

discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

48 / I

USP

Universidade de São Paulo

Reitor Vahan Agopyan
Vice-Reitor Antonio Carlos Hernandes

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor Maria Arminda do Nascimento Arruda
Vice-Diretor Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe Luís Sergio Repa
Vice-Chefe Oliver Tolle



discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

48 / I

USP

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP Vol. 48 – nº 1 – junho de 2018

ISSN 0103-328X | e-ISSN 2318-8863

Publicação semestral

Conselho editorial

Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP)	Michel Paty (Universidade de Paris VII)
Danilo Marcondes (PUC – RJ)	Milton Meira do Nascimento (USP)
Francis Wolff (ENS – Paris)	Newton Carneiro Affonso da Costa (USP)
Franklin de Mattos (USP)	Oswaldo Chateaubriand (UFRJ)
Gilles-Gaston Granger (Collège de France)	Otília Beatriz Fiori Arantes (USP)
Guido de Almeida (UFRJ)	Paulo Eduardo Arantes (USP)
José Arthur Giannotti (Cebrap/USP)	Raul Landim Filho (UFRJ)
Márcio Suzuki (USP)	Rubens Rodrigues Torres Filho (USP)
Marcos Müller (Unicamp)	Ruy Fausto (Universidade de Paris VIII/USP)
Maria Lúcia Cacciola (USP)	Scarlett Marton (USP)
Maria Sylvania de Carvalho (USP/ Unicamp)	Victor Knoll (USP)
Marilena de Souza Chaui (USP)	

Editor responsável Pedro Paulo Pimenta (USP)

Editores executivos Pedro Fernandes Galé (USP)
Sérgio Cardoso (USP) [Editor convidado]
Silvana de Souza Ramos (USP) [Editora convidada]

Bibliotecária assessora Maria das Graças Ribeiro dos Santos

Secretaria executiva Marie Marcia Pedroso (USP)
Susan Thiery Satake

Revisão Dario Galvão

Projeto gráfico Juliano Bonamigo F. de Souza

Endereço para correspondência

Departamento de Filosofia – FFLCH – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
CEP 05508 900
Cidade Universitária
São Paulo | SP | BRASIL
Endereço eletrônico: <http://filosofia.ffch.usp.br/publicacoes/discurso>
E-mail: revistadiscurso@usp.br



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilha Igual 4.0
Licence: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0

Sumário

Artigos

Lefort: o trabalho da obra do pensamento	7
<i>Marilena Chaui</i>	
Claude Lefort, prática e pensamento da desincorporação.	29
<i>Gilles Bataillon</i>	
Lefort para além de Merleau-Ponty	47
<i>Luiz Damon Santos Moutinho</i>	
Pintura, literatura e filosofia segundo Claude Lefort	53
<i>Leandro Neves Cardim</i>	
Sobre os limites da razão: um diálogo entre Lefort e Merleau-Ponty	71
<i>Alex de Campos Moura</i>	
Lefort e Maquiavel: Ontologia e História	85
<i>Helton Adverse</i>	
Lefort e a questão da igualdade	97
<i>Carlo Gabriel Kszan Pancera</i>	
Sobre a novidade de Maquiavel: notas sobre a interpretação lefortiana do proêmio dos Discordi	109
<i>Flávia Benevenuto</i>	
Maquiavel: lições das Histórias Florentinas	121
<i>Sérgio Cardoso</i>	
Claude Lefort e a escrita democrática	155
<i>Silvana de Souza Ramos</i>	
Teoria conflitual da política de Maquiavel: alternativa ao paradoxo moderno da relação entre poder constituinte e poder constituído?	167
<i>José Luiz Ames</i>	
Claude Lefort e a crítica de “A propósito da questão judaica” de Marx: dialética e ideologia	193
<i>Ruy Fausto</i>	
Lefort: democracia e direitos humanos	221
<i>Tessa Moura Lacerda</i>	
A “obra” da ideologia e a invenção democrática no pensamento de Claude Lefort	231
<i>Renata S. Schevisbiski</i>	
Reinterrogar a ideologia para repensar o político: Lefort, leitor crítico de Marx	243
<i>Martha Costa</i>	
Claude Lefort e o Humanismo Cívico: os cursos da <i>École des Hautes Études en Sciences Sociales</i>	259
<i>Newton Bignotto</i>	
Democracia, Populismos, Revolucionarismos	277
<i>Walnice Nogueira Galvão</i>	

Resenhas

Foucault: <i>Les aveux de la chair</i> e a genealogia do sujeito desejante	281
<i>Carolina de Souza Noto</i>	
Duas vezes Maria Filomena Molder	287
<i>Pedro Fernandes Galé</i>	

Este número da revista Discurso conta com um dossiê dedicado ao pensamento e à obra do filósofo francês Claude Lefort (1924-2010). Os textos foram reunidos e editados pelo Prof. Sérgio Cardoso e pela Prof.^a Silvana de Souza Ramos a partir de comunicações realizadas no Colóquio Internacional *Claude Lefort: a invenção democrática hoje*, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

Lefort: o trabalho da obra de pensamento

Lefort: The Work of the Thought's Work

Marilena Chaui

Universidade de São Paulo | São Paulo | Brasil

Professora Emérita da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

RESUMO

Um dos elementos fundamentais da leitura lefortiana de Maquiavel é o reconhecimento da distância que separa o maquiavelismo e a obra maquiaveliana. De fato, Lefort indaga de onde vem a imagem do maquiavelismo, que acompanha a leitura da obra maquiaveliana na feira dos tempos. Para responder e dismantelar essa imagem, o autor interroga o que é o novo buscado por Maquiavel quando este, examinando as cidades italianas, particularmente a Florença do *quattrocento* e *cinquecento*, 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 político.

PALAVRAS-CHAVE

Maquiavel; Claude Lefort; Política; Experiência; Príncipe; Obra.

ABSTRACT

One of the fundamental elements of Machiavelli's Lefortian reading is the recognition of the distance that separates Machiavellianism and Machiavellian work. In fact, Lefort asks where the image of Machiavellianism comes from, which accompanies the reading of the Machiavellian work through the vein of times. To answer and dismantle this image, the author questions what Machiavelli is looking for when he examines Italian cities, particularly Florence in the *quattrocento* and *cinquecento*, proposing the figures of the new prince and the new order. These figures point to the place where the Machiavellian work is born as a question about the genesis of politics from the interrogation of the experience of the political present.

KEY WORDS

Machiavelli; Claude Lefort; Politics; Experience; Prince; Work.

I

Um percurso interessante para circunscrever o lugar de onde fala Lefort nos é dado por um dos elementos fundamentais de sua leitura de Maquiavel, qual seja, a distância entre o maquiavelismo e a obra maquiaveliana.

De fato, Lefort indaga de onde vem a imagem do maquiavelismo, que acompanha a leitura da obra maquiaveliana na feira dos tempos. Para responder e dismantelar essa imagem, Lefort interroga o que é o novo buscado por Maquiavel quando este, examinando as cidades italianas, particularmente a Florença do *quattrocento* e *cinquecento*, 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 político.

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 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 efetua sobre a divisão originária que a constitui ou a divisão entre dois humores: o desejo de dominação e opressão e o desejo puramente negativo de não ser dominado nem oprimido. Está desfeito o núcleo do imaginário político forjado pela tradição, isto é, a imagem da Boa Sociedade ou da comunidade una e indivisa. 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, dismantelamento 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 dismantelar os referenciais postos pela tradição do pensamento político.

Maquiavel interroga a experiência do presente como enigma e indeterminação que pedem o trabalho do pensamento. Ora, isto descreve o trabalho da obra do próprio Lefort. Por um lado, basta lembrarmos a insistência com que se refere à ausência de um pensamento sobre a política que se debruce sobre a experiência presente para decifrá-la e compreendê-la; por outro, basta considerarmos as questões que o preocuparam e para as quais trouxe o sopro benfazejo do novo: burocracia, ideologia, revolução, totalitarismo, democracia, a filosofia como aventura sem garantias e a ideia de obra de pensamento, para mencionarmos algumas das mais significativas.

II

No caso da burocracia, Lefort recusa 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, 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 e sua exasperação no totalitarismo, considerando-a a 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.

No caso da ideologia, Lefort não só recusa que ela seja reflexo da estrutura econômica e mera inversão do real, como também recusa a ideologia do fim das ideologias. A ideologia não é um ideário ou um sistema coerente de ideias que inverte a realidade e que se dismantela com a chegada da verdade trazida pela ciência da história (como julgara Althusser, por exemplo), mas 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 a plural *ideologias*, pois é nele que podemos ler o novo. 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; 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.

No que concerne ao totalitarismo, nos vários ensaios em que o discutiu, Lefort sempre indaga por que as esquerdas deixaram a cargo da direita a compreensão e a crítica desse fenômeno político. No caso das esquerdas, conclui ele, duas barreiras se ergueram para ocultar a questão: de um lado, o próprio pensamento de Marx que, detendo-se apenas na esfera econômica do social, não formulou um pensamento da política; de outro, a dissimulação do stalinismo sob a bandeira da defesa do “socialismo em um só país”, fazendo com que as esquerdas temessem prejudicar a causa da revolução comunista com a crítica à União Soviética. Além dessas duas barreiras, ergueu-se também o peculiar obstáculo criado pela crítica de Trotsky, que alimentou o imaginário do totalitarismo como ditadura burocrática a ser vencida pela revolução permanente, ou a imagem de um Estado proletário desfigurado que ainda iria encontrar sua verdadeira figura. 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 possível responder de uma outra maneira à pergunta por que as esquerdas não foram capazes de compreendê-lo e criticá-lo. Para isso, 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. Como aparece essa cegueira? Responde Lefort: no fato de que liberais e comunistas concebem o Estado como simples órgão da sociedade, diferenciando-se dela para exercer funções de interesse geral e essa concepção leva os 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. É essa visão orgânica ou organicista do poder que torna impossível compreender o fenômeno do totalitarismo.¹

1 Gostaríamos de assinalar que essa crítica de Lefort ao organicismo ou instrumentalismo ilumina sua crítica a Arendt e sua distância com relação a Foucault, isto é, ambos, de maneiras distintas e referidos a sociedades distintas, pensam o poder de maneira orgânica ou organicista, ou seja, como *organon* ou instrumento de ação — eis por que Arendt idealiza a pólis grega, na qual o poder não teria se separado da sociedade, e por que Foucault pensa numa microfísica do poder e num biopoder, isto é, formas de controle, disciplina, vigilância e normalização que informam e enformam o social, ou seja, órgãos ou instrumentos institucionais que capilarizam o poder no todo social. Com relação a Arendt, diremos que ela concebe a política como práxis pura, uma ação desligada de todo e qualquer labor e de todo e qualquer fazer, em suma, sem relação com a *poiésis* (basta lembrarmos as análises de Moses Finley sobre a democracia grega para percebermos a idealização arendtiana). Ao contrário, diremos que Foucault concebe a política como pura *poiésis*, como puro fazer sem ação, a melhor prova disto estando no conceito chave de seu pensamento, qual seja, a de *dispositivo* ou o poder concebido como conjunto de dispositivos, isto é, instrumentos. Numa palavra, Arendt, do lado liberal, e Foucault, do lado socialista e libertário, não alcançam a dimensão propriamente política do poder ou, como diz Lefort, a *sociedade política*. Escreve Lefort: “O fenômeno do poder está no centro da análise política, mas não porque há uma autonomia da relação de poder (esta reduzida a sua mais simples expressão de dominação de um homem ou de um grupo sobre uma coletividade não nos ensina nada); é porque a existência de um poder suscetível de obter a obediência e a fidelidade generalizadas implica um certo tipo de divisões e de articulações sociais, ao mesmo tempo que um certo tipo de representações, em parte explícitas e, em maior parte, implícitas, concernentes à legitimidade da ordem social. Não nos contentemos sequer em dizer que não há poder que não requeira procedimentos de legitimação pois seria forjar a ficção de um poder nu [...] Mas, antes de apreciá-lo,

O totalitarismo é a fantasmagoria “de uma sociedade que se instituiria sem divisões, disporia do domínio de sua organização, se relacionaria consigo mesma em todas as suas partes, seria habitada pelo mesmo projeto de edificação do socialismo”.² 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 nele 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. Recusa-se 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. “O processo de identificação entre o poder e a sociedade, o processo de homogeneização do espaço social, o processo de fechamento tanto da sociedade como do poder se encadeiam e se conectam para constituir o *sistema totalitário*”³. A isso é preciso acrescentar o conjunto de representações que constituem a ideologia totalitária: a imagem do Povo-uno, combinada com a do Poder-uno; a imagem do inimigo como outro que o povo ou como “inimigo do povo”, alteridade interna à sociedade, figura da perversão, da doença e da dissidência; a metáfora do corpo (as células) ou a imagem da sociedade como uma vasta rede de organizações e micro-organizações que formam a *sociedade totalitária*, cujo agente privilegiado é o Partido, que produz uma rede interminável de coletivos aparentemente autônomos, mas nos quais se refaz a imagem da identidade social comum e de uma direção comum; e a imagem do fim da história. Lefort lembra a expressão cunhada por Trotsky que este, entretanto, não chegou a desenvolver numa análise do fenômeno totalitário e que é uma chave precisa para sua compreensão: “a Sociedade sou eu”, distinta da expressão absolutista “o Estado sou eu”. Em outras palavras, trata-se de um poder social investido num único indivíduo.

é necessário decifrar as condições que o tornaram possível, perguntar-se em cada caso dado que a mudança nos princípios de legitimidade, que remanejamento no sistema de crenças, no modo de apreensão da realidade permitiram que uma nova figura do poder se desenhasse. E dizemos “figura” para dar a entender que é da essência do poder fazer-se ver e tornar visível um modelo de organização social”, em suma, compreender que se trata da *sociedade política*. (LEFORT, Claude, “A lógica totalitária”, *A Invenção Democrática*. Trad. de Isabel Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 78-79).

2 LEFORT, Claude, “A lógica totalitária”, *A Invenção Democrática*. Trad. de Isabel Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 81.

3 *Ibid.*.

É exatamente essa investidura que marca a diferença do poder na sociedade totalitária e nas democráticas:

Nestas, ele [o poder] já se mostra social, no sentido de que a origem da soberania está colocada no povo; mas a manifestação dessa soberania está rigorosamente submetida a procedimentos fixados pelo direito. Logo, não há povo — na acepção política do termo — que seja definido por um direito, que escapa ao poder [...] A mesma razão faz com que o poder seja limitado de direito e não possa confundir-se com a potência dos que o exercem; e a mesma razão faz com que não haja povo fora da operação regulamentada de sufrágio e que não haja poder susceptível de encarná-lo.⁴

Todavia, essa diferenciação, em vez de ser apaziguante, pelo contrário, nos conduz a um dos aspectos mais dramáticos e gigantescos da análise lefortiana do totalitarismo. Com efeito, quando nos acercamos da questão que ocupa toda a obra de Lefort, qual seja, a gênese da democracia moderna, descobrimos ser nela que Lefort encontra inscrita a possibilidade da gênese do totalitarismo enquanto figura da política.

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 super-estrutura, 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). Escreve Lefort:

Tal perspectiva pressupõe que sub-repticiamente fazemos referência a um espaço denominado sociedade. Pretende-se inventoriá-la ou reconstituí-la pondo termos, articulando-os, forjando sistemas particulares de relações, até mesmo combinando-os em um sistema global, como se a observação ou a construção não derivasse de uma experiência da vida social, ao mesmo tempo primordial e singularmente modelada por nossa inserção em um quadro histórico e politicamente determinado. Ora, observemos de imediato uma consequência dessa ficção: as sociedades democráticas modernas se caracterizam, entre outras, pela delimitação de uma esfera de instituições, de relações, de atividades que aparece como política, distinta das outras esferas que aparecem como econômica, jurídica, etc.

4 LEFORT, Claude, “Staline et le stalinisme”, *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 120.

Politólogos e sociólogos encontram nesse modo de aparecer do político a condição da definição de seu objeto e de seu percurso de conhecimento, sem interrogar a forma de sociedade na qual se apresenta e se legitima a clivagem entre diversos setores da realidade.⁵

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 é pensado em toda sociedade e 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.⁶

Eis por que 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 saber⁷, 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

5 LEFORT, Claude, “La question de la démocratie”, *Essais sur le politique. XIX^e–XX^e siècles*. Paris: Seuil, 1996, p. 19.

6 *Ibid.*

7 Lefort trabalha a partir das análises da figura do poder incorporado desenvolvidas por E. Kantorowicz em *Os dois corpos do rei* (São Paulo: Companhia das Letras, 1998), com a distinção entre o corpo humano e mortal do rei e seu *corpo político*, imortal e místico, unidade indissolúvel do poder, do saber e da lei, constituído por sua sagração como *rei pela graça de Deus* que confere à sua pessoa a dupla figura de Cristo como homem mortal e deus imortal.

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 desaparecimento da transcendência do fundamento — nem a Natureza, nem a Razão nem Deus, como já 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 na 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.

O lugar do poder encontra-se, assim, tacitamente reconhecido como um lugar vazio, por definição inocupável, um lugar simbólico e não um lugar real.⁸

A identificação da democracia com o poder popular torna ilegível a divisão social entre dominantes e dominados, porém isto 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 num único sujeito fictício dominantes e dominados. 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, 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

8 LEFORT, Claude “Staline et le stalinisme”, *L’invention démocratique*, p. 121.

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.

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, suscitando 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.⁹

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.

III

Essas brevíssimas considerações tornam inteligível o aparecimento da expressão *obra de pensamento*, com que Lefort explicita seu próprio percurso interrogativo e o dos pensadores a que dedicou muitos de seus ensaios e livros. Ao apresentá-la, ele o faz como no tratamento das demais questões que mencionamos até aqui, isto é, tomando distância daquilo que tornaria impossível concebê-la. De um lado, recusa explicitamente a afirmação de Foucault de que a noção de obra é uma ilusão, pois, segundo este, não haveria como determinar o que a constitui e o que lhe é exterior (cartas, bilhetes, diários íntimos, rascunhos abandonados, textos assumidos?) — uma obra, diz Foucault, é apenas um conjunto de textos aos quais se atribui um nome próprio. De outro, Lefort recusa explicitamente a posição exatamente inversa, qual seja, a de Bréhier e Guérault, que concebem uma obra como uma representação completamente determinada, uma estrutura, um sistema que tanto o autor quanto o intérprete dominam completamente.

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.

9 Cf. LEFORT, Claude, “A imagem do corpo e o totalitarismo”, *A Invenção Democrática*, p. 117 e ss.

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 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, ignorantes de sua própria origem no interior da divisão da palavra, 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.

Nem por isso, entretanto, Lefort apresenta como corretivo do desejo de 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 uma 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 (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, que é 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.

Tomemos a maneira como Lefort lê uma obra de pensamento. Aparentemente, parece iniciar seu livro sobre Maquiavel com uma questão clássica nas introduções dos livros de interpretação: por que uma mesma obra suscita discursos múltiplos, díspares e mesmo contraditórios?

Essa questão, diz Lefort, costuma encontrar três tipos de resposta.

Na primeira, a multiplicidade e divergência das interpretações decorreria das condições históricas, sociais e políticas dos diferentes leitores; a figura “histórica” do leitor seria, assim, a chave explicativa.

Na segunda, afirma-se que é preciso distinguir entre dois tipos possíveis de leitura, um dos quais, se aceito, afasta necessariamente o outro. Haveria uma leitura na qual o leitor, partindo de suas próprias condições históricas e posições teóricas, procuraria em um certo autor a confirmação ou a recusa das teses do próprio leitor. Esse subjetivismo seria a causa da multiplicidade e das divergências das interpretações. Haveria, porém, um outro tipo de leitura, a leitura objetiva, que pode dar um fim à multiplicidade e às divergências: abandonando as condições históricas em que a obra foi produzida e aquelas nas quais a interpretação está sendo realizada, pois tanto as primeiras como as segundas são irrelevantes para a obra, o leitor se erige como observador neutro de um discurso acabado cuja coerência formal é a chave para sua compreensão. Por esse motivo, cabe ao leitor deter-se exclusivamente no que foi explicitamente escrito pelo autor e recusar o que foi apenas “sugerido” por ele. Esse segundo tipo de leitura tem a peculiaridade de poder afirmar que a multiplicidade das interpretações é eliminável de direito, desde que seja eliminada sua causa, qual seja, a interpretação. O leitor comenta, não interpreta.

Finalmente, o terceiro tipo de resposta à questão tradicional é denominado por Lefort “leitura ficcionista”, para opô-la às duas primeiras, que se julgam realistas e objetivas. Agora, a multiplicidade, os antagonismos e as contradições das leituras se convertem em signo indicativo da natureza da obra de pensamento como idêntica à natureza da obra de arte entendida como mera ficção: ambas são obras fictícias. Se assim não fosse, uma obra de pensamento deveria admitir uma única leitura, como convém a um objeto do conhecimento. Na verdade, esse terceiro tipo de resposta é esclarecedor dos dois primeiros, aos quais pareceria opor-se, porque oferece um elemento novo, qual seja, a distinção imediata e simplista entre o real e o imaginário como distinção entre o dado (empírico ou ideal) e a fantasia arbitrária. Dessa maneira, obras como *O Príncipe* e *O Dezoito Brumário* levariam a uma exacerbação da leitura ficcionista, que contrapõe pessoas e situações “reais” às personagens e situações “inventadas” pelo discurso. Mais realista e mais objetivista do que os dois tipos anteriores, esse terceiro tipo de leitura deixa escapar a dimensão essencial da obra de pensamento, isto é, sua dimensão simbólica.

Assim, quando nos aproximamos do texto de Lefort, podemos observar que não só sua questão não é a questão tradicional sobre a multiplicidade e as divergências das interpretações como também questiona essa questão, expondo seus pressupostos. Com efeito, 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.

A questão tradicional está polarizada entre dois termos: a “mesma obra” e as “muitas leituras”. A questão de Lefort se debruça sobre o “mesma”. Entre o “mesma” e o “muitas”, postos tradicionalmente como exteriores um ao outro, vem intercalar-se algo que esclarece e anula essa oposição: a noção de *trabalho da obra* como constituinte de seu ser como discurso, isto é, como escrita e leitura.

Qual o pressuposto da questão tradicional? Que deve haver uma única leitura verdadeira de uma obra, pois a verdade exige a univocidade e esta só é possível se a leitura estiver debruçada sobre um *objeto*, isto é, algo que é em si unívoco e idêntico. A pretensão de realizar uma leitura objetiva que ofereça de uma vez por todas a identidade da obra pressupõe que esta seja uma realidade completamente determinada, quer seja tomada como um “fato discursivo” quer como uma “ideia”. Subjaz, portanto, a esse tipo de leitura a apreensão da obra de pensamento como uma representação, isto é, como objeto de conhecimento, portanto, dotada de determinação completa. Dessa maneira, o discurso da obra aparece, de fato, como auto-suficiente, completo, acabado e, de direito, como dominável, primeiro, pelo entendimento do escritor e, a seguir, pelo do leitor. Supor que ambos não a dominam, que a obra é essencialmente indeterminada e aberta para ambos é o que esse tipo de interpretação recusa explicitamente.

Por isso, nas três respostas e nos três tipos de leitura delas nascidos encontra-se sempre presente, diz Lefort, o mesmo desejo de determinação, a mesma tentativa de submeter a obra a uma representação, isto é, à condição de objeto, o mesmo esforço para desfazer definitivamente aquilo que há de perturbador nela: a abertura de perspectivas intermináveis. Nessas leituras, a trama do próprio discurso é negligenciada, pois ela só pode surgir quando se tornam sensíveis *as articulações* que comandam a forma tomada pelo discurso do escritor (muito precisamente, a seleção de algumas de suas proposições num arranjo novo, segundo uma nova ordem significativa), quando a determinação de um campo de realidade, em cujo interior a obra considerada em seu conjunto, ou na série de suas ideias, aparece não como um objeto e sim como um *acontecimento*, e quando se torna

manifesta a afirmação de um *saber* sobre a essência daquilo que é proferido pelo discurso do escritor. Enquanto fundadora 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, que a faz existir no texto de seu autor e nos textos de seus leitores, é o que a leitura objetivista e a ficcionista pretendem evitar. A exigência de um *racional positivo* completamente determinado, por parte da primeira (a obra como representação ou como objeto), ou a exigência de um *irracional positivo*, pela segunda (a obra como ficção) são armaduras vestidas pelo sujeito para assegurar sua própria identidade e não se deixar arrastar pela historicidade do pensamento, historicidade que ele encara como dispersão e dissolução de si próprio.

Escreve Lefort:

O enigma é que a obra está inteira em seu texto e, ao mesmo tempo, fora de seu texto, no contexto crítico, que não pode ser ignorado por aquele que quer conhecê-la. Mas dizer “ao mesmo tempo” já se presta ao equívoco. O enigma está em que a obra se ofereça inteira em seu texto e que, no entanto, ela seja o que ela é apenas pela relação que se estabelece entre esse texto e seus leitores.¹⁰

¹⁰ LEFORT, Claude, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972, p. 44.

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. Eis por que Lefort retoma muitas vezes uma nota de trabalho de Merleau-Ponty em *O visível e o invisível* em que essa ideia se explicita: “O ser é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência”.¹¹

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*.

A articulação entre saber e não-saber permite um esclarecimento maior do que pretende Lefort com a noção de trabalho da obra. Se, por um lado, ela já permite entrever a diferença entre o discurso crítico e o ideológico, por outro, já prepara o vínculo indissolúvel entre o escritor e o intérprete, pois o escritor também é um intérprete. Com efeito, 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 a 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.

IV

Gostaríamos de concluir fazendo uma breve alusão ao ensaio de Lefort intitulado, curiosamente, como uma pergunta: “Filósofo?”.

Esse ensaio tem um tom e um percurso que nos fazem pensar em Montaigne e foi suscitado por uma pergunta feita ao autor: “Como você se tornou filósofo?”. O tom lembra Montaigne porque nele reencontramos a mesma maneira de acercar-se da filosofia: a indagação sobre o pensar e o dizer, a narração de si pela

11 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 248.

referência ao que recebeu de outros, a ironia e irreverência consigo mesmo e com a situação presente da filosofia, e, sobretudo, a indeterminação de si e da obra, descritas como experiência e aventura sem garantia e sem término. Impossível não lembrar como tão belamente escreveu Merleau-Ponty sobre a obra de Montaigne, no ensaio “Leitura de Montaigne”, publicado em *Signes: a caçada sem a caça*.

Lefort afirma que embora a pergunta lhe tenha sido feita muitas vezes e que ela, de certo modo, se justifica, pois ele se recusa a ser nomeado como sociólogo, politólogo ou historiador, todavia, desta feita sentiu-se embaraçado para respondê-la. Por um lado, porque haveria o risco de admitir um rótulo, por outro, porque não poderia aceitar aquilo em que a filosofia se tornou, isto é, uma disciplina particular com jurisdição sobre as demais disciplinas, ou sua pretensão de ser a ciência do universal, mas também, por outro lado, não poderia aceitar o que se passa na França com a afirmação do fim da filosofia e uma ruidosa atitude iconoclasta. Porém, sobretudo, o que o embaraçava é que dizer-se filósofo talvez significasse ver-se *acima de si* mesmo. Decidiu, então, dizer-se professor porque, em primeiro lugar, ele de fato o é, em segundo, porque se trata de uma profissão e pode-se livremente mudar de profissão, mas em terceiro lugar, porque com isso talvez pudesse colocar-se *abaixo de si* mesmo. No entanto, pondera ele, não seria isso elevar a figura do filósofo e rebaixar a do professor? E não haveria aí o secreto desejo de rebaixar-se para poder elevar-se? Porém, chegando a esse ponto, Lefort indaga o que o teria levado à distinção entre acima e abaixo de si e responde que isso lhe veio da lembrança da obra de Kantorowicz sobre os dois corpos do rei e a designação do rei como maior e menor do que a lei. Mas por que se lembrara disso? Porque isso o remetia a uma leitura muito mais recente de uma outra obra, a de Quinet, sobre o fim da teologia política com a Revolução Francesa. Ora, Quinet repõe a questão da gênese da democracia moderna e o despertou para outros escritores que se interessaram pela desincorporação do poder, o que o levou a Michelet e Tocqueville. Mas a discussão da democracia moderna, ao colocar em cena o desejo de liberdade, o conduz à menção daquele que antecipou o significado da incorporação totalitária do poder: La Boétie. Este último e Quinet surgiram, juntamente com Sócrates, como figuras exemplares daquilo que Michelet chamou de “heroísmo do espírito”, inspirando-se na expressão cunhada por Vico, “mente heroica”, que o pensador napolitano empregara “para celebrar o risco de uma busca sem modelos, liberta da autoridade do saber estabelecido, muito apropriada para reivindicar o desejo desmedido de pensar para além da separação das disciplinas do conhecimento, em busca da verdade”.¹²

12 LEFORT, Claude, “Philosophe?”, *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calman-Lévy, 1992, p. 339.

Mente heroica e heroísmo do espírito: estas expressões designam para Lefort 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 — e “criar, fazer surgir, pelo exercício de um direito vertiginoso do pensamento, da palavra, a obra em que advém o sentido”. O heroísmo do espírito é o exercício pleno da liberdade como criação da obra de pensamento. Esse heroísmo faz ver “a experiência da contradição interna entre caída e recaída do desejo sob a atração da figura do Um e a conquista ou reconquista do desejo, por meio da liberdade desmedida, do pensamento desmedido, do exercício incognoscível da obra, essa experiência nos afasta de toda garantia de uma natureza humana”.¹³

Não se trata, escreve Lefort, de propalar aos quatro ventos, como gostam alguns, que “o homem não existe” (ou que ele é uma invenção recente que será apagada como a figura na areia é apagada pelas ondas do mar) e sim, pelo contrário, que a ausência de uma natureza humana

Obriga a decifrar os sinais do que é, do que advém, apenas quando se assume o risco interminável do pensamento, da palavra ou da ação. Tendo consciência desse risco, senti-me fundamentado para me indagar se era legítimo referenciá-lo à definição da filosofia.¹⁴

Em suma, o pensamento, rumando vertiginosamente para a questão do Ser, isto é, para a ontologia, reconduz, ao fim e ao cabo, de volta à pergunta: “filósofo?”. Mas Lefort a retoma por meio de um desvio aparente: em lugar do filósofo, faz entrar em cena a figura do escritor enquanto pensador.

Qual a questão originária que move o escritor, isto é, o pensador? A questão: o que é pensar? Não há questão mais originária do que esta. Mas como nomeá-la? E, devendo ser nomeada, não seria na vida, no modo pelo qual o pensamento se engendra, que a questão encontra sua maior força?. Ora, visto que essa questão move todo pensador e todo escritor, *como distinguir entre filosofia e não-filosofia?*

Por isso, prossegue Lefort,

Parecia-me insuficiente responder que pode haver mais filosofia num livro de história, num trabalho de política, num romance ou num poema do que num tratado que leva esse nome. *A resposta põe na sombra o que lhe cabe iluminar: o que se deve entender por filosofia?* Quando se acreditava que se podia definir a filosofia pela maneira em que se distinguia da teologia no tratamento das questões últimas, talvez então existisse um

¹³ *Ibid.*, p. 341.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 341-342.

critério, a fé [...]. Mas o nexó entre filosofia e teologia desfez-se, a tal ponto que cabe duvidar se a filosofia pode se deixar conceber como uma apropriação das questões últimas, sobre as quais a teologia estendia sua jurisdição. A relação que se estabeleceu entre filosofia e ciência também não é de uma natureza que possa nos esclarecer. Dizer que a filosofia busca as condições de possibilidade de novos percursos para as ciências seria reduzi-la aos limites da epistemologia. Dizer que busca formular questões que se engendram nos percursos das ciências em devir não significa necessariamente que essas questões sejam últimas, que tenham um privilégio, que sejam mais pertinentes que as questões que se engendram nas mutações que afetam a arte ou a literatura, ou a concepção da história ou a sensibilidade à história, ou a reflexão política, ou, de maneira geral, a relação dos homens com a política. Convir-se-á, de resto, que o esfacelamento da filosofia em filosofia da ciência, filosofia política, filosofia da arte... significa apenas sancionar o fracasso de se pensar a filosofia como tal.¹⁵

Assim como não é possível pensar a filosofia como uma disciplina particular, mesmo que se imagine que ela “supervisione” soberanamente as demais disciplinas ou a não-filosofia, assim também não se consegue pensá-la quando ela própria é esfacelada numa miríade de disciplinas cada qual com seu objeto próprio. O que se evidencia, portanto, é que a questão sobre a filosofia parece não encontrar resposta possível quando se descobre que nenhum objeto pode servir-lhe de referência. Essa indagação não é vã por não sabermos respondê-la e nos sentirmos desarmados, aliás, é o contrário que ocorre:

Essa interrogação se torna ainda mais insistente porque não diz respeito apenas à filosofia e chegou mesmo a ser reconhecida mais cedo em outros campos, principalmente na literatura e na arte — na pintura, na música. Se significa uma banalidade dizer que o pintor está, há muito tempo, e cada vez mais, confrontado à questão “o que é pintar?”, é porque a ideia de uma essência da pintura, e o que a acompanha, uma essência da visão, furta-se a ele. Do mesmo modo, o escritor cede à vertigem da questão “o que é escrever?”. A essência da literatura, e o que a acompanha, a essência da linguagem, furta-se a ele; enquanto se dissipa a certeza do que é o romance ou a poesia.¹⁶

Ora, a discussão sobre a diferença e a relação entre filosofia e não-filosofia foi,

¹⁵ *Ibid.*, p. 346.

¹⁶ *Ibid.*

como sabemos, uma questão incessantemente posta e repostada por Merleau-Ponty, nome pelo qual estávamos à espera nesse curioso percurso textual que não se insere na linhagem do “elogio à filosofia”. Merleau-Ponty, lembra Lefort, dirigiu-se às ciências, às artes, à política para decifrar o que não era nenhuma delas e que possui o enigmático nome de “filosofia”. Descobriu que a essência das ciências, da literatura e da pintura se furtam ao cientista, ao romancista e poeta, ao pintor e que, como eles, também a essência da filosofia parece furtar-se ao filósofo e isso é mais grave, desde que se considere que a filosofia busca o ser daquilo que é.

Na trilha dessas interrogações [de Merleau-Ponty sobre a pintura e a literatura], eu havia por minha vez indagado se o filósofo não havia sido rondado, por um período ainda mais longo, pelo fantasma de um pensamento puro. E, ao convir, de acordo com a mesma inspiração, que o filósofo, em sua prática, sempre se consagrou a um trabalho de expressão, à produção de uma obra, durante a qual o pensamento se busca, por meio da escrita, ao mesmo tempo em que se desvela e se inventa, de tal sorte que jamais haveria transparência do pensamento a si mesmo, de tal sorte que essa noção não daria conta de seu percurso, eu concluía que essa busca, que a questão “o que é pensar?”, ligada à questão da escrita, tornava-se cada vez mais, em nossos tempos, o que é próprio da filosofia.¹⁷

Assim, o que parecia ser um desvio diante da pergunta “filósofo?”, isto é, o recurso à figura do escritor, se mostra constitutivo daquilo mesmo que, afinal, poderíamos chamar de filosofia, pois *o filósofo se vê induzido a acolher, em vez de denegá-la, sua vocação de escritor, se vê induzido a reconhecer o que une filosofia e literatura*. Ora, o que significa precisamente assumir essa ligação entre filosofia e literatura? Significa que,

Se a questão que o singulariza como filósofo é precisamente “o que é pensar?”, esta não poderia se circunscrever, definir-se no sentido tradicional, como uma questão de conhecimento, como uma questão que põe um sujeito diante de seu objeto, como uma questão que convidaria a remontar a uma origem, a desenvolver e controlar as articulações de um campo de consciência.¹⁸

A filosofia não se circunscreve ao campo do conhecimento como relação

¹⁷ *Ibid.*, p. 347.

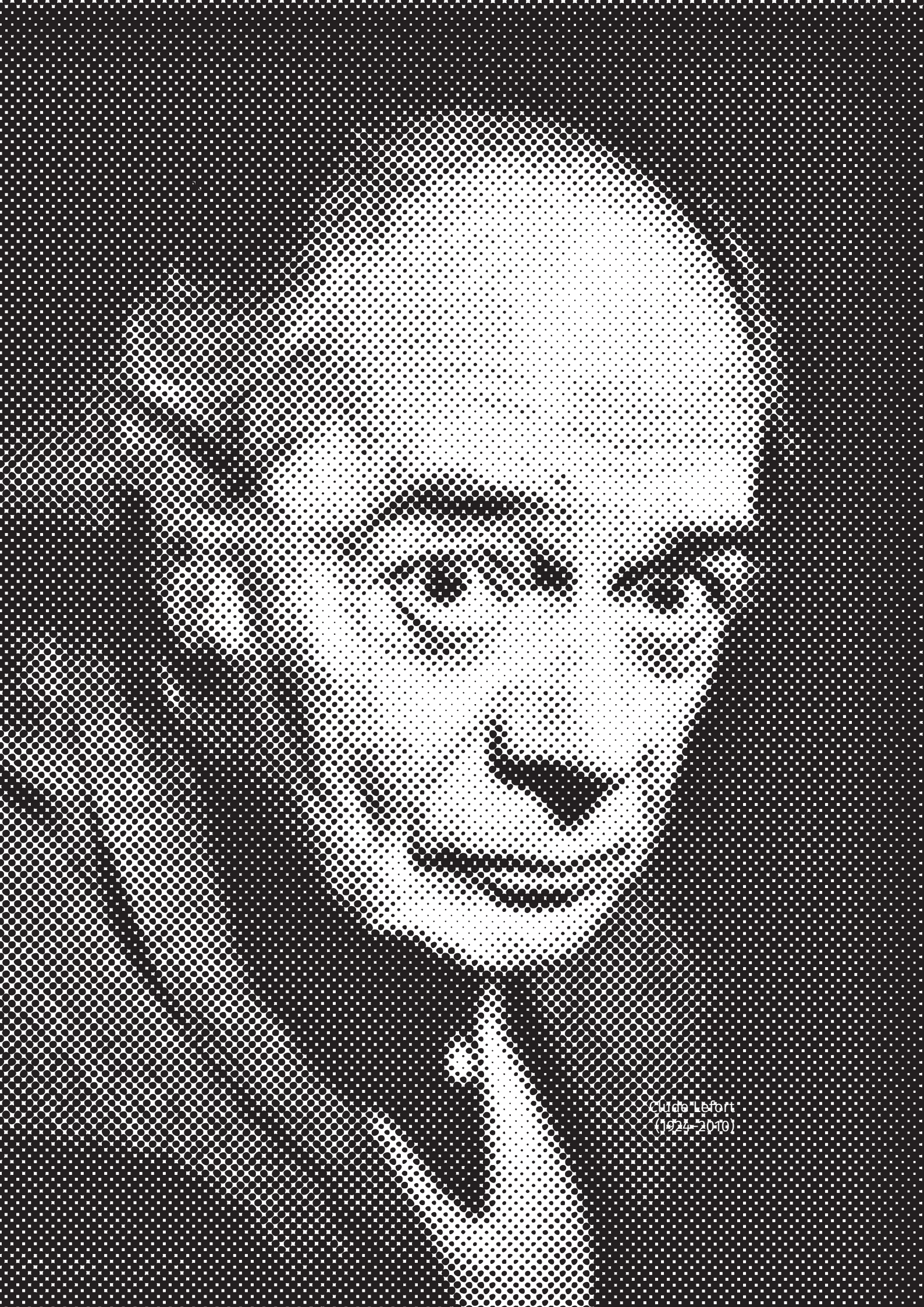
¹⁸ *Ibid.*, p. 348.

entre sujeito e objeto — isto é, como campo das representações — nem como determinação de uma origem completamente determinada que as operações do sujeito dominariam e controlariam. A relação entre filosofia e literatura ou o filósofo como escritor assinala que a questão “o que é pensar?” mergulha no contrário da representação completamente determinada como figura do saber, isto é, mergulha na indeterminação e é esta que dá origem à obra de pensamento e ao seu trabalho:

Trata-se de uma questão ilocalizável e indeterminável que acompanha toda experiência do mundo — surge de relações, mais sensíveis e mais gerais, inscritas em órgãos de nosso corpo, abrindo-o aos outros e às coisas ao mesmo tempo em que se imprimem nele, ou surge de relações montadas por nós em virtude de nossa implicação numa cultura e, para além, numa história da humanidade. Nesse sentido, o que nomeamos como exigência filosófica nasceria, renasceria de toda parte, e seria regida, para o escritor-filósofo, pelo apelo da obra, na qual a questão permanece em busca de si mesma, reitera-se valendo-se de todos os lugares a que seu desejo singular a conduziu. [...] E, se para nos referenciar ao que nos põe a pensar, a falar, é preciso que deixemos nos demover pelo pensamento, pela fala, se o mesmo movimento nos desenraíza e nos enraíza, aquele que conhece a atração pela filosofia não deveria reivindicar essa errância, acolher deliberadamente essa vida nômade, envolver-se nesse turbilhão que, para cada um de nós, sem que saibamos, já institui e turva as fronteiras do aqui e do alhures, do dentro e do fora?¹⁹

Filósofo? Sim, quando se lança sem temor no heroísmo do pensamento.

19 *Ibid.*



Claude Lefort
(1924-2010)

Claude Lefort, prática e pensamento da desincorporação

Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation

Gilles Bataillon

École des Hautes Études en Sciences Sociales | França
Centre d'Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron [EHES-CEPRA]

RESUMO

Como apresentar a obra de Lefort e oferecer uma visão de seu conjunto quando ela se desdobra por mais de meio século e aborda temas e autores aparentemente tão variados? Que fio une os diversos momentos de sua obra? Como ela se construiu? Como a ler hoje? Para além da singularidade e das diferenças dos temas abordados, Lefort pratica ao longo de sua obra um mesmo estilo de pensamento. Seu desejo de tomar posição entre o verdadeiro e o falso, o justo e o injusto, associa-se ao desejo de dar lugar à complexidade e à ambiguidade das obras que interroga.

PALAVRAS-CHAVE

Claude Lefort; Obra; Prática; Pensamento.

RÉSUMÉ

Comment présenter l'œuvre de Claude Lefort et tenter d'en donner une vue d'ensemble alors que celle-ci court sur plus d'un demi siècle et aborde des thèmes et des auteurs en apparence très variés ? Quel fil lie les différents moments de son œuvre, comment s'est-elle construite, comment la lire aujourd'hui ? Par delà leurs singularités et les différences entre les sujets abordés Lefort pratique tout au long de son œuvre un même style de pensée. Son souci de juger et de trancher entre le vrai et le faux, le juste et l'injuste, va de pair avec la volonté de faire droit à la complexité et à l'ambiguïté des phénomènes et des œuvres qu'il interroge.

MOTS CLÉS

Claude Lefort; Œuvre; Pratique; Pensée.

Como apresentar a obra de Claude Lefort e oferecer uma visão de seu conjunto? O que há de comum entre seus primeiros escritos do fim dos anos 1940, dos anos 1950-1960 e de trabalhos como seu *Le travail de l'œuvre, Machiavel* (1972), *Un homme en trop* (1976) — seu ensaio sobre o *Archipel du Goulag* (1975) de Soljénitsyne —, ou sobre *Sur une colonne absente* (1978b) — sua coletânea de escritos referidos a Merleau-Ponty —, ou ainda os textos que compõem *Les formes de l'histoire* (1978a), depois outras coletâneas: *L'invention démocratique* (1981a), *Essais sur le politique* (1986), *Écrire à l'épreuve du politique* (1992a). Como situar neste conjunto seu último livro *La Complication, retour sur le communisme* (1999) ou, enfim, os artigos reunidos em sua última coletânea *Le temps présent* (2007)? Que fio liga estes diferentes momentos de sua obra? Como ela se construiu? Como a ler hoje?

São, no total, onze volumes publicados por diferentes editores, frequentemente ao sabor das circunstâncias e amizades. Oito destes volumes são compostos de estudos publicados nas revistas as mais variadas¹, ou ainda em obras de homenagem² ou colóquios. Há também artigos aparecidos na imprensa cotidiana³ e, por fim, entrevistas. Três outros são livros pensados como tais, desde o começo. O primeiro, fruto de um trabalho que se estendeu por uma dúzia de anos, *Le travail de l'œuvre, Machiavel* (1972). *Un homme en trop* (1976) foi escrito em alguns meses a convite de Claude Durand que lhe propôs desenvolver um primeiro estudo sobre Soljénitsyne publicado em *Textures. La Complication, retour sur le communisme* (1999) surgiu do desejo de debater sobre dois grandes livros relativos ao fenômeno comunista, publicados em francês em meados dos anos 1990, o de Martin Malia (1995) e o de François Furet (1995). A estes volumes somam-se, enfim, uma série de prefácios que ele produzira para uma coleção que dirigia para a Belin⁴, “*Littérature et politique*”, e dois outros, escritos a pedido de editores desejosos de fazê-lo apresentar autores sobre os quais havia se detido longamente, Maquiavel e Tocqueville.⁵

Que ligações existem entre esses livros compostos de textos tão variados, muito diretamente políticos os primeiros, os de *Socialisme ou Barbarie*, mas

1 *Les Temps modernes, Jeune révolution, Socialisme ou Barbarie, Les Lettres nouvelles, Cahiers internationaux de Sociologie, Annales, La quinzaine littéraire, l'Arc, Esprit, Textures, Libre, Kontinent Scandinavia, Passé Présent e Poésie.*

2 Notadamente a Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron e Louis Dumont.

3 *Le Monde, Le Matin de Paris e Libération.*

4 “Préface”, em Quinet (1987); “Le libéralisme de Guizot”, em Guizot (1988); “Introduction”, em Wood (1991); “La modernité de Dante”, prefácio a Dante (1993); “La cité des vivants et des morts”, apresentação de Michelet (2002); e “Préface”, em Merleau-Ponty (2003).

5 “Préface” a Machiavel (1980); e “Préface” a Tocqueville (1999).

também de um de seus escritos mais famosos dos anos 1980, “Droits de l’homme et politique” (Lefort, 1984/1986), que é também um grande artigo de filosofia política, e de outros mais antropológicos, notadamente os que compõem *Les formes de l’histoire* (1978a) ou seu monumental Maquiavel (1972)? Tratar-se-ia de textos de filosofia, de história da filosofia, de sociologia, de antropologia ou de ensaios mais diretamente políticos? Para muitos leitores, a obra se dividiria entre os ensaios de juventude, marcados por um marxismo do qual Lefort inegavelmente se distancia nos anos 1960, vindo depois um livro muito erudito, sua tese de Estado sobre Maquiavel e, enfim, trabalhos dedicados à democracia e ao totalitarismo, bem como à fenomenologia de MerleauPonty, entremeados, aqui e ali, por textos mais diretamente políticos.

1. Filósofo

Não há qualquer dúvida de que se pense Lefort como um filósofo, como ele próprio se apresenta no início dos anos 1980 em um artigo intitulado “Philosophe?”, aparecido primeiramente em um volume em inglês (Montefiore, 1983), depois na revista *Poésie* (Lefort, 1985/1992a). Como ele dizia claramente nessa época, ele não se sentia sociólogo e ainda menos politólogo — “não gosto que falem de mim como sociólogo ou politólogo, a pretexto de que minha reflexão exerceu-se amplamente sobre fatos sociais e políticos” (*Ibid.*, p. 339). Ele recusava igualmente tanto a representação da filosofia como “sistema último” quanto a ideia de um fim da filosofia. “Declarar-se filósofo nas condições presentes, escrevia ele, [...] é assumir uma ambição desmedida”. E ele indicava logo qual era a natureza dessa ambição: “reivindicar a possibilidade de uma interrogação que se emancipa, não mais da autoridade da religião, mas das ciências, principalmente das ciências humanas, querer dar novamente sentido àquilo que é denunciado de todos os lados como uma empresa quimérica e ultrapassada, eis o que faz perder a modéstia da inspiração primeira, eis o que força a levantar a voz”. Ele adiantava também que teria podido igualmente definir-se como professor. “Professor, [...] esta imagem me agradava porque me fazia aparecer como que *abaixo* de mim mesmo. Ao consentir em me nomear assim, eu conservava, sem dúvida, a esperança de exceder a definição. Filósofo, a palavra me perturbava porque me parecia designar-me *acima* de mim mesmo” (*Ibid.*).

Ele observa que as palavras *abaixo* e *acima* remetiam a um livro que o havia fascinado e ao qual havia consagrado longos comentários por ocasião de seus seminários na EHESS, o de Ernest Kantorowicz, *The King’s two bodies* (1957), e assinalava sua recusa de toda identificação à imagem do “filósofo como substituto do rei sacerdote” ou ainda da “filosofia como corpo místico dos filósofos” (Lefort, [1985] 1992a, p. 341). Esses termos *abaixo* e *acima* não lhe traziam somente

a imagem do “príncipe moderno ao mesmo tempo submetido e desligado das leis”, traçada por Kantorowicz, mas, ainda mais claramente, remetiam aos trabalhos de Edgard Quinet, o historiador amigo de Jules Michelet, por cujos trabalhos se havia apaixonado. Ele citava, então, duas passagens que o haviam vivamente impressionado na leitura do prefácio de Quinet para o drama *Les Esclaves*. Ao evocar o tema das revoltas dos escravos no mundo antigo, Quinet reformulava o tema do dilaceramento do homem e “resumia o paradoxo de sua condição em uma tensão entre servidão e heroísmo”. Lefort notava, então, que a palavra servidão entrava em ressonância com o sentido que lhe dera La Boétie no seu *Discurso da Servidão Voluntária*. O termo heroísmo acenava para “o heroísmo do espírito, termos pelos quais Michelet designava a empresa de Vico, isto é, a vontade deliberada de assumir “o risco de uma busca sem modelo, liberta da autoridade de um saber estabelecido; para reivindicar a desmedida de um desejo de pensar para além da separação das disciplinas, em busca da verdade” (Lefort, [1985] 1992a, pp. 343-344). Quinet e Michelet “suscitavam ou despertavam” nele uma “aspiração confusa a não [se] deixar enclausurar nas fronteiras do que chamamos convencionalmente filosofia”. As razões de seu arrebatamento vinham de que “o movimento heroico pelo qual o pensamento sai dos caminhos do conhecimento já traçados e separados, não poderia ser definido: o risco do pensamento não tem nome, seja ele o de filosofia” (*Ibid.*, p. 344). Ele observava também que, como estes dois historiadores, Vico, ou ainda Maquiavel, La Boétie ou Marx, ele havia escrito tendo consciência de um “vínculo entre exigência filosófica e exigência política” que “leva em conta uma interrogação sobre a essência mesma do pensar e uma exigência de intervir na vida pública, pela palavra ou pela ação” (*Ibid.*, p. 346).

Ele considerava, enfim, que estas obras que o haviam fascinado, e no contato das quais havia tomado corpo seu desejo de pensar e escrever, eram obras “híbridas” (*Ibid.*, p. 347), às quais não se reconhecia o estatuto de obra filosófica no mundo acadêmico. Para ele, não poderia haver “um espaço específico que fosse o das ‘obras de pensamento’ e um outro espaço que fosse o da ‘realidade sócio-histórica’” (*Ibid.*, p. 348). Seus estudos da democracia ou do totalitarismo, afirmava, não haviam nunca sido conduzidos “do ponto de vista objetivista do sociólogo ou do politólogo, aplicado a definir sistemas de instituições e a compará-los”; eles visavam a “compreender o que pretendia a empresa totalitária [...] para além da destruição da democracia burguesa”. Ainda aí a fórmula não deve enganar. Não se trata de opor uma visão dinâmica da sociedade, dos ‘processos’, a ‘instituições’ enrijecidas. Como ele afirma em “Permanence du théologico-politique” (1981b), seu alvo era compreender instituições, processos e, simultaneamente, “*mises en sens*” elaboradas pelos atores sócio-políticos.

Ele extraía duas consequências desses desenvolvimentos. A primeira, “o filósofo se vê induzido a acolher, ao invés de negar, sua vocação de escritor, a reconhecer o que une a filosofia à literatura”. A segunda, dizia respeito ao lugar da filosofia, “se a questão que [...] singulariza [...] o filósofo é ‘o que pensar?’, esta não poderia se circunscrever, definir-se no sentido tradicional, como uma questão que convidasse a voltar na direção da origem, para desdobrar e dominar as articulações de um campo de consciência. [...] A exigência filosófica nasceria, renasceria de todos os lados, e o que a regeria não seria para o escritor filósofo senão o chamado da obra, no qual a questão permanece em busca dela mesma, se reitera a partir de todos os lugares a que seu desejo singular a conduziu” (Lefort, [1985] 1992a, pp. 352-353).

2. O caminho de uma obra de pensamento

Muitos pontos devem ser sublinhados na reflexão de Lefort sobre sua obra de filósofo. Como ele já escreveu muito claramente em ensaios anteriores, sua reivindicação da filosofia vem de sua vontade de não se separar de “um pensamento votado à indeterminação”, da recusa da “espera do acontecimento decisivo que promoveria a passagem do negativo ao positivo”, como também da “inquietação por uma contestação permanente e realista, consciente de seus limites” (Lefort, [1963] 1978b, p. 104). Essa reivindicação diz respeito ainda a uma vontade de praticar um trabalho de interpretação assinalado por uma exigência de “descobrir o oculto”, permanecendo sempre “sujeito à dúvida” (Lefort, [1970] 1978a, pp. 238-258).

Antes de acompanhar seu percurso do sentido da interrogação, partindo de seus primeiros estudos, parece necessário repensar o que ele nos diz de seu ofício e de seu estatuto de professor, uma imagem evidentemente ligada àquela de escritor político. Aquele “*abaixo* dele mesmo” que se refere ao estatuto de professor não se separa da imagem do “*acima* dele mesmo”, aquela do escritor filósofo. Ela implica ainda a possibilidade da exceção que rompe com a imagem habitual do professor dedicado a uma transmissão mecânica de um saber positivo. E tal exceção, para ele, evidentemente se encarna em uma figura, Maurice MerleauPonty. Figura na qual ele reconhece um mestre. Um mestre sobre o qual ele propõe estas poucas palavras, muito significativas: “As questões que MerleauPonty tratava traziamme o sentimento de me habitarem antes que eu as descobrisse. E ele tinha uma maneira muito particular de interrogarse. Parecia inventar seu pensamento ao falar, e não nos instruir sobre o que já sabia” (*Id.*, [1985] 1992a, p. 354). Ele nos põe aí em uma pista inteiramente diversa daquela do docente dedicado à pura repetição e somente à transmissão de um saber cristalizado. Ele escrevia em 1993, no contexto de um debate com os redatores da *Revista Mauss*, que o ofício de professor estava, certamente, submetido a um mundo de instituições amplamente burocratizadas e referidas a objetivos de rentabilidade, mas que ele não era apenas isso. Para além

desses imperativos, o professor era também um homem dedicado à invenção e ao questionamento. “O docente [...] enfrenta uma tarefa que se distancia sempre. Ele precisa inventar (e às vezes reinventar no contato com novas classes ou novas gerações, ou ainda com elementos vindos de novos meios sociais) uma maneira de se fazer entender, de dar crédito a um certo gênero de saber, [...] a uma relação ao saber enquanto tal e, ao mesmo tempo, à sua autoridade. Ele precisa buscar produzir um reconhecimento recíproco, ligado à assimetria de suas posições” (*Id.*, [1993] 2007, p. 723). Observemos que ele fala do docente em geral, não apenas do universitário ao qual atribuiria uma figura mais alta do saber. Lembremos também que aquele que ele chama seu mestre e que o revelou a si mesmo era professor de liceu e só se tornou professor universitário bem depois, e foi em seguida para o *Collège de France*. Isso reforça suas considerações sobre o fato de que a filosofia não poderia dissociarse de seu ensino e ainda mais dissociarse do que ele designa em vários textos como a busca de uma palavra pública.

A atividade do filósofo é, de certo modo, dupla. Ele é um escritor tomado pela linguagem. Ele formula seu pensamento em uma arte de escrever e faz a experiência da descoberta do sentido. Mas a linguagem não é somente escrita; ela é também palavra, e palavra pública. Os que o conheceram e escutaram sabem que Lefort era um orador notável, capaz de cativar seu auditório formulando seu pensamento no próprio ato da fala. Sua maneira de conceber seus seminários na EHESS o testemunham. Ao ouvi-lo todos se persuadiam de que ele falava a partir de um texto escrito. De fato, ele o fez em várias ocasiões particularmente solenes, ou ainda quando não se exprimia em francês, mas em inglês. Mas, em seus seminários e em numerosas conferências, com maior frequência, ele lançava suas ideias no papel e usava-as para desenvolver seu pensamento e construir seus argumentos. E, frequentemente, esta palavra pública foi a primeira formulação de textos em seguida minuciosamente escritos. Bom número de estudos reunidos em *L’Invention démocratique* (1981a), ou depois em *Essais sur le politique* (1986) e em *Écrire à l’épreuve du politique* (1992a), referem-se a questões faladas e debatidas com os ouvintes de seu seminário. Seu livro maior sobre Maquiavel é também ele, em parte, fruto de seu ensino oral e não somente do trabalho solitário do escritor. Como confiou a muitos interlocutores, ele interessou-se por Maquiavel por ocasião da publicação do volume da *Pléiade* prefaciado por Giono (1952), tendo Merleau-Ponty lhe solicitado uma resenha para *Les Temps Modernes*. Ele não a fez, mas levou seu Maquiavel para o Brasil, tomando-o como objeto de diversos cursos na Universidade de São Paulo (1953-1954), cursos muito marcados pela interpretação “realista” do florentino. Foi por ocasião desses cursos, bem como de outros ministrados

em Caen, que ele se afastou destas interpretações e também esboçou através da palavra o que se tornará seu grande livro.

Seu senso e sua arte da palavra ultrapassam amplamente o espaço universitário. Eles são movidos pelo desejo de se fazer entender no espaço público. Isso fica evidente pela leitura dos textos de *Les Temps Modernes*, de *Socialisme ou Barbarie* ou de *Informations et Liaisons Ouvrières*. Todos esses ensaios foram escritos a partir de discussões e debates com interlocutores desejosos como ele de pensar e agir. Mas, não nos enganemos; eles não são obras de um coletivo, mesmo efêmero; são de um indivíduo singular que constrói a análise de uma situação analisando fatos sociais e econômicos e confrontando sua visão com a de outros. Ele se dirige a interlocutores que podem ser militantes, mas não apenas. Um texto publicado em um volume de homenagem a Raymond Aron, “Machiavel et les jeunes” (Lefort, [1971] 1978a), traz muitos ensinamentos sobre essa questão.

Impossível não notar de imediato o lado irreverente dessa homenagem. Estamos no pós-maio de 1968 e ele e Aron não tiveram de maneira alguma a mesma apreciação dos acontecimentos. Lefort enfatiza que os interlocutores a que Maquiavel se dirige, seja no *Príncipe*, seja em suas outras obras, são “jovens que estão ávidos por pensamentos novos e que querem agir” (Lefort, [1971] 1978a, p. 156). Trata-se dos jovens que Maquiavel frequentou nos *Orti Oricellari*, os jardins em que se reunia a oposição florentina, os jovens, diante dos quais, “trata [...] dos temas que constituirão a matéria dos *Discorsi* e da *Arte della guerra*” (*Ibid.*). Maquiavel quer ensinar a esses jovens a afastar-se da imagem de uma “boa sociedade perdida”. Pretende também incitá-los a escapar da autoridade dos grandes autores do passado, no caso Tito Lívio. Ele deseja, enfim, que sua insatisfação com o mundo presente os leve a agir. Lefort mostra como Maquiavel compõe um quadro muito sutil dos “erros da velhice”. Os homens maduros e os velhos idealizam o passado que conhecem bem e desconfiam do presente que conhecem mal e que, por falta de força suficiente, não sabem ou não querem mais apreciar. Mas não há qualquer idealização da juventude. Maquiavel ensina, no fim dos *Discorsi*, nos comentários sobre as ações de Xenofonte e Epaminondas, que a juventude não pode apostar apenas em sua impetuosidade, sob pena de ser derrotada. Ela precisa igualmente aprender a astúcia, que não é apenas a arte de inventar armadilhas ou de desmontar as do inimigo, mas é ainda “a arte de escapar à ilusão das ideias simples, que sustentam o mito da boa sociedade, e de balizar os atalhos que, em cada ocasião particular, são necessários à formulação da ação justa ou à conquista da verdade” (*Ibid.*, p. 167). Maquiavel sugere que “o desejo de saber, liberado das armadilhas da idealização, está implicado no desejo de agir”; e convoca a “um pacto entre os que são seus portadores privilegiados, os jovens, e o escritor” (*Ibid.*, p. 161). Evidentemente, nesse estudo, Lefort não nos oferece apenas um comentário sutil

e erudito do pensamento maquiaveliano. Ele dialoga com o florentino olhando para sua própria época, a França do início dos anos 1970, marcada por esta “brecha” aberta pelo movimento de maio de 1968. Ele já havia, aliás, utilizado Maquiavel em suas reflexões sobre maio de 68 para mostrar que a novidade trazida pelos *enragés* referiase ao mesmo tempo à sua audácia e capacidade de afastarse dos mitos da boa revolução e ao seu distanciamento dos nostálgicos da ação revolucionária do proletariado. Críticos do presente e do passado, os *enragés*, sobretudo CohnBendit, não cederam ao fantasma de um futuro radioso. Sobre eles, Lefort retoma a palavra de Maquiavel: “Souberam ser mais ousados que prudentes” (Morin; Lefort; Castoriadis, 1988, p. 50). Também inventaram um gênero político novo, uma capacidade inédita de associar “o realismo” a uma “extrema audácia” (*Ibid.*, pp. 61–62). Não é forçar a interpretação traçar um paralelo entre o intento de Maquiavel e o de Lefort. De alguma maneira, suas polêmicas com certos membros de *Socialisme ou Barbarie* ou com outros de seus próximos que nunca irão se livrar completamente do fantasma de uma boa sociedade, ou que se apresentarão como filósofos senhores da interpretação do sentido da história, remetem fundamentalmente a esta questão que ele debate com Maquiavel: como se fazer ouvir por aqueles que estão dispostos a buscar uma sociedade livre; como incitá-los a pensar e agir sabendo perceber e discernir os equívocos da história em lugar de apenas querer ver nela o unívoco. Ele confia na palavra e na escrita afastando-se tanto da ideia de um *ductus obliquus* e da necessidade de falar apenas para poucos, quanto do desejo de tornar-se *maître penseur* ou um intelectual mediático.

