lefort, 2023, p. 447)

Revelação da origem, interrogação do possível: por essa via Maquiavel alcança o *principe nuovo*, e Lefort, a *opera nuova*.

Contudo, não caímos na ilusão de supor que Lefort atribui ao discurso teórico a mesma natureza que Maquiavel descobre para a ação política. Pelo contrário, é a partir da ação política maquiaveliana que os *limites* do discurso teórico e sua diferença frente à prática reaparecem como originários:

Maquiavel [...] faz como se houvesse um príncipe para ouvi-lo, como se o pensamento pudesse encontrar seu prolongamento na prática: enquanto vai além do que lhe é permitido conhecer, enquanto ganha o umbral da ação, simula a inocência do profeta. Ora, nesse jogo o estatuto do pensamento se preserva. Com efeito, se seria glorioso para o pensamento dirigir uma política, ele também se preserva do fracasso de não fazer outra coisa senão prestar-se à imaginação do futuro. No momento em que o pensamento aceita estar ligado ao tempo, ele nos converte em testemunhas dessa aventura e nos impede de implicá-lo nela inteiramente. Por fim, *longe de significar aqui uma renúncia ao real, a passagem ao imaginário se revela como a última e a mais justa maneira de tornar palpáveis os limites do discurso*. (Lefort, 2023, p. 457, grifo da autora)

Sem isto, a dialética da teoria e da prática descambaria para o ativismo empirista ou para o dogmatismo, figuras do absoluto cujas consequências estão diante de nós para serem compreendidas.

O livro de Lefort acompanhará o trabalho da obra de Maquiavel em quatro direções diferentes. Em primeiro lugar, interrogando a representação secular do maquiavelismo e do homem maquiavélico. Em segundo lugar, interrogando o campo da literatura crítica e das interpretações exemplares da obra de Maquiavel. Em terceiro lugar, interrogando o trabalho de preparação da obra e sua realização efetiva. Em quarto lugar, interrogando as noções de ideologia e de interpretação a partir do estatuto da obra de pensamento cujo objeto é o político. Embora apresentadas sucessivamente, essas direções são simultâneas e cada uma comanda as demais, de sorte que a leitura de Lefort se realiza como separação de camadas superpostas, cujo todo é o trabalho histórico da obra maquiaveliana.

O exame do nome e da representação de Maquiavel no mito do maquiavelismo e no uso do termo “maquiavélico” revelará que sob eles se esconde uma certa representação coletiva da política como perversão das relações sociais, como poder soberano fundado no segredo e no saber e, sobretudo, como essencialmente maléfica. A emergência precoce do mito e do termo não se vincula ao conhecimento da obra de Maquiavel, mas à tentativa para conjurá-la (ou conjurar o perigo daquilo que se enunciava através dela) num momento de angústia coletiva suscitada pela subversão da ordem tradicional. O mito e o termo são a primeira manifestação do imaginário diante da realidade política moderna.

A representação comum do nome de Maquiavel é duplamente significativa para a interpretação da obra. Por um lado, porque reaparece na representação crítica, onde teses conflitantes apresentam Maquiavel ora como agente de uma transgressão intolerável, ora como garantia da lei restaurada; ora como arauto de

um saber infame, ora como o de um saber glorioso. Por outro lado, a representação comum também nos diz respeito, pois empregamos os termos “maquiavélico” e “maquiavelismo” não apenas sem conhecermos a obra, mas sempre que refletimos sobre a política, ou mesmo quando fazemos política, e esse emprego sugere que não nos desfizemos da crença que impregna esses termos, qual seja, a da perversão do político. Assim, que os termos tenham aparecido entre homens que desconheciam a obra de Maquiavel e que tenham permanecido em uso, através dos séculos, nos discursos sobre a política, discursos conhecedores ou ignorantes da obra, é, segundo Lefort, signo de um enigma que precisa ser decifrado.

O exame do campo de literatura crítica e de algumas leituras exemplares da obra de Maquiavel será feito à luz de uma objeção permanente ao historicismo, ao sociologismo, ao psicologismo bem como ao seu suposto antídoto, o objetivismo. Lefort não abandonará as condições históricas, sociais e intelectuais que constituem o solo de tal literatura, mas considera que tais condições não são suficientes para “fornecer o fundamento último dos conflitos que dividem a posteridade” (Lefort, 2023, p. 21). No entanto, considera também que elas são suficientemente pregnantes para “solicitar nossa atenção e exigir de nossa parte uma reflexão sobre a relação que o discurso crítico mantém com o discurso político, de modo que ele parece se modular, além do mais, segundo a ordem manifesta das teorias ou ideologias aparentemente garantidoras de sua definição” (Lefort, 2023, p. 21). Aqui, como nos exames dos vocábulos “maquiavélico” e “maquiavelismo”, Lefort procura mostrar que o núcleo da relação entre o discurso crítico e o discurso político, na leitura da obra, é determinado pela presença explícita ou implícita de uma

representação do político por parte do leitor. A peculiaridade dessa relação, na medida em que o discurso crítico e político se referem ao discurso de Maquiavel, está em que a representação do político (seja ela qual for) só é possível *a partir da própria obra de Maquiavel*.

Quando descobrimos, por exemplo, que tal autor é tomista, tal é liberal e ateu e tal outro marxista, apenas dispomos de uma fraca luz; a natureza de seu empreendimento continua escondida. Ela se esclarece, ao contrário, quando se tornam perceptíveis as articulações que comandam, ao mesmo tempo, a formulação do discurso do escritor – mais precisamente, a seleção de algumas de suas proposições e seu rearranjo conforme uma ordem significativa –, a determinação de um campo de realidade no seio do qual a obra, considerada no seu conjunto ou na série de ‘ideias’ que dela extraímos, aparece como um acontecimento, e a afirmação de um saber sobre a essência da política. (Lefort, 2023, pp. 33-34)

Assim, as articulações entre as proposições do autor, o campo de realidade onde a obra é inserida e a representação da política é que servirão de parâmetro para a compreensão da multiplicidade das leituras de Maquiavel. No entanto, a grande inovação de Lefort consistirá em mostrar que a possibilidade de tais articulações decorre de uma certa ideia que temos do saber e do poder e que tal ideia foi posta pela primeira vez pela obra de Maquiavel. A obra é simultaneamente objeto da leitura dos intérpretes e lugar da origem da possibilidade da própria leitura. Empiricamente ela é um fato do Cinqucento. Logicamente ela é a origem de todo e qualquer discurso

sobre o poder e de sua relação com o saber. Eis porque ela não cessa de ser relida e interpretada.

Lefort passa, a seguir, à leitura de *O príncipe* e dos *Discursos*. Essa leitura atravessa quatro momentos. O primeiro investiga o trabalho que prepara a redação da obra (as condições históricas) e, em seguida, a relação entre a obra e o trabalho de sua preparação (como as condições históricas dadas se transfiguram em conceitos). O segundo momento investiga a obra em sua coerência formal e superficial. O terceiro momento abole o segundo para investigar as dificuldades da obra no nível do *sentido*. Lefort considera que Maquiavel trabalha simultaneamente em vários planos, cada um dos quais constituindo um perfil da obra cuja totalidade vai sendo construída pelo movimento de dois discursos simultâneos: o discurso explícito e demonstrativo, e o discurso implícito que determina a organização do primeiro. Enfim, o quarto momento, investiga como a multiplicidade de planos, a diversidade de questões e a sua organização por um discurso subjacente preparam a emergência de conceitos *novos*. A obra maquiaveliana aparece como fundação de um saber a partir da contradição originária entre o campo histórico e as representações tradicionais que o mascaram como campo histórico novo. A obra maquiaveliana, portanto, é um saber que se constrói no movimento de separação e de negação do estado de não-saber, posto pelas representações tradicionais da política e da história. *O príncipe* é fundação da teoria política, os *Discorsi*, fundação da teoria da história – embora, obviamente, a teoria política no primeiro seja alimentada por uma reflexão histórica, e a teoria da história, no segundo, por uma reflexão política, em particular, por uma reflexão sobre a luta de classes, a partir da qual o lugar da ideologia se deixa determinar.

A conclusão retoma o percurso feito para tematizar a dialética escritor-leitor e obra-interrogação, recolocando por essa via, ainda uma vez, a questão da gênese da ideologia.

II. O nome e a representação de Maquiavel

a) O conceito de maquiavelismo

A primeira parte do segundo capítulo indaga a origem da representação coletiva do nome de Maquiavel sob o conceito de “maquiavelismo” e sob o termo “maquiavélico”. Lefort procura circunscrever o engradamento do *símbolo* maquiavélico, isto é, a metamorfose do nome de Maquiavel numa dimensão metafísica do homem.

Duas questões comandam a investigação:

1) Por que os termos “maquiavelismo” e “maquiavélico” surgem muito cedo na cena histórica e nela permanecem, mesmo que não se conheça a obra de Maquiavel e mesmo que as condições sociais e históricas daqueles que os empregam são inteiramente diferentes?

2) Qual a eficácia do mito do maquiavelismo?

Lefort começa afirmando que não se pode abolir a representação coletiva do maquiavelismo, mas sim deve-se procurar sua gênese e seu sentido. Por outro lado, não se trata de provar que Maquiavel é ou não maquiavélico, pois isto seria confundir, desde o início, a representação do maquiavelismo e a leitura da obra maquiaveliana. A tarefa a ser

realizada é dupla: em primeiro lugar, compreender o significado do termo “maquiavélico” e como, a partir dele, forma-se uma *imago maquiavélica*; em segundo lugar, compreender qual o efeito sociológico produzido por tal imago sobre a própria obra de Maquiavel, isto é, como a representação coletiva do maquiavelismo repercute na representação crítica da obra (objeto da segunda parte do capítulo).

O termo “maquiavélico” vem sempre conotado pelos traços da perfídia e da má-fé que, no entanto, não esgotam seu sentido: a perfídia pode ser praticada por um fraco e a má-fé não impede que seu agente permaneça incerto quanto aos fins que deseja atingir.

Os traços realmente determinantes do homem maquiavélico são: um agente que possui o domínio total da conduta, um agente que pratica o mal voluntariamente, um agente dotado de um saber posto a serviço de algo essencialmente prejudicial a outrem. Não se é maquiavélico por temperamento, mas por *método*.

O maquiavelismo implica num ajustamento perfeito da operação e da intenção do agente, portanto, numa ação totalmente transparente para si mesma e que obedece a um plano secreto, conhecido exclusivamente por seu autor. A ação maquiavélica se caracteriza, assim, pelo cálculo dos meios, previsão das operações, antecipação da conduta dos adversários, estratégia que recorre a estratagemas, segredo como princípio da ação. Dessa maneira, a figura do homem maquiavélico é a do *Soberano*, e sua soberania decorre: 1) de que é *reconhecida* como tal pelo adversário, graças aos procedimentos destinados a esse fim pelo agente maquiavélico, dotado de uma inteligência e de uma maldade superiores; 2) porque o agente usa uma máscara que nunca deixa cair, não se envolvendo em

nenhuma situação onde seus sentimentos possam desembocar em seu desmascaramento, visto que o núcleo de seu poder vem do segredo de seu plano.

O maquiavelismo é a montagem de uma encenação que não depende da força ou da habilidade do agente, mas sim de que este seja um ator capaz de deter o domínio absoluto da cena. É, pois, uma arte. E arte requintada, visto que o agente maquiavélico, que poderia obter seus fins por caminhos diretos e simples, prefere longos percursos e desvios para dar tempo ao adversário de reconhecer a extensão do poder que se exerce sobre ele, para provocar o adversário a agir de maneira a se arruinar, e, enfim, para dar a si mesmo o gozo do espetáculo da desgraça alheia que ele próprio provocou. O homem maquiavélico não domina apenas o adversário: obriga-o a reconhecer a dominação e a agir para se autodestruir.

Lefort coloca, então, a questão: por que esse complexo de traços permanece estável através dos séculos? Por que toca a imaginação dos homens em lugares, tempos e condições sociais as mais diferentes?

Responder à questão dizendo que os termos maquiavélicos e maquiavelismo recobrem uma experiência real é perder de vista o que está posto por eles: o processo de enraizamento simbólico de uma palavra e a consagração do poder universal da expressão enquanto símbolo. Os termos reenviam a um núcleo invisível que alimenta e renova a representação.

Para alcançar seu núcleo simbólico, é preciso alcançar a acepção originária dos termos, isto é, sua *acepção política*. Nesta, o termo maquiavélico designa um homem desprovido de escrúpulos, mistificado, que não recua diante de nada para alcançar seus fins, que sente prazer na ruína do adversário. Ora, muito cedo o termo foi usado

para designar figuras não políticas (um comerciante maquiavélico, um amante maquiavélico, um autor maquiavélico) de sorte que a acepção política parece ser apenas uma dentre muitas.

Lefort salienta que a acepção política tem primazia sobre as demais porque o sentido do termo se modifica substancialmente quando a figura designada por ele é uma figura política. Enquanto nas demais acepções ele se mescla a traços psicológicos e éticos, designando, portanto, este ou aquele homem particular, na acepção política ele não designa homem algum, ninguém é designado pelo termo, este designa *a natureza maléfica do poder, a relação essencial do homem com o homem, a relação inscrita na natureza do político*.

O homem político maquiavélico não é aquele que usa procedimentos condenáveis (como nas demais acepções), mas é o próprio agente do mal, a encarnação do próprio mal. O maquiavelismo transcende a individualidade, o caráter e as condutas do homem maquiavélico, para designar a natureza e a função do *governo*.

O termo é empregado cada vez que a imaginação comum apreende o poder como absolutamente estranho, preso a um princípio de ação desconhecido e incognoscível, situado a uma distância intransponível e que é posta por ele próprio para a desgraça da existência humana. O termo engendra, assim, duas imagens simétricas e antagônicas: a dos governados (ignorantes, submissos, atados a um destino que lhes escapa) e a do governante (saber absoluto, função da posse dos fins, prazer no jogo de dispor à vontade dos outros).

Embora as primeiras representações pejorativas de Maquiavel (já no Cinquecento) o designem como tirano e como Satã, a eficácia simbólica de seu nome não aparece nessa designação e sim na ligação de seu nome a uma mitologia intelectual da humanidade moderna: o

mito do maquiavelismo, forma assumida pela acusação moderna da política. O mito, a acusação e a obra devem possuir alguma articulação, visto que esta última tem como objeto a política. É preciso, pois, encontrar o que a obra coloca sobre a política para compreendermos por que o mito e a acusação se servirão dela.

O uso polivalente do termo (qualquer um pode ser tachado de maquiavélico) recobre, no mito, uma unidade semântica. A concepção política originária vai espalhar-se para os demais níveis da conduta e para outras dimensões da existência humana até que a aceção política se transfigure num sentido *metafísico*. A perversidade política absorve os outros modos da perversidade e o termo passa a designar o *ser do homem*.

O político é o objeto do mito do maquiavelismo, mas objeto escondido sob as várias imagens maquiavélicas que surgem simultaneamente. A questão, portanto, é saber por que o núcleo do mito é político e por que, entretanto, nele o político permanece oculto, encoberto por figuras não políticas.

Para elucidar essa questão, é preciso recorrer duplamente ao passado: por um lado, é preciso interrogar a época em que a obra é escrita; por outro, é preciso interrogar a época em que, uma vez a obra publicada, o mito nasce.

No momento de sua publicação, a obra recebeu o beneplácito das autoridades religiosas e políticas e só foi condenada pelas primeiras durante a Contra-Reforma, sendo incluída no Index após o Concílio de Trento. A condenação da obra, logo após a publicação e mais tarde quando a Igreja resolveu autocriticar-se, inscreve-se no quadro das lutas ideológicas e do uso que nelas foi feito do nome de Maquiavel. O traço característico desse uso é, por um lado, a

conotação imediatamente pejorativa do nome de Maquiavel, e, por outro, o emprego indiscriminado do termo maquiavélico para designar ideologias antagônicas. Em cada momento e em cada caso os móveis da luta eram distintos e determinados pela situação socioeconômica dos adversários, no entanto, todas as vezes o nome de Maquiavel entra em cena, independentemente do conteúdo específico da luta ideológica. E entra em cena sempre como encarnação da ideologia do adversário – é sempre o outro que é maquiavélico. E o termo serve para caracterizar ateus, hereges, jesuítas, anglicanos, etc. O maquiavelismo é “aquilo que dele os eventos fizeram e aquilo que quiseram os ódios” (Tommasini *apud* Lefort, 2023, p. 82).

A acusação recíproca de maquiavelismo sempre visava obter o apelo da opinião pública para mobilizá-la contra o adversário, e é nessa preocupação com a opinião coletiva que, “num caleidoscópio tenebroso”, o maquiavelismo aparece no desenho das “figuras monstruosas do mal” (Lefort, 2023, p. 82). E a posição da opinião coletiva é essencial aqui, pois como nota Lefort, ao se examinar a presença das personagens maquiavélicas no teatro elizabetano é que se pode apreciar como tal opinião estava pronta para essa representação de Maquiavel – o sucesso de uma peça sempre indica uma comunidade do autor e do público, uma cumplicidade secreta que se exprime na aceitação das personagens e dos enredos pelo público. A proliferação das personagens maquiavélicas no teatro elizabetano, seu reconhecimento imediato como tais e o sucesso das peças teatrais indicam que a representação coletiva do maquiavelismo teve sucesso também, restando saber por quê.

O mito tem aqui uma finalidade precisa: fixar a imaginação dos homens e localizar a encarnação do mal. O maquiavelismo não é ateu nem herético – é muito mais. É o foco de onde emanam doutrinas ateias e heréticas e condutas perversas. Não é um *produto* do mal – é a sua *origem*.

O fato da luta ideológica usar um vocabulário saído da ganga da linguagem cristã não deve levar à ilusão de que a obra de Maquiavel, como tantas outras, foi vítima da intolerância religiosa. No caso da obra maquiaveliana tal intolerância assume um sentido muito preciso e diferente dos demais casos. O conteúdo das críticas que os adversários ideológicos se endereçam reciprocamente, sob a designação de maquiavélico, é sempre o mesmo. Em primeiro lugar, os maquiavélicos (e Maquiavel) são criticados por incitar o príncipe a governar sem o auxílio de Deus, provocando a vitória do vício sobre a virtude. Em segundo lugar, critica-se o maquiavélico (e Maquiavel) por não ter estabelecido limites precisos para o poder do príncipe, convidando o absolutismo e o despotismo a entrarem na cena política. Ora, diz Lefort, essas críticas não são suficientes para explicar a gênese do antimaquiavelismo, pois na prática os adversários usaram, segundo suas necessidades e conveniências, os preceitos políticos de Maquiavel. O problema posto é, portanto, o de saber como uma prática “maquiavélica” engendra uma representação coletiva antimaquiavélica.

A primeira resposta de Lefort aponta a primeira articulação entre o mito e a obra. Se as críticas antimaquiavélicas conseguem mobilizar a opinião coletiva contra Maquiavel em nome do escândalo de um príncipe que governa sem Deus, sem justificativas divinas e sem finalidades ideais para seu poder, é porque tais críticas encontram na

obra de Maquiavel *o questionamento da representação tradicional da sociedade*. Através da obra, pela primeira vez, a dominação aparece como dominação propriamente política e como poder estranho à sociedade, mas engendrado por ela mesma. A obra coloca os homens diante de uma questão inédita (e insuportável): se o príncipe governa sem Deus, *de onde vem seu poder?* E se não é Deus quem lhe dá o poder, de onde tirar *a justificativa para a submissão dos governados?*

A perda do parâmetro divino é a perda do parâmetro transcendente do poder e da submissão. Nesse sentido, a crítica antimaquiavélica e o mito do maquiavelismo revelam que Maquiavel é o fundador do discurso político propriamente dito e, portanto, a encarnação do desmoronamento da representação antiga da ordem.

O exame do teatro elizabetano, por sua vez, assim como o da hostilidade francesa para com Catarina de Medicis, permitem a Lefort introduzir um dado essencial para a emergência do mito: a hostilidade da Europa Ocidental para com a Itália. Agora o antimaquiavelismo se completa: surge como a forma rudimentar do anticapitalismo. O mercador italiano torna-se o bode expiatório desse anticapitalismo e surge como uma figura duplamente culpada. É culpado porque é o estrangeiro. É culpado porque é o especulador. Sua imagem cristaliza a do homem de negócio moderno: inescrupuloso, estrategista implacável, cujos cálculos servem apenas para a ruína alheia. E nessa imagem fixa-se, por sua vez, a do maquiavélico, teórico cínico da astúcia e da exploração.

O homem de Estado, desprovido de escrúpulos, o comerciante e o financista ávidos, o ideólogo orgulhoso do poder, são envoltos em uma mesma reprovação, parecem gozar de um saber igualmente perverso e satisfazer um

apetite de potência sem limites cujos efeitos assolam a sociedade. (Lefort, 2023, p. 87)

Uma política sem justificação transcendente, uma economia sem justificação transcendente, uma sociedade dilacerada entre grandes e pequenos: eis o quadro onde se engendra o antimaquiavelismo como recusa do capitalismo e como acusação do político. Política e economia aparecem aos olhos do público como artes de estratégias cuja vítima é o homem de bem, isto é, aquele que não visa o poder nem o lucro. *O mito do maquiavelismo surge, portanto, como condensação dos efeitos da angústia suscitada pela desagregação da ordem antiga.* E, por sua vez, o antimaquiavelismo é expressão da recusa da obra de Maquiavel, enquanto se vê nela a promoção da subversão da ordem social.

Essa subversão, diz Lefort, não deve ser buscada na imoralidade do príncipe, pois esta não é nova, nem surpreendente, ao contrário, sempre foi tacitamente aceita por uma sociedade onde relações entre os homens e a hierarquia eram vistas como independentes dos homens e atadas a condições cuja legitimidade era tida como inquestionável. O comportamento político só se torna subversivo, escandaloso e ameaçador quando a explosão capitalista se torna suficientemente forte para transmutar a ordem social vigente, fazendo com que a atividade do príncipe, surgindo sem contraponto e sem justificativa espirituais ou transcendentais, torna-se enigmática, assustadora e *ipso facto* condenável.

O conteúdo da crítica religiosa de Maquiavel visa menos a separação entre o sagrado e o político, e mais a dessacralização das relações sociais no momento em que os conflitos dos homens são

conflitos de um homem que se tornou estranho para si mesmo. Quando Maquiavel é identificado com Satã, o diabo se metamorfoseia em homem, e o mal aparece, finalmente, como obra do próprio homem, como ciência humana a subverter a ordem estabelecida. E, daí por diante, tudo que parecer contribuir para a subversão da ordem há de ser considerado maquiavélico.

Com o mito do maquiavelismo o rosto do mal se humaniza, desperta a consciência trágica da situação do homem na sociedade, aparece a natureza maléfica do poder: formula-se, pela primeira vez, *a questão do ser da sociedade*.

Eis porque Lefort recusa atribuir a gênese do mito, enquanto representação coletiva, à má reputação da obra. O valor geral que a representação coletiva logo adquire, exprimindo-se em figuras concretas múltiplas e simultâneas, decorre do investimento que nelas é feito: estão investidas como *agressão coletiva*. Esta exige uma formulação do social capaz de produzir e mascarar, ao mesmo tempo, a essência do social como *divisão social*. O mito está encarregado dessa dupla função.

Produz a representação do princípio da divisão através da imagem maléfica do poder do homem sobre o homem. Se, por um lado, o poder fica localizado no príncipe separado de seus súditos, por outro lado, reaparece inlocalizável, espreado por toda a sociedade na forma da separação entre o detentor da riqueza e aqueles que estão à sua mercê.

Mascara o princípio da divisão, dissimulando-o como originário e essencial, graças à atribuição de sua origem a *alguém* determinado (este ou aquele príncipe, este ou aquele rico, este ou aquele grande), isto é, graças à redução do princípio da divisão ao plano empírico dos

agentes factuais, vistos como responsáveis por ela, e, se eliminados, sugerem a volta à indivisão desejada. Essa passagem do nível do princípio ao nível da empiria tem, assim, a função de colocar a divisão como contingente e a indivisão como essencial e necessária.

O poder maquiavélico é uma ficção encarregada de explicitar duas intenções coletivas. De um lado, serve para nomear a perda de substância da sociedade e do homem, em virtude da dissolução do laço que unia o poder à totalidade da existência humana. De outro lado, serve para conjurar a ameaça dessa perda fazendo com que surja na sociedade a figura do Sujeito, cuja presença e cuja ação destrutiva garantem a crença na unidade virtual da sociedade. A representação mítica do maquiavelismo conserva, portanto, a mudança do estatuto do político e do sujeito na sociedade moderna nascente, ambos estando intimamente ligados.

O percurso realizado por Lefort revela, assim, que o mito do maquiavelismo não serve para mostrar se Maquiavel é ou não autor de uma obra que se condensaria no conceito de maquiavelismo, mas (uma vez que mito e obra são incomensuráveis) permite colocar uma interrogação da obra que indague se esta levanta questões cujo efeito vem inscrever-se na experiência a que fica submetida a crença comum ao viver a fissura do social, fissura que é instauradora do social e que os homens não conseguem suportar. Dessa maneira, também se esclarece por que Maquiavel é Satã e por que o homem maquiavélico é o mal: eles não são aqueles que aceitam a divisão, mas sim aqueles que a promovem, impedindo a indivisão de direito, almejada pelos homens.

O mito do maquiavelismo é necessário para deixar o poder aparecer como separado da sociedade, mas engendrado por ela, e para

fazer com que surja a recusa da separação atribuindo-a à perversidade do ocupante do lugar do poder.

b) O campo da literatura crítica

Diante da disparidade e das contradições encontradas no campo da leitura e interpretação da obra maquiaveliana, a atitude mais frequente por parte dos historiadores costuma ser a do confronto da obra com a obscuridade de suas representações com a finalidade de afastá-las para que a obra surja em sua “verdade”. Considera-se, então, que o ensino de Maquiavel foi desfigurado e disfarçado em função das necessidades espirituais de cada época e de cada leitor ou ideólogo. De um modo geral, o preço que se paga para realizar tal “purificação” é uma volta à obra despojando-a de seu lastro histórico e despojando Maquiavel de seu lastro humano. Tende-se, então, para uma leitura de tipo objetivista que jamais transcende o próprio texto e acaba num comentário estéril, numa duplicação fastidiosa da obra, tornando-se “incompreensível que tantos esforços tenham sido dispensados para escrever e ler com o único fim de fornecer a fórmula medíocre de uma cadeia de razões” (Lefort, 2023, p. 703). E o preço é ainda mais alto, visto que, ao ser pago, perde-se aquilo que suscita a leitura da obra: sua indeterminação essencial, engendradora de uma posteridade.

Uma outra atitude, também frequente e oposta à primeira, consiste em atribuir a multiplicidade e disparidade das leituras ao fato de que a obra de Maquiavel não teria sido lida em função de uma problemática única, mas que a problemática varia segundo diferenças conjunturais dos leitores que procuram, a partir de seu próprio presente, determinar qual seria o problema central abordado por

Maquiavel. Neste caso, a multiplicidade e disparidade das leituras decorrem da transformação dos problemas que interessam ao presente do leitor em problemas que teriam constituído o interesse de Maquiavel. Este aparece como testemunha do presente (do leitor) e como portador de sua chave. A leitura se transforma num diálogo onde o interlocutor Maquiavel, testemunha do presente, é também profeta e mestre da política atual. Embora seja verdade que a literatura crítica faça Maquiavel desempenhar tais papeis, não se pode considerar tal literatura como exterior à obra: ela faz parte do *trabalho histórico* da obra e torna-se necessário ligar a representação crítica de Maquiavel a signos ideológicos, ao mesmo tempo em que se deve reconhecer sua irredutibilidade a eles. Trata-se, pois, de localizar as interpretações à luz de tais signos ideológicos para encontrar as articulações da obra com a leitura gerada por ela.

Lefort se propõe (será o objeto do 3º capítulo) a tomar interpretações divergentes que testemunhem uma elaboração teórica cujos princípios e cujo arranjo devem ser questionados para esclarecer a ação do intérprete e mostrar o lugar de onde fala e em que lugar sua ação vem exercer-se.

Antes, porém, de examinar aquilo que denomina “interpretações exemplares”, Lefort percorre o campo da literatura crítica em busca de seu significado mais amplo, isto é, como uma forma peculiar da relação leitor-autor.

As leituras tomista, liberal, conservadora ou marxista da obra de Maquiavel revelam o campo da representação crítica como uma *dimensão imaginária*. Lefort lembra que ao colocar o vocábulo “imaginária” não está pressupondo como seu contraponto uma dimensão “real” ou “objetiva” que seria a obra em sua identidade

consigo mesma e ignorada enquanto tal por sua posteridade. Um tal contraponto não só cairia na ilusão da obra de pensamento como objeto (real e de conhecimento), como ainda reduziria o imaginário a delírio, isto é, ficção ou loucura.

O que é essa dimensão imaginária? Ela é determinada por Lefort a partir de certos traços presentes no campo crítico em sua generalidade:

- 1) apagamento dos parâmetros ou balizas temporais, de sorte que o discurso maquiaveliano venha a se colocar no mesmo tempo que o de seu leitor;
- 2) identificação do leitor com Maquiavel, ou dos homens e condições do tempo do leitor com os homens e condições do tempo de Maquiavel, ou, então, por essa segunda identificação, o leitor se recusa a identificar-se com Maquiavel para poder “criticar” sua obra.
- 3) confusão entre o saber e o desejo que converterá uma obra, a que se atribui estatuto teórico, em mensagem, ensino e apelo à ação;
- 4) projecção no passado de um momento fundador da possibilidade do discurso político e a partir do qual o problema político poderá ser formulado.

Por esse caminho, o mito do maquiavelismo e a representação crítica se encontram. Não porque tenham o mesmo conteúdo, mas porque operam no mesmo registro, isto é, no plano do imaginário.

O imaginário, no sentido em que falamos, conota um conjunto de processos que comandam a instalação do referente Maquiavel em um espaço de cultura (onde ainda estamos situados) e que não estão sob o controle dos agentes que participam da encenação da representação. Não se trata, então, de um imaginário substancial – se

ousarmos arriscar esse termo – cuja definição poderíamos encontrar nos enunciados que teriam a propriedade de ser ilusórios e seriam assim, ao menos por direito, elimináveis. A questão que entrevemos, por conseguinte, concerne à função que esses processos cumprem, identificáveis mais aquém da determinação das ideologias, ainda que se inscrevam em suas fronteiras. Se é verdade que toda formação imaginária assinala a resolução simulada de uma contradição cujos termos últimos são inconcebíveis, somos induzidos a supor que o discurso da posteridade testemunha inteiramente, *sob certo aspecto*, um trabalho de resolução desse gênero, quer dizer, que ele é comandado por aquilo que, na obra, coloca à prova de um inconcebível (Lefort, 2023, p. 152)

O inconcebível posto pela obra maquiaveliana é o princípio do social e do político como *divisão originária*. O imaginário posto pela representação (mítica ou crítica) da obra é a tentativa para resolver essa divisão, e nessa tentativa o imaginário abre as portas para a entrada da ideologia. É, pois, a operação do imaginário que é responsável pela ideologia, e não esta por aquele. O social e o político constituem um campo simbólico de relações cujo princípio é a divisão. O imaginário é a tentativa para simular o fim da divisão numa indivisão de direito. A ideologia é a simulação da indivisão a serviço de interesses de classe determinados.

O mito do maquiavelismo é imaginário porque resolve a contradição entre o poder e a sociedade, admitindo-a ao mesmo tempo em que a supõe eliminável pela atribuição da divisão a um agente maléfico empírico e suprimível. Assim, o mito descobre e

encobre ao mesmo tempo a exterioridade do social a si mesmo, a aparição dupla do sujeito e do objeto.

A representação crítica do maquiavelismo é imaginária porque vem repetir no campo da leitura o mesmo procedimento do mito no campo da prática. O leitor coloca Maquiavel como instaurador de um saber sobre a instituição do poder; em seguida, o leitor se coloca também como possuidor de um saber sobre a instituição do poder, e pela identidade ou diferença de seu saber com relação ao de Maquiavel toma posição para lê-lo, esquecendo-se de que, se atribuía a Maquiavel o poder de instaurar o discurso sobre o poder, tudo que ele, leitor, disser sobre o poder depende do campo teórico aberto por Maquiavel, visto ser nele que surge o próprio conceito de poder. O leitor é levado a forjar uma interioridade ou uma exterioridade entre o seu discurso e o de Maquiavel: a interioridade identifica leitor e escritor apagando as balizas históricas e criando a *indivisão* dos discursos; a exterioridade separa leitor e autor e dá ao primeiro o direito de julgar e avaliar o segundo, colocando o discurso maquiaveliano na dimensão empírica de um objeto “real” ou “ideal” dado. Nos dois casos, o que se torna nítido como dimensão imaginária da leitura é que nela se instala uma *relação de poder através do saber*, nascida da divisão interna do próprio saber enquanto saber de Maquiavel e saber do leitor. No primeiro caso há recusa da divisão pela identificação dos dois saberes. No segundo (diríamos “maquiavélico”) o leitor exerce seu próprio poder graças ao seu próprio saber: não contente de expulsar as outras leituras como não-senso, ainda se atribui o direito de sobrevoar a obra de Maquiavel, exibi-la tal como é *em si mesma* e, a partir daí o direito de julgá-la. A divisão é aceita, para logo depois ser dissimulada, já que a leitura se considera capaz de

alcançar a *obra em si* e ainda capaz de anulá-la pelo juízo emitido pelo leitor. Lefort conclui, então, mostrando que a peculiaridade da leitura e crítica de Maquiavel está em nela a relação entre o saber e o poder, objeto da própria obra maquiaveliana, torna-se nítida. Ali onde, aparentemente, o leitor discute o estatuto da obra de pensamento, o estatuto do saber, já está presente uma representação da relação do saber com o poder. Ali onde, aparentemente, o leitor discute o estatuto do poder, já está presente a representação de sua relação com o saber. É na literatura sobre Maquiavel que o trabalho da obra como trabalho de ocultamento transparece: a obra cria o espaço onde o leitor discute, ignorando que o lugar de onde fala foi estabelecido pela própria obra que está lendo. Eis como o trabalho da obra destrói as balizas confortadoras e “naturais” que permitiriam distinguir o “real” e o imaginário, os tempos, os lugares, o saber e o poder.

Na conclusão da terceira parte do livro (Interpretações exemplares), Lefort retoma esse aspecto fundamental da interpretação como experiência política escondida. O título dessa conclusão fala por si mesmo: Interpretação e política.

À primeira vista, sendo a obra maquiaveliana uma obra sobre a política, o intérprete parece ocupar uma posição que o obriga também a falar sobre a política. Contudo, assinala Lefort, o mais importante não é essa relação explícita com o discurso político: “o mais importante é que a posição ocupada pelo intérprete em relação à obra coloque já em jogo uma experiência política” (Lefort, 2023, p. 313). Assim, a interpretação organiza-se segundo princípios que podem ser identificados com os da própria constituição da sociedade política. Tais princípios não são conhecidos pelo intérprete, mas governam sua prática interpretativa e deixam-se revelar através dela.

A interpretação é, antes de mais nada, um projeto de domínio (*maîtrise*): o intérprete seleciona signos e hierarquiza enunciados em torno de um *centro* pressuposto por ele, centro que comanda tanto a coerência quanto as contradições da obra.

Em segundo lugar, a operação de interpretação visa garantir ao leitor sua *exterioridade* frente à obra, garantia que lhe é dada por aquele centro que agora se torna o *referente* da obra. Em vez de ser “engolido” pela indeterminação essencial da obra, de ocupar lugares impossíveis dentro e fora dela, e, assim, perder sua própria identidade, o intérprete se defende *determinando* o centro da obra, *determinando* seu próprio lugar fora dela.

Essas operações podem ser consideradas “políticas”, na medida em que revelam, simultaneamente, uma ordem simbólica e permitem ao intérprete representar uma instância legítima e inscrita no real.

Em outros termos, não basta observar que o intérprete exerce uma potência porque se arroga certo saber, pois essa proposição é tão geral que não se presta aos comentários mais vãos. O essencial é que ele organize um campo de discurso – seu próprio discurso produzindo os signos de um discurso outro que ele assujeita –, no qual as operações aparecem como regras em virtude de sua eficácia com respeito a um objetivo de conhecimento e em virtude de sua legitimidade, na medida em que elas parecem atrair um leitor que poderá somente consentir com a coerção – a persuasão – exercida sobre ele em nome de princípios que ordenam a legibilidade do texto no real. Tal procedimento é o único capaz de lhe assegurar uma autoridade que, embora esteja a serviço de sua pessoa, encontra sua garantia fora dela. A posição de poder se

designa somente nessa perspectiva. E vemos também que ela se sustenta com a produção de signos ou de provas tirados do discurso interpretado que têm por função obter o *consenso* dos leitores fazendo reconhecer a eficácia e a legitimidade da interpretação. (Lefort, 2023, pp. 314-315)

No entanto, a história das interpretações encarrega-se de mostrar a impossibilidade de o intérprete ocupar plenamente essa posição de poder. Ao fornecer os sinais e as provas de sua leitura, o intérprete cai na ilusão de ocupar um lugar exterior à obra, lugar que lhe dá a possibilidade de dominá-la, abarcando-a em sua totalidade e determinando o ponto onde o sentido e a origem da obra aparecem – sem que o sentido e a origem de seu próprio lugar enquanto intérprete esteja implicado no discurso da obra. Ora, basta que a interpretação se ofereça à leitura, para que o novo leitor tome o discurso interpretado e o discurso interpretante como *dois* discursos, isto é, como textos a serem lidos e cujo estatuto difere na medida em que o segundo encontra fundamento não em si próprio, mas no primeiro, ao qual se imaginava exterior. O centro da obra interpretada aparece, então, como centro da relação imaginária do intérprete com ela, ficando, pois, devorado pelo trabalho da obra de que julgara escapar dominando-a de fora. O intérprete acaba sendo explicado pela obra e não o contrário. Através do saber o intérprete pretendia ocupar o lugar do poder absoluto, mas a história das interpretações manifesta a ilusão desse poder. E Lefort conclui:

O exame da interpretação nos instrui, assim, por uma via singular, acerca da relação entre o poder e a ilusão. Talvez seja preciso dizer mais: a maior tentação do intérprete é

ocupar a posição do poder absoluto. Ela se mostra na realização de um projeto graças ao qual seriam abolidas a divisão de dois discursos, a divisão dos tempos e a divisão do discurso e do real. (Lefort, 2023, p. 315)

Ora, a tentativa de abolição da divisão originária é a marca das operações do imaginário: simulação de uma indivisão de direito pela supressão da divisão, tomada como divisão meramente de fato. Essas operações, como mostrará a conclusão do livro, abrem caminho para a ideologia.