3. Uma obra híbrida

Claude Lefort escreverá pouco sobre os filósofos, exceto MerleauPonty, que, como se sabe, levou a descobrir a filosofia. Além dele, seus autores prediletos foram Marx, Trotski, depois os oponentes do poder soviético, de Ciliga a Soljénitsyne; os antropólogos, entre eles evidentemente Mauss, mas também os sociólogos, Weber notadamente; depois Maquiavel e os humanistas florentinos, Aron, Arendt, Strauss; e, enfim, os historiadores filósofos do século XIX. E podemos, justificadamente, referir à sua obra as observações que ele fazia sobre as de Michelet e Quinet. Como essas, sua obra é uma obra híbrida. Ela tem o sentido e o gosto — para retomarmos duas expressões de MerleauPonty de que ele gostava particularmente — “da carne do social” e “das coisas mesmas”. Lembremos seus primeiros artigos, seja aqueles, políticos, que compõem os primeiros capítulos de *Éléments d’une critique de la bureaucratie* (Lefort, 1979) e de *Le temps présent* (*Id.*, 2007), seja aqueles, mais antropológicos, retomados em *Les formes de l’histoire* (*Id.*, 1978a). Todos tocam nas questões da filosofia da

história ou naquelas prezadas pelos fenomenólogos. Em cada um desses ensaios, o filósofo muito jovem que Lefort é então retoma essas interrogações de maneira inovadora, partindo de leituras pouco habituais entre os filósofos. Sem dúvida, é Merleau-Ponty que lhe abre o caminho e *Temps Modernes* traz uma abertura inteiramente nova para a literatura, a etnologia, a sociologia e a história. Do mesmo modo, um filósofo como Raymond Aron, conhecido por suas teses sobre a filosofia da história, fez-se notar pela sociologia sobre matéria viva em suas contribuições a *France Libre*, logo retomadas em volume depois da guerra (Aron, 1946). Se o pós-guerra é evidentemente propício à formulação de questões novas, os *propos* de Lefort não deixam de ser extraordinariamente inovadores. Ele não investiga simplesmente questões até então pouco estudadas, a situação colonial a partir de 1947, a questão do dom, a das sociedades ditas “sem história”. Ele reformula em termos inéditos questões já postas por marxistas heterodoxos, notadamente a da alienação, que retoma a partir de leituras de EvansPritchard, ou a da “experiência proletária” e, evidentemente, a do destino da Revolução Russa. O que chama a atenção em seus primeiros textos é sua preocupação, muito fenomenológica, não de explicar e mostrar cadeias de causalidade, mas de descrever e apreender o sentido e a significação das práticas e instituições. Ele tem o gosto dos pequenos fatos verdadeiros que põem em causa os argumentos aparentemente melhor fundados. Seu artigo sobre a contradição de Trotski não é simplesmente a refutação de uma tese sobre o papel do partido na revolução, ele mostra também o desejo de apreender a ebulição de um momento histórico, a inventividade dos atores sócio-históricos. Seus comentários sobre Kravtchenko, Anton Ciliga e, vinte anos mais tarde, sobre Soljénitsyne, são igualmente marcados pelo desejo de apreender o sentido que eles dão a suas ações e a situações de indivíduos. Nenhum fetichismo do testemunho ou da oposição dos “de baixo” contra os “de cima”, ou de fatos brutos contra a grande teoria. Ele discute testemunhos, os opõe uns aos outros, confronta-os com outras interpretações e, assim procedendo, põe a questão da revolução como corte radical e advento possível de um mundo reconciliado consigo mesmo e doravante sem divisão social. O intento de apreender a dinâmica do totalitarismo não se separa nunca de uma reflexão sobre a maneira de distinguir o justo do injusto, a liberdade da opressão ou a hierarquia da igualdade.

Suas reflexões sobre “a troca e a luta dos homens” ou “sociedades sem história e a historicidade”, sobre as visões da história esboçadas por Marx, ou ainda sobre o conceito de alienação, de indivíduo, manifestam simultaneamente a recusa de um pensamento de sobrevoos e a vontade de reinterrogar o sentido destas próprias noções. As perspectivas que ele esboça nesses estudos devem ser lidas no horizonte de certas de suas análises do fato colonial, de seu primeiro artigo em *Temps Modernes*, “*Les pays coloniaux*” (Lefort, [1947] 2007), ou ainda seu

longo estudo sobre o nacionalismo algeriano em “La politique et la pensée de la politique” (*Id.*, [1963] 1978b). Encontra-se também um eco destas reflexões sobre os vínculos entre capitalismo, desenvolvimento técnico e democracia no que ele diz da experiência democrática no Brasil em “Démocratie et représentation” (*Id.*, [1989] 2007).

Suas indagações sobre a democracia moderna são guiadas por esta mesma vontade de partir dos próprios fenômenos, como nas obras de pensamento (como ele as chama) cujos autores procuram apreender a democracia como fato social total, aquelas de Guizot e Tocqueville, Michellet e Quinet. Estes trabalhos trazem, todos, a marca de suas repetidas leituras de Maquiavel. Como ele, Lefort se interessa pelos regimes tais quais são, pelas intrigas do poder no jogo das relações entre dominantes e dominados. Deve-se observar que suas primeiras reflexões sobre o totalitarismo têm afinidades com o estilo das de Maquiavel e participam do mesmo modo de articulação do pensamento que as relativas à democracia. Com efeito, diferentemente de muitos marxistas heterodoxos, ele nunca referiu seus estudos sobre o mundo soviético ou as democracias populares à ideia de confrontar as realidades que observava a modelos vindos, seja do marxismo — “a revolução permanente”, “o Estado operário degenerado”, “o despotismo asiático” —, seja da sociologia ou da ciência política. Que se compare o estilo destes artigos de *Socialisme ou Barbarie* ou de *Arguments* e se verá um mesmo procedimento que nos *Discursos* de Maquiavel. A mesma vontade de se desfazer do fantasma de uma boa sociedade perdida, a Roma antiga dos humanistas ou aquela da revolução bolchevique antes de sua degeneração. A mesma vontade de pôr em causa a autoridade dos grandes autores, como Tito Lívio para Maquiavel, Trotski, e também Marx, para Lefort. A mesma vontade de seguir os movimentos da história, as ações de seus protagonistas e os comentários dos grandes intérpretes. A mesma maneira de voltar a grandes autores para reabrir as questões que seus epígonos buscavam ofuscar. Nada mais interessante em Lefort que sua utilização das considerações de Trotski sobre Luís XIV e Stalin. Ele parte de suas observações sobre a sentença de Luís XIV, “*l’État c’est moi*” — que, segundo Trotski, não remetia às realidades do Antigo Regime — e de que Stalin poderia com todo direito ter dito “*la Société c’est moi*”, para esboçar sua reflexão sobre o totalitarismo.

Mas, voltemos às suas considerações sobre a democracia. Quer se trate de seus primeiros artigos sobre o assunto, “Pour une sociologie de la démocratie” (Lefort, [1966] 1979), ou daqueles redigidos a partir dos anos 1980, ele recusa toda definição normativa da democracia em termos de instituições eleitorais ou de competições eleitorais regulares. Não há aí democracia que não esteja associada a uma capacidade de reconhecer a legitimidade do conflito em dife-

rentes níveis. Longe dele a ideia de opor a democracia representativa à divisão de classes e a seus conflitos, e crer que o regime democrático vive apenas de questionamentos confinados a manifestações cuidadosamente circunscritas, ou que certas esferas, a política internacional ou a economia, não pudessem estar senão nas mãos de um pequeno grupo de pessoas “esclarecidas” ou “competentes”. O conflito atravessa a sociedade democrática. Ele molda permanentemente também o campo da política, bem como o da economia ou o dos costumes e valores. Mas não há qualquer complacência com um relativismo absoluto que, em nome da tolerância e do respeito às diferenças, aceita o princípio de uma maioria que pudesse, “democraticamente”, pôr fim ao pluralismo. Como ele dirá, “o relativismo desencadeia a imbecilidade” (Lefort, [1992b] 2007, pp. 683-687) e dá espaço a um “relativismo relativista”.

Como Maquiavel, ele é sensível à fundamental importância do conflito para a liberdade. Suas observações em uma de suas últimas entrevistas são muito esclarecedoras sobre esta questão. ‘Toda cidade se institui na divisão entre governantes e governados, entre a facção dos governantes e a massa dos dominados’. Maquiavel faz o elogio dos tumultos, mas não aponta o caminho em direção a uma sociedade liberada da divisão. Por pouco que nasçam dos desejos de liberdade do povo, os tumultos são salutares. Mas, afirma Lefort, nem por isso Maquiavel faz do Povo o depositário da liberdade ou da lei, ainda que certas de suas formulações possam dar a entender isso. “Ele enfatiza a fecundidade do conflito”. ‘A resistência do povo, suas reivindicações, são a condição de uma relação fecunda com a lei, que se manifesta na modificação das leis estabelecidas. [...] O povo, entretanto, não é uma entidade positiva e a liberdade não pode ser definida em termos positivos. A liberdade tem parte com o negativo no sentido em que ela implica a rejeição da dominação’. Maquiavel, nos mostra ele afinal, é republicano e faz da igualdade um dos fundamentos da República.

Tais observações remetem também aos comentários sobre Tocqueville no qual ele enxerga um pensamento dos contrários (Lefort, 1992c), cuja fecundidade ele sublinha — notadamente nas considerações sobre o fato de que o regime democrático não pode se desenvolver senão pela dupla exigência da liberdade e da igualdade. Sobre esse ponto ele traz uma apreensão muito sutil de Tocqueville e seria necessário desenvolver — o que não posso fazer aqui — o paralelo entre esses dois tipos de tensão postas no fundamento da experiência democrática: a tensão entre o povo e os grandes e aquela entre liberdade e igualdade.

Para retomar suas palavras, ele jamais separou “o trabalho da interpretação... sobre as obras do passado daquele que se impôs [a ele] [...], seja no exame de eventos contemporâneos [...], seja, de uma maneira mais geral, [em suas interrogações] sobre a democracia moderna ou o totalitarismo” (Lefort, [1985] 1992a,

pp. 347-348). Vem daí o caráter híbrido de uma obra em que se percebe a preocupação constante de solicitar aos fenômenos ou às próprias obras os sinais singulares de sua inteligibilidade específica⁶. Por este traço mesmo, sua obra rompe com a ideia de uma ciência que articularia proposições que, associadas umas às outras, promoveriam avanços cumulativos do saber, muitas vezes sob o signo da pura positividade, da erudição, ou ainda da atividade crítica. O trabalho de Lefort está nos antípodas de tais preocupações. Há nele, evidentemente, o cuidado de produzir uma obra cujas questões permanecem e convidam outros a prosseguir suas interrogações. Mas, ele não teve a preocupação de constituir uma série de obras sistemáticas que, a partir do estabelecimento de um método, se desenvolvesse livro após livro. Como Michelet e Quinet, que ele gostava de citar, ele frui o prazer de produzir uma obra capaz de alinhar interrogações surgidas dos acontecimentos contemporâneos, de formas de tempos passados ou de grandes interrogações da filosofia política.

4. Um temperamento democrático

Sua obra como também seu estilo de escrita trazem a marca de sua preocupação constante com o ato do recolocar à prova. Por mais diretas (*nettes*) ou contundentes (*tranchées*) que sejam suas proposições, elas não são nunca dissertações ou proposições *ex abrupto*. Elas se abrem para argumentações possíveis que vêm se contrapor às suas, pela leitura das quais ele forma seu juízo. Sua capacidade para acolher as questões, comentários especializados (*savants*) e eruditos, ou representações comuns dos outros, afirmase desde seus primeiros escritos e assume o lugar que sabemos nas primeiras partes de seu Maquiavel, “o nome e a representação de Maquiavel” ou “as interpretações exemplares”. Mas, contrariamente ao que pensava Raymond Aron em seu Clausewitz (Aron, 1976, p. 17), ele não tem a ambição de forjar “uma teoria geral da interpretação”. Ele pretendia, como deixa claro em seus comentários deste livro, “refletir sobre o problema filosófico da interpretação para esclarecer [sua] própria prática, não para forjar um sistema ou apontar um método” (Lefort, [1977] 2007, pp. 322-323). O procedimento não é diferente em seu ensaio sobre Soljénitsyne ou em seu último ensaio sobre o comunismo. Suas reflexões sobre o *Arquipélago Goulag*, bem como aquelas sobre a Revolução Russa, passam pela leitura e a

6 Tomo emprestadas essas considerações ao ensaio bastante sutil de Pierre Manent, “Vers l’œuvre et vers le monde. Le *Machiavel* de Claude Lefort” (Manent, 1993, p. 171), observando que “Leo Strauss e Claude Lefort compartilham diante da obra de Maquiavel o mesmo princípio de leitura: é preciso, de início, perguntar à obra mesma pelos signos singulares de sua inteligibilidade específica”, e isso, mesmo se “este princípio é assumido [...] por razões diferentes [e se] eles extraem daí consequências muito distanciadas”.

discussão dos comentadores de Soljénitsyne, como também por aquela de todos os que discutiram o sentido da revolução de outubro de 1917.

Este sentido do trabalho do negativo o leva a debater da maneira a mais vigorosa com pessoas que ele admira ou das quais se sente intelectualmente próximo. O melhor exemplo é MerleauPonty. Aquele em quem vê um mestre é imediata e rudemente questionado em 1946 por suas posições políticas em um artigo do *Jeune Révolution*, “Double ou triple jeu” (Lefort, 1946), sendo então Lefort muito jovem — lembremos que nasceu em 1924. Do mesmo modo ele escreverá, ao mesmo tempo com uma grande liberdade de tom e uma atenção meticulosa ao sentido, sobre as teses de *Humanisme et Terreur* ou sobre as de *Les aventures de la dialectique*, e isto desde os anos 1960, ou depois, quando redige em 1980 um prefácio por ocasião de republicação do primeiro destes volumes.⁷ Seus comentários sobre escritores que admira, como Leo Strauss, Hannah Arendt ou Raymond Aron obedecem à mesma lógica: retoma suas questões, as mensura considerando as posições deles, sem deixar de exprimir muito claramente suas reservas. Que se pense nas considerações de *La Complication* (Lefort, 1999) ou de “L’imaginaire de la crise” (*Id.*, [1997] 2007) sobre a visão de Leo Strauss ou de Hannah Arendt acerca da modernidade e a democracia moderna, ou ainda nas reservas que lhe inspiram certas teses de Aron sobre a política internacional, mesmo saldando sua interpretação sobre o totalitarismo. Que nos lembremos, enfim, de suas observações sobre a obra de Furet tanto no seu *Penser la révolution dans la Révolution française* (*Id.*, [1980b] 1986) quanto em seu *Passé d’une illusion* (*Id.*, 1999), ou ainda de seus comentários sobre a obra de Pierre Clastres sobre as Sociedades contra o Estado (*Id.*, [1987] 1992a).

O leitor frequentemente se irrita por não ver claramente onde Lefort o leva. Se seus julgamentos são às vezes abruptos, há também inúmeros momentos em que sua consideração desconcerta. Ele apenas propõe um argumento que examina ou, ao contrário, o assume, transformando-o, nuançando-o? O leitor que busca certezas ou argumentos cabais fica em situação difícil. Tomemos um exemplo em *La Complication* (*Id.*, 1999), livro escrito no fim de sua vida e cuja leitura é talvez um dos melhores caminhos para se começar a explorar sua obra. Leitor atento de Martin Malia e de François Furet, ele se separa de suas reflexões ao desejar que se dê lugar a um estudo da experiência concreta do comunismo. Não que pretenda separar o real do imaginário; muito ao contrário, ele convida o leitor a se inspirar no olhar concebido por Marcel Mauss para compreender o comunismo como um “fato social total”. Vem daí uma primeira série de questões. Qual é o

7 Ver Lefort (1978b), que retoma vários de seus artigos publicados nos anos 1960, e “Introduction” (Lefort, 1980a, pp. 1138).

sentido de um pensamento que assinala os excomunistas como “vítimas de uma utopia” e os pinta com a dupla face de inocentes e arrependidos? Sua reflexão é guiada pela releitura de artigos de Harold Rosenberg (1962), reunidos em *La Tradition du nouveau*. Acompanhando de perto o argumento do escritor americano, ele observa o quanto foi cômodo para os comunistas “arrependidos” produzir confissões que lembram as dos acusados dos processos de Moscou sem, no entanto, ter que temer as fúrias de algum Vychinski. Nada é mais difícil de seguir que seus comentários de Rosenberg (cf. Lefort, 1999, pp. 23-34). Aparentemente, Lefort comenta seus argumentos e o segue na sua análise. É impossível, pois, considerar os excomunistas como vítimas inocentes da Utopia e da ilusão. Também é impensável considerar a adesão de muitos intelectuais liberais ao comunismo como lógica em vista de sua fé na liberdade, igualdade e individualidade. Como aceitar, se eles tinham fé nestes termos, que não tenham pronunciado palavra diante dos processos dos velhos bolcheviques? Seu dito idealismo recobre — Lefort retoma as palavras de Rosenberg — uma mistura de cinismo e de carreirismo. Ele o cita em seguida longamente: “Delirando com a ideia de representar um papel na cena da história, eles realizaram com ardor as atrocidades intelectuais que lhes foram encomendadas, sem perder de vista o posto que esperavam no Poder internacional e sem abandonar também sua colocação no governo, na universidade, em Hollywood e na imprensa” (Rosenberg, 1962, p. 239). E Lefort faz imediatamente o seguinte comentário: “Não contesto o que esse julgamento tem de unilateral. Para retomar, transpondo, uma expressão do autor, amo suficientemente o pensamento para me satisfazer com a ideia de que os intelectuais comunistas fossem todos ou na maioria canalhas. No entanto, para me restringir ao período que conheço por tê-lo vivido, parece justo denunciar o cinismo de muitos destes intelectuais e enfatizar os benefícios simultaneamente simbólicos e materiais que retiravam de seu engajamento” (Lefort, 1999, p. 31).

Lefort, certamente, nos diz que a consideração de Rosenberg tem algo de sumário, mas ele observa também imediatamente que ela ao mesmo tempo assinala muito bem um conjunto de fatos sociais cuja compreensão é capital: o gosto do conformismo associado ao das prebendas materiais e simbólicas sem as quais o surgimento das burocracias revolucionárias permanece incompreensível. Não estamos aí diante de um tipo de contradição ou diante de sutilezas inúteis? Poderíamos multiplicar os exemplos deste procedimento em quase todos os seus textos, dos ensaios mais breves e mais antigos ao Maquiavel ou a seus últimos escritos. Tomemos seu Maquiavel. Numerosos leitores fazem as observações seguintes. Em suas interpretações exemplares, Lefort critica as leituras do *Príncipe* e dos *Discursos* feitas por Antonio Gramsci e Leo Strauss (cf. *Id.*, 1972,

pp. 237305). Avança contra suas respectivas leituras uma série de argumentos muito bem apoiados. Isto não o impede, no entanto, em sua própria interpretação do *Príncipe* e depois na dos *Discursos*, de se valer de seus comentários para construir o seu. Como, então, segui-lo nas suas considerações?

Para compreender seu procedimento, convém ler o que ele diz dos escritores políticos no breve prefácio de *Écrire: à l'épreuve du politique* (*Id.*, 1992a), depois em um dos capítulos desse livro dedicado a Tocqueville. Ele diz nesse prefácio que ao longo do tempo tomou consciência “da ligação particular que estabeleciam a literatura e a filosofia política, o movimento do pensamento e o movimento da escrita quando se submetem à prova do político” (Lefort, 1992a, p. 9). Observa, algumas páginas depois, que “o filósofo é um pensador escritor”. Acrescenta que esse juízo — a observação merece ser destacada — “se aplica a todo grande historiador ou sociólogo. Uma vez tal ou tal de suas teses contestadas — teses que lhes eram sem dúvida caras —, Michelet ou Weber, todavia, exercem sobre nós a mesma atração”. Isso o leva a concluir que “permanecemos sensíveis à invenção do pensamento que se desdobra na mobilidade de sua escrita” (*Ibid.*, p. 11). Ele mostra, enfim, que escrever é indissociável da “experiência de um risco”, “uma experiência que dá [...] o recurso a uma palavra singular mobilizada pela exigência de desmontar as armadilhas da crença ou de desviar-se das garras da ideologia, de se colocar sempre para além do lugar em que se espera por movimentos contrários que decepcionam a cada vez uma das diversas frações de seu público” (*Ibid.*).

Literatura e filosofia política têm cumplicidade, do mesmo modo que a história ou a sociologia. As quatro abrem espaço para a incerteza da linguagem, e nutrem-se dela. Mas, em seu comentário de Tocqueville, Lefort assinala uma dimensão mais propriamente política desta ligação. O próprio título de seu ensaio é muito eloquente: “Tocqueville: democracia e arte de escrever”. Ele estabelece um vínculo entre um estilo de escrita e de reflexão e um modo de organização política. A tese é afirmada da maneira mais clara. Tocqueville não apenas tem uma palavra espantosamente livre como sua escrita “traz a marca de um temperamento democrático — um temperamento que o incita a uma ‘inquieta atividade’ semelhante à sociedade que ele interroga, que precipita o movimento do pensamento em múltiplas direções e, simultaneamente, inclina a ordenar os fatos segundo um pequeno número de princípios” (Lefort, [1992c] 1992a, pp. 55-56). Esse juízo não dá lugar a qualquer pressuposto determinista ou causalista. Poderíamos aproximá-lo das reflexões de Weber sobre as “afinidades eletivas” entre protestantismo e capitalismo ou aquelas entre protestantismo e republicanismo que estão no centro de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lefort, a seu modo, faz alusão a que *Da democracia na América* não é somente uma investigação sobre a democracia nos Estados Unidos, mas ainda uma investigação sobre o devir da

humanidade, que enquanto tal afronta a prova do interminável. Esta prova imprime sua marca no pensamento de Tocqueville. Ao enfrentar esse enigma, Tocqueville experimenta a perda de referência de um saber ordenado e seguro de seus fins últimos. Ele poderia fazer as mesmas observações não somente a respeito das obras de outros historiadores filósofos, Michelet e Quinet, mas mesmo a respeito da sua própria. A variedade dos temas que ele abarca, sua maneira de referilos a algumas grandes questões que ele explora incansavelmente, trazem a marca da inquietação nascida de um pensamento que se recusa a erigir pontos fixos para apoiar o pensamento e o questionamento. Ele não é apenas o filósofo que parte dos trabalhos de Ernest Kantorowicz (1957), *The king's two bodies*, para se interrogar sobre o que ele chamou processo de desincorporação do poder, do saber e do direito, em que ele vê um processo fundamental para a dinâmica democrática. Sua própria obra traz a marca deste processo. Ele encarna, para além de suas reflexões sobre a democracia moderna, uma série de princípios que estão no fundamento do que constitui a especificidade de sua obra de pensamento. Que se considere o conjunto de sua obra: artigos e entrevistas reunidos em coletâneas e seus livros. Malgrado o que ele afirma em uma nota muito curta de apresentação de *Temps Présent*, todos têm “um denominador comum”, de ser perpassados por princípios democráticos. Com efeito, sua obra não apenas explora formas ou experiências políticas, ou obras de pensamento; ela o faz sempre experimentando a ausência do ponto fixo fiador último da verdade. Há certo paralelo entre o estilo de questionamento praticado por Lefort e os princípios postos no fundamento da democracia. Para retomar suas palavras, ler sua obra “é consentir em perder as referências que asseguram uma soberana distância em relação ao outro, a distinção entre sujeito e objeto, entre o ativo e o passivo, o falar e o escutar (interpretar é converter a leitura em escrita), a diferença dos tempos, do passado e do presente; é perder, enfim, as referências da divisão entre o espaço da obra e o mundo sobre o qual ela labora [...]” (Lefort, 1981a, p. 165).

Referências

- ARON, Raymond (1946). *L'homme contre les tyrans*. Paris: Gallimard.
- ARON, Raymond (1976). *Penser la guerre, Clausewitz: tome 1 – L'âge européen*, (Coll. Bibliothèque des Sciences Humaines). Paris: Gallimard.
- DANTE (1993). *La Monarchie*. Paris: Éditions Belin.
- FURET, François (1995). *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*. Paris: Robert Laffont/Calmann-Lévy.
- GUIZOT, François (1988). *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*. Paris: Éditions Belin.

- KANTOROWICZ, Ernst H. (1957). *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- LEFORT, Claude (1946). "Double ou triple jeu". *Jeune Révolution*, Paris, n° 2 (juin), pp. 1-9.
- LEFORT, Claude (1947). "Les pays coloniaux", In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris: Éditions Belin.
- LEFORT, Claude (1963). "La politique et la pensée de la politique", In Claude Lefort, *Sur une colonne absente*. Paris: Gallimard, 1978.
- LEFORT, Claude (1966). "Pour une sociologie de la démocratie", In Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, 2^{ème} ed., Paris: Gallimard, 1979.
- LEFORT, Claude (1970). "L'œuvre de pensée et l'histoire", In Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris: Gallimard, 1978.
- LEFORT, Claude (1971). "Machiavel et les jeunes", In Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris: Gallimard, 1978.
- LEFORT, Claude (1972). *Le travail de l'œuvre, Machiavel*, Paris: Gallimard, 1972. (Coll. Bibliothèque de Philosophie).
- LEFORT, Claude (1975). "Soljénitsyne (commentaire sur 'L'Archipel du Goulag')", *Textures*, Paris, n. 10-11, pp. 3-38.
- LEFORT, Claude (1976). *Un homme en trop. Réflexions sur 'L'Archipel du Goulag'*, Paris: Seuil.
- LEFORT, Claude (1977). "Sur 'Penser la Guerre, Clausewitz'", In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Éditions Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (1978a). *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1978b). *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1979). *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, 2^{ème} ed., Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1980a). "Introduction", In Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris: Gallimard, 1980. (Coll. Idées, n° 432).
- LEFORT, Claude (1980b). "Penser la révolution dans la Révolution française", In Claude Lefort, *Essais sur le politique XIX^e et XX^e siècles*, Paris: Seuil, 1986.
- LEFORT, Claude (1981a). *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard.
- LEFORT, Claude (1981b). "Permanence du théologico-politique?", In Claude Lefort, *Essais sur le politique: XIX^e – XX^e siècles*, Paris: Seuil, 1986.
- LEFORT, Claude (1984). "Les droits de l'homme et l'État providence", In Claude Lefort, *Essais sur le politique: XIX^e – XX^e siècles*, Paris: Seuil, 1986.

- LEFORT, Claude (1985). "Philosophe?", In Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- LEFORT, Claude (1986). *Essais sur le politique: XIX^e – XX^e siècles*, Paris: Seuil.
- LEFORT, Claude (1987). "Dialogue avec Pierre Clastres", In Claude Lefort, *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris : Calmann-Lévy, 1992.
- LEFORT, Claude (1989). "Démocratie et représentation", In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris: Éditions Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (1992a). *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- LEFORT, Claude (1992b). "Le relativisme déchaîne l'imbécillité", In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris: Éditions Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (1992c). "Tocqueville: démocratie et art d'écrire", In Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- LEFORT, Claude (1993). "Réflexions sur le projet politique du Mauss", In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Éditions Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (1999). *La complication. Retour sur le communisme*, Paris: Fayard.
- LEFORT, Claude (2007). *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (2009). "La ciudad dividida y el sentido del republicanismo. Conversación con Claude Lefort", In Claude Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Entrevista concedida a Esteban Molina, Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- MACHIAVEL, Nicolas (1980) *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris: Bibliothèque Berger- Levrault.
- MALIA, Martin (1995). *La tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie, 1917-1991*, Paris: Seuil.
- MANENT, Pierre (1993). "Vers l'œuvre et vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort", In Claude Habib; Claude Mouchard; Pierre Pachet, *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Turriers: Esprit.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2003). *L'institution de la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Éditions Belin.
- MICHELET, Jules (2002). *La cité des vivants et des morts. Préfaces et introductions*, Paris: Éditions Belin.
- MONTEFIORE, Alan (éd.). *Philosophy in France today*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- MORIN, Edegard & LEFORT, Claude & CASTORIADIS, Cornelius (1988) *Mai 68: La Brèche*, Bruxelles: Éditions Complexe.
- QUINET, Edgar (1987). *La révolution*, Paris: Éditions Belin.
- ROSEMBERG, Harold (1962). *La tradition du nouveau*, trad. Anne Marchand., Paris: Éditions de Minuit.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1999). *Souvenirs* (Coll. Folio-Histoire), Paris: Gallimard.
- WOOD, Gordon (1991). *La création de la république américaine*. Paris: Éditions Belin.

Lefort para além de Merleau-Ponty

Lefort Beyond Merleau-Ponty

Luiz Damon Santos Moutinho

Universidade Federal de São Carlos | São Paulo | Brasil

RESUMO

O artigo sustenta que uma alternativa fecunda de leitura da obra de Lefort é tomá-la a partir de uma oposição entre filosofia da história e filosofia política. Pois, aparentemente, a filosofia política madura de Lefort só se constitui a partir do momento em que ele se liberta da possibilidade da filosofia da história.

PALAVRAS-CHAVE

Claude Lefort; Filosofia; História; Política.

ABSTRACT

The article maintains that a fertile alternative of reading of the work of Lefort is taking it from an opposition between philosophy of history and political philosophy. Because apparently, the mature political philosophy of Lefort is constituted only from the moment in which it is freed from the possibility of the philosophy of history.

KEY WORDS

Claude Lefort; Philosophy; History; Politics.

Parece-me que uma alternativa fecunda de leitura da obra de Lefort é tomá-la a partir de uma oposição entre filosofia da história e filosofia política. Aparentemente, a filosofia política madura de Lefort só se constitui a partir do momento em que ele se liberta da possibilidade da filosofia da história.

Façamos aqui um rápido percurso dessa obra. Lefort começa, nos anos 50, questionando a ideia de História Universal, e o confronto é ali voltado contra Hegel, Marx e, em certa medida, também contra Husserl. O ponto destacado por Lefort é o papel negativo atribuído às “sociedades ‘sem história’”, “primitivas” etc. Naquela ocasião, ele recorre à Antropologia Política, buscando formas de historicidade próprias, autônomas; a diversidade que daí resulta põe em xeque a lei única da História.

Mas esse começo é ambíguo. Lefort se apoia ainda em Hegel, via Kojève como era de praxe, para traçar objeções à antropologia de Lévi-Strauss. Ele recorre à ideia de luta pelo reconhecimento e ainda verá no trabalho o elemento desestabilizador da “estagnação” primitiva, da repetição dos ciclos etc.¹ Ora parece deslocar a centralidade do “modo de produção”, ora vê nele a chave para explicar a passagem do modo primitivo a outro.

Esses textos iniciais são erráticos, tateantes. Mas já é visível a presença forte de Merleau-Ponty. O debate com Lévi-Strauss, por exemplo, é muito próximo daquele que o próprio Merleau-Ponty fará pouco tempo depois, no momento em que rejeita o primado da estrutura. O que está em questão para Lefort nesse momento? Aquilo que será sempre o *seu* problema, a sua marca própria: a busca dos “princípios geradores do social”, a “forma” do social, ou da “instituição do social”. São expressões que ocorrem no começo e no fim de sua carreira (veja-se, por exemplo, “A questão da democracia”²), como também foi a questão da fase intermediária, a maquiaveliana: Maquiavel não será para Lefort o pensador do realismo político, da razão de Estado etc., mas o pensador da fundação do Estado, da “fundação incessante”.

Ora, nessa fase inicial, independentemente da resposta, da variedade de respostas a essa questão fundamental, do caráter tateante e errático, já aparece ali um elemento que vai colocar sérios problemas logo adiante: é que essa fundação, apesar de pequenas variações nas respostas, terá sempre a *práxis social* como seu ponto de fuga. Não é um equívoco fazer como Poltner e denominar esse período como o de uma “fenomenologia do social”.

1 Ver “A troca e a luta dos homens”, uma mistura de antropologia — e seu conceito nuclear — e hegelianismo kojéviano, com centralidade no reconhecimento como fonte da antropogênese, em LEFORT, Claude, *Les formes de l’histoire. Essais d’anthropologie politique*, Paris: Gallimard, 1978.

2 LEFORT, Claude. *Essais sur le politique. XIX^e- XX^e Siècles*, Paris : Éditions du Seuil, 1986.

Mas não tarda muito e uma primeira grande inflexão se faz notar, e ela está ligada a uma virada do próprio Merleau-Ponty. É o momento em que Merleau-Ponty experimenta a necessidade de passar à história, depois de sua fenomenologia da percepção. Ora, essa passagem é já uma autocrítica. Merleau-Ponty vai pensar sua “filosofia da história” a partir dos estudos sobre linguagem. Ele crê que o modelo da linguagem oferece uma alternativa aos modelos hegeliano e marxista e os submete àquele tratamento tão recorrente nele: ambos implicam em “sobrevoo”, ou bem objetivismo ou bem subjetivismo — o que resulta, por exemplo, em um marxismo “dedutivista”, até mesmo “terrorista”, que anula a particularidade. A linguagem oferece uma alternativa válida a essas aporias.

No que nos concerne aqui, é o momento em que, profético, Merleau-Ponty sugere a volta a Maquiavel. Mas por que Maquiavel? Porque ele já começa a desembarcar daquela canoa que vê no proletariado a encarnação do universal: a experiência soviética, àquela altura, já desautorizava a hipótese de uma “solução”, o “poder revolucionário” já se revelava “autonomizado”, constituindo, assim, uma “camada dirigente” e “sem controle”.³ É preciso questionar o poder — e nessa perspectiva: o poder “em situação”, no seu “movimento vital”, em sua “verdade efetiva” e não imaginária, passagens que Lefort replica a partir de citações do próprio Maquiavel, e que sugere, tanto a Merleau-Ponty quanto a Lefort, uma aproximação com o pensador florentino.

Grosso modo, o projeto de trabalho que se anuncia para o jovem Lefort é: 1) pensar o político por ele mesmo, não só, como faz Maquiavel, sem referência à teologia e à cosmologia, mas ainda (e aqui reside a autocrítica, uma superação da “fenomenologia do social”) sem referência ao social: o poder não será projeção de relações sociais; daí o primado do político; 2) pensar outra noção de conflito: sem “solução” para o “problema social”. Desaparecem a *arkhê* e o *telos*. E o proletariado deixa de encarnar o universal.

Do lado de Lefort, o que traz a leitura de Maquiavel? Penso que ela prepara aquela função simbólica que será essencial a sua filosofia política madura. O corpo do príncipe, para além da imagem que dele fazem dominantes e dominados, os grandes e o povo, isto é, os súditos, confere uma unidade à sociedade dividida. É apenas nesse momento que a força se converte propriamente em poder político, essencial à unidade do reino. Esse modelo, em que o poder se corporifica (corpo real e corpo simbólico), será essencial ao contraponto com o poder democrático.

Do lado de Merleau-Ponty, o que traz a nova filosofia da história? Uma noção chave, a reversibilidade, que permite a Merleau-Ponty escapar às aporias dos modelos universalistas, e que no fundo remetem todas, uma vez levadas ao

3 Ver “Nota sobre Maquiavel”, In Merleau-Ponty, 1960.

seu limite, à ontologia moderna do sujeito e do objeto. A reversibilidade tocante / tocado, corpo / mundo oferece a alternativa de escapar a uma síntese localizada: na *Fenomenologia da percepção*, a síntese *passa pelo corpo*, ainda que ele não seja o autor dela. Lefort entende, a partir daí, que o corpo é solidário ao projeto de restituir o fundo que a metafísica obscurece e, portanto, de igualar o Ser e o pensamento e totalizar o “objeto”. Esse “fazer a síntese” é o que permite pensar um fato histórico — o proletariado — capaz de realizar o universal, isto é, de pensar a história como curso único.

É essa possibilidade que desaparece na nova filosofia da história de Merleau-Ponty. Por quê? A reversibilidade é pensada a partir da *carne*, não mais do corpo, e a carne *não é resultado de uma síntese*. O corpo, menos que o lugar onde passa a síntese, será um *desvio* (écart) em relação a essa totalidade que é a carne, tanto quanto o signo linguístico é desvio em relação à totalidade que é a língua. Resiste aqui, portanto, a totalidade, mas não mais como totalização em curso. Vem daí que a história se abra para um verdadeiro éclatement, para uma multiplicidade que ela agora pode comportar porque não é mais pensada do ponto de vista do corpo. Para Lefort, não resta mais a possibilidade daquela identidade entre Ser e pensamento, e a história pode então se abrir à indeterminação, essencial a Lefort para pensar a sociedade democrática.

Do lado de Lefort, por que essa solução ainda não é satisfatória? Penso que o essencial está no desdobramento daquilo que o seu Maquiavel já lhe ensinava: a descoberta daquela dimensão simbólica que ele vai explorar intensamente nos anos seguintes para pensar as diversas formas sociais (“primitiva”, feudal, moderna, democrática, totalitária). Para ir diretamente ao ponto: a carne merleau-pontiana é o elemento *comum*, aquilo que me vincula ao mundo e a outros corpos, aquilo que tudo vincula. Ora, é esse “comum” que Lefort não pode admitir. Como se, entre mim e a coisa, não houvesse um terceiro elemento, aquele que, no limite, prepara o acesso à coisa. Esse terceiro termo não é pensável a partir da reversibilidade entre mim e a coisa, ele é irreduzivelmente *Outro*. Se Merleau-Ponty pode repetir que vemos o mundo como no primeiro dia, é porque a carne é esse elemento, essa “eternidade”. Para Lefort, ao contrário, há um terceiro elemento, essa Alteridade que não pode ser “social”, “empírica”, “natural”, “fato histórico”. Dito de outro modo: o princípio gerador do social, seu antigo problema, não pode ser mais de ordem social, ele antes prepara o espaço social, e por isso não pode estar *nele*. O “lugar vazio” é esse terceiro termo da forma democrática.

É a exacerbação da crítica do totalitarismo que previne Lefort da ideia de que a sociedade política seja uma consigo mesma na pura imanência — quer dizer, da ideia de que uma parte qualquer do social (uma classe, um grupo) possa visar essa totalidade, encarnar a totalidade, realizar a totalidade. Nem mesmo os

discursos terão esse condão de colocar-se em uma tal perspectiva totalizante, esse pensamento de sobrevoos que não seria, ele, situado em parte alguma. A lógica totalitária começa aí: pela identificação entre o partido e o social, entre os dirigentes e o partido, entre o Egocrata e os dirigentes. Lei, poder e saber convergem todos para esse único ponto que atravessa a totalidade do social. A recusa do totalitarismo vai se converter então na recusa de que qualquer fato social possa encarnar, portar a universalidade.

Mas não são apenas os acontecimentos políticos que precipitam Lefort nessa recusa. Ela é também de ordem especulativa. O prestígio do simbólico, na medida em que ele ultrapassa o nível das relações puramente sociais, vai se firmando como uma *Alteridade* radicalmente constitutiva de toda a experiência humana, já atestada pela experiência do infante. Ali onde Merleau-Ponty vê “simetria” e reversibilidade entre os sujeitos, todos vinculados a uma única carne, Lefort vê antes o sujeito iniciado no mundo por um Outro: para além da relação fusional com a mãe, o infante é confrontado com a mediação de um terceiro, que opõe a Lei a seu desejo. Há uma mediação análoga a essa que institui o social.⁴ Quer dizer, o social não repousa apenas sobre si mesmo, essa instituição não é um “fato social” — ou, como diz Lefort, a democracia não possui o sentido de sua própria gênese, a humanidade se vê tomada em uma abertura que ela não faz. Assim, é a eficácia simbólica que funda a sociedade política, não o contrato, não acordo real ou hipotético.

Ora, várias serão as formas sociais, vários serão os simbólicos (das sociedades “primitivas”, feudais, modernas, democráticas) e, o que me parece importante assinalar, o simbólico não comporta história. A sociedade democrática, por exemplo, é a sociedade histórica por excelência, porque aberta à indeterminação, mas a história se passa no nível intra-social, não no nível do simbólico. Não há *passagem* de um simbólico a outro, isto é, não há razão da passagem. A gênese da democracia é contingente. Desprestígio total da filosofia da história.

É só então que Lefort pode constituir a sua “filosofia política”, pois esse simbólico, isso que institui o espaço social é *político*: irredutibilidade do político frente a qualquer dimensão do social. Fixemo-nos um pouco na sociedade democrática.

O que é inédito na democracia é que, enquanto nas sociedades pré-modernas o corpo do rei agia como mediador entre o visível e o invisível, esse *Outro* mundo, na democracia não há mais figura de mediação; é isso que Lefort chama a “desincorporação do poder”; permanece o lugar do Outro, mas ele permanece como um *lugar vazio*.

4 Ver “Flesh and Otherness”, In *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern University Press, 1990.

Daí porque a sociedade democrática será por excelência a sociedade da indeterminação, aquela que não fixa marcos de certeza, aquela aberta à invenção.

“Lugar vazio” não é estrutura, não é passível de formalização. Não é forma, como na filosofia transcendental. Não é o Ser heideggeriano, distinto dos entes, pois ele não faz nenhum chamado. Ele consagra um modo interrogativo do social. Nisso, permanece merleau-pontiano. Onde está a diferença com Merleau-Ponty? Merleau-Ponty crê na eternidade, “eternidade existencial”, na permanência da “carne”: vemos o mundo como no primeiro dia. (Não que, agora como antes, vejamos *todo* o mundo, ainda assim é o mesmo mundo, igual e diferente.) Em suma, Merleau-Ponty crê na história — claro que, do mundo, da natureza, à história, há um passo, mas lá, como aqui, há permanência. Lefort rompe com a história. Ele dá um salto para fora da história. Quer dizer, um salto para fora do que agora lhe aparece como um plano puramente social. A história preserva esse compromisso: Merleau-Ponty não conserva mais a ideia de curso único, certamente (essa ideia guarda compromissos demais, preserva o universal), mas, se não conserva o curso único, conserva ainda a história, agora entendida a partir da ideia de reversibilidade: esta é um meio para afirmar, a um só tempo, a pluralidade e assegurar que essa pluralidade se mantenha coesa, unidas pela carne única. É por isso que Merleau-Ponty vai permanecer “relativista” (por causa da pluralidade), sem poder admitir *clivagem* entre democracia e totalitarismo. Lefort, por sua vez, vai guardar uma medida, algo como um direito natural às avessas: não valora, não diz o que é o justo, mas impede, de modo absoluto, que o direito se cristalize; de modo radical, legítimo é o debate sobre o legítimo e o ilegítimo. Daí o radical juízo contra o totalitarismo. Lefort não é relativista; há um absoluto ali, mas que é dissolvente: é isso o lugar vazio. Daí o grande interesse pela filosofia política, que só se ergue sobre os escombros da filosofia da história. Não à toa os atuais leitores de Merleau-Ponty na França preferem o lado “natureza” do que o lado “história” dessa carne. É como se, às cegas, tivessem se dado conta da insuficiência da filosofia da história de Merleau-Ponty, mas então eles deveriam, de algum modo, se posicionar diante de Lefort, o que, definitivamente, eles não fazem.

Referências

- LEFORT, Claude (1972). *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1978). *Les Formes de l'histoire*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1981). *L'Invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1955). *Les Aventures de la dialectique*, Paris : Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1960). *Signes*, Paris: Gallimard.

Pintura, literatura e filosofia segundo Claude Lefort

Painting, Literature and Philosophy According to Claude Lefort

Leandro Neves Cardim

Universidade Federal do Paraná | Paraná | Brasil

RESUMO

Este artigo pretende situar a posição de Claude Lefort no antigo e ainda atual debate sobre as relações entre os modos de expressão, particularmente os modos de expressão pela palavra e pela imagem. Defenderemos, após exposição do detalhe do texto do filósofo, que sua posição no debate é política, e que as relações que ele entrevê entre os modos de expressão são democráticas.

PALAVRAS-CHAVE

Pintura; Literatura; Filosofia; Lefort.

ABSTRACT

This article aims to situate the position of Claude Lefort in the old and still current debate on the relations between modes of expression, particularly the modes of expression by word and image. We sustain, after the exposition of the detail of the philosopher's text, that his position in the debate is political, and that the relationships he noticed between modes of expression is democratic one.

KEY WORDS

Painting; Literature; Philosophy; Lefort.

No Prefácio do livro publicado em 1978 — *Sobre uma colônia ausente. Escritos em torno de Merleau-Ponty* —, Claude Lefort explica que há ali uma série de estudos consagrados à Maurice Merleau-Ponty, mas que há, além disto, dois ensaios que não giram em torno da obra do filósofo: um sobre a obra de um escritor (Henri Michaux) e outro sobre a obra de um pintor (Albert Bitran). Ele nos conta que os estudos sobre Merleau-Ponty vão no sentido de incitar a leitura de uma obra que possui um poder de fundação. Mas o que justifica a introdução destes dois estudos com objetos tão diferentes? Lefort julga ser importante fornecer uma resposta ampla a esta pergunta. A resposta possui dois níveis: em um primeiro, o autor observa que ao fazer isto ele não é infiel à Merleau-Ponty, pois não só o próprio filósofo falou sobre essas duas atividades criadoras, mas também porque os textos sobre Michaux e Bitran foram concebidos na esteira da reflexão merleau-pontiana cuja intenção era levar seu leitor a “transgredir as fronteiras convencionais da crítica” (Lefort, 1978, p. x). Lefort não escamoteia seu envolvimento com a obra de Merleau-Ponty. Ele diz explicitamente: “o que faz nossa distância, nossa proximidade, não poderíamos dizê-lo. Mas basta que elas não deixem de estar em questão para que se relacionem entre si os textos diferentes” (*Ibid.*).

O segundo nível da resposta aponta para aquilo que é o liame mais estreito entre os diferentes textos. É esta relação mais estreita da filosofia com a obra deste escritor e deste pintor que permite, nas mãos de Lefort, precisar o seu próprio pensamento: “tornar mais sensível a relação que entretemos com uma *obra de pensamento*, ou, digamos antes, já que uma tal expressão é o índice de um problema, mais sensível a dimensão da obra na filosofia” (*Ibid.*, pp. x-xi). Comparada à obra de Merleau-Ponty, a obra de Lefort trabalha de tal modo a questão da dimensão da obra na filosofia que podemos dizer que há, relativamente a este ponto, ao mesmo tempo uma proximidade e uma distância. Ao destacar a análise desta dimensão da obra, ele não esconde suas dívidas: “é preciso assinalar que nós devemos em larga medida a Merleau-Ponty o seu reconhecimento” (*Ibid.*, p. xi). Mas a ênfase na categoria de obra de pensamento permite marcar a direção que segue a interpretação do próprio autor. Como ele mesmo diz a propósito de Merleau-Ponty: “talvez convenha prolongar suas indicações a fim de iluminar o que permanecia para ele em uma meia-obscuridade: a questão de sua própria obra e em quê ela comandava o movimento de seu pensamento” (*Ibid.*).

Lefort nota algo interessante sobre o itinerário de Merleau-Ponty. Desde o início de sua carreira, o filósofo já visa uma “nova ideia de filosofia germinando no contato de uma reflexão sobre a arte e a literatura” (*Ibid.*). Lefort encontra nos textos intermediários esta mesma ideia de filosofia, mas, e esta ressalva é importante, Merleau-Ponty “não leva mais longe a interrogação sobre o estatuto da obra da filosofia” (*Ibid.*, p. xii). Neste momento de sua carreira a interroga-

ção sobre o estatuto da filosofia apenas “acompanha ou segue uma interrogação sobre a pintura e a literatura”: “o autor [do livro *A prosa do mundo*] se empenha em mostrar que a pintura e a literatura levam em consideração o deciframento de nossas relações com o Ser, mais do que reportar resolutamente a filosofia ao mesmo registro de expressão” (*Ibid.*, p. XII).

Claro que Merleau-Ponty não quer fazer com que a filosofia se transforme em literatura ou mesmo em pintura, ele quer aprender com elas. Um argumento puxa o outro: se a filosofia não se identifica com nenhum outro modo de expressão, ela está, ao mesmo tempo, implicada na análise. Ele trabalha filosoficamente com a pintura e a literatura. Em sua interpretação da obra Merleau-Ponty, mas também na interpretação do estatuto da obra filosófica em geral, Lefort prolonga e desloca o raciocínio merleau-pontiano sobre o fantasma da linguagem pura para o registro do fantasma do pensamento puro. É o reconhecimento desta dimensão que ajuda a especificar, neste nível da análise, o perfil de seu pensamento se comparado ao de Merleau-Ponty. A dimensão da obra e a dimensão do pensamento devem ganhar relevo. Isto permite compreender que o fantasma que obseda o filósofo faz com que ele não perceba o que produz. Para perceber isto basta dizer que o trabalho escrito, que “pretendia trazer em si mesmo sua causa e seu fim, toma forma de obra” (Lefort, 1978, p. XIV). Eis uma formulação bem ampla do problema posto pela obra: “para aquele que a sustenta, qualquer que seja seu lugar, a questão do engendramento de algo que, engendrado, se revela sem relação com a história de seu engendramento” (*Ibid.*, p. 191).

O texto trabalha com uma analogia: assim como opera o raciocínio merleau-pontiano na crítica da ilusão da obra-prima, é preciso operar com a crítica de outra ilusão que se junta a esta primeira. Na obra de pensamento Lefort encontra “a ilusão de uma coincidência entre o Universal e o exercício singular do pensamento, no qual se abole a noção de *algo criado*” (*Ibid.*, p. XIV). Lefort lê a obra de Merleau-Ponty de tal modo que torna-se impossível dissociá-la de sua escrita. Assim como Merleau-Ponty critica a postura que supõe referentes universais e meios dados de antemão, postura que se detém no resultado do processo ao invés de ater-se ao seu movimento de instituição, da mesma forma, Lefort critica a empreitada filosófica que se esquece ao se fazer. Ao chamar atenção para o modo de instituição do sentido na obra de pensamento, Lefort tem a oportunidade de matizar seu comportamento: uma criação que se esquece enquanto obra. Pensando desse modo ele pretende “rearticular o movimento que conduz o filósofo na fantástica afirmação do pensamento, ao preço de um esquecimento do fato da obra” (*Ibid.*, p. XIV). Seja como for, não podemos abrir mão de sempre sujeitar o pensamento à exigência da escrita. Ao fazer isto é possível obter uma dupla consequência de longo alcance. Por um lado, ao ligar visceralmente o pensamento à

escrita, à exigência da obra escrita, essa ligação força o pensamento a reivindicar os seus próprios direitos, a reivindicar o domínio de sua origem e a lei de seu engendramento. Por outro lado, essa sujeição do pensamento à escrita engendra uma não percepção de seu estabelecimento:

Implica a denegação da experiência na qual ele [o pensamento] se produz — ao mesmo tempo advém e aparece, quase sensível, quase materializado no escrito. Em outros termos: a aventura da filosofia não poderia se deduzir de uma essência do pensamento puro, assim como a da literatura de uma essência da linguagem ou da pintura da essência da visão (Lefort, 1978, p. XIV).

A analogia opera da seguinte maneira: assim como na pintura e na literatura não podemos desconsiderar a dimensão da obra, o mesmo acontece na filosofia. Assim como acontece na literatura e na pintura — em que aquilo que vai ser dito ou mostrado “só toma forma no momento em que dizer e fazer, ver e fazer se conjugam, no momento em que sob a exigência do engendramento de algo legível, visível, se opera um tipo de secessão da fala ou da visão” (*Ibid.*, p. xv) —, algo parecido acontece na filosofia.

A filosofia só toma forma no momento em que pensar e *fazer* — fazer acontecer, fazer aparecer — se conjugam. Ou, digamos ainda, no momento em que a exigência de fazer define uma maneira de ser no mundo pelo pensamento, para o pensamento, à distância de toda outra exigência, no momento em que ele induz a um tipo de secessão do pensamento (Lefort, 1978, p. xv).

A analogia caracteriza cada um dos modos de expressão através da conjugação de uma atividade e de um fazer. Lefort conjuga ver e fazer, dizer e fazer, pensar e fazer, e isto implica a seguinte operação: quando algo visível, legível, pensável se engendra, há, ao mesmo tempo, uma secessão da visão, da linguagem e do pensamento. Notemos que cada uma destas exigências, mesmo se conjugando com o fazer, não se confundem umas com as outras, suas exigências não são as mesmas. A relação de um modo de expressão com o outro se dá sempre à distância. É nesta chave que Lefort lança mão da categoria de obra de pensamento. É a partir deste ponto de vista que ele interpreta a obra de Merleau-Ponty neste livro. Aqui, filosofia, literatura e pintura encontram um horizonte de convergência. A filosofia, mesmo seguindo seu próprio caminho de trabalho, termina, ela também, “obedecendo ao mesmo movimento que a arte e a literatura, o qual se inaugura em determinada época sob o efeito da questão da obra” (*Ibid.*, p. xv).

Em um texto de 1983, Lefort diz, sem hesitar, que a questão da obra não é

o objeto da filosofia. Aliás, nem mesmo é possível referir a filosofia a um objeto. Mas isto não é o mesmo que decretar a falência da filosofia ou da exigência filosófica. Na verdade, ele diz o contrário: “vão é o discurso do desaparecimento da filosofia” (Lefort, 1999, p. 346). A atividade de interrogação, atividade que Lefort faz questão de frisar que foi reconhecida historicamente primeiro nas artes e na literatura, deve ser trazida à tona. Ela não é exclusiva da filosofia, pois assim como um pintor pode colocar a questão “o que é pintar?”, do mesmo modo, um escritor pode perguntar “o que é escrever?”. Volta, então, a analogia: assim como “a ideia da essência da pintura, e o que a acompanha, a essência da visão”, se furta ao pintor, do mesmo modo, “a essência da literatura, e o que a acompanha, a essência da linguagem”, se furta ao escritor. Na filosofia não deve ser diferente. Quando o filósofo trabalha, quando escreve, o mesmo modo de operação está em ação: no trabalho o filósofo pratica uma atividade que não tem garantias prévias e, ao concretizar-se, esta operação é acompanhada de uma ilusão que ela mesma engendra ao fazer-se esquecer enquanto trabalho de expressão. Lefort lembra que Merleau-Ponty, raciocinando assim, já “observava que o escritor ou o pintor clássicos conduziam, sem saber, uma busca sobre o que se dá a dizer ou a ver, e sobre a escrita ou a pintura” (*Ibid.*, p. 347). Para Lefort, esta busca se tornou, aos poucos, o próprio objeto da pesquisa de Merleau-Ponty.

É a categoria de obra que deve saltar ao primeiro plano. Para reconhecê-la devemos notar pelo menos duas de suas características. Em primeiro lugar, “é por ela que a filosofia se institui, como se instituem a literatura e toda forma de arte que se afirma como tal” (*Ibid.*, p. xvi). Em segundo lugar, por mais que a evitem, a questão da obra abala a interrogação filosófica, literária e pictórica, as quais, sob seu efeito, reencontram a questão do que é pensar, dizer e ver. Esse ponto de vista ganha relevo em contraste com a postura merleau-pontiana que investiga a indeterminação da visão através da pintura, assim como da linguagem literária através da literatura. Este contraste, além de ajudar a entender a filosofia de Merleau-Ponty, ajuda a tornar mais preciso o ponto de vista de Lefort se comparado ao do próprio Merleau-Ponty: “na trilha destas interrogações, eu havia por minha vez indagado se o filósofo não havia sido rondado [...] pelo fantasma de um pensamento puro” (*Ibid.*, p. 347).

O que está em jogo é a filosofia como atividade criadora. Lefort investiga esta prática enquanto produção de algo, de uma obra. Isto implica um duplo movimento: durante a produção da obra, “o pensamento se busca por meio da escrita”, mas, ao mesmo tempo, o pensamento “se desvela e se inventa” de tal modo que não há transparência do próprio pensamento para si mesmo. Há, então, ligação da questão “o que é pensar?” com a questão da escrita. É preciso estabelecer esta ligação para caracterizar o perfil da obra de pensamento. Lefort observa que em

um primeiro momento ele atribuía a essa busca que o pensamento faz de si mesmo através da escrita aquilo que é a própria filosofia. Posteriormente, ele se viu compelido a extrair desta reflexão duas consequências: a primeira é a “vocação de escritor” do filósofo, a segunda é que a exigência filosófica deve renascer de toda parte. Em um mesmo gesto, Lefort reconhece a ligação da filosofia, da literatura e das artes, e afasta a resposta sobre “o que é pensar?” da região do conhecimento. Como caracterizar a questão sobre aquilo que é o pensar?

Trata-se de uma questão inlocalizável e indeterminável que acompanha toda experiência do mundo — surge de relações, mais sensíveis e mais gerais, inscritas em órgãos de nosso corpo, abrindo-o aos outros e às coisas ao mesmo tempo em que se imprimem nele, ou surge de relações montadas por nós em virtude de nossa implicação numa cultura e, para além, numa história da humanidade. Nesse sentido, o que nomeamos como exigência filosófica nasceria, renasceria de toda parte, e seria regida, para o escritor-filósofo, pelo apelo da obra, na qual a questão permanece em busca de si mesma, reitera-se valendo-se de todos os lugares a que seu desejo singular a conduziu (Lefort, 1999, pp. 347-348).

Para Lefort, os modos de expressão entretêm relações que se concretizam em torno da questão da obra. A própria compreensão das relações da filosofia com a literatura e a arte moderna deve ser precedida pela compreensão desse fato: uma vez afastada a ordem da teoria ou do conhecimento é possível perceber que todas essas atividades são comandadas pela experiência da obra.

É na experiência da obra, de uma linguagem em busca de sua própria reflexão e de sua própria instituição, que a interrogação se apossa do filósofo, como do poeta ou do pintor, para o recolocar, como eles, diante da estranheza de seus poderes, em recompensa de uma dupla despossessão das coisas e de si (Lefort, 1978, p. xxiii).

Em suma: é relativamente a esta categoria de obra que as expressões convergem, é ela que fornece a dimensão em que o criado encontra-se aliviado da possessão das coisas e do sujeito. Esta é a direção do livro *Sobre uma colônia ausente*. Segundo seu autor, os ensaios que o compõem pretendem “colocar em evidência, para além da diferença dos modos de expressão, a marcha da interrogação ligada à questão da obra” (*Ibid.*, p. xxiii).

Por ocasião de uma entrevista concedida em Paris, mas que tratava de uma palestra proferida em abril de 1994 na cidade de São Paulo, Lefort aborda a questão das relações e das fronteiras entre os modos de expressão. Para responder à pergunta sobre a razão da escolha de Michaux como tema da conferência no

Brasil, ele diz algo interessante a propósito da filosofia, da literatura, da música e das outras artes.

Há precisamente uma fronteira entre a filosofia — que se apresenta como a tentativa de dar conta pelo pensamento do ser, da história e da natureza —, a literatura — em que se confia a invenção do pensamento através da palavra —, a música, e as outras artes. Mas essas fronteiras, que são tão sensíveis àquele que tenta se pôr como filósofo, músico, pintor ou escritor, não são separações entre diferentes modos de se relacionar com o mundo. Essas fronteiras, que cada um experimenta seja na escrita ou na música, atestam sempre uma mesma relação, uma mesma tentativa de expressão. De modo que há música não somente na literatura e na pintura, mas há também no interior da própria filosofia. Há um movimento do pensamento, como há um movimento da literatura e da pintura. Pode-se mesmo dizer que há uma dança que acontece para aquele que acredita ter criado apenas um conceito, para aquele que acha que fixou numa tela apenas algumas tintas. Há uma dança que é sem dúvida constitutiva de todo modo de expressão (Lefort, 1994).

Por que Michaux? A resposta faz ver em um único homem em ação no decorrer de sua vida, diferentes manifestações do pensamento. Porque Michaux é “um dos escritores que nos introduz de uma forma muito forte no enigma de um pensamento que se faz linguagem, que se faz pintura, que se faz música” (*Ibid.*). Uma vez afastada a identidade sensível entre os modos de expressão e afirmada a diferença de exigência entre eles, aquilo que os unifica é uma espécie de colocação em forma do mundo através de um esforço de expressão. O que faz de Michaux um “contemporâneo” é que ele nos “tira da ilusão da separação dos gêneros” e revela, no mesmo gesto, a artificialidade das oposições tradicionais.

No texto publicado após a palestra, Lefort subscreve a ideia de que há um “deslocamento das atividades criadoras”, e que, do interior da obra de Michaux, “a prosa e a poesia não se separam uma da outra”: “elas passam uma pela outra” (Lefort, 1994b, pp. 91, 92). Michaux não confunde prosa e poesia, mas ele também não pensa, como Sartre, que é possível estabelecer uma separação, um corte entre elas. Há “passagens”: sensivelmente as atividades criadoras são diferentes. Talvez fosse melhor dizer que elas são discerníveis, mas não separáveis. Michaux realiza, através da escrita, uma passagem que “abre” a outras artes. Ele quer fazer sua escrita “mergulhar no elemento fluido” das outras artes. Tudo se passa como se Michaux fizesse “adormecer” a parte falante da mente para, então, “fazer a baldeação do trem”, ou seja, para começar a efetivamente pintar, para passar à pintura. Aqui, o objetivo de Michaux é fazer desaparecer, nas palavras do próprio escritor citadas por Lefort, “a fábrica de palavras” e apaziguar o “apetite falador”.

A fim de realizar esta tarefa, Michaux segue, segundo Lefort, “múltiplos trajetos quase simultaneamente”. São esses trajetos que abrem a passagem para outras artes, particularmente para a pintura e para a música. Uma vez desembaraçado da escrita, Michaux pinta traços do movimento que lhe aparecem “aqui e agora”; é isto que o encanta, e não a “imobilização final, o quadro” (*Ibid.*, p. 93). Mas, no momento em que há travessia das fronteiras tradicionais do espaço pictórico, suas pinturas revelam um parentesco com a música. É verdade que Michaux também era músico, ele tocava piano, porém, não podemos confundir os registros: “por mais estreitas que sejam suas afinidades, pintura e música não abrem do mesmo modo a passagem” (*Ibid.*, p. 95).

Quando se trata da escrita, Michaux sabe que não pode livrar-se de suas coerções características e, por isto mesmo, ele quer desobstruir os limites convenencionados e criar uma nova circulação. Para caracterizar esta escrita Lefort lança mão de uma citação em que, ao referir-se à sua própria experiência da escrita, o escritor nos diz que sua invenção é uma “*invenção pela garganta*” e que há, aí, uma espécie de “honestidade tardia” que, segundo Lefort, “é indissociável da vibração de uma voz” (*Ibid.*, p. 98). Não se trata da voz do indivíduo, ainda que ele esteja sempre em questão, mas de uma voz que sai dos seus textos, da voz de um “*trabalhador da voz*” (*Ibid.*). Aqui, a garganta e o ouvido trabalham juntos. E, quando lemos, é essa voz que ouvimos, é ela que desencadeia no leitor “um poder de dizer” (*Ibid.*). A escrita de Michaux é enigmática na medida em que liga invenção e voz. Esta é a razão do espanto de Lefort com relação aos escritos de Michaux: “que uma voz permaneça impressa nas palavras, não é o mais espantoso?” (*Ibid.*, p. 99). Retomemos, então, a ligação entre essa voz enxertada nas palavras e aquela honestidade tardia de que falava Michaux. Lefort encaminha a questão comparando a escrita e a música. É verdade que a escrita e a música proporcionam alegrias e suplícios. Mas na música suas “alegrias e suplícios estão atadas e o nó não se desfaz” (*Ibid.*). No registro da música Michaux encontra, segundo os seus próprios termos citados por Lefort, “o verdadeiro *passatempo*, o detector que torna o tempo sensível”, “operação do devir”. Já na escrita, sua experiência é “rigorosa e por grau, e sempre cada vez mais tardia”.

Michaux trabalha de tal modo que as categorias que ele põe em movimento se envolvem e se voltam umas sobre as outras. No penúltimo capítulo de *Sobre uma colônia ausente*, capítulo dedicado a Michaux e publicado pela primeira vez em 1966, Lefort nos diz que isto se dá porque, para o escritor, a experiência sensível “instrui” a experiência do pensar, ela “regula o escapamento do pensar” (Lefort, 1978, p. 159). Ao que tudo indica, Lefort quer chamar atenção para uma primeira formulação de um enigma: por um lado, Michaux entrevê “o abismo no sensível” e se lança nele até se perder, por outro, ele faz isto escrevendo e assim “se preserva nesta

própria despossessão” (*Ibid.*). Lembremos: para Michaux, escrever não é trabalhar à maneira de quem nomeia, mas também não é instalar-se nas nuvens: “escrever é permanecer perto de si, mas do que é sem figura, sem determinação positiva, que se assinala apenas como uma perturbação, como falta” (*Ibid.*, p. 160). O enigma está em que há, para Michaux, uma impossibilidade de se construir através da escrita, mas, mesmo assim, ele escreve. Neste registro não há identidade construída através da escrita. Há uma escrita tecida por esta experiência da falta, a qual sustenta a fala e renova incessantemente a exigência da escrita.

Através da análise de Michaux, Lefort nos mostra que escrever não consiste apenas em ater-se ao resultado de um estreitamento que seria simplesmente uma primeira consequência da junção da experiência e da literatura. Esse estreitamento nos daria apenas aquilo que a escrita tradicional já nos dá. A escrita de Michaux pretende “abrir um novo espaço” (*Ibid.*) que aparece no momento em que ele produz um eco da escrita tradicional, esse é seu modo de se relacionar com a tradição. O distanciamento rigoroso e progressivo do escritor relativamente ao trabalho daquilo que é a escrita tradicional torna possível o nascimento simultâneo de um espaço e de uma voz que testemunha o pensamento se fazendo. Não esqueçamos que Michaux nunca deixou de desconfiar e exprimir fortes reservas relativamente à literatura oficial, por isto mesmo Lefort diz que para ele “o essencial não é escrever” (*Ibid.*, p. 161). Lefort conduz seu leitor a formular novamente o enigma: mesmo não abrindo mão de suas reservas, Michaux é incitado pela música e pela pintura a escrever. Apesar de sua hesitação, raiva, desconfiança, reserva, e rejeição da literatura oficial, ele nunca deixou de escrever e publicar. Acontece que o espaço aberto pela voz não equivale a um afastamento absoluto do mundo: esse espaço faz com que o mundo se mantenha a uma certa distância que ainda permite a produção de um eco.

Para Michaux, escrever implica não só um distanciamento do mundo sensível, mas também da própria escrita. Vem daí sua dúvida a propósito do estatuto da escrita e da literatura. Isto significa recusar a segurança da literatura sem recusar seu poder de expressão. Mas ele não cede à tentação da identidade, pois quer apenas produzir um eco, uma voz. Ao se questionar sobre o lugar da ficção na obra de Michaux, Lefort mostra que “sob sua pena a ficção perde sua antiga destinação”: ela não se desdobra e só aparece para destruir-se; não há evasão e, além disto, o escritor não quer fazer com que se acredite em algo jamais visto ou pensado; ele também não pretende mostrar criaturas indefinidas. Lefort faz três séries de observações que nos ajudam a tornar mais preciso o perfil da ficção de Michaux. Em princípio, sua ficção, ao mesmo tempo, “rompe o pacto que nos liga ao sensível”, produzindo, assim, a “lógica do sensível que sustenta o discurso”, e mantém esta lógica sensível em suspenso (Lefort, 1978, p. 167). A ficção de Michaux rompe, também, “na nossa

relação com o ser [...] a fé na ordem instituída das coisas”, e, sendo assim, é preciso reconhecer que seu trabalho está sempre nos limites do “esboço”, que ele não se submete ao real, que ele rompe com a ordem do tempo e do espaço (*Ibid.*, p. 168). O trabalho ficcional de Michaux faz, enfim, “a fronteira do real e o indetermina”: o que comanda sua ficção e veicula seu movimento de transgressão é “um desejo de saber [...] que o conduz para além da ficção” (*Ibid.*, p. 169).

Voltemos à questão sobre “o que é escrever?”. A propósito, é justamente nesta dimensão que o “escritor-filósofo” (Merleau-Ponty) e o “escritor do ‘pensar’” (Michaux) estão bem próximos, sem que haja identidade entre eles. Daí a questão sobre “o que é escrever?”.

[Escrever] não é transcrever o pensamento, tornar visível seu objeto, mas, ainda no suspense do esboço, no limite do esvaecimento de todo objeto, fazer surgir o enigma do pensar, interrogar sua condição, marcar a impossibilidade em que ele está de uma captura do ser, reservar um lugar de onde uma outra experiência seria possível ou prometida (Lefort, 1978, p. 170).

Eis a situação da escrita de Michaux: costurada interiormente por uma falta, ela dá testemunho de uma “impotência” e de uma “contradição”. Como ela não pode sustentar-se, ela é o “pensado do impensado” (*Ibid.*, p. 171). Mas Michaux se recusa a escrever este pensamento que o obseda, ele quer apenas “produzir um eco” (*Ibid.*). Sua escrita quer “preservar” esse eco que pode vir da música, da pintura e de experiências limites: a escrita não abole as distâncias, ela vê na distância o “meio” através do qual ela toca “de longe o inapreensível”. Que meio é este? Trata-se da própria escrita que testemunha “uma abertura possível, de um *pode-ser*” (*Ibid.*, p. 173). Ao ligar o sujeito ao *pode-ser*, Lefort ressalta que Michaux termina por levar mais longe a interrogação sobre o estatuto do sujeito. Quando Michaux fala daquilo que “lhe fala” a música, a pintura e as experiências limites, “ele nunca dissimula o eu pelo qual passa toda pergunta e toda resposta”. Há sempre a presença do escritor nos seus escritos, ele não se dissimula, mas não dissimula, também, o fato de que ele está para sempre nas sombras, ausente.

É neste sentido que devemos entender a expressão de Michaux que Lefort lança mão para título do livro, epígrafe e título do capítulo sobre Michaux: “me construí sobre uma colônia ausente”. Para Michaux, é preciso interpretá-la no sentido de uma “aventura pessoal” em que seria possível matizar um paradoxo: por um lado, há “o enigma de seu desenlace, de sua derrota reiterada diante do trabalho da escrita, de sua recusa”, por outro, a escrita “o mantém na proximidade de si”. O uso que Lefort faz daquela expressão é diretamente proporcional ao fato de que ela o interpela enquanto leitor. Para o leitor de Michaux, a “*colônia*

ausente” é o próprio trabalho de Michaux: “escrita sem peso, que não dá testemunha de nada no campo do saber, mas suporta como poucas outras as questões que reconduzem a literatura e a metafísica a sua comum origem” (*Ibid.*, p. 176). Sem nunca romper seus laços com a experiência sensível, Michaux diz aquilo que resiste à abstração.

O último capítulo de *Sobre uma colônia ausente* — “Bitran ou a questão do olho” — trata da pintura. Ele foi publicado em forma de artigo em 1975. Neste texto vemos Lefort partir da seguinte situação: se é verdade que a pintura rompeu a evidência da representação, este acontecimento não deve nos calar, “sob pretexto de que nós não poderíamos dizer com palavras o que produz a pintura” (*Ibid.*, p. 177). Bitran surge nas páginas de Lefort como um pintor que sempre quis pintar uma única e mesma tela. Na verdade, trata-se de um desejo compartilhado com algumas figuras da literatura moderna. Lefort revela a seu leitor qual é a alavanca de sua abordagem da pintura: a reformulação de uma tarefa que se encontra esboçada em um artigo de Blanchot sobre Mallarmé. Esse poeta também aparece como alguém que sempre pensou e disse a mesma coisa. Eis, nas palavras de Blanchot citadas por Lefort, a tarefa que nosso autor retoma e leva a diante: “mostrar por que e como esta repetição constitui o movimento que lhe abre lentamente seu caminho”. Essas palavras devem fornecer a perspectiva deste texto sobre Bitran. Lefort reformula esta tarefa “não só no contato de outros escritores, mas também no contato de muitos dos pintores de nosso tempo” (*Ibid.*, p. 178). Tanto o escritor quanto o pintor não trabalham mais sobre o solo da tradição, eles “não encontram mais segurança nas aparências e nas palavras” (*Ibid.*, p. 179). Em vista disto, Lefort não aborda os quadros de Bitran como se eles fossem apenas etapas de uma pesquisa ou a pintura de uma pesquisa.

No momento em que está pintando, o pintor investe sua tela de uma “paixão de uma só e mesma tela”, ele faz de seu quadro o “porto” do impossível, seu quadro “acolhe” o impossível. A obra pictórica incorpora, então, as “propriedades inconciliáveis” (*Ibid.*, p. 181) do visível. O visível está na tela e fora da tela, é ele que, ao mesmo tempo, aparece e faz aparecer, ele desenvolve sua exterioridade diante do olho e inscreve no próprio visível a presença do vidente. O visível está sempre aí e não para de engendrar uma questão sobre sua identidade. Mas pintar também equivale a aumentar o grau de indeterminação daquilo que se dá a ver. Isto só é possível graças ao fato de que o quadro também está fora da ordem do espaço e do tempo real, pois no quadro “algo flutua em seu próprio espaço, em seu próprio tempo”, enquanto o olhar que o acompanha nunca está desvinculado dele. Alguém poderia dizer que basta ter olhos para ver um quadro, mas o problema está em que há quadros que desafiam essa opinião e mesmo essa visão comum. Há quadros que abrem a visão ou “deixam aparecer” ao invés de

simplesmente “mostrar”. É precisamente nesse contexto que Lefort observa: para Bitran, “mostrar já é falar” (Lefort, 1978, p. 186).

Bitran não desconfia da linguagem. O ponto está em que, para o pintor, “o pensamento está em sua obra”, seu pensamento habita sua pintura e, justamente por isto, ele “não poderia emigrar para a linguagem” (*Ibid.*, p. 187). Não é o caso de dizer que a pintura é estranha à fala, pois a pintura “chama” a fala. Não há nivelamento das palavras e das imagens, nem postulado de precedência do livro sobre o quadro. É preciso dar direito de cidadania ao quadro, e isto, sem nenhum compromisso com os meios do discurso: o mundo da pintura se passa na pintura. Essa transformação de tudo em pintura é “o ponto em que a fala se extingue nas palavras” (*Ibid.*). Dizer que “a pintura é pintura” equivale a formular uma tautologia que beneficia a própria pintura, pois é no ato de pintar que o pensamento do pintor se realiza em pintura. O próprio pintor foge da tentação de “se investir no discurso”, se submetendo, assim, unicamente à exigência da pintura. A recusa de Bitran em mostrar ou falar não equivale a simplesmente se calar. É preciso ver aí uma “recusa de acrescentar a sua obra um comentário que ela exclui por princípio” (*Ibid.*, p. 188).

Ao considerar o silêncio na obra de Bitran, Lefort estabelece uma distinção importante. Há uma diferença entre o silêncio que habita a tela e aquele silêncio do mundo sensível que a tela prolonga: o silêncio do quadro é um silêncio “segundo”, “ele não se inventa diante da tela feita, mas prolonga um primeiro silêncio que o acompanhava desde seu nascimento” (*Ibid.*, p. 188). Uma vez recusado o nivelamento da pintura e do discurso, devemos, ainda, nos certificar de que o quadro não contenha nada que “resulte de um pensamento destinado a se converter em palavras”, as quais mostram ao invés de deixar aparecer. Para explicitar esta diferença Lefort nos diz que o quadro não é um “visível de fato”. Deixar aparecer algo significa mais do que simplesmente “possuir a propriedade de ser visível”; significa, isto sim, que o quadro “é este visível que pretende figurar o advento de sua aparição; apenas assim ele porta sua origem” (*Ibid.*, p. 189). “Como tal, ele [o quadro] guarda nele mesmo a marca do olho donde se engendra, ele testemunha a enigmática indivisão do vidente e do visível no advento da aparição. Apenas assim ele se dá a ver, prodigalizando à nossa visão os signos de sua própria origem” (*Ibid.*).

Não basta dizer que mostrar já é falar. Mostrar já é fracassar pictoricamente, é trabalhar no registro da exterioridade entre o visível e o vidente, é tornar algo conhecido, é teorizar. É fazer com que “aquele que vê, à distância do visível, deixe de coincidir com seu poder de vidente e se reporte ao objeto por meio do discurso” (*Ibid.*). Lefort sabe perfeitamente que o conhecedor da história da arte atribui enorme importância às anedotas que pululam em torno da pintura. Mas

trata-se aí de uma recaída na narrativa, na produção de um discurso, de uma particularidade que desvia o olhar. Eis a questão da pintura: ao pintar é toda a cultura da pintura que ladeia o trabalho do pintor. Na pintura, o inesperado, o imprevisto, surge sob o fundo da tradição, ele é uma resposta do pintor. Bitran, tal como aparece nas páginas de Lefort, confia neste imprevisto, mas ele também leva em consideração a própria tela e uma série de coerções muito próximas daquelas da tradição pictórica. Para esse pintor é impossível libertar-se da questão da pintura, mas ele também não pode e não quer esgotar esta questão. Daí surgem as incertezas de Bitran. Mas antes de ater-se à tradição da história da arte como fizeram os pintores clássicos, ele é um pintor que “no espaço fechado da tela se expõe ao maior perigo”: “ele faz a experiência da dissolução do real, da perda dos pontos de referências da experiência comum e assim se submete à enigmática exigência da geração do visível” (Lefort, 1978, p. 193).

A dissolução do real na pintura não impede que haja uma criação do visível, na verdade, trata-se de um mesmo gesto. Bitran não ultrapassa a tela porque é justamente ela que lhe “abre um acesso determinado a uma indeterminação que nenhum discurso poderia nomear” (*Ibid.*). Para compreender esta indeterminação do trabalho da pintura é preciso afastar a dimensão do saber e do dizer. Mas, ao fazer isto, percebemos que é no contato do pintor com a tela que essa indeterminação “passa” através dele. O que é pintar? Trata-se de uma atividade que ao mesmo tempo “desfaz a evidência das aparências” e engendra “a aparição de algo inlocalizável” (*Ibid.*, p. 194). A pintura só deixa aparecer algo na medida em que renuncia a nomear e a conhecer: neste momento ela passa a ser habitada por uma indeterminação que faz da pintura “um lugar que é um não-lugar” (*Ibid.*).

Bitran faz com que o próprio mundo visível seja visível, ele redobra sua visibilidade. Não há algo aí que possa ser nomeado e conhecido. A pintura deixa aparecer, ela faz “entrar” o “visível como tal” na tela. Segundo Lefort, isto acontece porque a pintura — a pintura de Bitran, mas também toda a pintura —, tem o “poder” de “refazer”, de “abrir” esta “passagem” (*Ibid.*, p. 198). Pode parecer estranho e talvez banal que diante de um quadro alguém deva se preocupar apenas em vê-lo, e que o pintor apenas deixe aparecer. Mas é preciso insistir nisto para compreendermos que “fazer não é ver” e que, nesse sentido, “o pintor não vê mais do que nós vemos. É antes o contrário que seria preciso dizer: ele perde a visão para pintar” (*Ibid.*, p. 199). Ao pintar, é a mão do pintor que age — ela é “habitada por um movimento” — e tudo se passa como se o pintor sempre soubesse que ele estava, sim, fazendo a experiência de uma perda e, mais do que isto, como se ele invertesse os “mandamentos da Revelação”. Para Bitran, trata-se de “ter olhos para não ver” (*Ibid.*). É aí que a questão da obra de pintura deve aparecer: ela nos ajuda a compreender que o ato de pintar ao mesmo tempo faz o “luto do visível”

(ele pensa a perda) e fornece a “condição do advento do visível” que é um “lugar fora de todo lugar ou lugar ausente” (*Ibid.*). É daí que vem o poder que o quadro tem de arrancar o mundo visível da banalidade das coisas vistas.

A pintura de Bitran atinge uma espécie de generalidade do elemento pictórico, uma “dimensão do ser pictórico” (*Ibid.*, p. 211). Bitran não alcança esta dimensão através de uma indução, nem de uma transferência de temas velhos para quadros novos. Ele faz isto através de uma interrogação da “individualidade da coisa”. A coisa pintada por Bitran está ausente, ela “condensa em si uma visão de lugar nenhum” (*Ibid.*, p. 212). Ao desfazer os pontos de referências objetivos da visão, esse pintor reúne “visões impossíveis” (*Ibid.*). Lefort avisa seu leitor que tem em mente a noção de carne tal como Merleau-Ponty a desenvolveu. Trata-se, então, de uma implosão das barreiras do sujeito e do objeto e de uma percepção de um tipo diferente de relação: “um envolvimento recíproco do vidente e do visível, e um estado de abertura desta carne, uma impossível coincidência entre um e outro, uma impossível identidade a si do vidente e do visível, o advento do mesmo na experiência do outro” (*Ibid.*, p. 213).

Ao fim do artigo, Lefort liga todas as questões desenvolvidas à enigmática relação da questão do olho com a questão da obra. Ao pintar, Bitran perde e reencontra as aparências, seu quadro deixa aparecer quando o olhar é deposto, seu quadro “desarma nosso olhar” e nos “toca”. Os poderes do olho não podem ser separados de sua passividade e tudo isto se relaciona com a questão da obra. Por aí ele responde a questão da repetição e dos “duplos”, questão que Bitran já enfrentava desde o início de sua carreira: “um em dois, dois em um, um e um; o visível aqui e lá, a visão singular e anônima, a obra no fora e o fora da obra: o duplo condensa os termos do enigma” (*Ibid.*). O texto de Lefort termina apontando para o fato de que do interior da historicidade da pintura — de Bitran e de toda a pintura — não podemos negar que a obra do pintor se faz “na experiência do risco”. Não há garantias prévias. Mas se o pintor quiser que sua “obra figure ainda a morada do impossível”, será preciso que ele corra o risco e pague o preço: “é preciso que tudo passe na pintura e que passe tudo o que foi pintura” (*Ibid.*).

•

No Prefácio do livro *Pensando o político. Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade*, coletânea publicada em 1986, Lefort formula claramente seu interesse: “pensar, repensar o político, com o cuidado de levar em conta as questões que emergem da experiência de nosso tempo” (Lefort, 1986, p. 9). Ele procura “a marca do político nos fatos”, nos atos, nas representações, nas relações. Lefort diz, no primeiro ensaio do livro, que seu “propósito é contribuir e incitar a uma

restauração da filosofia política” (*Ibid.*, p. 23). Para nós, é preciso reencontrar essa marca do político, os seus “sinais”, no que foi dito até aqui. Lefort se esforça para iluminar o que une os modos de expressão, mas também aquilo que exprime suas exigências específicas. Trata-se de uma interpretação que não abandona o contato com a obra de um determinado filósofo, escritor e pintor, obras que trabalham o mundo de tal modo que acabam dando acesso a ele. Assim, o livro *Sobre uma colônia ausente* exprime a posição de Lefort em um antigo debate que, ao que tudo indica, ainda contribui para compor a paisagem da experiência do nosso tempo. É verdade que suas análises centram-se em obras recentes, mas é preciso fazer isto para que em comparação com a tradição possamos compreender suas especificidades. Lefort nos ensina que ao por à distância a ordem do conhecimento percebemos que “o critério do que é *político* constitui o critério do que é *não político* — isto é, econômico, social, jurídico, estético... ou religioso” (*Ibid.*, p. 253).

É este critério que devemos investigar não só em cada um dos modos de expressão com suas exigências específicas, mas também nas relações entre eles. Lefort nos mostra que há algo que garante, no registro de sua análise, uma diferenciação e uma articulação. Algo que permite a coexistência de várias expressões cujos sentidos são diferentes. Ao fazer com que essas exigências só apareçam relativamente umas às outras, ele também faz com que a abordagem de uma atividade termine iluminando a outra. Diríamos que sua análise da filosofia, da literatura e da pintura pode ser vista como um discurso que trabalha ao modo de quem tece uma corda de três fios. Ao raciocinar no contato com essas três obras ou com esses três planos, sua posição de intérprete salta aos nossos olhos.

Lefort rejeita a posição tradicional no debate. Para ele a hierarquia tradicional é um prejuízo. Poderíamos dizer que há aí uma espécie de fantasma da relação harmoniosa e justa que, no limite, se manifesta sob o fundo da opressão de um outro modo de expressão. Basta lembrar o papel desempenhado pela literatura quando comparado ao da pintura: seu postulado de superioridade, sua posição na hierarquia. Deste ponto de vista, não há conflito entre os modos de expressão, mas a afirmação da superioridade racional da palavra. Não seria difícil imaginar a hipótese de um lugar a partir do qual todas as relações expressivas pudessem finalmente ser agenciadas corretamente. De qualquer modo, não há como negar que esta espécie de segurança é tributária do uso racional da palavra, de um determinado modo de se praticar o discurso. É o discurso tradicional que pressupõe a existência de um lugar, bem longe da experiência, a partir do qual todas as relações já seriam dadas de antemão, bastando a atenção do intérprete para discriminar um uso adequado. Enfim, uma vez afastada a hierarquia tradicional é possível perceber a diferença ou a exigência interna de cada modo de expressão.

O texto de Lefort nos remete a um debate estabelecido no interior de um

campo em que há uma variedade enorme de interpretações. Esse debate exprime um conflito ao qual o filósofo não pretende colocar um termo, sua interpretação não fecha o debate, não apazigua o conflito. Na verdade, a diferenciação das atividades criadoras termina fazendo aparecer um espaço no interior do qual elas são diferentes e coexistem. No momento em que um modo de expressão não se identifica com o outro é possível ver um espaço de coexistência se abrir entre eles, espaço que não se identifica com o lugar que cada um deles se situa sensivelmente. Para haver relações e diferenciações entre os modos de expressão é preciso haver um lugar cuja característica é ser simbólico. No momento em que se instaura este espaço simbólico de relações se instaura, também, o lugar do poder que, segundo Lefort, é um “lugar vazio” (Lefort, 1986, p. 32).

A democracia para mim não pode se reduzir a um sistema jurídico-político, porque, muito mais profundamente, ela procede pela primeira vez de um consentimento tácito à pluralidade de interesses, de opiniões e de crenças, e mesmo de um consentimento do conflito. É mesmo o reconhecimento do conflito, a recusa de uma autoridade incondicionada, a recusa de um poder encarnado em um monarca ou em uma instituição, que está na origem e no coração do movimento democrático. Desde que haja aceitação do fato de que o lugar do poder é vazio, pode haver, no mesmo momento, um reconhecimento de que o conhecimento não pode se ancorar em um dogma. Ele é sempre trabalhado por uma questão sobre seus próprios fundamentos, que se trate do conhecimento científico ou de todos os modos de conhecimento, aí compreendidos os estéticos (Lefort, 2000, p. 171).

Uma vez afastada a hierarquia e suas consequências, resta que não há, do ponto de vista de Lefort, mais nada que possa ocupar este lugar, nenhum modo de expressão pode incorporar o poder. Há constante tensão entre as diferentes exigências de interrogação. Vem daí a recusa da pretensa superioridade da palavra. Vem daí, também, que, ao colocar em relevo o vazio do lugar do poder no nível das operações expressivas, Lefort nos ajude a tomar contato com o processo de diferenciação interna segundo o qual há uma relação possível. Vem daí, enfim, o interesse de se compreender esta forma específica de relação que não se dá de forma determinada, mas indeterminada ou aberta.

São relações democráticas que Lefort estabelece entre os modos de expressão. Sua posição no debate é política. Há relações entre os modos de expressão desde que coloquemos em relevo a categoria de obra, mas há, também, fronteiras. É aí que o valor político de sua posição deve aparecer: a distância não implica uma diferença absoluta e a proximidade não é pura coincidência. Há passagens! Isto não distende a realidade conflituosa dada de partida entre os modos de expressão.

O conflito aqui não é um empecilho, mas condição das relações. Esse espaço de coexistência pressupõe a diferença e a diferenciação. Sensivelmente, as várias modalidades de expressão são diferentes, mas não há cisão entre elas. Neste registro o conflito é legítimo e fornece a tônica da convivência ou da tensão. Nenhum modo de expressão analisado por Lefort quer passar por outro. No livro *Sobre uma colônia ausente* ele faz com que o lugar do poder fique vazio, nenhum modo de expressão é superior ao outro. Este livro foi construído, ele também sobre uma colônia ausente. Podemos dizer que Lefort retoma, nas entrelinhas, o debate das relações entre os modos de expressão: ele pensa e se posiciona neste debate através do contato com obras de seu tempo. Suas análises de Merleau-Ponty, Michaux e Bitran mostram que no momento em que consideramos a possibilidade dos limites e das relações, a opressão de um modo de expressão sobre o outro deve terminar. A diversidade de partida favorece a multiplicidade expressiva. Evidentemente, isto não se passa sob a tutela de princípios abstratos cujo alcance é a separação, a opressão. As relações entre os modos de expressão devem ser situadas no interior de uma história cujos conflitos são a própria garantia de que há uma indeterminação que as habitam. Aqui também as relações democráticas são as únicas capazes de garantir os desenvolvimentos desta indeterminação. Talvez possamos parafrasear o título de uma de suas coletâneas e dizer que, em sua interpretação das fronteiras e das relações entre os modos de expressão, Lefort põe em relevo uma dimensão da invenção democrática.

Referências

- LEFORT, Claude (1978). *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1991). *Pensando o político. Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade*, trad. Eliana M. Souza, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LEFORT, Claude (1981). *L'invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard.
- LEFORT, Claude (1994a). "Claude Lefort ataca a crítica conformista", Folha de São Paulo, 20 de Março de 1994.
- LEFORT, Claude (1994b). "Michaux: Passagens", In *Artepensamento*. Organização de Aduino Novaes, São Paulo: Companhia das Letras.
- LEFORT, Claude (1999). "Filósofo?", In *Desafios da escrita política*, trad. Eliana de Melo Souza, São Paulo: Discurso Editorial.
- LEFORT, Claude (2000). "L'invention du politique", In *Philosophies de notre temps*. Organização de Jean-François Dortier, Auxerre: Sciences Humaines Éditions.

Sobre os limites da razão: um diálogo entre Lefort e Merleau-Ponty

About the Limits of Reason: a Dialog Between Lefort
and Merleau-Ponty

Alex de Campos Moura

Universidade de São Paulo | São Paulo | Brasil

RESUMO

Neste artigo procuramos fazer um breve comentário a respeito da leitura proposta por Lefort sobre o pensamento de Merleau-Ponty, buscando circunscrever e problematizar a forma pela qual ele reconhece no filósofo a manutenção tácita de um primado da razão, resquício de uma figura clássica do intelectualismo. Propomos discutir alguns dos eixos dessa interpretação, especialmente aqueles relacionados à compreensão merleau-pontyana sobre o corpo.

PALAVRAS-CHAVE

Lefort; Merleau-Ponty; Corpo;
Expressão.

ABSTRACT

In this article, we make a brief comment about the interpretation proposed by Lefort about Merleau-Ponty's thought, seeking to circumscribe and discuss the way he recognizes, in the philosopher, the maintenance of a primacy of reason, expression of a classic figure of intellectualism. We propose to discuss some of the axes of this interpretation, especially those related to Merleau-Ponty's understanding of the body.

KEY WORDS

Lefort; Merleau-Ponty; Body;
Expression.

Faremos um breve comentário a respeito da leitura proposta por Lefort sobre o pensamento de Merleau-Ponty. Nossa proposta principal é a tentativa de circunscrever e problematizar a forma pela qual ele reconhece no filósofo a manutenção tácita de um primado da razão, resquício de uma figura do intelectualismo da qual suas obras, sobretudo aquelas de seu período inicial, não teriam sido capazes de efetivamente desvincular-se.

Em um primeiro momento, procuraremos reconstruir, brevemente, sua leitura e as bases que a apoiam, buscando explicitar alguns dos elementos centrais que nos parecem implícitos em suas formulações. Em seguida, procuraremos propor um diálogo com essa interpretação, problematizando alguns de seus eixos, especialmente aqueles relacionados à compreensão merleau-pontyana sobre o corpo. Evidentemente, dada a amplitude e a relevância do diálogo entre os dois autores, faz-se necessário um recorte. Aqui nos concentraremos principalmente nos comentários feitos por Lefort em seus ensaios reunidos em *Sur une colonne absent*, especialmente os momentos referentes à sua descrição sobre a “ambiguidade” existente nas primeiras obras do filósofo.

Além disso, faz-se necessária, ainda, mais uma delimitação. Segundo nossa leitura, há dois eixos principais na leitura de Lefort, especialmente em sua vertente crítica: a noção de corpo e a noção de cogito. Dado o espaço de que aqui dispomos, será necessário optar pelo tratamento de um deles, no caso, o corpo. Elegemos, assim, esse eixo, para a investigação que desenvolveremos ao longo dessa apresentação. Cabe mencionar, contudo, que o outro eixo, referente à discussão a respeito do cogito, também se fará presente em nossas descrições, ainda que de modo indireto. Sobretudo, ele permanecerá no horizonte devido ao recurso que faremos à noção de expressão proposta por Merleau-Ponty, apoiando-nos nela como possibilidade de propor uma alternativa ao diagnóstico de Lefort de que haveria, nas primeiras obras do filósofo, uma completa ausência de mediação entre o transcendental e o irrefletido. Pretendemos mostrar, ao longo dessa exposição, que a noção de expressão impede conceber os termos de modo inteiramente distinto e desconexo, constituindo-se como uma *mediação originária* e pré-dual, o que significa reconhecer — como procuraremos sustentar — que ela traz implícita a exigência de uma outra noção de cogito e de pensamento. O tratamento detido e aprofundado desse aspecto, contudo, será feito por nós em um outro momento. Concentremo-nos, agora, então, na leitura de Lefort, seguindo como fio condutor suas formulações sobre o corpo e sobre sua relação com a reflexão.

No ensaio em questão, Lefort acompanha cuidadosamente o movimento presente nas primeiras obras de Merleau-Ponty, especialmente a *Fenomenologia da Percepção* e a *Estrutura do Comportamento*, a fim de explicitar nelas a presença de uma operação ambígua. Por um lado, caberia a elas inaugurar o estilo e a temática que caracteriza

riam todo o pensamento do filósofo, descritos por Lefort sobretudo pela presença de uma concepção própria de metafísica, intrinsecamente ligada ao corpo. Por outro, elas já estabeleceriam os limites e contradições internas desse pensamento, tecendo os “nós” que obliterariam seu projeto mais geral. No núcleo dessas contradições, como procuraremos mostrar, o que Lefort busca mostrar é a primazia de uma figura da racionalidade que se mantém, latente mas não rompida, enfraquecendo as descrições do filósofo e o alcance de suas proposições. Vejamos esse movimento.

Concentrando-se na *Fenomenologia da Percepção*, Lefort inicia sua discussão mostrando que um dos eixos principais da obra estaria na articulação entre crítica à ideia de metafísica e “descoberta” da experiência do corpo (Lefort, 1978b, pp. 120, 121). Esses dois elementos, defende ele, adquirem papel central no início da reflexão de Merleau-Ponty, sobretudo pela explicitação de sua correlação intrínseca: o debate com a metafísica envolve uma compreensão nova do corpo, enquanto arquétipo de um estatuto próprio do conhecimento, forma de reflexão singular. O “saber do corpo, dos olhos e das mãos” impede que se mantenha a concepção da consciência como puro saber de si. Antes de qualquer operação do juízo, ele traz a necessidade de um abandono da ideia de “afecção transcendental” em favor do reconhecimento dos “paradoxos da existência”; exige, assim, segundo Lefort, o deslocamento da concepção de transcendental, em favor do reconhecimento da existência como “arquétipo” do saber.

Não se trata, pondera ele, de uma substituição que daria ao corpo o lugar original que havia sido ocupado pela consciência ao longo do pensamento moderno. A *Fenomenologia da Percepção* se constitui também em torno de uma “reformulação do cogito, da liberdade e da temporalidade”, isto é, ela não se esgota em um estudo sobre o corpo.¹ Como ele bem mostra, se a experiência pré-objetiva que é aí perseguida não pode ser encontrada sem relação com o corpo e com sua *estrutura*², nem por isso ela se deixa reduzir a eles: não é possível localizar no corpo a gênese do mundo sensível e de sua representação; não se pode fazer dele o “originário”, mas sim reconhecê-lo como seu meio privilegiado de acesso.

Essa não identificação entre “originário” e corpo não se deve apenas ao estatuto da corporeidade, mas principalmente — e esse ponto é central na leitura de Lefort — à maneira pela qual se compreende esse próprio originário: segundo ele, como “experiência muda” ou “vida irrefletida” da consciência (Lefort, 1978, p. 117).

1 Talvez pudéssemos afirmar, nesse sentido, que a própria descrição do corpo não se esgota em si, envolvendo e sendo envolvida por essas descrições “simultâneas” referidas por Lefort.

2 Apenas como indicação, já que o tratamento dessa questão, aqui, ultrapassaria em muito o espaço de que dispomos, cabe lembrar que a noção de estrutura é central para o filósofo, presente ao longo de toda a sua obra, desde o início configurando-se como alternativa à dicotomia clássica instaurada entre sujeito e objeto.

É ela o núcleo perseguido pelas descrições do filósofo, capaz, aparentemente, de colocar-se em um registro aquém dos marcos tradicionais do pensamento. O corpo assumiria centralidade, então, justamente por constituir-se como acesso privilegiado a esse solo visado pelo filósofo, “experiência do silêncio”, de onde proviriam a fala e o saber — nessa apresentação, será, sobretudo, sobre essa compreensão que nos deteremos: a leitura do corpo como salvaguarda de uma experiência originária de silêncio, acesso a uma dimensão, por princípio, inexpressiva.

Vem daí, defende Lefort, seu privilégio no interior do projeto da fenomenologia merleau-pontyana: daquilo que ele denomina sua “função metafísica” e, sobretudo, de crítica à metafísica, reconhecendo-o como “objeto por princípio de sua denegação” (*Ibid.*, p. 120). Nesse sentido, propõe ele, não se trata de uma crítica que desembocaria em simples negação, em ausência de saber, mas sim na exigência de uma nova configuração. Ele não atua como recusa da metafísica, mas como modo de recuperá-la em sua dimensão aberta e histórica, desdobrando-a em um outro horizonte possível. Assim, o “retorno aos fenômenos por meio do corpo” faria simultaneamente a crítica aos “prejuízos clássicos” e tornaria possível a explicitação daquilo que permanece latente por sob eles. É aí que se encontra, segundo Lefort, a força e a originalidade do projeto filosófico do autor. Não apenas propor uma reformulação da noção de metafísica como um dos eixos principais de sua filosofia, mas sobretudo configurá-la ao redor da explicitação de uma articulação intrínseca entre a descrição do corpo e a reformulação do estatuto do conhecimento.

Reconhecido esse horizonte mais amplo, é a partir dele que a leitura de Lefort passa propriamente a empreender seu movimento crítico, deslocando-se para a explicitação dos pontos em que esse projeto encontraria seus obstáculos principais. Segundo ele, é justamente aí, em seu delineamento geral, que o pensamento do filósofo já começaria a construir seus impasses, sobretudo pela escolha de seu eixo central: a tentativa de um retorno ao “originário”, compreendido como experiência muda a ser absorvida pela “luz” da razão, implicando a proposta de uma identificação total entre o pensamento e a “vida irrefletida”. Como veremos, esse é um dos aspectos mais importantes da leitura de Lefort, com o qual buscaremos dialogar mais diretamente: a compreensão de que o filósofo pretende, ainda que talvez de modo não inteiramente deliberado, estabelecer uma identidade entre o pré-reflexivo e a reflexão.

Nesse sentido, a questão que Lefort se coloca é compreender se, ainda que o corpo permita uma reformulação da metafísica, essa identidade não acabaria por inviabilizá-la ou, ao menos, restringir-lhe consideravelmente o alcance. Nos termos utilizados por ele, há um “risco” inerente ao projeto do filósofo: equipar a vida irrefletida ao pensamento, trazer à fala a experiência muda, não seria, uma

vez mais, afirmar a homogeneidade e a soberania da razão? Não implicaria afirmar que toda experiência presta-se ao modelo de pensamento e que todo silêncio pode, em alguma medida, ser iluminado pela consciência?

Diagnóstico semelhante é feito por ele em relação a *Estrutura do Comportamento*, primeira obra do autor. É ali, segundo Lefort, que essa problemática, que se tornará central na *Fenomenologia da Percepção*, bem como suas contradições de princípio, são formuladas pela primeira vez, estabelecendo o eixo que atravessará a obra do filósofo: nas palavras dele, o projeto de “pensar o impensável da metafísica: o corpo” (Lefort, 1978b, p. 147). É a *Estrutura do Comportamento*, pois, que circunscreve o campo em que o pensamento do autor se moverá, tanto em seu projeto explícito, quanto em suas tensões implícitas. Retomando o movimento operado em relação à *Fenomenologia*, Lefort reconhece, também aqui, uma ambiguidade de base: por um lado, a *Estrutura* estabelece o “norte” do projeto filosófico de Merleau-Ponty, circunscrevendo as questões às quais seu pensamento não cessará de retornar; por outro, ela torna explícito, neste movimento mesmo, como o projeto já traz implícitas suas contradições, configurando os limites e os impasses que acompanharão essa filosofia desde seu início.

Como ocorreria na obra posterior, aos olhos de Lefort, a *Estrutura do Comportamento* permaneceria profundamente tributária da tradição metafísica. Suas descrições não conseguiriam, de fato, desvincular-se das linhas de força que atravessam uma Tradição marcada pela hegemonia da subjetividade e pela afirmação de uma figura pura de transcendental: “sua interpretação das estruturas abre o caminho à crítica da representação e da expressão que ele desenvolverá posteriormente, mas ele não se liberta de uma concepção de transcendental que o ancora à filosofia da consciência” (*Ibid.*, p. 148).

É aqui, segundo ele, que já se instaura toda a ambiguidade do projeto do filósofo, pois, ao mesmo tempo em que ele busca fazer da percepção um “evento” e voltar ao corpo como “abertura”, ele reestabelece a unidade do mundo fenomenal por meio de “uma visão transcendental” (*Ibid.*). Todos os paradoxos, defende Lefort, se concentram na ideia de uma consciência transcendental que se encontra agora destituída de seus atributos, que não possui a lei de seu objeto, entretecida por uma abertura e por uma história (*Ibid.*). Ou seja, todos os paradoxos se concentrariam na tentativa de reformular a metafísica sem abrir mão da manutenção de uma figura “ambígua” de transcendental. Contradição que se atestaria em sua própria descrição: uma consciência destituída justamente daquilo que asseguraria sua transcendentalidade — paradoxo de base, que não deixaria de produzir outros. É como se o filósofo, em seu esforço para estabelecer um “campo novo de investigação”, acabasse, por fim, não sendo capaz de sequer desvincular-se do que lhe fora legado pela Tradição, terminando por apenas reunir duas vertentes

distintas, dispendo lado a lado concepções que, na verdade, permaneceriam incompatíveis. Mantida essa dualidade, a sobreposição dos campos não poderia “resolver-se” senão pela subsunção de um ao outro, implicando o predomínio de um polo sobre seu oposto, revelando-o, na verdade, como sua base e fundamento. É por essa razão que, ainda que aparentemente vinculado à história e ao corpo, o transcendental não seria destituído de sua centralidade e autonomia, mantendo-se como elemento soberano em qualquer relação.

São essas dificuldades nascidas na *Estrutura do Comportamento* que Lefort vê se desdobrarem na *Fenomenologia da Percepção*, como discutimos acima. A tentativa de igualar o ser ao pensamento, de absorver o irrefletido pela reflexão, seria a exacerbação dessa herança intelectualista que já as descrições sobre a estrutura teriam assumido, mesmo que de modo não inteiramente deliberado. Dessa forma, conclui ele, a reformulação pretendida pelo filósofo, ainda que pudesse implicar uma “saída do kantismo e do cartesianismo”, não poderia significar, enfim, uma saída efetiva da metafísica (Lefort, 1978b, p. 121), já que seu projeto, por princípio atado à manutenção de um transcendental hegemônico, a recolocaria sob a égide da tradição metafísica, ainda que à sua revelia.

É precisamente nesse ponto, no reconhecimento do núcleo ambíguo do pensamento de Merleau-Ponty, que o sentido da leitura do próprio Lefort se explicita:

Nosso propósito não sendo aqui senão o de investigar os limites de um projeto que, em seu princípio, tende a abrir uma passagem fora da tradição metafísica, nós devemos, injustamente, ignorar tudo aquilo que os transgride. Será suficiente então conduzir a questão até o ponto em que se desenvolve a contradição da *Fenomenologia da Percepção* — na qual retorna, sob um signo inverso, aquela que se encontrava denunciada em Descartes. (*Ibid.*, p. 122).

Trata-se, pois, de averiguar a viabilidade de um projeto que se propõe como alternativa à metafísica clássica, buscando compreender em que medida sua pretensão se encontraria obstruída por princípio, refém da manutenção, ainda que tática, de premissas que não apenas a impediriam de realizar-se, mas, principalmente, de *poder* se realizar.

Assim, se há no ensaio dois momentos principais da crítica de Lefort, um que parte da *Estrutura do Comportamento* e outro que se escora na *Fenomenologia da Percepção*, o eixo que os conduz permanece o mesmo: explicitar esse “paradoxo” sobre o qual as primeiras obras de Merleau-Ponty gravitariam continuamente, evidenciando sua tentativa de escapar à metafísica, sobretudo pelo recurso a uma nova descrição do corpo, sem propor um abandono efetivo da compreensão clássica de transcendental. É nesse horizonte que a pretensão, por diversas vezes

denunciada por Lefort, de identificar o irrefletido ao pensamento revela sua envergadura e seus riscos inerentes, implicando a possibilidade do retorno daquilo que o filósofo supunha afastado: por um lado, a “ficção” de uma coincidência entre o Ser e o pensamento e, por outro, a “ficção” de uma “linguagem antes da linguagem” (*Ibid.*), à qual a condução da experiência muda à sua expressão *pura* nos remeteria. A hegemonia da concepção clássica de razão se tornaria explícita na suposição de uma expressão plena e completa da experiência, garantida pela identidade entre o ser e o pensar — reposição, enfim, de um marco ao qual já o século xvii nos remetia, afastando profundamente o projeto do filósofo da pretensão superação do dualismo e de seus pressupostos.

Circunscrita, em linhas gerais, a leitura de Lefort, é precisamente sobre esse eixo de sua análise que nos ocuparemos aqui: a problematização da afirmação de que haveria, tacitamente, a possibilidade — e até mesmo a proposta — de uma identificação entre ser e pensamento nas primeiras obras de Merleau-Ponty. Para isso, como descrito no início, recorreremos principalmente à discussão sobre a noção de corpo, entendido por ele como “acesso ao silêncio originário”, e à discussão sobre a noção de expressão³, averiguando se de fato é possível compreendê-las, como sua leitura parece propor, no interior de uma dinâmica dualista, cindida entre um campo inteiramente inexpressivo e um transcendental que viria iluminá-lo.

O primeiro ponto a discutir, então, é a possibilidade dessa afirmação de uma experiência inteiramente silenciosa, salvaguardada pelo corpo. Como tentativa de nos contrapormos a essa ideia, tomaremos como núcleo a discussão proposta pelo filósofo em *A Fenomenologia da Percepção* sobre a relação entre corpo e expressão, especialmente sua descrição do corpo como “potência expressiva”.

Ao longo do livro, o corpo aparece, em diversos momentos e particularmente no capítulo *O corpo como expressão e a fala*, como “arquétipo” da dinâmica expressiva. Por expressão, defende ali o filósofo, não se deve compreender uma simples sobreposição de termos independentes, como se se tratasse da mera “junção” entre um signo e um significado inteiramente distintos, cada um uma entidade isolável, que apenas se articulariam extrinsecamente pelo movimento expressivo. Isto é, a expressão não deve ser compreendida como uma operação secundária e convencional de significação, que criaria uma relação dedesignação entre termos autônomos:

Para quem dos meios de expressão convencionais, que manifestam meu pensamento ao outro porque, em mim como nele, já estão dadas significações para cada signo, e que nesse sentido não realizam uma

3 A expressão é um tema central no pensamento de Merleau-Ponty. Aqui, nós a abordaremos de modo bastante circunscrito, conforme a problemática em questão.

verdadeira comunicação, é preciso reconhecer, veremos, uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. (Merleau-Ponty, 1994, p. 229)

Exprimir, e essa é uma das ideias mais desenvolvidas ao longo da *Fenomenologia da Percepção*, não é constituir um signo que *representaria* uma significação, elemento indicativo que não manteria qualquer relação interna com o termo indicado. Ao contrário, a expressão, e essa é a originalidade da proposição do filósofo, significa fazer existir uma significação, dar-lhe estatuto existencial, realizá-la e constituí-la efetivamente. Em diversos momentos e por diversos caminhos, o autor busca desenvolver e sustentar essa compreensão: o signo e a significação não existem por si, não são realidades autônomas. O que existe é um movimento expressivo originário que desconhece a alternativa e a separação entre um e outro, constituindo, por uma mesma dinâmica, tanto o signo quanto a significação, não mais como elementos duais, mas como momentos de um processo único que se faz pelo trânsito entre imanência e transcendência.⁴

Nesse contexto mais amplo, um dos elementos centrais é o corpo, já que caberá a ele assegurar esse vir a ser de toda expressão e de todo expresso.⁵ Não é uma consciência abstrata quem instala os sentidos ao mundo, como se eles existissem previamente na imanência de uma interioridade que os desdobraria diante de si; ao contrário, é o corpo próprio, enquanto dinâmica de estruturação, quem os faz existir, tornando-os uma realidade no mundo.⁶ A expressão revela-se, então, como a operação por meio da qual o corpo faz uma significação existir⁷, instalando-a como uma dimensão ou como uma variação do mundo e de seu ser no mundo. Ele é o meio pelo qual o significado se faz existência, configurando-se efetivamente não apenas para o outro, mas também para si. O próprio do corpo, assim, não é manifestar algo que existiria previamente — que ele apenas “externaria” —,

4 Esses pontos são amplamente desenvolvidos pelo filósofo. Aqui propomos uma apresentação bastante circunscrita, tendo em visto o espaço de que dispomos e o tema geral que aqui nos ocupa.

5 A noção de expressão não se deixa descrever unicamente pelo corpo, envolvendo outros elementos correlacionados. Como descrito acima, fazemos aqui uma descrição circunscrita.

6 O mundo, bem entendido, não deve repor qualquer tipo de dualismo. Ele próprio é um campo relacional, pré-objetivo, cuja descrição é longamente desenvolvida pelo filósofo em *A Fenomenologia da Percepção*.

7 É importante lembrar que o próprio termo existência, em Merleau-Ponty, remete a uma articulação entre o empírico e o transcendental, como será amplamente discutido ao longo de toda a sua obra.

mas sim “fazer ser”, em seu sentido mais forte⁸, ao mesmo tempo como criação e consumação desse algo.

Mas nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre os demais. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior, dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos [...] é ele que dá à nossa vida a forma da generalidade e que prolonga nossos atos pessoais em disposições estáveis. (Merleau-Ponty, 1994, p. 63)

É como passagem do para-si ao em-si, como mediação originária, que o corpo opera. E é a partir desse reconhecimento que o filósofo poderá extrair inúmeros desdobramentos.⁹ Aqui, nos deteremos em apenas um deles, referente à reconfiguração dos termos aí implicados e, sobretudo, à explicitação de sua constituição relacional, mostrando a impossibilidade de se compreender a expressão como operante com termos exclusivos e autônomos, no interior de uma lógica dualista. Dinâmica encarregada de fazer a significação existir como uma estrutura aquém da cisão entre sujeito e objeto, ela não poderá submeter-se à lógica de um pensamento dicotômico.

Cabe, então, recorrermos a um exemplo bastante conhecido proposto pelo filósofo, em que essa dinâmica expressiva do corpo aparece de modo explícito, ajudando-nos a compreender precisamente o alcance e as implicações de suas descrições.

Ao discutir a dimensão de sexualidade própria à existência, Merleau-Ponty se reporta ao exemplo da afonia, particularmente ao caso de uma moça que perde a voz ao ser proibida de ver o rapaz que ama (*Ibid.*, p. 221). A questão, mostra ele, classicamente concebida, nos colocaria diante de duas possibilidades alternativas de compreensão. Na primeira, o sintoma seria uma espécie de deliberação do sujeito, a manifestação de uma decisão da consciência. Seria, então, necessário admitir que a moça decide recusar a “corrente da coexistência” e “absorver ou deglutir” a proibição e que, para exteriorizar essa recusa, ela decide perder a voz. Nesse caso, a afonia não seria senão uma espécie de signo escolhido pelo sujeito para representar sua decisão, uma significação já determinada e constituída, que apenas recorreria ao sintoma para trazer à exterioridade aquilo que a consciência já havia deliberado e conhecido de maneira completa: a perda da voz seria a

8 Conforme nossa hipótese de trabalho, em que defendemos a presença e a centralidade de uma dimensão ontológica desde as primeiras obras do autor. Conforme nossos trabalhos anteriores.

9 Esse aspecto, na verdade, constitui um eixo central de toda a *Fenomenologia da Percepção*.

manifestação externa de uma decisão e de uma significação inteiramente claras e distintas para si.

Na segunda opção, o sintoma seria algo que o sujeito padeceria — uma fatalidade advinda de condições objetivas — e, nesse caso, seria preciso admitir que não haveria qualquer escolha, que a paciente nada decidiria, e que a afonia, por fim, pouco teria a ver com a significação daquilo que se passava existencialmente com ela. Ela seria, então, o efeito de uma causalidade extrínseca, mecânica e objetiva, que operaria no sujeito sem manter com ele qualquer relação interna. Na primeira explicação, o sintoma seria o índice de uma “realidade” interior; no segundo, o índice de uma fatalidade mecanicamente configurada. Desaparece então, em ambos os casos, a relação de sentido entre o sintoma e a situação na qual figura; ele permanece algo externo, meramente designativo, produto ou efeito do que se passa no sujeito. Nas duas hipóteses, um signo exterior, sem qualquer significação intrínseca.

É essa dupla alternativa, mostra o filósofo, que torna impossível a compreensão do sintoma. Pois, na primeira hipótese, se ele não é senão a representação de uma significação que existiria por si e para si, não se poderia compreender como uma intervenção fisiológica poderia contribuir para seu desaparecimento. Em contrapartida, se ele fosse uma fatalidade objetiva, não se poderia compreender como ele se relaciona com o histórico do paciente e como o tratamento e o fim da proibição poderiam fazer com que a moça recuperasse a voz.

As duas hipóteses permanecem, pois, incapazes de compreender o sintoma tal qual a experiência nos dá testemunho dele. Em ambas, a “expressão” operada por ele é entendida como a configuração de uma relação meramente designativa, manifestação de algo distinto dela, seja uma ideia ou uma causalidade pura. Ela seria, enfim, o signo, inerte e vazio, que representaria algo que lhe seria inteiramente estranho.

Ao contrário, defende Merleau-Ponty, tornar-se afônico não é nem uma escolha e nem uma fatalidade, sendo justamente contra essas vertentes explicativas que a descrição do corpo como potência expressiva se coloca. Ao ser proibida de ver o rapaz que ama, a moça “perde” a voz assim como se “perde” uma recordação; não porque trate-se de uma perda objetiva — pois se ela fosse efetivamente posta pelo sujeito, não haveria de fato esquecimento ou perda (Merleau-Ponty, 1994, p. 223) —, mas porque o desaparecimento se dá aquém da dimensão objetiva e desconhece a alternativa entre a “escolha” e as “causas”. Ao mesmo tempo em que não pode haver essa relação objetiva e posicional com o termo esquecido, sob pena de fazer do esquecimento uma dissimulação, é preciso, em contrapartida, que se estabeleça com ele uma relação intencional, isto é, o sintoma deve manter uma relação intrínseca e significativa com aquilo que é recusado, uma vez que é “aquele” campo em especial que é esquecido, não um campo qualquer ou um

desaparecimento aleatório. Esquecer envolve uma negação do termo esquecido e, assim, alguma forma de conhecimento dele. Mas justamente por se tratar de uma recusa, é preciso que esse ato não seja explícito ou determinado, que não “coloque” seu termo de forma objetiva. O esquecimento, portanto, é um ato que não pode conhecer-se inteiramente, que se perde ao realizar-se: ação que se realiza justamente ao afastar-se de si, efetivando-se precisamente ao *expressar-se*.

Nesse sentido, cabe destacar, mesmo que de modo breve¹⁰, que essa descrição já traz também, implicitamente, uma problematização da noção de *cogito*¹¹, pois a existência do sintoma segundo a dinâmica expressiva proposta pelo filósofo exige o reconhecimento de um sujeito que não tenha de si uma ideia clara e distinta e, ao mesmo tempo, que não se ignore. O esquecimento só é possível se há na subjetividade uma dimensão de distância ou de obscuridade, não como aquilo que a privaria de si, mas justamente como aquilo que lhe permite configurar uma relação de si a si, estabelecer consigo uma dinâmica intencional — sem a qual, por sua vez, também o esquecimento se tornaria impossível, já que uma subjetividade que não fosse, em alguma medida, “saber de si”, “relacionar-se a si”, não poderia efetivamente esquecer, recusar uma região vital específica, já que todas lhe seriam igualmente indiferentes. Trazendo à tona a tensão sobre a qual a compreensão do cogito deverá constituir-se, é nesse campo híbrido entre o saber de si e o ignorar-se que ele deverá se situar — o que, por si só, parece tornar difícil sustentar a ideia de que ele seria apenas a reposição de uma figura do transcendental tal qual concebido pela Tradição.¹²

Retornando ao eixo de nossa argumentação, o importante aqui é compreender que, ao afirmar que a paciente perde a voz do mesmo modo como se perde uma lembrança, o propósito do filósofo, recuperando o caminho de sua descrição, é mostrar que a expressão não pode ser compreendida como a manifestação secundária de uma significação que, por princípio, existiria para si e por si, liberta de toda relação e de toda aparição, alojada na pura imanência do sujeito. Expressar não é um movimento tardio inscrito em uma lógica dual.

Outro exemplo particularmente esclarecedor dessa dinâmica é dado pelo filósofo em relação à cólera. Ao procurar descrever o sentido dos gestos corporais, o filósofo se coloca diante de uma questão similar: qual o sentido do gesto da cólera e, sobretudo, de que modo ele se articula à significação aí em curso. No

10 Como descrito no início, não poderemos, nessa apresentação, nos dedicar ao tratamento aprofundado dessa questão.

11 Apenas como indicação, cabe lembrar que esse é um tema central no interior da *Fenomenologia da Percepção* e bastante controverso entre os estudiosos de Merleau-Ponty.

12 Como descrito no início, aqui apenas tateamos a questão. Ela abre um horizonte amplo, do qual não poderemos nos ocupar aqui.

momento em que o corpo expressa a cólera, ele estaria recorrendo a um signo para manifestar um sentido que existiria por si, na imanência da subjetividade, ou ele estaria manifestando o resultado de uma causalidade objetiva, um processo mecânico do qual a cólera não seria senão o efeito necessário? Em ambos os casos, curiosamente, o gesto colérico nada diria por si, afirmando-se apenas como índice ou designação de algo diverso. Razão pela qual, defende o filósofo, nenhuma das hipóteses consegue efetivamente compreendê-lo, uma vez que o fenômeno principal que ele realiza não é a designação de uma significação exterior, mas precisamente sua encarnação ou sua realização. O gesto colérico é a própria cólera, no momento em que ela se faz realidade para si e para outrem. A expressão do gesto é a existência do sentido, significação que vem ao mundo, estruturando-se como campo e situação.

Ela não é, portanto, a indicação de um estado emocional, o signo de uma consciência insular ou o resultado de uma vida interior, mas sim a efetividade de uma dinâmica unitária que desconhece a cisão entre significado e existência, entre signo e sentido.¹³

Esses exemplos, ainda que bastante breves, nos permitem, enfim, circunscrever o aspecto central que gostaríamos de discutir aqui, como forma de problematizar algumas das proposições de Lefort: a dinâmica expressiva, em Merleau-Ponty, não pode ser compreendida como uma operação polarizada entre dois termos inteiramente distintos, um “silêncio absoluto” e uma expressividade absoluta. Ela não reata com a lógica dual segundo à qual seria necessário optar entre a completa exterioridade e a completa identidade dos termos, repondo o transcendental e irrefletido em seu sentido clássico. Ao contrário, a expressão, compreendida a partir da lógica do corpo e do decorrente reconhecimento da inseparabilidade entre a expressão e o expresso, exige a afirmação de uma articulação mais originária, aquém da alternativa entre um e outro.¹⁴ Como vimos, se o corpo é a encarnação mesma da significação, sua realização e existência, mais do que “guardião” de uma experiência inexpressiva, ele pode ser compreendido, segundo nossa hipótese brevemente circunscrita aqui, como uma *mediação originária*, configuração em que o signo e o sentido coexistem indissolúvelmente, longe do dualismo e de suas relações de recíproca exclusão.

13 A expressão reencontra assim uma temática central em toda a obra do autor, a busca por um campo híbrido que desconheça a cisão entre os termos que a Tradição concebeu de forma opositiva e exclusiva.

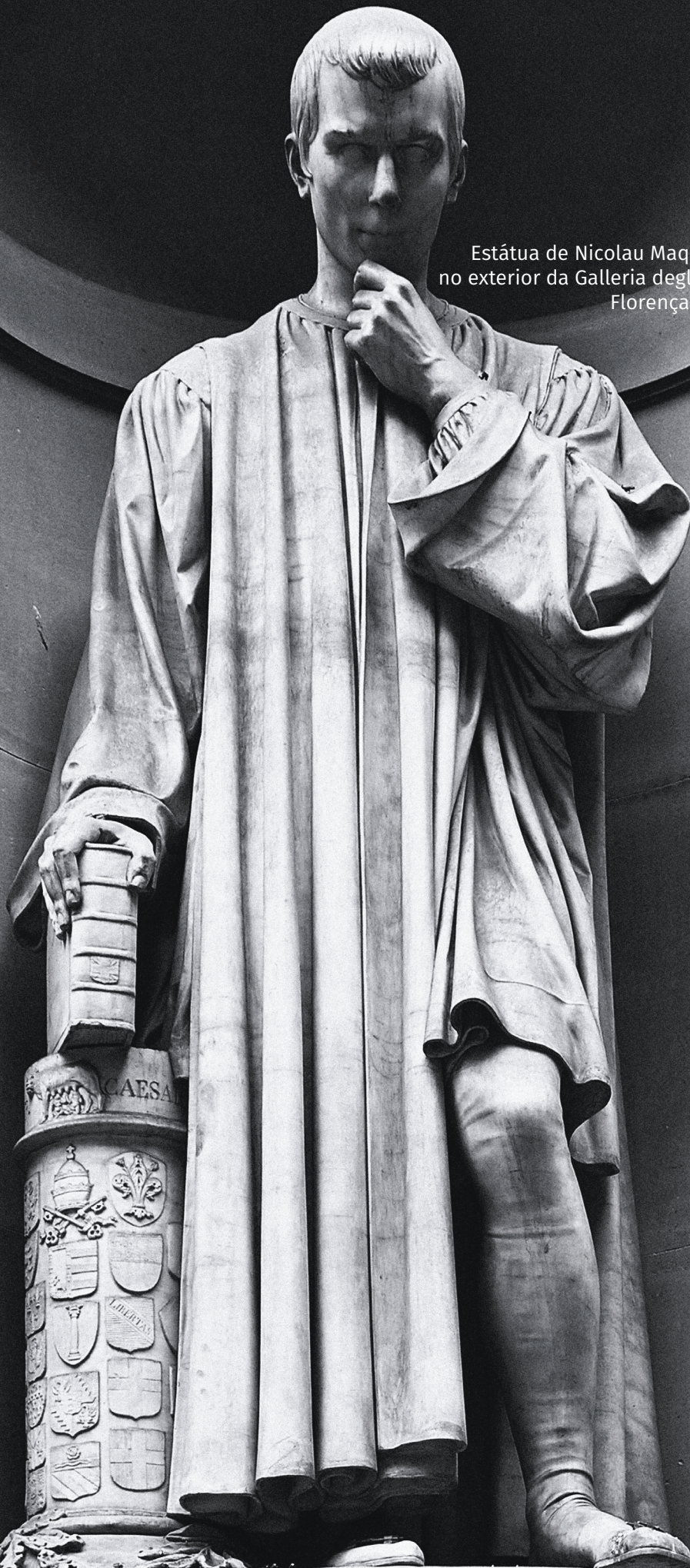
14 Cabe lembrar que esse tema, central ao longo de todo o pensamento de Merleau-Ponty — e, como procuramos mostrar brevemente aqui, também já em suas primeiras obras —, será retomado com especial ênfase em suas discussões sobre Cézanne e em seus estudos sobre a linguagem, explicitamente comprometidos com a proposta de compreender a maneira pela qual se entretecem, na linguagem, seus “fios de silêncio”. Conforme, por exemplo, *A Prosa do Mundo e Signos*.

Assim, é possível propor, a partir dessa formulação mais geral, que seria difícil afirmar propriamente a existência de um “antes” da expressão, um solo inteiramente inexpressivo, cujo sentido último seria trazido à luz por meio de um puro transcendental. O que nos parece mais próximo das descrições do filósofo é a constatação da existência de uma dinâmica originária, vinculada à corporeidade, aquém da dicotomia dos termos, encarregada precisamente de configurá-los, ensinando seu caráter estruturalmente relacional e processual. Se por expressão o filósofo compreende o processo de “fazer ser”, “fazer existir” um sentido, não nos parece possível entendê-la, como defende Lefort, como “acesso a uma experiência silenciosa”, mas sim como a própria efetivação de uma experiência que, por princípio, furta-se a todo silêncio completo.

Referências

- LEFORT, Claude (1978a). *Les Formes de l'histoire*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1978b). *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1981). *L'Invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964). *Le Visible et le Invisible*, Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1967). *La Structure du Comportement*, Paris: PUF.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1969). *La Prose du Monde*, Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1994). *Fenomenologia da Percepção*, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2003). *Signes*, Paris: Gallimard.

Estátua de Nicolau Maquiavel,
no exterior da Galleria degli Uffizi
Florença, ITÁLIA



NICCOLÒ MACCHIAVELLI

Lefort e Maquiavel: Ontologia e História

Lefort and Machiavelli: Ontology and History

Helton Adverse

Universidade Federal de Minas Gerais | Minas Gerais | Brasil

RESUMO

O objetivo desse texto é identificar alguns dos aspectos mais salientes da interpretação de Maquiavel apresentada por Claude Lefort, sobretudo em *Le travail de l'œuvre Machiavel*, dando especial atenção ao tema do conflito entre os humores. A partir daí, o trabalho visa mostrar que a original leitura lefortiana implica algumas importantes diferenças no que concerne à concepção do político e da escrita política, às quais podem ser melhor apreendidas quando referidas às noções de ontologia e história.

PALAVRAS-CHAVE

Lefort; Maquiavel;
Filosofia Política; Ontologia; História.

ABSTRACT

The aim of this text is to identify some of the most salient aspects of Machiavelli's interpretation presented by Claude Lefort, especially in *Le travail de l'œuvre Machiavel*, with special attention to the theme of the conflict between humors. From this, the paper aims to show that the original Lefortian reading implies some important differences in the conception of politics and political writing, which can be better understood when referred to the notions of ontology and history.

KEY WORDS

Lefort; Machiavelli;
Political Philosophy; Ontology; History.

Nenhum comentador de Lefort, ao debruçar-se sobre sua concepção do político, em geral, e sobre sua relação com Maquiavel, em particular, poderia negligenciar o tema da divisão social, apresentado sob a forma da oposição entre dois desejos, o de dominar, que especifica os Grandes, e o de não ser dominado, que caracteriza o povo¹. As razões que obrigam o comentador a lhe conferir centralidade não são difíceis de compreender: por um lado, Lefort, sem ser o primeiro a ressaltar o papel do conflito no pensamento de Maquiavel, dele extrai enormes benefícios teóricos, graças aos quais irá dar forma a seu próprio pensamento político; por outro lado, é uma interpretação ao mesmo tempo rigorosa e inovadora que se constrói ao longo da obra de Lefort, especialmente em *Le travail de l'œuvre Machiavel*. A propósito de Maquiavel se consolidam as figuras de Lefort intérprete e pensador político.

A originalidade da leitura lefortiana se faz sentir sobretudo por enfatizar dois aspectos do problema do conflito em Maquiavel: em primeiro lugar, o conflito é constitutivo e forma o horizonte da política que não é possível ultrapassar. Diferentemente do que preconizava a tradição marxista, que postulava sua supressão quando do advento de uma sociedade sem classes, ou da tradição liberal, que, via de regra (mas não forçosamente)² toma o conflito como aquilo que deve ser desarticulado ou mediado pelo poder, Lefort, intérprete de Maquiavel, nega a possibilidade de superá-lo, chegando a identificar em toda tentativa de fazê-lo a marca da ideologia. Mais ainda, o conflito confere à vida política não somente seu dinamismo próprio, mas também estrutura o espaço em que ela poderá ser articulada; em segundo lugar, o conflito concerne a uma oposição irresolúvel entre dois desejos que são inconciliáveis: o de oprimir e o de não ser oprimido (Lefort, 1986). Interessa compreender que a impossibilidade de conciliar estes desejos revela sua assimetria: o que um quer é exatamente aquilo que o outro recusa. Nesse sentido, eles são incomensuráveis. Além disso – e para mim este é um dado fundamental – estes desejos não devem ser confundidos com *interesses* e a lógica que os opõe não obedece às regras que organizam o embate entre duas positivities. É verdade que o desejo de comandar é positivo e consiste em um interesse de se apropriar do poder, mas o desejo que a ele resiste é forçosamente indeterminado e, por isso, como diz Lefort, na esteira de Merleau-Ponty, é “sem objeto”, ele é “pura negatividade” (Lefort, 1986, p. 302).³

1 Ver Flynn (2005), Audier (2005) e Bignotto (2013).

2 A respeito, ver o livro de S. Audier, citado acima, em que o autor, de forma bastante convincente, mostra que a tradição liberal foi capaz de integrar, em um sistema político abrangente, o tema da divisão social.