Na ideologia, as teses últimas não são enunciadas; todas as proposições são, ao contrário, organizadas para impedir a reflexão sobre a fratura do espaço social e a fratura do tempo que a ordem política recobre. (Lefort, 2023, p. 773)

A interpretação, experiência política e experiência da ilusão, evidencia a presença possível da ideologia a partir do momento em que as operações do imaginário estiverem a serviço de interesses de classes. A originalidade da posição de Lefort resulta de que não coloca a ideologia como a máscara ilusória do “real” (os fatos positivos dados e conhecidos), mas como a articulação das operações imaginárias (que são ideológicas enquanto tais) com as operações políticas das classes. Ora, o imaginário não se opõe ao “real” – ele é o esforço para resolver a contradição originária que define a natureza do social e do político como campos *simbólicos*, resolução impossível, na medida em que a contradição originária é tomada como contradição empírica, de sorte que a dissimulação do originário só pode levar à ilusão da solução. A ideologia aparecerá como mistificação somente porque nela as

operações de resolução da contradição não podem ir até o fim, porque se fossem até lá revelariam sua própria impossibilidade. Ora, como a manutenção de um poder de classe exige a simulação da solução e dissimulação da contradição, a ideologia surge vinculada à eficácia política do imaginário, ou melhor, do momento em que as operações do imaginário enraízam-se nas classes. Ela não é, pois, apenas a mutilação e a inversão do real, mas essa mutilação e inversão resultam das relações entre o imaginário e o simbólico, tais como se manifestam no real.

III. Gramsci e o ardil das mediações⁷

À primeira vista, a compreensão da leitura gramsciana seria facilitada, pois o intérprete localiza-se explicitamente como pensador marxista. A posição imediata desse campo teórico determinado, contudo, em vez de facilitar a compreensão, dificulta-a, pois seria

⁷ Observação: na 3ª parte do livro, Lefort examina “interpretações exemplares” de Maquiavel (oito interpretações) das quais reterei apenas a de Gramsci, embora a interpretação privilegiada pelo autor seja a de Leo Strauss, a cujo respeito é dito: “Talvez bastasse dizer que a interpretação de Leo Strauss é, dentre todas aquelas que examinamos, a única que relaciona a questão do sentido do discurso maquiaveliano àquela de sua leitura para destacar plenamente seu mérito. Esse julgamento implica uma homenagem tão completa que nenhuma crítica feita a sua obra poderia apagá-la a nossos olhos” (Lefort, 2023, p. 264).

preciso saber primeiro o que é uma teoria marxista da história e o que é um pensador marxista para que o referencial possa dar conta da função atribuída ao discurso maquiaveliano.

No entanto, Lefort não pretende estabelecer o campo da teoria marxista para nele, em seguida, localizar Gramsci e, a partir daí, examinar a sua interpretação de Maquiavel. Se o fizesse, incorreria naquilo que é o alvo permanente de sua crítica, isto é, a suposição de que uma teoria (no caso, a de Marx) existe independente daqueles que pensam a partir dela (no caso, Gramsci). Lefort procura, ao contrário, compreender o que seriam as obras de Marx e de Maquiavel *quando interpretadas por Gramsci*.

O princípio que governa a leitura gramsciana é o da afirmação do carácter social e historicamente determinado de uma obra de pensamento, como expressão da experiência histórica de uma classe no interior da luta de classes. A teoria do modo de produção e da luta de classes em vez de reduzir a obra do pensamento a um reflexo de condições sociais dadas, permite, ao contrário, detectar a presença de uma *produtividade* em todas as dimensões da realidade, produtividade que precisa ser decifrada. A filosofia da práxis permite decifrar essa produtividade em todos os produtos da sociedade e da cultura, lendo-os no próprio movimento que os decifra.

A obra maquiaveliana aparece, então, como produto da atividade da classe burguesa que aspira sair do quadro da feudalidade e, para isto, precisa forjar um poder suscetível de dar direito aos seus interesses, mas, simultaneamente, esse poder é o órgão da produção dessa aspiração e dessa necessidade. A obra traduz o momento em que os conflitos de classes encontram expressão política, mas, simultaneamente, excede tais limites históricos para coincidir com a

função de produção do lance histórico. Por esse caminho, a obra de Maquiavel e de Marx se aproximam: seu papel é o mesmo e seu sentido só se deixa decifrar nos horizontes de nosso tempo, quando o lance histórico cumpre sua produtividade.

O centro da obra maquiaveliana é o seu *realismo político*, o que implica em que seu sentido só pode ser decifrado quando se conhece seu *destinatário*, isto é, aquele que efetuará a teoria na prática. Na busca do destinatário aparece o primeiro traço notável da interpretação gramsciana. Com efeito, a interpretação tradicional afirma que o destinatário da obra maquiaveliana é o *tirano*. Gramsci não recusa imediatamente essa interpretação: toma-a e procura mostrar que, se o tirano for o destinatário, a obra e o real onde está inscrita tornam-se *ininteligíveis*. A interpretação tradicional não é, pois, recusada: é demolida. Gramsci revela que tal interpretação não está errada, e sim que é impotente para dar conta de seu objeto. Para encontrar o destinatário de uma obra política realista, é preciso procurar qual o ator político, ou atores políticos, que na cena social é capaz de relacionar sua ação e seu pensamento com os princípios do realismo. O destinatário não é aquele que pode explorar este ou aquele aspecto da obra (tiranos o fizeram com relação a Maquiavel, e a burguesia também o fez em relação a Marx), mas sim aquele que é capaz de *apropriar-se* da obra e, sobretudo, aquele sem o qual a obra não teria objeto nem futuro.

Gramsci vai ainda mais longe. Mesmo que se admita que o tirano ou o governante seja movido pelo realismo, pois senão perderia o poder, seu realismo se faz às meias, pois se fosse levado até o fim, revelaria os interesses do governante. Este precisa, simultaneamente, do realismo e de sua máscara: as leis, Deus, a vontade geral, que

legitimam as ações expondo suas razões como transcendentais aos interesses do governante. O tirano exerce a violência nas brumas da piedade e da justiça tecidas pela imaginação coletiva. A meia-verdade do tirano, contudo, é também meia-mentira, pois ele se deixa dominar pelas ilusões que usa para dominar as massas.

O destinatário capaz de se apropriar da obra e efetuar os princípios do realismo é a burguesia florentina em ascensão, que ainda não conseguiu dar a si mesma o chefe de que carece. São também aqueles que, enfeitados pela tradição moral e religiosa, ainda não tomaram consciência de sua tarefa histórica e, para tal, é preciso obrigá-los a fazer tábula rasa das ideologias. A obra fala àqueles que, mistificados, não têm interesse na mistificação; aqueles que, iludidos no presente, serão capazes de realismo absoluto no futuro. Eis porque o príncipe buscado é um príncipe *novo*, e porque a obra é um mito (no sentido soreliano do termo), isto é, uma ideia que, graças ao seu poder de antecipação, dá uma nova figura ao presente.

A obra de Maquiavel é revolucionária na medida em que anuncia uma *nova relação do homem com a sociedade* porque percebe ou sente a necessidade histórica. Pela primeira vez, é elaborada uma política do *realismo popular*, cuja definição se tornará mais precisa nas condições ulteriores da luta de classes, isto é, no jacobinismo e no bolchevismo, encarnações modernas do príncipe, “figuras sobre as quais o povo decifrará os traços de sua própria história, agentes aos quais ele dará, por sua fé, o poder de transformar o mundo” (Lefort, 2023, p. 248). Do príncipe-indivíduo ao príncipe-partido, a mediação muda de aspecto, mas a *função* do mediador permanece: agente de uma vontade particular cujo movimento é regulado a distância por uma vontade universal.

Por essa via – a necessidade do mediador – compreende-se por que a obra de Maquiavel não fala apenas aos seus contemporâneos, mas também se dirige à posteridade capaz de ouvi-la. O príncipe, como o partido, é o agente capaz de inscrever no real a intenção do povo, qual seja, alçar seu desejo no plano da vontade. E, assim, Marx nos ensina o sentido de Maquiavel, e este, por sua vez, nos permite conhecer melhor a intenção marxista – com ambos se torna possível a filosofia da práxis, afirmação de que o presente foi posto pela ação dos homens e posição de uma tarefa de conhecimento do mundo para transformá-lo pela ação revolucionária. Marx e Maquiavel tornam inteligível a afirmação “a realidade é política”, isto é, seus discursos ordenam as significações práticas e teóricas graças à cobertura do campo do possível.

Gramsci elucida, então, a função mediadora do príncipe (e do partido), através da análise da política revolucionária. Esta, embora necessariamente fundada na luta de classes, possui um estatuto próprio que a distancia da vida da classe ascendente. Embora ao fim e ao cabo os fins da classe revolucionária e os do partido (e do príncipe) coincidam,

a ordem da política permanece específica: ela engendra ações cujo sentido é fixado pelas leis que governam as relações de força. Ela impõe o uso de meios que não se deixam conciliar imediatamente com os fins da Revolução. Mais ainda, em razão mesmo da opacidade que ela conserva ao olhar das massas, ela convoca à elaboração de uma estratégia particular cujo objetivo é obter e manter o consenso entre elas, convencê-las da legitimidade da

direção que elas tomaram e da utilidade de seus próprios sacrifícios. (Lefort, 2023, p. 250)

A eficácia política de discursos como *O príncipe* e o *Manifesto* consiste em seu poder de articular o realismo político e o realismo popular, a necessidade da ação revolucionária e o desejo das massas de derrubar a sociedade vigente. Essa articulação permite, por um lado, que um pequeno número de dirigentes elabore uma política para as massas e, por outro lado, exige que a cada passo os dirigentes confrontem suas ações com o realismo popular. *A eficácia política só pode advir do reconhecimento das massas nas figuras dos dirigentes e da certeza que estes encontram naquelas* – é essa dupla determinação que faz dos dirigentes os verdadeiros agentes da razão histórica.

Lefort procura, agora, desentranhar os princípios marxistas que governam a leitura gramsciana, ou melhor, como esses princípios emergem no interior da interpretação de Gramsci. Esses princípios são dois: a crítica do objetivismo, graças à dialética da teoria e da prática, e a crítica da representação tradicional da história, graças à recusa do tempo homogêneo.

A crítica do objetivismo permite o estabelecimento da articulação interna entre o ator político e o autor político, na medida em que a exigência da ação comanda a exigência do conhecimento, e o objeto do conhecimento (política, história, modo de produção) conserva sua especificidade teórica na medida em que os demais atores políticos não têm consciência dele, consciência que está presente na figura do ator-autor (Maquiavel, Marx, Gramsci), que conhece porque age e age porque conhece. A ação revolucionária e a teoria revolucionária articulam-se numa *práxis social determinada* – a

da classe revolucionária – de sorte que o estatuto prático da teoria (o realismo político) aniquila a pretensa separação entre sujeito e objeto. A teoria e a prática articulam-se como *práxis histórica*.

A crítica da representação tradicional da história sob a categoria do tempo homogêneo permite a destruição da ideia de uma distância entre passado e presente, distância que confere ao historiador uma posição de exterioridade, solidária com o objetivismo. Mas também permite a destruição da ideia de uma coincidência entre presente e passado porque as classes que dirigem o processo histórico não são as mesmas. A coincidência levaria à ideia de uma história “universal”, que, na verdade, está a serviço da classe dominante, unificando todas as classes na universalidade abstrata do modo de produção capitalista.

Estes dois princípios e estas duas críticas abrem a necessidade de uma nova categoria encarregada de superar simultaneamente a divisão e a coincidência entre sujeitos e objetos e entre passado e presente: a categoria de *mediação*.

Neste ponto, a análise de Lefort muda de tom. Da exposição passa ao deciframento, revelando o *esconderijo* da leitura gramsciana, isto é, aquilo que posto por Gramsci não pode, contudo, ser assumido até o fim por ele.

O Ser, ameaçado pela divisão entre o sujeito e o objeto, é remetido a si mesmo pela mediação do conhecimento do real (lógica maquiaveliana das relações de força; lógica marxista dos modos de produção). A classe revolucionária (burguesia ou proletariado) é remetida a si mesma pela instância política (príncipe ou partido de massa). A totalidade classe-instância política (burguesia-príncipe ou proletariado-partido) é remetida a si mesma pelo *discurso*-

apelo (*O príncipe*, que se endereça ao mesmo tempo à burguesia e ao príncipe; o *Manifesto comunista*, que se endereça ao mesmo tempo ao proletariado e ao partido) – e de maneira geral a práxis é remetida a si mesma pela teoria. A História enfim é remetida a si mesma pelo signo de uma não identidade, não diferença, signo ele próprio produzido na mediação que o intérprete opera entre Maquiavel e Marx. Mas não basta dizer que a última mediação é de natureza diferente das precedentes. Ainda é preciso acrescentar que ela as ordena e organiza seu encadeamento. (Lefort, 2023, pp. 254-255)

A obra de Gramsci refere Marx a si mesmo graças a Maquiavel, e este a si mesmo graças a Marx, e essas duas operações se realizam e permitem à obra gramsciana referir-se a si mesma pelo que falta em cada uma das outras. Essa tríplice operação tem uma finalidade precisa: conjurar aquilo que aos olhos de Gramsci é o grande perigo, qual seja, a disjunção entre a classe revolucionária e o partido de massa, a disjunção entre a práxis proletária que luta contra a exploração e a práxis do partido como luta violenta e astuciosa, cujos segredos a classe revolucionária parece não conhecer. Em suma, o grande perigo, para Gramsci, é a ameaça da perda da identidade do indivíduo (sujeito político) e da comunidade (sujeito histórico). A representação da disjunção só pode ser conjurada por um saber da totalidade e de suas mediações.

Ora, diz Lefort, essa resposta de Gramsci excede os limites do problema. A disjunção classe-partido põe e nega a contradição, porque procura resolvê-la fazendo com que surja um terceiro termo que possa ocupar simultaneamente os dois lugares contraditórios (estar na classe e estar no partido). Para poder ocupar esse lugar, o

terceiro termo tem, inevitavelmente, que ocupar um lugar de *exterioridade* frente à contradição. Esse lugar é o do intérprete Gramsci diante daquilo que *falta* em Maquiavel e em Marx e que permite ao terceiro dirigir-se ao partido para assegurar a necessidade do seu comando, e à massa, para assegurar a necessidade de sua obediência.

Seria ilusório reduzir a questão gramsciana à conjuntura stalinista, pois, nascida nessa data, ela a transcende, visto que procura dar um estatuto próprio ao conhecimento do real, ao discurso político, ao poder, à diferença temporal para conjurar o perigo de uma dúvida possível quanto à fratura entre a teoria e a prática, o saber e o ser, o discurso político e a política, o poder e a sociedade civil, o presente e o passado. A particularidade da conjuntura histórica deve erguer-se como ocasião para a reflexão sobre a política que ultrapassa não apenas as fronteiras conjunturais, mas as fronteiras da própria política. O mérito teórico de Gramsci reside no esforço para *enfrentar* problemas que, em geral, os teóricos e políticos marxistas preferem ignorar ou escamotear. Porém, a finalidade da teoria das mediações como solução das dificuldades acaba por destruir essas dificuldades, pois as mediações realizam um verdadeiro trabalho de redução das diferenças para culminar na identidade: identidade da teoria, do ser da sociedade, da práxis e da história. A teoria das mediações restaura o pensamento da *substância* que se divide, mas permanece idêntica a si mesma, requisitando apenas um mediador que reúna todas as divisões. Eis porque o mediador ocupa todas as *posições* ao mesmo tempo, não podendo, portanto, estar em *nenhuma* delas, isto é, o mediador tem que ser *exterior* para exercer a função da mediação. Essa função realizada pela obra de Gramsci revela que este não é *um*

mediador, mas o agente de uma efetuação histórica que, contraditoriamente, é autoefetuação.

A compreensão desse lugar paradoxal ocupado pelo intérprete Gramsci pode ser alcançada quando se percebe *como* ele lê *Maquiavel*.

Aparentemente, a leitura parte de certos dados: *O príncipe* torna-se legível graças à determinação de seu destinatário e da função do realismo político na luta de classes; essa função libera a obra maquiaveliana dos mitos que acometem os agentes descritos por ela, fundando a teoria no estudo das relações de força; por fim, a teoria da ação política fica restrita à sua função na luta de classes e ao seu destinatário, isto é, a burguesia florentina do Cinquecento. A ordem de apreensão dos dados de legibilidade da obra pode, também, aparecer como a inversa: a teoria descarta a possibilidade de tomar o tirano como o seu destinatário, revela a burguesia como verdadeiro agente histórico e põe-se como teoria do realismo político. Seja, porém, qual for a ordem dos dados, o essencial é que em qualquer caso a determinação do destinatário e a determinação do sentido da teoria estão estreitamente vinculados. Ora, essa vinculação é encontrada graças à mediação do intérprete. Esta mediação, contudo, é problemática. Com efeito, se o sentido da obra se esclarece pelo destinatário, sendo este a burguesia, *Gramsci não pode ocupar tal lugar*. Se Gramsci ocupar tal lugar, como o faz, impede que não se admita a existência de um destinatário *exterior* ao discurso (pois a exterioridade do destinatário é a origem das apropriações parciais e falsas da obra de Maquiavel e de Marx), e que, no entanto, é capaz de compreendê-lo. Aparentemente essa dificuldade é resolvida pela afirmação de que, para poder interpretar, o leitor precisa e *pode* ocupar o lugar do destinatário. Isto significa que, pela operação

imaginária, um leitor exterior ao discurso pode compreendê-lo, isto é, desde que finja ser seu leitor interno. Por que tais dificuldades e tal jogo de posições? Porque o discurso de Maquiavel é colocado como *mensagem*, e essa mensagem é bifronte: por um lado, dirige-se a um destinatário *real* empenhado numa luta *real*; por outro lado, por ser mensagem, dirige-se a qualquer tempo e a qualquer destinatário *possível*. No entanto, isso conferiria ao discurso maquiaveliano uma indeterminação perigosa que precisa ser conjurada. Para impedir que o leitor possível seja qualquer um, Gramsci precisa aproximar o destinatário “*real*” do destinatário “*possível*”, isto é, o destinatário *presente* e o *futuro*. A única maneira de chegar a essa aproximação consiste em *determinar completamente a mensagem*, usando como mediador a ideia do “verdadeiro agente da razão histórica”. Através de Marx, a obra de Maquiavel torna-se completamente determinada, mas a posição da mediação de Marx exige por sua vez um mediador, no caso Gramsci, leitor exterior-interior do discurso maquiaveliano. A indeterminação essencial da obra é, portanto, abolida pelo poder do intérprete. E a separação sujeito-objeto reaparece: a obra domesticada oferece ao leitor a imagem que ele próprio construiu para ela. E a concepção tradicional da história também reaparece: a permanente presença a si da classe revolucionária, burguesia ou proletariado, garante a determinação da obra e pressupõe uma história sempre de acordo consigo mesma e centrada na ação do sujeito. Mas, sobretudo, teoria e prática reaparecem desunidas: ao reduzir o discurso maquiaveliano a uma mensagem, a fim de atribuir caráter prático ao discurso, Gramsci lhe dá o estatuto que o idealismo sempre confere à teoria, qual seja, o da transparência nos limites da mensagem e o do saber que não precisa dar razão de sua própria prática. Vista como

mensagem, a obra é vista como ideia e não mais como práxis, de sorte que esta se ausenta da filosofia da práxis.

Evidentemente, diz Lefort, o movimento da interpretação gramsciana como posição e negação de seus próprios princípios não se explica apenas formalmente; sob ela encontra-se uma determinação ideológica. A leitura tradicional de Maquiavel como autor de uma teoria do realismo político reduz as relações políticas de força e a política às técnicas de ação. Embora Gramsci pretenda assumir a leitura do realismo para dar-lhe uma finalidade nova e oposta a ela, para poder assumi-la e invertê-la tem que aceitar seu postulado e invertê-lo. O postulado da leitura tradicional é o objetivismo: a admissão de uma lógica da história em si. A inversão desse postulado desemboca no subjetivismo: a admissão de uma lógica da história para si, isto é, a história em si definida em sua autoefetuação como efetuação da classe revolucionária.

Para resolver a contradição de uma história em si que se autoefetua e uma história para si que se efetua através da classe revolucionária, Gramsci acabará multiplicando as contradições, ou melhor, transferindo aquela contradição para outros registros. Esta complicação da contradição torna-se patente diante das dificuldades para localizar o sentido do realismo de Maquiavel.

Se Maquiavel ensina o realismo político ao príncipe e à burguesia, mas se a verdade ou o sentido pleno desse realismo só pode emergir quando o partido e o proletariado entram na cena histórica, então, de duas, uma: ou Maquiavel é a figura da razão astuciosa que conhece a verdade, mas a esconde do príncipe e da burguesia, ou Maquiavel desconhece a verdade e o sentido de seu próprio realismo, permanecendo amarrado à mesma ignorância em que estão o príncipe

e a burguesia. A crítica da astúcia da razão por Marx coloca Maquiavel na segunda alternativa. Por outro lado, Marx afirma que o poder burguês está necessariamente vinculado à ideologia, encarregada de disfarçar o interesse de classe em poder legítimo e de persuadir os agentes quanto à sua legitimidade. Nesse caso, o realismo de Maquiavel teria um duplo sentido: é verdadeiro, enquanto conforme às necessidades de uma classe que precisa libertar-se dos mitos feudais, mas também é ilusório, porque permite a formulação de uma política destacada das relações reais de produção.

Ora, o problema é que Gramsci não pode aceitar tais conclusões. Se o fizesse teria que colocar a teoria marxista exatamente na mesma situação em que a de Maquiavel, sendo obrigado a aceitar a contradição entre a teoria marxista e a prática dos partidos comunistas. Ou seja, teria que aceitar a contradição entre a ideia da classe universal cuja práxis a teoria revela como oposta à da burguesia, e a ideia do partido concebido à imagem do príncipe, elaborando em segredo uma ciência que permanece escondida para a massa. A teoria marxista expulsa a astúcia da razão que a prática comunista traz de volta, fazendo-a entrar pela porta dos fundos. Para a concepção gramsciana da práxis revolucionária, o partido só é concebível se a classe revolucionária não dispuser do saber de sua própria empresa histórica, precisando recebê-lo de um órgão separado dela. Mas esse órgão também se acha diante uma alternativa insolúvel: ou o partido dispõe do saber absoluto e neste caso os discursos de Maquiavel, Marx e Gramsci não são só supérfluos, mas contradizem a prática do partido, visto que esta precisa apoiar-se numa obliteração da diferença entre o poder e a massa sem o que seu poder seria contestado. Ou, então, o partido dispõe apenas de um tipo de saber, aquele necessário

para a conquista do poder (relações entre meios e fins), sem possuir o saber desse saber (a teoria política e a teoria da história), que é propriedade dos teóricos, cujo discurso novamente se contradiz porque fica privado de pensar a diferença e a articulação entre a teoria e a prática. Nos dois casos, o discurso aparece como algo que se destaca do órgão do poder, este também destacado da massa, e que só pode vencer essa exterioridade crescente oferecendo-se contraditoriamente como saber da totalidade e como seu mediador.

IV. *O príncipe* – desejo e poder; imaginação e história

a) Ser o novo

A obra do pensamento é um trabalho: em sua linguagem inscreve-se uma experiência singular que envolve e excede o conhecimento intelectual; não é doutrina, mas movimento de descoberta e de instauração perpetuamente renovado nela mesma em seu contato com a história.

Ser é fazer com que o trabalho de leitura corresponda ao da escrita, não porque vai ser repetido o percurso do escritor, mas porque o trabalho da leitura e o da escrita forçam o mesmo movimento que engendra a emergência das questões. Eis porque o primeiro tempo da leitura procura “reabrir o tempo da obra, investigando como o pensamento produz um acesso a si mesmo no trabalho de expressão, interrogando por nossa vez o que foi conquistado sob o modo da

interrogação” (Lefort, 2023, p. 321). O primeiro tempo da leitura visa regressar ao tempo da composição da obra, à sua preparação, às questões que levantava à luz da prática onde se inseria Maquiavel, pois é no interior dessa prática que se formam os princípios que pouco a pouco comandaram a obra do teórico Maquiavel. A leitura busca a articulação do tempo da prática (a constituição dos princípios políticos no interior da prática política) e do tempo da teoria (e aparecimento das questões que Maquiavel deseja responder – quais, em que ordem, por quê?).

Primeiro tempo da leitura: a preparação do trabalho teórico no interior da prática de Maquiavel no seio da república florentina.

Tradicionalmente, *O príncipe* é tido como obra “apressada”. As datas que marcam o início e o final da redação indicam que o livro foi escrito em poucos meses. Essa conclusão costuma levar a uma outra, qual seja, a do caráter elíptico, e por vezes inconsistente e contraditório, da obra. A “pressa” serve tanto para acusar quanto para desculpar o autor perante o leitor. Ora, diz Lefort, dessa maneira procura-se ignorar o *tempo longo da preparação*, documentado nas cartas e relatórios de Maquiavel e que determinam, simultaneamente, suas funções e opiniões políticas que virão constituir o “material” a ser elaborado teoricamente pelo “Príncipe”. O tempo da redação não pode levar à conclusão de “improviso”, pois está sustentado no *tempo de preparação*.

A posição de Maquiavel no interior da sociedade e da política florentinas é paradoxal: não era um dos cabeças na direção da república, mas ocupou cargos e desempenhou funções tão diversas, que surge como uma espécie de “faz-tudo”. Por ter ocupado cargos diversos e desempenhado funções diversas, na qualidade frequente de

executante das decisões, pôde conseguir uma situação que lhe facultava a crítica das decisões, a partir da trágica distância que separa a determinação dos objetivos políticos gerais e sua aplicação aos fatos.

Não há dúvida de que essa estranha situação – que fazia dele ao mesmo tempo aquele que dispensava ordens e aquele que se submetia a elas, ao mesmo tempo o conhecedor mais confiável das tarefas da cidade e o servidor preso às decisões de um Poder fraco e inábil, em todo caso ao mesmo tempo um ator e uma testemunha – o predispõe a uma “objetivação” dos comportamentos políticos e a uma mobilidade de perspectivas que, seja qual for a interpretação que se faça dela, constitui seguramente uma das originalidades de *O príncipe*. (Lefort, 2023, p. 325)

Os leitores que se acomodaram com a ideia de que *O príncipe* era uma obra improvisada, deixaram para o segundo plano, e mesmo na sombra, todas as considerações gerais de Maquiavel sobre a natureza humana, a sociedade e a história. Quanto tais leitores chegam a deter-se nessas considerações, costumam tomá-las como meditações que não se articulam *necessariamente* com o discurso político explícito da obra.

Recusando tal simplificação, Lefort considera que é preciso

[...] reconhecer que é em um mesmo tempo que o autor interroga o presente e o passado mais longínquo, que tenta juntar a experiência de um homem de ação, os conhecimentos de um historiador e a reflexão de um filósofo, ligar teoria e práxis, renunciamos, no entanto, às simplificações que nos privariam de acolher a *varietà* da

matéria e a *gravità* do tema. Esperamos agora que a própria obra ensine sua ordem e de acordo com qual necessidade se circunscreve seu domínio. (Lefort, 2023, p. 331)

Esse texto de Lefort é particularmente importante para compreendermos os movimentos subsequentes de sua leitura: o vínculo teoria-práxis, o vínculo presente-passado, as múltiplas dimensões da obra que é obra de experiência, história e filosofia. Se Lefort espera “que a obra ensine sua própria ordem” e sua própria necessidade, não devemos imaginar que mais uma vez estaremos diante da leitura que procura “l’ordre des raisons”, pois como ele dirá na conclusão, seria irrisório supor que tanto trabalho para ler, escrever e ser lido se reduzisse à produção de uma “estéril cadeia de razões”. Basta, para afastar essa possibilidade, considerar sua afirmação da multiplicidade de dimensões da obra, mas sobretudo da articulação dessas dimensões não só no interior do discurso maquiaveliano, mas dele com sua data e com sua posteridade. A “cadeia de razões”, além de estéril, é uma das modalidades de redução da obra à determinação completa pelo seu arcabouço formal coerente – é, pois, uma das modalidades da leitura objetivista e onipotente. Talvez se pudesse dizer, em vez de “além de estéril, objetivista e onipotente”, dizer, “porque objetivista e onipotente, estéril”.

Segundo tempo da leitura: limites e impasses da articulação do discurso do nível de sua superfície formal.

Do ponto de vista da superfície do discurso, *O príncipe* tem um assunto muito específico e limitado como tema: “o que é o principado, como se pode obtê-lo, como se chega a perdê-lo” (Carta de Maquiavel a Vettori); “discorrer sobre o governo dos príncipes e fornecer-lhe

regras” (Carta de Maquiavel a Lorenzo de Medici). A Dedicatória avisa que a meditação se orienta na busca da arte de governar, a partir dos exemplos dos grandes homens, levando a um conhecimento do passado e do presente. Os capítulos se distribuem desde a tipologia dos principados, como cada um deve ser governado, conservado ou perdido, passa pela política militar, examina as relações entre o governante e os súditos, e entre o governante e seus ministros, para chegar às desgraças do tempo presente, discorrer sobre os poderes da *virtù* e da Fortuna e finalizar sobre as possibilidades políticas do *principe nuovo*.

Ora, diz Lefort, quando se lê o livro, o projeto de Maquiavel parece *insólito*. O tratamento dos assuntos e a ordem de exposição não se assemelham a nenhum dos tratados políticos antigos ou modernos. Nestes, o tratamento do político é precedido por uma reflexão filosófica, psicológica, moralista ou histórica, a fim de circunscrever claramente o campo da fala sobre a política. Em Maquiavel, ao contrário, não há esses preâmbulos e torna-se difícil circunscrever claramente seu campo de investigação e qual a realidade visada por ele.

Como se isto não bastasse, as questões levantadas são antigas e não se espera que Maquiavel lhes dê apenas uma resposta nova. No entanto, essa expectativa só pode surgir quando se percebe que a ordem de formulação das questões antigas é nova. Assim sendo, antes mesmo de buscar a novidade de Maquiavel no nível das respostas, o próprio sentido das questões precisa ser elucidado. Para poder afirmar que a obra maquiaveliana cria um novo domínio – do discurso político – é preciso acompanhar seu percurso, pois só este pode nos dizer se há um domínio novo e qual sua natureza. *A leitura deve, portanto,*

acompanhar o engendramento do próprio domínio do discurso político em vez de tomá-lo como critério para ler. Antes de dizer, partindo da dedicatória e do assunto dos capítulos, que se está diante de um discurso político, é preciso compreender o que faz desse discurso, não apenas um discurso político, mas um discurso político novo.

O exame da superfície formal ou do discurso explícito de Maquiavel é duplamente limitado: em primeiro lugar, como acabamos de dizer, porque torna como dado aquilo que precisa ser encontrado; em segundo lugar, porque no nível formal o discurso de Maquiavel surge, à primeira vista, como imediatamente demonstrativo para, logo a seguir, começar a aparecer como tecido de teses contraditórias que desfazem seu aspecto de demonstração. No plano formal, portanto, o discurso oscila entre a coerência demonstrativa e o caos.

Para ultrapassar esse impasse, a leitura deve articular o discurso explícito com um outro, implícito e mais amplo. Não se trata, porém, de fazer o jogo do espírito e da letra, de encontrar o sentido da letra no espírito escondido que subjaz a ela. Se assim fosse, a leitura de Lefort não teria radicalidade nenhuma. Lefort interroga por que o discurso implícito comanda e organiza o “caos” do discurso explícito de tal modo que *para poder comandá-lo e organizá-lo necessita permanecer implícito*. Não se trata, portanto, de uma leitura que domestica o texto encontrando seus subentendidos. Trata-se de uma leitura que revela a exigência do discurso implícito como exigência do próprio autor. A interrogação se formula: por que é necessário que haja um discurso informulado sustentando e organizando o discurso formulado? Esse discurso informulado não se confunde com a experiência silenciosa de onde o discurso formulado tiraria sua força; nem de uma linguagem tácita que se explicitaria no discurso manifesto. Esse informulado é

um discurso, portanto, nem experiência silenciosa nem linguagem tácita. Já é um campo de saber.

Terceiro tempo da leitura: da coerência formal às dificuldades do discurso no nível do *sentido*; a ambiguidade do texto.

Lefort passa em revista os diferentes capítulos de *O príncipe* revelando em cada um ou na relação entre eles dificuldades crescentes que desembocam na apreensão dos conceitos maquiavelianos como essencialmente ambíguos e, sobretudo, como insolúveis nesse plano.

O capítulo introdutório pergunta: “quantos tipos de principado existem? Como adquiri-los?”. Maquiavel, contudo, não responde à primeira questão, mas trata diretamente da segunda. Passa, portanto, para o problema da tomada do poder negligenciando o problema tradicional da divisão do poder em legítimo e ilegítimo.

A tomada do poder é classificada: por herança ou por conquista, por conquista total ou parcial, sobre um povo “livre” ou acostumado com a monarquia, com armas próprias ou estrangeiras, por *virtù* ou por Fortuna. À primeira vista, o poder do monarca vem primeiro, contudo Maquiavel abandona o poder hereditário para tratar apenas da conquista, e nesta, abandona a da monarquia eletiva. Por quê? Além disso, fala num principado inteiramente novo, numa fundação nova do Estado, mas toma como exemplo do fundador francês ao Sforza que apenas substitui a tirania dos Visconti pela sua própria. Por quê?

Por fim, a consideração das armas próprias ou estrangeiras e da *virtù* ou da Fortuna não pode estar no mesmo plano, pois o homem não é livre para usar uma ou outra, como é livre para escolher um instrumento ou um método. Ao colocá-las juntas, Maquiavel parece sugerir que o pensador e o agente não coincidem, mesmo que o último

possa dublar-se em pensador que pensa seu próprio estatuto histórico, mas neste caso o príncipe é não somente sujeito que possui a representação de sua empresa histórica, mas também é “representado” nela desde que ela apareça como produto da *virtù* ou da Fortuna. As primeiras considerações de Maquiavel parecem sugerir que a reflexão sobre o príncipe não pode separar-se de uma reflexão sobre o Estado e sobre o destino da ação humana. Ora, é surpreendente que esse problema filosófico não é posto num contexto tradicionalmente filosófico, mas sim na discussão das operações empíricas para a tomada do poder. Por quê?

Embora o 2º capítulo pareça explicar por que Maquiavel vai dos principados hereditários aos novos, indo, pois, do mais fácil ao mais difícil, o 4º capítulo impede essa explicação, visto que neste o exame da diferença entre a monarquia despótica e a feudal revela-se como diferença do *modo de implantação do poder na sociedade*, de sorte que o 4º capítulo mantém e explica através de um longo desvio o 1º e o 2º. Por quê?

Aparentemente o 5º capítulo desenvolve seu projeto – falar da conquista de cidades que viviam sob suas próprias leis e em liberdade, por oposição aos povos já acostumados a um príncipe. Pouco a pouco, porém, essa diferença vai sendo apagada e o leitor vai sendo tentado a admitir que nem todos os povos que vivem sob suas próprias leis são livres, e nem todos os príncipes são tiranos, para, subitamente, encontrar reafirmada a diferença entre a liberdade republicana e a autoridade monárquica. Por quê?

O percurso torna-se ainda mais complicado na altura do 6º capítulo. Se, no início, Maquiavel diz *virtù* e Fortuna, armas próprias e estrangeiras, agora associa os termos e fala em conquista com armas

próprias e por *virtù*, e em conquista com armas estrangeiras e por Fortuna. Maquiavel diz ainda que falará dos príncipes novos e Sforza não poderá ser mencionado, embora no 1º capítulo tivesse encarnado o fundador. Aqui, surge como aquele que, embora tenha conquistado o poder por armas próprias e por *virtù*, tem sua figura suplantada pela de Bórgia. Essa dificuldade recobre outra mais profunda: nos dois primeiros capítulos o problema tratado é a *fundação do Estado*. No 6º capítulo, trata-se do príncipe novo (o fundador) capaz de dar unidade a um povo disperso, e agora Bórgia e não Sforza deve ser o príncipe novo, tendo se apoiado na Fortuna e nas armas estrangeiras só no início, para depois ter provado uma *virtù* fora do comum, de sorte que mesmo que seu fracasso possa ser imputado à Fortuna, na verdade não teria fracassado no presente se tivesse mantido a mesma inteligência que no passado. À medida que essa ideia vai ganhando força, a oposição inicial entre armas próprias – *virtù* e armas estrangeiras – Fortuna, vai sendo minimizada. Resta, então, uma questão. Maquiavel embaralha as pistas de propósito ou seu pensamento se desenvolve em planos múltiplos e simultâneos? Essa questão torna-se inevitável pela armação do 6º capítulo – aqui Maquiavel começa nomeando fundadores (Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu) sem descrever suas ações; depois, menciona Savonarola que não foi príncipe, nem fundador, mas simples reformador. Tem-se a impressão de que Maquiavel coloca na mesma cena os profetas armados da antiguidade e o profeta desarmado de Florença, de sorte que o leitor começa a perguntar se o assunto tratado é efetivamente a fundação do Estado.

O 8º capítulo – “Aqueles que chegaram ao poder por crimes” – e o 9º – “Do principado civil” – não haviam entrado nas hipóteses iniciais. Mais do que isto. Referem-se a dois assuntos que todos os

escritores clássicos trataram e distinguiram: a instituição da tirania civil ou militar e a usurpação do poder por via violenta ou pacífica. Ora, Maquiavel evitou os termos usurpação e tirania, evitou juízos de valor sobre os regimes e agora os introduz, justamente quando começa a tratar pela primeira vez da natureza das classes sociais e das relações entre os príncipes e os súditos, considerações que, em princípio deveriam pertencer ao 6º capítulo, onde seria possível marcar a diferença entre o tirano e o fundador. Por que no 8º e no 9º e não no 6º capítulo?