3 Ver também o artigo sobre o “problema econômico” em Maquiavel que Claude Lefort publicará mais tarde em *Les formes de l'Histoire* (Lefort, 1978a, p. 222). Para a relação de Lefort com Merleau-Ponty, remeto mais uma vez S. Audier (2005).

Como já foi várias vezes observado, o caráter negativo do desejo do povo é o que o capacita a se apresentar como o desejo político por excelência⁴, uma vez que, como recusa da opressão, lança as bases para o estabelecimento da vida política. Para meus propósitos, valeria a pena insistir sobre essa “negatividade”, visto que ela dá a chave para compreender de maneira mais clara a natureza da oposição política e de seus agentes. Mas não apenas isso: ela também coloca em primeiro plano a dimensão conceitual do trabalho de Lefort, o que dá a ocasião de aferir sua originalidade e os efeitos que produz na leitura de Maquiavel.

Conferindo grande peso ao caráter negativo do desejo do povo, Lefort encontra a possibilidade de operar um recuo em sua análise do conflito, enfatizando sua natureza “originária”. Em diversas ocasiões, incluindo seu último texto dedicado exclusivamente a Maquiavel, Lefort afirma que “a divisão social não é uma divisão de fato” (Lefort, 1992, pp. 171-172), o que significa que não é possível determinar a divisão social em um espaço empírico que a preexistia⁵. Isto é perfeitamente consequente com a recusa de Lefort em tomar o conflito como oposição de interesses, isto é, como “positividades”, e atende a seu objetivo de recuperar o aspecto instituinte do “político”. A negatividade do desejo do povo se coaduna com essa abordagem do político, uma vez que evidencia sua recalcitrância e, ao mesmo tempo, seu excesso, frente a qualquer determinação. O desejo negativo aponta para o lugar de constituição da sociedade política, inapreensível no tempo e no espaço, impossível de ser empiricamente identificado. Ora, parece-me que duas questões podem ser colocadas a partir daí: a primeira delas toca ao *status* político do povo no pensamento de Lefort; a segunda concerne à relação que se estabelece entre a conceitualização lefortiana e o plano da história.

1) Quanto à primeira, está claro que Lefort tenderá a compreender o povo como uma categoria essencialmente política, não redutível a uma classe social ou economicamente determinada (como o proletariado na perspectiva marxista). 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 frear toda tentativa de dominação, sem que ele mesmo venha a ocupar o lugar de poder. Aliás, se o fizesse, deixaria de ser povo, deixaria de ser a “potência infinita de contestação” (Poirier, 2015, p. 119) para se transformar em uma força política como as demais, alinhadas com o desejo de dominação. Consequentemente, o povo não pode desejar o poder sem negar seu desejo e sua própria definição. Como podemos

4 A esse respeito, não posso deixar de remeter o leitor ao texto fundamental de Sérgio Cardoso (2015), recentemente publicado.

5 Ver Audier, 2005, p. 247.

ver, o caráter negativo do desejo do povo determina a forma de sua participação política em uma sociedade democrática, sendo ele ao mesmo tempo a fonte de onde emana o poder e aquele que se encontra imbuído da função de conservar seu “lugar vazio”. Na verdade, o próprio povo é definido de maneira negativa, sendo impossível sua encarnação no plano da realidade, sob o risco de cairmos em um sistema totalitário, onde a figura democrática do povo cede lugar à figura do “povo-uno” (Lefort, 2011, pp. 101-102).

Que esta figuração negativa do povo esteja plenamente de acordo com a negatividade de seu desejo é facilmente deduzível do texto de Maquiavel. De fato, nas passagens cruciais em que o florentino se refere à divisão social, o povo é caracterizado como aquele que não reivindica o poder, mas deve ser o guardião da liberdade e, nesse sentido, seu trabalho é definido como o de frear a ambição dos Grandes. Basta lembrar do capítulo 3 do livro 1 dos *Discorsi* — que antecede imediatamente o capítulo em que são “descritas” as dissensões em Roma e seus benefícios políticos — para nos convenceremos de que esse é seu traço mais saliente: com efeito, a primeira aparição do povo na cena política romana se dá por sua subtração, isto é, sua retirada da cidade como reação à insolência dos nobres (Maquiavel, 2000, p. 70), deixando um lugar vazio real que parece anunciar o lugar vazio simbólico imprescindível para a liberdade democrática.⁶ Convém ainda acrescentar que o trabalho dos tribunos da plebe (instituídos após aquela retirada) consistirá basicamente no exercício do veto. Por fim, a acusação pública, instituição sob o encargo do povo, será basicamente uma forma de impor limites aos excessos da aristocracia (*Ibid.*, pp. 45-80).

Todas essas atividades trazem a marca do negativo e parecem ser suficientes para definir o povo como uma categoria eminentemente política, o que traz inúmeros ganhos para a compreensão do pensamento de Maquiavel. Ao entendermos o povo dessa maneira, conseguimos evitar as armadilhas em que caem alguns intérpretes que o tomam em sua dimensão histórica, como vemos recentemente no (sob outros aspectos, excelente) livro de Mark Jurdjevic (2014).⁷ Conseguimos também conciliar o povo que enfrenta os nobres e favorece a liberdade no capítulo 4 do primeiro livro dos *Discorsi* com o povo que apoia os tiranos nos capítulos 37 e

6 O povo romano repetirá o mesmo gesto por ocasião da tirania dos decênviros. Contudo, nessa ocasião, o resultado será contrário à preservação da liberdade.

7 Para esse autor, Maquiavel teria mudado sua concepção do papel do povo após a redação dos *Discorsi*. Na *História de Florença* sua antiga convicção de que o povo era o agente das verdadeiras mudanças políticas havia sido fortemente abalada pelos acontecimentos históricos nos quais o povo havia se mostrado pouco sensível à conservação das instituições republicanas, podemos mesmo adotar a “psicologia tirânica dos nobres” (Jurdjevic, 2014, p. 119). Daí resultou uma “nova visão do povo”, em que seu lugar de guardião da liberdade, assim como a confiança no conflito dual, não estavam mais assegurados.

40 do mesmo livro. Mas se essa categorização do povo limpa o texto de Maquiavel de possíveis contradições ela não criaria outras dificuldades, como, por exemplo, o fato de imputar ao florentino uma conceitualização que lhe é estranha, que, em última instância, feriria a “verdade efetiva das coisas” e o empurraria para o plano da imaginação? De minha parte, acredito que essa conceitualização é perfeitamente conforme a Maquiavel e em nada fere a célebre noção de “verdade efetiva”. Mas me interessa examinar (como tentarei fazer logo em seguida) as bases dessa conceitualização em Lefort, aventando a hipótese de que ela estaria sustentada em uma concepção do político, uma espécie de “ontologia”⁸ do político, própria de Lefort e estranha a Maquiavel (e que, no entanto, fornece uma fecunda chave de interpretação da obra do florentino). O *status* dessa ontologia não pode ser compreendido sem a referência à história.

2) Entramos agora na segunda questão anunciada há pouco, isto é, a que concerne à relação entre conceito e história em Maquiavel a partir de Lefort.

Para iniciarmos essa discussão, convém observar que o próprio Lefort mantinha suas distâncias frente às teorizações no campo da filosofia política. O essencial de seu trabalho, definiu H. Poltier, “se quer uma interpretação em contato com uma obra que, porque foi capaz de acolher o mundo histórico no qual se formou, nos dá acesso a esse mundo”, de modo que sua preocupação maior jamais foi a de edificar uma construção teórica, mas antes ocupar-se seriamente das questões que trabalham a experiência de nosso tempo” (Poltier, 1997, p. 48). Igualmente importante é recordar como ele vincula, no prefácio de *Écrire*, a filosofia política com a escritura e ressalta sua inserção no tempo presente (Lefort, 1992, p. 11). Essa clara consciência da dimensão histórica da escrita política o protege de buscar nos autores que interpreta um sistema teórico imune aos assaltos do tempo; é justamente o contrário. E se esse é um preceito metodológico adotado por Lefort não devemos pressupor que ele o colocou em prática em sua leitura de Maquiavel? Acredito que sim e Lefort não negligencia o fato de que Maquiavel escreve no e para seu tempo, como vemos na parte final de *Le travail de l'œuvre* em que explicita a relevância do florentino para a crítica da ideologia. Mas o ponto sensível não concerne à dimensão histórica da obra de Maquiavel e sim à dimensão histórica da metodologia de sua escritura política. Dizendo de outra forma, Lefort leva em conta *em sua própria análise* a metodologia maquiaveliana? Esta metodologia consiste na escolha de uma escritura na qual não podem ser separadas a história e o conceito, que formam aquilo que Carlo Varotti, em um trabalho muito sugestivo, denominou de “binômio entre experiência e reflexão

8 Prefiro deixar o termo “ontologia” entre aspas para enfatizar o caráter problemático de sua atribuição ao trabalho de Lefort.

teórica” (Varotti, 2006, p. 17).

Se dermos crédito às análises de Varotti, a época de chancelaria fixou uma metodologia de escritura política que desdobrará seu potencial nos trabalhos posteriores de Maquiavel. Em linhas gerais, ela consiste em um exercício do juízo, em uma sabedoria interpretativa que, embora ameace romper os limites da experiência, é sempre referida a eles. A famosa passagem da Dedicatória de *O príncipe*, em que Maquiavel afirma serem os fundamentos de seu saber a experiência das coisas modernas e a leitura das antigas, assim como a descrição de seu cotidiano na famosa carta a Vettori — de manhã com os homens na taberna e de noite com os sábios do passado —, assinalam a natureza híbrida de seu discurso. Certamente, nada disso escapa a Lefort, mas cabe perguntar se seu gesto interpretativo, indiscutivelmente inovador, conduz o leitor para fora do terreno delimitado pelo pensamento de Maquiavel. Que Lefort o faça soa perfeitamente coerente com sua própria metodologia, que retira todos os benefícios da noção de “obra de pensamento”, a qual obriga referir a interpretação ao espaço de inteligibilidade criado pela obra ela mesma. Isso pode tornar caduca a questão da legitimidade do intérprete (Lefort, 1978b, p. 240), mas ao mesmo tempo autoriza o leitor a relançar novamente o jogo da interpretação. Sendo assim, a questão que se pode levantar é se o “nó” que une experiência e reflexão teórica não deve ser mantido sempre apertado se quisermos acompanhar de perto o movimento sinuoso do pensamento maquiaveliano.

Se for assim, as generalizações em Maquiavel devem ser lidas à luz das experiências que as engendram, como podemos ver nos capítulos iniciais dos *Discorsi* em que entram na cena política o povo e seu desejo. O capítulo 3 nos mostra que este desejo emerge como uma resposta à violência dos nobres que, após a expulsão do último rei Tarquínio, não veem limitações para sua insolência. No capítulo 4, é igualmente sob a forma de reação que Maquiavel o apresenta: “Os desejos dos povos livres raramente são perniciosos à liberdade, porque *nascem* ou do fato de serem oprimidos ou da suspeita de que o serão” (Maquiavel, 2000, p. 72, *grifo nosso*). O texto não poderia ser mais claro: o que desperta o desejo de liberdade é a realidade da opressão, ou o sentimento de que ela poderá se estabelecer. Sendo assim, este desejo nada tem de um elemento anterior à experiência política que pudesse comandá-la ou fundá-la à maneira de um princípio de ação. O desejo de liberdade aparece como reação do povo frente à ameaça da dominação. E é precisamente como enfrentamento a ela que se instaura o conflito no interior da cidade.

A convicção de que este desejo esteja associado ao constrangimento é reafirmada por Maquiavel em sua discussão em torno da necessidade. Ela se torna, desde as primeiras linhas dos *Discorsi*, o agulhão indispensável para a construção

de um regime de liberdade, visto que cumpre a função de refrear e manter dentro de limites a ambição humana. Inicialmente, Maquiavel a refere à natureza, mas logo em seguida, ainda no primeiro capítulo dos *Discorsi*, sua dimensão artificial é plenamente explicitada, pois que pode resultar das instituições. E essa necessidade produzida pelas instituições é erigida em princípio de ação no capítulo 37 do livro 1, onde sua presença ou ausência decide da vitalidade ou da corrupção da república. “A cada vez que os homens não combatem por necessidade, combatem por ambição”, diz Maquiavel (*Ibid.*, p. 139). Desta fórmula será possível extrair o critério para distinguir o conflito favorável à liberdade e aquele que a destrói: no primeiro caso, o povo combate por necessidade, ao passo que, no segundo, por ambição. Eis então a cena da corrupção romana: “[...] à plebe romana não bastou assegurar-se da criação dos Tribunos, ao qual desejo foi constringida por necessidade; logo após obter isso ela começou a combater por ambição e a querer com a nobreza dividir honras e bens, como as coisas mais estimadas pelos homens” (*Ibid.*, p. 140). Neste juízo, Maquiavel não está simplesmente responsabilizando a plebe pela decadência da liberdade romana, mas escavando os fundamentos da vida republicana, a qual requer a presença da lei para fazer frente à dominação.

Lefort compreende perfeitamente este papel da lei e das instituições em Maquiavel e afirma que “o que faz a virtude da instituição não é que ela elimina o erro e a injustiça ao mesmo tempo em que desarma o instinto: ela substitui uma violência privada por uma violência pública” (Lefort, 1986, p. 484) e compreende também a relação entre o desejo do povo e a necessidade: “[...] o desejo de liberdade está ele próprio na dependência das excitações do apetite e da agressão” (*Ibid.*, p. 485). Mas Lefort não parece endossar a sugestão de que a relação entre uma coisa e outra, entre desejo do povo e necessidade, seja de natureza genética, sob o risco de cairmos em uma espécie de naturalismo ou de racionalismo. Estou plenamente de acordo com Lefort a respeito das limitações desse tipo de interpretação da obra de Maquiavel, mas creio que o tema da necessidade nos força a redimensionar a relação entre história e conceito, descortinando o horizonte em que Maquiavel inscreve seu pensamento político: a experiência explicita o caráter condicionado de suas generalizações, ao mesmo tempo em que estabelece a fronteira que elas não podem ultrapassar, definida pela própria história. Dizendo de outra forma, a necessidade, apontando a gênese *no tempo* do desejo do povo, explicita sua natureza e as condições de seu aparecimento. Por conseguinte, explicita também seu caráter contingente, mostrando que pode desaparecer ou não se configurar.

No fundo esta leitura não faz mais do que acatar as sugestões de Lefort, sobretudo quando faz a crítica das concepções naturalista e racionalista (o entendimento do político não podendo ser derivado de nenhuma concepção prévia acerca da natureza — ou da natureza humana — nem deduzido, ao menos sob

sua forma institucional, da inteligência de um sábio legislador). Contudo, concedo mais peso à dimensão histórica na compreensão do caráter originário do conflito político. E esta forma de abordagem obriga a retomar a discussão acerca do caráter negativo do desejo do povo. Em suas grandes linhas, as análises de Lefort parecem-me incontestáveis. Porém, quando este desejo é remetido à situação em que é engendrado, isto é, o excesso dos grandes, a violência da dominação, parece pertinente perguntar se sua negatividade implica sua completa indeterminação. Que o desejo do povo faça o “trabalho do negativo”, operando no interior do conflito a oposição que estará na origem da liberdade e da lei, está fora de dúvida. Que a liberdade e a lei signifiquem o rompimento com a particularidade e a abertura para a igualdade, está suficientemente claro. Porém, esta negatividade não perfaz o duplo movimento de recusar uma forma de dominação em favor de outra, ao mesmo tempo em que conserva uma dominação sob a condição de poder recusá-la? A negatividade do desejo não vai sem uma abertura para a positividade e, por isso, Maquiavel pode afirmar que o povo “deseja a segurança”. Mas o exemplo mais eloquente dessa perspectiva vemos no segundo livro da *História de Florença* onde o desejo do povo é definido como “viver segundo as leis”.⁹

No registro histórico, vale dizer, no campo da experiência política, o desejo do povo seria então justamente o que assegura a possibilidade de novas formas de vida coletiva; logo, seria ele o responsável pelas novas determinações, sempre sob a ressalva de que elas nada têm de definitivas e naturais. Politicamente, o desejo do povo será simultaneamente instituinte e dissolvente, sempre em excesso — como bem observou Lefort — frente à lei cuja instituição ele mesmo torna possível. Quanto ao desejo dos grandes, ao inscrever no horizonte da vida cívica a possibilidade da dominação, ele revela sua função política primordial, a saber, ativar o desejo do povo, sem jamais poder se oferecer como o princípio motor da institucionalidade. No entanto, convém mais uma vez notar que essa ativação é ela mesma uma possibilidade histórica, um povo podendo contentar-se com a dominação sem esboçar qualquer forma de reação.¹⁰

9 “Le guerre di fuora e la pace di dentro avevano come spento in Firenze le parti ghibelline e guelfe; restavano solamente accesi quelli umori i quali naturalmente sogliono essere in tutte le città intra i potenti e il popolo; perché, volendo il popolo vivere secondo le leggi, e i potenti comandare a quelle, non è possibile cappino insieme” (Maquiavel, 1973, p. 666). Esta abertura para a positividade não significa, porém, que o desejo do povo seja capaz de se autolimitar. Muitos comentadores observaram, e com razão, que por si só o desejo do povo é sujeito a excessos, como o próprio Maquiavel confirma no capítulo 40 do primeiro livro dos *Discorsi*. Ora, o desejo do povo não pode, de antemão, conter qualquer positividade, mas apenas acenar para ela, como vemos no trabalho de J. L. Ames (Ames, 2009, pp. 179-196) e em C. Ion (Ion, 2015, pp. 139-155).

10 Da mesma forma que somos induzidos a reconhecer um aceno do desejo do povo para a positividade das instituições, o povo, como categoria política, tem de ser igualmente

Ao insistir no caráter contingente do conflito político do ponto de vista da história, objetivo salientar a vinculação entre história e conceito e colocar em perspectiva o caráter necessário que o conflito adquire quando referido à dimensão originária. No plano da reflexão teórica, o conflito, como declarou Maquiavel em diversas ocasiões, caracteriza a vida de todas as cidades, todas elas sendo trabalhadas pela oposição entre os “humores”. Mas justamente por não se tratar de uma perspectiva naturalista — em que a natureza dos humores, tomados em uma chave substancialista, explicaria a natureza da cidade — nem de uma perspectiva racionalista — que tenderia a recusar o *status* político do conflito em favor de uma concepção harmoniosa da vida política — essa oposição fundamental não pode ser descolada do plano histórico em que ela se realiza de diferentes formas. E é por isso que Maquiavel poderá, sem cair em contradição, atribuir ao povo romano a qualidade de guardião da liberdade e, como vemos no citado capítulo 37, a de apoiador da tirania. No primeiro caso, o desejo de liberdade ganha efetividade historicamente circunstanciado; no segundo, ele desaparece para ceder lugar à ambição (desejo que pode remeter à noção de natureza humana e, por isso, não é essencialmente político) e que, ao não encontrar oponentes, desmantela as estruturas da vida cívica. O que liga essas duas pontas da história romana não é a possibilidade de tradução na realidade de uma mesma estrutura originária (o desejo de oprimir e o desejo de não ser oprimido), mas uma história na qual gradativamente os termos da relação se alteram, apagando por completo sua primeira figuração. A distinção instituinte/instituído não parece ser operatória aqui e, vale lembrar, é ela mesma que Lefort acredita ordenar a compreensão maquiaveliana

considerado como um sujeito político. Grosso modo, estamos plenamente de acordo com as considerações de Nicolas Poirier quando, a respeito do papel do povo em Lefort, afirma que “Se ele viesse a exercer o poder [...] ele não seria mais povo, quer dizer, uma potência infinita de contestação, e agulhão de uma dinâmica de emancipação sem termo final, mas tornar-se-ia por sua vez polo de dominação e classe detentora de privilégios. Mais do que um sujeito, o povo é antes de tudo o agente do desejo da liberdade, esse polo incontornável da contestação que recoloca em questão a ordem da instituição — se ele consegue exercer esse papel, é somente na medida em que renuncia a exercer o poder” (Poirier, 2015, p. 119). Esse argumento é perfeitamente válido sob a condição de tomar o povo como categoria essencialmente política, definida na cena do conflito originário. Mas quando, a exemplo da negatividade de seu desejo, colocamos em relevo sua inscrição histórica, o povo tem de algum modo de estabelecer uma relação com o poder, sem que isso dele faça uma classe como as demais investidas de um interesse próprio. Ora, na personagem do cidadão/soldado podemos vislumbrar um de suas figurações, talvez a mais eloquente. Ela também pode aparecer no povo evocado no quinto capítulo de *O príncipe*, aquele que não esquece o nome da liberdade ou ainda no cidadão que se encarrega de fazer uma acusação pública. Em nenhum desses casos trata-se de uma encarnação do povo como categoria política, mas essas formas de atividade, de participação na vida pública não podem ser referidas a nenhuma outra categoria. E dificilmente poderíamos dizer que aí se trata de alijamento do poder. Não seria antes uma cristalização institucional de seu desejo?

de história, ao menos de acordo com o que ele afirma em *Le travail de l'œuvre*.¹¹

•

Para encerrar este texto, volto mais uma vez a Lefort. Ao identificar o caráter originário da clivagem social e ao enfatizar o caráter negativo do desejo do povo, ele realiza uma das leituras mais originais e estimulantes do pensamento de Maquiavel, colocando a nu seus problemas e noções maiores e fornecendo um instrumental analítico poderoso para todo aquele que se aventura pela obra do florentino.

Para levar a cabo sua exegese, elaborada ao longo de quinze anos de trabalho, Lefort mobiliza referenciais teóricos variados, mas facilmente reconhecíveis por seu leitor. A tradição marxista, a antropologia, a psicanálise, a fenomenologia, fornecem as ferramentas com que Lefort constrói seu texto e seu quadro hermenêutico. Não deve causar surpresa o fato de, em determinados momentos, esse heterogêneo background resultar em uma abordagem de forte teor conceitual, a qual jamais desconsidera a especificidade da escrita maquiaveliana, mas que não deixa de conduzir a alguns impasses. O que tentamos fazer nas páginas anteriores foi localizar e discutir um deles, ou seja, a de que a ênfase na dimensão originária do conflito pode levar a uma conceitualização de certas categorias, como o desejo do povo, que termina por produzir tensões no interior do pensamento de Maquiavel. A mais evidente delas consiste em infletir a noção de negatividade do desejo em uma direção que vai terminar por “descarná-lo” a tal ponto que será difícil compreender como ele pode efetivamente operar no campo da experiência política (isto é, sem, de alguma maneira, acenar para uma “positividade”).

Mas para colocar em exame esse aspecto da leitura de Lefort pareceu-me mais adequado situar a discussão em um terreno metodológico. A escrita de Lefort se encontra submetida a uma lógica de conceitualização diferente daquela de Maquiavel. O influxo da fenomenologia parece ser suficientemente potente para colocar na pauta de sua agenda filosófica uma “redescoberta do político” que não deixa de manter fortes afinidades com uma “ontologia do político”¹² (e é claro que o termo “ontologia do político” também poderia fazer aqui o contrapeso

11 Maquiavel critica, diz Lefort, a representação tradicional da história, em favor do reconhecimento da diferença entre “uma história transcendental e uma história empírica — aquela entre uma história operante e uma história representada, aquela, por conseguinte entre uma política instituída na forma dos regimes de fato e aquela da política instituinte da qual deriva todo regime de fato” (Lefort, 1986, p. 586). Seria, então, a interpretação de Lefort — ao menos em determinadas passagens — vítima de um “binarismo” que ela mesma é capaz de colocar em xeque?

12 Dentre os comentadores de Lefort, Bernard Flynn é quem mais insiste sobre a dimensão ontológica da investigação lefortiana (ver Flynn, 2003, pp. 37-38).

com o projeto da tradição marxista de elaborar uma “ontologia do social”) ou ao menos explícita a dimensão ontológica do político.¹³ Ora, nesse quadro de análise é incontornável operar um “recuo” frente à realidade política, compreendida em sua dimensão existencial, fática, empírica, histórica, em busca de sua “essência”. Os méritos desse procedimento são indiscutíveis, ainda mais em um pensador da envergadura de Lefort, mas corre o risco de deixar na sombra um importante lado da “verdade efetiva” de Maquiavel, a saber, a indissociabilidade entre a escrita e a experiência — ou o sentido maquiaveliano desse “binômio” em favor de uma concepção do político que visa explicitar o fato de que ele (o político) encontra sua origem em uma fratura, em uma ausência que não pode ser colmatada pela história, mas que, justamente, permite compreender o sentido das ações humanas no tempo. Lefort, em seu belo livro sobre Merleau-Ponty, toma o poema de Henri Michaux como mote: “Eu me construí/ sobre uma coluna ausente” (Lefort, 1978c, p. x-xxiii). Poderíamos seguir essa pista e entender essa “ontologia” como uma filosofia política do vazio, de um lugar inapreensível, onde a política vem acontecer e se apresentar ao ser humano como questão. Uma “ontologia do vazio”, talvez. O vazio do poder, evidenciado na democracia; o vazio manifesto na negatividade do desejo do povo; o vazio deixado pela ausência de um fundamento último para a vida em comum.

E, aqui, já avançamos muito desde Maquiavel, mas acredito que qualquer consideração acerca da obra de Lefort é um desdobramento de sua própria potência, de modo que minhas observações, mesmo sendo equivocadas (provavelmente o são), apenas são possíveis porque adentro um território delimitado pelo próprio Lefort. Dizendo de outra forma, Lefort conduz seu leitor com muita habilidade pelo texto de Maquiavel, fazendo-o frequentar regiões pouco conhecidas ou mesmo ignoradas, revelando os segredos de uma paisagem que somente são acessíveis a um olhar percuciente. Mas, justamente, o guia demonstra tamanha desenvoltura e familiaridade com o terreno explorado que o leitor terá uma grande dificuldade em definir se ele se encontra em terras maquiavelianas ou lefortianas. Mas se ele for paciente e obstinado, irá entender, ao término da viagem, que a questão principal não é a demarcação de fronteiras, mas seu embaralhamento, produzido somente pela autêntica obra de pensamento.

13 Afinal, Lefort não escreve em *Le travail de l'œuvre* que “[...] os horizontes do pensamento político não são de modo algum eles próprios políticos [...] a relação do príncipe com o poder é uma figura da relação do homem com o tempo e o Ser”? (Lefort, 1986, p. 444).

Referências

- AMES, José Luíz (2009). “Liberdade e Conflito. O Confronto dos Desejos como Fundamento da Ideia de Liberdade em Maquiavel”, *Kriterion*, n. 119, junho, pp. 179-196.
- AUDIER, Serge (2005). *Machiavel, conflit et liberté*, Paris: Vrin/EHESS.
- BIGNOTTO, Newton (2013) “Lefort and Machiavelli”, In Martín Plot (Org.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nova York: Palgrave Macmillan.
- CARDOSO, Sérgio (2015). “Em Direção ao Núcleo da ‘Obra Maquiavel’: Sobre a *Divisão Civil* e suas interpretações”, *Discurso*, v. 45, n. 2, pp. 207-248.
- FLYNN, Bernard (2005). *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political*, Evanston: Northwestern University Press.
- ION, Cristina (2015). “Machiavel et les Désirs du Peuple”, In Yves Charles Zarka & Cristina Ion (Orgs.), *Machiavel: le pouvoir et le peuple*, Paris: Éditions Mimésis.
- JURDJEVIC, Mark (2014). *A great and wretched city. Promise and failure in Machiavelli’s florentine political thought*, Cambridge: Harvard University Press.
- LEFORT, Claude (1986). *Le travail de l’œuvre. Machiavel*, 2^{ème} ed., Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1978a). “Machiavel: La Dimension Économique du Politique”, In *Les formes de l’Histoire*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1978b). “L’Œuvre de Pensée et Histoire”, In *Les formes de l’histoire*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1978c). *Sur une colonne absente*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1992). “Machiavel et la *Verità Effetuale*”, In *Ecrire: à l’épreuve du politique*, Paris: Calman-Lévy.
- LEFORT, Claude (2011). “A Logica Totalitária”, In *A invenção democrática ou os limites da dominação Totalitária*, trad. de Isabel Loureiro e Maria Leonor Loureiro, 2^a ed., Belo Horizonte: Autêntica.
- MAQUIAVEL, Niccolò (1973). *Istorie fiorentine*. In *Tutte le opere*, Florença: Sansoni.
- MAQUIAVEL, Niccolò (2000). *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Milão: Rizzoli.
- POIRIER, Nicolas (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.
- POLTIER, Hughes (1997). *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris: Éditions Michalon.
- VAROTTI, Carlo (2006). “Une Écriture fondée sur l’Expérience”, In Marie Gaille-Nikodimov & Thierry Ménissier (Orgs.), *Lectures de Machiavel*, Paris: Elipses.

Lefort e a questão da igualdade

Lefort and the Issue of Equality

Carlo Gabriel Kszan Pancera

Universidade Federal de Minas Gerais | Minas Gerais | Brasil

RESUMO

Neste artigo, pretendemos tratar do tema da igualdade em dois momentos do pensamento de Lefort, aqui designados respectivamente de momento republicano e momento democrático. Buscaremos circunscrever os significados que a igualdade adquire em cada um deles. Nossa hipótese é de que não há propriamente discrepância, mas a diferença é derivada do problema que determina a investigação, que é determinada, ora pela questão dos fundamentos do poder, ora pelos rumos da democracia.

PALAVRAS-CHAVE

Democracia; Igualdade; República; Tocqueville; Maquiavel.

ABSTRACT

We intend to deal with the theme of equality in two moments of Lefort's thinking: a republican moment and a democratic moment. It is an effort to circumscribe the meanings they acquire in each of them. We will do this under the assumption that there is no discrepancy, but they differ only according to the concern that determines their investigation: sometimes with the foundations of power, sometimes with the paths of democracy.

KEY WORDS

Democracy; Equality; Republic; Tocqueville; Maquiavel.

Trataremos aqui do tema da igualdade em dois textos de Lefort: *Maquiavel: a dimensão econômica do político* (1994) e *Da igualdade à liberdade* (1991). A temática se faz presente em ambos, mas vinculada a questões distintas. Naquele, a obra de Maquiavel iria permitir-lhe esclarecer sobre “qual é a função do poder do Estado no processo de formação da sociedade civil” (Lefort, 1991, p. 154), ao passo que neste, a obra de Tocqueville iria ajudá-lo a “decifrar o enigma da democracia” (*Ibid.*, p. 246). Se o enfoque muda em razão da finalidade que o autor tem em vista, o quadro conceitual geral no qual o objeto se insere permanece o mesmo.

No escrito de 1994, sua reflexão encontra-se ainda muito próxima do quadro conceitual formado por categorias derivadas de sua interpretação da obra de Maquiavel, tais como: conflito, lei, poder, povo e liberdade, publicada em 1972¹: ele as mobiliza ao longo do referido escrito para levar adiante sua investigação. Já, no de 1991, quando sua atenção volta-se para a questão da democracia moderna, ele parece afastar-se daquele conjunto de categorias. Seria enganoso, porém, pensar que isso acontece de fato; o que explica esse movimento é o próprio objeto: o problema da democracia não é o problema de Maquiavel, mas, em contrapartida, é o de nossa época e, aos olhos de Lefort, quem melhor nos supre com elementos para pensá-la é Tocqueville.

A nosso ver, contudo, o movimento que é feito em direção à questão da igualdade apenas aprofunda um aspecto já presente na obra de Maquiavel. Faz parte do republicanismo do secretário florentino a noção de que a igualdade é condição *sine qua non* da república e da liberdade, diferentemente do que acontece com um regime principesco, que leva a marca da desigualdade e da servidão (Maquiavel, 2007, 1, p. 55; 2010, § 12). Mas, com o advento da *revolução democrática* na modernidade, que imprime um novo *estatuto simbólico* ao social, esta oposição perde algo de sua capacidade explicativa. O resultado da referida revolução é a dissolução dos suportes teórico-sociais que davam legitimação à existência da desigualdade. É neste momento que a igualdade torna-se objeto privilegiado de questionamentos. Assim, Lefort, sem abandonar as categorias forjadas no contato com a obra de Maquiavel, as quais lhe deram elementos para pensar os fundamentos do político e do poder, passa, no momento seguinte, a explorar as fortunas da igualdade.

Portanto, os textos escolhidos para nossa análise colocam-se em linha de continuidade. Não se contradizem, nem se diferenciam substancialmente, mas se constituem num desdobramento um do outro, inevitável em razão do deslocamento do contexto do objeto de nossa reflexão. Se, inicialmente, a igualdade é estudada no interior do republicanismo do século XVI, depois, sua referência é a democracia

1 *Le travail de l'œuvre Machiavel*, 1972.

moderna, a qual encontra as condições de emergência no século XVIII. Lefort, ao debruçar-se sobre esse *acontecimento*, aprofunda um aspecto de sua elaboração teórica, desvelando-nos os caminhos que nos conduzem da igualdade à democracia, mas também sobre as desventuras da igualdade. Feitas estas considerações, é preciso dizer que nosso objetivo neste texto não vai além de buscar delimitar como se insere e com quais conceitos se articula o conceito de igualdade nos referidos escritos.

1. A igualdade na república

O primeiro texto não parece se destacar muito das teses expostas da obra *Maquiavel: o trabalho da obra* (1972), publicado dois anos antes e resultado de longos anos de elaboração. Nesse momento, reconhecemos a atribuição de um papel central para os conflitos no desenvolvimento de sua análise. Este é um traço marcante de sua interpretação de Maquiavel. Na obra do secretário florentino, tal noção redundante na formulação de um modelo de república. Não é o caso de Lefort, a despeito do caráter estruturante para seu pensamento da interpretação da obra do secretário florentino (Bignotto, 2013, p. 34 e seguintes). Mas ambos se aproximam pelas categorias que mobilizam. Seja como for, é ainda no interior desse contexto teórico-conceitual que a discussão sobre a igualdade surge.

A interpretação de Lefort sobre as relações entre o político e o econômico na obra de Maquiavel permite-lhe estabelecer a *função do poder do Estado na formação da sociedade civil* (Lefort, 1994, p. 154). Para fazê-lo, ele toma distância relativamente a duas posições, uma das quais remete ao seu próprio contexto político-ideológico, enquanto a outra coloca-nos mais próximo das interpretações de Maquiavel. Assim, vamos encontrar, de um lado, as teorias de cunho marxista que, para compreender a função do Estado, põem acento no aspecto econômico; de modo geral, e até mesmo caricatural, pode-se dizer que elas supõem a preponderância do elemento econômico sobre o político e, assim, o Estado passa a ser um reflexo puro e simples da luta e posse dos meios de produção — uma espécie de epifenômeno do econômico, uma instituição que serve às classes dominantes (*Ibid.*, p. 153). De outro lado, encontramos as leituras, normalmente ancoradas em Maquiavel, que afirmam ter o autor descoberto e afirmado a autonomia do político; aqui se dá o inverso, ocorrendo a preponderância do político sobre o econômico. Verso e reverso, esta serve de leitura para aquela.

Lefort recusa as duas posições. A perspectiva marxista é insatisfatória porque perde de vista o papel central do conflito político e, com isso, não percebe claramente a dinâmica da constituição do Estado e da transformação histórica (*Ibid.*). Maquiavel oferece um saída para isso quando faz dele o operador principal de sua análise. O problema que surge, então, é colocado por aqueles que veem no pensamento do secretário florentino a afirmação cabal da autonomia do

político. Isso geraria uma grande dificuldade para Lefort, pois é inegável o peso do elemento econômico para a compreensão do fenômeno político. Se assim lhe parecesse, talvez sua obra também fosse alvo de recusa.

Não obstante as acusações, Lefort, no primeiro momento do texto, ocupa-se em demonstrar que tal leitura não se sustenta. Parece-lhe equivocada o entendimento de que Maquiavel desconhecia ou ignorava as coisas relativas à economia e, conseqüentemente, voltava sua atenção unicamente para o aspecto político. Não obstante a afirmação em contrário que faz na carta que envia a Vettori, tanto a inserção histórica do autor numa república com um sistema econômico altamente desenvolvido para a época, quanto evidências textuais interditam esta leitura. Dois textos anteriores às grandes obras teóricas são especialmente adequados para tanto: O *Retrato das coisas da Alemanha* e o *Retrato das coisas da França* são, em parte, dedicados à análise da questão econômica de cada um desses *estados*. A despeito disso, é fato o obscurecimento desse elemento, o qual ocorre, por exemplo, em certas passagens do *Príncipe* referentes à França e a Alemanha. Como explicá-lo?

A hipótese levantada por Lefort é a de que está operando na obra do secretário florentino uma concepção mais abrangente de política, semelhante à do período clássico. Para compreendermos isso, contudo, é preciso realizar um deslocamento do conceito do político para trás no tempo. Este reposicionamento implica em tomar-se tal conceito numa acepção mais abrangente, de modo que a divisão política grandes/povo, fundante para o pensamento maquiaveliano, é o que decide no final das contas a *forma* das relações sociais, ou seja, aquela é anterior e determinante desta (*Ibid.*, p. 144). Assim, se a questão do poder está no centro de sua reflexão, é porque ela antecede as demais relações, que são por ela produzidas: “a sorte da divisão social se decide em função do modo de divisão do poder e da sociedade civil e que, assim, se determinam as condições gerais dos diversos tipos de sociedade” (*Ibid.*). Ou seja, o político recobre o econômico, mas não o exclui. Nessa divisão política que, para Lefort, é uma divisão de desejos, que somente ocorre quando o campo político está estabelecido, o econômico *está dado com a determinação política*, a exemplo do que ocorre com o emblema dos grandes (*Ibid.*, pp. 145-146).

O estado surge dessa divisão e é marcado por ela. Neste contexto é que podemos e devemos situar o problema da igualdade. Conforme tal divisão ocorre, são produzidos tipos sociais distintos, aos quais correspondem monarquias e repúblicas. Estas são oposições fundamentais para Maquiavel/Lefort. A igualdade, neste contexto teórico, não designa um fato puro, seja ele jurídico, político ou econômico. Tampouco pode ser percebido no campo da realidade empírica — aqui, percebemos apenas os sinais da desigualdade. Para Lefort, a igualdade indica uma *relação simbólica* num certo tipo de *sociedade política* (*Ibid.*, p. 148).

Dito de outro modo, a igualdade designa um campo do social que se torna igual a si mesmo, isto é, homogêneo. Neste caso, exclusivamente, a divisão se apresenta como puramente social, diferentemente da desigualdade, em que o elemento político se faz presente, tornado manifesto nas relações hierárquicas (*Ibid.*).

2. A igualdade na democracia

Ponto de chegada do escrito acima, a igualdade torna-se o foco principal do texto *Da Igualdade à liberdade*. Nele, Lefort interpreta passagens importantes de *A democracia na América*, sempre atento às *indeterminações do pensamento* de Tocqueville (Lefort, 1991, p. 227). Entre as idas e vindas, paradoxos e eventuais contradições da argumentação da obra examinada de que o intérprete maquiaveliano se ocupa, conseguimos vislumbrar uma série de facetas da igualdade. Essas múltiplas facetas contribuem para melhor formular e, quiçá, compreender o *enigma da democracia* (*Ibid.*) para além dos pensadores seus contemporâneos, fossem eles burgueses democratas ou socialistas (*Ibid.*, p. 246). Aqui, contudo, não iremos acompanhar todos os meandros da argumentação lefortiana, mas apenas o seu desdobramento final, naquilo que se refere às ameaças contidas na igualdade. Diferentemente do realizado acima, contudo, recorreremos com mais frequência ao autor interpretado por Lefort, inclusive para tornar mais explícito o ponto sobre o qual incide mais fortemente a sua atenção.

Lefort reconhece na sociedade moderna ecos da *época democrática*² descrita por Tocqueville. Encontra aí um terreno fértil para suas reflexões. O que, porém, caracteriza-a como tal? Segundo Tocqueville, a caracterização de uma época depende da delimitação do *fato singular e dominante* que lhe é próprio. Este fato produz *um pensamento mãe ou uma paixão principal* à qual todas as demais estão ligadas (Tocqueville, 1977, p. 384). Por isso, se, na tipificação de seu período, descarta a liberdade como traço marcante, não é porque ela não se faça presente, mas por não lhe ser exclusiva, podendo ser encontrada em outros períodos históricos. O atributo que melhor parece caracterizar sua época é a igualdade. É ela, ou melhor, é a paixão por ela que mobiliza todos os homens e suas ações (*Ibid.*). É para este traço da sociedade moderna que se volta Lefort.

Vivemos, pois, num século democrático, marcado pela igualdade. Em boa medida, pode-se dizer que a liberdade lhe é correlata. É quase uma consequência natural. Conforme diz Tocqueville, *os homens não poderiam tornar-se iguais sem serem inteiramente livres* (*Ibid.*). Este vínculo entre igualdade e liberdade coloca-nos problemas. Mas é também na relação entre uma e outra que reside a questão que

2 O texto de Tocqueville trata as expressões *épocas de igualdade* e *épocas democráticas* como expressões intercambiáveis. Na nossa exposição, preferiremos esta última.

comanda a obra *Democracia na América* (Lefort, 1991, p. 227). Mas, se quisermos avançar nossa investigação em direção às ameaças que rondam a democracia ou, ainda, sobre as ameaças contidas na igualdade, teremos que fazer um esforço rumo a uma melhor distinção dos dois termos — igualdade e liberdade — sobre os quais se estrutura o problema.

Certamente, é uma distinção difícil de ser feita, pois, como dissemos acima, a igualdade não se faz sem alguma dose de liberdade. Ou seja, a afirmação da igualdade sempre vem acompanhada da afirmação da independência em relação a outros homens, independência esta que, mesmo dizendo respeito apenas ao indivíduo, encarna um grau mínimo de liberdade. Num grau máximo, que conforma o ideal a que todos os povos democráticos tenderiam (Tocqueville, 1977, p. 383), Tocqueville também coloca esses termos em relação; assim, ele supõe ser possível imaginar um caso em que ambas se sobrepõem de tal modo que “os homens serão perfeitamente livres, porque todos serão inteiramente iguais, e todos serão perfeitamente iguais porque serão inteiramente livres” (*Ibid.*). Em qualquer destes limites, portanto, parece ser difícil distinguir os termos.

O expediente para tanto está justamente em tomar em consideração a paixão prevalente: se é a paixão pela igualdade ou é a paixão pela liberdade. Sem nos determos em todas as razões apontadas por Tocqueville, basta-nos constatar que a paixão pela igualdade é mais forte e persistente, a ponto de obscurecer a paixão pela liberdade. Os povos democráticos “têm pela igualdade uma paixão ardente, insaciável, eterna, invencível”; preferem-na à liberdade. O caso extremo demonstra-o: “ainda a desejam na escravidão. Suportarão [...] a servidão, a barbárie, mas não suportarão a aristocracia” (*Ibid.*, pp. 385-386). Neste limite extremo, portanto, pode-se entrever um momento em que uma suplanta a outra, o que, a nosso ver, nos autoriza a cuidar da igualdade dissociada da liberdade. Por essa via, podemos melhor aquilatar os desvãos da igualdade naquilo que ela tem ou pode ter de nocivo. E é justamente o que faz Lefort seguindo Tocqueville: explora o resultado desta dissociação, isto é, explora a possibilidade da existência da igualdade sem liberdade (Lefort, 1991, p. 228 e p. 230).

2.1. Individualismo e anarquia

As ameaças contidas na igualdade são o anarquismo e o despotismo. Ambas são consequência do individualismo, fruto do desenvolvimento da igualdade sob o aspecto da independência pessoal, conforme veremos abaixo. Tal estado é ponto de passagem tanto para um quanto para outro: vai-se do individualismo à anarquia, mas também do individualismo ao despotismo. Por isso, é preciso caracterizá-lo minimamente para podermos prosseguir. Nesta caracterização, creio ser útil fazer uso da oposição entre dois operadores teóricos, a saber: o de *povo democrático* e o de *povo aristocrático* (Tocqueville, 1977, pp. 386-387; p. 392; p. 427; p. 513;

p. 516; p. 519), operadores estes que Tocqueville frequentemente lança mão e que Lefort designa, respectivamente, como *fenômeno da dissociação* e *fenômeno da associação* (Lefort, 1991, p. 234).

Este último, fenômeno típico de um século aristocrático, é uma espécie de força centrípeta, que tende a agregar os homens em torno de centros de poder ou em classes (Tocqueville, 1977, p. 392). As instituições que encarnam tais centros e classes mantêm os homens unidos por meio de laços bastante fortes (*Ibid.*, p. 386). Em certa medida, a liberdade encontra-se marcada por essa tendência, já que remete à ideia de associação entre os homens, embora não se confunda nem caracterize o referido século. As sociedades marcadas por vínculos dessa natureza são avessas ao novo e, por isso, tendem a ser estáveis.

O fenômeno da dissociação, em contrapartida, opera como uma força centrífuga, que leva os homens à dispersão. A lógica que subjaz este raciocínio é a de que os sujeitos, uma vez em estado de igualdade, buscam aprofundar tal estado por meio da busca de mais independência pessoal e, caminhando nesta trilha, tendem a isolar-se. Perdem de vista a sociedade e seus vínculos com ela e concentram-se em si mesmos e no aprofundamento de sua condição.

Esta tendência é mais ou menos marcante, nos diz Tocqueville, conforme o processo pelo qual se chegou à condição de igualdade: se como um dado constitutivo de um novo corpo político, a exemplo da América, ou como resultado de uma Revolução Democrática, a exemplo da Europa continental e, mais especificamente, da França. Neste caso, inicialmente, tal estado de igualdade foi resultado de um processo de nivelamento por que passaram as sociedades sob governos de reis e monarcas absolutistas (*Ibid.*, p. 385; Lefort, 1991, p. 232). Mas, quando, finalmente, irrompeu no seio da sociedade, pondo abaixo estruturas hierárquicas, a violência com que isso se deu empurrou os homens para o extremo oposto, o da completa recusa de qualquer estrutura de governo. Explico.

Com a dissolução de tais sistemas políticos, a igualdade se vê livre dos óbices que impediam seu desenvolvimento. A rejeição a tais sistemas e, talvez, o medo que ainda inspira, leva os homens a posicionarem-se no extremo oposto, que é justamente o isolamento, fruto da radicalização da crença na independência pessoal. É a esta tendência que Tocqueville designa de individualismo (Tocqueville, 1977, p. 386). Neste sentido, os países que passaram por uma revolução democrática são um terreno mais propício para o individualismo do que os países em que esta condição se estabeleceu de modo quase natural (*Ibid.*, p. 385). Mas se isto explica a causa, não esgota o argumento.

É claro, nos alerta Tocqueville, que outros elementos tornam a delimitação das causas mais complexas. Diferentemente dos séculos aristocráticos, nos séculos democráticos os vínculos entre os homens são mais amplos — não são mais com a

classe, mas com os homens em sua totalidade, vale dizer, com a humanidade —, mas, em contrapartida, são mais fracos. Isso os torna mais suscetíveis a serem rompidos (*Ibid.*, p. 386). Some-se a isto a constatação de que os homens médios, dotados de alguma luz e de meios materiais o suficiente, creem *bastar-se a si mesmos* e não *dependem de mais ninguém*; vale dizer, “habitua-se a se considerar sempre isoladamente, e de bom grado imaginam que seu inteiro destino está entre as suas mãos” (*Ibid.*, p. 387).

Desse modo, se contabilizarmos a radicalização da crença na independência individual, a frouxidão dos laços que unem os homens e sua oposição ao sistema anterior, elementos que caracterizam o individualismo, não fica difícil vermos que no horizonte afigura-se a fragmentação do corpo social, cuja representação política é a anarquia. Trata-se de uma espécie de *vazio social* e de poder.

A esta conclusão, no entanto, deve-se apor uma objeção, segundo Lefort. Para ele, a dissolução da sociedade e do estado não é o maior problema de Tocqueville, pois ele é *episódico*, a ponto desse *vazio de poder* constituir-se mesmo numa *ficção* (Lefort, 1991, p. 239). De fato, o real objeto de preocupação do autor de *A Democracia na América* é o tipo de despotismo capaz de emergir de um *século democrático*. Trata-se aqui de um fenômeno novo, que não encontrava no vocabulário corrente uma expressão adequada (Tocqueville, 1977, p. 512). É a descrição deste novo fenômeno que atraiu os olhares de muitos interessados e que agora atrai também o olhar de Lefort. Creio não ser equivocado supor que ele reconhece em tal fenômeno elementos que, não só descrevem algo da sociedade moderna, mas a existência nela de alguns elementos totalitários. Vejamos como Tocqueville chega a ele.

2.2. Do individualismo ao despotismo: o poder tutelar

A igualdade instila no homem o desejo de independência total, a qual deságua no individualismo (Tocqueville, 1977, p. 511) e é marcado politicamente pelo descontentamento com toda e qualquer autoridade. Tal individualismo, por sua vez, pode gerar efeitos políticos nefastos. Tanto pode redundar na anarquia quanto na servidão (*Ibid.*, p. 512). O primeiro destes casos, tratado acima, é um mal menor, posto que passageiro (*Ibid.*). É o outro que deve ser objeto de real atenção e preocupação. Para compreendermos o caminho que pode levar à concretização de tal ameaça, é preciso mais uma vez atentar para a dinâmica da igualdade.

Os povos democráticos, diz Tocqueville, têm sempre no seu horizonte uma ideia simples do poder: pensam-no ordinariamente como único e centralizado. Tal ideia se conjuga com outra, a de uma legislação uniforme. Ambas se constituem no contraponto ao que ocorre nas sociedades aristocráticas, onde existem poderes intermediários, lugar institucional da nobreza, e privilégios, distinções hierárquicas inscritas na ordem social e na ordem jurídica (*Ibid.*, pp. 512-513).

Subjacente a tais ideias típicas dos referidos *povos democráticos*, encontramos um processo de nivelamento e de igualação dos homens que, à medida que se desenvolve, resulta no crescimento da *sociedade*, a qual passa aos poucos a sobrepor-se aos indivíduos. A lógica que explica a ascensão daquela e a dissolução destes é a da progressiva identificação dos indivíduos, que se tornam cada vez mais semelhantes. O que se vê a partir de então não é mais a imagem dos indivíduos, mas a deles dissolvidos numa multidão, portadora das características comuns, a que se nomeia de *povo* (*Ibid.*, p. 513). Este é um ponto crucial para Lefort. No comentário que tece a este ponto da argumentação de Tocqueville, reconhecemos algumas categorias que depois ele vai mobilizar para pensar o totalitarismo (Lefort, 1991, p. 241).

Juntamente com as ideias que os povos democráticos têm do poder e da legislação, também contribui para constituição de um poder único e central os hábitos e os sentimentos desses povos. A recusa de reconhecer alguém como superior ou inferior, a falta de tempo para os afazeres públicos, o amor à tranquilidade, ódio aos privilégios, além, é claro, da paixão pela independência que, paradoxalmente, torna os homens frágeis, são fatores que os predis põem para tanto. Desse modo, somando-se tudo, a centralização constitui-se quase que numa tendência natural (Tocqueville, 1977, p. 517), mais ou menos forte conforme o modo como se funda a igualdade (*Ibid.*, p. 518), de acordo com o que mostramos acima.

Tocqueville parte de tais premissas para antever o surgimento de um novo tipo de despotismo, um fenômeno novo sem representação ou inexistente anteriormente (*Ibid.*, p. 531). Novamente, Lefort fica atento a esse aspecto por causa da dinâmica do pensamento do autor de *A Democracia na América*. Tal dinâmica permite fazer uma descrição do que viria a ser a exacerbação desta tendência dos povos democráticos que viria a desaguar politicamente na constituição de um poder central e único.

Trata-se agora de um “poder imenso e tutelar” (*Ibid.*). Por detrás do movimento que conduz os povos democráticos nessa direção encontramos o confronto de duas *paixões inimigas*: de um lado, a necessidade dos homens de serem conduzidos, de modo que fiquem liberados para cuidar de seus interesses privados, e, de outro, o desejo de permanecerem livres, continuando a determinar o seu próprio destino, sem se submeterem a um senhor (*Ibid.*, p. 532). O arranjo político que é capaz de satisfazer a ambos é uma espécie de *poder tutelar*, cujo representante seja eleito. Assim, aparentemente, seria possível transferir ao poder central uma série de atribuições referentes ao interesse comum, ao mesmo tempo em que seria possível impor algum controle sobre ele. Dito de outro modo, teríamos um *estado centralizado*, cuja soberania, porém, permaneceria na mão do povo.

Ocorre que a servidão impor-se-ia sub-repticiamente. A escolha do

representante do poder central não retira os homens verdadeiramente da dependência, pois, isso feito, logo voltam, diz Tocqueville, ao domínio do novo senhor eleito (*Ibid.*). A liberdade é obliterada aos poucos: “esse uso tão importante, mas tão curto e raro, do seu livre arbítrio, não impedirá que percam pouco a pouco a faculdade de pensar, de sentir e de agir por si mesmos...” (*Ibid.*, p. 533). A consequência é a de tornarem-se incapazes de exercerem este papel; daí ser difícil imaginar um povo servil elegendo um governo liberal (*Ibid.*).

A redução dos homens à condição de animais ou de crianças, incapazes de usarem o livre-arbítrio e de exprimirem sua vontade, aprofunda a centralização do poder, que se torna absoluto. Some-se a isto a necessidade de uma legislação uniforme, que, para ser efetiva precisa ser minuciosa e espraiada pela sociedade e, ainda mais, a ruptura dos laços e vínculos que unem os homens que, isolados, se desumanizam (*Ibid.*, p. 530). Considerando tudo isso, teremos a descrição deste novo fenômeno, desse “poder imenso e tutelar”, caracterizado por Tocqueville como “absoluto, minucioso, regular, previdente e brando”, que, no final das contas, entrega o homem a um estado de servidão (Lefort, 1991, p. 245).

Lefort, por sua vez, reconhece nesse processo um caminho que leva ao totalitarismo, embora não diga isso explicitamente no texto *A lógica totalitária* (2011). A referida identificação dos homens entre si na figura do *povo*, tal como descrevera Tocqueville, leva, segundo ele, à imagem do *povo-Uno* (Lefort, 2011, p. 98). Do mesmo modo, a explicação tocquevilliana sobre a dissolução dos indivíduos reduzidos à mera multidão e a sua substituição pela *sociedade* conduz Lefort a uma melhor compreensão desse lugar que, para ele, encarna o *real todo-poderoso* (*Ibid.*, p. 100). Ainda, ele associa a estas duas categorias outra: a de um *poder despótico*, que, ao mesmo tempo em que encarna o povo, representa a sociedade, absorvendo-a, tornando-se indistinto dela (*Ibid.*). Esta instância de poder paira assim sobre uma multiplicidade de indivíduos, vale dizer, sobre o *rebaixamento universal*, e remete no final das contas à noção de *poder social*, que elimina toda divisão do corpo político (*Ibid.*, pp. 96-97).

Enfim, quando chegamos a este ponto, estamos próximos da caracterização de uma nova forma de despotismo, um poder total e esmagador, que somente emergirá no século vinte, mas cujas causas Tocqueville já nos fazia entrever quando explorava os desvãos da democracia no século anterior.

Epílogo

Lefort acompanha Tocqueville até o fim na sua argumentação. E o faz, creio, para deixar manifesto que a igualdade traz em si também o seu remédio, mesmo no interior deste *despotismo* acima descrito. Ela permanecerá inscrita no corpo social e trará com ela sempre a possibilidade da liberdade: “Esses instintos se repetirão

todos os dias porque eles pertencem ao estado social que jamais mudará. Durante muito tempo, impedirão que algum despotismo possa se estabelecer e fornecerão novas armas a cada nova geração que queira lutar em favor da liberdade dos homens” (Lefort, 1991, p. 245).

Referências

- ADVERSE, Helton (2010) (Org.). *Maquiavel: Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*, Belo Horizonte: UFMG.
- BIGNOTTO, Newton (2013). “Lefort e Machiavelli”, In Martín Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, Basingstok: Palgrave Macmillan.
- LEFORT, Claude (1972). *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris: Gallimar.
- LEFORT, Claude (1991). “Da liberdade à igualdade” (1978), In *Pensando o Político. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, trad. Eliana M. Souza, São Paulo: Paz e Terra.
- LEFORT, Claude (1994). “Maquiavel: a dimensão econômica do político” (1974), In *As Formas da História. Ensaios de antropologia política*, trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chauí, São Paulo: Brasiliense.
- LEFORT, Claude (2011). “A lógica totalitária” (1980), In *A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária*, trad. Isabel Loureiro e Maria Leonor Loureiro, Belo Horizonte: Nupsi/Autêntica.
- MACHIARELLI (1997). *Opere*, a cura de Corrado Vivanti, Torino: Einaude-Gallimard.
- MAQUIAVEL, Nicolau (2007). *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, trad. MF, São Paulo: Martins Fontes.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1977). *A Democracia na América*, trad. Neil Ribeiro da Silva, Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP.

Sobre a novidade de Maquiavel: notas sobre a interpretação lefortiana do proêmio dos *Discorsi*

On the Novelty of Machiavelli: Notes on the Lefortian
Interpretation of the *Discorsi*

Flávia Benevenuto

Universidade Federal de Alagoas | Alagoas | Brasil

RESUMO

A primeira empreitada assumida por Maquiavel em seus *Discorsi* é depreender a utilidade das coisas antigas e modernas. Essa via, que constitui parte de seu método, prevê a recorrência aos historiadores antigos e, ao mesmo tempo, à experiência das coisas modernas. As dificuldades dessa estratégia são perceptíveis já no proêmio dessa obra. Trata-se de investigar a complexidade desse método e procurar identificar seus limites a partir da perspectiva de Claude Lefort em *Le travail de l'œuvre: Machiavel*.

PALAVRAS-CHAVE

Maquiavel; *Discorsi*; Claude Lefort.

ABSTRACT

Machiavelli's first undertaking in his *Discorsi* is to grasp the utility of old and modern things. This path, which is part of his method, provides for the recurrence of ancient historians and, at the same time, the experience of modern things. The difficulties of this strategy are already perceptible in the beginning of this work. It is a question of investigating the complexity of this method and trying to identify its limits from the perspective of Claude Lefort in *Le travail de l'œuvre: Machiavel*.

KEY WORDS

Machiavelli; *Discorsi*; Claude Lefort.

O legado dos escritos de Maquiavel é marcado por controvérsias e diferentes vertentes interpretativas. A variedade de interpretações distintas e que, por vezes, partiam de argumentos opostos, geralmente tencionava o debate e acirrava posições. Durante muito tempo algumas dificuldades específicas de seus textos trouxeram embaraços àqueles que procuraram compreendê-las. Em parte porque era difícil encontrar uma solução definitiva a partir dos próprios textos e, em parte, porque já se havia avançado tanto na tomada de posicionamentos em relação ao texto que qualquer tentativa nova de interpretação que não se caracterizasse como eminentemente sólida era desconstruída pelas interpretações já postas. É nesse cenário que Claude Lefort inicia sua maior investigação. *Le travail de l'œuvre: Machiavel* caracteriza-se como uma obra extremamente densa e que ultrapassa o trabalho de interpretação. Mas, sobretudo, altera profundamente a forma como o legado de Maquiavel vinha sendo debatido. A partir da investida de Lefort problemas específicos e embaraçosos dos textos de Maquiavel, já longamente discutidos, foram elucidados de forma tão definitiva que desfizeram algumas tensões. Problemas que antes pareciam insolúveis ganharam soluções razoáveis. De tal modo que o peso da leitura lefortiana das obras de Maquiavel alterou o curso de seu legado e se inseriu efetivamente como leitura obrigatória para aqueles que estudam Maquiavel.

Algumas das dificuldades que aparecem nos textos de Maquiavel podem ser identificadas já no Proêmio dos *Discursos sobre a primeira Década de Tito Lívio*. Esse pequeno trecho, recorrentemente caracterizado como enigmático, portava problemas significativos relativos ao método utilizado para a escrita do livro, aos objetivos do autor, seu título, e à forma como Maquiavel se inseria no contexto dos intelectuais de seu tempo. Em grande medida, fomentou posicionamentos opostos em relação aos propósitos dos escritos de Maquiavel e acabou se constituindo como um ponto de partida de grande parte das dissidências interpretativas que caracterizaram seu legado. Tendo em vista a profundidade do debate que se inicia a partir desse pequeno trecho, restringiremo-nos ao Proêmio dos *Discursos sobre a primeira Década de Tito Lívio* de Maquiavel e às páginas de Claude Lefort que tratam especificamente desta passagem. Não se trata de investigar todos esses problemas nem de esgotar todas as possibilidades da interpretação que Claude Lefort apresenta dessa passagem, mas apenas de tomar por guia algumas das soluções apresentadas por ele para alguns dos problemas mais difíceis presentes nessa parte do texto de Maquiavel. Soluções essas que, tomadas em seu conjunto, alteraram a forma de se pensar as obras de Maquiavel e seus propósitos principais.

O Proêmio dos *Discorsi* é iniciado pela imagem das grandes navegações que marcaram o *cinquecento*. Seus desafios imprevisíveis, perigos iminentes, sua trajetória por vezes rumo ao desconhecido — pavoroso e deslumbrante — e a própria novidade fascinante da empreitada constituem a imagem da aventura que

Maquiavel aponta como inspiração do labor textual que ali ele inicia. Logo no início do Proêmio Maquiavel afirma que,

Assim mesmo, levado pelo natural desejo que em mim sempre houve de trabalhar, sem nenhuma hesitação, pelas coisas que me pareçam trazer benefícios comuns a todos, deliberei entrar por um caminho que, não tendo sido ainda trilhado por ninguém, se me trouxer enfados e dificuldades, também me poderá trazer alguma recompensa, por meio daqueles que considerarem com humanidade os objetivos deste meu labor (Machiavelli, 1997, p. 197)

A passagem conduz o leitor a percursos inéditos, e por si só provoca estranhamento, se considerado o título do texto. De que forma um texto de comentários das obras de Tito Lívio poderia se efetivar como uma novidade sem precedentes? Essa dificuldade inicial, no entanto, precede outra. A passagem, que anuncia uma grande novidade consequente da escolha de um percurso inédito, é acompanhada por um assunto de grande relevância em seu tempo, porém igualmente comum: a imagem dos antigos.

Na sequência da apresentação de seu trabalho Maquiavel versa sua pena ao encontro daquilo que se fazia mais caro aos seus contemporâneos: o conhecimento dos antigos. Principal tarefa dos intelectuais do Renascimento e expressão de seu tempo, a recuperação dos textos dos antigos manifesta-se claramente em todos os âmbitos da construção do saber renascentista, ainda, é claro, que não se restringissem a eles. Imediatamente pode-se perceber que o labor iniciado ali não se constrói a partir de uma única inspiração. Mas, ao prever como título um Comentário das obras de Tito Lívio, pretender uma grande novidade, e unir esse tema ao conhecimento dos antigos, Maquiavel parece colocar seu leitor diante de uma apresentação enigmática de sua proposta de trabalho. As linhas seguintes parecem trazer alguma luz ao confronto temático inicial. Nelas o autor questiona veementemente o método de recuperação dos antigos, o que certamente não passaria despercebido em seu tempo.

Logo após mencionar as homenagens prestadas à antiguidade — citando o exemplo de um fragmento de estátua comprado por alto preço para honrar também a casa daquele que o possui — Maquiavel inicia seus argumentos no intento de diferenciar o adorno de sua utilidade. Afirma que

Vendo, por outro lado, que as virtuosíssimas ações que as histórias nos mostram, ações realizadas por reinos e repúblicas antigas, por reis, comandantes, cidadãos, legisladores e outros que se fatigaram pela pátria são mais admiradas que imitadas; vendo, aliás, que a tais ações, em suas mínimas coisas, todos fogem, e que daquela antiga *virtù* não nos ficou

nenhum sinal; em vista de tudo isso não posso deixar de admirar-me e condoer-me ao mesmo tempo (Machiavelli, 1997, pp. 197-198).