Se nos fiarmos na estrutura do discurso maquiaveliano, a primeira suposição a que suas dificuldades nos levam é a de que a semelhança e diferença das ações políticas não podem ser pensadas no quadro conceitual da tradição. O deslocamento dos lugares tradicionais das questões indica que talvez esses lugares obliterem a novidade conceitual exigida pela nova realidade histórica. O acúmulo das dificuldades sugere que a argumentação demonstrativa explicitada está mesclada de insinuações, elisões, jogos de dupla verdade e que subjaz a ela uma palavra mais profunda cuja origem e cujo alvo nos cabe encontrar.

O 11º capítulo volta a indicar a república como modelo de análise. Ora, até agora a república tomada por Maquiavel é Roma. Neste capítulo passa a referir-se às repúblicas presentes. E pela primeira vez a tese da confiança na natureza humana vem ocupar o lugar da tese da perversidade natural dos homens. Por que esses dois temas – as repúblicas presentes e a confiança nos homens – entram juntos no discurso?

O 11º capítulo, diz Lefort, é surpreendente: não dá qualquer ensino prático ao príncipe, fazendo uma espécie de digressão sobre

um assunto deslocado do contexto, qual seja, o poder nos estados eclesiásticos. A singularidade desse poder consiste em que não foi adquirido por *virtù* nem por Fortuna, seu estado não é defendido e seu povo não é governado. Assim, os estados eclesiásticos parecem encontrar seu fundamento em razões que escapam ao entendimento humano, ficando fora da história. Ao mesmo tempo, porém, é indicado que a expansão desses estados decorre da política bastante prosaica de Alexandre VI, auxiliado por César Bórgia. O capítulo parece não passar de um comentário eliminável e que foi feito porque Maquiavel não pôde resistir à tentação de falar sobre política pontifícia. Ora, quando unimos as considerações sobre as “*ordini antiquati*” com as do 2º capítulo sobre o principado hereditário, e mais a afirmação de que as “*ordini novi*” revela as formas mais altas da ação política, com a afirmação da intervenção divina para instauração do poder eclesiástico, intervenção que no 6º capítulo testemunha apenas a *virtù* de Moisés, mas não o poder, parece não haver qualquer necessidade de recorrer a ela para explicar o poder papal e a história de seus estados – como dizíamos quando essas afirmações são resumidas, parece que o 11º capítulo tem uma intenção escondida que impede considerá-lo supérfluo ou fora de contexto.

O terceiro tempo da leitura não leva apenas a ultrapassar a camada formal e demonstrativa do discurso maquiaveliano, ela descortina a ambiguidade dos conceitos de Maquiavel. Assim o príncipe novo surge oposto ao principado hereditário, mas logo se cinde e passa a significar estado novo e propriedade do príncipe novo; inicialmente surge a oposição entre povo livre e povo submetido ao rei, mas povo livre passa a conotar “submetido às suas próprias leis”, podendo estar ou não submetido a um príncipe, etc.

Esse terceiro tempo revela ainda que as hipóteses particulares, que constituem a matéria dos primeiros capítulos, abrem passagem para reflexões sobre a situação presente – as relações de potência a potência, os fundamentos do poder, a maneira de governar, a natureza do povo e dos Grandes – e tais reflexões não seguem o curso das demonstrações aparentes, parecendo comandadas pela estranha necessidade de revelar de modo descontínuo ideias que não podem ser expressas diretamente.

Dessa maneira, a leitura precisa passar ao seu quarto tempo.

Quarto tempo da leitura: apreensão das várias dimensões simultâneas do discurso que preparam a emergência de *conceitos novos*, isto é, do pensamento de Maquiavel. A sugestão desse novo tempo da leitura de Lefort pode ser apreendido através do exame das várias imagens de Sforza apresentadas pelo “Príncipe”. Mais importante do que o caráter contraditório dessas imagens frente ao Sforza empírico é o fato de que nascem da compreensão do sentido dessa personagem através de seus perfis. Da multiplicidade de imagens emerge a figura unitária do príncipe novo. Do mesmo modo, através das múltiplas apresentações dos “*modi e governi*” ou da “*verità effètUALE*”, que em cada momento do discurso dão à mesma personagem empírica ou a uma mesma situação empírica significados inteiramente diferentes, pode-se adivinhar que a obra maquiaveliana emerge como um *pensamento novo*.

Todos os exemplos dados pelo terceiro tempo da leitura

atestam o mesmo modo de pensar sinuoso, que tem um mesmo efeito: o leitor perde o sentimento de ser levado pela necessidade de um raciocínio que, como aquele do geômetra, vai diretamente da hipótese às consequências;

ele precisa considerar diversos pensamentos ao mesmo tempo, deter-se no umbral de um domínio para avaliar a dificuldade ou o perigo que implicaria penetrar nele, antes de se ver introduzido nele, guardar na memória o caminho percorrido e sua direção enquanto se embrenha numa via imprevista, interrogar-se constantemente sobre o sentido do itinerário, acolher pouco a pouco a complicação de uma matéria – sua *varietà*, dizia a “Dedicatória” – que parecia a princípio não oferecer nenhuma resistência a uma inspeção do espírito. (Lefort, 2023, p. 350)

O quarto tempo da leitura coloca-se sob a exigência de submeter-se ao jogo de dupla escrita da obra, ao mesmo tempo que exige uma interrogação sobre a necessidade desse jogo, sobre a necessidade da multiplicidade de planos e sobre o sentido dessa multiplicidade.

Ler é interpretar. Interpretar, interrogar. Interrogar a obra maquiaveliana é indagar

[...] se a busca de uma racionalidade imanente aos comportamentos políticos não é paralela à descoberta de seus limites, se a conversão de uma experiência em objeto de conhecimento não engendra sua própria crítica, se a consideração do real, ao mesmo tempo que requer uma determinação crescente dos fenômenos, não expõe a uma indeterminação fundamental, em relação à qual se determina o lugar do sujeito do saber e da ação. (Lefort, 2023, p. 351)

b) A lógica da força e o nascimento do pensamento político

A questão nuclear de *O príncipe* é a aquisição e conservação do principado. Sua novidade está em que, pela primeira vez, essa questão não é tratada dentro do quadro de um discurso e de um mundo previamente ordenados, onde o poder e o Estado estão previamente definidos, de sorte que aquele que põe a questão e aquele que se supõe como podendo assumi-la são tidos como ocupantes de lugares que são capazes de reconhecer como seus. Em Maquiavel, a questão vai em busca de conhecimentos e operações destinados a se articularem por si mesmos no nível de particularidade que lhe é própria, instalando autor e agente como sujeito que se tornou garantia de sua própria atividade.

Mas a novidade de Maquiavel não para aí. Desde o início, embora a origem dessa atividade pareça ser o príncipe, este só age porque o Estado existe, de modo que a origem da atividade seria o próprio Estado. Ora, a ação principal do príncipe é a *fundação* do próprio estado. Dessa maneira, nem o príncipe, nem o Estado podem ser referências originárias. Entre eles e no seu movimento de um ao outro cria-se um espaço que Maquiavel considera o *lugar do real*. Esse lugar originário, Maquiavel denomina *império-poder*. É o termo que aparece na frase que abre “O príncipe”. O império, embora seja o nome do poder exercido por um ou vários homens, embora mude de forma segundo as circunstâncias, é *aquilo se estabelece acima dos homens*. Tomado em sua generalidade não empírica é *aquilo em virtude do que as relações entre os homens se ordenam no quadro de um Estado*. O

poder não é uma figura da sociedade, mas uma dimensão dela, e não há que procurar sua causa num móvel divino nem humano.

Começando com a tradição pelo príncipe hereditário, Maquiavel vai iluminá-lo por um ângulo que desfaz a representação tradicional da autoridade legítima que chega pacificamente ao poder. A figura de Luís XII, príncipe hereditário e conquistador, unirá indissolivelmente a paz e a guerra na fundação do Estado.

Como os tomistas, Maquiavel chama o príncipe hereditário de “natural” (no sentido de “hábito” como segunda natureza). No entanto, essa naturalidade destrói seu sentido tomista. O príncipe hereditário é “natural” porque não precisa ofender seus súditos, porque a antiguidade e permanência de seu poder fazem esquecer sua origem e a necessidade de sua mudança. Ora, é dito por Maquiavel que o príncipe novo, embora não seja tão amado quanto o outro, pode ser reconhecido pelo consenso dos súditos desde que não se faça odiar pelos súditos. O que é “natural” no príncipe hereditário é, portanto, o hábito dos súditos e a opressão, hábito reforçado pela permanência do dominante que enfraquece a resistência do dominado. A imagem do regime político “natural” não nasce de seu acordo com uma disposição íntima que definiria o corpo social, mas pela *relação que se estabelece entre o príncipe e os súditos*. O príncipe antigo foi um príncipe novo, portanto, seu poder não advém de sua conveniência à natureza do corpo social, mas apenas de sua posição em relação ao governado (não-ofender e não-ser-odiado). Entre os dois príncipes não há diferença substancial, mas apenas de grau, determinada por suas posições respectivas frente ao adversário que devem dominar. O que é natural é uma passagem necessária do novo ao hereditário (do regime fundador para o conservador do poder), e não uma certa forma

de regime tomada em si mesma. As mesmas causas explicam a permanência do poder e a repetição dos acidentes.

No entanto, Maquiavel ainda vai mais longe. *Não é a antiguidade enquanto tal que estabiliza o poder do príncipe hereditário*, mas a maneira pela qual o poder vai compor *o campo da política como um campo de forças entre as quais deve equilibrar-se*. A política surge como uma força de guerra, não sendo, pois, casual que a exposição comece pela tomada do poder pelas armas. A guerra política, porém, tem seus imperativos particulares e não é o exercício puro da violência. Para manter-se no poder, o príncipe precisa coexistir com seus dominados e para tal necessita de uma estratégia para o crescimento e conservação da potência, uma *economia de potência* que nada tem a ver com a apologia da violência pura.

As afirmações ou fatos contraditórios presentes no discurso (por exemplo, a conquista vitoriosa não condenada, a constatação de que o príncipe antigo tem menos motivos para ofender os súditos) só se tornam inteligíveis por sua articulação com outros de que são causa ou efeito, ou ambos. Eis porque Maquiavel coloca termos diferentes e simultâneos obrigando a que se pense suas relações segundo ações e reações recíprocas. Não há fatos em si, ideias em si ou valores em si. “Apenas a constelação dos fatos é significativa” (Lefort, 2023, p. 361). São as relações entre príncipe e súditos e vice-versa que constituem o objeto a ser conhecido. Dizer que o desejo de conquistar é natural não é formular um juízo que baste por si mesmo, pois também é natural para o homem o desejo de não ser oprimido, como é natural que mudem de tutela. A conquista não se esclarece por seus móveis, pois num outro nível surge como origem desses móveis; ela só se esclarece quando é vista como uma *modalidade da experiência política*

implicada por outras e implicando-as por seu turno. Essa “complicação” é denominada por Maquiavel: a ordem das coisas.

A lógica da força, diz Lefort, não coloca como questão maquiaveliana: o que é a potência? A verdadeira questão é a compreensão do conflito dos atores sociais conforme o grau de sua potência, de sorte que, para Maquiavel, *natural ou ordinário* (ordem das coisas) são as relações entre os atores sociais *de acordo com suas potências respectivas*, dentro de *condições particulares determinadas*.

Maquiavel, calculador, realiza o cálculo da equivalência entre natural, necessário e conforme à razão, equivalência que constitui a ordem das coisas, não enquanto ordem transparente à experiência, mas como a experiência ordenada em si mesma, cuja matéria é variável, mas cujas linhas de força são constantes.

A lógica da força como cálculo das relações entre potências faz com que o príncipe apareça como aquele cuja conduta é determinada pela situação e cuja potência é indissociável da compreensão das relações de potência, compreensão a que chega se for capaz de dominar a confusão dos acontecimentos e resistir à tentação de uma ação bem-sucedida a curto prazo e malsucedida a longo prazo, isto é, capaz de liberar-se da contingência dos fatos presentes e dos próprios móveis que o levam a agir. Nesse sentido, o teórico e o agente coincidem, embora sua coincidência seja apenas parcial porque cada um deles se situa num nível de racionalidade diferente.

Num primeiro ângulo, o teórico surge como aquele que é capaz de um *cálculo universal* que abarca toda a extensão da história, enquanto o príncipe está preso aos horizontes finitos da situação presente e particular, na dependência de condições exteriores e dos objetivos que fixou. Num segundo ângulo, o teórico está condenado a

raciocinar sobre o passado, enquanto o príncipe é capaz de um *cálculo infinitesimal*, onde o efeito de suas ações presentes é incorporado ao cálculo de suas ações porvir, sendo superior ao teórico porque diagnostica antes do acontecimento, enquanto este pensa dispondo de todos os dados da certeza, mas já não pode mudar o curso dos acontecimentos. Mas, num terceiro ângulo, compreende-se que a diferença entre a teoria e a prática é trazida pela teoria, e é esta que designa o príncipe em sua função de sujeito que *conquista a verdade num movimento continuado de racionalização da experiência*. É ainda a teoria que concebe as relações de força em sua generalidade, como instituídos pelas ações empíricas dos agentes colocados em situações contingentes. A antinomia teoria-prática, essência-existência, universal-particular é ultrapassada na medida em que só existe o que aparece, isto é, as ações dos homens e os acontecimentos onde inscrevem, mas esse aparecer vem carregado de sentido e exige uma linguagem capaz de explicitá-lo. O príncipe aparece situado num centro de relações, porta uma necessidade que se realiza em sua vantagem ou às suas expensas conforme determina ou se deixa determinar pelas ações do adversário. Por intermédio do príncipe “o real se desvela como um lugar de operações: as fronteiras do real são as fronteiras do racional” (Lefort, 2023, p. 364).

Tão logo a política é apreendida como constelação de relações, através de uma digressão sobre Luís XII e Alexandre, Maquiavel aponta os limites da ação individual e o quadro vem completar-se com a afirmação de que o resultado da empresa política depende tanto do agente quanto das condições objetivas.

A análise das condições objetivas reproduz o princípio anterior: não há condições objetivas em si, há uma constatação de relações que

constituem as condições objetivas particulares. Dessa maneira, compreende-se por que a introdução das condições objetivas no discurso maquiaveliano ocorre no momento da discussão das relações de poder *em geral*. Há dois tipos de poder: o despótico e aquele que reparte entre o monarca e os barões. O primeiro revela-se mais estável que o segundo, pois nestes os barões lutam entre si e com o monarca pelo poder. Ora, quando o príncipe novo surge, o poder despótico é mais vulnerável e pode ser varrido facilmente, bastando exterminar a família real, enquanto o poder dividido se revela mais forte, cada barão podendo pôr em perigo o poder do príncipe. *A potência encontra sua medida na relação que mantém às outras*: essa constitui uma das componentes essenciais das condições objetivas. Lefort observa que o discurso maquiaveliano não está simplesmente descrevendo a lógica das operações do príncipe, mas raciocina sobre os sistemas de força encarnados pelos regimes políticos e abre caminho para o estudo das estruturas sociais. Essa passagem, que permanece na sombra, é a condição para compreender o final do 5º capítulo, onde a república é colocada como o mais sólido dos regimes porque nela os indivíduos estão atados pela liberdade. *A lógica das relações de força é favorável a uma distribuição do poder e de um sistema que assegure a troca entre governantes e governados*.

Essa tese maquiaveliana, que se revelará uma das teses centrais para a compreensão da natureza do poder, não é exposta diretamente. Maquiavel chega até ela num percurso muito sinuoso, cujo primeiro meandro é a negação da ideia de estabilidade do poder encarnada no príncipe hereditário pela ideia do movimento tomado como constitutivo da experiência política. Trata-se da oposição entre o tempo que conserva e o tempo que tudo varre. Num segundo

meandro, acha-se a negação da ideia de natureza social definida como uma ordem regida por fins imanentes ou transcendentais, pela ideia dos acidentes que se encadeiam por causa e efeito. Enfim, um terceiro meandro vem expor a negação da ideia de um vínculo de amor entre o príncipe e os súditos, pela ideia de uma opressão que se exerce em graus diversos. Essas três oposições vão encontrar uma *síntese* no momento em que Maquiavel substitui a imagem de uma violência sem fim e de uma força apoiada em vantagens imediatas por uma *economia da potência*. Nesta, o vínculo de amor (tido como afeição natural) reaparece na forma relação senhor-escravo, isto é, do hábito à opressão, ou a opressão interiorizada. Essa economia revela que um poder é tanto mais sólido quanto mais repartido, e que a diversidade dos acidentes deixa entrever constelações relativamente estáveis, cujo sentido se inscreve em situações históricas típicas, isto é, em *estruturas políticas*.

Discurso sobre estruturas sociais e estruturas políticas. Seria o discurso maquiaveliano uma apresentação de verdades positivas constituintes de uma *ciência política*? Ou esse discurso seria uma crítica das imagens que o senso-comum tem da política, chegando a um novo estatuto da experiência e do saber, sendo, assim, um discurso de *filosofia política*? Ciência ou filosofia? Ou, indaga Lefort, esse discurso apresenta características tais que esse tipo de pergunta é absurdo?

Em que momento Lefort interroga o estatuto do discurso maquiaveliano? No momento em que analisa o 6º capítulo de *O príncipe*, cujo tema é a *fundação do Estado*. Momento em que a análise não se ocupa mais com as condições objetivas nem com as ações do príncipe, mas, mudando de registro, faz com que o exame da conduta

do fundador leve ao da *origem do Estado*, origem que deve esclarecer a *natureza do Estado* e a *natureza do poder* em geral. Quando se ultrapassa a camada literal do discurso, o longo desfile dos heróis fundadores do passado, descobre-se que estes não são modelos, são *símbolos*, de tal modo que a função aparentemente realista dos exemplos se apresenta como função simbólica. Essa passagem do “real” ao símbolo modifica o movimento geral do discurso, fazendo com que Maquiavel alcance uma ideia final que é a negação de sua ideia inicial. Esta era a de que a fundação do Estado é obra da *virtù*: antítese da Fortuna. A *virtù* é definida por três grandes atributos: capacidade para elevar-se acima do tempo corrosivo, capacidade para elevar-se acima do caos dos acontecimentos e excelência moral. A ideia final é a de que o fundador, constrangido por dificuldades na fundação, deve introduzir instituições novas (“*novi ordini e modi*”) a fim de estabelecer o estado e dar-lhe segurança. Essas operações revelam que o fundador age só e sem apoio, embora antes o príncipe tivesse aparecido como expressão de aspirações coletivas. Agora o fundador se assemelha ao conquistador. Nesse momento, Maquiavel introduz uma crítica a Savonarola, ao profeta desarmado e opõe fé e força. Agora, *virtù* e Fortuna se opõe como “depende de si” e “depende do desejo do Outro”, oposição que, por sua vez, transfigura-se em “anatomia do homem” e “dependência de Deus”.

A compreensão do significado desse trajeto de Maquiavel dará uma primeira luz para a resposta à questão colocada por Lefort: qual o estatuto do discurso maquiaveliano? A fundação do Estado é a interrogação sobre o fundamento da política. Essa interrogação começa pela recusa das verdades estabelecidas pela tradição humanista e cristã (a ordem dos temas, as oposições, as constelações

de relações sociais e políticas aparecem como contestação dessa tradição). A interrogação é *radical*, não apenas porque seu tema é radical (a fundação), mas porque a tematização tem que afastar todos os conceitos que constituíam o solo para a fundação: o sagrado e a *virtù* dos fundadores. A fundação surge como questão e como problema a partir do momento em que o fundador está só e não dispõe de qualquer garantia para sua empresa.

Agora a introdução de Savonarola (nem conquistador, nem príncipe) no discurso torna-se legível: Savonarola se dirige *aos mesmos interlocutores* que Maquiavel, pois fala também da necessidade das “*ordini nuovi*”. Sua figura não vem referida à sua prática política, mas aos *princípios* que comandam essa prática. A questão maquiaveliana não é apenas a de uma prática nova, mas de um *pensamento novo*, que substitua o ensino de Maquiavel ao do profeta vencido – Savonarola caiu, diz Maquiavel, não porque não tivesse conseguido manter a confiança dos homens em Deus, mas porque não foi capaz de manter a confiança deles nele mesmo.

Ora, salienta Lefort, a crítica de Savonarola sendo uma crítica de toda a concepção tradicional da política, coloca o 6º capítulo numa posição inédita: *o discurso sobre a fundação do Estado é radical porque não tem qualquer saber prévio que possa ancorá-lo ou escorá-lo, estamos diante de um saber que vai instalar-se a partir do não-saber da política*. Isto transforma radicalmente o significado da crítica da tradição: não se trata de uma potência, e o recurso às experiências de fundação do passado não constitui um uso de exemplos; o não-saber do presente e a particularidade de cada experiência de fundação colocam o problema político como problema teórico e como

verdadeiro problema político, qual seja, o de descoberta da natureza do poder.

É o princípio mesmo dessa necessidade, o estatuto do social como campo de forças, o do governo como agente puro, a relação entre o sujeito de pensamento e seu objeto, o que se elabora em função de uma crítica cada vez mais precisa das imagens às quais a filosofia clássica e a cristã aderem, de tal sorte que a exigência de uma certeza científica e de uma determinação do real ao mesmo tempo se impõe como o que dá seu sentido ao discurso e se revela suspensa pela verdade de um movimento puramente crítico, ligada cuidadosamente à experiência de uma incerteza que toca o fundamento do saber, ou a de uma indeterminação relativa ao próprio Ser do político. (Lefort, 2023, pp. 373-374)

O apelo ao conhecimento exato e a uma prática que se submeta a ele, ressoa num vazio que o escritor tenta superar pela elaboração de uma teoria da ação, que ocupe o lugar deixado vazio após a crítica da ordem divina e da ordem natural. Assim, o discurso de Maquiavel inaugura o discurso político propriamente dito porque, pela primeira vez, a origem do Estado e do poder não encontra apoio em qualquer saber prévio e em qualquer ordem prévia. Isto significa que até aqui o político ainda não havia sido pensado.

Havíamos perguntado, retomando uma questão posta por Lefort, qual o estatuto do discurso maquiaveliano: científico ou filosófico? E havíamos perguntado, acompanhando o percurso de Lefort, se essa alternativa ou essa pergunta tinha sentido. É possível agora responder: não. O discurso maquiaveliano, que usará recursos científicos e

filosóficos, é um discurso *crítico*. Essa diferença é essencial para compreender a proposta de Lefort. A ideologia, diz ele, não é a mera inversão e mutilação de um real que a ciência conheceria em sua verdade. A ideologia, operação do imaginário a serviço de interesses políticos determinados, é a tentativa para simular a resolução de contradições cuja origem não é tematizada, pois se fosse, a ideologia se auto desmistificaria. Todo discurso, científico ou filosófico, que não tematiza sua própria origem é um discurso imaginário que pode converter-se num discurso ideológico. O corte, portanto, não se desfaz entre ideologia e ciência, ideologia e filosofia, ciência e filosofia – o corte se faz entre *crítica* e *ideologia*, entre discurso que vai à origem (isto é, ao fundamento) a partir de um não-saber radical sobre ele, e um discurso que precisa esconder a origem para poder ser pronunciado. A origem, enquanto fundamento, não se confunde com o passado cronológico – não é um acontecimento empírico, positivo, um fato dado anteriormente – ela é aquilo que, *no presente*, engendra e conserva uma certa realidade. A origem do poder não significa, portanto, a busca do fato que fez o poder surgir – significa a apreensão da natureza do poder, daquilo que o torna e conserva como poder.

c) O abismo social e o apego ao poder – a lógica do desejo

A fundação do Estado é a mais nobre e gloriosa das empresas políticas, pois é ela que confere identidade a um povo. Ao examinar as experiências de fundação, Maquiavel revela uma necessidade bruta de luta pelo poder, e a análise de suas exigências revela a coexistência social onde se instala o apetite de potência. O “caso Bórgia” ilustra uma

fundação cujas etapas principais são a Fortuna inicial e a passagem do conquistador a “homem prudente e virtuoso”: uma força bruta inicial e a passagem desta força ao seu devido lugar: em suma, a face sombria e a face nobre da força.

A primeira conclusão a que se chega pelo “caso Bórgia” é que é impossível ter uma imagem simples da *virtù* política, que ora surge como bem comum, ora constrangimento popular; ora repudia a força, ora usa exclusivamente a força; ora satisfaz só ao príncipe, ora satisfaz aos dominados. A segunda conclusão é a de que essa imagem complexa e paradoxal surge apenas quando se imagina que Maquiavel está ocupado com as técnicas da tomada do poder. Ora, não é este o problema que ocupa e preocupa Maquiavel, e sim o da fundação do Estado, cujo pensamento abre uma brecha no pensamento religioso e filosófico, e cria, depois, o problema das ações da tomada do poder. A terceira conclusão, portanto, é a de que, através dos exemplos paradoxais dos virtuosi, Maquiavel obriga o leitor a refletir sobre o sentido e o valor da ação política, impedindo que tal reflexão fique contida nos estreitos limites da moral e da ciência. *A reflexão maquiaveliana não se refere a valores (moral, religião) nem a fatos (ciência), mas ao sentido político e ao valor político da ação política.*

Maquiavel parte de um confronto entre Bórgia e Agátocles, através das ideias de perversidade e crueldade na obtenção e conservação do poder, de sorte que *virtù*, crueldade e perversidade não se separam, embora estas duas últimas possam separar-se da primeira. Há uma crueldade boa (a que se exerce com modificações incessantes em função dos imperativos criados pela coexistência do príncipe com os súditos) e há uma crueldade má (a que se exerce com violência pura). Nesse momento, porém, o discurso maquiaveliano dá

uma guinada e a imagem da ação política volta a tornar-se confusa: simultaneamente, não se pode condenar moralmente a crueldade e perversidade iniciais, mas também não se pode esquecê-las só porque no decorrer dos acontecimentos se modificaram. Sua modificação deve impedir sua condenação moral, mas não pode impedir que sejam esquecidas tais como eram no início. *Não se pode esquecer o mal mesmo quando possa ser visto como bem* – e ninguém se livra desse problema pela condenação moral do primeiro e pelo elogio moral do segundo, esquecendo os efeitos benéficos do primeiro e a origem maléfica do segundo. Contudo, se o formalismo moral é incorreto, também será incorreto colocar bem e mal no quadro de uma *necessidade* indiferenciada. O imperativo da segurança e o imperativo do governo não se confundem, e obedecer ao segundo será poder libertar-se do primeiro. Esses raciocínios, diz Lefort, indicam que seu objeto é uma *ação sui generis*, que não havia sido ainda pensada: a *ação política*.

A ação política se desenrola no interior de uma dialética do reconhecimento e da dependência cuja mola é o desejo e este encontra sua origem na divisão originária do social. A partir desse momento, Lefort buscará desentranhar essa dialética complexa através da ação do príncipe tal como Maquiavel a descreve, num caos aparente, ou, se se quiser, num *caos ordenado*.

Na luta mortal pelo reconhecimento, a ação é deduzida da morte e a vida se deduz do consentimento. No primeiro momento o príncipe age pela morte (a violência); no segundo momento, age pela vida (submissão às exigências da coexistência com os súditos). Há uma reviravolta nas relações de dependência que modificam o sentido inicial da ação. No primeiro momento estamos diante da imagem que

o príncipe tem de si mesmo frente ao súdito; no segundo momento, a imagem que os súditos reenviam ao príncipe. Morte e vida, mal e bem, liberdade e necessidade passam um pelo outro e se transformam no processo da ação. Torna-se claro, agora, porque *virtù* e poder não se confundem: a *virtù* tem que ser um poder com glória. Isto é, a ação política não pode se furtar a uma de suas determinações essenciais: a representação que os homens têm dela. Assim a dialética da luta mortal pelo reconhecimento tem que se manifestar *imaginariamente*, na *interpretação* da ação política por seus agentes. Isto significa, portanto, que o sentido da ação política se determina pelo meio social onde se exerce.

A compreensão desse *meio social* (isto é, a relação entre o político e o social) conduz Maquiavel ao estudo do principado civil. Através dele deve surgir *a determinação do político pelo social*.

Em toda cidade, diz Maquiavel, encontram-se humores ou apetites diferentes: o dos Grandes e o do Povo. O apetite dos Grandes é o desejo de oprimir e comandar. O apetite do Povo é o desejo de *não* ser oprimido e de *não* ser comandado. Desses dois apetites nascem três efeitos: o principado, a liberdade ou a licença.

Essa colocação de Maquiavel é essencial para Lefort, porque pela primeira vez surge no núcleo do político a *figura do negativo*.

Dois pontos são destacados desse texto:

1º O social e o político surgem inscritos numa divisão originária, divisão que é a definição do próprio ser do social e do político – só há social e político pela divisão originária do desejo dos Grandes e do Povo; 2º mas o desejo não é o mesmo nos dois polos do social. O desejo dos Grandes tem um *conteúdo positivo* (comandar e oprimir), enquanto o desejo do Povo se define como *negação do desejo do outro*

(não ser comandado e não ser oprimido). O conteúdo do desejo do Povo é a negação do conteúdo do desejo dos Grandes. O social e o político emergem de uma divisão originária onde um dos polos é uma pura negatividade.

Dessa maneira, diz Lefort, compreende-se por que fugindo espetacularmente das classificações tradicionais do poder, Maquiavel retém apenas três: principado (o poder se eleva acima da sociedade e a subordina por inteiro à sua autoridade); liberdade (o poder se regula de modo a que, de direito, ninguém esteja submetido a ninguém); licença (o poder é impotente para se absorver numa ordem estável). Essa tipologia, salienta Lefort, deixa claro o que há de espetacular na posição maquiaveliana: pela primeira vez, o problema do poder é posto em termos de um conflito de classes. Entende-se, então, porque não há interesse em distinguir tirano e príncipe, pois é a *mesma causa* que explica seu surgimento: qualquer forma de monarquia nasce da divisão civil. *As condições de fato que um homem chega à tirania mostrarão o princípio da gênese de todo e qualquer principado, ao mesmo tempo em que esclareceram a questão do fundamento do poder principesco.* Fica claro porque abrindo o 1º capítulo com duas questões Maquiavel tenha retido e respondido apenas a segunda parte das alternativas colocadas por elas.

A origem do poder principesco não está na oposição entre Grandes e Povo a partir da diferença entre suas fortunas, costumes e postos, mas na oposição de seus desejos, de seus apetites *igualmente insaciáveis* e que engendra o conflito de classes. Nesse solo movediço dos desejos insaciáveis o príncipe precisa encontrar fundamento para seu poder. Eis porque o fundador *está só*: o poder emerge de uma contradição originária onde o Estado é a tentativa impossível de

solução, e por isso mesmo, o poder principesco, determinado por essa contradição insuperável, surge no esforço para resolvê-la destacando-se e separando-se da sociedade.

Num primeiro momento estamos diante do conflito entre Grandes e Povo, onde o príncipe aparece, não como árbitro, mas como o “terceiro”. Se se apoiar nos Grandes, terá o Povo contra si e a luta dos Grandes para ocupar seu lugar. Portanto, necessariamente precisa apoiar-se sobre o Povo. Num segundo momento estamos diante da natureza específica do poder político: o príncipe oprime, mas *sua opressão não tem a mesma natureza que a dos Grandes*. Estes são os adversários “naturais” do povo, seu Outro imediato. O poder do príncipe não tem a *mesma natureza* que a da classe dominante: é o poder a que o povo consente para não ser oprimido e que vai destacar-se da sociedade, onde ficaria prisioneiro se se identificasse ao poder da classe dominante.

Pode-se ver claramente como Lefort elimina a possibilidade de uma teoria do contrato social, cuja base é a comunidade dos desejos (supor que todos os indivíduos têm o mesmo desejo de posse ou porque todos os indivíduos têm o mesmo desejo de não serem reciprocamente prejudicados em seus interesses). A “comunidade ilusória” de que fala a “Ideologia Alemã” quando se refere à teoria do contrato, é vista, segundo Lefort, também como comunidade ilusória por Maquiavel. Não há contrato ou pacto do Povo com o Príncipe, mas a ilusão de consentir num bem que poderá converter-se em mal maior. Não pode haver pacto porque o Povo não é um termo determinado provido de um desejo com conteúdo determinado. Há uma astúcia da razão que faz com que o desejo indeterminado do Povo busque sua determinação no desejo do Príncipe. Essa astúcia escapa ao Povo,

menos astuto do que os Grandes, e sobretudo, porque está na dependência da *imagem* do príncipe.

Maquiavel não se confunde com o teórico intelectualista para quem o estado natural de insegurança leva a buscar uma ordem proveitosa para todos; nem com o empirista que toma a divisão civil como um *fato* que gera desigualdade e conflitos. Para Maquiavel o conflito é originário, dilacera e define o ser do social e exige a emergência do político. Não há um atomismo originário, nem uma indivisão originária que explicariam no primeiro caso, um pacto, e no segundo caso, os conflitos.

A sociedade não é uma substância constituída de átomos que se unirão, nem uma substância indivisa que viria a cindir-se em classes conflitantes. A sociedade não é um dado (imedato ou mediato). O ser da sociedade é uma divisão originária de desejos, apetites e demandas, em busca de solução. A divisão originária é simbólica, surge no real como luta de classes, encontra uma solução imaginária no político e uma representação ilusória. Esta última se distingue do simbólico, do real e do imaginário, na medida em que toma a indivisão como de direito, lê e representa essa indivisão conforme os interesses da classe dominante, e se mantém porque toma a indivisão e sua representação interessada como premissas do social e do político.

Não pode haver pacto. A constituição do poder político tem que ser feita a partir da negatividade, isto é, pelo desejo de não ser oprimido nem comandado. Sendo tal desejo uma pura negatividade, é impotente para alcançar imediatamente seu objeto, não pode realizar-se na forma de um poder que é não-poder, por isso, precisa projetar-se num terceiro positivo, visto como exterior ao conflito e imaginado como resolução do conflito social de onde emerge e de onde deve

destacar-se. A divisão originária engendra, então, uma nova divisão: a do social e do poder. Mas como este surgiu para resolver o conflito do primeiro, tenderá a ser imaginado como gerador da indivisão. O imaginário abriga as portas para a ideologia.

Maquiavel retoma agora a figura peculiar do fundador. Se o Povo sozinho não pode realizar seu próprio querer, o Príncipe, por sua vez, não terá poder sobre o Povo se agir pela força pura, pois, então, identificar-se-á com os Grandes que o Povo repele. Portanto, *se um príncipe conquista e conserva o poder é porque sua força tem que ser vista como posta a serviço do desejo popular de não opressão, isto é, o povo tem que reconhecer-se nessa força para aceitá-la, e o príncipe precisa recolher-se naquele desejo para poder realizá-lo*. Por isso, o fundador precisa estar só: desde o início tem que se afirmar como único senhor, estabelecer um poder pessoal a que o Povo se sinta *diretamente* submetido. E para que seu poder se conserve tem que aparecer na figura do protetor: para proteger o poder tem que aparecer como aquele que protege o desejo popular.

O fundador é aquele que por sua audácia arruína o poder dos Grandes, destrói a hierarquia vigente e apoia-se sobre o Povo: portanto, os princípios da política não se reduzem aos da força.

Era de se esperar que agora Maquiavel buscasse as obrigações nascidas da aliança príncipe-povo. Em vez disso, passa a falar da potência militar do príncipe. No entanto, ver-se-á que, por esse caminho, a análise dos problemas da aliança será feita. Na posição da questão da organização militar, Maquiavel afirma que o poderio do príncipe está na dependência de duas condições: uma praça bem fortificada e *não ser odiado pelo Povo*. Portanto, a função militar é recoberta por um argumento de ordem política. O não-ódio serve para

mostrar que o poder do príncipe se manifesta quando passa pela prova de guerra, quando sua força é duvidosa e os súditos aceitam morrer por ele. O não-ódio revela que o poder está convertido em prestígio e que, portanto, o constrangimento físico está convertido em *constrangimento social*. No entanto, essa transformação já se realizou *antes* da guerra, na forma assumida pela organização militar; o príncipe não-odiado é aquele que *pode manter o povo armado*. A existência de uma milícia mercenária surge como prova de um poder fraco – não militarmente fraco, mas *socialmente* fraco, que ainda se mantém pelo constrangimento físico e não conseguiu alçar-se ao constrangimento social propriamente dito. Embora a análise das leis (as obrigações engendradas pela aliança príncipe-povo) possa levar à constatação da diferença entre o poder fraco e o forte, a vantagem da análise das armas é que aqui o Estado se vê *imediatamente* confrontado com sua realidade, enquanto no primeiro caso o confronto é mediato. Assim, a análise do povo armado é o eco da análise do Estado fundado sobre o Povo e por ela podemos compreender a conclusão paradoxal do 10º capítulo, segundo o qual os homens se sentem vinculados tanto por serviços prestados, quanto por benefícios recebidos, isto é, que a potência do Povo em vez de diminuir a autoridade do Príncipe, aumenta sua obediência a ele. Entende-se também, agora, porque Maquiavel passa a falar dos Estados Eclesiásticos, aparentemente deslocados no contexto. Há duas razões para esse surgimento:

1º A igreja é posta na origem da milícia militar, o que significa não somente que ela padece dos vícios de um Estado fraco, mas também e, sobretudo, que ela absorve aqueles que deveriam constituir o exército próprio de cada estado

2º A crítica dos Estado Eclesiásticos tem por fim deixar clara a tese da resolução política maquiaveliana: o interesse do príncipe tem que estar subordinado ao de seu Estado.