A passagem enuncia a crítica aos seus contemporâneos. Ela evidencia que se, a recuperação dos Antigos é uma característica inegável do período, seus objetivos e métodos não são consensuais. Aparentemente, ao fazer o mesmo que seus contemporâneos e partir dos Antigos, Maquiavel parece indicar diferenças e distanciamentos na forma de fazê-lo. Mas, ainda assim, seria essa a grande novidade que anunciara?

A sequência do prefácio não apresenta uma resposta rápida a essa pergunta. Antes de avançar na construção de algum argumento que pudesse elucidá-la, o autor procura demonstrar, através do direito e a medicina, o valioso ensinamento dos antigos. De acordo com ele, ao ver “que nos litígios civis que surgem entre os cidadãos, ou nas doenças nas quais os homens incorrem, sempre se pode recorrer a julgamentos e remédios que pelos antigos foram proferidos ou ordenados” (*Ibid.*, p. 198). E, ao abordar cada metáfora separadamente, reafirma seu argumento segundo o qual os antigos constituem uma importante fonte de conhecimentos utilizados pelos modernos. No primeiro caso “porque as leis civis nada mais são que sentenças proferidas pelos antigos jurisconsultos, sentenças que, reduzidas a uma ordenação, ensinam nossos jurisconsultos a julgar” (*Ibid.*). O mesmo acontece no que diz respeito ao segundo caso. Assim, de acordo com Maquiavel, “a medicina ainda não vai além das experiências feitas pelos antigos médicos, que servem como fundamento aos juízos dos médicos do presente” (*Ibid.*). Ambas, ao invés de dissolver os questionamentos iniciais postos a partir do pressuposto da novidade, parecem intensificar a tensão sobre os propósitos do texto. E, inevitavelmente, os questionamentos iniciais permanecem.

De forma mais objetiva, seria possível conceber como inusitada a forma que Maquiavel abre seus *Discorsi*. Por um lado, faz críticas contundentes aos seus contemporâneos que, em sua perspectiva, não sabiam recorrer de forma eficaz aos ensinamentos dos Antigos e, por outro lado, compara a empreitada de seu texto com a da descoberta de novos mundos, reconhecendo-se em um caminho nunca antes trilhado. À primeira vista, as duas vias parecem seriamente incompatíveis: como imitar os Antigos poderia se configurar como novidade sem precedentes? De fato, em um momento em que todos voltavam seus olhos ao passado, seria possível pactuar que os contemporâneos de Maquiavel realmente não sabiam se valer dos exemplos dos Antigos? E, por outro lado, se partimos do título, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, qual seria a novidade de um dos textos mais estudados em seu tempo? E mesmo que o texto de Lívio portasse uma novidade, Maquiavel estaria sugerindo que ela, até então, não havia sido vislumbrada por ninguém? Associada a essas dificuldades, o Proêmio do primeiro livro dos *Discorsi*

porta outra, tão enigmática quantos as anteriores: o silêncio a respeito da obra anterior, *O Príncipe*.

É, de fato, no sentido de solucionar os enigmas próprios não somente dessas primeiras páginas dos *Discorsi*, mas do próprio método de Maquiavel, que o trabalho investigativo de Claude Lefort se faz definitivo. Ele enfrentou essas dificuldades, trazendo para o debate sobre a obra de Maquiavel novas possibilidades de se perceber seus escritos. Em grande medida, contribuiu para desmistificar as primeiras impressões quase sempre ingênuas que se pode ter a partir das primeiras leituras das obras do autor. Essa é a primeira estratégia utilizada por Lefort, evidenciar os problemas de algumas leituras apressadas, muitas vezes recorrentes. Ao fazê-lo, pondera a expectativa mais imediata do Proêmio, aproximando-se do leitor menos cuidadoso do texto de Maquiavel. Além de dificuldades específicas das obras, Lefort introduz um dos temas mais complicados para os estudiosos dos textos de Maquiavel até então: a conciliação entre as suas obras.

Lefort parte do problema central do Proêmio, o objetivo da obra de Maquiavel. Para ele,

O *Proêmio* parece definir sem equivocidade o objetivo da obra: o autor quer convencer seus contemporâneos da necessidade de estender à política a imitação dos Antigos. Esta imitação, observa, é no presente assunto dos artistas, juristas, médicos, mas deixa indiferentes aqueles que têm o encargo da ação política; a admiração pela Antiguidade não engendra neles o desejo de buscar nestes modelos para as instituições e as condutas políticas (Lefort, 1972, p. 454).

É certo que ao questionar e atacar a atualidade pela sua incapacidade de vislumbrar nos grandes feitos passados possibilidades de soluções presentes certamente o texto de Maquiavel provocou muitos incômodos. Lefort sugere inicialmente que, para Maquiavel, enquanto os artistas, por exemplo, conseguiam se inspirar no passado trazendo para a arte de seu tempo elementos que a enobreciam, nos assuntos da cidade o mesmo não se sucedia.¹

Entretanto, essa compreensão inicial logo é questionada por Lefort, que acaba por questionar as intenções inicialmente apresentadas por Maquiavel e, partindo

1 Sobre os temas recorrentes investigados no Renascimento, assim como para uma melhor compreensão das formas de recuperação dos textos antigos e principais distinções em relação ao período medieval, ver: BIGNOTTO, Newton, *Origens do Republicanismo Moderno*; CARDOSO, Sérgio (Org), *Retorno ao Republicanismo*; GARIN, Eugenio, *Moyen Âge et Renaissance*; KRISTELLER, Paul Oskar, *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*; LARIVAILLE, Paul, *A Itália no Tempo de Maquiavel*; POCOOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment*; REINHARDT, Volker, *Il Rinascimento in Italia*; SKINNER, Quentin, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*.

da solução que parecia posta de imediato, acaba radicalizando o problema:

Podemos duvidar de que o escritor julgue agora que as verdades da política estão depositadas em Tito Lívio. Ora, estas reticências se confirmam ao observar que, desde as primeiras linhas do Proêmio, reivindica a originalidade de seu empreendimento como se não tivesse precedente (*Ibid.*, p. 455).

A análise feita por Lefort parte justamente desse estranhamento que as afirmações de Maquiavel provocam em seus leitores de hoje e conduz sua argumentação diretamente rumo às intenções do autor. Lefort considera atentamente o público do autor de Florença e o debate que lhe era próprio, mas evita precipitar conclusões sobre os mesmos. Pondera o seguinte:

Ora, enquanto acolhemos – nós leitores modernos – sua crítica sem preocupar-nos do lugar que ocupava Roma no pensamento dos florentinos, seremos propensos a aderir ingenuamente ao programa de um retorno à Antiguidade, a subscrever a oposição entre antigo e moderno, como se fosse nova, a acreditar que os exemplos romanos, efetivamente abandonados, fossem ser restaurados pelo autor. Mas se observarmos que se dirige a um público que mantém com a Antiguidade, com Roma, uma relação singular, que as marcas de sua grandeza são constantemente renovadas, devemos pesar melhor suas palavras (*Ibid.*, p. 465).

De fato, a primeira empreitada assumida por Maquiavel é depreender, em seus escritos, a utilidade das coisas antigas e modernas. O método escolhido e empregado pelo autor de Florença o conduz a percorrer seus conhecimentos dos antigos — apreendidos especialmente a partir dos historiadores — e, da mesma forma, empregar toda a experiência adquirida na lida como secretário de sua cidade. Esse método, já utilizado no *Príncipe*, propiciaria encarar as questões vigentes à luz dos ensinamentos dos antigos e parece resumir sua proposta.

Apesar de reconhecer o modo esplendoroso como os antigos brilhavam a arte de seus contemporâneos, o autor salienta a dificuldade de se reconhecer nas dificuldades políticas de seu tempo alguma inspiração da virtude de seus antepassados gloriosos. Muito embora admitisse que no direito e na medicina seus contemporâneos se valessem dos princípios utilizados desde a antiguidade, para Maquiavel, este hábito não podia ser generalizado a todas as áreas. Para ele, a exceção implicava justamente aos assuntos da vida pública: “No entanto, na ordenação das repúblicas, na manutenção dos estados, no governo dos reinos, na ordenação das milícias, na condução da guerra, no julgamento dos súditos, na ampliação dos impérios, não se vê príncipe ou república que recorra aos exemplos

dos antigos” (Machiavelli, 1997, p. 198). Essa contraposição parece ser utilizada para evidenciar a fragilidade política de então, reconhecendo nela a origem dos problemas de seu tempo.

Porém, se considerarmos que os homens de ação em seu tempo voltavam seu olhos aos textos dos antigos promovendo um profícuo debate em torno de temas variados, mas que não necessariamente excluía os que dizem respeito à vida pública, a crítica de Maquiavel ao seu tempo parece representar mais que uma mera crítica à falta de compreensão do passado. Lefort argumenta rumo ao ponto central do problema. De acordo com ele,

Sendo, pois, o objetivo despertar o desejo de imitação, o caminho que conduz a isto, pensamos, pode ser aberto por uma reaprendizagem da leitura; a isto os livros de Tito Lívio fornecerão suporte; tudo o que facilite seu entendimento, seguindo a comparação dos acontecimentos antigos e modernos, será destinado a apoiar a tarefa (Lefort, 1972, p. 455).

Inevitavelmente, esse método que pretende de certa maneira unir antigos e modernos para traçar as próximas linhas da história desemboca em uma crítica profunda ao seu tempo. Não somente pela fragilidade política que apresentava, mas, especialmente, pelo que Maquiavel considera ser a incapacidade de buscar soluções efetivas nos exemplos históricos dos antigos. A construção dessa crítica, no entanto, não se edifica no texto sem provocar incômodos ao seu leitor e constitui um objeto de análise que exige cuidado.

No intuito de investigar o assunto Lefort parece radicalizar o problema, conduzindo a questão da novidade de Maquiavel à da conciliação de suas obras. De acordo com ele, “se nos fiarmos nestas indicações, o empreendimento dos *Discorsi* parecerá mais limitado que o do *Príncipe*” (*Ibid.*). Lefort aprofunda o questionamento inevitável entre a novidade proposta por Maquiavel, que parecia se fundar justamente sobre a recuperação dos antigos. “Como se acolheria sem reservas o apelo à imitação após descoberto a ruptura que consumava o *Príncipe* com os autores Antigos, notadamente com Aristóteles e Cícero?” (*Ibid.*, pp. 455-456). A partir daí Lefort conduz seus argumentos no sentido de encontrar uma solução para esse problema, pois a conciliação entre a novidade da empreitada maquiaveliana e os textos antigos torna-se ainda mais difícil, pelo menos à primeira vista, quando se considera também o conteúdo do *Príncipe*.

O ponto de partida da análise Lefortiana são as dedicatórias escritas por Maquiavel tanto para acompanhar *O Príncipe* quanto para acompanhar seus *Discorsi*. Apesar de considerá-las objetos mais apropriados ao biógrafo, ainda assim, preservam elementos que não permitem ao leitor identificar uma mudança radical nas intenções de Maquiavel (*Ibid.*, p. 457). De acordo com ele, no que diz

respeito aos *Discorsi*, “é preciso convir que nem o interesse em relação ao governo do príncipe, nem a apreciação de sua política, nem a comparação das características da monarquia e da república, são eliminados” (*Ibid.*). Assim, ao perceber a continuidade desses elementos em ambas as obras de Maquiavel, Lefort direciona sua argumentação ao seu ponto central. Ele menciona capítulos do primeiro livro dos *Discorsi* em que, segundo Lefort, Maquiavel

Não se limita a comparar os méritos do príncipe com os do povo (como é o caso nos capítulos XXIX, LVI e LIX), mas analisa as situações que são enfrentadas igualmente por uma monarquia e uma república e que exigem do poder uma mesma estratégia (capítulos XXX, XXXII e LI); ou então define as condições requeridas para a implantação de um ou outro regime (Lefort, 1972, p. 458).

Para o autor, Maquiavel não escreve os *Discorsi* no intuito de sobrepor as repúblicas aos principados, mas de analisá-las igualmente evidenciando a capacidade de cada um desses regimes resistirem aos infortúnios, ampliar-se e durar. Se uma dessas formas de governo é superior a outra, isso poderia vir à tona no texto maquiaveliano como resultado da análise desses regimes, não como seu pressuposto.

Essa hipótese, no entanto, não é tão simples e Lefort enfrenta as dificuldades do texto de Maquiavel. Considera que

Ao louvar a virtude da imitação, ao sugerir que o mais novo coincide com o mais antigo, [Maquiavel] acalma a inquietação, finge reduzir seu projeto aos limites de uma restauração, mas provavelmente confirma assim o efeito do silêncio que marca o *Príncipe*, obra que não aproveitava a autoridade dos clássicos (*Ibid.*, p. 458).

De fato, o sentido desse silêncio permanece e Lefort o mantém, provocando seu leitor e levando-o ao limite da crítica aos escritos de Maquiavel. Ao fazê-lo apresenta muito claramente uma possibilidade de solução:

Mas então volta com maior insistência a questão que toca à diferença dos dois livros. Se os ensinamentos do primeiro são retomados no segundo, qual é a virtude do começo? A afirmação de que os *Discorsi* se engajam numa via que jamais foi aberta, não pode conter uma justificação relativa? Apesar das aparências, a exploração da história antiga, e singularmente aquela de Roma e mais ainda a de Tito Lívio, não permitiria por acaso assegurar à fundação do *Príncipe* as bases que lhe faltavam? (*Ibid.*, pp. 458-459).

Essa passagem nos conduz a pensar as obras de Maquiavel como complemen-

tares. Os *Discorsi* perpassariam os mesmos temas do *Príncipe*, priorizando uma abordagem distinta. Abordagem esta que longe de se restringir a um comentário da obra de Tito Lívio, como sugere o título, desempenha um papel importante de crítica do historiador romano em questão, ultrapassando não somente os limites do comentário, como os da própria crítica. É justamente ao apontá-lo que Lefort consegue rever as hipóteses que havia identificado ao iniciar sua análise, propondo, conseqüentemente, uma revisão das leituras mais simplistas dos textos de Maquiavel. Sua estratégia argumentativa parece ser, inicialmente, apresentar ao leitor dos textos de Maquiavel a interpretação mais imediata e recorrente de seus textos e, aos poucos, apontar os problemas dessa leitura que creditavam ao título dos *Discorsi* um resumo de seu conteúdo e, especialmente, partia do pressuposto de que este texto rompia com o propósito do *Príncipe*, silenciando sobre o mesmo. O esforço de Lefort em analisar esse silêncio culmina em conclusão muito diversa. O confronto entre as hipóteses iniciais, que coincidiam com as leituras mais recorrentes dos textos de Maquiavel, e sua conclusão, é contundente.

Antes de chegarmos a ela, precisamos considerar que a chave de compreensão dessa conciliação entre as duas obras emerge da maneira como Lefort entende o conceito de imitação apresentado por Maquiavel. Lefort parte do princípio de que “nos equivocáramos se não encontrássemos no apelo à imitação senão um artifício a aplacar a inquietação do leitor após a audaciosa afirmação da descoberta. Talvez desempenhe também esta função, mas Maquiavel engana somente quem quer se deixar enganar” (Lefort, 1972, pp. 463-464). Ao evidenciá-lo, Lefort resolve o problema tornado nítido que o uso que Maquiavel faz da retórica é o artifício de um plano de construção argumentativa complexo, mas que possui um objetivo preciso, relacionado à questão da imitação. De acordo com Lefort,

Desde o *Proêmio* faz uso do conceito de imitação que por sua própria natureza desperta a atenção; não se limita, após haver anunciado a via do novo, a sugerir que seria simples retorno ao antigo, mas faz entrever que este retorno implica uma elaboração da matéria até então identificada como a Antiguidade. Assim, introduz uma questão estranha, subordinando a exigência da imitação a do saber, a exigência do agir segundo a imagem do romano a de estabelecer o texto em que se torna legível sua figura (Lefort, 1972, p. 465).

Seguindo a argumentação de Lefort, *O Príncipe* porta uma ideia nova da história, capaz de misturar os modelos e fatos antigos aos acontecimentos modernos. Ao fazê-lo Maquiavel não abandona, nos *Discorsi*, a proposta do *Príncipe*. Ao contrário, esforça-se em completá-la. Nas palavras de Lefort,

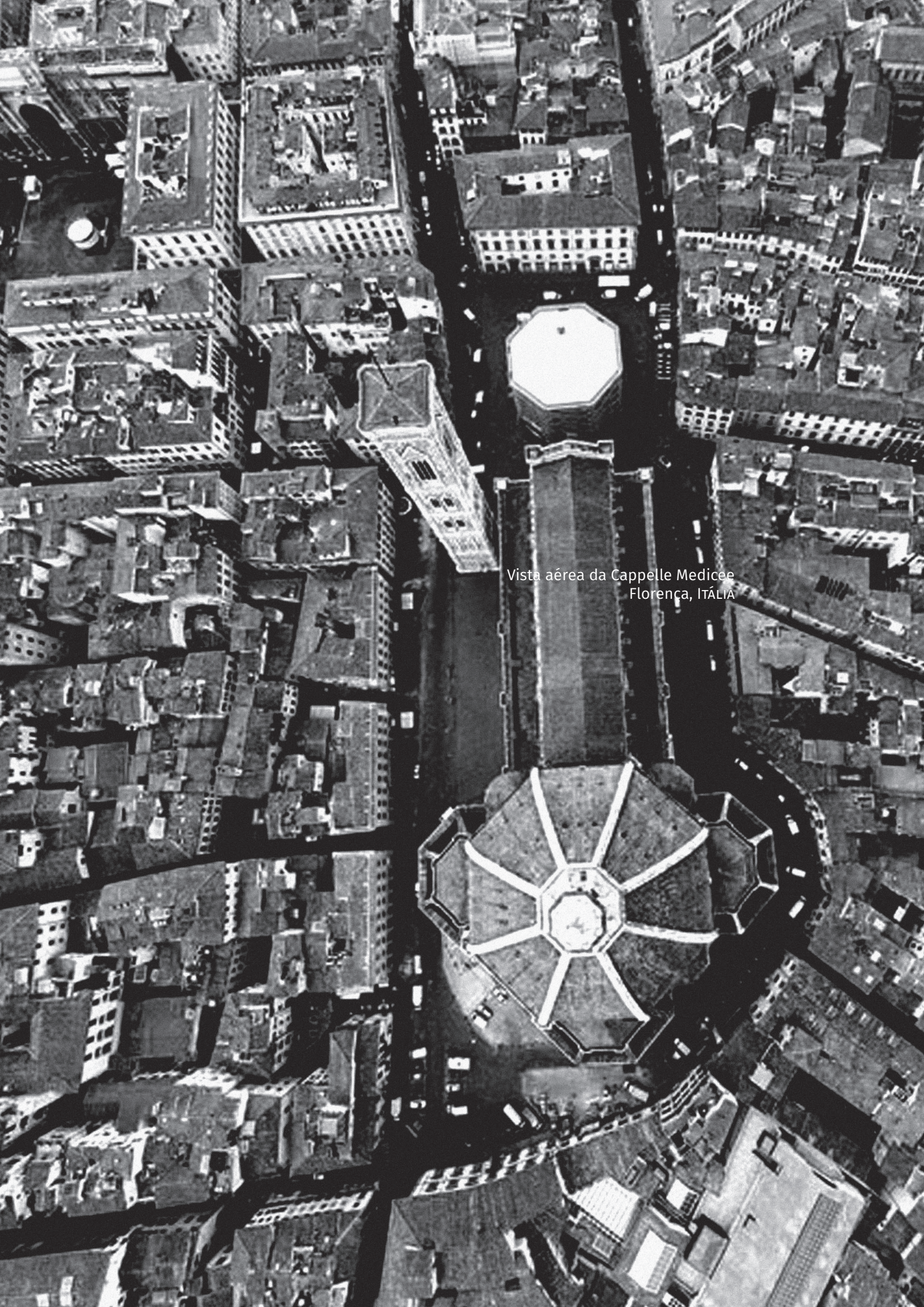
Não cabe supor que os caminhos do *Príncipe* sejam abandonados. Antes devemos pensar que, para continuá-los, o escritor deve reconduzir seu empreendimento a uma origem que lhe faltava: uma origem, vislumbramos, que não poderia se localizar no plano da política, no da história ou no do discurso teórico, mas se dá em seu cruzamento, ao ser posto à prova na interrogação (*Ibid.*).

Lefort, assim, termina por encontrar uma solução razoável, capaz de conciliar de forma eficaz as obras de Maquiavel e, acima de tudo, de contribuir de forma efetiva para uma nova interpretação de seus textos. Até a publicação do seu *Le travail de l'œuvre Machiavel* havia dificuldades profundas do texto de Maquiavel ainda sem respostas satisfatórias. A conciliação das obras, especificamente, era um grande problema para os especialistas em Maquiavel e a investigação feita por Lefort mudou o rumo dos estudos versados sobre a obra do autor florentino.

Para encerrar seus argumentos Lefort volta a atenção de seu leitor para a forma peculiar como Maquiavel percebe Roma. De acordo com Lefort, “estaria mais justificado, com efeito, reivindicar a audácia de seu empreendimento se, fazendo de Roma a base de sua reflexão, sua escolha não estivesse dirigida unicamente pelas exigências da teoria, se atingisse com a imagem da Antiguidade e de Roma o coração das ilusões políticas de seu tempo” (*Ibid.*, p. 466). É a partir das análises de Roma que Lefort pôde, de fato, mostrar a particularidade e originalidade das obras de Maquiavel. Se Roma e, mais especificamente, a República Romana era o grande paradigma do Renascimento, ele pôs-se a distingui-la de Veneza a partir de um modo muito original de compreendê-la, partindo, assim do lugar comum das análises de seu tempo e distanciando-se gradativamente até opor-se a seus contemporâneos em suas conclusões. Ao evidenciá-lo Lefort não somente enfrentou as dificuldades do texto de Maquiavel chamando atenção para soluções muito razoáveis, mas não autoevidentes no texto, como evidenciou a novidade de Maquiavel. Ao debruçar-se sobre a obra do florentino encontrou elementos para pensar a França em que vivia. Por fim, *Le travail de l'œuvre Machiavel* e, de modo geral, o trabalho desenvolvido por Claude Lefort mudaram os rumos das leituras de Maquiavel e criaram novas condições de possibilidade para a compreensão não somente do texto do autor, mas das relações sociais, das instituições, do espaço público, das relações de poder, das formas de se pensar o político e a política. E é nisso que se constitui sua maior contribuição e, conseqüentemente, o mantém atual.

Referências

- BIGNOTTO, Newton (2001). *Origens do Republicanismo Moderno*, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- CARDOSO, Sérgio (2004) (Org.). *Retorno ao Republicanismo*, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- GARIN, Eugenio (1989). *Moyen Âge et Renaissance*, trad. de l'italian par Claude Carne. Paris: Gallimard.
- KRISTELLER, Paul. O. (1995). *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70.
- LARIVAILLE, Paul (1988). *A Itália no Tempo de Maquiavel*, trad. Jonatas Batista Neto, São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro.
- LEFORT, Claude (1999). *Desafios da Escrita Política*, trad. Eliana de Melo Souza, São Paulo: Discurso.
- LEFORT, Claude (1972). *Le travail de l'œuvre: Machiavel*, Paris: Gallimard.
- MACHIAVELLI (1997). *Opere*. A cura di Conrado Vivanti, Torino: Einaudi-Gallimard, 3 vols.
- MAQUIAVEL (2007). *Discursos a Primeira Década de Tito Lívio*, São Paulo: Martins Fontes.
- POCOCK, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment*, Princeton: Princeton University Press.
- REINHARDT, Volker (2004). *Il Rinascimento in Italia*, trad. Paolo Rubini. Bologna: Il Mulino.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.



Vista aérea da Cappelle Medicee
Florença, ITÁLIA

Maquiavel: lições das *Histórias Florentinas*¹

Machiavel: leçons des *Istorie Fiorentine*

Sérgio Cardoso

Universidade de São Paulo | São Paulo | Brasil

RESUMO

O presente artigo procura examinar — tendo como pano de fundo as controvérsias do campo do comentário — o tratamento dado por Maquiavel à questão do ‘conflito civil’ posta no cerne de suas *Istorie Fiorentine*. A partir da compreensão, empenhada na obra, da natureza da história como disciplina do saber e de sua finalidade prática, busca-se observar a dinâmica da ‘divisão civil’ e a oposição entre conflitos facciosos e os conflitos políticos nos episódios evocados. Considera-se ainda, no relato paradigmático da revolta dos *Ciompi*, no L. III, as motivações passionais e as aspirações republicanas da plebe, bem como as causas de sua reversão em desejo de poder, que reabre o caminho das lutas de facção e da corrupção das instituições da cidade.

PALAVRAS-CHAVE

Maquiavel; Histórias; Florentinas; Divisão civil; Claude Lefort.

RÉSUMÉ

Cet article examine la question du conflit civil, posée par Maquiavel au noyau même de ses *Istorie Fiorentine* — en tenant en compte le débat de la critique dédié à la lecture de cet ouvrage. En partant de la conception de l’histoire et de son intention pratique assumées par l’auteur, il se propose à considérer la dynamique de la division civile et l’opposition des conflits politiques aux conflits de factions évoqués dans les différents épisodes. Il considère également, dans le récit paradigmatique de la ‘révolte des *Ciompi*’, au L. III, les motivations passionnelles et les aspirations républicaines de la plèbe florentine, aussi bien que les causes de la réversion de cette aspiration dans le désir de pouvoir qui réouvre la voie des conflits des factions et de la corruption des institutions de la ville.

MOTS CLEFS

Machiavel ; Histoires Florentines ; Division civile ; Claude Lefort.

1 Devo agradecer a leitura deste texto — e as atentas observações — por parte de amigos do GT “Ética e Política no Renascimento” (ANPOF). Como se verá, tive a grata satisfação de apoiar-me em grande parte nos trabalhos destes amigos para empreender este comentário das *Istorie*. Volto neste texto, depois de muito tempo, à leitura de uma obra à qual, pela vontade de Claude Lefort — que aqui homenageio —, eu teria dedicado meu doutorado.

São bem conhecidos os temas mais caros aos historiadores humanistas de Florença, os criadores da história assumida e prezada pela cidade. E conhecemos bastante bem, igualmente, o esteio principal deste ideário: a nova versão sobre as origens daquela povoação da margem do Arno produzida por Leonardo Bruni, em ruptura com uma longa tradição — alimentada pela aspiração medieval por uma monarquia universal — de referência ao seu nascimento sob os auspícios da Roma do Império. O chanceler-historiador proclama agora sua cidade filha e herdeira da Roma republicana e, assim, celebra sua origem livre, seu apego à forma constitucional popular² e à igualdade — sob leis — de seus cidadãos, sua luta contínua pela independência e o autogoverno, os favores da Providência para a realização de seu destino de grandeza — além de exaltar a virtude cívica, a concórdia e a união dos florentinos na construção e defesa de sua liberdade. Bruni delinea, enfim, todos os elementos do que Claude Lefort chamou, em várias oportunidades, “ideologia florentina”³, o ideário forjado nos anos das guerras contra Milão, nas malhas da nova cultura literária e cívica denominada por Hans Baron ‘bürgerhumanismus’. Poggio Bracciolini, também chanceler (em 1453), no mesmo espírito, alonga a história narrada por Bruni, para cobrir os acontecimentos posteriores (ainda que, na verdade, se ocupe do conjunto das hostilidades e enfrentamentos entre Florença e Milão entre 1350 e 1455, o ano da paz definitiva celebrada por Cosme de’ Medici), assumindo uma tarefa semelhante àquela que, mais tarde, será atribuída, pelo favor dos Medici⁴, a Maquiavel.

O novo historiador oficial da cidade⁵ — a rigor, o primeiro ‘de ofício’ e

2 Para Bruni, tradutor da “Política” de Aristóteles, a ‘forma popularis’ é um regime misto sustentado nos extratos médios da população, tal uma ‘politeia’ acabada, perfeita, na sua tendência para a moderação, o meio e a estabilidade.

3 Claude Lefort volta a esta questão em vários textos. Veja-se, sobretudo: a parte final de seu *Le Travail de l’Oeuvre, Machiavel*, “L’idéologie florentine” (Lefort, 1972); “Machiavel et les Jeunes” e “La Naissance de l’Idéologie et l’Humanisme”, ambos em *Les Formes de l’Histoire* (Lefort, 1978); e ainda o luminoso “Machiavel et la verità effettuale” em *Écrire, à l’épreuve du politique* (Lefort, 1992).

4 Com a morte de Lourenzo II de’ Medici, em 1519, o cardeal Giulio de’ Medici, futuro papa Clemente VII, volta para Florença para cuidar dos interesses políticos e econômicos da família. O cardeal, em janeiro de 1520, recebe Maquiavel — então sem encargos e rendimentos, desde 1512 —, certamente para já falarem da provisão para a escrita da história da cidade, para a qual o ex-segundo secretário era recomendado por amigos (depois de já ter sido, no ano anterior, um dos convidados do cardeal para escrever um projeto de reforma constitucional para Florença). A comissão lhe vem em 8 de novembro de 1520, por intermédio do ‘Studio Fiorentino e Pisano’, para um trabalho de dois anos (renovável por mais três), com pagamento de cem florins anuais. Em maio de 1525, Maquiavel dedica e apresenta o trabalho terminado a Clemente VII, recebendo uma recompensa suplementar de 120 ducados, vindos da bolsa privada do papa (cf. Garin, 2006, p. 55; também Gaille-Nikodimov, 2005, p. 196).

5 De fato, o propósito inicial de Maquiavel era o de dar continuidade ao relato dos dois

remunerado para tanto — sabe bem (considerada, sobretudo, a situação extremamente crítica que Florença vive naquele momento), o que se espera dele: a renovação e revigoramento daquele arsenal de motivações cívicas, a ser agora associado à exaltação da contribuição das várias gerações dos Medici na construção da grandeza de sua cidade. Sabe também das muitas dificuldades de sua empresa. Pois, ele mesmo, há pouco, solapara duramente aquela ideologia florentina, que ainda entusiasmava os jovens republicanos, inconformados com a volta do quase centenário ‘principado’ dos Medici (ninguém se enganava sobre a natureza de seu domínio sobre a cidade), após 18 anos de governo popular republicano. Em seus comentários sobre a história de Roma de Tito Lívio, nos encontros com jovens republicanos nos ‘*Orti Oricellari*’, Maquiavel desmontara, peça por peça, as representações políticas construídas pelos humanistas, atacando diretamente sua coluna mestra, a exortação à *unione*, ao formular um elogio, desconcertante para todos, do conflito civil.⁶ Provocados por tais comentários, os participantes daquelas reuniões (sobretudo os que lhe são mais próximos, como Zanobi Buondelmonti e Luigi Alamanni, dedicatários diletos de dois de seus textos) o incentivam vivamente a assumir o encargo de historiador⁷, seguros que estão da

chanceleres historiadores, como ele próprio assinala já nas primeiras linhas da obra: “Lo animo mio era, quando al principio deliberai scrivere le cose fatte dentro e fuora dal popolo Fiorentino, cominciare la narrazione mia dagli anni della cristiana religione 1434, nel quale tempo la famiglia de’ Medici, per i meriti di Cosimo e di Giovanni suo padre, prese più autorità che alcuna altra in Firenze; perché io mi pensava che messer Lionardo Bruni e messer Poggio, duoi eccellentissimi istorici, avessero narrate particolarmente tutte le cose che da quel tempo indrieto erano seguite.” (Machiavelli, 1971; *Istorie, Proemio*; p. 632¹). Observamos que os textos de Maquiavel são extraídos da edição estabelecida por Mario Martelli e são citados com a indicação do nome da obra, do capítulo, página e coluna, para facilitar sua localização pelo leitor.

- 6 Veja-se, por exemplo, a reação de Guicciardini ao elogio do conflito nos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* (daqui em diante referido como *Discorsi*). Newton Bignotto a comenta em seu “Maquiavel e Guicciardini”, no item “Conflito e Unidade do Corpo Político” do capítulo IV (Bignotto, 2006).
- 7 Zanobi Buondelmonti, um dos dedicatários (ao lado de Alamanni) da *Vita de Castruccio Castracani*, estando Maquiavel em Lucca, lhe escreve: “Todos estão convencidos que deveríeis vos colocar com toda a diligência a escrever esta história e eu o desejo mais que qualquer outro, [...] a espécie de história que já temos de vós prova o bastante que as pessoas de espírito sadio não podem fazer senão boas obras. E, acima de tudo, parece-me que estais particularmente à vontade nesse gênero e que vós eleveis aí vosso estilo, assim como a matéria exige, mais do que em outros” (Machiavelli, 1955, tome II, p. 424). Eugenio Garin comenta: “Maquiavel havia feito sua ‘prova’ como historiador escrevendo, de um fôlego, em abril de 1520, em Lucca, [...] a Vida de Castruccio Castracani. Já no dia 8 de agosto, ele podia enviá-la a Zanobi Buondelmonti e Luigi Alamanni, aos quais ela havia sido dedicada. Eles a leram e fizeram circular. Em 6 de setembro, em nome dos amigos, Buondelmonti lhe escreve sobre ela. Eram louvores sinceros, algumas ‘anotações’; tratava-se das premissas da vigorosa exortação a que se engajasse no projeto de escrever a história de Florença” (Garin, 2006, p. 54).

utilidade das lições que viriam deste trabalho para sua cidade. Tal interesse, ele mesmo o assinala no texto de abertura do livro: “Se todo exemplo de república move, aqueles que se leem sobre a própria, movem muito mais e são mais úteis” (Machiavelli, 1971; *Istorie, Proemio*; p. 632²).

Assim, como se vê, são muitas as expectativas que cercam o trabalho encomendado a Maquiavel. Há, de um lado, evidentemente, aquelas relativas ao próprio cultivo da disciplina humanista, as exigências literárias, subordinadas a regras precisas para a escrita de uma ‘*vera historia*’, e ao necessário respeito aos paradigmas representados pelos grandes historiadores romanos. Há, de outro lado, as expectativas de seus compatriotas, que, de há muito, buscam encontrar na história da cidade um elemento fundamental de identidade e coesão: ela não só veicula tradições, mitos, valores e práticas sociais, como também, acreditam, lhes dá direção e confere destino, algo urgente, naquele momento, para uma cidade desnorteada e temerosa por seu futuro. E há ainda os Medici, que esperam obter da obra elementos de legitimação de sua hegemonia e domínio sobre as instituições da cidade. E por fim, não se pode esquecer o que esperam desse trabalho os jovens amigos do autor, que querem compreender o enraizamento histórico das dificuldades e impasses de suas aspirações republicanas.

Em relação às expectativas dos Medici — que, efetivamente, o embarçarão em muitos momentos da escrita⁸ — Maquiavel, de saída, opera uma manobra astuciosa. Ao invés de relatar o período inicialmente previsto, de 1434 ao presente, aquele do domínio da família (um recorte, é preciso assinalar, que o levaria a produzir, segundo a aspiração de seus patrocinadores, uma história do clã, uma ‘vida de príncipe’, com se dizia então⁹), recua aos primórdios da cidade e, prudentemente, o traz apenas até 1492, o ano da morte de Lorenzo, poupando-se

8 Garin, entre outros comentadores, observa tais dificuldades, ao referir-se ao momento da entrega da obra: “ele havia trabalhado intensamente, mesmo tendo havido algumas interrupções, mas sempre com o temor de trair a verdade de suas próprias ideias, e de desagradar os Medici” (Garin, 2006, p. 76). Há vários testemunhos desta dificuldade, como um depoimento de seu amigo Donato Giannotti (Cf. Ridolfi, 1960, p. 255) e também um fragmento de uma carta (datada de 30 de agosto de 1524, durante o verão em que está trabalhando os últimos livros), que envia a Francesco Guicciardini, amigo próximo dos últimos anos de sua vida: “[...] abordo certas particularidades sobre as quais precisaria de vossa opinião. Temo desagradar demais seja se elevo, seja se rebaixo os acontecimentos; bah! Eu me aconselharei sozinho e me esforçarei para, de qualquer forma, dizer a verdade, de um modo que ninguém possa se queixar” (Machiavel, 1955, tome II, p. 456). Machiavel também alude a esta dificuldade no final da dedicatória da obra (“Io me sono pertanto ingegnato, Santissimo e Beatissimo Padre, in queste mie descrizione, non maculando la verità, di satisfare a ciascuno; e forse non arò satisfatto a persona” — Machiavelli, 1971; *Istorie, Dedicatoria*; p. 632¹).

9 Sobre a oposição entre ‘história universal’ e ‘vida de príncipe’ conferir Aranovich, 2007, p. 160.

de narrar o declínio e o afastamento da família em 1494, bem como os impasses institucionais a que ela leva a cidade no presente.¹⁰ Por tal expediente, afasta, então, os Medici do protagonismo do relato para escrever uma história do ‘povo florentino’, *Istorie Fiorentine* — um expediente que, é verdade, não resolve todas as dificuldades enfrentadas pelo trabalho. Pois, ele não poderá devolver àquele povo uma imagem lisonjeira de seu passado — como aquela desenhada por Bruni —, nem poderá alimentar a crença de muitos de seus compatriotas num destino grandioso da ‘república’. Ao invés do encômio, sua história trará advertências e lições úteis concernentes à trama, infeliz, de seus conflitos e divisões e à dilapidação contínua do vigor político da cidade.

E mesmo seus jovens amigos dos *Orti Oricellari* terão nesta história, ainda uma vez, seu quinhão de decepções. Verão que um verdadeiro governo popular republicano — diferentemente do que pretendia a tradição e do que ocorrera em Roma — nunca, na verdade, prosperou em Florença. Verão que a nostalgia da ‘boa sociedade perdida’ carrega a idealização de um passado republicano¹¹ incapaz de resistir ao exame dos fatos e da reflexão. Pois, efetivamente, o diagnóstico do historiador será cruel: “o desejo do povo florentino era injurioso e injusto” (Machiavelli, 1971; *Istorie* III, 1; p. 690²) diz; este povo nunca aceitou integrar a cidade, visando o universal e o interesse comum traduzidos em verdadeiras leis. Ao procurar vencer a dominação das oligarquias, também ele sempre forja *ordini e leggi* “em favor do vencedor” (*Ibid.*); comporta-se como parte, como facção. Diferentemente do povo romano — “mais razoável”, observa ele —, não “disputa” com a nobreza, “combate-a”. Por isso os conflitos em Florença terminam sempre, não em leis, como em Roma, mas em violência e sangue, “com exílio e morte de muitos cidadãos” (*Ibid.*, p. 690¹); sem avançar na direção republicana. Assim, as lições das suas histórias dificilmente confortarão as urgências, e também os ódios, daquele grupo de jovens inquietos que se veem sufocados por uma oligarquia profundamente enraizada e que sonham com a herança e o destino republicanos de sua cidade. Compreenderão que os frutos e o sabor da história não vêm da caução de suas certezas e desejos; virão da lavra e dos incômodos da reflexão.

•

10 Ridolfi aponta a escolha do ano da morte de Lorenzo para o término da obra como “oportuna” (Ridolfi, 1960, p. 264). Marie Gaille-Nikodimov diz, por sua vez, que “sans doute la décision de clore son histoire avec la mort de Laurent de Médicis en 1492 lui permet-elle de se libérer de délicats problèmes de formulation : l’histoire de Florence après la descente de Charles VIII est trop proche au lecteur de 1525 pour qu’il puisse se permettre un faux pas” (Gaille-Nikodimov, 2005, p. 197).

11 Confira-se nesse sentido as excelentes análises trazidas por Claude Lefort nos texto indicados na nota 2, acima.

Que venham, então, as lições da história! Pois, sabem todos, desde Políbio, que a história carrega uma intenção pragmática. Além de proporcionar prazer — sobretudo em um tempo tomado de entusiasmo pelo passado e pelo ‘despertar das letras e das artes’ —, ela também pretende ensinar; pretende ter utilidade para aqueles leitores ciosos da superioridade da *‘vita ativa et civile’* e diretamente implicados na ação política.¹² E podemos lembrar que para os homens de cultura do tempo, moldados pela formação dos *studia humanitatis*, a história é arte; ela integra (juntamente com a gramática, poesia, retórica e filosofia moral) o novo currículo das artes liberais. E, como arte, disposição para produzir algo — “acompanhada de um logos verdadeiro”, como assinala Aristóteles —, a história quer ser produtiva, eficaz. São bem conhecidos por Maquiavel e seus contemporâneos os ensinamentos do filósofo: “a arte nasce — ele diz — quando de muitas experiências surge uma noção universal (*katholou*) concernente aos casos semelhantes” (Aristóteles, *Metafísica*, 981a, 24b6); ela provém da experiência, da memória de muitos acontecimentos de um determinado tipo, quando se destaca destes conhecimentos empíricos um universal, um saber que configura uma ‘causa’ e oferece ao artista um “porque”¹³, que o habilita a produzir ou evitar um certo efeito. E Aristóteles continua: “o saber e o entender pertencem mais à arte do que à experiência; e julgamos os artistas mais sábios que os experientes [...]; pois, uns conhecem a causa, outros não. Os experientes, com efeito, conhecem ‘o que’; os outros, ao contrário, conhecem o porque e a causa. Por isso consideramos os arquitetos dignos de honra e mais dotados de saber que os pedreiros, porque conhecem a causa do que fazem. [...] Enfim, consideramos os primeiros mais sábios, não porque sejam práticos, mas porque possuem o *logos* e conhecem as causas” (Aristóteles, *Metafísica*, 981a, 24b6).

12 Para as relações da prática historiográfica de Maquiavel com o perfil dado à história pelos humanistas, veja-se, Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, 1973; Gilbert, “Le *Storie Fiorentine* di Machiavelli, saggio interpretativo” (In: Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo*, 1977); Bondanella, *Machiavelli and the art of Renaissance history*, 1973; Matucci, *Machiavelli nella storiografia Fiorentina*, 1991; além do primeiro capítulo (“La première tradition humaniste en Italie”) do trabalho clássico de Wallace Ferguson: *La Renaissance dans la pensée historique* (1950), bem como o item “Concepções humanistas da História” da parte III de *Timoneiros* (Teixeira, 2010) e o capítulo 3 (“Histoire et pensée politique chez les modernes”) do excelente estudo de Thierry Ménissier: *Machiavel, la politique et l’histoire* (2001).

13 Vale a pena lembrar toda a passagem: “Da memória nasce para os homens a experiência: por muitas recordações da mesma coisa chegam a constituir uma experiência. [...] A arte nasce quando de muitas experiências surge uma noção universal concernente aos casos semelhantes. Com efeito, ter noção de que a Cálías, afetado por tal doença, fez bem tal remédio, e o mesmo a Sócrates e a muitos outros considerados individualmente (*kath’ekaston*) é próprio da experiência; mas, saber que foi proveitoso a todos os indivíduos de tal constituição, agrupando-se em uma mesma classe os afetados por tal doença, por exemplo, os fleumáticos, os biliosos ou os febris, é próprio da arte” (Aristóteles, *Metafísica* A 1, 980 b29 – 981 a13).

Compreende-se, assim, que Maquiavel lamente, no Proêmio de seus *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, que seus contemporâneos desconheçam a história e que dela se sirvam mal: “não têm verdadeiro conhecimento das histórias”, diz; buscaram-nas no gênero epidítico, como repertório de lições edificantes, de figuras idealizadas de exemplaridade moral, figuras a serem mais contempladas que imitadas¹⁴, tornadas inalcançáveis, “como se o céu, o sol, os elementos, os homens, tivessem mudado de movimento, de ordem e capacidade (*potere*), distinguindo-se do que eram antigamente” (Machiavelli, 1971; *Discorsi I, Proemio*; p. 76²).

O estatuto da História — a qual, enquanto “exposição ornada das coisas acontecidas”, não perde seu vínculo com a retórica — é, portanto, o de um conhecimento produtivo. Impõe-se nela proceder como na arte da Medicina ou do Direito¹⁵, como assinala nosso autor. Sabe-se que “as leis civis nada mais são que sentenças proferidas pelos antigos jurisconsultos, sentenças que, ordenadas¹⁶, ensinam nossos jurisconsultos a julgar no presente. Do mesmo modo, a Medicina não é outra coisa que as experiências feitas pelos antigos médicos, sobre as quais se apoiam os médicos do presente” (*Ibid.*); ora, é preciso fazer o mesmo “no recurso aos exemplos dos Antigos”: extrair deles o saber de suas causas. Assim, se Maquiavel observa que “não se vê Príncipe ou República que recorra aos exemplos dos Antigos”, e entende não alcançarem eles um “verdadeiro conhecimento das histórias”, é porque os vê como “incapazes de, lendo-as, extrair seu sentido [...], apreciar o sabor que têm” (*Ibid.*). Buscam prazer na variedade dos relatos; desconhecem a utilidade da memória destes acontecimentos, pois são incapazes de aceder às suas causas, ao seu ‘porque’.

Entretanto, se a História é arte (arte política), se nos oferece o saber das

14 Leonardo Bruni, por exemplo, sem ignorar a função de advertência e aconselhamento da história — como guia moral, que orienta para a virtude — ainda a vê como “a fonte mais cômoda daquele estoque de exemplos de condutas excepcionais, com os quais é adequado embelezar nossas conversações” (In: Adverse, 2013, p. 76). Para o comentário sobre o Proêmio dos *Discorsi* e a questão da exemplaridade histórica posta pelos humanistas — debatida por Machiavel e Guicciardini —, veja-se o capítulo “As Coisas do Mundo” em Aranovich, 2007, p. 33. Para as relações entre deleite e utilidade, veja-se Teixeira, 2010, p. 200.

15 Na longa ‘querela das artes’ do final do século XIV e parte importante do XV, debate-se a questão da superioridade do Direito ou da Medicina, com partidários inflamados de uma ou da outra arte. Ora, erigida por Maquiavel como mestra nas empresas de “ordenar as repúblicas, conservar os estados, governar os reinos, formar a milícia e administrar a guerra, julgar os súditos e aumentar o império” (Machiavelli, 1971; *Discorsi*, L. I, *Proemio*; p. 76), a História poderia, com toda evidência, postular a posição de arte superior.

16 Machiavel usa aqui a expressão ‘*reducti in ordine*’, a mesma usada por Cícero para a produção dos cânones da Retórica (Cf. Cícero, *De oratore*), remetendo ao procedimento central da constituição de uma ‘arte’ (*reducere in ordinem*), constituir classes, gêneros universais.

causas, das razões dos acontecimentos da cidade, o que, nesse domínio, pode ser mais necessário (e útil) que conhecer “as razões dos ódios e divisões” capazes de — inadequadamente compreendidos e enfrentados — obstaculizar, ameaçar ou destruir a própria existência das repúblicas (Cf. Machiavelli, 1971; *Istorie, Proemio*; p. 632²)? É para esta questão que Maquiavel dirige sua atenção e reflexão, sobretudo no tocante ao passado de sua própria cidade. Já no Proêmio da obra, ele assinala com clareza esse alvo: “se alguma *lição* é útil aos cidadãos que governam uma república é aquela que demonstra *as razões* dos ódios e divisões, para que, tornados sábios pelo perigo de outros, possam manter-se unidos” (*Ibid.*, grifos nossos). É a arte da História, enfim, que o coloca no caminho das razões, que lhe permite aceder à compreensão das causas e da natureza dos conflitos civis.

Não há motivo, assim, para qualquer hesitação: a matéria prima de toda a reflexão política de Maquiavel é o efetivo; são os fatos acontecidos, objetos das narrações das histórias. É “a experiência das coisas modernas e a contínua lição das antigas” — por ele “examinadas e pensadas”, como assinala na Dedicatória do Príncipe (Machiavelli, 1971; p. 257¹) — o terreno sobre o qual constrói seu conhecimento e seu ensino.¹⁷ Em sua obra, deste modo, o objeto da política não são as formas de governo e a busca da constituição excelente, como entendiam os gregos; não são também as inclinações naturais dos homens, as imposições do Direito e as virtudes que as realizam, como, a partir do estoicismo, na trilha de Cícero, pensam os romanos; não são ainda as disposições advindas das virtudes cardeais ou daquelas principescas, ensinadas pelos ‘espelhos dos príncipes’ aos grandes do Mundo, aos dirigentes políticos — tudo isto, de algum modo, pode estar lá e mesmo, eventualmente, organizar a exposição; porém, estas diversas visadas estarão sempre subordinadas à busca dos ensinamentos da experiência dos acontecimentos “antigos e modernos”, à busca (técnica) de suas causas, as “lições das histórias”.¹⁸

17 Os que acedem ao saber do porque, diz Aristóteles, são os que mostram capacidade para ensinar, o que é a marca do sábio. Maquiavel, no final do Proêmio dos *Discorsi*, depois de ter se comparado aos desbravadores de águas e terras desconhecidas, não hesita em apresentar-se como portador de um saber: “Julguei necessário escrever sobre os livros de Tito Lívio [...] o que, segundo o conhecimento das coisas antigas e modernas, julgarei ser necessário para a melhor compreensão deles, para que os que lerem estas minhas exposições (*deklarazioni*), possam mais facilmente extrair aquela utilidade em vista da qual se deve buscar o conhecimento das histórias” (Machiavel, 1971; *Discorsi*, L. I, *Proemio*; p. 76²). São, portanto, os conhecimentos extraídos por Maquiavel das coisas antigas e modernas que iluminam a leitura das histórias de Lívio; são tais conhecimentos — seus, não de Lívio — o que ele oferece ao leitor.

18 Em um livro de grande interesse (*Timoneiros*) sobre a historiografia de Maquiavel e Guicciardini, Felipe Charbel Teixeira aproxima, de maneira bastante apropriada, as lições da história nestes autores do conceito de prudência, a capacidade de decisão arguta, apta a distinguir as particularidades, os acidentes, “a partir de certos padrões estáveis e recor-

Observa-se, então, que aqui a perspectiva da política não é a da ciência. O saber maquiaveliano da política não parte de princípios ou axiomas (fossem eles a uniformidade da natureza humana, o egoísmo universal dos homens e sua capacidade de cálculo de seus interesses egoístas), aplicados à matéria histórica; seu saber não é ‘teórico’, científico.¹⁹ Por outro lado, insistimos, este saber das coisas políticas (“*le cose del mondo*”) não se produz como um simples saber de experiência, um conhecimento empírico, a ser consolidado e selado por advertências e máximas²⁰;

rentes” (Teixeira, 2010, p. 91), “como natureza humana, ciclos de ascensão e queda de cidades e formas de governo, padrões de condutas prováveis conformados pela experiência e pela leitura atenta das histórias antigas e modernas” (*Ibid.*, p. 212), diz. Portanto, nem ciência, nem experiência, mas um saber associado à ação, à práxis. O comentador observa: “É precisamente nesse sentido que as *Istorie fiorentine* de Maquiavel e a *Storia d’Italia* de Guicciardini são analisadas como eventos que ensinam a refletir, que apresentam os caminhos de um modo particular de inferência pautado no exame atento das ações dos principais agentes envolvidos nos processos decisórios: nesse sentido, as lições que os leitores devem extrair dessas histórias dizem respeito menos à delimitação de modelos gerais de conduta que à definição de um modo particular de *raggiornamento* que deve incidir em ações imitativas” (*Ibid.*, p. 213). Pensamos, no entanto, que a aproximação proposta por Maquiavel com Medicina e o Direito fazem a disciplina da História inclinar-se, fundamentalmente, para o campo da ‘arte’ — sem qualquer prejuízo de seus interesses persuasivos (retóricos) e éticos.

- 19 Vem de há muito, no campo do comentário da obra de Maquiavel, a insistência em apresentá-la como aquela que inaugura a ciência política (Meinecke, Cassirer e outros). James Hankins nos dá deste caminho, hoje, uma formulação que podemos tomar como paradigmática (Cf. Hankins, 1996). Maquiavel, diz ele, abandona os postulados da ética antiga (cujo empenho teleológico garante a conjunção entre bons meios e bons fins) e assenta as bases da ética moderna (bons meios não levam necessariamente a bons fins) e de suas práticas consequencialistas, que fazem o ator político responsável pelos resultados de seus atos (já que atos bons podem redundar em males e atos maus em bem). Ora, tal ética justamente supõe a capacidade de prever, o que só se tornaria possível em vista de certos postulados relativos à natureza humana assumidos por Maquiavel: 1. a natureza humana é uniforme no tempo e no espaço; 2. os homens agem sempre aproximadamente por motivos egoístas; 3. os homens agem racionalmente. Estes princípios permitiriam extrair da História, da experiência, regras de conduta para um comportamento bem sucedido na política e para o afastamento das consequências indesejáveis. Esta compreensão do saber proposto pela obra parece-nos empobrecê-la. Não são regras de conduta extraídas da experiência que encontramos aí, mas o saber das causas, da lógica ou das leis que operam a ordem política. Maquiavel é filósofo.
- 20 Se Hankins aproxima a política de Maquiavel de uma ciência experimental indutiva, outros, como se sabe, a confinam inteiramente no registro da *empeiria*, da experiência propriamente dita — como se pode verificar, sobretudo, em textos de estudiosos da primeira metade do século XX, como Herbert Butterfield, antigo professor de História Moderna de Cambridge. “Deve-se observar — diz ele — que a intenção de Maquiavel não era estudar ou criar uma ciência particular como a que chamamos hoje ciência política; é importante que nos aproximemos de sua obra como a de um historiador e não a de um teorizador ávido de sínteses. [...] Seu ensino é uma coleção de máximas concretas, advertências e exortações, referentes a certos pontos de política, regras de conduta em determinadas emergências e exposições de movimentos táticos” (Butterfield, 1965; p. 21) — máximas, as mesmas, que voltam em todos os seus escritos, observa. Trata-se,

ele se funde e se confunde com a arte da História.²¹ E podemos observar que em todos os seus escritos o trabalho da reflexão que investiga as causas leva sempre ao mesmo ensinamento fundamental sobre os acontecimentos políticos: nas diversas matérias históricas examinadas (a Roma Antiga, a Itália de seu tempo, Florença e suas histórias), o “*raggiamento*” aponta a cada vez para a universalidade do conflito entre grandes e povo, para o caráter originário, fundante, da divisão civil, como causa primeira das coisas políticas e dos bens e dos males que acontecem às cidades. Tudo remete, enfim, às “graves e naturais inimizades” entre o povo e os grandes — uma formulação que não exprime um postulado, mas manifesta um saber pacientemente extraído da meditação sobre os acontecimentos do seu tempo, de Roma ou das histórias do passado florentino. Este saber procede dos fatos, já que a reflexão se processa através dos fatos (e mesmo procede deles, como reflexão dos próprios fatos); pois, o pensamento, fazendo história, adere à própria urdidura dos acontecimentos para demonstrar, pelos fatos²², suas razões, como poderemos observar agora na trama das histórias florentinas.

•

Nos *Discorsi*, a história de Roma já se revelara imensamente pródiga em utilíssimas advertências e em sólidos conhecimentos sobre a vida das cidades, o comportamen-

assim, para o comentador, de uma “sabedoria acumulada”, a “sabedoria prática” de “um conselheiro profissional em problemas políticos, cuja habilidade era a admiração de seus amigos” (*Ibid.*, p. 23). Vejam-se também afirmações de Charbel Teixeira (2010, p. 197) no mesmo sentido.

- 21 Por isso revela-se sempre incômoda a classificação dos escritos maquiavelianos em ‘teóricos’ e ‘históricos’ (além dos literários). Do ponto de vista formal, um tratado (*De Principatibus*), comentários (*Discorsi sopra la prima decada de Tito Lúvio*) ou histórias (*Istorie Fiorentine*) são bem diversos. No entanto, a natureza do saber político visado é em todos os casos certamente o mesmo.
- 22 Maquiavel assinala claramente este procedimento na afirmação que abre o capítulo 27, L. II dos *Discorsi*: “E perché questo è un termine che merita considerazione, ingannandoci-si gli uomini molto spesso, e con danno dello stato loro, e’ mi pare da dimostrarlo particolarmente con esempli antichi e moderni, non si potendo con raggioni cosi distintamente dimostrare” (Machiavelli, 1971; *Discorsi*, L. II, 27; p. 186²). Aranovich comenta, acertadamente, que “[...] em Machiavel, política e história não podem ser separadas, porque se o forem, serão insuficientes para a compreensão da realidade. Ou seja, a história é a única realidade e qualquer pensamento político deve ser nela fundada, sob pena de se tornar fantasmagórico” (Aranovich, 2007, p. 28). A comentadora volta, no entanto, à ideia da regularidade do comportamento humano, ainda que busque mostrar que esta recorrência não deve ser considerada no registro das paixões individuais, mas implicadas na totalidade complexa que é o Estado: “[...] considerando-se o que disse acima acerca de que todo o conhecimento sobre os homens deve ser obtido no interior do espaço estatal, concebe-se que as paixões agem dentro do Estado [...] e que] o conhecimento dos movimentos do Estado precede aquele das paixões” (*Ibid.*, p. 83), observa.

to dos cidadãos e a natureza de seus conflitos. Assim, poderíamos nos perguntar se haveria ainda, no domínio das coisas políticas, algo a aprender das histórias de uma cidade que se viu ao longo do tempo “oprimida e diminuída pela malignidade dos acontecimentos” (Machiavelli, 1971; *Istorie, Proemio*; p. 633¹), e que, por estas vicissitudes, foi se tornando, como observa seu historiador, cada vez mais “humilde e abjeta” (*Ibid.*, p. 691¹). Ora, se Bruni e Poggio calaram ou passaram por alto as matérias propriamente políticas (fixando-se nas guerras externas dos florentinos), por julgá-las desimportantes (*deboli*) e indignas de ser recolhidas pela memória das letras, enganaram-se inteiramente, diz ele. Em primeiro lugar, porque se os homens se interessam pelas histórias de outras repúblicas, interessam-se ainda mais por aquelas internas à própria cidade; pois, já vimos, “se todo exemplo de república move, aqueles que se leem sobre a própria movem muito mais e são muito mais úteis” (*Ibid.*, p. 632²)²³, diz ele. Depois, quanto à história de Florença, há ainda, certamente, um bom motivo para dar-lhe atenção: sendo o centro do interesse e da utilidade das histórias o exame “*delle civili discordie e delle intrinseche inimicizie*” (*Ibid.*), nessa matéria, assinala Maquiavel, o caso florentino é excepcional: “se foram notáveis as divisões de alguma república, as de Florença foram notabilíssimas, já que a maior parte das repúblicas de que se tem notícia contentaram-se com uma divisão — com a qual, conforme os acontecimentos, a cidade cresceu ou se arruinou —, já Florença, não contente com uma, produziu muitas” (*Ibid.*)²⁴. A república romana, “como todos sabem”, continua ele, manteve a divisão entre os nobres e a plebe de seu início até sua ruína, do mesmo modo que outras cidades; Florença, no entanto, produziu conflitos diversos e em profusão. Mas há ainda um motivo suplementar, nada desprezível, para a atenção à sua história, sobretudo para seus próprios cidadãos: o fato da cidade — não obstante o ideário republicano que a impregna — nunca ter prosperado como verdadeira república, apesar de sua pujança econômica, da excepcional *virtù* e engenho de seus cidadãos e ainda “da vontade destes de tornar grandes a si e à sua pátria (*Ibid.*, p. 633¹). Quais as razões deste malogro? Por que não se alcançam aqui, como em Roma, *ordini* republicanas que lhe proporcionem alguma estabilidade constitucional e *grandezza*²⁵? Por que vai esta cidade de crise em crise até o principado

23 “[...] *si ogni esempio de republica muove quegli che si leggono della propria muovono molto piu e moto piu sono utili*” (Machiavelli, 1971; *Istorie, Proemio*; p. 632²).

24 “[...] e se di niuna repubblica furono mai le divisioni notabili, di quella di Firenze sono notabilissime; perchè la maggior parte delle altre repubbliche delle quali si ha qualche notizia sono state contente d’una divisione, con la quale, secondo gli accidenti, hanno ora accresciuta, ora rovinata la città loro; ma Firenze, non contenta d’una, ne ha fatte molte” (*Ibid.*).

25 Diz Machiavel: “E, senza dubbio, se Firenze avesse avuto tanta felicità che, poi che la si liberò dallo Imperio, ella avesse preso forma di governo che l’avesse mantenuta unita, io

dos Medici e aos seus atuais infortúnios, fragilizada externamente e malograda em suas aspirações republicanas?

Ainda no Proêmio, Maquiavel arrola a sucessão das divisões enfrentadas pela cidade, apresentando ao leitor, já aí, o roteiro da obra — expressamente centrado nos desdobramentos desses conflitos —, toda ela aplicada em sondar e articular suas razões e motivações. “Em Florença, observa, primeiramente dividiram-se os nobres entre si, depois os nobres e o povo e, por último, a divisão se deu entre o povo e a plebe; tendo ainda, muitas vezes, acontecido que uma destas partes, tornada dominante, dividiu-se em duas” (*Ibid.*, p. 632²). Sucedem-se, pois, na cidade, como se vê, conflitos de naturezas diversas: aqueles propriamente políticos, em vista da liberdade, da não-opressão (o conflito do ‘*popolo*’, isto é, a grande e pequena burguesias florentinas, contra os nobres — objeto do L. II — e, depois, a oposição da plebe, massacrada economicamente e destituída de direitos políticos, contra o próprio *popolo*, os cidadãos inscritos nas corporações, maiores e menores, às quais a plebe estava ‘*sottoposta*’²⁶) e ainda, a cada momento, conflitos no interior da própria classe dominante da hora, entre segmentos da nobreza, no início, depois entre facções burguesas, e mesmo divisões no seio da própria plebe, quando esta, efemeramente, ocupa o lugar do poder.²⁷

O contraponto é evidentemente o caso de Roma, cuja divisão civil, interna, não se desdobra no tempo, como em Florença, em embates de classes diversas. E isto, lá, não ocorre porque Roma tivesse superado a divisão, afastado os conflitos. O que se observa é que esta cidade, tornada paradigmática, conseguiu dar a eles

non so quale republica, o moderna o antica, le fusse estata superiore” (*Ibid.* p. 633¹).

26 Florença, a partir de 1282, passa a ter seu sistema político quase inteiramente organizado com base nas corporações de ofícios, as guildas, que caracterizaram a organização social no decorrer da idade Média (“o que acabava por conferir ao governo o aspecto de uma federação de corporações de ofícios”, nas palavras de Pancera, 2010, p. 41). A integração dos cidadãos no sistema político e a participação nas magistraturas se faz, assim, pela mediação das *Arti* — corporações maiores (comércio atacadista, finanças, e produção em escala, como no caso da arte da lã) e menores (os ofícios que, de modo geral, caracterizam serviços). Trabalhadores ‘braçais’, não especializados, diaristas, não são agregados em corporações próprias; são subordinados (*sottoposti*) a determinadas *Arti* e a seus magistrados, nos registros tanto social quanto jurídico.

27 As observações do Proêmio da obra e depois daquele do L. III, bem como o correr dos relatos, levam José Luiz Ames a perguntar se, nestas *Istorie*, Maquiavel não atenuaria a distinção, feita nos *Discorsi*, entre conflitos bons e maus, que apareceriam então, agora, como sendo todos de um só tipo, e prejudiciais todos, no caso de Florença, à ordem republicana (visto não haver nesta cidade boas instituições para canalizá-los em um sentido político, como em Roma). Desta forma, considera o comentador, os conflitos florentinos permanecem indiferenciados, ganham um aspecto “pastoso” (cf. Ames, 2014, p. 278), impedindo a distinção entre aqueles ‘naturais’, dos *umori*, e os ‘artificiais’, das facções. Florença, observa ele, não conheceu instituições capazes de regulá-la, daí ter sido marcada pela ‘homogeneidade’ (‘pastosa’) das suas dissensões internas (cf. *Ibid.*, p. 269).

um enquadramento institucional capaz de absorver os embates da inultrapassável divisão civil em instituições apropriadamente republicanas — instituições que deram voz, capacidade de manifestação, às diversas partes da cidade, sobretudo à plebe, a partir da instituição decisiva do Tribunato. Roma produziu, enfim, mediações institucionais para o conflito, canalizando, de algum modo, seus desdobramentos e consolidando, assim, sua ‘liberdade’ republicana.