O interesse dessa análise está em deslocar as reflexões gerais de Maquiavel para o *hic et nunc* da política italiana, sugerindo que nenhuma prática nova será possível enquanto os princípios do pensamento das “*ordini nuovi*” não forem reconhecidos.

d) Bem e mal; estável e instável; real e imaginário. *O príncipe* como fenômeno e a teoria da astúcia do poder

O discurso maquiaveliano destrói lenta e metodicamente o ensino político tradicional, mesmo que este surja como uma síntese (necessária à classe dominante) de princípios cujas fontes são heterogêneas, a crítica de Maquiavel se divide e se ramifica em função do saber comum ou do saber herdado. Segundo Lefort, essa divisão profunda é um risco para a identidade da obra, na medida em que esta vinha sendo obtida através da crítica, mas tal divisão tem a vantagem de nos conduzir para um outro núcleo onde a identidade vai reaparecer. É preciso perceber, então, que assim como as ações políticas só são eficazes se tomadas no campo das relações de força, também as novas ideias políticas só serão eficazes se penetrarem num campo de pensamento tendo a capacidade para modificá-lo e abri-lo para o novo. A força do novo discurso está em acolher as fontes e

“prepará-lo para acolher o ainda *não pensado*” (Lefort, 2023, p. 407). Dessa maneira, a estratégia de *persuasão* que o discurso desenvolve não deve ser vista fora do quadro da *necessidade* onde se move.

A crítica maquiaveliana da tradição vai oscilar entre dois polos: ao mesmo tempo procura destruir a concepção clássica e cristã do Estado e denunciar a política sem princípios dos pseudo-sábios de Florença. No lugar desse pretenso saber, faz surgir a figura de um não-saber e, através da crítica, o movimento “descreve lentamente a figura do novo pensamento” (Lefort, 2023, p. 407). É um movimento onde teses aparentemente assumidas são rejeitadas pelo seu tratamento novo, onde teses tradicionalmente rejeitadas são assumidas pelo seu novo sentido no novo contexto teórico e histórico, fazendo com que a cada passo a segurança do leitor emerja como ilusão e cada insegurança, como nova possibilidade de compreensão. Maquiavel priva o leitor das ilusões para poder desenraizá-las a seguir.

Esse movimento, segundo Lefort, é bastante claro no último capítulo destinado ao problema militar. Inicialmente, a guerra é posta como revelação da política, pois é a única arte que pertence aos que comandam, e Francisco Sforza reaparece como símbolo. Subitamente, a perspectiva se inverte: a guerra tem apenas a finalidade de conquistar e assegurar o poder, mas o bom príncipe deve afastar-se dele. Sforza é dublado pelo Ciro de Xenofonte, imitado por Cipião, retrato de castidade, afabilidade, generosidade, humanidade. Quando, porém, o leitor se sente seguro com essa condução, depara-se, no 9º capítulo, com uma redefinição das ideias de bem e mal perante os problemas italianos e a imagem de Cipião surge como figura da fraqueza. Neste momento, a imagem clássica do “bom príncipe” vai passar por uma crítica radical e o sentido do discurso vai mudar –

Maquiavel começa a interrogar as relações do príncipe com seus súditos e amigos e, rompendo com a tradição, diz que a “busca das coisas proveitosas” deve levar à busca da “*verità effettuale*” da coisa, em vez de ficar na imaginação dela. Ora, diz Lefort, essa oposição, nova na letra, entre “*verità effettuale*” e “*immaginazione*”, não é nova em espírito: foi ela o guia de todo percurso já realizado por Maquiavel. A novidade está na mudança no nível da meditação anterior às qualidades do príncipe.

Aparentemente, Maquiavel romperia com a tradição substituindo o critério moral do bom pelo útil. Entretanto, diz Lefort, essa modificação ainda é convencional e sujeita a críticas. Além do mais, não se compreenderia por que Maquiavel fará o exame crítico de virtudes e vícios do príncipe. A novidade radical de Maquiavel está no quadro onde fará tal exame: “o que é a sociedade política em sua essência, o que ela requer do príncipe; a que o Estado, a partir do instante em que existe, ou desde que estão dadas as condições de sua existência, o destina? Perguntar nesses termos, pensar a função do governante em relação à luta de classes, a um conflito que toma sempre a forma, aqui e agora, de uma relação de forças, mas extrai sua origem da insaciabilidade e da incompatibilidade dos desejos dos homens, será situar-se num ponto que não é nem o da moral nem o da técnica política, mas do qual, contudo, deveria se desvelar o sentido de uma e outra” (Lefort, 2023, p. 411). Aparentemente as qualidades do príncipe são postas em termos pragmáticos, no entanto, Maquiavel não se cansa de repetir que elas se estabelecem em sua relação com os súditos e a partir da imagem que estes constroem dele. “A conduta do príncipe não é dissociável da representação que os outros fazem dele” (Lefort, 2023, p. 411). Assim, o critério do útil deixa de ser

determinante, pois os fins do príncipe só se definem em função de uma verdade que nada tem a ver com a utilidade, mas uma verdade onde se enuncia *o sentido da relação social*, de sorte que só o conhecimento de qual seja a natureza do poder, e da sociedade onde nasce e onde se inscreve, dá a medida do útil, considerado tanto como a segurança do príncipe quanto como bem comum. O verdadeiro comanda o útil – o universal não pode ser tido como o que é proveitoso para um só. No entanto, a tradição também ensina que é preferível que o príncipe se perca, se com isso puder conservar a sociedade. A posição de Maquiavel deverá esclarecer-se, então, pela crítica da tradição, através da qual seu discurso se prepara para “descobrir uma justa relação com o real” (Lefort, 2023, p. 412), a partir de uma oposição sistemática ao formalismo moral em nome da “*verità effettuale*”. O mais importante não será o desejo do príncipe de ser bom, nem a representação do bem político, e sim a figura concreta das ações políticas. Maquiavel não falará, como São Tomás, de uma liberalidade em si ou de uma piedade em si, mas da imagem de um príncipe “*liberale*” ou “*pietoso*”.

Com isto chegamos ao núcleo da novidade maquiaveliana: o príncipe como *fenômeno*, o príncipe tal como na relação governante-governado. Maquiavel passa da imagem do príncipe à sua *verità effettuale* para poder decifrar o *sentido da imagem inscrita nessa verdade*. A discussão das qualidades do príncipe torna-se, então, o exame da *boa e da má imagem* e de como o príncipe deve situar-se com relação a eles. Estamos numa dimensão irreduzível à moral. É pela imagem que o príncipe se constitui como tal em face de seus súditos e estes, como tais, face a ele. E essa dimensão, diz Lefort, não é a de um contraponto entre ser e parecer: Maquiavel “interroga o parecer na

certeza de que o príncipe existe apenas para os outros, que seu ser está *no exterior*. Sua crítica se desenvolve unicamente na ordem das aparências” (Lefort, 2023, p. 415).

Ora, o fato de que o príncipe só exista em seu aparecer e seu parecer, não significa que, para Maquiavel, sua imagem deva ser um reflexo daquela que a massa (sempre pronta a passar de um extremo a outro) compõe dele. Antes, a imagem do príncipe se afirma por sua oposição às representações grosseiras que o despoariam de identidade. Os outros estão dispostos a vê-lo como objeto de amor ou ódio, mas seu olhar pesa sobre aquele olhar, e se ele se deixar fascinar pela imagem que lhe colam em cima, seu poder está perdido – procurará ser amado ou odiado, tal como se deseja que ele seja, e assim se fará odiar procurando ser amado, ou então odiado: se resignará com ódio, e terá medo dos súditos, precipitando-se no ciclo catastrófico da violência. Voltar a si não é romper com o outro em nome de princípios intrinsecamente justos, mas sim modificar a dependência, sondar os sentimentos que comandam a boa e a má imagem, impedir que se cristalizem, buscar a ambivalência que impede tal risco, isto é, buscar a imagem *não-bo*a e a imagem *não-má*, e não supor que elas sejam simétricas, pois a não-má está mais próxima da boa do que a não-boa.

É na análise da *fidelidade* que a dialética das imagens principescas se torna clara. A tradição condenava o príncipe que usasse a força do leão e a astúcia da raposa, que fosse mais animal do que homem. Cícero dissera que a força e a astúcia eram as duas grandes forças do mal. Maquiavel, recusando a oposição tradicional entre homem e animal, razão e paixão, proporá um príncipe astuto como a raposa e forte como o leão, não um príncipe que seja meio-homem e meio-animal, mas um homem que saiba usar sua natureza

animal. A força só é eficaz se astuta. A astúcia só é eficaz se forte. A astúcia é a arte de escapar das armadilhas do adversário, o que significa, também, que é a capacidade para ocupar o lugar e o ponto de vista do outro. A astúcia e a força permitem encontrar a natureza peculiar do poder como duplicidade. Todo homem é simulador e dissimulador, mas o príncipe é o “gran simulatore e dissimulatore”, sabendo disfarçar a força em lei, dar ao animal figura humana. A fidelidade, transformada em teoria da astúcia do poder, revela que

[...] a astúcia o enraíza na animalidade, e, de fato, ele é movido pela paixão mais viva, a do poder; mas, no outro extremo, a astúcia transcende a animalidade, pois ele somente pode triunfar sobre as astúcias dos outros compreendendo-os, acolhendo suas mentiras e, no momento mesmo em que exerce sua força, concordando com eles e acomodando-os entre si na dissimulação. (Lefort, 2023, p. 419)

Há graus de astúcia e a diferença entre o príncipe e o vulgo é que neste a astúcia espontânea é instável, enquanto no príncipe ela se torna uma arte – “domina-lhe a volubilidade natural do homem, o príncipe abarca pelo espírito as variações das coisas, unifica o que se denomina *virtude* e o que se denomina *vício*, para dar a uma e a outro sua expressão adequada conforme o acontecimento” (Lefort, 2023, p. 419). A análise maquiaveliana não se contenta em opor o vício aparente e a virtude aparente cujo efeito seria restabelecer um certo bem. Na verdade, substituindo a astúcia aos termos morais de má fé e traição (e seus contrários positivos), procura desvendar a natureza do poder como contendo necessariamente a mistificação. Aqui por

diante não se poderá mais esquecer que o príncipe só se conserva no poder se der algo em troca, e sua astúcia consiste em vincular cada ação particular e cada imagem suscitada por ele a uma imagem do príncipe.

A teoria da astúcia do poder funda uma política de violência e de enganos, mas que não está necessariamente presa à perversidade do príncipe, pois desde que este queira e possa será fiel e servirá seus súditos. Nesse momento há uma feliz coincidência entre o ser e o parecer, embora sua diferença não se apague. A possibilidade dessa coincidência sugere que *o rosto não deve ser estranho à máscara que usa*. O príncipe deve *parecer* ter as qualidades da máscara, mas Maquiavel acrescenta, deve *ser* um homem com tais qualidades, que saiba parecer não *as ter* se a ocasião assim exigir. O liame entre o parecer será inteligível se não for buscado em sua origem: a relação do príncipe com os súditos. Se o príncipe deve sempre dar o troco, responder contra o mal com violência e astúcia, não é porque os súditos estão voltados para o mal, e sim ao contrário, porque não suportam o espetáculo do mal e preferem a lição do príncipe se esta estiver coberta com o véu do bem comum. Basta, porém, que o príncipe deixe cair a máscara e surja como violento e traidor para perder o poder. Eis porque a boa e a má imagem não são simétricas – a não-má pode restabelecer uma boa, enquanto a não-boja jamais se converterá em boa. E, enfim, se não é difícil para o príncipe mistificar os súditos, *é porque estes querem ser mistificados*.

Entretanto, o termo mistificação não é muito conveniente. O Povo aceita o Príncipe para que o poder vença a potência dos Grandes, aceita a transcendência do poder face ao conflito social originário para conseguir como povo unido deixar de ser simples matéria de opressão.

Essas operações implicam o desdobramento do *imaginário* e nele se vê que o príncipe, afinal, comanda porque obedece, de sorte que sua astúcia está inscrita numa astúcia *da Razão*, o que permite a alguns de seus súditos a não se deixar cegar pela majestade do Estado, mas que também leva um pequeno número a alcançar apenas uma parte da verdade ao denunciar os vícios do príncipe, sem considerar a verdade inteira. Para que o teórico possa denunciar esse pequeno número em nome da “*verità effettuale*” é preciso que não aceite a divisão abstrata feita pelo entendimento entre verdadeiro e falso, real e imaginário, alçando-se à dimensão concreta da razão, persuadido de que o falso se transforma em verdadeiro e que o imaginário está inscrito no real. E, nesse sentido, é o Povo e não o pequeno número dos Grandes, o melhor avaliador da ação do príncipe.

No entanto, diz Lefort, não basta invocar a razão para dizer que o imaginário está inserido no real, pois ambos não podem ter a mesma natureza. A compreensão desse problema se faz por um longo desvio. Assim como o príncipe raposa-leão é uma recusa da política de Cícero, agora a questão da imagem virtuosa-viciosa do príncipe levará Maquiavel a recusar a política de Aristóteles, fundada na boa-norma do regime e na moderação do governante para não ser odiado nem desprezado pelos governados. A boa imagem do príncipe, a relação entre real e imaginário, a presença da razão na política, surgirão pela análise de um fenômeno universal que deve fornecer o fundamento último do poder: o problema da corrupção da sociedade, o fracasso e o sucesso da manutenção do poder em condições perigosas. Aparentemente, Maquiavel acompanha as análises de Aristóteles, para quem a tirania é o caso limite para esclarecer a verdade da política. No entanto, para Aristóteles, a tirania só pode ser pensada à

luz da medida do bom regime, enquanto para Maquiavel ela se tornará inteligível a partir da desmesura e da licença.

Neste ponto, uma tese essencial de Lefort vai aparecer. Assim como a dimensão transcendente do poder para resolver a divisão originária do social pelo político impede de considerar que seu caráter imaginário se reduza a uma ilusão, também a perda dessa dimensão originária na empiria criará a ilusão do poder. A tese enunciada por Lefort seria, em traços gerais, a seguinte: quando o governante, fascinado pelo poder, perde de vista sua dimensão simbólica e imaginária, e o reduz à sua própria potência pessoal, ou aos interesses de uma classe, torna impossível a distinção essencial do político entre o imaginário e o empírico. No momento em que a figura empírica do príncipe ocupa a cena do poder este perde sua eficácia e se corrompe. Eis porque é na análise da licença que Maquiavel encontrará a natureza originária do político na figura de sua negação. Vai descortinar-se agora o ser temporal da sociedade e da política. Tirania e licença serão impotentes para conservar o poder porque são a recusa cabal da temporalidade do social.

A eficácia da boa imagem não vem do fato de que os homens tendam a superar seus conflitos e a concordar entre si, nem de que não suportem a visão do mal e se deixem fascinar pela majestade do Estado que forneceria a condição da coexistência política. Sob o efeito dessas causas o poder pode vencer a licença e se estabilizar, mas não são elas que explicam o poder enquanto Poder. A licença mostra que a fundação e a conservação do poder são uma só e a mesma coisa, que a conservação é repetição do ato de fundação.

As imagens de Marco e de Severo entram em cena agora. Marco, o rosto radioso do príncipe que soube manter a paz civil e a coesão do

Estado; Severo, o rosto contraído do príncipe negro que soube impor a paz civil e a coesão quando tudo parecia que “no limite do impossível ainda desabrocha uma política” (Lefort, 2023, p. 431), que não busca recursos ilusórios para a instabilidade, mas se inscreve no coração do instável para manter o poder e se o consegue, ao contrário da maioria dos que tentaram salvar um Estado da corrupção, é porque consegue que “os homens [esqueçam] que Severo é um dentre eles: ‘atônitos e estupefatos’ ou ‘respeitosos e satisfeitos’, estão mesmerizados pelo *nome* do príncipe, que se confunde aos seus olhos com a majestade do Estado” (Lefort, 2023, p.431). Através do exemplo de Severo, da política no limite do impossível,

[...] aprendemos a ler a verdade de uma experiência universal, pois ali onde a desordem é menor, ali onde os conflitos se centram em torno da oposição entre povo e Grandes, permanece a função do imaginário de recobrir um abismo que não pode ser preenchido, de dar sua identidade àquilo que por si mesmo não a tem. O poder se inscreve sempre num vazio social e se conserva somente em movimento – nesse movimento através do qual a sociedade se mantém unida”. (Lefort, 2023, p. 432)

Donde a distância entre Maquiavel e Aristóteles. Para este, o modelo da boa sociedade, com sua hierarquia, normas, predeterminação das relações de cada um com cada um, justiça traduzida em igualdade, que não abole sua desigualdade natural, levam à ideia do político como harmonia e à crítica da desmesura que engendraria a tirania. Para Maquiavel, a ausência de modelos torna o julgamento dos regimes arbitrários, se feito segundo critérios de bem

e mal que só podem nascer de preferências particulares. Mais do que isso: o conselho aristotélico de obediência ao modelo é a recusa do movimento temporal do político. Ora, tal recusa é para Maquiavel a origem da licença e da corrupção do Estado. A recusa da temporalidade da ação política é que leva ao conservadorismo, que nada mais é do que a conservação dos interesses particulares do príncipe ou dos Grandes que o apoiarem. Nesse momento a função imaginária do poder em sua transcendência descamba para a particularidade empírica e a coesão social está perdida.

A descrição maquiaveliana da tirania esboça uma *nova ontologia*, pois pela primeira vez a diversidade das situações não é medida por uma essência que estabeleceria sua adequação ou sua desnaturalização; a diversidade é pensada nela mesma e *pela primeira vez a sociedade aparece como aberta ao acontecimento* e isto porque ela nunca está imediatamente referida a si mesma, está *dilacerada de ponta a ponta*, e tem como tarefa infinita resolver a brecha onde mergulham os apetites das classes e dos indivíduos. O acontecimento não é perturbador: é o ponto de encontro dos efeitos de ações incomensuráveis, ali onde um sentido se faz ou se desfaz. O social não é a plenitude repousante de uma forma natural, onde o movente e o discordante seriam uma desnaturação do ser. “O Ser, devemos entender, deixa-se apreender apenas em vista daquilo que advém, na articulação das aparências, no movimento que as impede de fixar-se e no ato, incessante, de pôr de novo em jogo o adquirido” (Lefort, 2023, pp. 433-434).

Assim, também diz Lefort, compreende-se por que o discurso maquiaveliano, ao contrário dos discursos clássicos, não parte da definição da essência, nem o positivismo do fato pode dar conta do

político como Ser que se realiza sob a prova do tempo, pois nenhum fundamento pode sustentá-lo – seu sentido tem que ser engendrado e decifrado sob essa prova.

A obra maquiaveliana se constitui na crítica do que aparece, na inversão das aparências, na conversão de um trabalho do pensar que consome todo significado particular num capital *significante*. Ela não reivindica, nem poderia fazê-lo sem se destituir, uma verdade *em si*; ela encontra sua legitimidade na necessidade de seu exercício. (Lefort, 2023, p. 434)

Acolhendo os acontecimentos e buscando para cada um a política requerida por ele, Maquiavel revela que tal política é aquela que concorda com o Ser da Sociedade, isto é, que acolhe os contrários, se enraíza no tempo, se ordena afrontando o limite da impossibilidade dos desejos humanos. Nada se poderá dizer quanto à felicidade do príncipe por realizar tal política. O que é certo, porém, é que a ação do príncipe só pode ser medida pela força da exigência que a comanda. Eis porque Maquiavel admira os fundadores, que em sua paixão para descobrir a tarefa inscrita na situação que lhes era dada, estavam voltados à conquista do poder.

Entre a moderação e o arrebatamento não há incompatibilidade, pois, a escolha não é entre Razão e Desrazão, sociedade conciliada consigo mesma e sociedade destruída pela paixão. A Razão compreende a Desrazão; paz e guerra são dois polos da vida social; as condições que asseguram a coesão do Estado são também

aquelas que o precipitam numa história. (Lefort, 2023, p. 435)

Lefort coloca, então, um problema: seria impossível ultrapassar a particularidade da situação para avaliar um tipo de governo? O relativismo seria a saída maquiaveliana? Não, pois todos os governos possuem um fundamento comum e há situação com mais ou menos riscos. Através do exemplo de Severo a questão pode encontrar uma resposta. Severo é o herói de sua sociedade corrompida. Sua ação mostra que quando a morte está muito próxima o campo do possível fica extremamente reduzido; o príncipe se depara com enormes dificuldades e só com muito gênio conserva o Estado e, mesmo assim, sua política fica fechada em fronteiras estreitas. Quando a desordem é excessiva, a invenção política é mínima. Quando os antagonismos de classe são impotentes para desenvolver uma história, o poder não consegue inscrever-se no tempo – basta Severo desaparecer para o poder desmoronar. *A despeito das aparências, o mundo da licença não é o do mais vivo movimento – é, antes, o mundo da mera repetição. Em contrapartida, quando a luta civil reúne os homens, de ambos os lados, em torno de objetivos comuns, quando o futuro os ocupa tanto quanto o presente, a tarefa do poder ganha outra amplitude.*

A análise maquiaveliana do Grão-Turco, do Sudão e da Igreja, que parece ser uma digressão inútil, é na verdade a análise das três formas modernas de despotismo, onde a política se avilta, pois, o poder do dominante nada mais é do que a outra face da fraqueza do dominado. Poder fraco, portanto, e que por isso precisa do constrangimento físico permanente, já que não pode alcançar a dimensão propriamente social do poder. São Estados seguros, onde a

segurança é obtida pela *diminuição da sociedade e por uma política miserável*. A grande política, para Maquiavel, é aquela que conquista a *segurança na insegurança*, capaz de mover-se no espaço agitado da história, virar-se a todos os ventos, aliar-se às forças contrárias, *forçar a Fortuna em vez de esconder-se de seu apelo*.

Se o poder só é *virtù* com glória, a segurança é o corolário da glória, que não se nutre da fraqueza dos outros, mas busca fortificá-las. Donde o *elogio do povo armado*.

E essas observações de Maquiavel são tão simbólicas quanto concretas, pois concernem ao presente dos estados italianos. A análise desse presente leva Maquiavel a restaurar a imagem da grande política. Astúcia e risco. Relação *extraordinária* entre segurança e generosidade que estabelece uma relação extraordinária do príncipe com os súditos, arrancando-os de seu medo, convidando-os a sair de si, legar-se na potência, arriscar e dar de volta. A boa glória e a má glória são inseparáveis, enquanto ações extraordinárias – bem extraordinário e mal extraordinário, mas que não são possíveis a igual distância do príncipe, pois tudo depende de sua inscrição numa situação que carrega de um sentido ou de outro, mantendo sempre a complicação que rege a história das sociedades.

Em suma, em lugar algum está pré-traçada a via real da história, que se move sempre numa indeterminação essencial, onde a certeza está à prova do incerto e à escolha do menos incerto. O príncipe é aquele que acolhe a indeterminação, renuncia à ilusão do fundamento seguro, aceita a oportunidade que lhe é oferecida “de descobrir na paciente exploração dos possíveis sinais da criação histórica e de inscrever sua ação no tempo” (Lefort, 2023, p. 440).

e) Presente e possível – o teórico e o profeta: limites do discurso

A grande política realiza-se como cumprimento de uma tarefa inscrita no aqui e no agora do ser social. Não há modelos, não há apoio em Deus ou na natureza para decifrar essa tarefa. Embora inscrito no social, o poder do príncipe é capaz de tomar distância frente aos demais agentes para decifrar a tarefa. Essa possibilidade decorre de que, nascido de uma divisão originária de classes, o poder só é poder se se destacar do social para resolver sua divisão, engendrando, porém, outra entre o social e o político. O poder parece trazer a unidade para o social, mas na verdade traz apenas um substituto para ela, que só é eficaz se o príncipe, simultaneamente, figurar e mascarar a divisão, se sua ação encontrar, através da separação, um acesso ao real.

Os primeiros capítulos de *O príncipe* são ainda abstratos, pois o “império” é posto implicitamente como aquilo que dá a razão das ações do príncipe, sem que a origem desse “império” seja discutida. O príncipe é posto imediatamente como separado dos governados. Na sequência, diz Lefort, esse primeiro momento de objetivação da política é conservado, pois nele se lê uma primeira forma da verdade da separação da política. Contudo, aí a política ainda não reflexionou pois ignora do que está separada e qual sua origem. O príncipe só alcança o limite da objetivação quando conhece a estrutura particular do campo de forças, compreende por que são incomensuráveis, o que são, sua singularidade, o desejo dos Grandes e o do Povo. Agora o príncipe aparece para si mesmo situado na sociedade, investido de poder, encarregado de encarnar a *comunidade* imaginária que a

identidade do corpo social, sem o que se dissolveria. E no exato momento em que reconhece sua dependência frente ao social, o príncipe deve realizar o movimento contrário e descobrir que se perderia se se identificasse com a imagem que dominantes e dominados lhe preparam. Só permanecendo como *terceiro* pode garantir a ordem civil. E dessa maneira pode-se apreender a *ambiguidade da política*: o príncipe encarna o imaginário atribuído a ele por sua função, mas ao mesmo tempo *está tomado nesse imaginário*, ele é o desejo de potência e de glória em que se metamorfoseia o desejo de seus súditos. Nisto reside o ponto cego de sua tarefa: que só possa alcançar os outros através do espaço que estes preparam como se fosse o dele próprio. As próprias condições que lhe asseguram um acesso ao real também o mascaram para ele. “Desse modo, é sempre possível que ele se deixe fascinar por sua própria imagem e, ao assumir sua função, se torne estranho ao povo – tão perigosamente como quando se fecha nos muros de uma fortaleza” (Lefort, 2023, p. 442).

Há dois graus de potência – aquele que depende da fraqueza do povo e aquele que depende da força popular. Há também dois graus do imaginário – o príncipe pode desarmar seus súditos e alienar-se em sua imagem; como também pode armá-los e fazer com que sua própria imagem alimente a do povo, e seu desejo alimente o dos outros. *Mas não há critérios objetivos* que permitam distinguir esses dois graus do imaginário. Essa ausência indica o lugar da política como lugar da *indeterminação*, como lugar de uma tarefa cujo sentido não está inscrito nas próprias coisas independentemente do agente, mas também não é produzido por ele – o sentido da tarefa *passa pelo*

agente, na posição e reposição constante de seu desejo no campo da História.

Assim, pois, não é na objetivação que ele é verdadeiramente o Sujeito, pois a pretensa objetividade lhe oculta sua própria posição, mas é essa interrogação específica que lhe vem imposta pelo movimento o que o faz sair de si e voltar a si, o que lhe descobre, no coração de seu projeto, o rastro de uma necessidade estranha e, nas coisas, o reflexo de sua imagem. (Lefort, 2023, p. 451)

Desejo e saber se sustentam reciprocamente e impedem que cada um se dobre sobre si mesmo – não há fundamento em si, há fundação continuada. E, com isso, Maquiavel está colocado, tanto quanto o príncipe, diante do *enigma da liberdade*.

Maquiavel define o príncipe como “largo domandotore” e “paziente auditore del vero”. O príncipe não pode isolar-se, fica perigosamente privado quando não está voltado para a visão do Outro, perigo que as próprias condições do poder acabam criando porque o príncipe está sempre tentado a confundir a realidade com o objeto imediato de seu desejo e a subtrair-se do juízo dos outros, aceitando-o, por vezes, quando emitido por adutores, fascinado pelo seu próprio reflexo.

“Paziente auditore del vero”: está posto o problema da relação entre a teoria e a prática.

O príncipe ao qual Maquiavel está disposto a se submeter é instituído por ele próprio como *principe nuovo*, distinto da miserável corte dos tiranos italianos para lhe abrir o caminho de um fundador; e quando exige dele que seja

paziente auditore del vero, Maquiavel não é apenas o conselheiro que não faz mais do que responder às perguntas postas, é o pensador que abre o caminho do saber. Todavia, pensar que o príncipe pode apenas entrever a tarefa que só o teórico poderia conceber integralmente seria cometer outro erro. Este não está em posse de um saber que ele deve parcialmente dissimular para torná-lo acessível ao homem de ação. Ele não pode fazer mais do que levá-lo a se perguntar sobre os fundamentos de seu poder, como ele próprio se interroga sobre os princípios do pensamento político; ele o priva da falsa segurança que lhe asseguram a potência e o sagrado ligados à sua função, do mesmo modo como ele próprio se desfaz das certezas legadas pela Tradição [...] *Maquiavel não ensina a verdade da política, ele institui uma relação com a verdade* [...]. É preciso entender, portanto, que para o príncipe buscar a verdade, enfrentar o presente na sua contingência e assumir sua liberdade são uma e a mesma coisa. (Lefort, 2023, pp. 445-446, grifo da autora)

A necessidade de enfrentar o presente ilumina o uso maquiaveliano do passado. O empirismo político, que olha o passado, e o conservadorismo político, que só retém o passado e deseja inutilmente repeti-lo, devem ser eliminados como perigos para o *príncipe novo*, que é novo não só porque é fundador, mas porque é *capaz de perceber o novo*, isto é, lançar-se na história e não faz do passado um abrigo, não busca, como os que fracassam, atribuir o insucesso à Fortuna, imaginar um poder superior que paira acima dos empreendimentos humanos.

A fuga para o passado e o recurso à maldade da Fortuna, diz Lefort, não é um engano no nível dos fatos, no nível de positivities dadas e constatáveis:

[...] não é um erro de entendimento; procede de uma impotência do sujeito de encontrar seu lugar no campo social. É excluído da história [...] porque a verdade já está, para ele, nomeada em sua herança, nas instituições passadas, ele não pode encontrar o acesso a ela e correr o risco de suportar sua exigência de emprestar-lhe seu próprio nome. (Lefort, 2023, p. 447, grifo da autora)

Em vez de buscar o que seja a Fortuna em si, buscar a experiência que o sujeito tem dela, como algo irreduzível e que o eleva, no tempo da ação e no tempo do discurso, aperceber-se de um poder que não é totalmente seu, nem, entretanto totalmente fora de seu controle.

A tradição associou Fortuna e Deus – a providência, como adversidade sem nome, desencadeamento imprevisível das forças naturais e, assim, inapreensível para o entendimento humano. Retomando o problema da Fortuna, Maquiavel reconstruirá seu conceito para que deixe de figurar uma potência positiva, independente do homem. A parte da liberdade e a da Fortuna não são distintas, como na tradição. A Fortuna cresce por conta de nossa imprevidência e de nossa inércia, e sua ideia resulta de uma imagem composta por nós mesmos. A Fortuna, porém, não é uma força positiva e independente: é apenas o nome do limite de nossa liberdade, e esta depende de nós. A reflexão maquiaveliana é um fogo onde o combate entre *virtù* e Fortuna se consumirá como um combate

imaginário. A Fortuna é a não-*virtù*. A *virtù*, domínio do mundo e domínio de si.

No entanto, a reflexão maquiaveliana não se detém nessa generalidade, e ao descer rumo ao particular, o quadro muda. É estranho que os mesmos meios possam levar ao sucesso ou ao fracasso, e que meios contrários possam levar ao mesmo fim. Que o que é feito por *virtù* num caso, pareça ser obra da Fortuna em outro. Em primeiro lugar, isto significa o óbvio: que a ação se realiza numa situação de fato, que o poder se inscreve numa matéria conforme as exigências presentes nela, e que não há ação que valha em si. Contudo, significa algo menos óbvio do que a determinação da ação pelo campo histórico e social particulares. Esse campo é temporal, campo do “tempo que tudo varre” e que impede condutas e métodos ao abrigo do acontecimento por ser imprevidente ou manter-se inerte. Agora parece que o acontecimento está inscrito no próprio ser, sendo vão querer opor-se a ele, de sorte que no coração da ação o homem encontra um outro tipo de inércia que o coloca sempre em perigo. Eis porque somos tão sensíveis à ideia da Fortuna. E se a *virtù* é saber agarrar a ocasião, esta parece ser um dom. “A felicidade e a infelicidade não são unicamente obra nossa, são fruto de um encontro. Ainda que nos caiba apreender a ocasião, esta é um dom; e desse dom não há nada a dizer, de sua origem, nada a conhecer” (Lefort, 2023, pp. 450-451). A Fortuna é o nome que usamos para exprimir nossa adequação ou inadequação ao mundo, porque ambas não se deixam reduzir a causas inteligíveis – a Fortuna não é, pois, uma potência em si, positiva e independente da ação. *Não há uma história em si, a não ser como desculpa cômoda para nossa impotência ou para nossa ignorância*. É impossível, porém, repartir claramente o que está em nosso poder e o

que lhe escapa: *é nesse espaço de uma dupla indeterminação que nasce a ação política dando-lhe seu estilo essencial de aventura: cálculo e risco.*

E assim vai emergir a diferença profunda entre o “puro observador” que não privilegia qualquer modo de ação, contendo-se na neutralidade de descrevê-las, e o agente, para o qual os termos nunca estão claramente postos e pesados, o “jovem” amado pela Fortuna, que “como mulher” precisa ser batida e procura os que são audaciosos e sem respeito por ela. “A decisão política não é daquelas cujos termos possam ser avaliados por completo, que há uma obscuridade última da paixão e da imaginação que se concilia secretamente com a da História” (Lefort, 2023, p. 452).

Lefort logo salienta que não se trata de uma posição do elogio da irracionalidade, mas sim a descoberta de que a verdade da política não se deixa reduzir aos termos do “saber objetivo”, e que os horizontes da política não são políticos, pois as relações do príncipe com o poder são uma figura das relações do homem com o tempo e com o Ser. Maquiavel se opõe tanto ao “racional positivo” do saber objetivo da ciência, quanto ao “irracional positivo” dos teólogos e astrólogos – sua tentativa é de não quebrar o vínculo contraditório que sustenta a ação política como vínculo entre não saber e saber, aventura e técnica, implicação do objeto no sujeito, e do sujeito no objeto, desfazendo os mitos dos “apóstolos da nova ciência” e dos apóstolos da velha teologia – que afinal não são tão novos nem tão velhos, poderíamos completar, por nossa conta e risco.

O problema da Fortuna é a posição da questão última sobre o racional e o irracional na história. E para respondê-la, Maquiavel volta ao presente – a Florença em 1513, ano em que escreve e ano em que Médici deve descobrir que o destino do Estado toscano está ligado ao

da Itália inteira. Depois de falar a um “príncipe sem rosto”, de discorrer sobre a História e chegar à essência da relação social, da política, da natureza humana e do tempo, de dar a todo e qualquer leitor o lugar do príncipe, Maquiavel volta-se para uma experiência particular, para um rosto presente, para alguém que já ocupa o lugar. E, assim, a obra que, movida pela necessidade de responder ao presente foi em busca de uma relação com a verdade para alimentar esse presente, era ela própria alimentada pela verdade escondida do presente, de sorte que a obra se sustentou de um desconhecimento aqui e agora da verdade teórica e da verdade prática, pelas quais surgiu como obra. Compreende-se melhor agora por que Lefort usa o termo *interrogação* e por que com ele varre da cena o saber objetivo positivo e o saber teológico, o racional em si e o irracional em si: em ambos a verdade está dada e a obra é apenas sua explicitação. A interrogação, ao contrário, é a emergência, o engendramento da verdade no coração do não-saber, através dele e de sua crítica. Aquele que interroga *não finge ignorar que sabe* – efetivamente ele não sabe, por isso age, por isso pensa, por isso fala e por isso escreve, de sorte que não podemos duvidar de que as elaborações teóricas são inseparáveis da definição das tarefas do presente.

Resta saber, diz Lefort, por que subitamente o tom do discurso maquiaveliano vai mudar e assumir um colorido de paixão. Teria passado do teórico a pregador? Não. “Passa de um registro a outro, de um pensamento que se volta à busca do sentido ao da propaganda, cujo sentido imagina inscrito nas coisas. A astúcia – pois aqui há astúcia – consiste em dissimular essa passagem” (Lefort, 2023, pp. 455-456). E por que Maquiavel, passando para o tom da paixão, dissimula a passagem do discurso da reflexão para o da imaginação? Porque

passa para um plano onde não há mais possibilidade para um discurso categórico, mas que se surgisse como discurso *hipotético* não *persuadiria* o príncipe, não o *convenceria* da glória de sua tarefa histórica. Marca os limites do saber.

Mas Lefort ainda vai mais longe. Essa mudança necessária do tom assinala a relação do *escritor Maquiavel* com a *Fortuna*: “faz como se houvesse um príncipe para ouvi-lo, como se o pensamento pudesse encontrar seu prolongamento na prática: enquanto vai além do que lhe é permitido conhecer, enquanto ganha o umbral da ação, simula a inocência do profeta” (Lefort, 2023, p. 457). Nesse quadro, a dialética da teoria e da prática se ilumina: porque o pensamento nasce da prática e volta-se para ela, mas se conserva *como* pensamento e ela, *como* prática, a teoria aceita o pacto com o tempo *aceitando seu próprio limite como teoria*. A passagem ao imaginário não é uma recusa do real: é a prova dos limites do discurso.

V. Os *Discorsi* – Teoria da história e crítica da ideologia

a) O campo dos *Discorsi* – identificação do objeto “Roma”

Um primeiro problema posto para a leitura dos *Discorsi* é sua relação com *O príncipe*. Em primeiro lugar, porque Maquiavel silencia sobre esta obra; em segundo lugar, porque os destinatários parecem

ser outros, como se no intervalo que separa as duas obras o autor tivesse mudado de partido; em terceiro lugar, e *sobretudo*, porque os *Discorsi* apresentam como objetivo a imitação dos Antigos pelos contemporâneos, quando *O príncipe* já havia demolido a tradição clássica e cristã no que concerne à teoria política. Como propor a imitação daquilo que foi desacreditado pelo próprio autor?

Uma primeira série de respostas é fornecida por Lefort. *O príncipe* é silenciado pelos *Discorsi*, mas um exame minucioso dos capítulos reencontra de maneira habilmente disfarçada uma síntese das abordagens anteriores, sustentando as atuais – o silêncio seria uma tática nascida da má vontade contra a obra. Por outro lado, a mudança dos destinatários não decide o *sentido* da obra, pois esta não se endereça a um interlocutor particular, nem deixa a questão da ação política subordinar-se aos interesses de uma personagem determinada. A terceira questão ocupa daqui por diante Lefort – isto é, a diferença entre *O príncipe* e os *Discorsi* a partir da oposição entre seus objetivos: o novo e a imitação.

A primeira diferença sugestiva aparece no plano da construção do discurso. Como foi visto, *O príncipe* opera em dois registros simultâneos: a ordem e coerência das demonstrações manifestas, que ultrapassadas em seu nível formal se revelam caóticas, conduzem a um discurso implícito que, enquanto tal, comanda a inteligibilidade da ordem explícita. Os *Discorsi*, ao contrário, oferecem-se de imediato como caóticos.