Maquiavel já ensinara no belo capítulo 7 do L. I de seus *Discorsi* que “não há nada que torne uma república tão estável e firme quanto ordená-la de modo tal que a alteração dos humores que a agitam encontrem uma via, ordenada por leis, para desafogar-se”.²⁸ Tirara lição aí, como se sabe, do caso romano de Coriolano que, acossado pela ira da plebe, é levado à justiça pelos tribunos. E observara que “em tal acontecimento se assinala o que já foi dito: o quanto é útil e necessário que as repúblicas, com suas leis, ofereçam vias para desafogar a ira que o povo (*la universalità*) abriga contra um cidadão” (Machiavelli, 1971; *Discorsi*, L. I, 7; p. 87²), ou em relação às manifestações de opressão. Caso contrário — forças e ‘*ordini*’ públicas faltantes —, recorre-se a forças privadas (gerando facções) ou mesmo a forças estrangeiras, com enormes danos para a república. Seus concidadãos conhecem bem tais episódios, lamenta: “vimos — diz ele — em nosso próprio tempo quanta agitação trouxe à república de Florença o fato da multidão não poder desafogar ordinariamente sua animosidade contra um cidadão” (*Ibid.*), lembrando episódio recente da desgraça que se abate sobre um chefe militar da cidade. Assim, assinala que os florentinos não só não resolvem seus conflitos através da lei, como, mais gravemente, não os resolvem promovendo boas leis, segundo conclui agudamente o primeiro capítulo do L. III das *Istorie*, para, em seguida, tomar o caminho da demonstração mediante a narrativa, por fatos.

Este capítulo introdutório do L. III é justamente um momento fundamental da obra. Como em todos os capítulos introdutórios, nele não são narrados acontecimentos; o historiador aí assenta e expõe sua reflexão: recolhe as lições trazidas pelo livro precedente e introduz às razões dos acontecimentos que serão narrados.

28 É preciso lembrar aqui, mais extensamente, esta célebre passagem dos *Discorsi* sobre as acusações públicas e sua função estabilizadora das instituições: “Questo ordine fa dua effetti utilissimi a una republica. Il primo è che i cittadini, per paura di non essere accusati, non tentano cose contro allo stato; e tentandole, sono, incontinentemente e senza rispetto, oppressi. L’altro è che si dà onde sfogare a quegli umori che crescono nelle cittadini, in qualunque modo, contro qualunque cittadino: e quando questi umori non hanno onde sfogarsi ordinariamente, ricorrono a’ modi straordinari, che fanno rovinare tutta una republica. E però non è cosa che faccia tanto stabile e ferma una republica, quanto ordinare quella in modo che l’alterazione di quegli umori che l’agitano, abbia una via da sfogarsi ordinata dalle leggi” (Machiavelli, 1971; *Discorsi*, L. I, 7; p. 87¹). Confira-se também o capítulo 25 do L. I, no mesmo sentido.

É, assim, na abertura desse livro que Maquiavel propõe uma das formulações mais contundentes — e também mais debatidas — sobre a divisão civil, o fundamento das repúblicas e de todas as associações políticas. Lemos aí: “As graves e naturais inimizades existentes entre os populares e os nobres, causadas por quererem estes comandar e aqueles não obedecer, são a razão de todos os males que surgem nas cidades; porque desta diversidade de humores alimentam-se todas as outras coisas que perturbam as repúblicas” (Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. III, 1; p. 690¹). Ora, os que vêm da leitura do Príncipe e dos *Discorsi* estranham, evidentemente, nesta passagem, os vocábulos “males” e “perturbam” aqui referidos à causa primeira, “natural”, da existência e vida das repúblicas. É certo que em Florença (cidade que está no horizonte da observação, ainda que de fato o plural universalize a referência) as divisões civis redundaram em males; mas, é certo também que a universalização se vê comprometida, logo em seguida, com a indicação de que em Roma tais inimizades não produziram os mesmos efeitos maléficis que perturbaram Florença: “numa e noutra cidade produziram efeitos diversos”, favoráveis, na primeira, francamente desoladores na outra. Em Roma, produziram boas instituições e leis, universais políticos; em sua cidade, violências reiteradas, conflitos sangrentos, mortes e exílios, tornados corriqueiros, quase banais. Ora, a oposição entre bons e maus efeitos certamente nos impede de ler esta abertura do L. III como crítica aos conflitos civis. Faria contra senso com esta e com toda a obra.²⁹

Mas, por que esta mesma causa produz nos dois casos efeitos tão contrastados? A resposta, Maquiavel a adianta imediatamente, e com toda a clareza: “tal diversidade de efeitos deve ser causada pelos fins diversos que se deram os dois povos”, pelos fins que, nas duas cidades, movem os que “não querem obedecer”, o “povo”, que os *Discorsi* fazem o depositário da liberdade republicana (cf. Machiavelli, 1971; *Discorsi*, L. 1, 5; p. 83¹). Pois, o humor popular, compreendemos claramente aqui, quando se desencadeia contra o comando e a opressão dos grandes, pode dirigir sua ação para fins diversos: pode visar a produzir leis, fazendo-se um efetivo portador de universais políticos, ou pode ter como fim ‘ocupar o poder’, produzindo não só uma oposição, mas ainda a exclusão e hostilização de seus adversários: “O povo de Roma — observa — desejava gozar as supremas honras junto com os nobres, o de Florença combatia para ficar sozinho no governo, sem que os nobres participassem dele” (Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. III, 1, p. 690²); ou seja, “as graves e naturais inimizades” entre povo e grandes “em Roma se resolviam *disputando*, em Florença, *combatendo*” (*Ibid.*, p. 690¹, grifos nossos).

A passagem que acabamos de lembrar é bastante conhecida, citada e co-

29 É longa a lista dos comentadores que veem uma disparidade de tratamento dado à questão dos conflitos civis nos *Discorsi* e nas *Istorie*. Veja-se Bock, 1990, p. 182, que tem nesse tema um dos fios condutores de sua leitura das *Istorie*.

mentada, mas é necessário observar que não se trata aí apenas de uma questão de “meios”, do emprego ou não de meios não legais e violentos, meios extraordinários ou ordinários; trata-se, sobretudo, de uma questão de fins, dos propósitos que dão direção ao humor popular³⁰. E, por tratar-se de fins, uma avaliação e valoração destes propósitos logo se impõem: “o desejo do povo romano era mais razoável”, ajuíza o historiador; o do povo florentino, “injurioso e injusto” (*Ibid.*, p. 690²); ele fere a dignidade de alguns, excluindo-os da cidadania e do governo. Mas, Maquiavel vai adiante: o povo florentino, ao vencer, as leis que criava “eram estabelecidas não em vista da utilidade comum, mas todas em favor do vencedor” (*Ibid.*, p. 690¹). Vinga, portanto, nesse povo, o espírito de facção e o despotismo, não o da república. No caso da vitória do *popolo* sobre a nobreza (relatado no L. II), o que poderia ter sido para Florença um auspicioso “*principio della sua libertà*” (*Ibid.*), revelou-se a continuação de uma história de violências e conflitos, envolvendo agora, sobretudo, frações do próprio *popolo*. Com a exclusão dos nobres, ocorre também a perda progressiva “daquela *virtù* das armas e da generosidade de ânimo que existia na nobreza”³¹ (a qual, para sobreviver, precisa, então, “tornar-se semelhante aos *popolani*” — *Ibid.*, p. 690²), de modo que a corrupção da cidade se aprofunda, tornando-a “cada vez mais humilde e abjeta” (*Ibid.*, p. 691¹), observa cruelmente o historiador. Porém, além da sucessão dos conflitos de facção no seio da nova classe dominante, o *popolo* (cuja cidadania advém, lembramos, da inscrição nas corporações maiores e menores), o L. III trará o relato da última oportunidade de constituição da liberdade republicana dos florentinos — agora a revolta da plebe contra o *popolo* —, que veremos malograr pelos motivos que já são assinalados neste seu capítulo introdutório. E veremos também, depois desta revolta, a cidade caminhar, em meio a muita opressão e violências, na direção do principado e das dificuldades que a desafiam no presente.

•

Passemos, então, à demonstração pelos fatos, inscrita na trama mesma destas histórias florentinas. Nesse início do L. III, segundo o trajeto antecipado pelo autor já no Proêmio do primeiro livro, encontramos no momento que se segue ao

30 Comentaremos adiante, nas notas 46 e 50, as posições de Gisela Bock e José Luís Ames sobre esta questão.

31 A mesma observação aparece também no final do L. II: “Oltra di questo, tutti gli ordini della giustizia contro ai Grandi si riassunsono; e per fargli più deboli, molti di loro intra la popolare multitudine mescolorono. Questa rovina de' nobili fu sì grande e in modo afflisse la parte loro, che mai poi a pigliare le armi contro al popolo si ardirono, anzi continuamente più umani e abietti diventerono. Il che fu cagione che Firenze, non solamente di armi, ma di ogni generosità si spogliasse” (Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. II, 42; p. 690¹).

triufo do ‘*popolo*’ sobre os nobres e a constituição do chamado “Governo das Artes”, aquele *stato* em que as magistraturas são ocupadas exclusivamente pelo ‘povo’ — a grande burguesia reunida, como já foi indicado, nas *Arti maggiori* (que detêm a inteira hegemonia no governo), associada à pequena, acomodada, esta, nas *Arti minori* —, com a exclusão da plebe, não integrada ao corpo da cidadania, subordinada (*sottoposta*) a diversas corporações. No primeiro livro fora brevemente relatada a história das “coisas italianas”³²; no segundo, o historiador volta-se especificamente para Florença, vindo de suas origens até 1353, período de dominação e queda da nobreza, um tempo tumultuado por divisões e conflitos entre clãs e partidos (Guelfos e Gibelinos e, posteriormente, com a hegemonia dos Guelfos, sua própria divisão em Bianchi e Neri)³³. Logo, porém, crescem “as naturais inimizades entre os homens populares e os nobres (*Ibid.*, p. 690¹), sobrepondo-se às hostilidades existentes entre facções da nobreza, que, no final do L. II, vê-se levada a uma completa derrota, mediante episódios de extraordinária violência.³⁴ Assim, o L. III se inicia nesta *nuova ordine* da dominação popular, que vai se manter politicamente estabilizada por um bom lapso de tempo (“*mantennesi la città dopo quella rovina quieta infino all’anno 1353*”³⁵ — *Ibid.*; L. II,42; p. 690¹) já que, como diz o autor, “*doma que fu la potenza de’nobili*” (e, também “terminada a guerra com o arcebispo de Milão” — *Ibid.*; L. III,2; p. 691¹), parecia não haver mais motivo para perturbações. Ora, os conflitos logo reaparecem, visto que as instituições da cidade não se mostram capazes de os assumir e abrigar as oposições.

32 No primeiro livro a narrativa se inicia com o final do império romano e segue até 1434, descrevendo a formação e desenvolvimento das quatro potências da península italiana: os Estados Pontifícios, Nápoles, Veneza e Milão.

33 Em 1293, o *popolo* impõe à nobreza os draconianos ‘*ordinamenti di giustizia*’ (Cf. Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. II,13; p. 666² e também nota 37, supra), as leis antinobiliárias, às quais segue um tempo de apaziguamento, que será interrompido pelo surgimento da divisão entre Bianchi e Neri (Cf. *Ibid.*; L. II,16; p. 668²). Sobre este período de relativa calma, o historiador diz: “Né mai fu la città nostra in maggiore e più felice stato che in questi tempi, sendo di uomini, di ricchezze e di riputazione ripiena: i cittadini atti alle armi a trentamila, e quelli del suo contado a settantamila aggiungevano; tutta la Toscana, parte come subietta, parte come amica, le ubbidiva; e benché intra i nobili e il popolo fusse alcuna indignazione e sospetto, non di meno non facevano alcuno maligno effetto, ma unitamente e in pace ciascuno si viveva” (*Ibid.*; L. II,15; p. 668¹).

34 Depois de relatar os grandes e violentos tumultos que culminaram com o afastamento da nobreza da cena político-institucional, Maquiavel comenta: “Il popolo intanto, e di quello la parte più ignobile, assetato di preda, spogliò e scheggiò tutte le loro case, e i loro palagi e torri disfece e arse com tanta rabbia che qualunque più al nome fiorentino crudele nimico si sarebbe di tanta rovina vergognato” (*Ibid.*; L. II; p. 689²).

35 Mas, é preciso lembrar que nesse período acontecimentos calamitosos, como uma peste devastadora e a primeira guerra contra os Visconti de Milão (com seus planos de expansão para a construção de um grande Estado unificado no norte e centro da Itália — Cf. Hans Baron, 1966), vieram assolar a cidade.

Assim, o historiador emenda, em tom de lamento: “No entanto, a má fortuna de nossa cidade e suas *ordini* não-boas” levam-na a mergulhar em novas divisões, em conflitos facciosos, de natureza análoga aos que antes foram protagonizados pela nobreza. Emergem inimizades e desavenças entre grupos *popolani*, divisões entre clãs aglutinados em partidos que se odeiam e que querem, evidentemente, “*ottenere il principato nella repubblica*” (*Ibid.*), como evidenciará, adiante, a ambição do partido ‘guelfo’, que por muito tempo dominará a cidade. As facções se armam e seguidamente desafiam as leis e recorrem à violência privada.

Liderados pelos clãs Albizzi e Ricci, estes partidos enfrentam-se, então, por um longo período, espreitando-se e criando obstruções mútuas no plano das decisões políticas. Acaba, no entanto, por prevalecer a facção dos Albizzi (aliada aos Strozzi e outras famílias poderosas), denominada ‘parte guelfa’ (uma designação que recupera a herança das antigas divisões da nobreza da cidade), cujos chefes, diz Maquiavel, tornaram-se insolentes e potentíssimos (Cf. *Ibid.*; L. III,3; p. 692¹). Estes homens, já em 1371, associados à maior parte dos ‘*popolani potenti*’ e a muitos dos membros da antiga nobreza, “decidem ficar sozinhos no governo” (*Ibid.*, p. 692²) e moldar a seu favor as instituições. Malgrado a reação indignada de um grupo de cidadãos respeitados contra suas insolências e arrogância, as medidas tomadas pela *Signoria* contra eles (e contra os embates das facções) acabam por aumentar-lhes o poder³⁶ — o que faz aumentar também, certamente, o número de seus inimigos. A cidade se vê, então, em um impasse: de um lado, a audácia destes ‘capitães guelfos’; de outro, a impossibilidade de derrotá-los (Cf. *Ibid.*, p. 696¹) e de estancar a contínua erosão das leis e instituições. Assim, aos adversários dos Guelfos parecia, então, não haver outro caminho que o recurso às armas; o quadro, como assinala o historiador, é de iminência de guerra civil.

No entanto, esses conflitos facciosos (entre facções burguesas, devemos enfatizar), ao se exacerbarem e caminharem para seu extremo, começam a alcançar um estatuto propriamente político. Pois, terminam por se associar na oposição à ‘*parte guelfa*’ (que concentra “a maior parte dos *popolani* mais poderosos e todos os antigos nobres” — *Ibid.*) todo o povo “*di minori sorte*” — o *popolo minuto* —,

36 A principal das medidas tomadas foi a suspensão do acesso às magistraturas, por três anos, a três membros da família Albizzi e a três dos Ricci, entre eles Piero degli Albizzi e Ugucione de’ Ricci, os chefes destas facções adversárias. Esta medida fez, na verdade, crescer a força política dos Albizzi, que já dispunham do prestígio e do aparato da “Parte de’ Guelfi”, um partido mais reverenciado e temido que a própria *Signoria*, segundo relata Maquiavel: “E a tanta arroganza i Capitani di parte salirono, ch’eglino erano più che i Signori temuti, e com minori reverenza si andava a questi che a quelli, e più se stimava il palagio della Parte che il loro; tanto che non veniva ambasciadore a Firenze che non avesse commissione a’ Capitani” (Machiavelli, 1971; *Istorie* L. III,8; p. 696¹). Mas, as medidas, enfim, ao invés de barrar, reforçam a arrogância dos Guelfos ao prejudicar, mais que a eles, seus adversários.

associado a alguns (poucos) *popolani* ricos (os Ricci, Alberti e Medici) e, o que é mais importante, “*il rimanenti della moltitudine*” (a massa a que comumente se chama, muitas vezes desdenhosamente, ‘o povo’, constituída sobretudo pela plebe), que, comenta Maquiavel, “quase sempre se associa à parte descontente” (*Ibid.*). À frente, liderando a rebelião contra a prepotência dos guelfos, está o ‘*popolo minuto*’ (os cidadãos pertencentes às corporações menores); mas, como se sabe, este movimento não só abrirá as portas para a entrada da plebe em cena, como também, logo, lhe reservará o papel principal, transformando-se em conflito entre a plebe e o *popolo*, a última das figuras das “*civili discordie*” florentinas nomeadas no Proêmio da obra, aquela que se seguiu à divisão política do povo (*popolani* e *popolo minuto* confundidos) em relação aos nobres.

O enfrentamento se inicia no momento em que Salvestro de’ Medici, oponente dos ‘guelfos’ e aliado do *popolo minuto*, esquivando-se de golpes e manobras, torna-se *gonfaloniero* e propõe uma lei que “*innovava gli ordinamenti della giustizia contro i grandi*”³⁷, visando a solapar o poder dos capitães guelfos (Cf. *Ibid.*, p. 697¹). Diante da resistência dos partidários destes, os aliados de Salvestro conclamam o povo a ocupar a praça da *Signoria* e conseguem aprovar a lei, mas não acalmar a cidade — mesmo com a decisão de estabelecer uma *balia*³⁸ para reformar as instituições (*lo stato*). Os tumultos ganham, então, enormes proporções. Os cidadãos das ‘*arti minori*’, apoiados pela numerosa plebe, “para vingar-se dos guelfos”, saqueiam e incendiam casas, abrem prisões, invadem monastérios e ameaçam atacar a Câmara pública. As paixões mais ferozes se desencadeiam. Maquiavel assinala “*la rabia di quella moltitudine*”, o “*popolare furore*”, as violências cometidas “*per odio universale o per private inimicizie*” (Cf. *Ibid.*; L. III,10; p. 698²).

Aos poucos, no entanto, medidas pacificadoras (anulação de leis feitas pelos

37 É oportuno lembrar que os “*Ordinamenti di Giustizia*” designam a legislação pela qual, entre 1293 e 1295, a burguesia florentina se opôs à prepotência da nobreza (“e ciascuno giorno qualche popolare era ingiuriato; e le leggi e i magistrati non bastavano a vendicarlo, perché ogni nobili, con i parenti e con gli amici, dalle forze de’ Priori e del Capitano si difendeva” — Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. II,12; p. 666¹). São várias as medidas estabelecidas no plano social e da aplicação da Justiça, como responsabilizar as famílias nobres pelos delitos de seus membros ou levá-las a juízo apenas pela ‘*publica fama*’ de um delito. Vejam-se nas *Istorie* os capítulos 12 e 13 do Livro II. Algum tempo depois da expulsão, em 1343, do Duque de Atenas (o cavaleiro francês Walter de Brienne, chamado no ano anterior para governar a cidade) o *popolo* afasta os nobres do comando social e político da cidade (Cf. *Ibid.*; L. II,39; p. 687²), sobretudo mediante sua exclusão das *Arti* e, assim, das magistraturas de governo.

38 As *Balie* são comissões especiais, dotadas de poderes extraordinários, estabelecidas em geral por *Parlamenti* (grandes concentrações populares em praça pública), para questões urgentes ou ‘estado de necessidade’: reformas constitucionais ou eleitorais, criação de impostos, decisões relativas a guerras, sempre em momentos críticos. Suas decisões são inapeláveis. Ver Pancera, 2010, p. 45.

guelfos, reintegração política dos ‘*ammuniti*’³⁹, renovação das bolsas eleitorais, mudança dos ocupantes da *Signoria*, que agora passa a ser presidida por Luigi Guicciardini — homem muito respeitado —, além de outras medidas, como declarar rebeldes alguns cidadãos odiados pelo povo — cf. *Ibid.*) vão serenando os ânimos. As advertências e exortações do novo *gonfaloniero* (retratadas em longa peça retórica produzida pelo historiador — Cf. *Ibid.*; L. III,II; p. 699¹), são decisivas para o arrefecimento dos ódios e da revolta do *popolo minuto*. Porém, nesse momento, estando controlado o ‘*popolare furore*’, sobe para o primeiro plano a ‘*infima plebe*’, que toma a cena com iniciativas próprias, promovendo novos e violentíssimos tumultos. “Enquanto estas coisas [as tratativas da *Signoria* com o *popolo minuto*] aconteciam, nasceu um outro tumulto — diz Maquiavel — que muito mais que o primeiro feriu a república” (*Ibid.*; L. III,12; p. 700¹). Trata-se do movimento que a tradição nomeou ‘revolta dos *Ciompi*’, a rebelião dos numerosos “*sottoposti* à arte da lã e a outras” (*Ibid.*, p. 700²). O que os move? Seguramente, de um lado, seu ódio de classe, ódio aos cidadãos ricos e aos ‘príncipes das artes’ (Cf. *Ibid.*, p. 700¹). Porém, mais imediatamente, move-os o medo de serem eles os punidos pelas violências ocorridas nos dias precedentes. É verdade que há também a insatisfação com o que ganham (não estão, certamente, contentes “com o que achavam ser justo merecer por suas fadigas” — *Ibid.*, p. 700²) e com o funcionamento da Justiça que lhes era administrada pelos magistrados das corporações a que estavam subordinados; no entanto, são sobretudo movidos, positivamente — segundo exprime o magnífico discurso que o historiador atribui a um *ciompo* anônimo (Cf. *Ibid.*, p. 701¹) —, pelo desejo de “viver com mais liberdade e mais satisfação do que no passado” ou, como diz também, “abrir caminho para termos aquelas coisas que desejamos para nossa liberdade” (*Ibid.*). Desejo de liberdade, pois; aspiração por cidadania, como se evidenciará.

Impossível reduzir as motivações do *ciompi* a um horizonte fundamentalmente econômico, como querem muitos comentadores.⁴⁰ A reivindicação econômica

39 *Ammunire* é um vocábulo derivado do latim ‘*admonere*’: fazer lembrar, avisar, admoestar, chamar à ordem e mesmo castigar. Trata-se aqui de um expediente legal, acionado, a partir de meados de 1357, contra os suspeitos de origem ou inclinações ‘gibelinas’ (mas, adiante, também usado contra os líderes da ‘*parte guelfa*’). Procura-se por este expediente prevenir intervenções por parte de cidadãos potencialmente perigosos para a cidade, através da suspensão de seus direitos políticos, quase sempre por 10 anos. O uso deste instrumento legal, acionado pelos ‘*capitani*’ dos partidos, como assinala Maquiavel, trouxe contínuas agitações para a cidade, visto que seu uso mais regular destinou-se à neutralização política dos adversários pela facção hegemônica no controle do poder (em 1366, diz o historiador, “*si trovavano di già ammuniti più che 200 cittadini*” — Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. III,3; p. 692¹). Confira-se, também no L. III, capítulo 3, o início do uso deste expediente nos conflitos das facções lideradas pelas famílias Ricci e Alberti (Cf. *Ibid.*, p. 691²).

40 Discutimos aqui a interpretação da revolta dos *Ciompi* que passou a dominar o campo

está certamente lá, mas a narrativa maquiaveliana traz o foco da revolta e de suas aspirações para um plano eminentemente político: é o ódio aos grandes (filtrado na indignação contra a prepotência dos guelfos e no medo) e a reivindicação da cidadania de que estão excluídos. Que se considerem suas exigências e as transformações políticas que reclamam (aquelas reivindicações que, sob forte pressão da multidão, foram aprovadas por todas as instâncias institucionais no momento mesmo do seu assalto aos poderes da cidade (Cf. *Ibid.*; L. III,15; p. 703²). Em primeiro lugar — e esta é a exigência fundamental —, impõem a criação de três novas corporações, através das quais todos os ‘*sottoposti*’ das *Arti* já existentes são incluídos na cidadania (uma para os cardadores e tintureiros, até então subordinados à Arte da Lã; outra para costureiros, alfaiates e artes afins; uma terceira para o restante da plebe). Passam, assim, a ter um instrumento de intervenção política e a beneficiar-se de uma justiça própria, visto que, no domínio judiciário, os cidadãos florentinos estavam fundamentalmente subordinados aos magistrados

do comentário como o momento, segundo Bock, “of the passage from the struggle for honors and office to that for property and wealth and to violence” (Bock, 1990, p. 193). Diferentemente da oposição do *popolo* aos nobres, estas lutas seriam, sobretudo, motivadas por condições materiais e interesses (com a passagem das discórdias civis à guerra civil — Cf. *Ibid.* —, com a passagem “from the constitutional to violent means that the author condemns” - *Ibid.*, p. 195), marcando um momento comparável ao das reformas dos Gracco em Roma. Bock comenta: “Most historians before him (Machiavelli) — including his sources — and most historians following him up until the 19th century saw the cause of the revolt, and of discord in general, either in instigation by devil or in punishment for the sins of the citizens, or else in inscrutable fate or individual immoral behavior, or else in manipulation of the people by some nobleman, or — in the case of Compi — in the reprehensible claims of men incapable of exercising public office. Machiavelli was perhaps the first historian to see the causes not in moral terms, but in political ones, and above all in material conditions and rational interests of the *Ciompi* themselves. He thus arrived at a conclusion that has not been surpassed by modern historiography” (*Ibid.*, p. 193, grifos nossos). As motivações de maior peso estariam, pois, do lado das reivindicações econômicas, o que se comprovaria pelo discurso do *Ciomo* anônimo recriado por Maquiavel (Cf. *Ibid.*, p. 195). Ames procura corroborar esta leitura: “já foi notado por Bock que o tumulto dos *Ciompi* pode ser lido em contraponto das disputas da lei agrária descritas nos Discursos (I,37): passagem da luta política para a econômica; transformação da discórdia civil em guerra civil. [...] Para a compreensão dos acontecimentos, Maquiavel contrapõe o discurso do gonfaloneiro Luigi Guicciardini aos de um anônimo chefe dos insurgentes. Enquanto o discurso do gonfaloneiro é basicamente uma exortação à moderação [...] o discurso do *ciomo* se volta para o que ficara oculto no discurso do gonfaloneiro: o problema da *roba* [...]. A *roba*, como podemos notar, assume um sentido mais vasto do que somente riqueza: refere-se à própria ‘ordem econômica’, isto é, à forma como a riqueza é produzida e repartida. [...] Com efeito, no centro do argumento daquele está um argumento a favor de uma igualdade que não é, em primeiro plano, política, mas, sobretudo, econômica” (Ames, 2014, pp. 273-275). Mas, que se atente também nesta discussão para o seguinte: com certeza, não é nesse momento que as ‘inimizades’ deixam de buscar os meios constitucionais para assumir a violência, os meios extraordinários. Basta lembrar a imensa violência utilizada pelo *popolo* contra a nobreza que Maquiavel lamenta no final do livro II (Cf. Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. II,41; p. 689²).

da sua *Arte*. A esta reivindicação central são associadas outras, como a anistia para os que foram exilados, confinados e ‘advertidos’ (*ammuniti*) por iniciativa dos capitães guelfos e, evidentemente, exigência de confinamento e ‘advertências’ para muitos de seus próprios inimigos. Também comparece aqui a mais tradicional das reivindicações das revoltas plebeias (desde Atenas e Roma): o perdão de dívidas (não exatamente perdão, aliás, mas adiamento por dois anos dos pagamentos das dívidas mais altas — acima de 50 ducados) dos integrantes das novas corporações de origem plebeia (Cf. *Ibid.*). Enfim, foi com tais pretensões e ideias em mente que os *ciompi* voltaram às ruas, enfrentaram as forças policiais, incendiaram casas, libertaram prisioneiros, queimaram os escritos da *Arte dalla Lana* e perseguiram os personagens que odiavam. No final, tendo se apoderado já das bandeiras das *Arti* e do estandarte da justiça (“*il gonfalone della giustizia*”, insígnia do chefe do governo, o ‘*gonfaloniero*’, e grande símbolo do poder e da ordem), invadem o Palácio do *Podestà*, “combatendo e vencendo” (*Ibid.*, p. 703¹), segundo registra em tom épico o historiador.

É nesse momento que, seguindo o relato, vemos destacar-se da multidão plebeia a personagem mais elogiada por Maquiavel em toda a obra: Michele di Lando, o *ciompo*, cardador de lã, que na tomada do palácio vai à frente de todos com o estandarte da Justiça. O narrador compõe neste episódio um quadro intensamente épico e simbólico. Aquele homem descalço, quase nu, com o estandarte nas mãos, seguido pela multidão, sobe as escadarias do palácio e chega à magnífica sala de audiências da *Signoria*. Para, então, e voltando-se para a multidão, exclama: “Vejam, o palácio é vosso; a cidade está em vossas mãos. O que vos parece que se deva fazer agora?” A resposta é surpreendente; pois bradam, arrebatados, “que queriam que ele fosse o *gonfaloniero* e Senhor, e que os governasse e à cidade como lhe parecesse melhor” (*Ibid.*; L. III,16; p. 704²). Michele aceita dirigir a *Signoria* e, diz o historiador, “como era um homem sagaz e prudente — o que devia mais à natureza que à Fortuna —, decidiu acalmar a cidade e acabar com os tumultos” (*Ibid.*); decide, enfim, voltar o mais breve possível, às vias ordinárias. Manda erguer duas forcas na praça, para sinalizar a retomada da autoridade pública e da lei; destitui a antiga *Signoria* e os Conselhos; faz queimar as ‘*borse*’ eleitorais⁴¹ e convoca os síndicos das Artes para estabelecer o novo governo, agora com uma repartição das magistraturas inteiramente diversa daquela que anteriormente vigia e com um domínio incontrastado das novas corporações da plebe, que levam a

41 Trata-se das ‘bolsas’ que continham os nomes dos cidadãos qualificados, e elegíveis segundo uma série de critérios, para os diferentes cargos. Tais ‘*borse*’ eram preparadas pelos ‘*accoppiatori*’, magistrados cuja função guarda alguma afinidade com aquela dos ‘censores’ romanos.

metade dos postos do colegiado da *Signoria*.⁴² Lando convoca também para participar mais estreitamente do governo um grupo de cidadãos *popolani* ‘amigos da plebe’, entre eles o riquíssimo Salvestro de’ Medici.

Ora, justamente esta volta à ordem institucional e a recomposição do governo, com a incorporação de estratos e forças diversas da cidade, desagradará e decepcionará imensamente a ‘*parte*’ vitoriosa: “Pareceu à plebe, comenta o historiador, que Michele, ao reformar o Estado, havia sido muito favorável aos ‘*maggiori popolani*’ e não lhes parecia terem obtido no governo uma parte [suficiente] para nele manter-se e para poder defender-se caso fosse necessário” (*Ibid.*, p. 705¹). Por este motivo, comenta Maquiavel, “impelidos por sua costumeira audácia, retomam as armas e, tumultuariamente, voltam à praça sob seus estandartes⁴³, exigindo que os *Signori* saíssem ao balcão do Palácio para decidir sobre assuntos de sua segurança e interesse” (*Ibid.*). E seguem-se ameaças. Ora, Michele, “em vista desta arrogância deles — e para não os indignar mais por ouvir o que não queriam —, lamentou os modos que empregavam para reivindicar (*domandare*) e os exortou a depor as armas, pois só então lhes seria concedido aquilo que, pela força, a *Signoria* não poderia conceder com dignidade” (*Ibid.*). A multidão revolucionária, enraivecida, reúne-se, então, em outro ponto da cidade e, de lá, destitui Lando, Salvestro e todo o governo, estabelecendo outros magistrados (*Signori*, capitães, ministros) e outras leis e ordenações, que decide impor pela força. Os novos líderes (*capi*, seus ‘capitães’) deliberam manter o governo, daí em diante, sob permanente vigilância por parte de oito comissários da plebe, que também habitariam o palácio.⁴⁴ São, então, enviados dois emissários aos *Signori*, aos quais “eles expuseram sua comissão com grande audácia e ainda maior presunção” (*Ibid.*, p. 705²), censurando Lando “pela ingratidão e o pouco respeito com que se conduzira em relação a eles, não obstante a dignidade e a honra que lhe haviam concedido” (*Ibid.*). Maquiavel

42 Maquiavel diz que Lando “feci di poi ragunare i sindachi delle Arti, e creò la Signoria: quattro della plebe minuta, duoi per le maggiori e duoi per le minori Arti. Fece, oltra di questo, nuovo squittino, e in tre parti divise lo stato (o conjunto das magistraturas); e volle che una di quelle alle nuove Arti, l’altra alle minori, la terza alle maggiori toccasse” (Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. III,16; p. 705¹). Logo adiante, como veremos, a divisão das magistraturas passará a excluir as novas *Arti* plebeias e a contemplar apenas as *minori* e *maggiori*, cada uma com metade das funções. Já no colegiado da *Signoria* as corporações menores, da pequena burguesia, passarão, naquele momento, de maneira inédita, a ter mais peso na divisão do poder, com cinco membros, contra quatro das corporações maiores, aquelas dos *popolani*, dos grandes atacadistas, ‘industriais’ e financistas da cidade (Cf. *Ibid.*; L. III,18; p. 706¹).

43 Observe-se que não se trata mais do estandarte da *Giustizia*, aquele comum a toda a cidade, que voltara ao Palácio do Podestà, mas os das suas recém-criadas corporações.

44 “Questi capi infra loro deliberarono che sempre otto, eletti da’ corpi delle loro Arti, avessero com i Signori in Palagio ad abitare, e tutto quello che dalla Signoria si deliberasse dovesse essere da loro confermato” (*Ibid.*; L. III,17; p. 705²).

relata, então, que “ao virem eles, no final, das palavras às ameaças, Michele não pôde suportar tanta arrogância e, considerando mais o posto que ocupava que sua ínfima condição, pareceu-lhe necessário frear de modo extraordinário aquela extraordinária insolência” (*Ibid.*). O que faz, então, o *gonfaloniero*, e sem hesitação? Toma a arma que trazia na cinta e, diante de todos os demais magistrados, estupefatos, fere gravemente os emissários, mandando prendê-los.

O que se segue a esta cena insólita pouco tem de inesperado. A multidão, cheia de fúria, sai da praça em que se reunira (diante da igreja de Santa Maria Novella) em direção ao Palácio. Michele, presidente do governo e chefe das forças policiais da cidade, “reúne, então, um grande número de cidadãos — que já haviam começado a rever o seu erro de juntar-se à plebe, relata Maquiavel — e sai a cavalo para combatê-la, seguido de muitos homens armados” (*Ibid.*). Vence; obriga-os a depor as armas; expulsa da cidade uma parte deles (muitos se escondem; outros aderem ao comando do *gonfaloniero*); freia, enfim, o furor da plebe, fazendo-a temer⁴⁵, segundo comenta o nosso autor ao fechar a narrativa da revolta no capítulo 17. Estabelece-se, então, a reforma do Estado, sob a liderança de Lando — uma reforma que, como se sabe, irá resistir por pouco tempo. Pois, estando enfraquecida a plebe, as *arti minori* ganharão poder, como já anotamos⁴⁶, vindo-se mesmo a barrar a presença dos plebeus das novas corporações na *Signoria*, além de, logo também, dissolverem a terceira das novas *Arti*, a mais extraordinária, aquela que, contrariando a lógica corporativa destas instituições, reunia homens de extração plebeia não qualificados por ofícios — uma ‘corporação’ aglutinada fundamentalmente, pois, em vista da integração de todos ao corpo da cidadania.

O saldo final deste inédito e grandioso movimento será, na verdade, como já sabemos, desolador. Acabam por serem abolidas todas as três novas *Arti*, produzindo-se o avanço das *Arti minori* na partilha institucional do poder, como já lembramos. A liderança do Governo ficará, no entanto, com aquela facção dos *popolani* que havia se associado ao *popolo minuto* contra a tirania dos capitães guelfos e que havia também aderido à nova ordem instaurada pela plebe. Assim, Giorgio Scali, Benedetto Alberti, Tommazo Strozzi, Salvestro de’ Medici, que serão agora

45 Maquiavel acena aqui para o velho mote: a plebe é temível, quando não teme. E não deixa de anotar o desprezo do *popolo* em relação à plebe, que logo verá ser vedado a seus representantes o acesso ao conselho da *Signoria* (veja-se L. III,18: o episódio é aquele do veto a dois plebeus de má reputação, Tria e Baroccio, e a subsequente anulação da *Arte* dos ‘sem ofício’). O relato da repressão aos plebeus insubordinados já terminara com a passagem que mais evidencia o desdém pela plebe existente no seio da burguesia: “Le quali cose feciono la plebe sbigottire, e i migliori artefici ravedere e pensare quanta ignominia era, a coloro che avevano doma la superbia de’ Grandi, il puzzo della plebe sopportare” (*Ibid.*, p. 706²).

46 Conferir nota 42.

designados pelos florentinos como chefes do partido ‘dos plebeus’, “tornaram-se — observa o historiador —, quase príncipes da cidade” (*Ibid.*, p. 706²), provocando e reeditando, então, o velho e conhecido conflito entre facções burguesas, visto que eles se confrontam, como ‘*parte*’, com a facção dos Guelfos, ainda capitaneada pelos Albizzi. E responderão pelos mesmos gravíssimos danos conhecidos pela tradição política da cidade: mortes, exílios, suspeitas, ameaças vindas de alianças dos oponentes com forças estrangeiras, etc. Por três anos (de 1378 a 1381), esta ‘*parte plebea*’ domina a cidade de forma “violenta e tirânica” (*Ibid.*, p. 708¹). Só depois de muitas perturbações, como mostra a sequência do livro III, ela perde o controle do governo para sua adversária, a ‘*parte de’popolani nobili e de’guelfi*’, chamada agora ‘*parte popolare*’ (por oposição à ‘*parte plebea*’), cuja prepotência e arrogância justamente haviam revoltado os florentinos e dado início aos tumultos e transformações narradas neste L. III. Com a volta deste grupo ao poder, em 1381, são extintas as duas novas corporações remanescentes, voltando os plebeus à posição de ‘*sottoposti*’ das demais; Lando é confinado juntamente com outros ‘aliados da plebe’ (*capi plebei*); e tudo retorna à situação anterior. A burguesia florentina — a pequena e a grande aliadas — desmonta em três anos as instituições produzidas pela revolução dos *ciompi*, devolvendo o poder aos ‘*popolani nobili*’, reunidos na ‘*parte popolare*’, o velho partido Guelfo.⁴⁷ Só em 1434, com a volta de Cosme de’ Medici do exílio, o controle da cidade passará da liderança dos Albizzi para a de sua família, reforçando e prolongando a inconveniente indefinição constitucional da cidade: nem bem principado, nem república, segundo lamenta Maquiavel no *Discorso*.⁴⁸

•

A revolta dos *ciompi*, como sabido e consabido, é para Maquiavel o episódio crucial de suas ‘histórias florentinas’, um momento seguramente equivalente,

47 Com a queda do ‘partido plebeu’, “renderonsi gli onori alla Parte Guelfa; privoronsi le due Arti nuove de’ loro corpi e governi, e ciascuno de’ sottoposti a quelle sotto le antiche Arti loro si rimissono; privoronsi l’Arti minori del gonfaloniere di giustizia (*função que, no ‘stato’ anterior, elas revezavam com as Arti maggiori*), e ridussonsi dalla mità alla terza parte degli onori, e di quelli di maggiore qualità. *Si che la parte de’ popolani nobili e de’ Guelfi riassunse lo stato, e quella della plebe lo perdè; del quale era stata principe dal 1378 allo ’81, che seguirono queste novità*” (Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. III, 21; p. 709¹; grifos nossos). Nada restou.

48 Veja-se o início do primeiro item do ‘Discurso sobre as formas de governo de Florença’, o projeto de reforma das instituições florentinas encomendado a Maquiavel pelo Cardeal Giulio de’ Medici, em 1520: “A razão pela qual as formas de governo de Florença mudaram constantemente foi por nela jamais ter havido república ou principado que tivesse forma apropriada” (Adverse, 2010, p. 59). Veja-se também, sobretudo, os itens II e 12 (*Ibid.*, p. 65) e Pancera, 2010, p. 59.

para ele, àquele da revolta da plebe romana que levou à solução institucional da criação dos Tribunos – ainda que os resultados evidentemente tenham sido bem diversos: os acontecimentos de Roma levam a constituição da república “à sua perfeição”⁴⁹ e põem a cidade na direção da sua grandeza; os eventos de Florença arruinam suas aspirações republicanas, reabrindo suas intermináveis lutas de facções, que a levam finalmente, como já apontamos, ao principado dos Medici. É o que mostra a urdidura dos fatos, tecidos pelo historiador.

No entanto, logo no início do capítulo introdutório do L. III, aquele em que a revolta é narrada, há uma passagem — reiterada e polemicamente interrogada pelos comentadores — que parece trazer uma avaliação diversa sobre estes acontecimentos. Depois de opor os efeitos das discórdias civis em Roma e Florença (de um lado, a criação de leis, a partir de ‘disputas’; de outro, violências, exílios e mortes, produzidos por ‘combates’), Maquiavel observa que, em Roma, os conflitos levaram ao aumento da *virtù* militar e, em Florença, à sua extinção, concluindo tal observação com uma outra consideração que não deixa de embarçar os leitores, por parecer, efetivamente, inverter as avaliações aventadas de início e depois reafirmadas: “aquelas [inimizades] de Roma conduziram a cidade da igualdade dos cidadãos a uma enorme desigualdade; as de Florença a conduziram [*l’hanno reduta*] da desigualdade a uma admirável igualdade” (Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. III,1; p. 690²). Acrescenta-se ainda, adiante, que Roma desanda no final em um principado, enquanto Florença se vê, depois de tudo, em uma situação que parece mais favorável, dado que, “nas mãos de um sábio legislador” (Cf. *Ibid.*, p. 691¹), poderia receber qualquer forma de governo (o que parece incluir, portanto, um regime republicano).

Ora, se Roma caminha, assim, para a desigualdade e Florença possivelmente para a igualdade, Gisela Bock (Cf. Bock, 1990, p. 189) considera que, dada a valoração positiva conferida por Maquiavel à igualdade (associada a república em sua obra) e a conotação negativa da desigualdade (associada a oligarquia e principado), patentear-se-ia uma inversão que integraria uma série de reviravoltas nas avaliações das duas cidades ao longo do capítulo.⁵⁰ Este texto introdutório do

49 É o que afirma Maquiavel, logo no início dos *Discorsi*, ao assinalar na história romana a criação do Tribunato da Plebe: “[...] sendo diventata la Nobilità romana insolente per le cagioni che di sotto si diranno, si levo il Popolo contro di quella; talché, per non perdere il tutto, fu costretta concedere al Popolo la sua parte, e, dall’altra parte, il Senato e i Consoli restassono con tanta autorità, che potessono tenere in quella republica il grado loro. E così nacque la creazione de’ Tribuni della plebe, dopo la quale creazione venne a essere più stabilito lo stato di quella republica, avendovi tutte le tre qualità di governo la parte sua; [...] rimanendo mista, fece una republica perfetta” (Machiavelli, 1971; *Discorsi*, L. I,2; p. 81²).

50 “At a stroke, Machiavelli has reversed the terms of comparison between Rome and Florence, since the concept of equality has clearly positive associations in his thinking, as it

livro III começaria atribuindo uma conotação negativa aos conflitos florentinos e positiva aos romanos; iria, em seguida, a uma referência positiva aos florentinos (ao assinalar justamente que seus conflitos levam à igualdade, ao contrário de Roma), reprovando, no entanto, suas divisões internas, por causarem a perda da sua *virtù* militar e, no final, traria novamente o pêndulo a uma posição favorável aos florentinos, ao considerar que suas instituições podem ganhar a configuração de qualquer regime.

De nosso lado, não cremos que tais passagens devam ser entendidas assim.⁵¹ Pensamos que o contexto mostra claramente que a ‘igualdade’ aí atribuída a Florença está muito distante de representar uma avaliação positiva. Em primeiro lugar, porque o capítulo se desenvolve quase inteiramente em torno da crítica ao gênero de divisões civis existente entre os florentinos e da deploração da perda da sua *virtù* militar — “*la virtù delle arme e generosità di animo*” que se verifica em Roma⁵² —, que se esvai com o afastamento da nobreza de toda participação política, de modo a acuá-la a contrair “o ânimo e o modo de vida” populares, burgueses, que vêm igualar a todos os homens e acarretar o desaparecimento de capacidades e excelências necessárias à cidade (tornando-a “cada vez mais humilde e abjeta” — Machiavelli, 1971; *Istorie* III, *Proemio*; p. 691¹). Depois, como pensar aqui em igualdade republicana (aquela de conotação positiva, proporcionada por um ‘governo de leis’), em uma cidade dominada por facções “insolentes e tirânicas”, que se confrontam e afrontam continuamente as *ordini*, que promovem leis “não em vista da utilidade comum, mas inteiramente em favor do vencedor” da hora (*Ibid.*, p. 690²), como o autor assinala nesse mesmo capítulo? Não há em Florença senão uma sombra de república. Assim, tendo chegado a tal grau de corrupção (coroadada pelo principado dos Medici) e aos impasses institucionais

does in the florentine republican tradition” (Bock, 1990, p. 189).

51 É necessário dizer, porém, que Gisela Bock afasta a ideia de uma real contradição de Maquiavel ou ainda aquela de uma oposição entre as *Istorie* e os *Discorsi*, buscando para estas passagens — “contraditórias” — uma explicação no registro histórico. Com apoio no L. 1,37 dos *Discorsi*, sugere o paralelo, ao qual já aludimos (Cf. nota 40, acima), entre a revolta dos *Ciampi*, em causa nesse L. III das *Istorie*, com a crise romana do momento do tribunato dos Graco (comentada nos *Discorsi*), como o momento da passagem, em Roma, das ‘discórdias civis’ à ‘guerra civil’: o momento em que as demandas populares (contra os grandes) passariam do registro político da participação nas ‘honras públicas’ ao econômico, da ‘*roba*’ (Cf. Bock, 1990, p. 193). A comentadora também opera com esta tese, amplamente retomada depois, da passagem das discórdias civis, políticas, para a guerra civil e ainda com aquela da motivação fundamentalmente econômica da revolta dos *Ciampi* para explicar as aparentes contradições de L. III,1. Ver acima nota 40.

52 “[...] nelle vittorie del popolo la città di Roma più virtuosa diventava; perchè, potendo i popolani essere alla amministrazione de’ magistrati, degli eserciti e degli imperii com nobili preposti, di quella medesima virtù che erano quelli si riempievano, e quella città, crescendovi la virtù, cresceva potenza” (Machiavelli, 1971; *Istorie* L. III,1; p. 690).

do tempo do historiador, se sua cidade lhe parece poder tomar qualquer forma de governo, é porque precisa ser politicamente refundada.⁵³ Tal situação, é verdade, lhe dá alguma chance de tomar um caminho republicano; não em função de um mérito qualquer de sua história e de suas *ordini*; mas, evidentemente, por seu demérito. É verdade também que a excelência romana — produzida por suas instituições republicanas⁵⁴ — “converteu-se em soberba e reduziu-se a tais termos que, sem a elevação de um príncipe, (a cidade) não poderia manter-se” (*Ibid.*, p. 691¹). A corrupção da república — que começa com os Mários, os Syllas, e chega aos Césares — é bem conhecida. Mas, por que não aceitar que, no domínio das coisas humanas, tudo tem um fim, mesmo o regime paradigmático que produziu a grandeza — republicana — inigualada daquela cidade?

•

Mas, não podemos deixar de perguntar a que ‘lições’ apontam, finalmente, estas histórias; que ensinamentos traz a trama dos acontecimentos aqui rememorados pelo narrador. Pois, é certo que o acompanhamento deste momento crítico e decisivo do passado de Florença, que ele traz para o centro da narrativa — o episódio em que o artista-historiador empenha toda sua perícia, contando pelo miúdo a evolução das ações e paixões que trabalham os acontecimentos — proporciona grande prazer ao leitor.⁵⁵ Todavia este relato deve também proporcionar-lhe utilidade, segundo requerem os protocolos da disciplina, aos quais alude o Proêmio do livro. E, de fato, são copiosas e preciosas as lições que se extraem deste movimento protagonizado pela plebe florentina; pois, nele a divisão civil constitutiva da vida política manifesta-se da maneira mais evidente e contundente, revelando sua dinâmica, sucessos e equívocos. Vemos um estrato da população, explorado economicamente, subordinado socialmente (inclusive no que diz respeito à administração da justiça) e politicamente excluído (afastado do acesso às magistraturas e de qualquer função de cidadania), que se rebela, manifestando e

53 Newton Bignotto, ao comentar as *Istorie*, observa justamente que “Maquiavel fazia da ausência de liberdade e grandeza uma possibilidade de renovação. Como a Itália havia atingido o ponto mais baixo de seu desenvolvimento, seguindo as leis naturais, podíamos esperar, ou que ela partisse para um novo ciclo de expansão, ou que se arruinasse de vez” (Bignotto, 1991, p. 192).

54 “Debbesi, adunque, più parcamente biasimare il governo romano; e considerare che tanti buoni effetti, quanti uscivano di quella republica, non erano causati se non da ottimi cagioni” (Machiavelli, 1971; *Discorsi*, L. 1,4; p. 83¹). Tais razões são suas instituições, a *libertà*, mostra este capítulo.

55 Já vimos Maquiavel observar: “si niuna cosa diletta o insegna, nella istoria, è quella che particolarmente si descrive” (Machiavelli, 1971; *Istorie, Proemio*; p. 632²).

transformando em ação o humor que naturalmente lhe cabe, aquele de não querer ser explorado, oprimido e comandado; não querer obedecer, desejar a liberdade. Há, certamente, o que aprender sobre ‘as coisas do mundo’ neste episódio das *Istorie* que o autor faz paradigmático.

Vamos, então, sumariamente, aos acontecimentos. Já observamos que esta revolta, com suas evoluções e efeitos próprios, emerge no bojo de uma rebelião mais ampla, iniciada pelo ‘*popolo minuto*’ (em aliança com alguns ‘*popolani*’, também descontentes, e logo apoiada igualmente pela plebe) contra o comando tirânico da ‘*parte guelfa*’, que agregava “a maior parte dos *popolani* mais poderosos” em aliança com os antigos nobres. Vimos ainda que este primeiro movimento visava essencialmente ao afastamento da prepotência deste ‘partido’ (que se põe odiosamente acima das leis e instituições) e à anulação de medidas perversas urdidas por seus ‘capitães’, como ‘advertências’ e exílios — aquelas exigências que, em vista da extensão dos tumultos, foram logo atendidas pelos *Signori* e os Conselhos. Mas, a narrativa atesta também que, não obstante as vitórias, a revolta popular persiste e que desliza na direção do desejo de vingança e de eliminação dos adversários (desejo de “caçar e destruir seus inimigos” — Cf. Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. III,II; p. 699¹), a deriva que o novo *gonfaloniero*, Luigi Guicciardini, com indignação e grandeza, deplora e censura, assinalando as perdas que tal atitude trazia para a cidade (Cf. *Ibid.*, p. 699²). Nesse momento, quando as paixões já se arrefecem, é que, segundo o narrador, já vimos, “nasce *um novo tumulto*, que muito mais que o primeiro abalou a república” (*Ibid.*, p. 700¹, grifos nossos). Pois, a plebe ao assumir a continuidade e a direção do movimento, imprime-lhe outro sentido — mais radical, revolucionário mesmo —, visando à própria transformação das instituições no sentido mais extremo das aspirações democrático-republicanas. Tais disposições e horizontes são apresentados pelo historiador no magnífico discurso atribuído a um *ciompo* anônimo, para marcar (como recomendam os modelos clássicos da disciplina), no ponto de partida, as motivações da rebelião, deste “outro tumulto” (*Ibid.*).

Retornemos a esse discurso. Seu autor, um plebeu apresentado como “sagaz e experiente”, após lembrar aos companheiros os ódios em que incorrem e os perigos que correm, assinala para a ação a que os conclama a busca “de duas coisas e dois fins” (*Ibid.*). Um primeiro, imediato e circunstancial: não serem castigados por todas as violências já ocorridas. Outro, o fundamental: “poder viver com mais liberdade e mais satisfação que no passado” (*Ibid.*).⁵⁶ Ele pondera

⁵⁶ Lembramos toda a passagem: “Noi dobbiamo per tanto cercare due cose e avere, nelle nostre deliberazioni, duoi fini: l’uno di non potere essere delle cose fatte da noi ne’ prossime giorni gastigati, l’altro di potere com più libertà e più sodisfazione nostra che per il passato vivere” (Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. III,13; p. 701¹).

que intensificar os tumultos, multiplicar roubos e incêndios, seria o melhor caminho para o perdão das violências já cometidas “e para as coisas que desejamos — insiste — para realizar nossa liberdade” (*Ibid.*). Ele evoca depois a igualdade fundamental de todos os homens; denuncia a fraude que alimenta as riquezas; a usurpação e a força que sustentam os poderes; por fim, a necessidade do emprego da violência para escaparem à servidão e à pobreza. Assim, imbuída de tais ideias e propósitos — e mediante as mais desenfreadas atrocidades — a plebe consegue impor aos poderes da cidade a anuência às *ordini* republicanas as mais radicais jamais vistas; pois, ao conquistar a cidadania para si, estes *ciompi* lhe conferem, pela primeira vez na história, uma extensão universal: estendem, como vimos, de maneira inédita, o exercício de direitos políticos a todos os homens adultos da cidade.⁵⁷ Assim, a liberdade e a igualdade políticas alcançam aqui, de maneira inédita, sua figura ‘acabada’, em compreensão e extensão: governo de leis acima de todos e magistraturas virtualmente partilhadas por todos, como se pode verificar pelas disposições constitucionais estabelecidas no momento da vitória do movimento. Pois, nesse novo ‘*stato*’, confere-se aos três estratos econômico-sociais então reconhecidos estrita igualdade política, com a atribuição a cada um deles de um terço das magistraturas, dos postos de governo (é verdade que, de início, já observamos, com algum desequilíbrio em favor da própria plebe vitoriosa no nível dos postos do comando supremo, a *Signoria*, certamente dado ao calor da hora da revolução⁵⁸).

Com a derrubada do antigo regime, rompe-se, então, a longa hegemonia — bem enraizada e constitucionalmente sustentada — das corporações maiores; amplia-se a participação das menores e a plebe obtém finalmente seu bom quinhão na divisão do poder. Mas, tal *stato*, (que muito deveu, segundo Maquiavel, à lucidez e bravura de um homem excepcional, a personagem mais elogiada de toda a obra, como já indicamos⁵⁹) se verificará extremamente efêmero. Começa

57 É útil enfatizar que em um regime alicerçado nas corporações de ofícios, em que a participação na ordem política só se efetiva pela inscrição em uma delas, a universalização da cidadania se dá pela criação de corporações, *Arti*, que abriguem ofícios até então marginalizados e, sobretudo, pelo artifício e astúcia da constituição de uma corporação dos sem ofício, assalariados braçais e outros, em Florença associados justamente na denominação ‘*ciompi*’.

58 Conferir nota 42.

59 Já na sua primeira aparição no relato Maquiavel o qualifica como “uomo sagace e prudente e più alla natura che alla fortuna obligato” (*Ibid.*, p. 704²). Mais adiante, ao narrar a vitória de Lando sobre a própria plebe, novamente rebelada, o historiador amplifica ainda mais estes elogios: “Ottenuta la impresa, si posarono i tumulti, solo per la virtù del Gonfaloniere. Il quale d’animo, di prudenza e di bontà superò in quel tempo qualunque cittadino, e merita di essere annoverato intra i pochi che abbino benificata la patria loro: perchè, se in esso fusse stato animo o maligno o ambizioso, la republica al tutto perdeva la

a perder energia e a ruir de imediato, não representando mais, bem depressa, senão um enquadramento formal para a tirania de alguns ‘grandes’ que haviam se aliado à plebe, aqueles *popolani* que passaram a ser designados pelos florentinos ‘*capi della parte plebea*’, o partido que resistiu no comando do Estado por três anos.⁶⁰ No entanto, o que é importante e o que é certo é que, por um brevíssimo instante, brilhou à beira do Arno uma república perfeita, a realização acabada dos ideais republicanos.

•

Mas, o que faz naufragar este magnífico feito republicano? O que o faz deslizar quase instantaneamente na direção de sua perda, colocando Florença no declive costumeiro das lutas de facção? Como compreender a quase imediata mutação da aspiração pela cidadania republicana em desejo de dominar, no desejo, que logo emerge na plebe, de ‘permanecer sozinha no governo’⁶¹, de agir como facção? De pronto, o que podemos observar é que a narrativa comprova, com toda a evidência, o teor das considerações introdutórias do primeiro capítulo deste L. III em que ela se inscreve. Pois, a plebe florentina, ao protagonizar (depois da revolta popular, da grande e pequena burguesias, contra a nobreza) esta segunda e mais radical vaga de inspiração republicana⁶², volta a repetir o erro — acusado por Maquiavel — já cometido pelo *popolo* (*minuto e grasso* associados) ao vencer os nobres e ao procurar para Florença o caminho da ‘*libertà*’⁶³: deixa-se arrebatado pelo desejo “injurioso e injusto”, diz o historiador, de excluir seus adversários das magistraturas de governo, retomando a trilha dos governos “*de parte*” e, assim, as lutas de facções.⁶⁴

sua libertà, e in maggiore tirannide che quella del Duca di Atene parveniva; ma la bontà sua non gli lasciò mai venire pensiero nello animo che fusse al bene universale contrario, la prudenza sua gli fece condurre le cose in modo che molti della parte sua gli cederono e quelli altri potette com le armi domare” (*Ibid.*; L. III,17; p. 706¹).

60 Ver acima nota 47.

61 A expressão é usada por Machiavel (*Ibid.*; L. III,4; p. 692²) para referir-se às pretensões dos capitães guelfos em relação ao partido adversário, mas seguramente cabe também aqui.

62 É útil lembrar a passagem do Proêmio: “In Roma, come ciascuno sa, poi che i re ne furono cacciati, nacque la disunione intra i nobili e la plebe, e con quella infino alla rovina sua si mantenne; [...] ma di Firenze in prima si divisono infra loro i nobili, dipoi i nobili e il popolo e in ultimo il popolo e la plebe” (Machiavelli, 1971; *Istorie, Proemio*; p. 633¹).

63 Esta expressão, não é demais lembrar, designa correntemente instituições republicanas, como se pode observar em inúmeras passagens da obra. Veja-se, entre muitas outras passagens (sobretudo dos *Discorsi*), o capítulo 9 do *Príncipe*: “Per che in ogni città si trovano dua umori diversi [...] e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de’ tre effetti, o principato o libertà o licenzia” (Machiavelli, 1971; *Príncipe*, 9; p. 271¹).

64 Não se entenda, porém, como amplamente assumido no campo do comentário (entre

Mas, o que, finalmente, com as consequências assinaladas, move a plebe na direção da perda de sua pulsão republicana? Poder-se-ia pensar, é certo, na ‘maldição do poder’: a própria vitória, a ocupação do Palácio, carreariam a reconfiguração de seus propósitos, secretando na plebe um outro humor, acendendo ambições e prepotências (Cf. Adverse, 2007, p. 45). Pois, de fato, o narrador parece ver-se nesta hora constrangido a qualificar os atos da plebe com os mesmos adjetivos usados um pouco antes para os ‘capitães guelfos’: *audacia*, *arroganzia*, *presunzione*, *insolenza*, *supervia*, como se constata especialmente no surpreendente capítulo 17. No entanto, logo compreendemos que mesmo a arrogância ou a audácia revolucionárias não atestam explicação suficiente para o desejo dos *ciompi* — semelhante ao das facções *popolari* — de controlar totalmente o governo. Maquiavel nos faz ver que tal insolência é em grande parte movida por paixões políticas mais primitivas e poderosas: o ódio (de classe) e o desejo de vingança — que, no momento da vitória, associam-se ao medo do revés e, assim, à necessidade de assegurar os espaços conquistados. Vimos que os *ciompi* se rebelam contra Lando e o novo governo porque lhes parecia, já vimos, que seu *gonfaloniero*, “ao reformar o estado, havia sido muito parcial em favor dos *maggiori popolani* e não lhes parecia terem obtido uma parte suficiente no governo para se manterem nele e poderem defender-se, caso fosse necessário” (Machiavelli, 1971; *Istorie*, L. III, p. 705¹)⁶⁵. Este caminho já se anunciara no discurso do *ciompo* anônimo em sua contundente exortação: “já é tempo — dizia — não só de libertar-vos deles, mas de tornar-vos tão superiores que eles tenham mais a queixar-vos de vós e a temer-vos que vós a eles” (*Ibid.*, p. 702¹). Melhor, certamente, lhes teria sido temerem, todos os cidadãos, a força das leis.

No entanto, para chegarmos à mais profunda das lições desta história, talvez seja necessário avançar um pouco mais na compreensão dos móveis desta reversão do desejo assinalado no comportamento da plebe. Parece ser necessário averiguar abaixo da motivação passional de sua atuação ‘facciosa’ — ódio e desejo de vingança, medo e desejo de segurança, que, com a vitória, deságuam em

outros, Bock, 1990, p. 182), que o bem das repúblicas advenha de um ‘compromisso’ entre os desejos de nobres e plebe, de um equilíbrio (certamente sempre tenso) entre os interesses dos grandes e do povo, de modo a criar, entre eles, um espaço intermediário, comum. É preciso observar que o ‘bem comum’ não vem da conciliação dos ‘interesses’ das partes da cidade, ele vem da negação da particularidade opressiva dos interesses dos grandes pelo povo, o *universale*, que se exprime na produção de leis (universais políticos). É o humor popular de recusa da dominação e opressão o fundamento das instituições e leis republicanas, a raiz e a “guarda” da *libertà* (Cf. Cardoso, 2015).

65 Esta consideração se impõe aos *Ciompi* não obstante a partilha das magistraturas ter conferido às três novas corporações da representação da plebe metade dos oito postos do colegiado da *Signoria* e um terço das demais magistraturas. Com sua vitória a plebe passa, portanto, a aspirar a um poder incontrastado ou, simplesmente, ao ‘poder’.

arrogância e desejo de comandar e oprimir, semelhante ao dos grandes — para detectar o motor político primeiro que sustenta e norteia estas manifestações. É preciso compreender que o desejo da plebe de controlar inteiramente o governo não tem apenas um caráter opositivo e defensivo, negativo; ele certamente ganha estatuto e eficácia verdadeiramente políticos por sua pretensão, afirmativa, de representar o *universale*, de encarnar os interesses do ‘povo florentino’. A plebe, o grande número, pretende ser o povo, confunde-se com o todo; assume-se, de fato, como ‘classe universal’ e, assim, como sujeito encarnado da enunciação das leis e do Direito; não se vê como uma classe historicamente determinada, portadora da enunciação de direitos. Por isso quer se instalar no lugar da Lei — para usarmos a linguagem lefortiana — e submeter a si, como seu fiador, as instituições republicanas mediadoras das leis, ao invés de, republicanamente, submeter-se às leis (verdadeiras) que, naquele momento, ela mesma enuncia. Maquiavel atesta a atuação deste motor propulsor da reversão do desejo republicano numa passagem precisa da narrativa, que ele destaca, não sem alguma ironia. A plebe, reunida em Santa Maria Novella, insurgida contra o governo presidido por Lando e decidida a destituir o governo, escolhe oito novos *signori* e outros magistrados (extraídos todos de suas próprias corporações), que, entre outras medidas, segundo já vimos, determinam que haverá sempre, daí em diante, oito comissários (o mesmo número dos *Signori*) *morando no Palácio* com os titulares do governo, para confirmar tudo o que deliberassem, entendendo, assim, entronizar o ‘povo’ no controle contínuo, permanente e direto do poder. É nesta pretensão de ‘governar sozinha’ que a plebe atesta sua ilusão de ser ‘o povo’, de encarnar o *universale* e materializá-lo no lugar do poder. Em termos lefortianos, mais uma vez, podemos dizer que a plebe cede à ilusão da superação da divisão da sociedade em relação a si mesma (enquanto se figura como ‘o povo’), da superação de divisão da sociedade em relação ao poder (enquanto acredita suprimir a opressão – advinda da particularidade dos interesses – e realizar a Liberdade, ao reivindicar para si o lugar da Lei e a exclusividade do poder). É verdade que esta ilusão não é imotivada. Os *Ciampi*, efetivamente, afirmam o direito de todos à participação política, diante dos ‘grandes’, que sustentam sua exclusão. Desse modo, não é difícil compreender que ao conseguirem fazer valer o princípio republicano da universalidade da cidadania pretendam recusar aos oponentes da realização deste princípio (aos seus opressores) qualquer poder, e também, portanto, que se vejam como os representantes do universal e potência encarnada, substantivada, de negação de toda opressão. Não se dão conta da passagem da afirmação da universalidade das leis para o caminho de seu próprio ‘poder’. Um nó reiteradamente reproduzido na busca de realização da República.

Assim, se pensarmos, como parece se impor, que, em suas diversas obras

‘políticas’ e ‘históricas’, Maquiavel retira da matéria histórica (“a experiência das coisas modernas e a contínua lição das antigas”) um mesmo saber fundamental — o saber relativo ao incontornável conflito civil entre grandes e povo, entre o desejo de dominar (a opressão produzida pela particularidade dos interesses) e sua negação (a afirmação de universais políticos) —, podemos verificar que as *Istorie* reafirmam esse saber, acrescentando, entretanto, a ele um conhecimento precioso, aquele do seu avesso: o da ilusão — tácita — da superação desta divisão entre poder e sociedade, tão nitidamente patenteada nesta Revolta dos *Ciompi*. Deste modo, a história desta primeira revolução republicana moderna — pois tratou-se de uma — surge permeada por uma lição de enorme utilidade, ignorada por aquelas que a sucederam e por tantos partidos que por ela aspiraram e aspiram, sem compreender que ela só será se for ‘plebeia’ e democrática, sim, mas também autenticamente republicana.

São, seguramente, como se vê, para sempre necessárias estas lições que Maquiavel extrai de suas *Istorie*.

Referências

- ADVERSE, Helton (Org.) (2010). *Maquiavel: Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- AMES, José Luiz (2014). “Transformações do significado do conflito na ‘História de Florença’ de Maquiavel”, *Kriterion*, 129, junho, pp. 265-286.
- ARANOVICH, Patrícia F. (2007). *História e Política em Maquiavel*, São Paulo: Discurso Editorial.
- ARISTOTLE (1973). *Metaphysics*, translated by W. D. Ross, Chicago and London: University of Chicago Press.
- BIGNOTTO, Newton (1991). *Maquiavel Republicano*, São Paulo: Edições Loyola.
- BIGNOTTO, Newton (2006). *Republicanism e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BOCK, Gisella (1990). “Civil discord in Machiavelli’s *Istorie Fiorentine*”, In Skinner Bock and Maurizio Viroli (Eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BONDANELLA, Peter E. (1973). *Machiavelli and the Art of Renaissance History*. Detroit: Wayne University Press.
- BUTTERFIELD, Herbert (1965). *Maquiavelo y el arte de gobernar*, Buenos Aires: Editorial Huemul.
- CARDOSO, Sérgio (2015). “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações”, *Discurso*, vol. 45, n. 2, pp. 207-248.

- FERGUSON, Wallace K. (1950). *La Renaissance dans la pensée historique*, Paris: Payot.
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie (2005). *Machiavel*, Paris: Tallandier.
- GARIN, Eugenio (2006). *Machiavel entre Politique et Histoire*, Paris: Éditions Allia.
- GILBERT, Felix (1973). *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton: Princeton University Press.
- GILBERT, Felix (1977). *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna: Il Mulino.
- HANKINS, James (1996). "Humanism and the origins of modern political thought", In Jill Kraye (Ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MACHIAVELLI (1971). *Tutte le Opere*, a cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore.
- MATUCCI, Andrea (1991). *Machiavelli nella Storiografia Fiorentina: per la storia di un genere letterario*, Firenze: Leo S. Olschki Editore (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Quaderni di "Rinascimento", XIV).
- MÉNISSIER, Thierry (2001). *Machiavel, la politique et l'histoire*, Paris: PUF.
- PANCERA, Gabriel (2010). *Machiavel entre Républiques*, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- RIDOLFI, Roberto (1960). *Machiavel*, Paris: Fayard.
- TEIXEIRA, Felipe C. (2010). *Timoneiros: retórica, prudência e História em Machiavel e Guicciardini*, Campinas: Editora UNICAMP.

Claude Lefort e a escrita democrática

Claude Lefort and Democratic Writing

Silvana de Souza Ramos

Universidade de São Paulo | São Paulo | Brasil

RESUMO

A questão da Modernidade está no centro da escrita de Claude Lefort. Se tantos autores o ajudam a pensá-la, se acontecimentos precisos, especialmente a Revolução Francesa, a trouxeram à luz, é preciso dizer que Maquiavel assume aí um papel crucial. O trabalho da obra maquiaveliana ensina que, entre a licença e a tirania, a Cidade livre se equilibra, não num ponto em que o poder possa se justificar de maneira definitiva, muito menos segundo uma boa ordem que aboliria o conflito e a desordem, ou que escaparia à possibilidade de suspensão temporária da própria Lei que a organiza simbolicamente. Marcada pela indeterminação, a Modernidade vista por Maquiavel ajuda a compreender a invenção democrática, isto é, a experiência do político que não se ancora numa identidade fixa seja do poder, seja da cidadania ou, ainda, do próprio corpo político. Nosso trabalho busca investigar o elo moderno entre essa experiência e a escrita democrática segundo a visão de Claude Lefort.

PALAVRAS-CHAVE

Claude Lefort; Maquiavel; Democracia; Escrita; Política.

ABSTRACT

The question of Modernity is at the heart of Claude Lefort's writing. If so many authors help him to think it, if precise events, especially the French Revolution, brought it to light, it must be said that Machiavelli plays a crucial role there. The work of the Machiavellian work teaches that, between license and tyranny, the Free City is balanced, not at a point where power can be definitively justified, much less according to a good order that would abolish conflict and disorder, or which would escape the possibility of temporary suspension of the very Law that organizes it symbolically. Marked by indeterminacy, the Modernity seen by Machiavelli helps to understand the democratic invention, that is, the experience of the politics who is not anchored in a fixed identity either of power, of citizenship or even of the body politic itself. Our work seeks to investigate the modern link between this experience and the democratic writing according to the vision of Claude Lefort.

KEY WORDS

Claude Lefort; Machiavelli; Democracy; Writing; Politics.

1. A situação do filósofo

Ao retomar, nos escritos sobre Merleau-Ponty, o debate sobre a situação do filósofo, Lefort lembra que a filosofia suscita receio e irritação quando apenas reconhece no que advém o que deveria acontecer de qualquer modo. Ao buscar a verdade, a escrita filosófica precisa dar sentido ao acontecimento para torná-lo legível. Essa tarefa pode levá-la a escamotear a originalidade deste, convertendo-o em necessidade e fazendo-o desaparecer enquanto expressão da ação humana. Esse possível desfecho, porém, não nos poderia fazer esquecer da exigência própria à filosofia: a de descobrir “a realidade do real” (Lefort, 1978, p. 60) que nos envolve. O acontecimento solicita o pensar porque não é simplesmente uma coisa que aparece no espaço, fato empírico inscrito no tempo segundo um encaimento imediatamente visível e, por isso, facilmente narrável. Pelo contrário, o acontecimento “contém em si mesmo o tempo, imprime uma súbita generalidade a uma coleção de fatos independentes, irradia passado e futuro em todas as direções” (*Ibid.*) e, assim, dá novo sentido à história na qual se inscreve. Ao estabelecer uma relação de continuidade e de descontinuidade com o passado, o acontecimento nos espanta porque seu elo com o que o antecede não é evidente. Esse desconcerto não deve paralisar o filósofo: tocado pelo acontecimento, este será levado a pensar e a rearticular simbolicamente os dados de que dispõe para então descobrir, no interior da experiência, o próprio movimento da história.

Nestes termos, podemos dizer que o acontecimento tem algo de simbólico e de estruturante, pois cria um transtorno na forma aparente da experiência, desfazendo uma necessidade para produzir outra, obrigando-nos, assim, a reorganizar a textura do real. O filósofo tem de submeter-se, a cada vez, à prova do particular, tornar *suas* as questões de sua época para deixar-se conduzir por elas até as questões últimas, o que o obriga a retomar temas antigos, tradicionais da filosofia. Está, assim, aberto ao acontecimento, mas, ao mesmo tempo, imerso numa determinada tradição de pensamento. No momento em que decide ignorá-la e descobrir a verdade apenas em sua experiência, a distância que toma em relação aos filósofos do passado se mostra ilusória, pois jamais se abstém de explorar a herança destes, uma vez que foi formado por ela. No momento em que pretende, ao contrário, libertar-se da contingência e fazer-se cego para o acontecimento, o filósofo se esquece daquilo que ele próprio toma da experiência, escamoteia o solo a partir de onde fala e escreve e ignora, assim, a situação que lhe permite ler os contornos da história. Esquece-se, sobretudo, de que seus predecessores não tiveram acesso à verdade a não ser porque seu próprio tempo lhes facilitava a entrada (*Ibid.*, p. 63). Decerto, a linguagem e as ambições do filósofo são aquelas que o tempo desenha no horizonte do pensável, porém, tocado pelo acontecimento, ele não pode simplesmente fechar-se no circuito da tradição, pois precisa ler as brechas

do real segundo a exigência de pensamento por elas imposta. Em suma, segundo Lefort, o filósofo precisa direcionar o olhar para a fecundidade do acontecimento para então rearticular a tradição herdada, movimento que o leva a desdobrar no presente as obras do passado.

2. Maquiavel e a Modernidade

Desenhada num tempo preciso, a escrita de Lefort traz à tona uma Modernidade marcada por dois acontecimentos cruciais. De um lado, a invenção democrática, regime derivado especialmente das revoluções do século XVIII, quando a guilhotina não só cortou a cabeça do monarca como também foi capaz de desfazer a projeção de unidade e de identidade da nação na imagem mística do corpo régio. De outro lado, o totalitarismo, em especial o modelo soviético stalinista, espécie nova de contrarrevolução que pôs abaixo as esperanças de emancipação da humanidade segundo uma visão estritamente econômica dos motores da história. Expressa por esses dois regimes, a Modernidade só se esclarece, porém, pelo contraste com outras épocas, o qual faz aparecer sua singularidade própria. Diversas são as fontes que permitem lê-la: as lições da antropologia, o propósito dos historiadores da Revolução Francesa, as intuições de Tocqueville e, em especial, a obra de Maquiavel, à medida que dá visibilidade à fissura do mundo monárquico sobre a ruína do qual se edificaram pouco a pouco os novos tempos.¹

A questão da Modernidade está no centro da escrita de Lefort. Se tantos autores o ajudam a pensá-la, se acontecimentos precisos a trouxeram à luz, é preciso dizer que Maquiavel assume aí um papel crucial. O trabalho desta obra ensina que, entre a licença e a tirania, a Cidade livre se equilibra, não num ponto em que o poder possa se justificar de maneira definitiva, muito menos segundo uma boa ordem que aboliria o conflito e a desordem, ou que escaparia à possibilidade de suspensão da própria Lei que a organiza simbolicamente. Se a liberdade exige um regime cujas instituições não podem ser louvadas em si mesmas, cuja imagem do poder vacila segundo o fluxo das opiniões, dos afetos e do juízo do povo, então o poder jamais estará a salvo do perigo de perder o frágil ponto de estabilidade dinâmica que o preserva da destituição. Ao mostrar que, na Modernidade, o poder aparece como um lugar vazio, Lefort aponta para essa fragilidade, antes encoberta pela força da imagem de unidade que enlaçava num só golpe o povo e o governante, uma vez que ela era capaz de realizar a mediação entre o humano e o divino, fazendo do segundo a fonte última de sustentação do poder. A perda da eficácia da imagem unitária enquanto elemento central de mediação entre o poder e a comunidade política joga a Cidade nos tempos modernos e abre a

1 Sobre o assunto, cf. Poltier, 1997, p. 8 e ss.

possibilidade de uma nova rede de relações entre os homens. Rede conflituosa e diferenciada internamente, que costura no horizonte a face vacilante do poder ao mesmo tempo em que institui o campo democrático de luta por direitos responsável por resistir ao vicejo da opressão política.

É certo que Lefort não lê Maquiavel como um autor circunscrito à realidade histórica que daria sentido imediato à sua obra. Se o filósofo francês busca elementos da modernidade política no discurso de um autor do Renascimento italiano, anterior ao acontecimento que deu origem à invenção democrática e, mais tarde, ao que trouxe à cena o terror totalitário, é porque vislumbra naquela obra um juízo certeiro capaz de fitar o poder segundo sua forma de aparição no espaço público. Maquiavel percebe que o problema da política é o da construção de um espaço de visibilidade capaz de regular a vida dos homens. Por um lado, o florentino mostra que a aparência é constitutiva do político e, por outro, demonstra que o lugar do poder não pode ser ocupado por uma *boa* imagem: a política, impulsionada pelo desejo de liberdade, não é regida pelos ditames da moral porque as feições do poder são por definição oscilantes, já que neste caso nenhuma imagem tem força suficiente para fixar-lhe a aparência e garantir-lhe legitimidade de uma vez por todas. Ao desvendar a lógica de um poder que se realiza na exterioridade, Maquiavel privou-o da substância que lhe daria corpo, tornando-o apreensível em sua dimensão simbólica. Assim, ao compreender a lógica da aparência inerente ao campo político, o florentino tornou possível a leitura do lugar do vazio do poder para além das imagens que tentam em vão estabilizá-lo numa aparência definitiva.²

Essa revelação maquiaveliana ajuda-nos a melhor compreender por que Lefort situa a democracia, ou o regime da liberdade nos tempos modernos, entre duas formas historicamente determinadas, o Antigo Regime e o Estado totalitário, considerando como tais regimes lidam com a questão do poder e realizam, assim, a experiência do político. No Antigo Regime, o Estado devora o social ao transformá-lo num órgão do corpo régio, de forma que o poder, a lei e o saber são personificados por essa unidade. No totalitarismo, novamente o social e o Estado são soldados num corpo único e indiferenciado, o do Partido-Estado, cujos órgãos e células constituem a textura atomizada de uma sociedade engolida pelo poder; poder cuja cabeça figura um dos nomes modernos da unidade, o *Egocrata*. É importante salientar, contudo, que há uma diferença que separa o Antigo Regime do totalitarismo: enquanto o primeiro preserva a referência do poder à transcendência, uma vez que a monarquia encontra seu fundamento na lei divina, o segundo se configura como totalitário exatamente porque abole

2 Sobre o assunto, cf. Adverse, 2009, pp. 45-47.

qualquer referência à exterioridade.³ Na monarquia,

[O príncipe era] um mediador entre os homens e as instâncias transcendentais figuradas pela Justiça soberana e pela Razão soberana. Submetido à lei e estando acima das leis, condensava em seu corpo, ao mesmo tempo mortal e imortal, os princípios de geração e de ordem do reino. Seu poder indicava um polo incondicionado, extraprofano, ao mesmo tempo que inspirava, na sua pessoa, a garantia e a representação da unidade do reino. Ele via a si mesmo afigurar-se como um corpo, como uma unidade substancial, de tal maneira que a hierarquia de seus membros, a distinção entre as posições e as ordens, parecia residir em um fundamento incondicionado (Lefort, 1991, p. 32).

No totalitarismo, ao contrário, “o poder não aponta para um além do social: é um poder que reina como se nada houvesse externo a si, como se fosse sem limites” (*Ibid.*, p. 28, trad. modificada). Assim, no totalitarismo, não há alteridade possível, tampouco a possibilidade de fomento dos conflitos internos, pois tudo e todos estão incorporados no e pelo poder. O contraditório só pode aparecer aí como inimigo do poder, ou do corpo político enquanto tal, jamais como seu interlocutor e esteio. A necessidade da constante profilaxia do corpo político é o resultado preciso dessa equação que não comporta divisões.

Diferenciando-se desses fantasmas de unidade, a invenção democrática surge como um acontecimento extraordinário, pois ela é a instituição do político como nova instituição do social pelo fenômeno da desincorporação do poder e de seu correlato, a própria sociedade, quando a imagem, a ideia e o nome da unidade perdem eficácia prática e simbólica. Na democracia, encontramos uma nova estrutura de relações mediadas pela desincorporação reiterada da soberania. É para esse fenômeno inédito que Lefort aponta quando mostra, por exemplo, que a liberdade de opinião — instituída como direito universal — não a transforma em propriedade privada, pelo contrário, essa reivindicação se ancora na defesa de uma nova liberdade de relações. A partir das Declarações de direitos, a cada qual é dada a possibilidade de se dirigir aos outros, e de ouvi-los: eis que um espaço simbólico se institui, sem fronteiras definidas, subtraído a toda autoridade que pretenda regê-lo ou decidir sobre o que é ou não pensável, sobre o que é ou não dizível. Assim, a fala enquanto tal — e o pensamento — mostra-se aí independente da sanção de qualquer indivíduo particular, quer dizer, ela não é propriedade de ninguém (Lefort, 1983, pp. 54-55). A originalidade política da democracia é assim designada por este duplo fenômeno: um poder destinado a permanecer

3 Sobre o assunto, cf. Flynn, 2008, Parte 4.

em busca de seu fundamento, porque perdeu a garantia da imagem da unidade, e uma sociedade que acolhe o conflito de opiniões e a luta por direitos, porque se dissolveram os marcos de referência da certeza que permitiam aos homens, no Antigo Regime, situarem-se de uma maneira fixa, e que os impede, no regime totalitário, de resistir à incorporação pelo Estado (*Ibid.*, p. 120).

Mas não só isso. Toda Cidade, toda comunidade política, ensina Maquiavel, é atravessada pelo conflito entre os grandes, ou os que desejam dominar, e o povo, isto é, os que desejam não ser dominados. Pensador da liberdade ligada ao funcionamento do desejo no interior do campo político, o florentino defende que a liberdade de todos depende da força do desejo de não dominação para resistir à investida dos grandes.⁴ Ora, ao atribuir aos grandes um desejo insaciável de dominação, Maquiavel dissolve a associação entre nobreza e moderação, feita por aqueles que argumentavam em favor do governo aristocrático e por isso sustentavam a ideia de que quem tem mais se contenta com aquilo que tem, ao passo que o povo seria incapaz de moderação, o que obrigaria o poder à tarefa de frear-lhe constantemente o apetite. Entra em jogo aqui não apenas o questionamento das virtudes atribuídas à nobreza, mas também a rejeição da representação tradicional do povo, cujo comportamento volúvel e anárquico seria determinado pelo desejo de prazer — o que o tornaria fonte de tumulto na Cidade —, para apresentá-lo como o verdadeiro promotor de leis e de instituições aptas a salvar a liberdade política. Assim, ciente da divisão entre os dois humores que atravessam a Cidade, o governo equilibrado deve lidar com o desejo insaciável dos grandes, deixando aflorar o contrapeso que, ao desejo de dominação destes, opõe o desmedido desejo de liberdade do povo.

Lefort mostra, assim, que a obra de Maquiavel se constrói a partir de uma reflexão sobre o papel da indeterminação e do conflito no interior da experiência política. A defesa do caráter negativo do desejo de liberdade — desejo que se caracteriza pela recusa à opressão, e que, de fato, não pode ocupar o poder — e a ideia segundo a qual a ordem instituída no horizonte da Cidade livre não abole o conflito entre os dois humores exigem, ambos, o abandono da imagem da *boa* sociedade e do *bom* governo. Uma vez que não há comunidade livre e, ao mesmo tempo, transparente, absolutamente virtuosa e sem conflitos, desfaz-se a possibilidade de que esta produza uma imagem acabada de si mesma. Por um lado, uma vez que é atravessada pelo conflito e dinamizada pelo movimento de resistência à opressão, a comunidade tem de lidar com sua própria indeterminação. Essa desincorporação é trazida à tona quando a força do número — expressa pela exigência do sufrágio universal enquanto direito — se transformar numa das

4 A respeito, cf. Cardoso, 2015.

marcas instituintes da democracia moderna. Por outro lado, o fenômeno do poder permanece sem o respaldo de uma *boa* figura, pretensamente definitiva, ancorada na natureza ou na história, uma vez que a dinâmica do desejo de liberdade resiste à tentativa daqueles que pretendem incorporá-lo de maneira absolutamente fundada. O poder permanece sem fundamento e só encontra respaldo contingente no jogo das aparências, das opiniões e das lutas, com os quais tem de dialogar. Nestes termos, podemos dizer que o campo simbólico não extirpa a circulação de imagens, tampouco o jogo dos afetos e dos apetites do campo político. Pelo contrário, o caráter vazio do lugar do poder dá azo ao circuito das opiniões, dos afetos e das imagens. Afinal, a apatia política está ligada à denegação dos conflitos e das lutas: a quietude é resultado de uma dominação eficaz a qual, segundo as análises do totalitarismo, se alimenta do fantasma do corpo político despedaçado e do medo que essa fantasia provoca (Lefort, 1983, p. 113).

3. Ordem e desordem

A democracia, porém, não pode ser lida apenas segundo suas instituições e segundo os direitos que ela pretende garantir sob a forma cristalizada das leis, pois abarca uma experiência selvagem de liberdade: há momentos em que não se pode simplesmente manter as instituições intactas, aquém dos desafios trazidos pelo desmedido desejo de liberdade. Assim, embora explicitada pela defesa da liberdade de opinião e pela exigência do sufrágio universal, por exemplo, a democracia não é redutível às eleições, às instituições ou às leis positivas. Sua pintura tem de recobrir aquilo que nela é da ordem da invisibilidade, algo que a sustenta e a ameaça, a desordem que a perpassa e que não pode ser completamente abolida. Maio de 68 é revelador nesse sentido, pois mostra que a dinâmica democrática pode dar lugar à suspensão temporária da Lei, ou dos laços simbólicos que de certo modo mantêm coesa a sociedade, assim como à consequente experiência da paixão revolucionária, surgida num momento em que não há mais tão-somente *uma* cabeça do poder a ser decepada, mas sim várias figuras da autoridade.

Em Maio de 68, o surgimento da figura política do estudante e a aliança deste com os trabalhadores são marcas de um novo estilo de luta que exige decifração e leitura. Os estudantes não são uma classe, tampouco configuram uma vanguarda, no sentido tradicional. Atores inesperados, eles não agem segundo os ditames estipulados pela militância dos partidos e dos sindicatos. Apesar disso, a ação destes aparece aos trabalhadores como imitável: “bastaram alguns dias para que se rasgasse o mito da racionalidade do sistema presente e da legitimidade dos detentores do poder” (Lefort, 2008, p. 57). Doravante, salienta Lefort, o poder não está mais ao abrigo da revolução, o poder está nu, pois, ao descobrir-se infundado, suspenso em sua legitimidade, ele tem de remontar à sua fonte de legitimação,

inconstante, porque sempre passível de desconfiar do poder e, no limite, imprevisível: a própria sociedade ou o povo que a ele se submete.

É verdade que essa não foi a primeira vez que o poder se viu nu. Muito menos na França, lugar de tradição revolucionária. Porém, a maneira como essa nudez se produz é nova: um estilo de ação se impõe quando os agitadores impedem momentaneamente o funcionamento de certos mecanismos a tal ponto que, por um momento “o consenso desmorona” (*Ibid.*). Essa ação fez minar a adesão inconsciente dos estudantes e dos professores ao que organizava a realidade da vida quotidiana. Quando, mais tarde, lançados na rua pela agressão policial na Sorbonne, os estudantes arrancam e atiram os paralelepípedos, encontram nesse gesto o equivalente do que haviam feito na universidade. Do mesmo modo, a barricada não tem apenas a função de muro de proteção apto para assegurar a resposta aos agressores, ela é um símbolo de ruptura da ordem, a instituição de uma nova desordem. Os estudantes agem à margem do âmbito das organizações estabelecidas e nisso atacam o ponto nevrálgico que organiza a vida na sociedade burguesa: a burocratização de todas as atividades, especialmente da ação, reiteradamente apartada do exercício pensamento. Assim, o desmedido desejo de liberdade se expressa de maneira inesperada, expõe antigas mazelas, confronta seus males. Não foi um mal localizado que se tornou evidente à vista de todos — o mal de uma Universidade presa a práticas arcaicas ou o mal de um poder que maneja de maneira atrapalhada a violência policial de que dispõe. A Universidade foi o palco de uma implosão temporária das estruturas de opressão que permeavam o tecido social. Para realizar essa ação, porém, a sociedade teve de se expor, de maneira radical, no seu próprio movimento de desintegração enquanto corpo.

Por um lado, ao tocarem em suas próprias feridas, os furiosos de Nanterre trouxeram à visibilidade um mal antes vivido de maneira difusa. Mal estruturado segundo a divisão hierárquica entre os que mandam e os que obedecem, entre os que sabem e os que não sabem, entre os que pensam e os que simplesmente agem. Os estudantes, por sua ação de suspensão de certos interditos, desvelaram a figura irracional da Lei e a alienação do saber e da ação quotidianos. Porém, por outro lado, essa suspensão guarda uma ambiguidade capaz de pôr em risco a própria instituição democrática. Há perigo em desfazer o laço simbólico que une os homens em sociedade, pois a ruptura da Lei pode gerar o afeto político mais nocivo de todos: o desprezo que, aliado ao temor, pode gerar o pior dos apetites, o anseio por uma ordem autoritária.

Vejam. Por um lado, o conflito entre o desejo dos grandes e o desejo de liberdade dinamiza a vida democrática, pois exige respostas criativas por parte das instituições e das leis. Trata-se de um conflito que abarca inclusive o extraordinário — palavra recorrente nos textos de Lefort sobre Maio de 68 —, isto é, aquilo que

as leis positivas e as instituições cristalizadas ainda não contemplam ou mesmo preveem. Trata-se também, em alguns casos, de recusar certas leis, de impedir a petrificação destas, no momento em que se tornam ancoragem para o desejo de dominação. É preciso repetir: leis e instituições não são boas em si mesmas, pois

[...] as leis positivas estão expostas aos efeitos da divisão social, isto é, aos conflitos. Abrigados sob as leis estabelecidas, os grandes procuram não somente conservar suas riquezas e poder, mas também adquirir muito mais [...] o desejo de ter é insaciável. Contra esse desejo, o povo faz suas reivindicações; almeja estar em segurança, beneficiar-se de vantagens materiais e, principalmente, não ser oprimido. Somente em razão do temor que o povo inspira é que a minoria se vê coagida à prudência e então podem nascer leis novas favoráveis à concórdia (Lefort, 1999, p. 168).

Podemos dizer que, no limite, a luta por direitos toca uma zona de ilegalidade. Decerto, a vida democrática envolve a exigência da mediação da lei e das instituições — afinal, trata-se de evitar a dominação do homem pelo homem. Essa exigência, porém, tem de evitar a hipóstase e a cristalização destas, pois isso poderia redundar num movimento que levaria o desejo de dominação a parasitá-las para então exercer-se sob o seu abrigo. É preciso evitar que as leis positivas e o próprio Direito ocupem o lugar do poder, pois isso poderia fomentar a passagem a uma ordem autoritária. Nos termos de Maquiavel, a licença vem à tona contra o perigo da tirania. Maio de 68 enfrenta este perigo de forma radical, pois suspende não apenas a vigência das leis empíricas e o funcionamento das instituições, mas sim a Lei, ou seja, toda a ordem simbólica que estrutura a vida social.

Por outro lado, se a ordem não é boa em si mesma, tampouco a licença ou a desordem o é. Quando o poder aparece ao mesmo tempo vazio e nu, perde-se a vigência do campo simbólico de tal modo que se abre a possibilidade de um movimento abrupto de queda no real. Assim, os representantes do poder aparecem segundo sua mera realidade empírica (ladrões, corruptos, gangues), sem o respaldo do lugar simbólico que ocupam. Despídos, eles suscitam o desprezo, de modo que os ataques que sofrem são o sinal de que a estrutura de relações conflitivas que sustenta a vida democrática sofre o perigo de degradar-se no limite da fratura. Ao analisar Maio de 68, Lefort lembra que o ataque à autoridade confundia muitas vezes o questionamento das funções, e da legitimidade de seu exercício segundo certas regras, com o questionamento moral de seus ocupantes. Essa ambiguidade aponta para o risco de se passar do desejo de liberdade ao desprezo pelo campo simbólico que poderia mediá-lo em sua ação política. Trata-se de uma prova de fogo para a democracia, pois esta deve ser forte o suficiente para lidar com o grau

máximo da indeterminação, quando todo o quadro de referência para a ação e o juízo encontra-se momentaneamente suspenso.

Ora, segundo Lefort, o totalitarismo deriva de uma mutação simbólica no interior do regime democrático. Mutação que estabelece uma rota de fuga tendo em vista a visão do corpo político ameaçado pelo despedaçamento, pois nasce da impossibilidade de lidar com a indeterminação, característica da democracia, por considerá-la desprezível do ponto de vista da tarefa de manutenção da ordem. O temor da desordem incita o medo em relação ao povo, fruto da fantasia produzida em torno de suas divisões e de sua inconstância. A enigmática associação entre democracia e totalitarismo, considerando-se que o segundo é uma mutação simbólica da primeira, de algum modo se esclarece:

Poder político [...] exposto à ameaça de cair no abismo da particularidade, de excitar o que Maquiavel julgava mais perigoso que o ódio, o desprezo; como aqueles que o exercem ou a ele aspiram estão expostos à ameaça de tomar figura de indivíduos ou bandos simplesmente ocupados em satisfazer seus apetites. Com o totalitarismo instala-se um dispositivo que tende a exorcizar essa ameaça, que tende a soldar novamente o poder e a sociedade, a apagar todos os sinais da divisão social, a banir a indeterminação que persegue a experiência democrática (Lefort, 1983, p. 120).

É o temor em relação ao povo que desfigura o desejo de liberdade, que o cala em nome da ordem. Esse afeto aparece no campo político, segundo a linguagem de Maquiavel, como uma espécie de termômetro que vai da licença à tirania. Entre esses dois extremos, localiza-se a liberdade política sob a vigência dinâmica das leis e das instituições. Por um lado, é necessário que os grandes temam o povo, pois só assim o desejo de dominação pode ser moderado pelo desejo de liberdade. Por outro lado, a ameaça de um completo despedaçamento do corpo político pode gerar o desprezo pela estrutura simbólica que permite a experiência democrática e, por consequência, sua mutação em autoritarismo e, no limite, em totalitarismo.

Equilíbrio difícil, experiência trágica de uma fratura que não pode ser saturada, de um conflito que não pode se resolver definitivamente, de uma indeterminação que precisa se reiterar sem cessar, sob o risco de pôr por terra a esperança de uma vida livre. Se, a partir de Maio de 68, “a revolução amadureceu” (Lefort, 2008, p. 81), isso só pode significar que, no interior da democracia, as lutas mais fecundas são aquelas mobilizadas pelo desejo de liberdade, desejo desmedido e sem objeto, é verdade, mas que, ao mesmo tempo, corre o risco de se transmutar num medo determinado e obsessivo, o medo em relação ao próprio povo; ou à fratura da sociedade ou do corpo político.

O equilíbrio instável, entre a licença e a tirania, que fomenta a liberdade, não pode, nem deve extirpar completamente o medo, pois é necessário, em certa medida, que os grandes tenham o desejo de liberdade. Um povo apático não pode ser livre, uma Cidade sem tumultos sofre calada a investida dos grandes. Talvez nenhuma passagem expresse melhor o vigor de um povo que respeita, de maneira vigilante, a vida sob as leis e as instituições do que essa, escrita por Espinosa:

Se numa Cidade os cidadãos não tomam das armas porque estão aterrados pelo medo, não se pode dizer que aí exista paz e sim mera ausência de guerra. A paz não é pura ausência de guerra, mas virtude originada da força d'alma no respeito às leis [...]. Uma Cidade onde a paz é efeito da inércia dos súditos tangidos como rebanho e feitos apenas para servir merece antes o nome de solidão do que de Cidade (Espinosa *apud* Chauí, 1987, p. 56).

Um povo livre respeita as leis, mas armado. Dividido entre o abrigo da lei e a desconfiança em relação ao potencial opressor desta, ele só pode ter uma experiência trágica da liberdade, só pode vivê-la como uma questão que nunca se fecha, como um anseio que jamais encontra um objeto que possa saciá-lo. A política, ensina Maquiavel, tem algo da arte da guerra. A luta pela liberdade não pode se enganar a respeito do verdadeiro inimigo a ser combatido, aquilo que um povo livre deve de fato recusar, isto é, a opressão. Para Lefort, esse inimigo não é, portanto, a democracia enquanto tal e, por isso, sua escrita, seja quando lê os autores do passado seja quando se volta para o enigma da Modernidade, assume o compromisso de sustentar a questão democrática e com ela o vigor do desejo de liberdade.

Referências

- ADVERSE, Helton (2009). *Maquiavel. Política e retórica*, Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- CARDOSO, Sérgio (2015). “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações”, *Discurso*, v. 45, n. 2, pp. 207-248.
- CHAUÍ, Marilena (1987), “Sobre o medo”, In Adauto Novaes (Org.), *Os sentidos da paixão*, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 35-76.
- FLYNN, Bernard (2008). *Lefort y lo político*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- LEFORT, Claude (1972). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris: Éditions Gallimard.
- LEFORT, Claude (1978). *Sur une colonne absente. Écrits autor de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard.

- LEFORT, Claude (1983). *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense.
- LEFORT, Claude (1991). *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LEFORT, Claude (1999). *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial.
- MORIN, Edgar; LEFORT, Claude.; COUDRAY, Jean-Marc (2008). *Mai 1968: La Brèche suivie de Vingt ans après*. Paris: Libraire Arthème Fayard.
- POLTIER, Hughes (1997). *La découverte du politique*, Paris: Éditions Michalon.

Teoria conflitual da política de Maquiavel: alternativa ao paradoxo moderno da relação entre poder constituinte e poder constituído?

La théorie conflictuelle de la politique de Machiavel: une alternative au paradoxe moderne de la relation entre pouvoir constituant et pouvoir constitué?

José Luiz Ames

Universidade Estadual do Oeste do Paraná | Paraná | Brasil

RESUMO

Maquiavel costuma não ser considerado nas reconstruções e debates teóricos acerca do problema da relação entre poder constituinte e poder constituído. Muito embora não seja um filósofo jurídico, buscaremos mostrar que sua teoria conflitual da política oferece uma contribuição singular para este paradoxo moderno ao considerar que a oposição dos humores de *grandes e povo* abre a possibilidade da coexistência dos momentos instituinte e instituído, isto é, dos momentos factual/político e normativo/jurídico. Nosso propósito será mostrar que, para Maquiavel, o povo exerce um papel “instituinte” do comando político em relação ao poder “instituído” quando se manifesta, seja por assembleias e instituições como a dos Tribunos e da Acusação Pública na Roma republicana, seja pelas formas espontâneas do “barulho e da gritaria” nascidas dos tumultos; contudo, o exercício concreto do “poder instituído” permanece sempre fora da esfera de ação direta do povo.

PALAVRAS-CHAVE

Maquiavel; Conflito;
Poder constituinte; Poder constituído.

RÉSUMÉ

La pensée de Machiavel n’est généralement pas prise en compte dans la reconstruction et dans les débats théoriques sur le problème de la relation entre le pouvoir constituant et le pouvoir constitué. Bien qu’il ne soit pas un philosophe du droit, nous cherchons à montrer que sa théorie conflictuelle de la politique offre une contribution unique à ce paradoxe moderne lorsque l’on considère que l’opposition des humeurs des grands et du peuple ouvre la possibilité d’une coexistence entre le moment instituant et le moment institué, c’est-à-dire entre les moments factual/politique et normatif/juridique. Notre but sera de montrer que le peuple, chez Machiavel, joue un rôle « instituante » du commandement politique par rapport au pouvoir « institué » lorsqu’il se manifeste, soit dans les assemblées et des institutions comme les Tribuns et L’accusation publique dans la Rome républicaine, soit par des formes spontanées de « bruit et des cris » nées des émeutes. Cependant, l’exercice effectif du « pouvoir institué » reste toujours en dehors de la sphère d’action directe du peuple.

MOTS CLEFS

Machiavel; Conflit;
Pouvoir constituant; Pouvoir constitué.

1. Colocação do problema

Poder constituinte é um conceito moderno. É bem verdade que suas origens podem ser remetidas ao pensamento medieval, mas emerge da forma como o concebe a filosofia política e jurídica atual somente com a criação do *Estado* como figura abstrata e impessoal, cuja invenção mais acabada pode-se remeter a Thomas Hobbes. Para fundamentar a legitimidade da soberania estatal, Hobbes recorre ao *contrato de autorização* por meio do qual os indivíduos assumem uma obrigação recíproca comprometendo-se a reconhecer as ações e palavras de uma pessoa (no sentido jurídico de ser um indivíduo ou grupo de indivíduos) como expressões da própria vontade. Assim, uma vez recebida a autoridade de representar a vontade de qualquer outro, o representante (o *soberano*) obriga com suas palavras e ações ao representado (a *multidão* convertida em povo ao instituir o soberano). A formulação hobbesiana do fundamento da legitimidade da autoridade soberana dá origem a uma linha de pensamento que funda uma distinção essencial entre “poder constituído” (o poder exercido pelo soberano para governar) e “poder constituinte” (o poder do povo por meio do qual o poder de governar do soberano foi autorizado).

Esta tradição de pensamento iniciada com Hobbes faz-nos deparar com o paradoxo acerca da origem da esfera jurídica e da relação entre os momentos constituinte e constituído. Para sua fundação, o direito positivo tem necessidade de um poder extralegal e normativo. Esse poder, porém, é factual e político e não tem outra força do que a força com a qual estabeleceu para si mesmo (e a percepção nas democracias contemporâneas parece ser de que o estabeleceu contra) o poder constituído. Além disso, uma vez estabelecido e reconhecido, o poder soberano não pode tolerar a existência de sua fonte (o poder constituinte popular), porque precisa ser a única fonte de legitimidade.

Maquiavel costuma não ser considerado nas reconstruções e debates teóricos acerca deste problema. Muito embora não seja um filósofo jurídico, entendemos que sua teoria conflitual da política oferece uma contribuição singular no sentido de propor uma alternativa teórica ao paradoxo moderno acima referido. Esta alternativa, pensamos, pode ser visualizada na teoria do conflito civil decorrente da oposição dos humores de *grandes* e *povo*. Nosso propósito será o de mostrar que a “teoria dos humores” de Maquiavel permite pensar a possibilidade da coexistência dos momentos instituinte e instituído¹, dos momentos factual/

1 “Poder constituinte”, como conceito referido ao pensamento de Maquiavel, pode levantar, com razão, a observação, entre outras, de que se trata de um anacronismo. Muito embora Maquiavel se utilize do termo *costituzioni* (sempre no plural) ao menos em três passagens distintas (*O Príncipe* VI:23; XIX:20; *Discursos* I, 45:9), é verdade que nelas não contempla ainda o significado que este termo adquiriu na contemporaneidade, de documento escrito

político e normativo/jurídico.²

A hipótese que levantamos é, pois, de que em Maquiavel se faz presente uma forma diferente de conceber o povo do que este o será na modernidade, ou seja, nem como multidão dispersa (como Hobbes), nem como algo já constituído, como um corpo com identidade definida como na tradição. Nestas duas modalidades o *poder constituído* “representa” o povo no sentido de alguém que “toma o lugar de” e “age em seu nome”. A hipótese que avançamos é de que, para Maquiavel, o povo está, ao mesmo tempo, “presente” e “ausente” das estruturas do poder instituído. Está *presente*, uma vez que as *leggi et ordini* que regem o poder instituído são o resultado da dinâmica de confronto/encontro entre grandes e povo; está *ausente*, porque o povo está fora do exercício direto do comando político e, nesse sentido, é a instância crítica que mantém ativa a historicidade do poder instituído. Assim, pretendemos mostrar que, para Maquiavel, o povo exerce o “papel instituinte” do comando político quando se manifesta, seja por instituições como a dos Tribunos da plebe e da Acusação Pública na Roma republicana, seja pelas formas espontâneas do “barulho e da gritaria” nascidas dos tumultos. Estes mecanismos institucionais “representam” o povo não no sentido de um terceiro como em Hobbes, mas no sentido de ser o próprio povo em ação. No entanto, o exercício concreto do comando político permanece sempre fora da esfera de ação do povo.

reunindo em fórmulas definitivas a lei fundamental que rege o Estado. Seja como for, o exame das passagens nas quais Maquiavel se refere a *costituzioni* (e levando em conta igualmente o uso que faz de *ordini e leggi*), permite-nos associar o termo ao significado jurídico-político daquilo que está “instituído”. Em relação ao significado ocupado pelos conceitos *ordini e leggi* no pensamento maquiaveliano, Ercole, por exemplo, chega a afirmar que “correspondem normalmente, na linguagem de Maquiavel, àquilo que chamamos constituição ou organização jurídica e política do Estado, ainda mais quando se unem *ordini e leggi*, como em uma única concepção” (Ercole, 1929, *apud* De Vries, 1957, p. 18). Hans De Vries, após a análise da “linguagem constitucional” na obra de Maquiavel, concluiu que o termo *costituzioni*, “possui ainda sua significação passiva do que está constituído, o que pressupõe a existência de um ‘constituente’” (De Vries, 1957, p. 9). Atentos a esta conclusão do estudioso holandês, nos referiremos a um “momento instituinte” e a um “momento instituído” no processo de criação do aparato jurídico-político em Maquiavel como par conceitual precursor do que na modernidade se entenderá por “poder constituente” e “poder constituído”, respectivamente.

2. Cabe ressaltar que esta tentativa não é nova. Entre os trabalhos que apontam na mesma direção destacamos os seguintes: Filippo Del Lucchese, “Machiavelli and constituent power: The revolutionary foundation of modern political thought”, *European Journal of Political Theory*, 2014, pp. 1-21; Antonio Negri, *O poder constituente – Ensaio sobre as alternativas da modernidade*, Rio de Janeiro: DP&A, 2002; Miguel Vatter, “Legality and resistance: Arendt and Negri on constituent power”, *Kairos*, n. 20, 2002, pp. 191-230; John McCormick, “People and elites in republican constitutions”, In Martin Loughlin e Neil Walker (Eds). *The paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

2. O conflito dos humores

As sociedades políticas, argumenta Maquiavel, são marcadas pela oposição entre dois desejos (ou *humores*): o de dominar (próprio aos grandes) e o de não ser dominado (característico do povo).³ A relação entre grandes e povo se caracteriza, primeiramente, como impossível de ser completada e, em segundo lugar, como impossível de ser composta, de haver um acordo, constituindo-se, como afirma Lefort (1972, p. 382), em “uma oposição constitutiva do político”.

O que faz com que o conflito seja insuperável, ou “constitutivo do político”? Não é por se tratar, explica Lefort (1972, p. 382), “de uma distinção de fato, pois aquilo que faz com que os grandes sejam grandes e que o povo seja povo, não é que tenham por sua fortuna, por seus costumes, ou por sua função um estatuto distinto associado a interesses específicos e divergentes”. Igualmente não é porque seria algo que devesse ser remetido à “natureza” — como poderíamos ser induzidos a pensar em virtude de Maquiavel falar em oposição de “desejos” ou de “humores”.⁴ Ainda que se trate de uma *pulsão* propriamente *humana* — desejo ou humor — não é a *natureza* o que torna impossível sua conciliação. Com efeito, quando Maquiavel caracteriza a oposição constitutiva da política como fundada em humores ou desejos, toma estes termos não na sua acepção antropológica — como em Hobbes, por exemplo —, e sim no sentido de metáforas do corpo político. Devemos a Marie Gaille-Nikodimov o estudo mais consistente que afasta o uso dos termos “desejo” e “humores” por Maquiavel do seu significado antropológico:

O cidadão jamais é visado como um indivíduo, mas apreendido nas associações, nos grupos, definidos por uma unidade de comportamento e de interesse; a cidade não é concebida como um todo composto de partes, mas como um conjunto de fronteiras instáveis, mutáveis e evolutivas. A fim de descrever isto, Maquiavel se inspira nas concepções médicas antigas: a cidade é para ele um “corpo misto” composto de elementos definidos pela relação dinâmica que mantêm entre si, os “humores” (Gaille-Nikodimov, 2004, p. 9).

Contudo, é preciso ressaltar que não é um acaso que Maquiavel se utilize do

3 Cf. *Príncipe* IX; *Discursos* I,4; *História de Florença* II, 12.

4 Com efeito, e para reforçar esta impressão, em uma passagem muito significativa Maquiavel parece enfatizar esta característica “antropológica” do desejo: “A natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar qualquer coisa, mas não podem obter qualquer coisa, de modo que, sendo sempre maior o desejo que a potência de conquistar, resulta disso o descontentamento e a pouca satisfação em relação a isso” (*Discursos*, I,37:4).

termo *umori* (ou *desideri*, termo que ele emprega em sentido equivalente àquele) para se referir à oposição fundamental das cidades. Como explica Sfez (1999, p. 188), “a noção de *diversidade de humores* implica necessariamente que a cidade não é a soma ou a retomada num todo de seus humores”. Isso nos leva a compreender porque não é possível o acordo entre as partes — grandes e povo. Estas, ao contrário do que defende Aristóteles, não representam *partes* de um todo (da cidade/*polis*). Para Maquiavel, argumenta Sfez (1999, p. 189), “nenhum humor exprime um ponto de vista incompleto porque não existe o todo do Estado”.

O que temos, portanto, é um *enfrentamento* de duas forças sociais fundado em dois projetos políticos opostos os quais cindem a cidade de modo radical. O que torna assimétrica esta relação é a diferença de posição dos atores em confronto, ou seja, de “comandar” da parte dos grandes e de “não ser comandado” da parte do povo. Assim, a acumulação de meios de opressão para serem exercidos sobre o povo por parte dos grandes encontra no povo uma busca correspondente (mas não necessariamente *equivalente*) de meios de resistência no sentido de conter a opressão. O resultado deste confronto/cooperação é a produção de *leggi et ordini* capazes de limitar a desmesura dos grandes e viabilizar um *vivere libero et civile*. Este espaço, porém, é impossível de ser estabilizado de forma definitiva, precisamente porque o movimento das partes conduz a uma permanente recombinação da relação de forças em jogo na cena pública.

O que Maquiavel teme é a vitória total de qualquer dos dois campos em confronto, porque isso destruiria o inteiro corpo político. É nesse sentido que deve ser entendida a crítica áspera que dirige tanto ao povo quanto aos nobres: devido ao “excessivo desejo” do primeiro de “ser livre” e ao “excessivo desejo” dos últimos de “comandar”, arriscam dar origem à tirania. Com efeito, explica Maquiavel, quando grandes e povo “não se acordam na criação de uma lei em favor da liberdade, mas alguma das partes se lança a favorecer a uma delas, a tirania surge de imediato” (*Discursos*, 1,40:28). Em *História de Florença* Maquiavel ilustra bem o risco implicado neste movimento: a derrota completa de uma das partes da cidade faz surgir uma nova divisão entre a parte vitoriosa que agora pretende representar o todo da cidade. Maquiavel parece, com isso, mostrar que o desejo do povo (e não apenas o desejo dos grandes) precisa igualmente ser contido dentro de limites bem definidos. Assim, o conflito é produtor de um *vivere libero et civile* somente *enquanto* permanece a tensão entre as forças em confronto; *enquanto* se produzem leis que não tenham em vista nem a vantagem de uma parte nem de outra, e sim a liberdade comum⁵; *enquanto*, enfim, não houver a submissão

5 É preciso ressaltar que a “liberdade comum” é, na verdade, a “liberdade do povo”, como adiante esclareceremos, pois os grandes não desejam ser livres, e sim comandar. A propósito disso, Visentin chama a atenção, com razão, de que a liberdade do povo assume

definitiva de uma parte a outra. Significa dizer: o espaço da liberdade política se encontra na *resistência recíproca*. Conclui-se dali que a liberdade jamais está dada, mas acontece sempre apenas *enquanto*. O desejo popular, que aparece como resistência *ativa*, é negativo (no sentido de definir-se por um “não” — de “não dominação”) em sua oposição ao desejo positivo dos grandes (de dominação).

Em contraposição a este entendimento, Adverse (2007, p. 37), por exemplo, tem o entendimento de que o desejo popular “não pode ser compreendido apenas negativamente, porque ele envolve um princípio de ação”. A oposição grandes/povo não pode ser compreendida nos termos de uma contrariedade formal de dois elementos excludentes e alternativos,⁶ argumenta o comentador: “caso se tratasse de uma contrariedade absoluta, a dinâmica da política se encerraria uma vez afirmado um dos desejos [...]. É porque não há contrariedade absoluta que os dois desejos podem, então, se afirmar e os conflitos manter rigorosa a vida política” (Adverse, 2007, p. 41). Para sair da armadilha da compreensão da oposição de humores como contrariedade formal de elementos excludentes é preciso, pondera Adverse (*Ibid.*, p. 37), “positivar o desejo do povo”. Como se dá essa “positivação”? Para Adverse, na medida em que é suprida a demanda popular por participação no governo. Para corroborar este entendimento, Adverse (*Ibid.*, p. 41) recorda os exemplos romanos da criação dos tribunos e o direito de escolher os cônsules (no começo um e mais tarde os dois). Isto evidenciaria, segundo Adverse (*Ibid.*), que, para Maquiavel, a condição do povo de “ser guardião da liberdade implicava [...] o direito de exercer o poder, seja por via representativa, seja por via direta”. Dessa maneira, a recusa popular à dominação consistiria, de algum modo, em tomar parte no governo, em partilhar as magistraturas: “somente assim torna-se possível esclarecer como o desejo do povo pode refrear o dos grandes”, conclui

uma configuração política, isto é, universal: “a liberdade é comum apesar dos grandes e graças ao povo e, neste sentido, negatividade e positividade do desejo se invertem nas leis” (comentário livre à versão preliminar do texto enviado por e-mail).

- 6 Muito embora a caracterização que oferecemos do confronto dos humores possa abrir espaço a uma leitura que o veja como uma “contrariedade formal de dois elementos excludentes”, não é assim que o compreendemos. Com efeito, a relação não pode ser “A” *versus* “Não-A” simplesmente porque neste caso não existiria “relação”, mas pura contraposição externa. Relação implica identidade na diferença e diferença na identidade. A pura equivocidade (ou contraposição exterior) é vazia de relação. Há relação entre grandes e povo, no modo como a compreendemos, na medida em que o movimento de uma parte provoca necessariamente a modificação da ação da outra parte. A cena pública é marcada pela contínua recombinação do jogo de forças. A lei, resultante desse *riscontro* de humores, não é a neutralização do conflito, mas é produção de meios de conservação de espaços de liberdade, ainda que sempre instáveis e provisórios, pois o espaço político é sempre modificado pelo surgimento de novas figuras e pelas relações que os atores políticos estabelecem entre si.

Adverse (*Ibid.*, p. 41). Ressalte-se que o próprio Adverse (*Ibid.*, pp. 44-45) alerta que compreender a “positivação” do desejo de não dominação do povo como desejo por participação nas instituições de governo não é sem riscos, dada a proximidade da pulsão popular em relação à pulsão antagônica fazendo com que a participação nas magistraturas acabe facilmente desandando em ambição de poder, de modo que poderíamos falar em uma boa e uma má positivação do desejo negativo do povo, pensa ele.

Para além das observações já feitas por Cardoso (2015, p. 232), ao alertar sobre as dificuldades destas considerações relativas à ‘positivação’ do humor popular, somos do entendimento de que o modo como Adverse compreende as coisas torna algo difícil distinguir o desejo negativo do povo (não dominação) do desejo positivo dos grandes (dominação), pois o humor de ambas as partes se realizam pelas mesmas coisas (ou seja, pelo exercício das magistraturas). Significa: ambos parecem animados por desejos “positivos”.

Como procuraremos mostrar mais adiante, entendemos que, devido ao caráter “negativo” do desejo popular, não cabe falar em “positivação” na forma de exercício de funções públicas, como defende Adverse. Tentaremos mostrar que a resistência à opressão dos grandes produz lei e instituições, mas o povo mesmo está sempre fora do exercício direto (ou mesmo pela representação⁷) destas. Em outras palavras, ainda que a motivação do povo de querer liberdade esteja ligada à posição de subalternidade que ocupa na cidade, ele não se livra desta posição conquistando o domínio, mas sim pelas *leggi et ordini* capazes de limitar o domínio dos grandes. Desta maneira, muito embora o desejo popular seja negativo (na medida em que se expressa como *resistência* ao desejo de comandar dos grandes), não é uma “negatividade absoluta” ou “radical”⁸ porquanto nesta resistência exprime precisamente uma potência “vital”, “ativa” que, todavia, não se reduz jamais às instituições que nascem dela. O povo é sempre exterior ao exercício do instituído, e é precisamente nisso que consiste toda vitalidade da ordem política, pois assegura um campo crítico que permanentemente “descristaliza” ou, “desossifica” a ordem instituída

7 O entendimento de Adverse é de que o compartilhamento das magistraturas poderia dar-se, inclusive, “pela via representativa”: para Maquiavel, “ser guardião da liberdade implicava [...] o direito de exercer o poder, seja por via representativa, seja por via direta” (Adverse, 2007, p. 41). O conceito de “representação” de que Adverse se vale aqui indica algo próximo ao entendimento moderno no sentido de alguém que “toma o lugar de” e que “age em seu nome”. Este sentido não nos parece pertinente ao pensamento maquiaveliano. Não nos parece que Maquiavel tenha atribuído semelhante valor representativo ao exercício de funções públicas.

8 Devemos a Visentin esta caracterização. Ele, com razão, alerta de que, se o desejo do povo fosse “radicalmente” negativo, não teria como, obviamente, afirmá-lo como uma “potência ativa”.

mantendo vivo e contínuo o fluxo da mudança.⁹

Muito embora o ideal do *vivere libero et civile* implique na necessidade de o bem da cidade sempre prevalecer sobre o bem das partes em confronto, seria um equívoco interpretar isso segundo o modelo clássico aristotélico de um primado ontológico do todo sobre as partes. Antes, se as *partes* em conflito são capazes de ceder em suas aspirações é porque veem nisso a melhor alternativa para a realização de seu humor próprio. Para assegurar o *vivere libero et civile* é preciso que a cidade não “pertença” a ninguém, nem aos grandes, nem ao povo.¹⁰ Deixar livre curso às disputas significaria deixar livre curso aos desejos de domínio e correr o risco de perder a liberdade pura e simplesmente.

Isso, porém, não implica em renunciar ao argumento maquiaveliano de que os tumultos são a principal causa da liberdade política. Maquiavel o estabelece em um duplo momento: primeiro, que os desejos (ou *umori*) representam as forças que estimulam os homens a agir; segundo, que a *manutenção* das tensões entre grandes e povo tem por efeito que nenhuma das partes será capaz de prevalecer sobre outra, o que implica na invenção de mecanismos institucionais de controle. Com isso queremos dizer que a realização do desejo popular por liberdade se efetiva não pelo exercício (“direto ou por representação”) das magistraturas, e sim pela criação de mecanismos institucionais por meio dos quais se impede a possibilidade a qualquer das partes “a ocupar o lugar do poder”, como ensina Lefort. Aqui nunca é demais insistir em que estes mecanismos institucionais não se impõem “de fora” às partes, pois são o resultado mesmo do confronto. A lei que regula o movimento das partes não

9 Adverse questiona de que “difícilmente poderíamos conciliar esta caracterização com aquela outra de *guardião da liberdade*. O guardião deve conservar a liberdade e assegurar a estabilidade das instituições. Portanto, o povo não é *meramente* uma potência negativa, muito menos o é seu desejo. Certamente, a manifestação desse desejo se dá negativamente como resistência à opressão, mas esta negatividade seria desprovida de efeito político se não coincidissem com a abertura para o governo das leis” (comentário livre à versão preliminar do texto enviado por e-mail). A questão que demandaria um aprofundamento teórico aqui seria a de caracterizar de que modo o povo, para Maquiavel, exerce a função de “guardião da liberdade”, ponto que nos levaria, porém, a alongar em demasia as dimensões deste trabalho. Em todo caso, somos do entendimento de que, se o povo, como guardião, “deve conservar a liberdade e assegurar a estabilidade das instituições”, ele cumpre esta tarefa na *resistência* à pretensão dos grandes de apropriar-se das instituições em benefício próprio, o que exprime uma potência ativa que faz nascer *leggi et ordini*, mas não por meio do exercício (direto ou não) das magistraturas, como o entende Adverse. Já em relação à afirmação de que “povo não é *meramente* uma potência negativa”, pensamos haver esclarecido a questão quando afirmamos que não se trata de uma negatividade “radical” ou “absoluta”, e sim “relativa”.

10 Como é sabido, é Lefort quem nos ensinou de modo sobremodo enfático de que o “poder é um lugar vazio”: “ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder” (Lefort, 1999, p. 170).

é um cerceamento externo, como se ela surgisse *contra* os humores. A lei surge não *contra* os humores e sim *dos* humores.

Entendemos que interpretar a relação grandes/povo desta maneira não a faz recair na oposição *simétrica* de duas forças que se equilibrariam pela mútua vigilância dos opositores, tal como, com acerto, Cardoso critica em Skinner.¹¹ A *assimetria* da relação grandes/povo — compreendendo-se o exercício da negatividade do desejo popular (de não dominação) pela resistência ativa ao desejo positivo dos grandes à dominação — se evidencia pela *localização* espacial dos atores. Como o expressa com clareza Frosini (2010, p. 104): “a colocação espacial do povo determina sua luta como a única que *pode* ter real interesse na liberdade enquanto existência de um espaço público”. Com efeito, não há como os grandes terem interesse na liberdade, porque ocupam a posição que se determina como “desejo de dominar” sendo, por isso, inconciliável, por definição, com o desejo popular de liberdade. Há, pois, uma *assimetria* de princípio nesta relação. Contudo, muito embora o desejo do povo seja o de “não ser dominado”, ele é, sustenta Frosini (*Ibid.*), “ontologicamente idêntico ao das outras partes, grandes e príncipes”. A afirmação paradoxal do comentador se torna mais clara se considerarmos que Maquiavel é sem ambiguidades quando afirma que o povo deseja “não ser dominado” (*Discursos* 1,4-5), mas que é o mesmo povo que quer “com a nobreza dividir os cargos e o patrimônio como a coisa mais estimada pelos homens” (*Discursos* 1,37:6). Esta mudança de perspectiva na ordem do desejo se deve a que, segundo Maquiavel, “toda vez que é tolhido aos homens o combater por necessidade, combatem por

11 Na verdade, Cardoso entende que a interpretação oferecida por nós acerca da relação grandes/povo seria igualmente “skinneriana”, ainda que com modulações que a distinguiram, em alguns pontos, desta. Ao comentar o modo como elaboramos, em artigo publicado em 2009, a relação grandes/povo, Cardoso (2015, p. 223) escreve: “Aqui o poder se manifesta sempre como força; requer apenas ser limitado por seu opositor, inerentemente inapto para o governo. E o desejo de comando e a opressão (de alguns poucos) revela-se, afinal, mais benéfico à cidade que a aspiração (do grande número) pela ‘liberdade’. *Não haveria mais propriamente um poder da Lei, apenas a força da dominação dos grandes* (desejável esta, enfatizamos, desde que limitada pela resistência do desejo popular, tendencialmente anárquico). Na verdade, o princípio da ordem está, aqui, do lado dos grandes; são eles os verdadeiros guardiões da Liberdade, da produção e conservação da vida civil” (grifos nossos). Na análise de Cardoso, teríamos invertido a proposição maquiaveliana da guarda da liberdade, colocando-a nas mãos dos grandes em vez das do povo. Por certo não terá sido por acaso que Cardoso interpretou desse modo nossas formulações acerca da relação entre grandes e povo. O texto muito possivelmente contribuiu para que este equívoco se produzisse. Queremos destacar, porém, que parece haver nesta compreensão um estreitamento da interpretação ao afirmar que *não haveria mais propriamente um poder da Lei, apenas a força da dominação dos grandes*. Contrariamente a isso, temos insistido de que, para Maquiavel, a regulação social se dá pelas *leggi et ordini*. Diferente da conclusão de Cardoso, portanto, reafirmamos que o “o poder é da Lei” e não “da força da dominação dos grandes”.

ambição” (*Discursos* 1,37:3). O que Maquiavel parece nos levar a entender é de que em sua “estrutura antropológica” os homens têm os mesmos desejos e paixões. Maquiavel reafirma, por sinal, esta tese nas suas diferentes obras.¹² Com isso deixa patente que não existe uma relação *essencial* entre povo e liberdade¹³, como se o único desejo que anima o povo fosse o de viver livre, e jamais o de exercer a dominação sobre a *parte* adversária.

Apesar de os humores serem, como diz Frosini, “ontologicamente idênticos”, não podem ser completamente equiparados, porque se confrontam em *posições* diferentes do espaço político das relações de poder: de “comandar” (os grandes) e de “não ser comandado” (o povo). Assim, embora o povo não esteja *essencialmente* (ou “ontologicamente”) ligado à liberdade, como afirma Frosini, não é por acaso que o desejo de liberdade está ligado à posição ocupada por ele, e jamais àquela ocupada pelos grandes. Em outras palavras, a ligação do povo com a liberdade não é casual, como se o povo estivesse acidentalmente ligado à liberdade, e que isso poderia igualmente acontecer, eventualmente, também com os grandes: estes, pela posição de dominação que exercem, estão animados pelo desejo de oprimir e, conseqüentemente, simplesmente não têm como ligar sua existência política à liberdade. O desejo dos grandes é *sempre* parcial por estar ligado a âmbitos *particulares* da vida política (como cargos, bens e honras); por ser desejo por bens *determinados*, pressupõe a exclusão da outra *parte* (o povo). O desejo do povo, pelo contrário, por estar na posição de quem sofre a dominação, necessariamente resiste à opressão exercida pelos grandes, ou seja, está movido pelo desejo de liberdade. Assim, o desejo do povo, mesmo sendo desejo de uma *parte*, é universal, pois implica, para sua realização, na inclusão de todas as *partes* — grandes e povo. Significa dizer: a liberdade desejada pelo povo, muito embora seja o desejo de *uma parte*, não é desejo de liberdade *para* o povo, mas liberdade do *conjunto* da coletividade política. Com efeito, unicamente na medida em que a vida política enquanto tal for livre será possível ao povo usufruir da liberdade à qual aspira. Dessa

12 Veja-se, a propósito, o que Maquiavel escreve no texto “Do modo de tratar os povos do Vale do Chiana rebelados” (1986, p. 93): “o mundo sempre foi, de certa forma, habitado por homens que sempre tiveram as mesmas paixões; e sempre houve quem serve e quem comanda, e quem serve de má vontade e quem serve de boa vontade, e quem se rebela e se rende”. Igualmente pode ser conferida a passagem que consta em *Discursos* III,43:3: “Isso ocorre porque, tendo sido feitas pelos homens, que têm e sempre tiveram as mesmas paixões, tais coisas só poderão, necessariamente, produzir os mesmos efeitos”.

13 Por vezes o excelente artigo de Cardoso nos dá a impressão de que para ele o povo está “essencialmente” ligado à liberdade, de modo que, quando o povo passa a buscar os mesmos bens que os grandes, ele entende que deixa de ser “povo”; ou seja, de que quando age como “seita” ou “facção” não seria mais povo. Comentaremos mais adiante esta interpretação.

maneira, pode-se dizer que o povo, ao reivindicar a *própria* liberdade, cria a possibilidade do gozo *comum* desta.