Em vão se quereria fundar a ordem das ideias sobre o encadeamento dos fatos exibidos, pois estes parecem escolhidos em função de um princípio de inteligibilidade introduzido pelo autor; mas, igualmente, se pretenderia

em vão identificar imediatamente esse princípio, desvelar a lógica do argumento, pois os julgamentos enunciados se tecem sempre no relato de acontecimentos ou de ações singulares, de tal sorte que sua articulação parece levar a marca da contingência. (Lefort, 2023, pp. 467-468)

À ordem aparente de *O príncipe* contrapõe-se a desordem imediata dos *Discorsi*, cujo Proêmio diz que “vai em busca de um continente desconhecido”, e a falta de mapas deixa o leitor totalmente perplexo.

Essa primeira diferença, diz Lefort, pode conduzir-nos a uma outra, mais decisiva e cujo referencial não é a composição e sim o objeto manifesto das duas obras: o príncipe novo e Roma. Na primeira obra a teoria política é pensada e interrogada a partir da posição e da ação do sujeito político – é este que determina o que será posto como real e como imaginário, e é a ele que são postas as questões sobre o ser do político e da história. Em contrapartida, na segunda obra, Roma exige que o discurso se estabeleça em vários registros simultâneos.

Que é “Roma”?

- 1) Matéria de um relato e de um ensinamento, figurando um Estado que se deixa circunscrever no espaço e no tempo oferecidos ao historiador que quer suscitar a imitação do passado pelo presente;
- 2) Encarnação de um tipo sócio-histórico cujos traços se definem por oposição a outros tipos, e de cuja comparação parecem surgir os signos suscetíveis de estabelecer a exemplaridade romana;
- 3) A história da República romana leva à descoberta de uma relação singular entre as instâncias do campo político, relação que esclarece tanto sua lógica interna quanto seu dever, de sorte que o objeto Roma não se reduz à função de um tipo, mas tem a virtude de tornar legível a distinção dos tipos e permite, como suporte, uma investigação sobre

as variações sociopolíticas. Isto é, seu modo de advirem como *respostas singulares* dadas aqui e ali a *questões semelhantes*;

4) Mas Roma também é o objeto do discurso de Tito Lívio, de sorte que Roma aparece como algo constituído por um *autor* e que suscita do novo leitor (Maquiavel) uma *interpretação*. Assim, fica claro que o *objeto Roma* não se separa da *representação Roma*.

Assim, o objeto Roma é: fragmento privilegiado de história; encarnação de um tipo sócio-histórico; lugar onde se desdobra a multiplicidade dos possíveis da política; referência que decide o sentido do passado e do presente. “É preciso entender que há uma ligação entre o conhecimento do fato, a decifração do livro e o acesso ao real que se define hic et nunc na ação” (Lefort, 2023, pp. 470-471);

5) Mas Roma não é monumento nem emblema, como as obras de arte antigas que serão imitadas pelos novos artistas; ela é o lugar onde o passado agarra o presente, a história não é antiga nem moderna, a diferença temporal não é abolida, mas interrogada. Diferença temporal duplamente falseada pelos florentinos: ou porque tomam os Romanos como uma espécie estranha e inimitável; ou porque os Romanos servem para mascarar as condições presentes que os fazem surgir como outros, elidindo, assim, a necessidade de trabalho histórico nascido da diferença entre o antigo e o moderno.

Dessa maneira, o objeto Roma vai esclarecer o que Maquiavel entenderá por imitação e a relação de *O príncipe* com os *Discorsi* receberá uma luz nova.

Para imitar os antigos, Maquiavel irá primeiro elaborar a própria matéria denominada Antiguidade. Essa elaboração é surpreendente e cria o problema de saber o que Maquiavel entende por imitação, pois se dirige a um público *conhecedor* e *admirador* da Antiguidade, que mantém relações sempre renovadas com Roma. Nesse contexto, que

significa Maquiavel explicar a tais leitores o que é a Antiguidade? Essa tarefa estranha indica que sem sombra de dúvida, uma vez mais, o autor vai subverter a tradição e que *imitação significará desmistificação*: ao elaborar a imagem da Antiguidade, o discurso maquiaveliano alcança “o coração das ilusões políticas de seu tempo” (Lefort, 2023, p. 474). O novo caminho, interrogação onde se cruzarão o plano da política, o da história e o da teoria, dará ao *O príncipe* uma origem que lhe faltava e que se põe como diferença temporal.

b) Em busca da “Roma romana” – a sociedade histórica

A partir deste capítulo, a reflexão de Lefort sobre a obra de pensamento e a reflexão de Maquiavel sobre a obra de fundação política vão cruzar-se de uma maneira muito peculiar. Enquanto na leitura de *O príncipe* a descoberta do “caos ordenado” revela um leitor-escritor que se lança à obra maquiaveliana para descobri-la como verdadeira tecelagem – isto é, produzida por um trabalho realizado no *avesso* do desenho, trabalho que não pode estar senão no avesso, pois deixaria de ser trabalho de tecelão –, de sorte que a leitura vai em busca do movimento que articula os fios do discurso, agora, na leitura dos *Discorsi* a relação caminha para um outro registro. Ao determinar, no capítulo anterior, o que seria o “objeto Roma”, Lefort não deixa escapar que esse objeto é também *Roma-no-discurso-de-Tito-Lívio-lido-por-Maquiavel*. Assim, Maquiavel surge como *leitor-escritor*, isto é, ocupando o lugar que até aqui fora o de Lefort. Nesse momento, portanto, ambos ocupam *exatamente* o mesmo lugar. Ora, Lefort dirá durante este capítulo que Maquiavel está empenhado em conduzir

seu próprio leitor “à consideração do presente” – para alcançar a verdade de uma Florença Florentina é preciso começar pela apreensão de uma Roma Romana. Ao mesmo tempo em que será a possibilidade de explicitação dos universais da teoria política, será também o foco para marcar a diferença temporal e dar aos florentinos a possibilidade de reencontrarem, através do universal, a particularidade de sua própria história. Estas reflexões sobre a identidade (formal) dos lugares de Lefort e de Maquiavel deve levar-nos à suspeita de que o “objeto Maquiavel” talvez tenha algo a ver com o “objeto Roma” – e a conclusão do livro irá revelar-nos que essa suspeita não é infundada. No momento, porém, essas reflexões nos permitem uma outra coisa. Somos tentados a ver uma *dupla tecelagem*: as “teses” maquiavelianas são como que pontuadas por “teses” de Lefort, como se houvesse contraponto incessante entre Maquiavel lendo e Maquiavel lido. Para deixar mais clara essa dupla tecelagem, procuraremos resumir o capítulo distribuindo o texto na forma de teses, atribuindo-as respectivamente a Maquiavel e a Lefort. Isto não significa, de modo algum, que as teses de Lefort sejam um acréscimo às de Maquiavel – o que gostaríamos de mostrar é que são as teses maquiavelianas *levadas às suas últimas consequências*. Essa nossa interpretação se apoia na seguinte afirmação de Lefort: “Maquiavel, é verdade, não avança por essa via; apenas a abre” (Lefort, 2023, p. 503), portanto, concluímos nós: aos outros de percorrê-la. Ou, para retomar o que Lefort dissera na introdução de seu livro: a obra de pensamento é aquela que convida o leitor a tomar a palavra e prosseguir o discurso.

O movimento geral do capítulo consiste em mostrar como Maquiavel assume aparentemente a *communis opinio* para destruí-la por dentro. No caso particular, como Maquiavel aparentemente aceita

o elogio tradicional feito a Esparta e a uma Roma espartana, para demolir tais representações usando os próprios princípios que servira para erguê-las. O núcleo dessa demolição será constituído por uma teoria do desejo como fundamento da sociedade histórica, de tal modo que a noção tradicional de “boa sociedade” será trabalhada por dentro para desfazer-se e reencontrar-se na figura de seu oposto: a “boa sociedade” será a “sociedade histórica”, não a Roma Espartana, mas a Roma Romana; “uma Roma que não tem outro fiador senão sua própria história e cuja grandeza está ligada à desmesura” (Lefort, 2023, p. 495). O tema explícito do discurso maquiaveliano é o problema da relação entre lei, liberdade, potência e segurança – no primeiro momento essas “propriedades” serão atribuídas positivamente à Esparta, à Roma Espartana e ao ideal político aristocrático, para no final do percurso serem negadas a eles e atribuídas positivamente à sociedade histórica. O percurso mantém o estilo maquiaveliano já evidenciado na leitura de *O príncipe*: “E, novamente, se verifica o rigor de uma crítica que explora os argumentos de outros, se presta a suas representações para usá-las até o final e dar um novo fundamento ao pensamento político” (Lefort, 2023, p. 488). Esparta surge como modelo da boa-sociedade: sua constituição, obra de um único legislador, dura sem alterar-se 800 anos. No final, não apenas os 800 anos diminuem sensivelmente (Maquiavel coloca o fim de Esparta no momento do conflito com Tebas), mas tudo que fazia da cidade de Licurgo o ideal político revelar-se-á como tentativa para conjurar a história e, portanto, como ordenação de sua história efetiva rumo à ruína, enquanto a Roma Romana, que acolhe os conflitos e dissimetrias, abre-se para um espaço político histórico que faz sua grandeza. E, lembra Lefort, é preciso salientar a *audácia* de Maquiavel,

que nesse momento destrói um dos mais antigos pilares da representação política.

1ª tese de Maquiavel: Esparta é obra de um sábio legislador; Roma, produto de um conflito de classes, a desunião do senado e da Plebe, a luta entre Nobreza e Povo.

1ª tese de Lefort: Maquiavel esboça uma tese nova, segundo a qual há na desordem algo com que produzir uma ordem; os apetites das classes não são necessariamente maus, pois de seu entrelaço pode nascer a potência da cidade; *a história não é degradação de uma boa forma primitiva, pois traz a título de possível a criação romana*. Usando a argumentação de Políbio, Maquiavel mostrará, contra Políbio, que a distinção clássica do “bom” (conforme à natureza) e “mau” (não conforme à natureza) governo é uma distinção sem pertinência, dizendo que todos os regimes são *pestiferi*.

Maquiavel introduz, sob o manto da teoria clássica – a da política de Aristóteles e a das leis de Platão –, uma interpretação da história de Roma que requer novos conceitos [...] para deslocar a problemática política, para levar-nos da consideração da forma do regime à das relações de classes e, simultaneamente, da consideração dos acidentes (apreendidos em sua oposição à essência) à de uma lógica histórica. (Lefort, 2023, p. 479)

Fica marcado, assim, o caráter inovador dos *Discorsi*, que retorna às origens (fundamentos) do pensamento político, obrigando-o a mudar de direção.

2ª tese de Maquiavel: A posição clássica entre estado natural e estado político se desfaz à medida em que se é obrigado a reconhecer

no estado político a maldade natural dos homens no comportamento da classe dominante. Contudo, Maquiavel não está interessado nessa oposição ou no seu apagamento, pois o estado natural não o interessa. É no espaço da sociedade política, do conflito social, que a origem da lei tem que ser encontrada, em vez de se usar a hipótese da perversidade humana para garantir a racionalidade e bondade essenciais da lei. É no social que as condições para o aparecimento e desaparecimento da lei devem ser procuradas.

3ª tese de Maquiavel: A lei não é uma rede de obrigações e de proibições, mas a forma pela qual a relação entre a liberdade e a potência vai exprimir-se. A primeira conclusão a que se chega, a partir dessa ideia, é a de que a compreensão do problema político não nasce da apreciação do princípio do governo (monárquico ou tirânico, aristocrático ou oligárquico, democrático) mas do jogo de forças sociais que aí se organizam. Assim, a tirania não é um regime corrompido, mas substituição de uma opressão (a da nobreza) por outra (a do príncipe), cuja tendência natural é de uma dominação direta e sem freio.

4ª tese de Maquiavel: É a *desunione*, o conflito das classes que constitui o princípio da perfeição de Roma, porque tal conflito é o fundamento da liberdade. “Os que condenam os tumultos da plebe e da nobreza”, diz Maquiavel, “censuram aquilo que foi a causa primeira da existência da liberdade romana, porque estão mais atentos ao ruído e aos gritos que ocasionavam, e menos aos bons efeitos que produziam”. Desmoronava-se, assim, a tese clássica da “boa sociedade” concorde consigo mesma e pacífica.

2ª tese de Lefort: Os sábios de Florença declaram que os males da cidade são causados pela *desunione* e convocam os florentinos à

unione e à fidelidade às velhas leis; o respeito ao modelo romano é produto de uma história e, portanto, não é a ordem boa em si. Por outro lado, Maquiavel não coloca tal ordem como resultado da ação de um sábio legislador, mas de um conflito social. E, enfim, sugere que o elogio da *unione* alimenta e mascara a divisão social e, por isso mesmo, destrói a liberdade. Dessa maneira, sua interpretação não fica circunscrita à da história de Roma, mas obriga o leitor a pensar no Estado Moderno e “a interrogar o discurso político de seu próprio tempo” (Lefort, 2023, p. 483). Obriga-o também a medir a distância entre Roma e Esparta e a indagar: “como a imagem da concórdia instituída por Licurgo resistiria à descoberta da *causa* da liberdade romana?” (Lefort, 2023, p. 483). E para compreender o que Maquiavel acaba de fazer é preciso perceber que o *significado* do conceito de *liberdade* mudou. À luz do elogio do Tribunato romano como poder anônimo, percebe-se que em Roma a *desunione* produziu liberdade, na medida em que criou “um regime tal que o poder não pode ser apropriado nem por um homem nem por uma facção” (Lefort, 2023, p. 483).

5ª tese de Maquiavel: Aparentemente os Tarquínios e o Tribunato, na qualidade de terceiros, teriam a mesma função política de apagar as ameaças que os grandes criam para o povo e para o Estado. No entanto, o regime tirânico é profundamente estranho à república na medida em que o primeiro é a expressão acabada da apropriação do Estado por um particular, enquanto a segunda estabeleceu o anonimato do poder. Assim, as instituições na república não são um mero terceiro na luta de classes, mas a impossibilidade para que um particular (um indivíduo ou os oligarcas) tome o poder.

3ª tese de Lefort: O Tribunato só é eficaz enquanto órgão da natividade e os tribunos, embora intermediários entre o senado e a Plebe, só têm razão de ser como *obstáculo* à insolência dos grandes. Por esse caminho será possível compreender a tese seguinte de Maquiavel, a tese democrática estabelecida pela crítica interna da tese aristocrática – o percurso feito é antecipado quanto ao seu sentido por essa 3ª tese de Lefort, na qual a eficácia da lei é apreendida pela negatividade que percorre o espaço social.

Há, como *O príncipe* já dissera, dois desejos assimétricos em toda cidade: o desejo positivo dos Grandes de oprimir e comandar, e o desejo negativo do Povo de não ser oprimido nem comandado. A argumentação dos *Discorsi* mostrará que o desejo do povo se encontra no fundamento da lei e da liberdade – donde o caráter de pura negatividade que irão assumir. Este aspecto, segundo Lefort, é essencial para impedir que o elogio da *desunione* nos conduza à ilusão de que o conflito é bom em si, o que pressuporia uma simetria entre os adversários e reconduziria à imagem do Legislador que, fora do conflito, regularia seu curso e cuja posição coincidiria com a do teórico. Pelo contrário, a lei e a liberdade vão instalar-se *no interior do espaço social sob a prova das classes e pela exigência de seu próprio movimento*.

A lei não pode ser pensada sob o signo da medida, nem relacionada à ação de uma instância razoável que poria um limite aos apetites do homem, nem concebida como consequência de uma regulação natural desses apetites, imposta pela necessidade da sobrevivência do grupo. Ela nasce da desmesura do desejo de liberdade, o qual está ligado sem dúvida ao desejo dos oprimidos – que buscam

dar vazão a sua ambição –, mas não se reduz a este, pois, em rigor, ele não tem objeto, é negatividade pura, recusa de opressão. [...] E a desordem, no sentido verdadeiro do termo, não é a pura discórdia, o tumulto em que se entrechocam os interesses particulares, pois essa desordem, como se viu em Florença, se apropria muito bem da aparência de ordem, quer dizer, do equilíbrio adquirido das forças sociais: é a operação do desejo que mantém aberta a questão da unidade do Estado e, desvelando-a, que obriga aqueles que dirigem o Estado a recolocar em jogo seu destino. (Lefort, 2023, pp. 484-485)

A liberdade apoia-se no desejo do povo, e Maquiavel afirma: “Os desejos dos povos livres”, acrescenta, “raramente são perniciosos à liberdade, pois é a opressão que os faz nascer, ou a suspeita de que haverá opressão” (*apud* Lefort, 2023, p. 484).

6ª tese de Maquiavel: Pela crítica interna da tese aristocrática estabeleceu-se a validade da tese democrática a partir de seus próprios princípios. O núcleo da argumentação de Maquiavel é a relação entre liberdade e segurança. A tese aristocrática afirma sua superioridade argumentando que os Grandes são mais capazes de garantir a segurança (conservação) do Estado, na medida em que são os que têm mais a perder com a turbulência, característica do povo. A tese cairá por terra quando Maquiavel apontar sua *mentira*. O pressuposto (a mentira) da tese aristocrática é a de que os Grandes saciarão seu desejo de conservação. Maquiavel revela que o desejo daqueles que possuem é mais perigoso porque o medo de perder o adquirido incita a violências ainda maiores do que o desejo de conservar e impulsiona um novo desejo de adquirir. Em suma: o desejo de adquirir é *insaciável*. Torna-se patente a *mistificação* dos conservadores, cuja habilidade

consiste em fazer crer que são pela paz civil. São eles que irão proclamar a maldade essencial do homem e a necessidade de reprimi-la, *apagando a divisão de classes sob a oposição geral da natureza e da lei*, só falando em *essência do homem* e em *essência da sociedade*, para, a seguir, reestabelecer a divisão entre Grandes e Pequenos ao dizerem que os homens que *já saciaram* seus apetites estão *naturalmente* presos à defesa da lei, sendo seus *guardiões naturais*.

No desenvolvimento desta 6ª tese, vem intercalar-se a:

4ª tese de Lefort: a lógica do discurso maquiaveliano vai ser secretamente sustentada por uma teoria do desejo. Maquiavel não nega a oposição entre o desejo de adquirir e o de conservar, mostra que é fictícia – a oposição se estabelece entre o desejo de alguma coisa (a adquirir ou conservar) e o desejo de não ser oprimido, em sua impossibilidade de por si mesmo conquistar seu objeto. O estabelecimento da tese democrática não será feito, portanto, pela retomada dos argumentos éticos tradicionais que a defendem, mas pelo exame da divisão, que não pode ser mascarada impunemente, pois a vida política desdobra seus efeitos. Maquiavel discutirá a tese aristocrática tomando seus dois princípios – potência e segurança – e trabalhando-os por dentro vai miná-los e recolocar como princípios a potência, a lei e a liberdade. A argumentação que repõe a tese democrática, além de não ser a de tipo ético, também não é a de tipo racionalista. Partindo do movimento de oposição dos desejos e de sua expansão, a ordem vai emergir como repressão do desejo, mas essa repressão não é feita pela instância da razão, e sim pelo jogo da divisão – “a repressão [é] o indício de sua reflexão” (Lefort, 2023, p. 488), e é essa autorreflexão da divisão social que põe a liberdade, a potência e a lei.

Retornando à 6ª tese de Maquiavel, a discussão sobre o problema da potência e da segurança começa pela posição de um dilema – o fundador de um Estado terá que pensar nas instituições conforme privilegia a potência ou a segurança. No entanto, o exame de Roma, Esparta e Veneza revela que se trata de um falso dilema. O primeiro momento da argumentação consiste em mostrar que a segurança não pode ser erigida em princípio político, porque os efeitos do tempo poderão conduzir o Estado para rumos que não obedecem às decisões dos dirigentes – o princípio da segurança impõe que o Estado fixe seus limites e impeça a expansão. Ora, o desejo do povo (efeitos do tempo) pode contrariar essa decisão. Os conceitos de segurança, equilíbrio e conservação não dão razão ao Estado, esta é obtida pela sua necessidade de enfrentar os acidentes que nascem em seu interior pela ambição contra os vizinhos ou às suas expensas. Se, por segurança, desarma o povo, mascara tais ambições, se enfraquece internamente e perece. O segundo momento da argumentação, por sua vez, mostrará que a potência também não é o princípio político que sirva de critério para o Estado. Este segundo momento inaugura uma nova tese, na qual a potência será posta em relação com o desejo, a lei e a liberdade.

7ª tese de Maquiavel: não há instituição eficaz a não ser que consiga dar uma saída pública aos humores do povo, isto é, que consiga deixá-los se manifestar e que consiga canalizá-los. Maquiavel examina um traço surpreendente da constituição romana: a acusação pública sem risco de vingança contra o acusador. O desejo do povo está dividido entre uma disposição à agressão e uma disposição à luta pela liberdade em resposta à agressão dos Grandes. Assim, além da divisão entre o desejo do povo e dos Grandes, o primeiro também está

cindido de modo que o corpo político se encontra em efervescência em todas as suas partes e cada particular é capaz de projetar sobre um outro particular o ódio de classe que o habita. O desejo de não ser oprimido não se dissocia de uma agressão cega contra as pessoas. Quando o Estado impede que essa agressão seja canalizada pela acusação pública, não a elimina por reprimi-la; abre o caminho para a calúnia, isto é, agrava a agressão e enfraquece os governantes. A república que sabe ordenar-se pelo princípio do desejo e de sua divisão

[...] é aquela na qual tudo se diz, mas na qual o lugar, as vias do discurso estão circunscritas pela autoridade que se faz fiadora da liberdade de palavra de todos, de maneira que a desconfiança, a inveja, o ódio, tão logo são despertados por um objeto particular, são nomeados e, nomeados, pedem uma resposta e, prestando-se ao intercâmbio de palavras, encontram seu limite na necessidade do julgamento. (Lefort, 2023, p. 491)

Entretanto, isto não significa que, uma vez trazida à luz uma verdade, ela possa apagar os efeitos da agressão. A virtude da instituição não está em que elimine o erro e a injustiça desarmando o instinto, mas sim que evite a violência entre particulares, origem do medo e das facções, substituindo a violência privada pela violência pública, a ação dos particulares pela ação do Estado. A violência se mantém ao passar de uma instância para outra, mas a diferença está em que a violência que percorre o corpo social seja rompida num ponto, numa instância que, embora também violenta, apareça como condição da unidade do corpo político e social, de sorte que a violência pública é qualitativamente distinta da violência privada. E é o desejo

que vem estabelecer essa diferença – a violência pública é aquela que se exerce em nome do desejo de não ser oprimido, único capaz de abrir para a sociedade a possibilidade de um poder anônimo, o espaço anônimo da instituição.

Por outro lado, da necessidade de dar vazão aos humores agressivos não decorre que tal saída seria um *mal menor* do que sua repressão, e sim que o *desejo de liberdade* está na dependência das limitações dos apetites e da agressão.

O desejo de liberdade é o desejo de não ser oprimido e é o desejo do povo. O Estado potente é o Estado livre, o Estado livre, o que se funda na negatividade do desejo do povo para dar-lhe uma efetuação positiva. O Estado potente e livre é o Estado que inaugura a lei como instituição anônima, forte para impedir que qualquer particular possa acaparar-la, isto é, forte para impedir o uso do público pelo privado. Ora, todas essas determinações nada mais são do que aquelas que constituem o Estado democrático para Maquiavel.

5ª tese de Lefort: a posição de Maquiavel não pode ser confundida com o naturalismo nem com o racionalismo clássicos. O uso da metáfora da sociedade como corpo ou organismo permanece metafórico, isto é, a metáfora não é uma tese. Ao falar em humores, apetites, instintos, Maquiavel descreve a divisão interna do desejo e da história, cuja origem é a divisão das classes e cujo efeito é a luta das classes. Por outro lado, minando a figura do Legislador, desliga-se da tradição racionalista.

O essencial, porém, diz Lefort, é que não se deve tomar a divisão do desejo, o conflito de classes e o desejo do povo como elementos *empíricos* de uma *gênese empírica* da lei. São fundamentos dela, mas isto não quer dizer que sejam anteriores de fato a ela, pois com a

divisão social logo se põe em jogo a unidade do corpo político; pois a luta das classes já traz os vestígios de suas relações; e a reivindicação da liberdade implica a transgressão da ordem de fato. Em suma, não se pode confundir a dimensão transcendental do fundamento com a ordem empírica dos fatos. O recurso ao Legislador é um sintoma dessa confusão.

A superação do naturalismo e do racionalismo quebra a tradição da boa-cidade, boa *em si* porque conforme à natureza ou porque conforme à razão. E tal superação encaminha o discurso maquiaveliano para o problema presente: a corrupção de Florença, que não é uma degradação natural da constituição e que atinge todo e qualquer Estado, nem o efeito de uma legislação impotente para conter os apetites dos cidadãos e impedir a desordem. Nem a maldade natural dos homens, nem os caprichos da Fortuna, nem o esquecimento da boa-cidade em si explicam a corrupção do Estado.

A corrupção é sua obra [da Cidade], o efeito da escolha continuada pela qual a Cidade nega a verdade do desejo e da agressão, recusa o conflito de classes, impede a reivindicação do povo e oculta a negação e a repressão sob um discurso sobre a ordem e a paz. (Lefort, 2023, p. 494)

8ª tese de Maquiavel: Esparta, Roma e Florença são respostas diferentes ao mesmo problema; e cada resposta contém o esquema de seu próprio desenvolvimento. Esparta organiza as relações sociais para impedir perturbações históricas, para conjurar o risco da história e esta recusa traça o caminho de sua ruína. Roma acolhe o conflito, a dissimetria das classes e abre a sociedade para o acontecimento, assumindo os riscos da história e sua história efetiva é solidária da

gênese do Estado. Em Florença os artifícios espartanos falham e o conflito das classes aproxima-a de Roma; o resultado é a dificuldade dos florentinos para forjar instituições e representações exigidas pelo tempo, deixando Florença dilacerada entre a recusa da história e o projeto de crescimento; privada da potência porque reprime a reivindicação do povo, mas sem desistir de suas ambições, pratica a política do menor risco e arrisca-se a perder a independência. Sua história efetiva carrega a marca de seu dilaceramento político.

6ª tese de Lefort: Maquiavel critica simultaneamente as representações tradicionais da política e a dependência da política florentina a tais representações, signo da incapacidade de encontrar uma política *nova* no coração de Roma, modelo do regime intrinsecamente bom, como Roma Espartana impede o surgimento de Roma como sociedade histórica. É esta que Maquiavel caracteriza, em primeiro lugar, como sociedade *aberta* à história tendo, portanto, como *garantia* apenas sua própria ação no tempo, em segundo lugar, como sociedade *outra* que a florentina, não porque seus tempos são diferentes (isto os conservadores também admitem), mas porque se instala no interior de uma diferença temporal. No jogo do universal (a sociedade histórica) e do particular (Roma Romana) se esclarecerá a proposta paradoxal de Maquiavel: a novidade de ensinar aos jovens florentinos a imitação dos romanos. A compreensão da História como fundo e fundamento da política mostrará que imitar

[...] é inventar seu próprio modelo, não governar segundo a imagem estabelecida da boa autoridade, mas decifrar no passado o sentido de uma relação de si com os demais cujas figuras variam em função das condições singulares e, portanto, sempre inéditas da ação. (Lefort, 2023, p. 666)

Os conservadores florentinos (que surgirão pouco a pouco como os inimigos a serem combatidos) recorrem manhosamente à história – Maquiavel usará manhosamente essa manha para, através da história, indicar aos *novos* agentes políticos a ação *nova* e os inimigos *novos*. Destarte, a História não é um regresso ao passado, mas iluminação do presente e preparação do futuro.

c) O jogo das divisões originárias:
divisão interna (luta de classes);
divisão externa (o Outro e a guerra).
Espelhamento e jogo de
identificações (o político, o militar e o
escritor) e a constituição do Sujeito
Político.

Os três capítulos finais do livro de Lefort constituem uma análise difícil e exaustiva dos *Discorsi* visando encontrar seus vários núcleos e a articulação destes como articulação entre história e política, teoria e prática. Além de visar a armação latente do discurso maquiaveliano, Lefort procura, através dela, *localizar* o escritor Maquiavel e o leitor florentino a quem se dirige. Dessa maneira, a obra se desdobra. Para encontrar *quem* fala, Lefort indaga *do que* fala, e para compreender *do que* fala, indaga *o que* cala. No jogo do discurso explícito e implícito, a

situação florentina vai sendo desenhada e, dentro dela, as figuras dos inimigos, dos interlocutores e do autor. É sugestivo que a leitura de *O príncipe* comece pela referência aos relatórios e cartas de Maquiavel – isto é, pela prática política do escritor, enquanto a dos *Discorsi* recorre à correspondência somente no fim do percurso, quando o escritor reaparece incrustado na prática política. A circularidade do caminho indica entrecruzamento permanente da teoria e da prática no discurso maquiaveliano, onde duas questões não cessam de se interpenetrar: o que fazer? O que pensar?

Em nenhum outro momento do livro, como nesses três últimos capítulos sobre os *Discorsi*, o problema do *texto* maquiaveliano como “caos ordenado” é posto com tanta evidência. Ininterruptamente, Lefort designa o leitor como “perplexo”, “privado de certeza”, “privado de sua fé”, “suspeitando”, “adivinhando”. Ininterruptamente os parágrafos se iniciam com um, “entretanto”, um, “mas”. Frequentemente o leitor é convidado a rememorar o caminho já percorrido para prender os fios de um novelo emaranhado e recompor a trama do tecido. A textura do texto maquiaveliano faz de seu leitor (Lefort) um tecelão obrigado a trabalhar pelo avesso – aliás, frequentemente Lefort usa as expressões “no avesso”, “pelo avesso”, pois é pela descoberta da distribuição e articulação dos *temas* em capítulos díspares, distantes uns dos outros no plano explícito, que a trama da “*proposta criminosa*” de Maquiavel pode ser vista. E essa complicação não é gratuita, retórica (em sentido pejorativo, que não é o seu sentido político), ou fruto de um pensamento desastrado; essa complicação designa o *lugar* do escritor que toma a palavra quando a situação o convida ao silêncio, que fala quando a prudência manda calar, que surge em plena luz quando deve permanecer clandestino,

enfim, que conspira quando os tempos exigem passividade e obediência. O texto sinuoso, contraditório, caótico, só encontra seu sentido quando lido *imediatamente* como texto político. O discurso maquiaveliano é o discurso político sobre a política, e nele se traçam em filigrana os meandros da palavra proibida que convoca para a ação revolucionária. Não se trata de uma *redução* do discurso teórico a uma “prática teórica”, trata-se da dimensão política da teoria *enquanto* teoria, portanto, enquanto reflexão nascida e voltada para a prática que se conhece como diferente da prática e que assume seus limites face à prática. A pergunta “que fazer?” É sempre antecedida da pergunta – “que pensar?”, mas a resposta a esta segunda questão indica que “[...] ainda que as figuras de Bruto, de Fábio e de Epaminondas esclareçam a tarefa, essa arte mesma está na invenção, é sempre no coração de uma situação inédita, e diante de novos inimigos, que convém restaurar sua prática” (Lefort, 2023, p. 699).

Grosso modo, os três capítulos finais sobre os *Discorsi* procuram articular o tema da história pela referência a uma dupla divisão imaginária: a divisão interna dos desejos na cidade e que se manifesta na luta de classes, e a divisão externa do mesmo e do outro no plano dos Estados e que se manifesta na guerra. Nesse sentido, o político e o militar vão encontrar um núcleo comum oferecido pelo tema da fundação e conservação do Estado. A divisão interna será tratada à luz do caso limite da política: a corrupção e sua manifestação através da ditadura, como poder da classe dominante. A divisão externa será tratada à luz dos casos limites da guerra: a batalha quando não há esperança de vitória e a fortaleza, ilusão da segurança. O jogo de identificação das figuras políticas e militares deve conduzir à compreensão da natureza da autoridade e da lei, e à elaboração da

ideia de Sujeito Político – príncipe, capitão e conspirador. A interrogação que dirige a totalidade do percurso consiste nas questões: é possível salvar um Estado corrompido? Essa salvação se faz por meios pacíficos (reformas) ou violentos (revolução)? Quem pode realizá-la? As respostas que tecem o caminho acima mencionado exigem uma elaboração crítica das representações políticas, ao término da qual estejam destruídas todas as referências a *realidades positivas em si*: a sociedade boa em si (ou má em si); o regime bom em si (ou mau em si); a conduta política boa em si (ou má em si).

O capítulo dedicado à diferença das classes trabalha com uma sucessão de distinções e oposições apresentadas e destruídas por Maquiavel, construindo um percurso onde as distinções abstratas, aceitas pela representação tradicional, voltar-se-ão contra si-mesmas para, enfim, desembocarem na oposição concreta das classes (patriciado-plebe; burguesia-povo) e levar à tese democrática.

Num primeiro momento, Maquiavel mantém uma distinção tradicional: os homens se repartem em duas categorias – bons e maus – segundo seus empreendimentos. São bons os fundadores de Estados, de religiões, grandes capitães, escritores. São maus os destruidores de Estados, religiões, os inimigos da *virtù*, da coragem, das letras – os ímpios, os covardes. Se a maldade anda muito espalhada, é porque os homens se deixam enganar pelo falso bem e pela falsa glória. Esse engano, no plano da política, aparece na figura da tirania, oposta à república e à monarquia legítima. Cabe, pois, ao fundador de um Estado escolher entre o bem e o mal, pois o destino de uma sociedade depende dessa escolha inicial. Nota Lefort: semelhante a um pregador, Maquiavel narra uma história edificante e concorde com a moral, reestabelecendo a imagem de uma Roma harmoniosa dirigida por

sábios governantes. No entanto, o leitor já fica perplexo com essa imagem. Com efeito, Maquiavel pretende colocar a *república* romana como exemplo a ser imitado e, no entanto, a distinção entre bons e maus leva ao elogio de tiranos e imperadores de Roma, e não ao das figuras propriamente republicanas.

A distinção entre homens bons e maus se encaminha, então, para uma distinção entre bons e maus imperadores. Ora, nessa passagem, os exemplos elogiados na primeira distinção tornam-se alvo de críticas, e vice-versa. Assim, Numa, elogiado como fundador da religião romana, reaparece agora sob traços de um hábil impostor e bastante próximo de Savonarola, que, como já foi dito, não é fundador. Além de Numa e Savonarola não poderem ser colocados no mesmo plano quanto ao teor de suas ações, também é surpreendente que surjam aproximados, visto que não possuem os mesmos destinatários – o sucesso de Numa se deve ao fato de dirigir-se a “rudes camponeses”, enquanto Savonarola dirigia-se à elite da burguesia florentina. Essa aproximação, contudo, prossegue. Abandonando as figuras de Numa e de Savonarola, Maquiavel passa a criticar a religião romana pagã e a Igreja Católica, acusando-a da corrupção dos costumes e do enfraquecimento da Itália. O bom imperador revelado como mau imperador, a aproximação Numa-Savonarola, têm a finalidade de iniciar o exame da relação religião-estado. Maquiavel começa dando a entender que a religião explora a credulidade do povo para o bem-comum, mas termina mostrando que a religião sempre foi usada pelo patriciado romano para manter sua dominação de classe, não recuando diante de qualquer manobra astuciosa que permitisse abortar as reivindicações populares. A fusão imperador-chefe religioso

indica, portanto, uma forma pela qual o poder político desliza para o poder da classe dominante.

Essa passagem permite uma terceira distinção: entre os romanos e os nobres romanos. Num primeiro momento, Maquiavel parece recuperar o papel positivo da religião que mantém a disciplina e as virtudes militares romanas – a relação da religião com a guerra parece dar à supremacia militar romana um fundamento religioso. Ora, logo a seguir, Numa reaparece, e não mais como hábil impostor, e sim como *fraco*, oposto a Rômulo, *forte*. Se num primeiro momento a religião surge como fonte de sustentáculo da coesão da cidade, os desastres políticos de Numa deixarão claro que a religião pode ser causa da divisão, e a análise da religião moderna completa o quadro: o poder religioso é fonte de enfraquecimento e corrupção da cidade. Lefort salienta que a chave para a compreensão dessa mudança do papel atribuído à religião não está dada no nível dos exemplos (empíricos), mas pela substituição maquiaveliana do termo “romanos” pelo termo “patriciado” – a religião vai aparecer como função de dominação da nobreza romana sobre a plebe e é nessa qualidade que suas características “virtuosas”, “disciplinadoras” e “unificantes” se desvendam como mistificação do povo pela classe dominante. O texto maquiaveliano, aparentemente contraditório, reencontra sua coerência desde que o leitor perceba o *deslocamento do objeto do discurso*, deslocamento operado aqui pela passagem do genérico “romanos” para o particular “patriciado”. A análise histórica se mostra, portanto, desde o início como *interpretação*. A destruição final da religião romana como base da supremacia militar é feita à luz das vitórias e derrotas dos romanos frente a outros povos, ora mais, ora menos religiosos do que os primeiros, ficando patente que o problema

da guerra não será iluminado pelo da religião. Aliás, no último capítulo sobre os *Discorsi*, analisando os exemplos de Fabius e de Epaminondas, Lefort nota que Maquiavel os desvincula inteiramente da religião e, ao contrário, escolhe exemplos de chefes e capitães *fracos* que recorreram aos efeitos da religião sobre a guerra e fracassaram. A presença da religião é, antes, sintoma da dominação de classe e seu uso, sintoma de um Estado fraco. A posição inicial encontra-se, pois, totalmente subvertida, graças aos deslocamentos operados pelo discurso maquiaveliano.

Uma quarta distinção, também tradicional, aparece agora: entre a fundação de uma república e o surgimento de uma tirania. A distinção tradicional consiste em colocar a tirania sob o signo da violência, e a república, sob o da paz legítima. Maquiavel começa mostrando que o momento da fundação da república é tão (ou mais) violento quanto o de uma tirania, de sorte que o critério tradicional não pode ser mantido. A partir daí a distinção vai reaparecer, mas num outro nível. Surpreendentemente, Maquiavel afirma que uma república “não tem amigos”, sendo próprio dela engendrar a ingratidão dos cidadãos que julgam que são o que são por mérito próprio e não por mérito do Estado. Ora, na tirania é o contrário que se passa – nascida da violência, como qualquer outro regime e como a república, a tirania só se mantém se puder *aparecer* como o melhor regime, e para isso precisa “fazer amigos”. A república sobrevive “batendo em seus filhos”; a tirania, “pedindo-lhes que a reconheçam como pai”. Dessa maneira, no nível dos *dados imediatos* do jogo político, república e tirania trocam de papeis – o “bom” governante e o “mau” governante estão em posições invertidas. Nesse momento, Maquiavel afirma que as intenções do príncipe contam menos que os

resultados de suas ações: é que, para o tirano, se os fatos o acusam, os resultados o escusam.

O conceito de tirania já não designa mais um gênero, fechado sobre si, distinto da monarquia e da república; o poder parece suscetível de ser definido em cada regime em função das respostas dadas à questão que as condições de seu advento compõem para ele. (Lefort, 2023, p. 503)

A primeira conclusão que se impõe à luz da demolição das distinções clássicas é a de que a teoria clássica não pode ser mantida e que *todos os regimes têm em comum o fato de serem respostas exigidas pelas condições de seu aparecimento*. O resultado dessa primeira conclusão tem a finalidade de desfazer a ideia de regimes bons e maus em si. Prosseguindo nessa linha, Maquiavel inverte mais uma vez as posições tradicionais da república e da tirania. Mostra como na primeira os grandes oprimem o povo, como nela a liberdade é apenas segurança para uns e comando para outros, enquanto na segunda o tirano oferecendo-se como “pai” do povo vinga-o da opressão dos grandes, oprimindo-os. Essa modificação da perspectiva nessa etapa dos *Discorsi*, segundo Lefort, significa que

é preciso convir que toda sociedade está dividida em dominantes e dominados e que os sinais exteriores da liberdade recobrem uma desigualdade de fato cujas consequências se prestam a diversos arranjos. (Lefort, 2023, pp. 504-505)

Em suma, se a diferença imediata entre os regimes foi apagada, a diferença verdadeira ainda não foi encontrada. Os regimes terão que ser vistos como figuras que se recortam sob o fundo comum da divisão interna originária, dando-lhe uma resposta exigida por ela mesma. De direito não há, por enquanto, qualquer critério para distinguir a fundação de uma república de uma monarquia ou de uma tirania.

Assim, se não são as qualidades intrínsecas dos homens e dos regimes que permitiriam sua diferenciação, cabe encontrar, a partir da divisão originária e das respostas, um caminho para a diferença. Até esse ponto o que se patenteia é a exigência de *categorias novas* para pensar o problema político – é da crítica das categorias tradicionais que deverão emergir aquelas que possibilitarão uma nova teoria. Segundo Lefort, a escolha de um *tema* fornecerá a Maquiavel o fio condutor de um percurso discursivo que produzirá as categorias necessárias para a análise. Esse tema é o da *corrupção* do regime político e sua manifestação na *ditadura*. Graças a ele, as relações entre reforma e revolução, via pacífica e via violenta, estrutura (*ordini*) e história (*accidenti*), teoria e prática, poderão ser colocadas fora dos quadros clássicos, onde eram impensáveis.

O percurso maquiaveliano refeito por Lefort é, segundo as palavras deste último, “complexo” e “sinuoso”, feito de “meandros que parecem digressões” sem relação com os problemas tratados e que, no entanto, são a chave do caminho. De um modo geral, os meandros têm dupla finalidade: de um lado, deslocar o objeto do discurso de um plano empírico para um plano simbólico; de outro lado, graças a tal deslocamento, “corrigir” as descrições empíricas por uma interpretação histórica. Um outro aspecto muito peculiar da leitura de Lefort consiste em rearticular os capítulos fora de sua ordem de

sucessão aparente, agrupando-os por *temas*, de sorte que os *Discorsi* surgem re-escritos numa ordem *nova* que lhes confere plena inteligibilidade. Essa trajetória é *constituente* da leitura e da interpretação tanto de Maquiavel leitor de Tito Lívio e de Xenofonte, quanto da de Lefort leitor de Maquiavel. Contudo, apesar do risco de perder o movimento essencial da produção do texto, não refaremos aqui o percurso. Iremos empobrecê-lo e simplificá-lo reduzindo-o a um certo número de teses que, na verdade, foram engendradas pelo próprio caminho percorrido.

1ª tese: a natureza de um regime não pode ser referida à intenção dos governos, pois estes apenas exploram as condições sociais e históricas que lhes são impostas; ou, então, se arruinam por desconhecerem a necessidade delas.

2ª tese: o caráter de uma república não pode ser lido em suas instituições, pois estas só permanecem úteis se forem impostas por um sujeito suficientemente forte para impô-las, conservá-las e sanear a inconstância perene das massas.

3ª tese: se a natureza de um regime não depende das intenções do governante nem do caráter de suas instituições, a corrupção política é de tal natureza que não pode ser impedida, mesmo nos lugares onde não desdobrou ainda todos os seus efeitos. Uma reforma é tão difícil quanto uma grande mutação. Aquele que deseja uma modificação radical deve empregar meios extremos e a suprema violência; ora, em geral os que desejam a mutação *de fato* têm repugnância por tais meios e aqueles que naturalmente os empregam não estão inclinados a fazê-lo e usá-los bem. No primeiro caso, o fim proíbe os meios que lhe são necessários, no segundo, os meios podem desviar do fim. Além disso, no caso de uma *reforma*, é preciso contar

com a ajuda dos homens “do lugar”; ora, *de fato*, ou tais homens não chegam sequer a perceber o vício, ou, então, lhes interessa permanecer surdos aos conselhos do príncipe. Ademais, se conhecessem a verdade, a corrupção teria sido evitada, pois a democracia se corrompe quando coloca no comando não os homens de mérito, mas os que são favorecidos pela intriga e pela ambição. Nesse ponto da análise, Maquiavel parece sugerir que a mudança política escapa da ação dos homens na *teoria*, o Estado republicano parece encaminhar-se inexoravelmente para a forma monárquica como único meio de dobrar a indocilidade dos governados; na *prática*, tanto a ação revolucionária quanto a reformista parecem encontrar dificuldades intransponíveis.

Nesse momento, diz Lefort, é preciso rememorar o caminho percorrido. “A oposição entre o virtuoso fundador e o tirano não resistiu à análise; o parentesco que os diversos regimes mantêm entre si, no que diz respeito à opressão da massa dos governados, se mostrou a nossos olhos; uma nova oposição é estabelecida – a única, aparentemente, que deve reter nossa atenção – entre regime são e regime corrompido, a qual coincide com aquela dos Estados fundados sobre a igualdade e os Estados fundados sobre a desigualdade e com aquela dos Estados jovens e dos Estados senis. Simultaneamente, prevalece a ideia de que a república não pode, no longo prazo, regenerar-se senão derivando para uma forma monárquica de governo. Mas semelhante ideia é acompanhada das mais profundas dúvidas sobre suas possibilidades de aplicação” (Lefort, 2023, p. 507).

Ora, nesse instante Maquiavel introduz uma 4ª tese: nem a intenção de um governante, nem o caráter das instituições definem a natureza de um regime, esta só pode ser dada *pela relação que o Estado*

estabelece com o conjunto dos sujeitos ou cidadãos e, mais profundamente, aquela estabelecida entre eles, segundo o grau de igualdade ou desigualdade atingido no interior da divisão social.

Nessa fase da argumentação, diz Lefort, as noções de igualdade e desigualdade ainda permanecem muito vagas. A igualdade reina enquanto as distinções são feitas tendo como critério apenas a *virtù*; a desigualdade é engendrada quando um pequeno número começa a se distinguir, primeiro pelo favor e pelo mérito, depois pela potência e pela riqueza. Tais noções permanecem vagas porque Maquiavel não indaga sobre sua gênese – constata a desigualdade, atribui-a à riqueza e à potência e indaga se, dada a corrupção, é possível, e como, regenerar a república. Essa questão não fica circunscrita ao tempo empírico da criação e regeneração de um Estado particular. O tratamento a que é submetida por Maquiavel revela que se trata do problema da fundação do Estado referido à história da ação do Sujeito Político enquanto tal.

Com efeito, o problema da corrupção do Estado sempre foi visto pela tradição a partir de uma *diferença* entre fundar e conservar. Maquiavel, rompendo com a tradição, procura demonstrar que a ação do Sujeito Político é sempre a mesma, quer se trate da fundação e da conservação do Estado, o que significa, por um lado, que o problema da corrupção remete para o da própria fundação e, por outro lado, que esta implica na compreensão da ação do Sujeito Político enquanto sujeito histórico. E se a natureza de um regime só se deixa desvendar a partir das relações entre o Estado e os governados, e destes entre si, o problema da fundação, da conservação e da corrupção só pode ser compreendido sob essa mesma luz. Eis por que o discurso maquiaveliano desloca o objeto, passa dos dados empíricos às funções

simbólicas, desfaz o texto de Tito Lívio, coloca no lugar dos Romanos o conflito patriciado-plebe e usa a questão da corrupção para pôr as coordenadas da *lógica da ação política*.

Aparentemente, a corrupção só pode ser sanada se o regime republicano puder conter a ambição dos grandes e a indocilidade do povo, rumando para a monarquia e daí para a tirania, isto é, para a ditadura. Este, aliás, sempre foi o esquema clássico para explicação da gênese e fim da corrupção do Estado. Ora, no momento em que repete o esquema tradicional, Maquiavel introduz alguns exemplos “históricos” de salvadores do Estado republicano transformado em Monarquia, mas tais exemplos são paradoxais. Maquiavel coloca no mesmo plano a crueldade de Felipe da Macedônia e a fundação do Reino de Israel por um “príncipe novo”, David. Não contente de assimilar a figura do tirano e a do fundador, Maquiavel ainda atribui ao rei dos judeus um princípio que pertence ao rei dos Cristãos: abaixar os ricos e elevar os pobres. Evidentemente, diz Lefort, não se pode imaginar que Maquiavel esteja trabalhando com figuras empíricas – o sujeito que está sendo elaborado é um sujeito simbólico. A primeira finalidade dessa elaboração é a de impedir que o leitor se mantenha apoiado em certezas empíricas e nas distinções tradicionais do bem e do mal políticos. A segunda finalidade da elaboração do sujeito político simbólico é a de esclarecer o lugar da corrupção. A distinção entre homens bons e maus vai reaparecer neste ponto, mas inteiramente modificada. Maquiavel afirma que a corrupção se instala quando os homens escolhem vias médias para resolver os problemas políticos, vias ainda mais prejudiciais do que as vias extremas, e que o fazem porque “não conseguem ser nem inteiramente bons, nem inteiramente maus”, isto é, não conseguem fazer uma obra que tenha

alcance histórico. A incapacidade para tomar as vias extremas não decorre de uma bondade ou maldade psicológicas ou morais, nem da ignorância das regras do jogo político – decorrem da incapacidade para saber ler e usar tais regras durante o jogo. Nem a psicologia, nem a moral, nem um saber formal do jogo político são causas de um desajuste prático que corrói o Estado. A corrupção indica a ausência de um saber que se realiza no interior da própria política, no acordo das necessidades da ação e das necessidades inscritas na própria situação. O sujeito político simbólico traçado pelos Discorsi é, pois, aquele que para além do bem e do mal alcança a compreensão da necessidade e que, por sua ação, estabelece as fronteiras do possível e do impossível. Nesse primeiro momento da constituição do sujeito político, a fusão do rei dos macedônios, com o rei dos judeus e o rei dos cristãos numa explicação sobre a república, deixa claro que a discussão ainda não visa as formas particulares dos regimes, mas a natureza genérica da ação política, serve para “introduzir a ideia de uma lógica da ação histórica para tornar possível uma leitura crítica da história da república” (Lefort, 2023, p. 514). Essa lógica impõe (como já ocorrera em *O príncipe*), que o leitor leia o fenômeno político: isto é, que não procure a “bondade” dos romanos, mas interroge quais as condições que os forçaram a “parecer bons”. A interrogação desse “parecer” se faz pela via da corrupção: momento em que o “parecer” se converte numa aparência ilusória mistificadora, onde se lê o deslocamento do poder político para a potência da classe dominante. A história da república, lida através de sua corrupção, desvenda seu sustentáculo (e a sua fundação) no interior da luta das classes. Maquiavel passa, então, à análise da ditadura.

1º movimento: elogio da ditadura: ali onde a corrupção já se instalou mais vale contemporizar do que atacar de frente os ambiciosos que querem tomar o poder. A ditadura é, pois, o único recurso de que a república dispõe como paliativo para suas deficiências naturais, visto que deixa germinar em seu interior os desejos livres e insaciáveis de seus membros. Embora a ditadura possa degenerar em tirania desenfreada, em sua forma primitiva é o contrário da tirania, pois esta é tomada pessoal do poder e aquela, uso do princípio tirânico para obrigar a república a retornar ao quadro da lei. Uma república corrompida encaminha-se para o princípio monárquico, portanto, *interiorizando a tempo* tal princípio, sem correr o risco de contrariar sua constituição peculiar de república. Em Roma, foi esta a “solução”; e a prova de que o princípio monárquico não desnaturou a natureza republicana está no caráter temporário do poder atribuído ao governante, de sorte que tal poder nunca dispunha da possibilidade de destruir a constituição antiga e criar uma outra nova. Conclusão: numa cidade que vive sob a autoridade das pessoas, a crise é inevitável, mas dela a lei é capaz de cobrir sua própria transgressão, em vez de aceitar sua violação bruta que a arruinaria.

2º movimento: gênese da ditadura (tanto romana quanto florentina). A ditadura é uma resposta que o Estado fornece ao perigo interno (os ambiciosos) quando este se aliar a um perigo externo (enfraquecimento do Estado por um ataque vindo de outro). A criação da ditadura não decorre, pois, da bondade (sabedoria) dos governantes ou das instituições, mas de uma *contingência*, ou melhor, de uma justa interpretação dos acontecimentos. Isto significa (ao contrário do que foi posto pelo 1º movimento) que uma ditadura *não se deduz* da natureza do regime republicano, mas de seu embate com

a experiência. E Maquiavel acrescenta paradoxalmente: se a república, diante dos perigos, responde com a ditadura é porque o regime republicano é especificamente *fraco*, isto é, a prática da assembleia e da autoridade repartida retarda as decisões, que devem ser prontas e rápidas diante do acontecimento. Dessa Maneira, Maquiavel arruína a ideia da república como regime intrinsecamente bom e, sobretudo, acaba com a ideia de que o regime é bom pelo menos na origem. *Ipsso facto*, arruína a ideia complementar de que o *devoir* é sinônimo de corrupção de uma boa-forma originária.

E Lefort conclui:

Ao considerar que a ditadura surgiu no curso dos conflitos, como uma simulação inventada em resposta à iniciativa dos adversários, e que assim ofereceu uma solução ao problema de economia interna do poder, devemos conceber uma relação nova entre forma e acidentes – ou, diríamos numa linguagem que certamente não é a de Maquiavel, entre estrutura e história. O princípio que assegura a identidade da forma – à qual o discurso dá o nome de *ordine* – se revela ele mesmo não acidental, mas indissociável do acidente, e deixa entrever uma elaboração da qual nem o acaso nem a necessidade de essência permite dar conta. É verdade que, após a leitura dos primeiros capítulos da obra, já estávamos convencidos de que a teoria da política implica uma teoria da história. Mas, além de o caminho da descoberta ser necessariamente longo e difícil, e ser preciso que o leitor volte diversas vezes ao ponto de partida para se assegurar do rigor do movimento, a análise da ditadura possui o mérito de fazê-lo descobrir, a propósito de um fenômeno particular, uma verdade da interpretação que ele corria o

risco de medir mal se não a captasse em sua generalidade. A análise também possui outro mérito: introduzida no curso de uma discussão que trata dos conflitos que opõem o poder e os cidadãos ambiciosos, ela mantém momentaneamente à distância, preparando para acolhê-la, a questão da luta de classes. (Lefort, 2023, pp. 519-520)

3º movimento: ditadura e luta de classes, ou a mudança dos atores na cena política.

A bondade e maldade de um regime não sendo imputadas nem aos seus indivíduos, nem aos governantes, nem às suas instituições, mas à sua relação historicamente determinada no interior das possibilidades objetivas que as circunstâncias e regras das instituições criam para o conjunto das relações sociais, a corrupção não poderá ser imputada aos vícios dos indivíduos ou das instituições, porque estes são meros signos de um encadeamento mais profundo de “respostas” individuais ou coletivas que tecem um sistema onde o desejo de liberdade vai ser freado.

Embora a emergência da ditadura romana ocorra em função de um perigo externo, Maquiavel procura nas condições internas da república por que a ditadura surge como solução. Nesse momento, a situação interna é analisada a partir da lei agrária, isto é, do conflito entre patriciado e plebe a partir da propriedade privada da terra. A determinação econômica das classes, porém, é apenas um dos fios da argumentação, cujo núcleo é sempre o conflito originário que cinde o social e que, nesse momento, assume a figura da oposição conhecida como desejo de adquirir e medo de perder. Essa determinação serve para que Maquiavel, que no princípio aceita a tese de Tito Lívio de que a plebe é a causa dos distúrbios do Estado, possa remeter tal

responsabilidade para o patriciado para, no final, recuperar a tese que abre os *Discorsi* – a grandeza de Roma está na capacidade para acolher e assumir os conflitos. Dessa maneira, a corrupção representada pela lei agrária e a ditadura consequente surgem sob nova luz: a corrupção não está no conflito, mas na ditadura que procura mascarar o conflito, a fim de encobrir a realidade da luta de classes. Tal corrupção resulta da degradação da autoridade política em potência da classe dominante, porque a autoridade política é incapaz de alçar-se acima do conflito para impor limites às ambições da classe dominante e para compor com as reivindicações populares. A situação de Roma é, em largos traços, a de Florença.

O aparecimento da lei agrária na argumentação serve para deixar mais claro por onde passa a linha divisória dos desejos no plano político. A nobreza romana, diz Maquiavel, sempre cedeu à plebe quando as exigências desta concerniam às *honras*, mas nunca cedeu quando concerniam aos *bens*. Foi, portanto, a própria nobreza que impeliu a plebe a buscar uma “saída extraordinária” para seus apetites frustrados, isto é, a conferir a um pequeno número de cidadãos a obrigação de criar novas leis para resolver o conflito. A plebe é impelida para a oligarquia e para a ditadura – esta decorre, pois, do caminho seguido pela luta de classes.

Nesse momento, Maquiavel tece considerações sobre a *identidade* das histórias das várias sociedades – no caso, Roma e Florença –, identidade que não é posta em termos de repetição empírica dos acontecimentos, mas da *lógica* que sustenta o jogo político dos desejos. No entanto, essa identidade é recoberta pela diferença temporal – diferença que não é posta como distinção empírica do antes e do depois, do passado e do presente, pois, como

notará posteriormente Lefort, em cada caso (Roma e Florença) o *inimigo* é sempre *outro*. A história deve ser decifrada no duplo registro da identidade e da diferença, sempre com a cautela de não se deixar iludir pela identidade da repetição nem pela diferença das intrigas. A identidade profunda entre Roma e Florença surge de um lado pela lógica da luta originária dos desejos que assume a forma da luta de classes em sua particularidade histórica e, por outro lado, e este é o ponto *inédito* do discurso maquiaveliano, pela idêntica cegueira dos atores implicados no jogo político. Em Roma, três partes se enfrentam e erram: a nobreza, a plebe e o aspirante à tirania (Apíus, chefe do Decenvirato), e seu erro põe às claras a lógica. Maquiavel começa colocando-se *fora* dela, no lugar do Sujeito do conhecimento, neutro e objetivo – em suma, no lugar de puro observador. Nessa posição avalia a ação de Apíus e o critica por ignorar as bases sociais da tirania, por buscar apoio na nobreza e não no povo, por não saber mascarar seu jogo. Pouco a pouco, porém, Maquiavel não aparece mais ocupando a posição do puro observador, mas *raciocinando do ponto de vista do tirano*, isto é, de um dos atores do jogo. Ora, como o discurso partiu da identidade Roma-Florença, o lugar ocupado por Apíus é o de Cósimo de Médici e, nesse momento, Maquiavel está diante da cena política de 1512 vista pelo aspirante à tirania florentina. É surpreendente, diz Lefort, que Maquiavel ocupe durante muito pouco tempo o lugar do povo: a este endereça brevemente a crítica do “excesso do desejo de liberdade” que o uniu inconsideradamente ao tirano, este movido pelo “excesso do desejo de comandar”. Mas nenhuma consequência é retirada da posição popular. Ele volta a indagar como salvar uma república que vai ser lançada numa crise, como frear o movimento da corrupção. Ora, a resposta fará reaparecer o ponto de vista do povo, só

que não mais referido apenas ao do tirano, e sim ao seu inimigo imediato, a outra classe.

Maquiavel começa evidenciando a *assimetria* das posições de classe, e a natureza e o *lugar* da autoridade. A linha explícita do discurso é contraditória: ora a análise afirma a impossibilidade de salvar o Estado corrupto, ora a possibilidade da salvação. No entanto, diz Lefort, desde que se acompanhe a diferença das classes e se tome a especificidade de cada uma como tema, um fio condutor é dado ao leitor: os capítulos que afirmam a possibilidade da salvação do Estado e introduzem a figura do reformador (que é um fundador) são os mesmos nos quais Maquiavel trata da classe dominada; ao contrário, os capítulos que descrevem o Estado corroído por facções, fadado à tirania e ao fracasso, são os mesmos nos quais a classe dominante é tematizada. Segundo Lefort, essa distribuição tem um sentido preciso: a tese maquiaveliana é uma tese republicana cujo núcleo é a afirmação de que a autoridade política só é legítima, isto é, só realiza sua finalidade histórica e social se estiver apoiada no povo. Lefort também procura salientar que a defesa dessa tese a partir da leitura de Tito Lívio esclarece o lugar dos dois escritores: Maquiavel não apenas dá versões de acontecimentos e personagens que contradizem a narrativa leviana, mas ao fazê-lo sua leitura já interpreta a de Tito Lívio, revelando que este permanece *servil* ao ponto de vista da classe dominante e, portanto, seu discurso também já é uma interpretação do real. Qual a diferença entre os dois escritores? Tito Lívio, permanecendo atado ao ponto de vista da classe dominante *durante* a crise da república não pode alcançar o *sentido* dessa crise e não enfrenta o vazio teórico e prático suscitado por ela. Seu discurso é conservador e ideológico (mais adiante veremos o significado deste

termo). Maquiavel, ao contrário, depara-se com discursos e práticas que somente agravam a crise florentina. Depara-se com um vazio teórico e prático e com representações mistificadas que buscam, *fora das condições dadas*, uma justificativa para a crise. É esse vazio que vai ser interrogado, e são essas representações que serão criticadas para que um espaço teórico novo se abra e uma via prática seja vislumbrada. A burguesia florentina, como anteriormente Tito Lívio, não sabe enfrentar o apelo político presente e usa o passado como garantia de seu próprio malogro. Como são os dominados?

a) a conduta do povo não possui qualidades intrínsecas de bondade ou maldade, mas é determinada pelas relações que mantém com a autoridade política (a Lei);

b) o povo está privado do conhecimento e da expressão de sua própria potência; aparece como agente do desejo de liberdade, portador de uma reivindicação que limita a ambição dos grandes e constrange o poder à prudência, mas simultaneamente aparece como o Sujeito que nunca dispõe da autoridade e cuja vocação é a submissão aos que estão acostumados a ela e que tendem a ocupar, para ele, o lugar anteriormente ocupado pelos dominantes;

c) o povo não é a força que põe a república em perigo (tese tradicional), mas, ao contrário, quando esclarecido, participa a partir da melhor decisão. Assim sendo, a qualidade de seu comportamento depende da qualidade da autoridade política;

d) enquanto *massa*, tem as qualidades e vícios dos indivíduos que a compõem, mas enquanto *classe*, nunca erra. Não é o Sujeito da ciência, pois seu saber é sempre o da experiência sensível, situada entre a lei e a autoridade, entre a percepção e a adivinhação – seu saber é sempre um saber das aparências e dos signos. Só a classe

dominante calcula, prevê, sabe com ciência e, por isso mesmo, *só a classe dominante erra*. E erra todo aquele que, tendo uma ciência cujo solo é a divisão originária do social, pensa e age como se essa divisão não existisse ou não devesse existir. Erra a classe que escamoteia as classes, que oblitera a divisão e a alteridade originárias. Calcula sem que o Outro entre em seus cálculos;

e) assim sendo, toda e qualquer crítica do comportamento político popular é *ipso facto* crítica do comportamento da autoridade política;

f) se o povo é a classe para a qual a outra classe sempre existe, se é a classe para a qual o conflito e a divisão não podem ser escamoteados, só o povo pode ser o fundamento e o apoio da autoridade política.

Como são os dominantes?

a) na medida em que são postos como detentores de um poder e de um saber, e que tal saber e tal poder estão sendo confrontados com uma crise na qual o Estado poderá aparecer, os dominantes surgem situados diante de um vazio teórico e prático que não conseguem compreender (vazio que, por sua vez, determina o lugar do escritor político que o interroga; no caso, Maquiavel e sua diferença frente a Tito Lívio);

b) na medida em que a crise e a corrupção são marcadas pela incapacidade dos dirigentes para compreender e assumir o conflito de classes e a posição respectiva de cada um deles frente à autoridade política, sua situação de classe se define por si mesma como gênese e produto da crise política (e o escritor político, por sua vez, não pode desenvolver um pensamento político preso aos interesses da classe dominante, visto que neste caso pactuaria com o não-saber e a não-

ação reinante, sendo inútil sua reflexão. Por outro lado, não lhe basta compreender o *hic et nunc* em sua empiria; precisa interrogar a *natureza* do político enquanto tal);

c) a crise tem a peculiaridade de revelar a modalidade específica da ação política da classe dominante. Esta procura garantias que legitimem seu poder de classe e, para tal, se esforça para que o discurso e a prática *dominantes* se confundam e se identifiquem com o discurso e a prática do poder, mascarando, assim, a gênese do poder político a partir da divisão originária do social. Praticamente, o recurso da classe dominante consiste em “colocar um dos seus” (“o mais ambicioso dos cidadãos”) no poder e, portanto, passar para a *ditadura*. É, pois, do ponto de vista da classe dominante que a ditadura é a única saída viável para a crise. Destarte, a ditadura não se inscreve nem na natureza em si da república, nem na corrupção da bondade em si da república, mas se inscreve na *lógica da ação* da classe dominante que visa identificar-se com o poder político;

d) a origem da ditadura como solução da crise funda-se num duplo medo: a república, ameaçada pelo exterior e dividida internamente, poderia salvar-se *armando o povo*; ora, é disto que a classe dominante tem medo e prefere, então, escolher “um dos seus” para controlar a totalidade do Estado. Por outro lado, o escolhido tem que ser suficientemente forte para provocar o medo dos magistrados e obrigá-los a promulgarem leis que favoreçam à classe dominante internamente. Ao fazê-lo, os magistrados provocam o ódio popular contra o poder e captam esse ódio para poderem ocupar o lugar do governante. Nesse processo, surgem *facções*, que só podem sobreviver se provocarem medo recíproco na classe dominante e no povo, desencadeando, assim, o ciclo de “loucuras” que destruirá o Estado.

Tito Lívio dissera: “o medo engendra o medo”. Maquiavel retoma a fórmula e subverte-a: o medo não é signo de um Estado onde as classes estão em conflito, mas de um estado onde uma das classes, o povo, *não conta como agente histórico*, pois sua entrada em cena é o *medo primeiro* da classe dominante, que, para evitá-lo, entra no círculo de sua própria destruição.

O ideal republicano e democrático não é, pois, estabelecido por Maquiavel a partir das noções de igualdade e desigualdade, mas na necessidade em que se encontra o poder de apoiar-se em duas formas de saber (o entendimento calculador da classe dominante e a imaginação da classe dominada) e em duas formas de ação (a força da classe dominante e a rebelião da classe dominada). Mais do que isto. No momento de crise, o reformador (que afinal será um fundador) deve usar a *força* da classe dominante contra a própria classe dominante, apoiando-se na rebelião e no saber dos dominados, pois eles são os indicadores do vazio político que a ação do Sujeito político precisa preencher.

Nesse ponto de análise, porém, diz Lefort, os três termos (força, saber revoltoso, sujeito político) ainda estão separados e a possibilidade de sua unificação concreta não está colocada. Ainda uma vez, o conhecimento da história será requisitado, e a questão “que fazer?” É antecedida pela questão “que pensar?”.

O capítulo seguinte, intitulado “Sobre a guerra e a diferença dos tempos”, terá como tema a divisão externa, o Outro radical, a morte e o tempo. Aqui, mais uma vez, a questão da “imitação” reaparece na forma da crítica do conservadorismo. Maquiavel começa pondo em dúvida a possibilidade de um conhecimento do passado na medida em que, para isso, fica-se na dependência dos “relatos dos escritores”, cuja

veracidade não pode ser testada, havendo sempre o risco da versão dos acontecimentos ser unilateral. Além disso, Maquiavel atribui à “natureza humana” a tendência a idealizar o passado e difamar o presente, tendência que cresce à medida em que a idade avança e a potência dos apetites diminui, situação embaraçosa, pois os homens parecem crescer em prudência e sabedoria com a idade e, no entanto, simultaneamente parecem cada vez mais incapazes de julgar o real. Essa apresentação, na verdade, tem a finalidade de mostrar que a incapacidade de julgar o real está incrustada no decréscimo do desejo (origem do saber e da ação) e que este conduz a uma *idealização do passado*. Maquiavel está interessado em conhecer o móvel dessa idealização e sua análise tende a mostrar que o *medo* do presente transfere a preocupação com o *atual* para uma preocupação com o *passado*, para encontrar neste a explicação e garantia do presente. O que Maquiavel denuncia é

[...] o conservadorismo intelectual fundado na submissão aos escritores que se erigiram abusivamente em fiadores da verdade do passado; é o conservadorismo de classe, fundado na submissão aos príncipes e a todos os poderes vencedores; é o conservadorismo da idade, fundado na recusa da mudança e no desprezo ao tempo que vive a jovem geração – três formas associadas do conservadorismo político. (Lefort, 2023, p. 544)

Nessa crítica, Maquiavel localiza seus *adversários* e seus *interlocutores*: os conservadores agarrados à necessária ilusão do passado; os jovens, envolvidos na tarefa do presente e a quem é preciso liberar da idealização que lhes é imposta. Explicitamente Maquiavel

afirma que se dirige aos jovens para ensinar-lhes, através de Roma, do que devem fugir e o que devem imitar. Se o ensino maquiaveliano é, portanto, político, o tratamento do problema da guerra certamente deverá transcender a questão militar enquanto tal, para convertê-la numa questão política, vinculada à busca de uma resposta *inédita* para as condições *atuais* da política italiana. A primeira tarefa de Maquiavel consistirá em apresentar uma imagem inicial de Roma que a coloca na origem da corrupção italiana e que impede aos leitores florentinos manter o desejo de identificação com tal passado. No primeiro momento o discurso revela “a ação destruidora da república”, colocando sob a mesma crítica Roma e a Igreja, como responsáveis pela perda crescente do desejo de liberdade. Essa crítica se faz em dois movimentos: no primeiro, a Igreja aparece como ruptura da grandeza romana, no segundo, a continuidade histórica é reestabelecida e o germe da corrupção estará posto na própria Roma. Por outro lado, aceitando num primeiro momento uma continuidade constituída por uma espécie de “migração da *virtù*”, de um povo para outro, num segundo momento a crítica da idealização do passado coloca em dúvida a existência dessa própria *virtù* em Roma e migrando para outros Estados, como, por exemplo, para Florença. A duplicidade constante da argumentação, nota Lefort, tem a finalidade de desfazer o “real” e colocar em cena o *imaginário*, para, em seguida, obrigar o leitor a submeter-se ao “desencantamento do passado” como condição de compreensão do real: em suma, cercar a cada passo o movimento de evasão do mundo presente e destruir os referentes passados e “reais” da história. A argumentação maquiaveliana mostra os “compromissos” dos escritores, mas, sobretudo, a fraqueza da “memória coletiva”, vítima ou de cataclismas naturais que destroem

tudo que uma cultura produziu, ou vítima do vencedor do dia, que assegura a vitória destruindo o que encontrara no momento da batalha. O fio da memória coletiva está sempre rompido e a

análise tem por consequência abrir na história uma profundidade e uma obscuridade que barram qualquer possibilidade de apropriar-se da imagem de uma forma política originária. (Lefort, 2023, p. 551)

A lógica da identificação, criadora de um espaço teórico seguro, encontra-se desfeita não pela simples hipótese de que a história passada está escondida, nem de que haveria uma história invisível sustentando uma outra, visível e entrecortada,

mas sugerindo que o objeto de nosso conhecimento se nos impõe em virtude de uma ação que lhe é própria, de uma mentira elaborada, da destruição concertada das marcas de seu surgimento. (Lefort, 2023, pp. 551-552)

O jogo que destrói e conserva o discurso antigo – discursos antagônicos dos dominantes e dos dominados – e o jogo das forças naturais que destroem e conservam a memória coletiva indicam a *forma* de um conhecimento possível do passado: a impossibilidade da identificação (produto da idealização ilusória) cria o espaço da *interpretação*, passagem do fato bruto aos signos das operações que o conservam e destroem, passagem do “real” à sua referência simbólica. Essas operações (de que os discursos históricos são a forma exemplar – Xenofonte, Tito Lívio etc.) não implicam em que o passado tenha sido convertido numa ficção.

A verdade que mais uma vez é preciso reconhecer é que os fatos falam apenas uns em relação aos outros, quer dizer, convertidos em sinais, que a realidade se dá em seu entrecruzamento, na textura simbólica do discurso, e que cairíamos justamente na ficção se quiséssemos captá-los nos limites de sua definição, subtraí-los ao trabalho da interpretação para neles investir a realidade. [...] O discurso está constantemente exposto ao perigo – que nenhum discurso tem o poder de evitar – de deixar que sua descoberta se reduza àquela de um objeto real, o qual se faria visível graças a ele mas existiria fora dele, visível de direito no presente, no passado e no futuro. (Lefort, 2023, p. 553)

Esse perigo é tanto maior quando o discurso é um discurso *fundador* e quando seu objeto é uma *origem*, uma fundação. Ao tomar a origem de Roma, o discurso maquiaveliano interpreta o de Tito Lívio, mostrando que a *criação* romana só existe no discurso que a nomeia, não porque só exista *como* discurso (o que seria confundir o “realismo” positivista com um “idealismo” positivista), mas porque a origem (histórica e teórica) só se deixa circunscrever como espaço *simbólico*.

Segundo Lefort, esse aspecto se tornará cristalino quando se examinar a análise maquiaveliana da guerra. Com efeito, a guerra parece ser um dos poucos objetos reais que nada devem aos discursos que os homens tecem sobre ela (aliás, sempre se diz que quando as armas falam as bocas calam). O discurso sobre a guerra tende a aparecer como um discurso sobre a *coisa*, do tipo do discurso científico que fala sobre a natureza dos seres vivos ou inanimados, de seus comportamentos e relações dadas, *positivos*. O discurso sobre a guerra, mais do que qualquer outro, oferece-se como um discurso imediata e

claramente *empírico*. Ora, o que se verá é que a análise maquiaveliana da guerra está alicerçada numa pergunta paradoxal frente à empiria de seu objeto: o que a guerra nos ensina sobre o fundamento da política e da História? A guerra e os discursos sobre ela vão ultrapassar a dimensão factual e positiva e penetrar no campo simbólico – o que é a guerra enquanto espaço onde se lê a política e a história, e não a estratégia e tática militares, nem a tecnologia das armas e combates. A questão da guerra é a interrogação sobre as relações que uma sociedade (no caso, Roma) mantém com o mundo e com o exterior, e o que ela acrescenta sobre o conhecimento da sociedade, já vista a partir de sua divisão interna originária, isto é, em seu conflito de classes.

A guerra é apresentada como um cataclisma natural, a guerra-flagelo, a guerra de extermínio e de invasão onde não há o desejo de dominar e oprimir o outro, mas de sobrevivência e cujo modelo é oferecido através da figura de Moisés.

A guerra percebida como cataclismo natural nos faz, pois, ler algo diferente do choque universal dos apetites; desvela a impossibilidade de fechar o espaço-mundo da política nos limites da Razão, e o faz no momento em que se enuncia a exigência de pensar a origem da guerra e de reunir sob um só olhar as relações entre os povos e os Estados na diversidade dos tempos e lugares. (Lefort, 2023, p. 559)

Com a guerra, surge o espaço-mundo da política onde se apagam as fronteiras particulares do humano e do bárbaro, onde se torna impossível estabelecer um ponto de vista que seja o centro da

perspectiva – a trama da História como história universal é tecida como “o fio vermelho da guerra”. Ao tomar o caso limite da guerra, a guerra-flagelo, Maquiavel alcança a *origem* da guerra, que não se nomeia pelos móveis dos atores, mas no princípio inlocalizável da divisão originária entre o ser-povo e o mundo exterior. Essa divisão não é a divisão empírica dos Estados, cada qual com seu interesse particular de potência e sobrevivência que se chocam com os dos demais num único jogo, mas é a guerra enquanto fundamento dessa divisão empírica, a guerra definindo a sociedade política pela prova da alteridade radical, da pura indeterminação do “fora” e em sua exposição à morte. A luta entre os Estados não é uma variante da luta interna das classes na competição universal pela posição dominante, e ambas (guerra e luta de classes) como variantes da luta mortal entre os indivíduos, logicamente a primeira. Na guerra, a sociedade política se segrega para definir-se como humanidade por exclusão de um exterior que permanece radicalmente indeterminado e tendendo a identificar-se com a natureza. Em suma, em vez da guerra ser a terceira variante de um conflito, cuja forma primeira seria o choque individual, ela surge noutro ponto, como determinação e indeterminação das fronteiras entre a natureza e a cultura. A guerra é a experiência pela qual uma humanidade segregada (uma sociedade política) enfrenta seu próprio limite. E esse limite não é um limite de fato, nem se reduz ao limite simbólico entre o dominante e o dominado, nem entre a divisão do desejo e o desejo da indivisão que dá origem ao político. A guerra é o limite absoluto na medida em que o “fora” é o mundo no qual a ordem e desordem da Pólis *não tem sentido*, é a exterioridade na qual não parece haver mais qualquer lógica histórica, mas apenas o choque cego da vida e da morte do social. É a alteridade do *natural* que

a guerra faz aparecer, por isso Maquiavel a compara com uma inundação desenfreada. No entanto, no mesmo movimento em que coloca a guerra do lado da Natureza, Maquiavel fará com que surja em seu interior um princípio humano de Decisão, de sorte que no coração da “necessidade” vai desenhar-se mais uma vez uma *lógica da ação*, isto é, das “operações necessárias”.

Maquiavel opõe dois tipos de saber (retomada da oposição do saber-entendimento e do saber-imaginação apresentada anteriormente): o saber-senhor, que se fecha no círculo das premissas e consequências na ordem do real; e o saber na prova do limite, saber da necessidade e da instabilidade que consente no movimento da história. Atribui o primeiro à oligarquia espartana e o segundo à república romana às voltas com o conflito das classes. Por essa via, a relação entre a divisão interna e a externa tornar-se-á mais clara. Maquiavel associa a política que acolhe a luta das classes a uma política voltada para o exterior, de sorte que se trata da política de uma sociedade que traz dentro de si a reflexão até o limite da morte. Contudo, as duas lutas não ocupam posições simétricas (como anteriormente era assimétrica a posição dos dominantes e dos dominados). É a divisão interna que comanda a relação da sociedade com o exterior e, portanto, somente da primeira pode surgir uma história. Nesse sentido, surge a primeira ilusão ou mistificação dos modernos frente à antiguidade: redução da guerra à dimensão da pura força e das habilidades estratégicas e táticas. A origem dessa mistificação do discurso moderno sobre a guerra está no *ethos* cristão (pouco importando se os modernos creem ou não nos Evangelhos) que destrói o *ethos* romano, isto é, a potência da Decisão. O *ethos* cristão, condenando moralmente a violência, negando a divisão

originária do social e, *sobretudo*, obrigando a sociedade a aceitar um princípio e uma garantia transcendentes, impede que a sociedade política assuma sua divisão e ponha-se a si mesma como garantia única de suas próprias ações. A *mentira cristã* é meta-política (porque é a elaboração metafísica das origens) na medida em que obstrui o movimento da história e impede o discurso político em seu próprio trabalho de saber e ação, dissimulando-o na transcendência. Maquiavel precisa, portanto, passar pela crítica do discurso da dissimulação, isto é, do discurso cristão para alcançar Roma – mas a verdade não está em Roma, da qual se tem os discursos de Tito Lívio (classe dominante), a verdade está no jogo desses discursos, naquilo mesmo que querem esconder, isto é, a forma republicana da república. Dessa maneira, a crítica do discurso cristão sendo a crítica do discurso moderno sobre a guerra, o discurso sobre a guerra se revela como discurso político.

Guerra-cataclisma: limite da Razão; discurso cristão e moderno sobre a guerra: limite da dissimulação – a partir desses dois registros os problemas da *virtù* e da Fortuna, da decisão e da necessidade, da teoria e da ilusão políticas serão tratados por Maquiavel, na crítica do moralismo e do realismo políticos.

Tito Lívio enuncia a grandeza militar de Roma referindo-se a “numerosos soldados, prudentes capitães e boa fortuna”. As análises de Maquiavel procuram as vitórias romanas obtidas com poucos soldados, capitães imprudentes ou, então, incompetentes, e sob condições adversas. Por outro lado, retoma à sua maneira a descrição leviana e atribui a grandeza militar de Roma ao fato de ter “bons soldados”. Essa transformação da formulação tem dois alvos: por um lado, revelar que Roma, por assumir o conflito das classes, não teme o

que os modernos florentinos temem, isto é, *armar o povo*; por outro lado, opor “bons soldados” como agentes político-militares a “dinheiro” convertido em agente político-militar pelos florentinos, conversão nascida daquele medo de armar o povo e que leva os florentinos a comprarem mercenários, comprarem *condottiere*, comprarem traidores e quererem barganhar financeiramente através de sua diplomacia; em suma: todas as condutas que provocaram os desastres militares e políticos de Florença.

A relação entre a divisão interna e a guerra transparece, pois, em primeiro lugar, da capacidade ou incapacidade de um Estado para armar seu povo e enfrentar o inimigo interno. Essa capacidade ou incapacidade vai transparecer em todas as dimensões da guerra:

- 1) A incapacidade leva a confundir a força real com a força imaginária (mercenários ou dinheiro);
- 2) A incapacidade leva a querer contemporizar quando já é impossível desistir da guerra, pois o inimigo já está empenhado nela – repete-se aqui o mesmo movimento que leva, internamente, à ditadura: esta e a derrota na guerra são índices de um Estado que é fraco porque não pode contar com seu povo como agente histórico, político e militar.
- 3) A incapacidade anula o poder da Decisão, ficando esta a cargo do inimigo.

Nos três casos, é a posição do Sujeito Político que aparece no fundamento da guerra.

- 4) A incapacidade, confundindo força real e imaginária, pensa a guerra não em termos de “bons soldados”, mas de “boas armas” (que o dinheiro compra) – esse aspecto é longamente analisado por Maquiavel ao discutir a superioridade da infantaria (popular) sobre a cavalaria (profissional) e sobre as modernas artilharias. Nessa análise

o que será evidenciado, segundo Lefort, é a organização do *espaço* e do *tempo*. Vamos desdobrá-la aqui em três aspectos:

a) *O dinheiro* e sua função imaginária: a artilharia, adquirida pela superioridade monetária, dá a ilusão da superioridade bélica que se impõe à imaginação dos governantes “pela virtude que possui de fazer aparecer nas coisas uma garantia da potência” (Lefort, 2023, p. 571) e serve a Maquiavel para “denunciar a ilusão de uma arma que estaria separada dos homens e decidiria ela sozinha a sorte da guerra” (Lefort, 2023, p. 571). Por outro lado, a imaginação dos políticos modernos os leva a tomar a artilharia como prova da diferença dos tempos (Roma-Florença), o que aparentemente serviria aos interesses de Maquiavel. Este, porém, recusa tal caminho e instala a diferença temporal (e não dos tempos) na oposição “dinheiro” - “bons soldados”, transferindo, portanto, a diferença *técnica* para uma diferença *política*. Uma análise semelhante é feita a respeito da ilusão da *condotta* e, como esta é signo, conta com bons *condottieri*, que “valem seu peso em ouro”.

b) *A fortaleza* e sua função imaginária: a ilusão da *segurança*. O governante, confundindo a força real e a imaginária, supõe que a fortaleza o protege de ataques externos e internos, sem perceber que o simples fato de *necessitar de uma fortaleza*, de dar uma garantia empírica para seu poder, de pensar na *segurança* mais do que na liberdade, é a prova cabal de sua fraqueza, de sua incapacidade para entrar no jogo da relação com o outro.

Não somente a fortaleza não o protege: aquela que se supõe inexpugnável não resiste sequer um dia à conjunção de uma agressão estrangeira e uma revolta interna. Mas, ao tornar visível a dominação – como ensina o exemplo dos Sforza –, ela cristaliza o ódio dos homens; nessa ocasião, a força imaginária materializada na fortaleza assinala a

ausência do Sujeito, não somente a exclusão do povo da potência, mas o desprovimento do príncipe sob o aparelho da coerção. [...] a fortaleza revela da melhor maneira possível a relação entre o fiador imaginário da potência e a posição moderna da dominação. (Lefort, 2023, p. 574)

Não é por acaso, nota Lefort, que dinheiro, fortaleza, discurso moderno da guerra, tirania, discurso cristão e discurso dominante estão unificados numa crítica do imaginário moderno que começa pela crítica do *mundo e poder supraterrrestres*.

c) A ilusão da segurança (efeito do medo) e o delírio da presunção (efeito do dinheiro) criam os dois polos da forma moderna da guerra cuja causa é uma política diminuída, cortada da história porque barra a emergência do povo como agente político. Essa barragem que se manifesta com a fortaleza, a *condotta* e a artilharia culmina na recusa da infantaria e nessa recusa o espaço e o tempo vão surgir *sem fundo e sem reflexão*. A artilharia e a fortaleza inscrevem o poder nas *coisas*: a *condotta*, nos especialistas. Esta inscrição reaparece na estratégia da *fileira única sem retaguarda*, onde há um *único lance* e o agente fica a descoberto.

A figuração de um espaço sem profundidade, no qual o combatente não tem nada atrás de si, se associa neste capítulo à de um tempo aplanado, reduzido à dimensão do puro presente e à de uma ação precipitada, incapaz de se refletir – como o faz a ofensiva romana na defensiva que lhe permite o desdobramento das duas primeiras linhas. Tal figuração preside simultaneamente aquela de um poder que carece de fundamento. (Lefort, 2023, p. 577).

Espaço e tempo irreflexivos, poder cortado de sua fonte, a analogia desenha a dimensão simbólica da guerra como figura da política, no caso, de uma política a-histórica, que por não ter fundamento não poderá ter conservação.

Essas analogias, diz Lefort, indicam ainda mais uma direção da análise maquiaveliana, qual seja, a da incapacidade do poder para considerar a imagem que fornece ao Outro e para levar em conta a imagem que o Outro lhe fornece. Ignora os efeitos de suas manobras sobre o Outro; ignora que as relações de força se transformam pela imagem que o vencedor forma delas; numa vertigem de grandeza “não vê que o veem” e faz um “jogo sem profundidade”.

[...] um combatente, um conquistador, um poder que não tem nada atrás de si, que age a descoberto, no espaço e tempo aplanados que lhe impõe seu desarraigamento do espaço e do tempo interiores da Cidade. Uma política que, quaisquer que sejam seus meios, força ou astúcia, se mostra voltada a seu objetivo, privada de sua representação e da representação de sua representação, que seria a única coisa suscetível de lhe dar sua profundidade própria e assim lhe oferecer os subterfúgios necessários à intrusão no espaço e tempo do outro – essa intrusão que dirige ao mesmo tempo a dominação, a subversão e a aliança [...]. (Lefort, 2023, p. 580)

A incapacidade da Decisão, manifestada em todos esses aspectos, nasce da crença na invulnerabilidade, no medo de ver sua autoridade atingida pelo outro, na dissimulação da necessidade e da morte e, sobretudo, na incapacidade para perceber que a decisão põe em jogo o destino do Estado.

O esclarecimento do princípio da Decisão precisa afastar de uma vez por todas o discurso moderno sobre a guerra que a reduz às relações de força imaginárias. Para mostrar que a guerra não se reduz às armas, Maquiavel faz uma longa análise sobre o papel da *palavra* no silêncio da guerra e na dimensão da representação necessária ao político. Quatro palavras são analisadas: a palavra ofensiva, a palavra presunçosa, a falta à palavra devida e a palavra da aliança. Essas análises colocam em cena sempre dois protagonistas (o ofensor e o defendido; o adulator e o adulado; o que cumpre e o que falta à palavra; o que mente para si e para o outro), mas o que é essencial a todas elas é que a *decisão* sobre seu caráter faz surgir sempre um terceiro protagonista, que na verdade sustenta, recebe, pune ou acata as palavras dos dois primeiros. Esse protagonista é a *Lei*, isto é, o Sujeito Político.

A natureza da Lei e do Sujeito Político constituem o tema do capítulo final sobre os *Discorsi*, cujo núcleo é o problema da Ação Política. Ou, em outros termos, trata-se da fundação do político teórico e praticamente.

Lefort volta a indagar por que Maquiavel recorre a um discurso histórico para fundar a teoria política moderna. Uma primeira resposta consiste em mostrar que o discurso maquiaveliano, tributário de seu tempo, deve recorrer ao exemplo que sustenta a representação política florentina e que, no caso, essa representação está colocada a um modelo histórico, Roma. No entanto, diz Lefort, por que Tito Lívio e, sobretudo, por que a reconstrução maquiaveliana se afasta e contradiz o texto de Tito Lívio e, mais ainda, se realiza num percurso sinuoso e aparentemente contraditório? A primeira resposta volta a datar Maquiavel: porque Tito Lívio é o autor lido pelos sábios e pelos

jovens florentinos; porque é preciso falar uma linguagem que pareça pactuar com a representação vigente quando, na verdade, a está solapando. Contudo, a resposta principal de Lefort é de outra envergadura. É verdade que o discurso maquiaveliano é tributário de seu tempo, mas esse discurso é (e se sabe como tal) um *discurso fundador*. A crítica maquiaveliana

[...] faz muito mais que abalar uma representação particular do passado e os valores reconhecidos por uma sociedade historicamente determinada; muito mais do que deslocar até o interior de um campo dado de conhecimento os limites que indicam os itinerários tradicionais. Ela induz a pensar o que, em todas as situações, se encontra dissimulado: a diferença entre uma história transcendental e uma história empírica – entre uma história operante e uma história representada, por conseguinte entre a política instituída na forma de regimes de fato e a política instituinte da que deriva todo regime de fato. Ora, Maquiavel pensa essa diferença ao meditar sobre Roma, mas é verdade também que apenas esse pensamento o ensina a meditar sobre Roma e excede todos os termos particulares que podem vir a apoiá-lo. Adquire o poder de elevar-se a uma ideia de História que não está na História, a uma ideia de política que não é política, em condições contingentes, quer dizer, em virtude de meios de conhecimento herdados do passado, a partir de uma experiência partilhada com os homens de uma época, mas, seja qual for a limitação que essas condições impõem ao seu espírito, o poder efetivamente adquirido é de tal natureza que, com outros meios e em outras circunstâncias, outros poderão se reapropriar dele

e aumentar seu efeito. Não obstante, o que Maquiavel não diz, mas nós podemos dizer em seu lugar, porque podemos observar simultaneamente as desventuras a que esteve exposta sua obra e as formas novas do desconhecimento da História, é que, não sendo jamais abolida a contingência, as possibilidades de seguir avançando pelo caminho aberto outrora e de voltar a encerrar o saber dentro dos limites do conhecimento empírico e da ideologia estão sempre dadas para quem se volta à política⁸. (Lefort, 2023, p. 594)

Lefort responde ainda as duas questões: por que Roma? Qual a relação entre Roma e Florença?

Roma tem a virtude de revelar a dimensão histórica de toda sociedade porque é caracterizada por uma temporalidade de que não encontramos em nenhum outro lugar um equivalente; porque, em vez de querer se fechar de uma vez por todas nos limites de uma constituição, de se cristalizar na forma de certa relação social e de se transformar tão somente sob o efeito bruto do acontecimento, ela faz uma lei de sua existência o fato de constantemente pôr em jogo aquilo que adquire; porque a sucessão de seus empreendimentos, cada um deles a obrigando a arriscar sua segurança e a imaginar novos meios para estender seu domínio sobre os demais Estados, se articula com uma mudança interior, com um progresso na diferenciação, com a expressão e a oposição

⁸ Reproduzimos o texto, um tanto longo, porque nos parece essencial para compreender o lugar de Lefort, a crítica do historicismo, a crítica do objetivismo, o significado da leitura e da reinscrição da obra maquiaveliana.

de classes, que a obriga simultaneamente a inventar novas instituições, vincular a exigência de sua conservação à de uma criação histórica. (Lefort, 2023, p. 596)

É em Roma, tomada na irracionalidade dos desejos, da luta de classes e da guerra, que Maquiavel procura a retomada consciente da aventura histórica na forma pela qual os homens investiram a autoridade e a função do sujeito político.

A história de Roma e de Florença (como em todas as relações maquiavelianas) não são simétricas, a passagem de uma à outra não é a do positivo ao negativo. Embora a história de uma esclareça a da outra, o essencial é sua diferença: numa, o jogo das determinações de uma sociedade ocupada em se transformar, noutra, uma sociedade escondida no avesso da necessidade que vai precipitá-la na ruína. Roma fornece o quadro de inteligibilidade das outras formações históricas porque as contém como esboços, ao mesmo tempo que contém em si mesma a impossibilidade de efetuação deles. Em Roma, Maquiavel procura o *princípio* (fundamento) do político; em Florença, a ação que possa reconduzir uma política em crise ao seu princípio político dissimulado pela classe dominante – em Roma, fundação; em Florença, restauração. Ora, o discurso maquiaveliano é a afirmação de que fundar e conservar são uma só e mesma coisa – reformar Florença é, pois, fazê-la reencontrar sua fundação como sociedade política. Por outro lado, a fundação romana se sustenta na relação da Autoridade Política (Lei) com o povo, na aceitação da luta de classes e da guerra, no povo armado, nos “bons soldados”, na *virtù* e na Fortuna conjugadas, mas, *sobretudo*, em ser portadora de sua própria garantia histórica. A fundação romana desenha, portanto, a recuperação Florentina.

Essa é a verdade do retorno à origem: não retorno ao passado, mas, no presente, resposta análoga à que foi dada no passado – no presente, quer dizer, nas condições singulares que compõem *aqui e agora* as relações de força entre as facções e as classes, o estado dos costumes e também os imperativos nascidos dos conflitos com as cidades estrangeiras. A manutenção da lei implica sempre a possibilidade de uma renovação das leis e, com o tempo, a requer. [...] no limite, a exigência da conservação se confunde com a da mudança. [...]. Pois reconhecer que o *principio* não é determinável desde um ponto de vista empírico, ou, segundo nossa terminologia, que a lei transcende todas as instituições nas quais adquire um rosto, é estritamente o mesmo que descobrir o lugar do Sujeito político. Enquanto não se considera senão a forma das instituições, imagina-se que elas extraem de si mesmas sua virtude e que determinam o comportamento dos indivíduos e dos grupos, a ponto de não lhes deixar outra escolha senão obedecer e ser bons, ou desobedecer e ser criminosos. Mas, ao criticar essa representação ingênua, percebemos que a lei não é nada fora da relação que estabelecem com ela os homens, nas condições sempre singulares onde estes estão colocados, que ela depende do agir humano na mesma medida em que o rege. (Lefort, 2023, pp. 609-610)

O Sujeito Político fundador e reformador é aquele que reconduz a sociedade política à sua origem e que recupera a dimensão simbólica da Lei pelo ato de *transgressão* das leis empíricas. A transgressão é instituinte do político porque rompe com a política instituída.

O Sujeito Político maquiaveliano é construído a partir de três figuras: o conspirador (Brutus), o capitão temerário (Fabius) e o guerreiro-sábio (Epaminondas). Além de terem em comum o fato de serem figuras de transgressão, os três possuem o traço fundamental do príncipe: *gran simulatore e dissimulatore*. Brutus simula a loucura para poder viver junto ao tirano e matá-lo no tempo oportuno. Fabius simula possuir um exército maior do que possui, simula uma vitória ainda pendente, adquire a confiança dos soldados e o reconhecimento do Senado. Epaminondas simula o ensino da caça e do esporte aos jovens tebanos, treina-os em lutas contra os espartanos até que, chegado o tempo oportuno, investe contra Esparta e vence.

E cada um dos três possui uma personagem que lhes faz o contraponto negativo: os filhos de Brutus que pretendem a tirania, ou então a figura de Marcus Brutus; os capitães que querem imitar os disfarces de Fabius e não conseguem enganar os inimigos; Pelópidas, que sai de Tebas e pretende, com outros exilados tebanos, constituir um exército para derrubar Esparta. As personagens que fazem o contraponto revelam a face da impossibilidade de constituição do Sujeito Político: os filhos de Brutus e Marcus Brutus confundem a autoridade da Lei com a autoridade pessoal do tirano; os capitães que querem imitar Fabius confundem a simulação de um exército de escravizados e camponeses (isto é, de homens que serão bons soldados) com a ostentação de uma quantidade de armas maior do que a real (a força imaginária); Pelópidas confunde o complô de uma minoria exilada (classe dominante vencida) com a formação de uma força bélica que seja uma força imediatamente política. Brutus, Fabius e Epaminondas são “grandes simuladores e dissimuladores” porque levam em conta o olhar do Outro, levam em conta a imagem que

devem fornecer ao Outro, sem o que sua ação se destruiria como a das personagens que lhes são contrapostas.

Contudo, o traço fundamental de Brutus, Fabius e Epaminondas que os converte em Sujeito Político é o de terem como garantia única de sua ação sua própria ação e a crença de que é verdadeira. São os homens da transgressão e da fundação porque são os homens do inédito, para os quais não é dada nenhuma garantia. São revolucionários porque navegam sem mapas – são o Príncipe.

[...] o conspirador pode ser obrigado a buscar apoios; não deve em nenhum caso depender de outros; precisa estar só e assumir sua solidão. Essa condição faz que descubramos nele o ator completo. [...] O conspirador não é somente o igual do príncipe ou sua figura invertida no espelho. Diferente de seu adversário, ele não representa a lei; no momento em que ataca a autoridade estabelecida, ele a transgredir. [...] A autoridade do príncipe aparecia ligada à conquista do *consensus*. Mas, justamente, o *consensus* implicava, mais que a obediência ao príncipe, uma submissão às leis das quais este se fazia a garantia. Vinculada à pessoa do conspirador, a ação se revela como algo que depende de uma autoridade à qual falta o *consensus* e que se afirma por seu afastamento em relação à lei. [...] o empreendimento implica uma retirada do espaço público, uma recusa da obediência que, ao mesmo tempo que se dirige a um poder particular, lança seu autor à ilegalidade. [...] Assim, pois, no conspirador se revela, melhor do que no príncipe, o sujeito político: pois ele é, por excelência, aquele que não dispõe de garantias exteriores, aquele que não conta nem com os homens nem com as instituições, aquele que tem contra si a força do

Estado e do costume. Por que é sujeito? Precisamente por isto: porque enfrenta a maior indeterminação no momento em que age; porque se subtrai à influência do real, à influência da lei e à influência de seu desejo para fazer valer a verdade de seu empreendimento. Mas essa é outra maneira de dizer que é Sujeito porque se converte em agente de um curso novo, porque rompe com a ordem das coisas estabelecidas. (Lefort, 2023, pp. 625-626)

Ao estabelecer uma distância entre o conspirador e o príncipe, Maquiavel destrói a ideia de que haja um poder e um saber de direito, que o lugar do Sujeito coincida com o do príncipe, o da verdade com o da tradição – ao contrário, o saber e o poder, ao se cristalizarem na instituição, se petrificam e tendem à mistificação.

E, nota Lefort, o lugar do conspirador é o lugar do escritor Maquiavel, que contesta os grandes Autores, usa-os para interrogá-los e incitar os jovens a desmistificá-los. A submissão ao passado e a submissão ao poder são uma só e a mesma coisa – crença, no primeiro caso; obediência, no segundo. O Sujeito do conhecimento e o Sujeito da ação se erguem numa *investigação criminosa* (a busca do que não foi pensado e feito ainda) e numa *vontade criminosa* (tirar do presente a matéria para um pensamento e uma ação novos), em busca de uma relação nova do Sujeito Político com o poder. “As figuras do pensador e do político não se confundem com a do conspirador de fato, mas desde o lugar do conspirador se esclarece uma dimensão do pensamento e da ação que está velada no lugar onde reina o príncipe ou o autor” (Lefort, 2023, p. 627). Do lugar do príncipe e do autor, o poder surge como constrangimento e conservação, como transcendência que não suporta o risco do outro e da mudança. Do

lugar do conspirador revela-se a inexistência de uma ordem em si, e que a ordem das coisas é inseparável da relação sempre modificável entre as vontades e as forças. Do lugar do conspirador enxerga-se a não coincidência entre a pessoa do príncipe, a autoridade que pretende encarnar, o poder que é suposto assegurar seu estabelecimento e a lei de que ela se faz representante. O conspirador, ao agredir o príncipe, abala a autoridade, abala o poder e abala a lei, para recuperá-los no nível originário que haviam perdido no seio da instituição. Dessa maneira se esclarece a atitude paradoxal de Brutus que mata seus próprios filhos que, a seguir, aspiram à tirania, atitude que se resume em sua fala: Nenhum homem pode ocupar o lugar da Lei.

Fabius, o capitão-fundador, é caracterizado por um tipo de autoridade que nenhum outro chefe romano possui – é o herói que avança “num país novo, incerto e perigoso”, ataca “um inimigo novo e formidável”. Em suma, encarna a ação do sujeito político às voltas com um adversário que a tradição não é capaz de identificar, numa situação que não tem precedente histórico. Além disso, é o agente que também não procura qualquer garantia transcendente para sua ação inédita – não consulta oráculos e augúrios, não busca presságios e sinais. “Não baseia sua autoridade em uma suposta ciência que escaparia ao entendimento humano, mas a articula a seu próprio saber. [...] convert[e-se] ele mesmo em garantia da verdade” (Lefort, 2023, p. 670). Fabius é o que é – capaz de vencer em um lugar novo, um inimigo novo, com tropas novas –, é aquele que em circunstâncias extraordinárias e de grande perigo é capaz de obter a confiança dos homens e fazê-los lutar só por essa confiança, arriscando-se numa ação que pode lhe custar (quando não a vida) o prestígio e o posto que a instituição lhe conferira. Contra o consenso, contra o respeito

escrupuloso das leis, realiza uma ação que sai dos quadros da hierarquia estabelecida, criando um novo consenso e reforma a lei.

E, novamente, a figura do Sujeito Político ilumina a do escritor Maquiavel, isto é, a do Sujeito do Conhecimento, cuja ação extraordinária é a descoberta do inimigo novo, em condições novas – as grandes famílias burguesas de Florença que lutaram contra uma reforma democrática e preferiram a defesa de seus próprios interesses aos do Estado.

Com efeito, não é esse o adversário novo e terrificante para os combatentes republicanos, habituados a combater os inimigos declarados do regime, os partidários manifestos da tirania? Não é uma guerra contra esse inimigo que obriga ao mesmo tempo a renunciar às alianças tradicionais – entendamos: às dos moderados, ganhos para a causa com uma política social de compromisso – e a evitar os combates preliminares – entendamos: as pequenas reformas –, cujo efeito seria desencorajar as massas no caso de se revelarem infrutíferas? Enfim, não é esse inimigo que deve ser desmascarado ante aqueles que estão prestes a sustentar uma ação revolucionária, de tal maneira que sua fraqueza própria se lhes faça visível? [...] Com efeito, é uma verdade maquiaveliana que a classe dominante, quando não goza do apoio popular, é fraca; que se mantém, sobretudo, pelo medo que paralisa os oprimidos; que suas divisões internas a impedem de elaborar uma política coerente; que, enfim, seus meios de coerção são limitados e ineficazes diante de uma revolta da massa. Proclamando essa verdade, o autor designa a via a seguir pelo reformador, mas talvez ele mesmo se

conduza como Mário, pois, por sua parte, está comprometido em um empreendimento de desmistificação, em um empreendimento cujo objeto é convencer a nova geração dos oponentes de suas possibilidades em face da ilusória potência daqueles que detêm o poder. (Lefort, 2023, pp. 677-678)

Há, pois, uma política velha, agarrada ao legalismo e uma *política nova*, cuja audácia é transgredir a lei, denunciar e atacar o inimigo novo, isto é, aquele que sob a capa do republicanismo destrói a república, e fazer surgir, para esse ataque, uma massa nova de combatentes. Haveria invenção maior do que armar tropas que o adversário não espera; haveria palavra mais nova do que a de um chefe político que convoca o povo; haveria ataque mais novo do que a um inimigo que ninguém ainda tinha visto?

Se o capitão-fundador explicita a figura política do conspirador pela iluminação do caráter *novo* da situação e do inimigo, a figura global do Sujeito político se explicita na compreensão da criação da “massa nova de combatente”, isto é, dos próprios agentes políticos. E aqui entra em cena Epaminondas, “capitão filósofo, [que] associa a virtude das armas e a do pensamento” (Lefort, 2023, p. 652).

Sob uma cobertura legal, ensinando a caça e o esporte, Epaminondas treina os jovens tebanos contra o ocupante espartano e, vencedores nos combates esportivos, incita-os à rebelião. Assim como Brutus, fingindo loucura, vive ao lado do tirano, Epaminondas, fingindo pobreza e desprendimento permanece em Tebas ocupada preparando os jovens quadros de uma guerra revolucionária. Não os acostumava “à ordem e à obediência”, mas à ideia de se *vingar*.

Colocado numa situação na qual o inimigo do exterior se identificava com o do interior, ele agia ante seus olhos sem que se pudesse perceber seus propósitos. Ele instruía a juventude contra o opressor mediante exercícios aparentemente inocentes, enxergando mais longe do que Pelópidas, o qual contava unicamente com a ação de um grupo de conjurados para livrar o Estado da tirania. (Lefort, 2023, p. 680)

Lefort dá especial importância ao fato da apresentação mais longa de Epaminondas ser feita por Maquiavel no capítulo intitulado “Que um capitão deve ser conhecedor dos lugares” e que tenha aceito só parcialmente a descrição de Tito Lívio e de Plutarco que colocam Epaminondas como “homem ocupado com as coisas do espírito”, visto que o discurso maquiaveliano não cansa de afirmar que saber e força isolados não levam à ação política.

Epaminondas, homem de ciência, tinha a ideia exata dos vínculos que unem o conhecimento geral e o conhecimento particular, a teoria e a prática. Estudava as letras e a filosofia e analisava as condições nas quais convinha agir *aqui e agora*; ao mesmo tempo, concebia uma revolução e elaborava os exercícios que preparavam para isso. Organizando lutas entre os jovens tebanos e espartanos, ensinava seus partidários a conhecer as fraquezas do adversário e suas próprias forças, num jogo que se pode tomar por análogo à caça, uma vez que servia de treinamento para a guerra, mas se distinguia dela na medida em que o espartano tomava o lugar de animal feroz e se tratava de agir de tal modo que se revelasse como tal no curso do exercício. (Lefort, 2023, p. 681)

A caça e a luta aparecem como figura da guerra e esta, como já vimos, é uma figura da política. Através da caça, o sujeito político (Epaminondas) surge como aquele que “conhece os lugares”, e não só os conhece, como ainda os *transmite*, excitando nos jovens a necessidade de agir que, por sua vez, excita o desejo de também saber. A luta simulada, por sua vez, faz com que o sujeito político, conhecedor dos lugares, também se preocupe em produzir uma imagem de si para o adversário e, sobretudo, em obrigar este último a oferecer sua própria imagem aos que vão combatê-lo. Caça e luta encaminha Maquiavel, ainda uma vez, para a questão da *astúcia*, que se torna o tema dominante do final dos *Discorsi*.

Para falar em Epaminondas, Maquiavel usa o discurso de Xenofonte sobre Ciro. Ora, diz Lefort, a peculiaridade do procedimento maquiaveliano consiste em colocar-se como *astúcia de uma astúcia* (isto é, vamos ver o lugar do escritor político ser determinado por sua referência ao lugar do agente político). Com efeito, Xenofonte narra a astúcia de Ciro que usava o artifício da caça para se aproximar do inimigo sem que este suspeite, convertendo, a seguir, a caça em guerra. Ora, nota Maquiavel, a astúcia de Ciro é narrada por Xenofonte de *maneira astuciosa*, ou seja, Xenofonte *usa* a imagem de Ciro para transmitir seu próprio ensino político à juventude. Diz Lefort:

[...] devemos admitir que Xenofonte utiliza, à sua própria maneira, a tática que atribui a Ciro. Ao mesmo tempo faz da caça uma imagem da filosofia e se serve dela para combater seus adversários. E essa astúcia, por sua vez, esclarece a de Maquiavel: não busca ele o jogo utilizando Xenofonte para atingir seu objetivo? Se seu propósito

próprio é levantar a juventude contra as mentiras defendidas pelos “sábios do tempo”, não dá a entender agora que, sob o nome de “conhecimento dos lugares e dos países”, ele designa um saber novo da política, um saber “revolucionário” que se apoia na exploração da História e na crítica da Tradição? Invocando a dupla autoridade de Epaminondas e Xenofonte, Maquiavel se apresenta sob os traços combinados de um capitão filósofo e um político filósofo, fundador de um empreendimento que alia ciência do geral e ciência do particular, cujo objeto é a verdade de todos os tempos e de todos os lugares e a verdade desse tempo e desse lugar. Como Epaminondas, ele se dirige aos jovens para prepará-los para uma revolução. Como Xenofonte, ele se distingue dos modernos sofistas porque não caça para converter os jovens em sua presa, e sim para convertê-los ao saber. (Lefort, 2023, pp. 683-684)

Esse texto é luminoso na medida em que Maquiavel leitor-escritor, lendo e lido, nos fornece uma pista para encontrar o lugar do último leitor-escritor, isto é, Lefort.

Através de seus discursos, Maquiavel simula um combate com os guardiões da Tradição, mas não para afirmar apenas sua superioridade frente a eles, e sim para mostrar que compõe um exército novo para um inimigo novo cujos traços é preciso distinguir. Para fazê-lo, é preciso “conhecimento dos lugares e países”, isto é, conhecimento da História e da Filosofia, conhecimento do lugar do príncipe, do conspirador, das classes, dos estrategistas, em suma, conhecimento dos lugares públicos e privados da corrupção e da revolução. Conhecer a sociedade presente aprendendo a localizá-la com justeza para preparar-se para a ação, porque não só ela é nova, mas o país (o

inimigo) em que vai se travar o combate também é novo e é preciso escrutar os traços do adversário, preparar a resposta e “se comprometer numa conspiração lenta e prudente” (Lefort, 2023, p. 687). O longo estudo das conspirações (em sua face vitoriosa – Brutus – e fracassada – Marcus Brutus) tem a finalidade de mostrar aos jovens conspiradores as dificuldades de sua própria tarefa. No mesmo projeto devem ser lidos os exemplos de Fabius e de Epaminondas, pois

[...] ali onde Maquiavel multiplica os sinais do enfoque filosófico e revolucionário do discurso, onde sugere o pacto oferecido aos jovens contra aqueles que se apropriaram abusivamente dos emblemas do saber e da lei, ele indica também ao leitor atento às suas advertências o caminho de certo lugar. [...] a maior astúcia consiste em introduzir o leitor no lugar convencionado por um discurso sobre a astúcia; em dissimular e assinalar ao mesmo tempo seu propósito mediante palavras cujo sentido manifesto pareça bastar a si mesmo, que choquem o suficiente a opinião comum para que ela não tenha como se espantar mais e, não obstante, que sejam testemunhas, mediante sua disposição, de um estratagema. (Lefort, 2023, pp. 687-688)

O estratagema consiste em fazer surgir no meio do elogio da astúcia uma contra-imagem – Maquiavel apresenta uma série de situações e exemplos em que a astúcia *fracassa*, onde o enganador sai enganado. No entanto, o exame atento da contra-imagem revela que não há uma crítica da astúcia (e volta ao moralismo tradicional), mas uma crítica da *fraqueza da astúcia*. Em todos os exemplos fornecidos por Maquiavel, os agentes aparecem como incapazes de ver o que se

passa sob seus olhos porque querem ver o que está à distância, sem perceberem que só se pode compreender o que está longe interpretando o que está dado no presente próximo. Mas também o contrário ocorre: os agentes que são prisioneiros do imediato são incapazes de “procurar o que está mais longe”. O primeiro fracasso da astúcia consiste em não conhecer as articulações do próximo e do distante.

Ainda na contra-imagem, aparecem os exemplos dos que confundem a astúcia com o fingimento mentiroso – isto é, que não levam em conta que o ato astucioso é astucioso porque parte de uma *avaliação* do adversário, conta com o olhar deste sobre o agente e prepara este último para fornecer ao primeiro a *imagem que ele espera* e que o arruinará.

E Lefort procura mostrar que este jogo de estratagema que tece a malha da ação astuciosa é a *trama* do próprio discurso maquiaveliano.

Nos relatos que Maquiavel compõe ou arranja a seu modo, um jogo de identificações se desenha. O escritor não apenas põe constantemente um sujeito no lugar de outro; ele se serve em particular dos povos ou dos Estados para designar os homens. [...] o que Maquiavel ensina aos jovens que possuem o desejo de agir e de saber é a identificar seus inimigos – para além daqueles que combatem abertamente, os outros que têm aparência de pastores. Ele os convoca a se convencerem de que a política é uma guerra e de que, tal como a guerra, ela não se decide somente no choque das armas. (Lefort, 2023, pp. 696-698)

O grande esforço de Maquiavel se concentra na tentativa de mostrar que as conspirações visíveis (de Roma) são quase nada diante das conspirações invisíveis (de Florença) porque as primeiras encontram um Estado onde podem exprimir-se e onde se realizam para recuperar a origem do político, enquanto as segundas se realizam num Estado que não pode suportá-las porque é seu fundamento que está posto em jogo.

Esta é a arte do político que os jovens têm de aprender: a arte de descobrir os focos da corrupção nos diferentes lugares em que se acendem; a arte de se fazer fiador das leis contra aqueles que surdamente lhes opõem sua potência privada, ou então a arte de se insurgir contra as leis quando elas se convertem em refúgio da potência privada; a arte de restaurar a potência pública pela reforma ou pela revolução. [...] essa arte mesma está na invenção, é sempre no coração de uma situação inédita, e diante de novos inimigos, que convém restaurar sua prática. (Lefort, 2023, p. 699)

Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*
(Comentário e resumo: Marilena de Souza Chaui)

Posfácio

As interpretações radicais: uma intimidade com a morte

Bruno Victor Melo⁹

Esse posfácio tem o objetivo de colocar em movimento uma interrogação lefortiana ainda pouco trabalhada: o posfácio que Lefort fez para *O visível e o invisível* de Merleau-Ponty. O nosso interesse, além de trazer essas linhas lefortianas para o presente livro, é de expor um trabalho de interpretação e de interrogação radical que foi instituído pelas pesquisadoras e pesquisadores que contribuíram com o livro que os leitores acabaram de ter contato. Nesse sentido, esse posfácio pode ser lido como um artigo complementar, ou simplesmente como um exercício para pôr a angústia de um trabalho “finalizado” em movimento, reativando-o. O livro, *Cem anos de Claude Lefort: a obra se fazendo*, nos coloca em contato com a morte de um filósofo que nos é

⁹ Professor colaborador do Instituto Gregório Barenblitt (IGB), esquizoanalista e esquizodramatista e doutor em Filosofia Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Autor dos livros *Merleau-Ponty em torno da política: humanismo e ontologia* (2022) pela Editora Dialética e *Por uma filosofia existencial em Claude Lefort* (2023) pela editora CRV.

caro, ao mesmo tempo que nos lança para a vida que suas obras instituíram. O posfácio que Lefort fizera para a obra de Merleau-Ponty se alimentou da angústia e do espanto que, não tenho dúvidas, habita os horizontes e os capítulos que compuseram o livro que hoje é publicado. Convido os leitores e leitoras a se implicarem nas linhas que estão por vir, fazendo desse “posfácio do posfácio” um exercício interrogativo da filosofia que aqui instituímos *juntos*.

Se olharmos para a data de publicação de *O visível e o invisível*, veremos, por conseguinte, o momento de escrita do posfácio, que não ultrapassa a data de 1964. A escolha de adentrarmos na leitura desse posfácio-filosófico, é por entendermos que, por um lado, a tradição de comentários em torno de Lefort parece um tanto quanto ofuscada por certa leitura de Merleau-Ponty, que acaba por deixar de tocar em textos fundamentais em que o escritor do político trata especificamente de Merleau-Ponty. Por outro, por entendermos que a divulgação da obra deixada inacabada em razão da morte de seu amigo, habilite que Lefort inicie uma investigação filosófica robusta dos temas que recobrem as páginas de *O visível e o invisível*, mesmo que a paisagem desse posfácio, assim como da obra em que ele se dedica, sejam repletos de brechas *e uma certa angústia*.

Doravante, nosso percurso é o de *desdobrar* essa leitura, trazendo a lume sua potência, vinculando com a mesma os temas anteriormente abordados, costurando o tecido de uma possível interpretação que traga aos leitores a potência interpretativa de Lefort, um horizonte de seu *trabalho da obra*. Buscaremos ressaltar que, *enquanto trabalho da obra*, esse posfácio não deixa de encontrar alguns impensados, o que permite que vejamos, com mais acurácia, a própria obra de Lefort *erigindo-se* sob *uma coluna ausente*,

entendendo essa ausência como aquela que penetra a vida e perpassa a obra, que em seu trabalho passamos ao contato íntimo com essa vida, com essa morte, que é aquela, sabemos, da lida com as obras filosóficas de grande monta, instituindo um horizonte translúcido em que nos empregamos em uma interrogação filosófica.

A amizade é um território da vida antes de ser um tema de filosofia. Mas, como ousamos pensar a partir das indicações da filosofia existencial, quando um tema reluze em nossos abraços com a vida ele se reproduz quiasmaticamente em nos nossos pensamentos. É por essa razão, acreditamos, que ao colocarmos as obras de Lefort e Merleau-Ponty para falarem juntas, teremos a rara oportunidade de vislumbrar os mecanismos mais complexos que as enlaçam, compreendendo como a amizade passa a ser o motor silencioso que os leva para além deles mesmos. A partir dessas considerações, podemos entender o caráter singular do trabalho da obra de Merleau-Ponty realizado pelo escritor do político. De modo diferente – porque nenhuma experiência é deduzida ou reduzida umas às outras – vemos o trabalho da obra de Maquiavel realizado por Lefort, já que o impacto de sua morte não fora sentido no imediato como foi a morte de Merleau-Ponty. Mas qualquer visita às obras de pensamento reivindica uma experiência singular, um (a) autor (a) que viveu e concretizou sua experiência em pensamento-escrita. Dessa maneira, abre Lefort seu brilhante ensaio:

Por esperada que às vezes seja, a morte de um próximo ou de um amigo coloca-nos à beira de um abismo. Tanto mais que nada a fazia supor, e o que ocorreu não se pode imputar à doença, à velhice, nem ao concurso visível de circunstâncias, e ainda mais quando aquele que morre

está vivo a ponto de termos adquirido o hábito de ligar nossos pensamentos aos seus, de nele procurarmos as forças de que carecemos e de o termos como uma das mais seguras testemunhas de nossas empresas. (Lefort, 2012, p. 247)

Esse testemunho de Lefort da morte de Merleau-Ponty nos põe em contato com o sentido das diversas experiências de pensamento que foram traçadas nesse grande livro em homenagem ao seu centenário. Isso talvez se dê por uma razão muito simples: as experiências filosóficas não se resumem ao ato solitário do pensamento, ela é, por definição, uma comunhão de sentidos que trazemos ao mundo pela experiência com o outro, seja este um filósofo do século VI a.c, sejam aqueles e aquelas que vimos e com quem plasmamos um tecido de existência naquele grande *Colóquio* sobre a obra de Lefort que deu origem ao presente livro. A amizade perpassa a vida filosófica de tal maneira, que ela jamais receberia seu sentido de existência, o estilo de sua estadia no mundo, sem o compartilhamento honesto e voraz que institui o laço da *philia*. É por essa razão, que por vezes habituados com a leitura de Merleau-Ponty, nos *espantamos* nas vozes de Lefort de tal maneira que passamos a ser habitados pela existência de seu amigo. Uma vida que se lança a outra do modo como foi o caso para esses dois filósofos, habilita um horizonte de análise com os corações abertos, o valor e a verdade de cada fala, para que possamos ouvir o silêncio que emana dessa reversibilidade entre obra-mundo-escritor. “Estranho silêncio este ao qual nos abandona o discurso, interrompido – no qual só esquecemos a morte do escritor a fim de até ela chegarmos por outro caminho” (Lefort, 2012, p. 248). O silêncio, se pudermos nomeá-lo, é aquele que

designa toda visita à obra, sua franja de indeterminação, que coincide com a morte, na medida em que deixa um vazio sempre por ser retomado e revivido.

Mesmo quando pensamos com Lefort que a obra nasce no instante de seu encerramento efetivo pelos escritores, não se trata de um encerramento de fato, pois como pudemos experienciar nesses diversos artigos-pensamentos nesse livro, a obra é tão expressiva e porosa que suas questões não deixam de suscitar a visita do outro, e que seus impensados não deixam de convidar a carne alteritária, ou a *realteridade* para falar com Gregório Barenblitt (2019), que institui uma outra aventura comum. Uma obra é tudo aquilo que ela diz e tudo aquilo que ela contradiz, silencia, ou deixa por dizer. Nesse sentido, vemos nascer na noção de obra de pensamento um poder oculto que emana da vida do filósofo, que mesmo quando chega ao termo não hesita em se impregnar por todas as linhas e, principalmente, de permanecer latente em toda interrogação radical, sendo esta seu *leitmotiv*. Aqui compreendemos mais precisamente qual é o papel da crítica que se faz obra no intérprete: aceitar o convite do mundo que atravessa a obra, e não deixar que ela recaia no esquecimento, pois, enquanto ser vivo e pulsante, a obra existe como nosso meio de imanência, vivendo e se reproduzindo em nossos corações. Nessa medida, a obra se institui como “exterior”:

Como as coisas da natureza, como os fatos da história, é um ser do exterior, despertando o mesmo espanto, requerendo a mesma atenção, a mesma exploração do olhar, prometendo por sua singular presença um sentido de outra ordem que as significações encerradas nos seus enunciados. Sendo no mundo, não lhe pertence como o

resto, pois só existe para nomear o que é e o laço que a ele nos prende. (Lefort, 2012, pp. 249-250)

Entendamos bem! Lefort não está dizendo que a obra está *para além da cultura*. Ao contrário, ela pertence ao mundo cultural na medida que reside nele para dar nome às fissuras que nos tornam co-pertencentes a este mesmo mundo que transbordamos. Para essas fissuras Merleau-Ponty dava o nome de *écart*, aquilo que é fenda e habilita as conexões, as transformações, e nosso contexto da instituição da obra, *aquilo que se abre pelo espanto*. O espanto não é tema novo, sabemos, é o despertar próprio da filosofia diante das questões que lhe invade, estabelecendo uma relação radical com a indeterminação que brota do Ser. O espanto está na origem da filosofia em um duplo sentido. Reside nos gregos que se tornaram o marco histórico de um começo da tradição que continuamos e revivemos. Está, também, na origem enquanto *arkhé*, como aquilo a partir do qual fazemos filosofia. O espanto (Thaumazein), é o afeto-motor, fluxo de desejo pelo qual colocamos em marcha linguística nossa relação com o Ser, abrindo as fendas pelo pulular da interrogação radical. Obviamente que o espanto de que fala Lefort também vai de encontro com a experiência da morte de seu amigo. Mas isto não é mais do que o corolário da experiência filosófica. Nos “despertamos” pelo espanto de uma experiência para questões relativas ao ser dessa mesma experiência. Nesse sentido, podemos assentir, que o trabalho da obra *é um espantar-se contínuo na extensão de sua intimidade com a morte*.

É verdade, como acompanhamos nos diversos artigos filosóficos desse livro que tocam na discussão do trabalho da obra de Maquiavel, esse tema do espanto não é trazido à baila enquanto um ponto

nevrálgico da interpretação lefortiana do pensador florentino. Mas, é também verdade que não devemos ignorar aquilo que um filósofo diz independente do lugar de onde ele fala, ou da suposta centralidade que ele concede. Tal atitude, permite que adentremos com mais vigor nas franjas de seus impensados, matéria-prima da filosofia como *instituída-instituente*. A partir dessas considerações, podemos acompanhar um pouco melhor a fala de Lefort: “Mais geralmente, nada há na obra que não fale dela e não manifeste sua identidade, o que ela enuncia e o que silencia (...)” (Lefort, 2012, p. 249). A obra se torna, nos olhos do pensador do político, uma metamorfose ambulante, *se fazendo* através da reversibilidade incessante entre *obra-mundo-escritor*. Quando Lefort fala de Merleau-Ponty, é *desta obra, deste filósofo* que ele fala, mesmo que o discurso contenha traços pessoais que são indissociáveis de uma vida reflexiva efetivamente considerada. O espanto diante da obra, diante da morte, portanto, *é o espanto diante do novo*, daquilo que abre para algo distinto daquilo que a experiência anuncia em seu início. Daqui surge a famosa interpretação de Lefort da obra *enquanto pura indeterminação*. Ela não se fecha a não ser pelo título de uma abertura futura. Como a democracia, ela retém um lugar vazio que não pode ser tapado de fato, e que a morte, segue assim, a voz do silêncio que a obra balbucia, *donde seu enigma*, sua grandeza. Realizar o trabalho da obra é viver da divisão originária do ser da obra: o que é pensar? O que é fazer? O que é interpretar? A obra, enquanto entrelaçamento do instituinte-instituído, existe no tempo através dessas ambiguidades que anunciamos: “O tempo novo que ela institui, por ser diferente do tempo da história real, não lhe é estranho, porque a todo instante a obra existe sob a tripla dimensão do presente, do passado e do futuro,

e se permanece a mesma, está sempre à espera do seu próprio sentido” (Lefort, 2012, p. 252). O enigma da obra, só pode carregar esse nome se ela não tem resolução possível no campo efetivo de sua existência, ou seja, no contato *indireto com o outro e consigo mesma*.

O modo como Lefort questiona, interroga, portanto, se alastra na obra de Merleau-Ponty. Esse fazer é um modo *sui generis* de sua abordagem, que busca reinstituir a potência da obra interrogada, encontrando nas linhas de silêncio, os impensados, nas linhas do escrito, um novo sentido. Mas isso não nos deve enganar a respeito do estatuto específico que traz *O visível e o invisível*. Embora somente a primeira parte nos tenha sido deixada, esse inacabamento de fato é apenas um horizonte de uma indeterminação que reside em toda obra. Doravante, é também verdade, que ao tratar especificamente da obra inacabada, Lefort reivindica algo que revela a ambiguidade radical que uma grande obra nos põe em contato:

Assim descobrimos ainda a morte na obra, porque o seu poder está ligado à impotência derradeira, porque os caminhos que abre e sempre manterá abertos, estão e ficarão sem finalização. Em vão tentaremos afastar a ameaça dessa morte: imaginamos que o que a obra teria podido dizer, outros dirão no futuro, mas o que não pode dizer pertence-lhe e os pensamentos que desperta só se inscreverão noutra obra longe dela, em virtude de novo começo. O sentido que concede permanece sempre em suspenso, o círculo que traça circunscreve certo vazio ou ausência. (Lefort, 2012, p. 253)

Essa ambiguidade radical de que o filósofo alude, se inscreve no fato de que a obra se apresenta *indeterminante*, mesmo quando

consegue dizer tudo aquilo que inicialmente se pretendeu. Dizemos um pouco mais: o trabalho da obra revela que essa intimidade com a morte que habita a ausência e essa angústia, é um estado inalienável no contato profundo com as obras de pensamento. Se olharmos com atenção, a obra de fato inacabada possui sem dúvida características que escapam à obra que possui todas as suas etapas concluídas. Poderíamos dizer ainda, que o silêncio da obra é o que nos coloca em contato com o ser da obra, é seu *écart*, sua lacuna diferencial. Doravante, esse silêncio se estende para além de qualquer visada imediata, sendo impossível uma determinação que feche a obra em si mesma ou mesmo em um trabalho futuro do outro, por mais profunda que seja a interpretação. Há uma distância que a obra retém consigo mesma, do mesmo modo que há uma não-coincidência na relação dela com o outro e com as outras obras que ela habita e habilita. O corpo que possui sua identidade sempre *cindida*, que o tocante é tocado somente pela ambiguidade e através de um *écart*, revela que a própria obra enquanto ser do mundo guarda em seu centro esse vazio que não pode ser preenchido, mas apenas vislumbrado e revivido, para que assim, possa criar outros vazios e silêncios, mesmo que distante de suas linhas atuais.

Quando se trata de compreender os aspectos intersubjetivos que compõem a obra, – sua relação com o outro estendida no tempo – não podemos compreendê-los em plena coincidência, como se pudéssemos tocar a obra de “cima”, do alto, *a partir de uma interpretação de sobrevoo*. A obra enquanto campo de vida interrogável, esteve sempre no centro das análises de Merleau-Ponty. Ela é o motor silencioso que o coloca em contato com o outro, no mesmo lance que atesta a distância efetiva que há entre o passado,

presente e o futuro, entre “eu”, “outro” e o mundo – a obra é a relação do *nós* com o mundo mediada pelas coisas. Se ele foi capaz de instituir um sentido que nos persegue, que habilita os pensamentos sob a égide do tempo que, nesse sentido, “está atrás de nós”, seu questionamento do futuro da filosofia não é, portanto, indiferente às reflexões que põem em marcha toda a obra parida no mundo. Nesse espectro, o trabalho da obra que realizava, instituía para suas próprias empresas filosóficas um estatuto que se enlaçava com aquele da obra de pensamento: “Contestava, ao mesmo tempo, que a empresa do filósofo tenha coincido alguma vez com a construção do sistema, pelo mesmo motivo, recusava-se a elevar a sua experiência ao absoluto e encontrar aí a lei de toda experiência possível” (Lefort, 2012, p. 254). Essa frase de Lefort a respeito de seu amigo, pode ser muito bem estendida à sua própria experiência de pensamento. O estatuto da obra que invade e inicia seus trabalhos diversos, não é para mera curiosidade hermenêutica, ao contrário, é porque a obra como *instituinte-instituída* revela ambigualmente que os traços e perfis que nela geram *um estilo*, são os mesmos que ela busca expressar do mundo, no mundo e para o mundo. Portanto, a filosofia que se institui existencial tem isso de singular: quando intenta traçar as linhas de seu próprio trabalho, ou de sua leitura do passado, carrega os fios intencionais que a ligam ao mundo concreto, ou melhor, ao próprio Ser. Nesse sentido, o vazio da democracia coincide com aquilo que Gilles Bataillon chamou de “pensamento da desincorporação” (Bataillon, 2016), no mesmo lance que a ambiguidade da obra de Merleau-Ponty é aquela encontrada na ontologia da carne, no estatuto do corpo e em nosso entrelaçamento com o Ser. É por essa razão que a morte é presença-ausente na experiência da obra de pensamento.

Quando buscamos afastá-la, é pela efetividade de que ali *não reside mais um filósofo que vive* e, que, a partir daqui, trata-se de questionar e estender aquilo que ele não pôde dizer em vida, através de uma outra voz que não é a sua, mas que de algum modo, estará presente naquele que pensa sua obra, *desdobra a dobra de sua obra*. A morte de um filósofo, de uma filósofa, é, portanto, ambígua: constata o fim orgânico daquele ou daquela que iniciou seus trabalhos, e anuncia uma presença continuamente instituinte em toda estadia que façamos pelo trabalho da obra.

Por isso, o sistema não é essencial para o filósofo aos olhos de Merleau-Ponty, porque *A ciência da lógica*, não foi erigida por Hegel apenas para conseguir uma explicação total do mundo e uma coerência interna do sistema. Antes de todas essas notas secundárias, existe a marcha do Ser que impera naquilo que o filósofo busca transformar em linguagem: sua própria experiência do mundo. Enquanto *fenômeno*, a obra de um filósofo retém sua ambiguidade instituinte, seu *écart*, o silêncio dos vazios que estão sempre grávidos de um porvir. A obra pode se propor ser um sistema, mas ela jamais estará reduzida a ele. Pode ser aforismo, como em muitas obras de Nietzsche, mas já mais reduzida a essa forma de expressão. Do mesmo modo que uma nova obra nunca existe a partir de resíduos das obras antigas. Doravante, Lefort nos ensina, como poucos, como empreender a leitura das novas tarefas que inicia *O visível e o invisível* e os últimos ensaios de Merleau-Ponty:

Não há dúvida de que, quando Merleau-Ponty empreende esse trabalho, julga ter sua obra à frente e não atrás dele. Não pensa trazer um complemento ou correções a seus escritos anteriores, torná-los mais acessíveis ao público ou

apenas defendê-los contra os ataques de que foram objeto, como se tivessem a seus olhos uma identidade definida. O que ele já fez só conta na medida em que aí descobre a finalidade de uma tarefa; o adquirido só tem valor porque lhe dá o poder de continuar e esse só pode exercer-se à custa de uma ruína do trabalho anterior, de sua reorganização segundo novas dimensões. A certeza de que suas primeiras tentativas não eram vãs vem-lhe apenas da necessidade em que o colocam de regressar a elas para pensá-las e faz jus ao que exigem. (Lefort, 2012, p. 256)

A obra de Claude Lefort está sempre a sua frente, isso é dizer, na verdade, que enquanto experiência ele sempre está lançado alhures, e que seu passado, antes de figurar como aquilo que deve ser superado, torna-se a razão de todo seu futuro, porque esse futuro carrega esse passado, existindo na obra e no ato criativo do filósofo algo que transcende sua própria experiência do presente. Em Merleau-Ponty, por exemplo, a crítica ao empirismo e ao intelectualismo recebe os contornos mais radicais em *O visível e o invisível*, e o ponto de vista da “consciência” ainda presente nos seus primeiros escritos, é totalmente abandonado, principalmente a partir das obras de 1950. Os avanços não foram tornados possíveis por uma “descoberta” do Ser, pela invenção conceitual de uma ontologia da carne, mas pelo lançar-se contínuo à interrogação de si mesmo no mundo. É aqui que novas amarras ontológicas puderam ser tecidas. A obra, de Merleau-Ponty como a de Claude Lefort, são estilos que os filósofos arrastam para expressar suas experiências de mundo, que nada mais são que o desdobramento da relação carnal com o Ser, esse sempre prenhe de

linguagem e de silêncio, com rupturas, *uma certa revolta*, que retoma suas linhas do passado com a exigência de ir além.

Acompanhando as análises de Lefort sobre *O visível e o invisível*, vemos que ele indica que esse trabalho, – a primeira parte que nos foi legada – *introduz* temas que seriam efetivados no futuro. Entretanto, não deixemos enganar pelo material fragmentário deste livro de Merleau-Ponty. “Mas, no caso particular, isso seria, sobretudo, desconhecer a intenção do escritor que se empenha desde o início em tornar sensível o laço de todas as questões de filosofia, sua implicação recíproca, a necessidade de interrogação de onde procedem” (Lefort, 2012, p. 259). Se levarmos a cabo a noção mesma de temporalidade que coloca em marcha Merleau-Ponty desde sua *Fenomenologia*, principalmente, veremos que se aplicada à obra, não resta dúvidas de que os primeiros passos, os primeiros sussurros, já contém em seus poros cardinais, todos os outros que ainda não foram efetivados. Há um virtual de toda obra! Longe de ser uma ignorância da precariedade da obra que nos foi legada, é a constatação de que uma obra retoma todo o jogo místico da linguagem e da expressão de um escritor, desde suas primeiras linhas até mesmo naquilo *que ele ainda não disse ou não pôde dizer*. Nesse sentido, podemos entender o pensamento de Merleau-Ponty como um eterno começo, pois seu discurso busca delinear e circunscrever uma experiência sem fim. Mesmo que tivesse posto um ponto final na obra que deixou aberta, ainda teríamos a certeza de que tudo está ali, ao mesmo tempo que nada está *completamente ali*. Quando Lefort fala de um método provisório é querer dizer o mesmo sobre a contingência da experiência humana, o solo ambíguo do qual nos alimentamos filosoficamente. Como desdobramento dessa experiência, a filosofia existencial nada mais faz

que dar nome e um certo território conceitual aos enigmas que cerca essa experiência bruta do mundo. A exploração, portanto, da fé perceptiva, essa adesão cega ao mundo vivido, que abre *O visível e o invisível*, é o modo mais concreto de realizar essa tarefa, pois nela reside nossa inserção no enigma do mundo, da qual a ciência e toda filosofia são tributárias, sem que, contudo, tenham sido capazes de restituir todo seu valor e de desdobrar todas as suas contradições.

A importância, tanto da ciência quanto da filosofia moderna no erguimento de *O visível e o invisível*, se dá em razão da necessidade de percorrer os caminhos da reflexão, de encontrar nos vestígios da ignorância da ciência do mundo bruto e do recalçamento da filosofia moderna da ambiguidade e do enigma, que nada mais são que os propulsores de uma interrogação radical. As distinções entre o real e o imaginário, entre o sujeito e o mundo, são modos de compreender nossa inserção na vida *a partir de uma certa mutilação de nossa experiência*. É esse, portanto, o projeto que o presente livro de Merleau-Ponty anuncia: navegar em nossa experiência bruta e selvagem compreendendo as mutilações perpetradas pela ciência e pela filosofia e, a partir disso, percorrer um caminho que nos jogue para dentro da carne do mundo, no lugar de recalcar suas ambiguidades e contradições. Em sua última nota de trabalho citada por Lefort escrita dois meses antes de sua morte, Merleau-Ponty resume bem seu projeto:

Meu plano deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o humanismo, nem, além disso, com o naturalismo, nem, enfim, com a teologia – Trata-se precisamente de mostrar que a filosofia não pode mais penar segundo esta clivagem: Deus, o homem, as criaturas,

- que era a clivagem de Espinosa. (Merleu-Ponty, 2012, p. 245)

Essa nota não deve nos enganar. O termo humanismo, naturalismo e teologia, são modos de dizer uma e a mesma coisa: o projeto do presente livro é o de restituir a ambiguidade inerente à fé perceptiva que, por sua vez, rejeita qualquer *primado*, seja no homem, na natureza ou em Deus na compreensão das experiências. O recomeço, do qual Merleau-Ponty anuncia realizar, é resumido e bem entendido por Lefort:

Não se trata de varrer ruínas para colocar uma fundação nova, trata-se antes de reconhecer que, digamos o que dissermos sobre o ser, nós o habitamos em toda parte, que o nosso trabalho de expressão é ainda uma instalação nele [...]. (Lefort, 2012, p. 261)

Recomeçamos sempre, pois o contato com o Ser “[...] exige de nós criação para que dele tenhamos experiência” (Merleau-Ponty, 2012, p. 187). Poderíamos a justo título interpretar essa passagem de Lefort a partir dessa citação de Merleau-Ponty, pois a criação mesmo quando se mostra enquanto um trabalho terminado, exige um retorno, um novo início, uma nova criação. Nenhuma reposta possível dissipa nossos laços com o Ser.

Todas as páginas do manuscrito de *O visível e o invisível* que Lefort recolhe no baú do filósofo do Ser bruto, em uma tarefa um tanto quanto ingrata e potente, admitamos, é uma introdução às partes que ele não pôde desenvolver, ao mesmo tempo, que devido a grandeza e a originalidade de sua escrita, permite que alcemos voz sobre aquilo

que não foi efetivamente escrito. Esse é um paradoxo que Lefort busca iluminar a partir das considerações sobre *a linguagem que exige essa ontologia*:

Ora, talvez este paradoxo nos espantasse menos se víssemos como se encontra ele fundado na linguagem da obra, no trabalho da escrita tal como o escritor o concebia. [...] A linguagem do filósofo ensina-nos uma necessidade que não é lógica, mas ontológica, de forma que encontramos nela mais do que um sentido, um sentido do sentido, e logo que ele nos falta nós perdemos o contato com aquilo que conferia profundidade, movimento e vida às ideias. (Lefort, 2012, pp. 261-262)

O desenvolvimento de seu pensamento a partir da *Fenomenologia da percepção*, suas análises e descrições do conceito de natureza, de animalidade, e os demais cursos sobre a instituição, a passividade, a história, os filósofos clássicos, levarão a uma certa urgência na re colocação dos problemas no nível do Ser. Não se trata de um trabalho na esteira heideggeriana, onde o *Dasein* surge para evitar os prejuízos dos clássicos na compreensão de “sujeito” ou da subjetividade. Antes, é uma linguagem que é tornada *necessária* para falar a maneira do Ser, que suas palavras, seus adjetivos, sejam tornados plena abertura de sentido, assim como é nossa relação criativa com o Ser. Enquanto experiência, não é perene e, desde Platão ao menos, sabemos da dificuldade de dar termo, linguagem e corpo, a esse sol que ilumina o rosto do filósofo fora da caverna. Trata-se de se compreender precário, de se enxergar na linha limítrofe que nos conecta e nos afasta da verdade. O pensamento de sobrevoo, seja qual

for sua faceta, deve ser evitado por que do Ser nos afasta, porque ceifa o tecido umbilical que nos ata ao mundo. A linguagem deve ser “torcida” a tal ponto, porque a linguagem cotidiana e mesmo a herdada pelas filosofias anteriores, não conseguem exprimir aquilo que nossa experiência bruta coloca como enigma. O que o Ser fala em nós, é a linguagem sendo o tecido pelo qual ele permite exprimir-se. O Ser nos possui!

A obra, assim como a linguagem de um modo geral, possui suas zonas de silêncio, que é preciso que acessemos no limite do permissível, ou seja, até onde a obra permitir que alcancemos. Como lembra Lefort, a respeito de uma nota de trabalho do livro¹⁰:

Era fazer-nos compreender que a palavra existe entre dois silêncios: dá expressão a uma experiência muda, ignorante de seu próprio sentido, mas só para fazê-la aparecer em sua pureza, só rompe nosso contato com as coisas, só nos tira do estado de confusão em que nos achamos com as coisas todas para nos despertar para a verdade de sua presença, para tornar sensíveis seu relevo e o nosso traço de união com elas. (Lefort, 2012, p. 263)

Observemos com atenção que o silêncio em Merleau-Ponty jamais significou um Nada, oposto ontológico do Ser. Palavra e silêncio são duas modalidades que carregamos em nossa potência de seres expressivos, e na medida em que, o que falamos nunca é totalidade plena, essas modalidades possuem seus vazios como uma xícara possui seus lados ocultos. Ouvir o silêncio não é mais que reconhecer

¹⁰ Nota de trabalho sobre Welthesis em Husserl, palavra e silêncio. Cf. Merleau-Ponty, 2012, p. 209.

na própria experiência uma abertura ao porvir, ao devir. Há uma relação que Lefort lembra muito bem entre natureza e silêncio, pois este não é, para Merleau-Ponty, o contrário da linguagem: há reversibilidade sempre latente na experiência e na linguagem que, por definição, envolve nossa promiscuidade com a natureza e a história. Isso é possível porque *há um ser da linguagem, da história, da natureza*, que repetem os mistérios do Ser, seus arranjos, seus frutos e seus bulbos. Através da linguagem, é possível exprimirmos o Ser, porque esse *contém a linguagem, não menos do que ela nos contém*. Como diz Lefort de maneira muito mais contundente: “[...] a mais alta virtude da expressão é desvendar essa passagem contínua da palavra ao ser e do ser à palavra ou essa dupla abertura de um para o outro” (Lefort, 2012, p. 263).

Em uma linda passagem de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty diz:

E, num sentido, como diz Valéry, a linguagem é tudo, já que não é a voz de ninguém, é a voz das coisas, das ondas e dos bosques. É preciso compreender que, duma a outra dessas perspectivas, não há invasão dialética, mas temos que reuni-las numa síntese; elas são dois aspectos da reversibilidade que é verdade última. (Merleau-Ponty, 2012, p. 150)

A partir dessas linhas, Lefort retoma as considerações da obra de Merleau-Ponty, instituindo um valor *sui generis* para noção de reversibilidade que, segundo ele, resume mais do que qualquer outra noção a filosofia do escritor da carne. Nesse sentido, a reversibilidade só faz revelar o sentido de sua própria obra, de seu esforço de

pensamento. Lembremos de *uma* das definições que Merleau-Ponty fornece da reversibilidade: “Há topografia dupla e cruzada do visível e do tangível no visível, os dois mapas são completos e, no entanto, não se confundem. As duas partes são partes totais e, no entanto, não passíveis de superposição” (Merleau-Ponty, 2012, p. 131). Não é tanto na conjunção das partes que devemos focar para compreendermos a reversibilidade, mas no movimento que impera “por detrás das relações”, ou seja, a abertura contínua de uma esfera do Ser à outra, sem que percamos a identidade ou a especificidade de cada ramo de seus bulbos selvagens, sem que confluam para um mesmo *tópos*, mas que não deixem de falar um ao outro, seja pela palavra, *seja pelo silêncio na palavra*. É nesse sentido que os artigos-filosóficos desse livro, bem como a Introdução de Marilena Chaui d’*O trabalho da obra*, que visam, entre outras coisas, honrar a obra de Lefort, estão em profunda reversibilidade com sua obra própria obra e, portanto, com sua própria morte.

Neste *impensado* de Merleau-Ponty, haja vista, a reversibilidade como expressão total do seu pensamento, do estatuto de sua obra, Lefort nos diz:

A reversibilidade de que fala o filósofo enuncia-se antes que ele a nomeia na forma da sua obra. Melhor: nomeando-a, nada mais faz que exprimir fielmente o sentido da sua empresa. Porque esta supõe, se não é vã, que não possamos encontrar um absoluto na experiência nem fazer da linguagem um absoluto [...] Assim a “verdade última” com que termina O visível e o invisível é também aquela de onde a obra extrai a sua origem; esta verdade não constitui um ponto de estacionamento, não dá

repouso ao pensamento, designa antes o ponto de passagem que é para a obra o de sua fundação continuada. (Lefort, 2012, p. 264)

O que Lefort faz, ao nosso ver, é a modalidade de interrogação colocada em movimento no livro que os leitores tiveram o prazer de ler. Lefort visa desnudar um sentido “invisível” nas obras de Merleau-Ponty, pois eles também fazem parte da paisagem da obra de pensamento. Se olharmos para a obra de Merleau-Ponty, a reversibilidade não é tematizada na *Fenomenologia da percepção* de 1945, mas pode ser muito bem ser *desdobrada* no modo como se instaura a relação entre as diversas fazes do tempo, ou mesmo do tempo e o espaço, bem como do “tocante-tocado”, assim como do corpo com o mundo. Vemos ressoar em suas análises sobre a política, sobre a linguagem ou sobre a arte – que é também uma forma de linguagem, mesmo que “indireta” – o símbolo de um movimento ambíguo, de uma dialética sem fim, ou como anuncia a última obra, de uma *hiperdialética*, expressão do galope do Ser que não possui destino, nem estrada final.

Por mais determinante que seja o sabor da ambiguidade nas obras de “juventude”, há um débito com a filosofia da consciência que estaciona a reversibilidade, colocando nela um termo que ela não carrega em sua efetividade na experiência. É exatamente para isso que Lefort chama atenção: quando amadurece a noção reversibilidade, quando ela alça voo e se desenraíza cada vez mais da filosofia moderna, é quando o pensamento de Merleau-Ponty está mais maduro, e infelizmente foi quando chegou a termo, em razão de um ataque cardíaco infalível, de uma morte prematura.

A linguagem filosófica, se é tema fundamental para compreendermos o alcance de *O visível e o invisível*, ela, entretanto, não cabe definição total possível se levarmos em consideração as indicações que o livro nos lega. Isso por uma razão muito simples: o comércio entre a experiência e a linguagem, que faz com que tenhamos um contato efetivo com o ser da obra, institui uma indeterminação radical. Se puséssemos um conjunto de conceitos para estabilizar essa abertura, estacionaríamos aquilo que se propõe contínuo e eterno como o Fogo de Heráclito. Por essas razões, as palavras de Merleau-Ponty, quando muito enigmáticas, revelam aquilo que sua própria ontologia busca alcançar: uma interrogação interminável que é a franja bruta de nossa interseção com o Ser selvagem. Desdobrando a dobra da obra, nota Lefort: “Não devemos compreender justamente que a linguagem filosófica é a linguagem interpretativa? Se mesmo isso não pode ser afirmado em termos positivos, é que nenhuma fórmula pode fazer entender o que a interrogação é” (Lefort, 2012, p. 265). Podemos desdobrar essa fala de Lefort enquanto *trabalho silencioso do negativo*, aquele que não permite afirmações a não ser a título de uma abertura, que se propõe incessante, porque o tempo nunca cessa, não é medido *partes extra partes*, é a conjunção daquilo que foi com aquilo que ainda não é.

Não basta, como bem lembra Lefort, que o filósofo, que a filósofa, constatem que a interrogação não tem fim, que ela preencheu a vida humana de sentido desde seus primórdios. É preciso que os pensadores e pensadoras coloquem em movimento esse entrelaçamento da linguagem com o espírito selvagem, e que a partir disso, possam instituir um valor *indeterminado e interminável* a cada sentido que venha à tona nas obras que se fazem. No fundo, é o convite

máximo à *práxis selvagem*, motor das transformações, combustível do espírito que advém à cena pública para questionar o poder e o saber estabelecidos. A interrogação, se bem compreendida, pode dizer sobre o movimento da linguagem filosófica porque ela não é meio metódico de quebrar correntes, é nosso estilo de nos atarmos à pertença selvagem no mundo, à vida em sua amplitude, em suas planícies, seus muros, suas curvas em serpentes, seus horizontes. A interrogação é: “[...] não refutação das teorias de filósofos, mas retorno àquilo que está na sua origem, para descobrir que as teorias levam além das repostas que trazem” (Lefort, 2012, p. 266). Essa frase, usada para definir a linguagem interrogativa em Merleau-Ponty, nós podemos, de bom direito, utilizar para ler o próprio Lefort. Nesse sentido que podemos retomar aquela troca incessante que ele definia suas empresas com a de Merleau-Ponty no início deste “posfácio”. Do mesmo modo, propomos que essa linguagem interrogativa esteja impressa nas linhas verticais que compuseram este livro da obra hoje centenária de Lefort.

Essa radicalização da interrogação é algo que se incorporará nas páginas mais nobres do pensador do político, bem como é uma expressão genuína daquilo que Merleau-Ponty não disse por palavras, mas expressou por silêncios. Esse silêncio, que chega a ser uma obsessão do filósofo, porque é nele que reside nosso elã vital com o Ser em sua leitura, é por nós lido como uma coluna ausente. No fundo, estamos todos, todas e todes nos debruçando *Sur une colonne absente*, ao trazer para a profusão interrogativa, a obra de Claude Lefort. Essa indeterminação inerente à interrogação filosófica para Lefort, é expressa pelo vazio, pela ausência, e talvez, por *uma certa angústia*, que a morte de Merleau-Ponty lhe trouxe. “*Eu me construí sob uma coluna ausente*”, essa epígrafe herdada de Henri Michaux, que abre a

obra sobre Merleau-Ponty, nos parece um horizonte de angústia que habilitou e compôs o *Colóquio Internacional Claude Lefort*, e todos os textos que compuseram este livro em *quiasma*.

Mas quando a obra atinge essa consciência de si própria, quando sabe que é e é somente o lugar da interrogação, não é então que concorda silenciosamente com seu fecho? Porque aquele que vai até o fim da interrogação só pode descobrir e fazer-nos descobrir a contingência da palavra. E é o mesmo para nós lermos, por todo lado, os sinais da sua presença e sentir sua ausência iminente. A interrogação verdadeira é intimidade com a morte e não nos espantemos que o filósofo, que raramente a nomeia, tenha, contudo, em seu último escrito, força tão grande a ponto de fazer-nos atentar para ela (Lefort, 2012, p. 267).

A interrogação, em sua mais radical acepção, é a instituição da intimidade com a morte. Como diz Lefort, essa intimidade é instituída pelo fato de estarmos sempre em contato com a ausência e os silêncios que nossa empreitada recria. Pela mesma razão, a morte preenche as páginas dos filósofos do passado que percorremos, como invade suas vidas que chegaram ao termo. Para nós, interrogadores radicais da obra de Lefort, talvez tentamos expressar algo que suas obras acabam por serem a expressão mais acabada. A ausência não existe sem uma presença, esse ensinamento nos persegue desde as primeiras linhas deste livro comunal que se *fez fazendo-se*. Do mesmo modo, experienciamos uma ausência que só pode ter existência em um *intermundo* onde nos comunicamos, através do qual nos encontramos prenhes de sentido em função de nossa interseção com os outros, com

o mundo e com o Ser. A morte caminha galopante com nossas interrogações, porque somos vidas, verdades e várias fraturas de silêncio.

Referências bibliográficas

- Bataillon, G. (2016) Claude Lefort, prática e pensamento da desincorporação. *Discurso*, v.18, n.1, pp. 29-46.
- Baremlitt, G. F (2019). *Esquizodrama: Dez proposições descartáveis*. Belo Horizonte: Ed IGB.
- Lefort, C. (2012) Posfácio. In: Merleau-Ponty, M. *O visível e o invisível*. Trad. José Arthur Gianotti, Armando Moura d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.