Nesse ponto o artigo de Sérgio Cardoso, em excelente exegese das formulações de Lefort relativas à natureza do desejo negativo do povo, é útil para compreender como se dá a relação das forças em confronto. Para Cardoso, é a pulsão popular para a liberdade que produz a ordem política, a ordem da lei ou da liberdade. Ela irrompe para além do jogo sócio-econômico das oposições de interesses que rivaliza todos os homens, que lhes infunde a pulsão de defender-se e de se sobrepor aos demais. Assim, explica Cardoso (2015, p. 235), “o grande número dos ‘sem poder’ [...] se faz ‘povo’, classe política, ao se manifestar como portador do ‘humor popular’, ao afrontar o desejo de opressão dos “grandes”. Ocorre, porém, que este enfrentamento pode não ter lugar, e isso por diferentes razões, lembra o comentarista: devido à incapacidade do “grande número” de se juntar na oposição à opressão dos grandes; por causa da dispersão motivada pelas lutas facciosas dos grandes; ou, ainda, pela corrupção da pulsão negativa do povo em desejo de poder. Quando se configura esta situação, escreve Cardoso (*Ibid.*, p. 236), “desaparece o ‘povo’, a atuação do desejo popular. A cena política ‘falha’ e as forças se homogeneízam nas lutas por interesse e nos embates de facções por poder; não há mais povo como categoria política”.

“Povo”, deve, pois, ser compreendido sob o registro político, isto é, o que quer lei, o que quer o regime político da liberdade. Neste sentido, é legítimo falar, argumenta Cardoso, “fazer-se povo”, ser “portador do humor popular”, independente da posição sócio-econômica, pois o que define a condição de “povo” é ser possuidor de determinado “humor” (ou “desejo”), e não a de ocupar certa posição socioeconômica ou exercer determinada função política. Valendo-se das análises de Lefort (1972), Cardoso (2015, p. 226) ressalva: “É verdade que a pulsão dos grandes, dirigida aos bens e riqueza, pode indicar alguma positividade que se veja alheia à encenação política, mas a pulsão popular, dada sua natureza negativa, não pode ser concebida senão na, e pela, atividade instada por sua repulsa à opressão”. Em suma, povo assim compreendido — isto é, sob um registro político — estaria destituído de qualquer substancialidade, pois, tomado como humor/desejo, é captado unicamente como *atividade* (isto é, como *pulsão* ou *desejo*).

Compartilhamos com Cardoso da ideia de que “povo” só é compreendido adequadamente em Maquiavel se o for como categoria política. No entanto, apesar de concordar com a tese central, é difícil dizer o mesmo em relação a todas as consequências que ele deriva dela. Com efeito, dada a abstratidade da categoria *povo* sob o “registro político”, ao menos do modo como Cardoso a compreende, não faz perder de vista a história, a “verdade efetiva”? Para Cardoso, vimos, a “corrupção da pulsão negativa do povo em desejo de poder” o destitui como

“povo”, “desaparece o povo”, insiste ele. Ora, se um povo corrompido não é mais “povo”, o que é ele? Não seria melhor dizer que, quando a “pulsão negativa do povo” se converte em “desejo de poder”, ele permanece “povo” — em vez de dizer que se descaracteriza como “povo” —, porém modifica sua estrutura¹⁴?

A conclusão de Cardoso — de que povo convertido em facção não é mais povo — encontra na análise de Stefano Visentin um contraponto sugestivo. Visentin concorda em que “povo”, para Maquiavel, não existe em sentido abstrato, mas disso não decorre segundo o comentador, ao contrário do que defende Cardoso, que “povo” não tenha uma identidade e uma substância: “Povo possui uma identidade e uma substância na medida em que se apresenta — tornando-se visível — na cena política: em estrita analogia com o *príncipe novo*, também o povo é o que parece ser — e age, na medida em que aparece sob uma figura determinada” (Visentin, 2015, p. 369). Tornar-se visível significa ter a possibilidade de ocupar um espaço político, produzindo assim efeitos que podem influenciar outros atores políticos — e, por sua vez, a possibilidade de ser influenciado e modificado por eles. Dessa maneira, na medida em que o povo aparece à cena política, ele *é*; ou seja, ele *é* na medida em que se torna visível no espaço público e *é* aquilo que ele parece ao aparecer. No entanto, concordamos com Cardoso quando (em comentário livre à versão preliminar deste trabalho) pondera que “o ‘povo’, visto que age, aparece (e faz história); tem realidade (a palavra ‘substância’ seria aqui muito inadequada) política — aliás, refere-se a ele a realidade da ordem política (por oposição a uma ordem despótica, a uma não-ordem anárquica, a ordens apenas aparentemente políticas)”¹⁵. Ou seja, o reconhecimento de que o povo emerge a cena pública sob “rostos” diversos, segundo as conjunturas e circunstâncias históricas concretas, implica que tenha “realidade” (“política”, como defendem Visentin e Cardoso), mas esta realidade não pode ser confundida com “substância”, apesar de cada modo de aparecer conferir ao povo uma identidade singular, uma “realidade” cada vez própria. Assim, alinhamo-nos à ideia de Cardoso, de que o aparecer do

14 Em comentário livre à versão preliminar deste trabalho, Cardoso reafirma seu entendimento de que “o conceito de ‘povo’ só pode ser tomado em sentido próprio enquanto designa (ou aspira por, ou deseja) o ‘universal’ (um ‘todos’, que põe o espaço efetivamente político). E penso que esse humor ‘popular’ (que recusa a opressão da particularidade, dos desejos particulares, essencialmente ligado a ‘bens’, econômicos), é sempre portado por, está sempre investido em, uma *parte* da sociedade (‘pars totalis’, num certo sentido) e que esta parte, que se opõe à opressão dos grandes, pode também não mais agir politicamente, atuando como facção, ou seja, não em função da produção de leis, de universais políticos, mas em função de interesses de parte.”

15 Visentin, comentando a versão preliminar deste trabalho, manifestou sua concordância com a posição de Cardoso, reconhecendo que o uso que ele havia feito do termo “substância” teria sido impreciso neste contexto.

povo à cena pública lhe confere uma realidade política, do que, no entanto, não se depreende que possua uma “substancialidade” — nem econômica, nem sociológica.

Este surgimento do povo, isto é, o seu tornar-se *visível*, pode acontecer de diferentes maneiras, dependendo das circunstâncias históricas e políticas. Quais são as modalidades de aparecer do povo? Stefano Visentin (2015) distingue quatro figuras (“faces” ou “rostos”) que dão visibilidade ao povo: povo como plebe, povo como multidão, povo como príncipe e povo como facção.¹⁶ Dadas as limitações de espaço deste trabalho, não temos como examinar estas diferentes “faces” sugeridas por Visentin. Permitimo-nos, porém, ressaltar que, tomando-se o povo como uma figura multiforme que assume uma identidade de acordo com o papel que exerce em seu aparecimento à cena pública, a ação facciosa do povo continua sendo o exercício da ação política de “povo”.

3. Povo como potência instituinte viva

Mostramos até aqui que a concepção de povo em Maquiavel pode ser apreendida corretamente unicamente se o for sob o registro político, destituído, portanto, de “matéria” empírica, seja esta sociológica ou econômica. Descrevemos também a dinâmica própria ao conflito dos humores no pensamento de Maquiavel como de *riscontro/encontro* (confronto e cooperação). Trata-se agora de mostrar como, para Maquiavel, este ator ‘povo’ se constitui em “potência instituinte” da ordem política como sua permanente força viva.

Vimos que Maquiavel insiste em que a resistência do povo ao desejo de dominação dos grandes não acontece sem tumultos, de modo que “considerar tão somente o barulho e a gritaria (*a’romori e alle grida*) que nascem dos tumultos” (*Discursos* 1,4:5) é não compreender os bons efeitos que os conflitos produzem. O conflito é, na verdade, causa de efeitos institucionais virtuosos necessários para defender e preservar a liberdade do povo. Foi o caso, por exemplo, explica Maquiavel, da criação dos Tribunos na Roma republicana, instituição criada “depois de muitas confusões, tumultos e perigos de perturbações surgidos entre a plebe e a nobreza” (*Discursos* 1,3:9). Aparece aqui a necessidade da ligação entre conflito e lei, entre os momentos factual/político e normativo/jurídico: a criação da instituição do tribunato romano (momento normativo/jurídico) é resultado de um processo histórico de luta da plebe (momento político/factual).

¹⁶ Cardoso (2015) dá a entender que Maquiavel só reconhece um único modo de aparecimento de povo à cena pública. O estudo levado a efeito por Visentin mostra que é possível identificar diferentes modos de aparecer do povo, segundo as circunstâncias e conjeturas históricas determinadas, os quais não podem sem mais ser reduzidos a uma “forma” única.

Esta relação entre os dois momentos — factual/político e normativo/jurídico — pode ser captada de modo mais claro na distinção feita por Maquiavel entre dois modelos constitucionais, o espartano e o romano: no primeiro, as leis são dadas de uma só vez por um sábio legislador; no segundo, surgem no curso da história. Nas palavras de Maquiavel: “algumas [cidades] receberam leis, em seu princípio ou depois de não muito tempo, de um só homem e de uma só vez — como as leis que foram ditadas por Licurgo aos espartanos — e outras as receberam ao acaso e em várias vezes, segundo os acontecimentos, como ocorreu com Roma” (*Discursos* 1,2:3). Nas categorias que estamos utilizando, no modelo romano, preferido por Maquiavel, não temos uma forma constitucional definitivamente dada — como foi o caso do modelo espartano —, mas em contínua e permanente construção, pois a lei permanece aberta à história, ao conflito. Com isso, o povo, como potência instituinte, permanece força viva de invenção permanente da lei, coexistindo com o aparato jurídico-político estabelecido (o momento instituído).¹⁷ É possível atribuir aos conflitos o papel de “inventar” novos ordenamentos sem ameaçar a existência da cidade em virtude de seu caráter “instituinte” e não “constituente”; ou seja, são manifestações de uma “potência” (força, capacidade) e não de um “poder” juridicamente reconhecido.

17 Adverse questiona, com razão, nossa afirmação de que o povo, como força viva de invenção permanente da Lei, coexiste com o aparato jurídico-político estabelecido. Segundo ele, com isso: (a) estaríamos retomando a ideia de positividade; (b) precisaríamos recorrer a “uma teoria jurídica do poder”, ideia que seria estranha ao pensamento maquiaveliano; e, finalmente, (c) acabaríamos pressupondo uma “vontade geral” (comentário livre à versão preliminar deste texto enviado por e-mail). Consideramos pertinentes os questionamentos, e pretendemos em outro momento dedicar-nos a eles para aprofundar melhor a questão. Por ora limitamo-nos a reforçar que a natureza *política* do confronto entre grandes e povo faz com que o conflito tenha por destinação sua conversão em algo “institucional” (*leggi et ordini*) e não uma confrontação aniquiladora de uma parte pela outra (seria guerra civil). Na medida em que a liberdade é o desejo próprio da *parte* popular, e pelo fato de as *leggi et ordini* resultantes do conflito terem por “matéria” a salvaguarda da liberdade, podemos dizer que o humor popular “se positiva” nos ordenamentos institucionais, ele se faz “presente” neles. Assim, pensamos que se pode chamar esse processo de “positivação do desejo popular”, como quer Adverse, apenas no sentido de criação de estruturas legais (leis e instituições), mas não no sentido de *exercício*, “direto ou por representação”, de funções públicas. Pressuporia isso uma “vontade geral”? Não nos parece, pois as *leggi et ordini* brotam do conflito e, por conseguinte, não têm como ser uma inteira e única expressão do desejo popular (e, sequer, de uma “vontade geral” como comunidade política, como “corpo político”, nas palavras de Rousseau, sem diferenciação interna de “partidos”). Visentin, a propósito da mesma questão, nos questiona: “Mas é possível distinguir tão claramente os dois planos [factual/político e jurídico/normativo]? Ou se trata de uma distinção ‘artificial’ que não pertence ao contexto teórico de Maquiavel?” Por certo a distinção destes planos resulta da interpretação do processo descrito por Maquiavel nos *Discursos* e, neste sentido, não se trata de categorias refletidas pelo próprio florentino. Apesar disso, nos parece possível depreender da análise maquiaveliana uma diferenciação entre os planos factual e jurídico ou entre os planos político e normativo.

Aparecem aqui os elementos centrais do nosso argumento. Para Maquiavel: (a) as *leggi et ordini* são o resultado da dinâmica de confronto/cooperação entre povo e grandes; (b) o conflito entre grandes e povo não é simples confrontação de interesses, mas oposição de projetos políticos (dominação *versus* não dominação); (c) o confronto tem em vista um resultado institucional, a criação de mecanismos legais de controle da desmesura, particularmente do desejo de opressão dos grandes; (d) as *leggi et ordini* emergem *do* (e não *contra* o) tumulto e, por isso, não se impõem externamente às partes em confronto; (e) pelo fato de as *leggi et ordini* resultantes do conflito terem por “matéria” a salvaguarda da liberdade, podemos dizer que, de certo modo, o humor popular “se positiva” nos ordenamentos institucionais; (f) o que impede às *leggi et ordini* “se cristalizarem” sob o aparato jurídico-político é a condição de exterioridade do povo como potência instituinte viva que, em virtude de o conflito ser constitutivo da cidade, conserva a provisoriedade de todo o instituído; (g) a forma constitucional jamais está definitivamente instituída, um aparato jurídico-político definitivo com autoridade soberana, uma vez que a luta política, que se dá na esfera factual e pré-legal, conserva sua condição de potência instituidora do normativo/jurídico. Na sequência detalharemos um pouco mais e melhor estes pontos.

A opção de Maquiavel pela forma de produção constitucional romana é paradoxal, considerando que “Esparta observou [as leis] por mais de oitocentos anos sem as corromper ou sem nenhum tumulto perigoso” (*Discursos* 1,2:5), ao passo que Roma viveu sob uma república menos da metade deste tempo. A vantagem do modelo espartano, que conta com uma constituição perfeita desde as origens, é a estabilidade e duração. Maquiavel parece sacrificar essas duas determinações essenciais do modelo espartano, estabilidade e duração, em favor de uma determinação ainda mais essencial: a liberdade, sobretudo a capacidade de ampliar a liberdade externa e interna, sempre que a necessidade induzir a isso. A estabilidade do modelo espartano pode muito bem converter-se num impedimento para a expansão da liberdade, com conseqüente anulação do conflito a favor de uma concórdia forçada.

A afirmação da liberdade como princípio essencial do modelo republicano concebido por Maquiavel, longe de excluir a igualdade, a pressupõe¹⁸: “[...]”

18 Liberdade e igualdade, para Maquiavel, antes do que “valores”, são os “descritores” essenciais de seu republicanismo. Ambas ao mesmo tempo em que são como que “efeitos” gerados pelas instituições republicanas, precisam existir previamente para que uma ordem republicana se instaure. Mostra-se aqui o caráter histórico da concepção política maquiaveliana: tudo está em contínuo processo de transformação, de modo que não se trata mais de falar de um “antes” e um “depois” em relação a liberdade e igualdade.

que se constitua, portanto, uma república onde existe ou se criou uma grande igualdade e, ao contrário, que se ordene um principado onde existe grande desigualdade, caso contrário se fará algo sem equilíbrio e pouco durável” (*Discursos* 1,55:35). Esta assimilação do princípio da igualdade ao fundamento da ordem republicana, como sua prévia condição de possibilidade, estabelece uma intrínseca correspondência com o princípio e objetivo da liberdade.¹⁹ Enquanto a liberdade é elemento constitutivo da república, mas também conteúdo e objetivo do desenvolvimento republicano, a igualdade é sua condição de possibilidade: sem ela, não é possível fundar uma república. Mais radicalmente ainda, Maquiavel afirma que a aristocracia feudal não somente impede o nascimento de um regime republicano, mas impossibilita qualquer outra forma de organização estatal que não seja *tyrannica*: ao contrário da *vita libera* republicana, aquela representa a corrupção, a destruição das *ordini* e da *vita civile*. Numa palavra: desigualdade identifica-se com a ausência de *vivere político et civile*, pura e simplesmente.²⁰

Assim, uma vez que a primeira constituição romana não foi imposta de fora por um sábio legislador, a *história* ganha toda sua importância, porque sua legislação foi elaborada “no curso dos acontecimentos”. Trata-se, portanto, de compreender como uma origem tão modesta, tão afastada da perfeição, foi possível sem se afastar do *diritto cammino* (*Discursos* 1,2:6). Vamos situar a questão, ainda que apenas indicativamente.

No capítulo II do Livro I dos *Discursos* Maquiavel, servindo-se de Políbio, descreve o ciclo sucessivo de constituições simples, da degradação inevitável das constituições boas em más. Para Maquiavel, a três formas sadias — principado, *optimates* e popular — são boas não porque são frutos de uma escolha, e sim porque nascem de uma *necessidade*: fazer frente a uma urgência, respectivamente à *tirannide*, ao *stato di pochi* e à *licenza*. Enquanto a urgência está vivamente presente, se pospõem “todas as comodidades à utilidade comum”

19 Não se trata, evidentemente, de dois conceitos diversos de liberdade, e sequer, talvez, de sua “transformação” no tempo. Trata-se, antes de compreender que a “mesma” liberdade que define a condição republicana é também aquela se produz no curso do tempo pela luta política e, por isso, é intrinsecamente marcada por sua precariedade e instabilidade, jamais como algo dado em definitivo.

20 Evidentemente, trata-se aqui da crítica maquiaveliana à desigualdade produzida pela presença da aristocracia feudal e não daquela criada pela nobreza *della roba*, da qual Maquiavel fala em *História de Florença*. Quer dizer, e como mostra com muita propriedade Gabriel Pancera (2010, pp. 86-87), a desigualdade que inviabiliza a vida política livre não é a que se funda sobre a diferença de classes oriunda da riqueza. A igualdade que Maquiavel reclama como fundamento da república é a igualdade política compreendida como igualdade de comando e ausência de precedência/privilégio. É, precisamente, essa igualdade que fica comprometida pela existência de uma aristocracia feudal.

(*Discursos* 1,2:20). Contudo, na medida em que as gerações se sucedem, esta urgência empalidece e as leis e instituições que nascem dela perdem seu suporte (isto é, a virtuosa necessidade) deixando lugar à ambição e, desta maneira, corrompem-se e abrem espaço à nova urgência; e assim *ad infinitum*.

A questão que Maquiavel levanta é, pois, a seguinte: o que conservaria a necessidade, o que seria capaz de manter *permanentemente* presente o *risco* da corrupção, alimentaria o *temor* da corrupção, *evitaria* o esquecimento da origem? Para Maquiavel, o que torna isso possível é o *conflito*, questão à qual nos introduz ao final do capítulo II (e continuará até o capítulo VI). Com efeito, o conflito não somente contém essa força constrictiva própria à necessidade (porque deixa patentes os interesses contraditórios e inconciliáveis de grandes e povo, assim como a urgência de dar solução satisfatória aos mesmos), mas impõe uma decisão *na* discórdia (quer dizer, sem que esta seja neutralizada). O conflito, segundo Maquiavel, fez com que a nobreza, “para não perder tudo, se obrigasse a conceder ao povo a sua parte” (*Discursos* 1,2:34). Significa dizer que a nobreza foi obrigada a conceder ao povo o lugar que lhe cabia no governo da cidade, reconhecê-lo como força política, mas significa igualmente reconhecer a natureza constitutiva da cidade: todas estão marcadas pela conflito. A autoridade não é desequilibrada a favor de uma parte, mas permanece dividida — isto é, compartilhada — entre as forças que a compõe e foi sobre esta base que Roma, “permanecendo mista, constituiu-se numa república perfeita” (*Discursos* 1,2:36).²¹ A república romana foi *una* no sentido de ser composta de *partes* (cônsules, senado e povo) as quais, “permanecendo tais” (isto é, conservando a distinção, permanecendo *partes*) governaram (os nobres por meio dos cônsules e o senado; o povo pelos tribunos) cada qual com suas funções específicas.

Na descrição do governo misto, Maquiavel afirma que a república conseguiu se aproximar da perfeição do governo misto no curso da história e não seguindo as *ordini* de um sábio legislador, como Licurgo em Esparta. Na base do modelo romano está, pois, a *necessidade* nascida do conflito, e não uma escolha entre outras possíveis. A cidade é um espaço de conflito, conflito que a divide desde a origem, de sorte que sua unidade se funda sobre um dualismo: os humores de grandes e povo.

21 Cabe destacar que o significado de “república mista” em Maquiavel é bem diferente daquele de Políbio. Enquanto para este a composição das partes é racionalmente pensada, para Maquiavel a constituição é necessariamente mista pelo fato de nas cidades as forças se confrontarem e o esforço de contrabalançamento não se esgotar jamais, porque jamais se esgota o impulso dos humores. Por isso, somente se confrontando as forças podem encontrar pontos de equilíbrio mais ou menos duradouros, mas nunca capazes de colocar fim às lutas. Desta maneira, “misto” em Roma não é sinônimo de “fusão”, mas antes de “junção”, que se articula sempre em conformidade com as circunstâncias e conjunturas concretas.

Este modo de pensar institui o povo, de certo modo, em “sujeito legislativo”, mas pensamos que de forma negativa (pela *resistência*, pela *oposição* — pelo “barulho e gritaria” — *a’romori e alle grida*), e não de forma positiva. Cardoso (2015, p. 244) oferece uma interpretação que nos parece ir a outra direção. Com efeito, mesmo reafirmando que o desejo popular é “originalmente indeterminado e puramente negativo”, o comentador ressalta que ele não deixa por isso de ser “politicamente produtivo e de ocupar o lugar de sujeito da produção das leis”.

A maneira com a qual Cardoso apresenta a produção legislativa dá a impressão de estar mais perto da formulação rousseuniana de “vontade geral” do que da concepção maquiaveliana de lei. Com efeito, para Rousseau lei é expressão da “vontade geral” exercida pelo “corpo político” íntegro, isto é, sem a interferência de “partidos” ou “seitas”. O povo rousseuniano se orienta sempre em suas decisões pelo bem comum, sua decisão é sempre expressão da vontade geral. Quando a “vontade particular”, ou mesmo a “vontade de todos”, prevalece já não temos mais uma manifestação soberana do “povo”, mas de facção. Cardoso, na passagem destacada, parece querer nos fazer entender de que, para Maquiavel, o povo é uma espécie de “legislador” em um sentido praticamente coincidente com o rousseuniano. Significa dizer: que para Maquiavel determinada manifestação política só seria expressão do “povo” na medida em que expressa a universalidade, à semelhança da “vontade geral” de Rousseau. Com efeito, quando afirma que “é possível ver nele [no povo] o próprio ‘autor’ das leis, o sujeito mesmo da *invenção* histórica de direitos” (Cardoso, p. 245), parece querer indicar que o povo desenvolve ele próprio diretamente a atividade legislativa à semelhança do “corpo político” rousseuniano indiviso. Isso fica mais claro ainda quando afirma que “o humor negativo do ‘povo’ não é mais [...] princípio de independência e desordem (rebelião anárquica a toda ordem e governo)” (Cardoso, p. 245). Com esta ideia Cardoso parece excluir a possibilidade de a produção legislativa poder ser um processo decorrente de uma *resistência* popular à opressão dos grandes; quer dizer, parece não levar em conta que para Maquiavel povo é sempre *parte*, ainda que seu desejo seja um universal, que rivaliza com outra *parte* (os grandes), cujo desejo é sempre *parcial*.

Como entender, pois, o povo como “autor” da lei? Temos insistido de que o povo cumpre essa função na medida em que resiste à opressão dos grandes. Não se trata, portanto, de um autor à moda rousseuniana, por exemplo. Assim, rigorosamente falando, talvez não seja sequer apropriado dizer que exista um “autor” da lei em Maquiavel, seja porque ela brota de uma confrontação de interesses divergentes, seja porque a lei para florentino está sempre por se fazer, está permanentemente exposta à transformação. Assim, aquilo que a modernidade designará “poder constituído”, em Maquiavel ainda não tem a dimensão do

“constituído” como se estivesse definitivamente estabelecido. Em lugar de um “constituído” seria, talvez, mais apropriado falar de “em processo de instituição”, no sentido de jamais concluso, pronto ou acabado.

Para compreender de que modo, segundo Maquiavel, permeiam entre si estes dois momentos (*instituinte* e *instituído*), precisamos ter em conta a necessidade, manifestada por Maquiavel, da existência de estruturas capazes de satisfazer os humores: “nada há que faça mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração daqueles humores que a agitam encontre via de desafogo (*una via da sfogarsi*) ordenada pelas leis” (*Discursos* I,7:6). Em linguagem mais próxima à nossa mentalidade isso significa manter a conexão entre o aparato jurídico-político formal e o espírito que originariamente guiou sua fundação. É a partir deste contexto que a questão do “poder constituinte” — que os contratualistas modernos remetem ao povo — precisa ser pensada.

A intenção de Maquiavel é derrubar a afirmação tradicional da superioridade dos regimes mistos baseados na harmonia e concórdia. Embora Roma nunca tivesse tido um Licurgo, “constituiu-se em uma república perfeita” graças à “desunião entre plebe e senado” (*Discursos* I,2:36). Esta tese é defendida por Maquiavel contra uma longa tradição que remonta a Aristóteles e que era mantida viva em seu tempo pelo “humanismo cívico” florentino. Em oposição ao princípio tradicional do equilíbrio dos poderes e do equilíbrio pacífico das forças sociais, Maquiavel propõe a mistura como resultado do confronto (*scontro*) — uma unidade conflituosa — entre duas, em vez de três, forças sócio-políticas: povo e grandes. Na análise de Maquiavel acerca da história romana levada a efeito nos *Discursos*, o momento instituinte romano nunca correspondeu ao exercício de uma vontade homogênea das forças políticas divergentes em sua convergência a um projeto constitucional plenamente representativo. Por isso, como dissemos mais acima, em Maquiavel não se trata ainda de um “poder constituído” no sentido de algo acabado, pronto, e que se exerce soberanamente sobre o conjunto da coletividade política. Significa dizer, na análise do modelo romano Maquiavel deixa claro que não apenas o desejo dos grandes permanece irreduzivelmente *parte*, mas igualmente o humor popular continua *parte*. Diferente do que pensava a tradição, Maquiavel não compreende o regime misto como convergência de forças sociais distintas em torno de um projeto suficientemente consensual para representar a vontade comum de todos. O modelo defendido por Maquiavel a partir da leitura feita por ele da Roma republicana é de um regime misto que se constitui no curso da história em base à oposição de grandes e povo. Ambos permanecem “partes”, inclusive o povo.

Povo, em Maquiavel, em nenhum momento de sua obra, é concebido como “totalidade”; ele é sempre “parte”, muito embora *il universale* (termo do qual seguidamente Maquiavel se utiliza para referir-se a “povo”) seja movido por

um humor (desejo de liberdade) universal, por oposição ao humor dos grandes (desejo de poder) necessariamente particular, pois supõe, para sua efetivação, a submissão da outra parte.

Como é possível imaginar uma lei viva capaz de incorporar o poder do momento instituinte, sem neutralizá-lo ou dissipá-lo? Para os teóricos modernos isso é impossível, pois para estes o poder constituinte aparece como uma dinâmica plural e polêmica que, em algum momento, converge para uma vontade única e homogênea a qual, representando a totalidade, institui a soberania estatal, de ora em diante fonte única de toda autoridade. A resposta de Maquiavel é, neste sentido, inovadora ao propor a coexistência dos dois momentos, factual/político e jurídico/normativo graças à *manutenção* da raiz conflituosa que caracteriza, por definição, o momento instituinte vivo.

O conflito dos humores pertence ao momento factual e pré-legal. Como os *humores* são *constitutivos* da vida política (e não, como se poderia supor, um momento empírico da luta entre grandes e povo), seria inútil pretender eliminá-los. No entanto, seria também absurdo pensar que esses humores, próprios ao momento instituinte, não serão transformados em e através da dimensão jurídica. É por essa razão que a concepção de direito em Maquiavel se torna inconciliável com a função “neutralizante” que lhe é atribuída pelo direito positivo moderno. Com efeito, em Maquiavel o direito não é criado pelo soberano — seja ele um monarca ou uma assembleia —, mas é o resultado sempre instável, precário e provisório de uma luta entre forças políticas opostas — grandes e povo — de modo que permanece uma continuidade impossível de ser eliminada entre política (o factual) e direito (o jurídico). Este modo de pensar as coisas implica em duas questões intrinsecamente relacionadas.

Em primeiro lugar, que o conflito tem em vista a produção de ordenamentos legais (*leggi et ordini*), isto é, uma forma de instituição permanente;²² ou seja, a luta é *política*, ela objetiva a criação de mecanismos institucionais capazes de dar permanência, certa estabilidade, àquilo que motivou a luta. Serão estes mecanismos, que Maquiavel denomina *leggi et ordini*, que manterão sob controle a desmesura, especialmente a dos grandes, e darão origem a um *vivere*

22 Acerca desta questão Miguel Vatter critica a abordagem de Antonio Negri. Segundo Vatter, Negri, a fim de resistir à absorção do componente constituinte dentro do poder constituído, cai na falácia oposta. Invertendo a relação, Negri definiria poder constituinte como uma força absoluta privada de qualquer relação com a forma jurídica instituída. “A tentativa de Negri para separar poder constituinte do poder constituído vai longe demais e não consegue estabelecer uma relação interna entre poder constituinte e poder constituído. A absolutização do poder constituinte de Negri tende a absolvê-lo de qualquer relação com o poder constituído [...]. Em consequência, para Negri a existência de uma ‘relação interna’ entre os dois termos implica necessariamente que um deles tem de ser ‘internalizado’ pelo outro” (Vatter, 2002, p. 212).

politico et civile.²³ Em suma, a destinação dos humores conflituais que agitam a vida das coletividades (o momento factual/político) é converter-se em lei.

Em segundo lugar, além de a destinação dos humores ser sua transformação em dimensão jurídica/normativa, estes humores, agora transformados em *leggi et ordini*, retroagem sobre o momento factual/político na forma de regulação das relações conflituais próprias a este momento. Quando não existem semelhantes mecanismos legais capazes de dar vazão aos humores, o resultado pode ser catastrófico. É o que Maquiavel lembra ao comparar duas situações: uma na qual existem mecanismos de *desafogo* — Roma com Coriolano — e outra na qual não existem — Florença com Francesco Valori e Piero Soderini. Na primeira “foi possível eliminar todos os males que poderiam advir do governo por uma autoridade privada” (*Discursos* 1,7:11). Já na última, por não existir “uma ordenação capaz de desafogar os humores malignos que nascem nos homens sem o emprego de modos extraordinários” (*Discursos* 1,7:17), resultou em um “enfrentamento com armas” (com Valori) e numa “invasão do exército espanhol” (com Soderini). Quando na estrutura jurídica de um ordenamento político não houver a previsão de mecanismos de *desafogo*, a consequência inevitável é levar a vida política à destruição.

A análise do modo como se dá a relação entre grandes e povo — como uma dinâmica de *scontrol/encontro* — mostra, segundo Del Lucchese (2015, p. 10), “que o poder constituinte pode ser mantido como um poder vivo unicamente aceitando o seu terreno totalmente conflituoso dentro das duas dimensões — política e jurídica — e pela renúncia à separação entre a sua gênese e seu desenvolvimento histórico”. Isso também implica em renunciar à ilusão de uma vontade homogênea, ou da utopia da representação perfeita; ou seja, à ideia de que uma parte é constituinte quando pode legitimamente reivindicar a personificação da totalidade, representando-a na unidade da nova ordem soberana. A *parte* é, para Maquiavel, um humor entre outros humores. Por isso, qualquer ideia de *representação* da totalidade social fica excluída.

Esta afirmação pode soar paradoxal na medida em que o humor do povo — seu desejo de liberdade — é sempre universal (isso é verdadeiro, exceto na figura de povo como facção, na qual o povo substitui o desejo de liberdade pelo desejo de bens e cargos). O desejo de liberdade que anima ao povo é

23 Esta ideia pode ser lida, também, em *Discursos* 1,18:22, quando Maquiavel, examinando as diferentes maneiras pelas quais uma cidade pode enfrentar a corrupção, escreve: “portanto, para que Roma se mantivesse livre naquele estado de corrupção, era necessário que, assim como ao longo de sua vida criara novas *leggi*, também tivesse criado novas *ordini* [...]”. Significa: para Maquiavel *leggi et ordini* são modos *ordinários* de conservação de um *libero vivero*.

desejo de uma *parte*, mas que se materializa unicamente sob a condição de valer para *todos*. É por isso que se pode dizer que o povo — e somente ele — pode afirmar a liberdade própria (o humor que lhe é próprio) como liberdade comum. É nesse sentido que a “parcialidade” do povo se distingue radicalmente da “parcialidade” dos grandes. Estes, porque movidos pelo desejo de dominar e comandar, são a *parte* cuja parcialidade é impossível de tornar-se universal, pois não tem como ser levada a efeito sem excluir a outra parte (o povo): os grandes podem realizar o humor que lhe é próprio unicamente impedindo radicalmente ao povo o gozo tanto do humor dos grandes, quanto o daquele que é próprio ao povo.

No entanto, ainda que o humor do povo — enquanto desejo de liberdade — seja, por definição, universal, nem por isso pode reivindicar a *representação* do todo social.²⁴ O desejo popular de liberdade permanece desejo de uma *parte*. É a isso, precisamente, que Maquiavel chama a atenção no Livro III de *História de Florença* quando descreve a história da cidade como marcada por divisões sucessivas das partes. Quando uma das partes da cidade — o povo — tenta unificar a cidade sob sua única autoridade, produz na verdade uma nova divisão interna: a divisão entre povo e plebe. Significa dizer, quando o humor do povo pretende *representar* a totalidade social, em vez de instituir o “reino da liberdade”, como dirá mais tarde Marx, introduz uma nova forma de divisão na própria *parte* e passa da luta pela liberdade ao exercício da dominação. É por isso que entendemos que a instituição de um *vivero libero* requer uma mescla de confronto e cooperação, de modo que o conflito entre as partes produza ordenamentos que impeçam às partes de apropriar-se do poder. Isso é possível somente na medida em que reconhecermos o povo como potência instituinte que se exerce na resistência em seu confronto com os grandes, mas que jamais se “institucionaliza” na forma de exercício das funções de governo.

Considerações finais

No pensamento de Maquiavel podemos falar de um “momento instituinte”²⁵

24 Visentin (em comentário à versão inicial deste artigo) faz a propósito dessa questão uma observação importante: “o universalismo da liberdade maquiaveliana não se exprime politicamente como ‘liberdade de todos’; é um universalismo meta-político, que existe na política somente como tensão, mas pode realizar-se somente fora da política”.

25 Adverse (em comentário livre à versão preliminar deste texto enviado por e-mail) é do entendimento de que o uso do conceito “poder constituinte” para pensar as implicações da ideia de conflito em Maquiavel é fonte de inúmeros problemas. Entre outros, destaca os seguintes. Primeiro, de que não teria como “ser desvencilhado da ideia de uma comunidade anterior à formação do corpo político”, de “pressupor um povo antes da

como processo que liga a origem política à vida jurídica do Estado. Neste sentido, representa a dimensão inevitável (e até mesmo desejável) do conflito, da luta pela liberdade, que reúne o político (o momento factual) à dimensão jurídica (o momento normativo). Para Maquiavel, o conflito entre grandes e povo é um processo de *resistência* recíproca. Neste processo, a força criativa (inovadora e de produção legislativo-institucional) do povo não é mais absoluta do que a resistência dos grandes o é em relação à mudança que esta invenção legislativa implica. Não se trata, porém, de uma oposição que ignora qualquer relação interna recíproca entre as duas potências. O povo, como potência instituinte, é uma força viva, ativa, que está presente tanto no momento factual/político quanto no jurídico/normativo. A paradoxalidade desta afirmação se dissolve se lembrarmos que o resultado do confronto de grandes e povo tem em vista sua institucionalidade (jurídica/normativa) e, por sua vez, esta institucionalidade — na forma de *leggi et ordini* — retroage sobre o plano factual/político no sentido de criar e conservar um *vivere libero et civile* ao dar vazão aos humores que estão na origem da criação dos mecanismos legais.

Por esta razão, “instituído” é compreendido por Maquiavel não como algo “cristalizado” sob um aparato jurídico-político, mas como algo que permanentemente coloca em movimento a lei graças à natureza constitutiva do conflito dentro da vida política revelando, assim, a contingência e relatividade dos princípios e normas estabelecidas. É por esta razão que em Maquiavel não existe ainda uma concepção de “poder constituído” na acepção que tomará na modernidade tardia, pois a lei está sempre por se fazer, está em contínuo processo de transformação segundo as circunstâncias, de sorte que o “constituído” será, talvez, melhor compreendido como “em processo de instituição”. Isso mostra que a visão positiva do conflito político por parte de Maquiavel pode ser compreendida como uma tentativa de explicar a influência recíproca entre o factual e o jurídico, entre os momentos instituinte e instituído, sem assumir a necessidade de que o primeiro seja neutralizado pelo último, como ocorre nas teorias contratualistas modernas. Essa ideia, mantidas as ressalvas acima, nos aproxima da posição de Del Lucchese (2015, p. 5): “por meio de Maquiavel podemos apreender o poder constituente como

cidade”; segundo, “a identificação do povo com o poder constituente significaria atribuir-lhe uma universalidade”; terceiro, “se o povo é o poder constituente, o que seriam os grandes? Seriam meramente auxiliares do universal?” Adverse tem razão ao chamar a atenção ao anacronismo do uso da expressão “poder constituente” referido a Maquiavel. Por isso nos decidimos a falar de povo unicamente como “potência instituinte”, entendendo “povo” não como unidade homogênea, e sim como um pluriforme aparecimento na cena pública. No entanto, em relação à segunda e terceira objeções, ponderamos que “povo” é, para Maquiavel, sempre parte e que, embora o florentino se refira a ele como *il universale*, esta universalidade não está em uma suposta capacidade de representação homogênea do todo, e sim no objeto de seu desejo (a liberdade).

uma potência conflituosa que precede, dirige e excede o poder constituído, não indo além da lei, mas ocupando seu centro e transformando a sua natureza”. Ao mostrar que o momento instituinte não pode ser considerado como inteiramente anterior ao momento instituído e, portanto, totalmente exterior e alheio a este, faz aparecer o “poder constituinte” como a força simultaneamente ordinária e extraordinária que transforma continuamente a configuração institucional.

Agradecimentos:

Um agradecimento especial a Stefano Visentin, meu supervisor no estágio pós-doutoral na Universidade de Urbino, Itália (setembro 2017– agosto 2018), pelo acompanhamento crítico de minhas reflexões.

Meu agradecimento também aos colegas do GT da ANPOF, aos quais enviei uma primeira versão deste texto e dos quais recebi conselhos e críticas pelas quais sou muito grato, em particular Helton Adverse, Sérgio Cardoso e Stefano Visentin. Naturalmente, continuo o único responsável pelos erros remanescentes, alguns, talvez, considerando as observações registradas no rodapé deste trabalho, insanáveis!

Referências

- ADVERSE, Helton (2007). “Maquiavel, a República e o Desejo de Liberdade”, *Transação*, vol. 30, n. 2, p. 33-52.
- AMES, José Luiz (2009). “Liberdade e Conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel”, *Kriterion*, n. 119, pp. 265-286.
- AMES, José Luiz (2013). “Função do conflito sob um governo principesco: poder político e jogo de alianças em Maquiavel”, In Helton Adverse, *Filosofia política no renascimento italiano*, São Paulo: Annablume.
- CARDOSO, Sérgio (2015). “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações”, *Discurso*, vol. 45, n. 2, pp. 207-247.
- DEL LUCCHESI, Filippo (2017). “Machiavelli and constituent power: the revolutionary foundation of modern political thought”, *European Journal of Political Theory*, vol. 16 (1), pp. 3-23.
- DE VRIES, Hans (1957). *Essai sur la Terminologie Constitutionnelle chez Machiavel* (“*Il Principe*”), Amsterdã: Universidade de Amsterdã/Faculdade de Direito.
- ERCOLE, Francesco (1929). *Dal Comune al Principato – Saggi sulla storia del diritto pubblico del Rinascimento italiano*, Florence: A. Vallecchi.
- FROSINI, Fabio (2010). “E questa difficoltà è ragionevole: La perdita della libertà nei ‘Discorsi’ di Machiavelli”, In Nicola Panichi (Ed.), *Figure di ‘servitù’ e ‘dominio’ nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, Florence: Le Lettere.

- GAILLE-NIKODIMOV, Marie (2004). *Conflit civil et liberté: la politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris: Honoré Champion.
- LEFORT, Claude (1972). *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris: Éditions Gallimard.
- LEFORT, Claude (1999). *Desafios da escrita política*, São Paulo: Discurso Editorial.
- MACHIAVELLI, Niccolò (2000). *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Introdução de Gennaro Sasso, preâmbulo e notas de Giorgio Inglese, Milano: Rizzoli Editore.
- MACHIAVELLI, Niccolò (1986). “Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati”, In *Opere di Niccolò Machiavelli*, v. 2, Torino: UTET.
- MAQUIAVEL, Nicolau (2007). *História de Florença*, trad. MF, São Paulo: Editora Martins Fontes.
- MAQUIAVEL, Nicolau (2009). *O Príncipe* (edição bilíngue), tradução e notas de José Antônio Martins, São Paulo: Hedra.
- PANCERA, Gabriel (2010). *Maquiavel entre repúblicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SFEZ, Gérald (1999). *Machiavel, la politique du moindre mal*. Paris: PUF.
- VATTER, Miguel (2002). “Resistance and Legality: Arendt and Negri on Constituent Power”, *Kairos: Revue de philosophie de l'Université de Toulouse*, 20, pp. 191-230.
- VISENTIN, Stefano (2015). “The Different Faces of the People: On Machiavelli's Political Topography”. In Filippo Del Lucchese; Fabio Frosini; Vittorio Morfino. *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*. Leiden/Boston: Brill.

Claude Lefort e a crítica de “A propósito da questão judaica” de Marx: dialética e ideologia

Claude Lefort and the Critique of “On the Jewish Question” of Marx: Dialectics and Ideology

Ruy Fausto

Universidade de São Paulo | São Paulo | Brasil

Professor Emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

RESUMO

Como o seu título indica, o texto tem como objeto as considerações críticas de Lefort — ver o ensaio “Droits de l’homme et politique”, incluído em *L’Invention Démocratique, les limites de la domination totalitaire* — contra a crítica dos direitos do homem, desenvolvida por Marx no seu artigo de juventude “A propósito da questão judaica”, publicado em 1843, nos *Anais Franco-Alemães* (revista que Marx fundara com o publicista Arnold Ruge). Depois de expor as razões de Marx e de Lefort, o presente escrito envereda por vários caminhos. Há primeiro uma tentativa de expor as duas séries de argumentos em forma, que se pretende, rigorosamente dialética. Segue-se uma apresentação mais histórico-estrutural, que introduz considerações sobre os chamados “dois liberalismos” (revolucionário e utilitarista). Explora-se, em seguida, a filosofia subjacente ao artigo de Marx nos *Anais*..., o que leva de novo um desenvolvimento teórico-dialético, e depois, histórico, sobre a questão do humanismo e do antihumanismo. Depois de analisar algumas objeções, de marxistas e de liberais, endereçadas à crítica lefortiana, o autor tenta uma avaliação crítica das posições de Lefort, o que conduz ao problema geral das relações democracia/ capitalismo, em Lefort, e para além dele.

PALAVRAS-CHAVE

Claude Lefort; Direito; Liberalismo; Marxismo; Humanismo.

ABSTRACT

As the title indicates, this text aims at the critical considerations of Lefort — see the essay “Droits de l’homme et politique”, included in *L’Invention Démocratique, les limites de la domination totalitaire* — against the critique of the rights of man published in 1843, in the Franco-German Annals (journal founded by Marx with the publicist Arnold Ruge). After exposing the keys arguments of Marx and Lefort, the present writing goes through several ways. There is first an attempt to expose both series of arguments in a form strictly dialectical. There follows a more historical-structural version, which introduces considerations on the so-called “two liberalism” (revolutionary and utilitarian). Then, we explore the philosophy underlying Marx’s article in the Annals... which takes a new theoretical-dialectical development, and then, historical, about the question of humanism and anti-humanism. After analysing some objections from both Marxists and liberals, addressed to Lefortian criticism, the author undertakes a critical evaluation on Lefort positions, which leads to the general problem of democracy and capitalism relationship, not only in Lefort but and beyond.

KEY WORDS

Claude Lefort; Law; Liberalism; Marxism; Humanism.

A crítica de Claude Lefort a “A propósito da questão judaica” de Marx, contida num artigo publicado na revista *Libre*, em 1980, e, depois, inserido em *L’Invention Démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (1981)¹, se tornou, justificadamente, um texto clássico. O artigo representa certamente uma das melhores críticas que já se fizeram a Marx e ao marxismo. Como o seu título o indica, ele toca num tema que voltou à tona, desde há uns quarenta anos, depois de um relativo letárgio e que não cessa de indagar o presente: os direitos do homem.

Tratar da crítica que faz Lefort à crítica de Marx aos direitos do homem — porque é disto que se trata — é um trabalho cheio de riscos, seja pela amplitude do leque de problemas (históricos, teóricos e políticos) que ele abre, seja pelas dificuldades que oferece a sua discussão. O artigo de Marx visa dois escritos de Bruno Bauer sobre “a questão judaica”: um pequeno livro *A questão Judaica* (Bauer, 1843b), e um artigo “A aptidão de judeus e cristãos de hoje a se tornarem livres”, publicado pelas *Vinte e uma folhas da Suíça* (Bauer, 1843a).

Bruno Bauer, filósofo neo-hegeliano e neo-fichteano ao qual Marx estivera bastante ligado, sustenta a tese de que os judeus não podem reclamar a emancipação (isto é, o gozo pleno dos direitos civis e políticos), porque a sua religião é estranha ao progresso. Como eles não teriam participado verdadeiramente do processo histórico, não teriam direito a reclamar esses direitos. (O cristão também não os merece enquanto cristão, mas teria ido mais longe, o cristianismo é o “judaísmo efetivado”, a religião que está como que às portas das luzes). A certa altura do seu arrazoado, Bauer se pergunta, de forma mais específica, se os judeus poderiam almejar razoavelmente o gozo dos “direitos do homem”. A sua resposta é negativa.

Marx dá uma resposta inversa à de Bauer. Mas a resposta de Marx (isto é, sua defesa da tese da legitimidade da emancipação dos judeus) é curiosamente ambígua. Segundo Marx (ou segundo o Marx que assina esse artigo) se os judeus fazem jus à emancipação e se merecem, portanto, se elevar até o gozo dos “direitos do homem”, é paradoxalmente porque o judaísmo encarna o dinheiro e a usura e, de forma mais geral, o egoísmo. E isso porque a sociedade atual — que, em oposição à medieval, se caracterizaria por uma separação entre sociedade civil e Estado — seria uma sociedade onde reina o egoísmo, e na qual os homens aparecem como átomos ou mônadas desligadas umas das outras. Nela, caberia ao Estado o polo oposto-complementar da comunidade, mas tratar-se-ia de uma comunidade ilusória. Os direitos do homem — carta da emancipação apenas

¹ O artigo se chama “Droits de l’homme et politique”. Foi publicado, pela primeira vez, na revista *Libre*, n. 7, Paris, Payot, 1980 e, depois, em *L’Invention Démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981 (utilizo a reedição de 1994)

“política” e não da emancipação “humana” — exprimiriam, assim, em essência, “os direitos desse homem egoísta”.²

Na mesma linha de considerações, Marx afirma que, ao se liberar de toda dependência para com uma religião *específica*, o Estado moderno, longe de exprimir uma negação da religião em geral, paradoxalmente a confirma. Por isso, é legítimo que o homem religioso tenha acesso aos direitos que exprime esse Estado sem religião “particular”, mas, por isso mesmo, religioso em essência. Em suma, os judeus têm direito à emancipação (política) porque ao conceder esses direitos aos judeus concede-se, na realidade, direitos “de egoísta” a um grupo humano que precisamente encarna o egoísmo; assim como é legítimo o acesso desse grupo religioso a um Estado que, contra as aparências, é essencialmente, religioso.

O nosso tema será a crítica que faz Claude Lefort a essas teses, mas muito em especial a da visão marxiana da emergência da sociedade moderna e do significado dos “direitos do homem”. A questão levantada por Lefort, se exprime, em forma resumida, do seguinte modo: seria mesmo verdade que os direitos do homem exprimem direitos do “homem egoísta”, do homem-átomo ou mônada, o qual corresponderia ao homem da sociedade moderna? Ou eles representam (e poderíamos acrescentar: ou representam *também*) outra coisa?

I

Marx analisa a Declaração dos Direitos do Homem de 1789-1791, a Declaração de 1793, a Constituição de 1793, e a constituição termidoriana de 1795. Faz também referência à Constituição da Pensilvânia. Referindo-se às Declarações, Marx escreve: “Distingue-se os direitos do homem enquanto tais, dos direitos dos cidadãos” (Marx, 1971, pp. 102-103). Na realidade, as declarações não fazem uma referência explícita a essa distinção. É ainda Marx quem escreve: “Que é o homem distinguido do cidadão? Nenhum outro senão o membro da sociedade burguesa” (*Ibid.*). De onde ele conclui: “Antes de mais nada, constatemos que os chamados direitos do homem, os direitos do homem em oposição aos direitos dos cidadãos, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da coletividade [*Gemeinwesen*]” (*Ibid.*).³ Lefort resume esses textos (cf. Lefort, [1980] 1994, p. 52) do

2 A posição de Marx é, assim, mais avançada do que a de Bauer, no sentido de que ele legitima a emancipação dos judeus, e Bauer não. Mas o seu argumento incorpora um estereótipo do judeu, que enquanto caracterização da “essência” do judaísmo é evidentemente falso — um estereótipo que foi amplamente explorado pelos antisemitas.

3 Passo rápido sobre a questão da emancipação dos judeus e sobre a discussão de Marx com Bauer a esse respeito, já que isso só nos interessa aqui, na medida em que se relaciona com a questão da natureza da sociedade moderna e dos direitos do homem. O elemento central da argumentação de Marx, é a diferença entre a “emancipação política”

seguinte modo:

Dessas proposições, Marx extrai uma série de consequências relativas ao estatuto da opinião, principalmente da opinião religiosa, da liberdade, da igualdade, da propriedade e da segurança. [Da opinião, ele diz] que ela é reconhecida como legítima no momento em que ela parece [ser] um equivalente espiritual da propriedade. Da liberdade [...] que, definida, como ‘o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudica o direito do outro’ [Marx escreve, literalmente, “de nenhum outro” (Marx, 1971, pp. 104-105), RF], supõe que ‘cada indivíduo é uma mônada, isolada, voltada [*replié sur*] para si mesma’ (Lefort, [1980] 1994, p. 52). Da propriedade [...], que definida juridicamente como o direito que pertence a todo cidadão de gozar e de dispor a seu arbítrio de seus bens, de suas rendas, do fruto do seu trabalho e da sua indústria, ela faz com que cada homem encontre no outro homem ‘não a realização da sua liberdade, mas pelo contrário o limite da sua liberdade’ (Marx, 1971, pp. 106-107). Da igualdade, que ela oferece apenas uma nova versão da teoria da mônada. Da segurança, enfim [...] que ela ‘é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia, segundo o qual toda sociedade só está lá para garantir a cada um de seus membros a conservação da sua pessoa, dos seus direitos e da sua propriedade’ (*Ibid.*, pp. 108-109). E, em resumo, que ela ‘é a garantia do seu egoísmo’ (Lefort, [1980] 1994, pp. 52-53).

Lefort contesta essa leitura através de uma bateria de argumentos bastante articulados. Na base deles, está uma recusa em aceitar o esquema da separação sociedade civil/ Estado, proposto por Marx, como paradigma explicativo do advento da modernidade. Mas essa recusa só é desenvolvida no final da argumentação. Antes dela, Lefort insiste na ideia de que a declaração não atomiza; os direitos proclamados não implicam em atomização, mas antes em comunicação e circulação de ideias entre os homens (cf. Lefort, [1980] 1994, p. 58). A representação monadológica seria antes fruto de uma ilusão ideológica de que Marx, ele próprio, teria sido vítima. É verdade que os termos em que foram redigidos os artigos ressaltam esse aspecto, mas haveria algo de ilusório em supor que nisso

e a “emancipação humana” (pós-burguesa), dois elementos que Marx acusa Bauer de confundir. De fato, há ambiguidade a esse respeito nos textos de Bauer. Marx dirá que Bauer “levanta questões que seu problema [*Aufgabe*] não comporta, e resolve problemas que não resolvem a sua questão” (Marx, 1971, pp. 58-59). Observe-se que Marx elogia o livro de Bauer (*A Questão Judaica*, ver supra), o qual daria prova de “audácia, penetração, espírito [e] profundidade” (*Ibid.*, pp. 50-51). Na realidade, o artigo (“A aptidão dos judeus e dos cristãos...”, ver supra) parece superior ao livro, pela energia do discurso e do argumento. Em geral, sobre o texto de Marx, permito-me referir a Fausto (1983).

está o essencial da declaração (cf. *Ibid.*, p. 56). O efeito maior da declaração iria, na realidade, em direção contrária.

Ao mesmo tempo contraprova e consequência essencial dos argumentos críticos: a leitura de Marx não suportaria a experiência do nosso tempo, que é a do totalitarismo. Esta “lança uma luz sinistra sobre as fraquezas” da interpretação de Marx. O totalitarismo se edifica sobre as ruínas dos direitos do homem. Entretanto, sob esse regime, o homem se acha dissociado do homem e separado da coletividade, como ele nunca o foi no passado” (*Ibid.*, p. 53). E não porque o homem teria sido reduzido à vida privada e ao estatuto de mônada, isto é, “porque ele goza[ria] do direito de ter opiniões, liberdade, propriedades, e segurança, mas porque esse gozo lhe é proibido” (*Ibid.*). Finalmente, essa dissociação não vem da separação entre sociedade civil e Estado, mas do fato de que este último detém “o princípio de todas as formas de socialização e de todos os modos de atividade” (*Ibid.*).

Assim, a interpretação de Marx como que obliteraria a compreensão do totalitarismo e desarmaria a sua crítica: “[...] a problemática de Marx é posta em xeque pelos acontecimentos do nosso tempo” (*Ibid.*, p. 55). Esse desarmamento diante do totalitarismo teria as suas raízes na visão que tem Marx da passagem à modernidade política, e no sentido que ele empresta à Declaração de direitos. Na genealogia que propõe, Marx teria perdido de vista o fato de que o Estado monárquico já efetuara o trabalho de “compressão”, de reunião numa universalidade ideal que Marx atribui ao Estado que emerge com a época moderna (aliás essa constituição da universalidade teria se processado a partir de poderes locais, mais do que da dispersão de indivíduos atomizados). A mutação cujo teor se discute significaria antes uma “desincorporação” em relação à pessoa de um monarca, e uma separação das ordens do poder, do saber, e da lei. Marx teria esquecido as mudanças, que ocorreram aí, em termos de liberdade. “[Ele] ignora estranhamente a supressão das múltiplas proibições que pesavam sobre a ação humana antes da revolução democrática, sob o *Ancien Régime*, [...] ignora o alcance prático da Declaração de direitos [...]” (*Ibid.*, p. 57). De um modo geral, ele não levanta a questão fundamental de saber “quais são em tal ou qual sociedade — tal ou qual formação social — os limites impostos à ação de seus membros, as restrições que se introduzem ao seu estabelecimento, à sua circulação, à sua frequentação de certos lugares, à sua entrada em certas carreiras, à mudança de suas condições, ao seu modo de expressão e de comunicação [...]” (*Ibid.*, pp. 56-57).

Essas considerações serão justificadas por uma análise detalhada da crítica marxiana. Assim, a propósito da crítica por Marx à ideia de liberdade que contém a Declaração de 89-91 (“liberdade é o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudica o outro”, — a declaração de 93, também citada por Marx é um

pouco diferente), Lefort observa que ele destaca o lado negativo “não prejudicar”, ao qual ele subordina o lado positivo “poder fazer tudo o que...”, que abre um espaço de relacionamento entre os indivíduos e não de isolamento monadológico (cf. *Ibid.*). Mais grave do que isto, Marx ignora simplesmente certos artigos (“essa omissão deve ser assinalada por que ela dá prova do seu preconceito”), (*Ibid.*, p. 57). Trata-se precisamente dos artigos (10 e 11) da Declaração de 89-91, em que se expressa a liberdade de opinião (“ninguém pode ser inquietado pelas suas opiniões mesmo religiosas...” e “a livre comunicação dos pensamentos e das opiniões é um dos direitos mais preciosos do homem, todo cidadão pode falar, escrever, imprimir livremente, salvo...”), (*Ibid.*, p. 58). Para Lefort, Marx interpretaria esses artigos de maneira a ligá-los à propriedade (que, como se sabe, é afirmada como direito, e até sacralizada enquanto direito, no último artigo da declaração de 89-91). Mas na realidade, pondera Lefort, os dois artigos, e principalmente o segundo, excedem “a metáfora da propriedade”, trata-se de afirmar o direito precioso entre todos “de sair de si-mesmo e de se ligar aos outros pela palavra” (*Ibid.*). Lefort tenta assim desmontar a construção de Marx, a sua concepção da gênese da modernidade que, entre outras coisas, induziria opacidade na leitura do fenômeno moderno do totalitarismo. Na base desse engano está a operação hermenêutica que lê “homem egoísta”, “homem mônada” ou átomo social, lá onde a Declaração fala em homem, hermenêutica que leva a uma espécie de projeção da “propriedade” ou do “direito de propriedade” sobre o significado do conjunto da Declaração.

II

O exame mais profundo, que se impõe aqui, da crítica de Lefort deve ser, ao mesmo tempo, lógico e histórico. Porém ele exige uma exploração prévia da crítica que Marx faz às Declarações e à sociedade que elas exprimem. O procedimento de Marx tem muito o sentido de uma crítica a uma *ideologia*. Ocasão para rediscutir a questão geral da natureza da ideologia.

Se muito se escreveu sobre ideologia, praticamente não se tratou da questão no quadro de uma lógica dialética. Se a dialética é a apresentação ou teoria das significações “em movimento”, o discurso ideológico entra no âmbito do seu objeto, e é mesmo um objeto privilegiado dela, por uma razão um pouco paradoxal. A ideologia se insere no campo de análise da lógica dialética menos por ser um discurso em movimento do que pela razão contrária e negativa, a de ser um discurso que *bloqueia* o movimento (é que esse bloqueio implica, evidentemente, que a ideologia aponta para o movimento no plano do “em si”, isto é, no plano essencial). Quando Marx afirma que o “homem” das *Declarações* é o “homem

egoísta”, isto significa que, naquele contexto, a significação “homem” se reverte⁴, em “homem egoísta”. A crítica, expressa em termos dialéticos, põe o fato de que o termo “homem”, no plano do “em si”, ou da essência, *não conserva a sua identidade*. Ele não é igual a si mesmo, mas vem a ser o equivalente de “homem egoísta”. É precisamente esta operação que é bloqueada pelo discurso ideológico. Se, no plano essencial, “homem” se reverte em “homem egoísta”, no plano imediato, o da aparência ou do “para si”, ele se apresenta como igual a si mesmo: homem = homem. Assim, o bloqueio se revela a operação (ou a contra-operação) fundamental da ideologia, expressa nos termos de uma lógica dialética. E essa é a significação lógico-dialética da crítica de Marx.

E o que pretende, por sua vez, Lefort? Lefort recusa a legitimidade da crítica de Marx. Tentemos exprimir dialeticamente também essa recusa. Na realidade, a crítica de Lefort implica dizer que “homem” não remete a “homem egoísta”, mas, efetivamente, a “homem”; que “homem” é igual a “homem”, ao contrário do que Marx pensa. Assim, Lefort sustenta que a crítica operada pelo texto de Marx — essa crítica que considera como ideológica a identidade “homem = homem” — *representa ela mesma um discurso ideológico*.⁵ Haveria aí, da parte de Marx, uma queda na ideologia, que viria, sem paradoxo, do fato de ele denunciar um movimento ideológico lá onde, essencialmente, não existe ideologia. Uma falsa desmistificação que, por ser falsa, é em si mesma mistificante.

Até aqui tentei dar formulações de tipo dialético à crítica que Marx endereça às *Declarações*, e ao questionamento dela por Lefort. Seria possível, entretanto, iluminar uma coisa e outra de um modo menos lógico-dialético e mais histórico.

Voltemos, para isso, ao argumento de Marx. Num plano mais histórico (a rigor, lógico-histórico), dizer que o “homem” que neles aparece se resolveria, na realidade, no “homem egoísta” significa, a meu ver, interpretar o discurso das *Declarações* enxergando uma convergência entre ele e o que viria a ser o discurso dos economistas. Para Marx, aquele “homem” a que as *Declarações* se referem teria, em essência, muito do *homo economicus* dos economistas.

O que nos leva a considerações de ordem mais geral. Costuma-se distinguir dois tipos de liberalismo (ou de discurso liberal): o liberalismo chamado frequentemente de “revolucionário”, mas também de “axiomático” e “dedutivo”, e o

4 Melhor do que “interverte”, que, em geral, emprego nesse contexto, porque este último verbo vale mais precisamente quando se trata da passagem a um termo propriamente contraditório.

5 Lefort acredita, aliás, que essa carga ideológica estaria não só em Marx, mas no próprio texto das *Declarações*. Entenda-se, teríamos aí algo como uma ideologia “às avessas”: as *Declarações* se apresentariam, no plano imediato, como um discurso individualista, mas elas introduziriam, de fato, essencialmente, não o fechamento de cada homem em si mesmo, mas, o seu contrário, a “comunicação” entre os homens.

liberalismo dito “utilitarista”, mas também “indutivo”.⁶ A meu ver, o que Marx pretende fazer é reconhecer, sob o palimpsesto das *Declarações*, em que se fala do “homem” (e que mergulha fundo na narrativa revolucionária) a prosa utilitarista do liberalismo “indutivo” que gira em torno do *homo economicus*.

Por sua parte, Lefort relegitima a verdade do liberalismo revolucionário das *Declarações*. O discurso liberal-revolucionário não remeteria a outra coisa, senão *a ele mesmo*. Ele teria uma verdade intrínseca. Seria um erro, e um erro perigoso, supor que uma redução como aquela a que procede Marx, se justifica.

Assim, se no registro mais estritamente lógico-dialético, a resposta de Lefort significava que, nesse contexto pelo menos, “homem” = “homem” — a significação “homem” remete de direito a ela mesma —, nesse segundo registro, que é mais propriamente lógico-histórico, a análise conduz a dizer que o discurso revolucionário (“axiomático” ou “dedutivo”) é em si mesmo legítimo, e indene a qualquer conversão hermenêutica que descobriria a sua verdade no que diz o liberalismo utilitarista.

III

Aquém dessas “operações” críticas — e antes de discutir a legitimidade da crítica de Lefort, questão que terá um lugar importante nesse texto — gostaria de explorar mais de perto o contexto filosófico da crítica que Marx endereça aos direitos do homem, em “A propósito da questão Judaica”.

Que representa, do ponto de vista filosófico, a posição de Marx, naquele momento da sua história intelectual e política?

Perguntar-se pela filosofia que Marx professa naquele momento é, acima de tudo, enfrentar a questão do “humanismo”, porque o “homem” aparece visivelmente no centro das suas considerações. Como se situa o Marx dos *Anais...*, relativamente ao humanismo? A filosofia dos *Anais...* é humanista? A discussão dessas questões exigirá um excursão pela questão mais geral do humanismo.

6 A distinção entre os dois liberalismos (sob essa forma, pelo menos) é usualmente atribuída a Michel Foucault (cf. Foucault, 2004, p. 40 e ss), a quem se deve as qualificações “axiomático” e “dedutivo”, acrescentadas ao liberalismo revolucionário, e “indutivo”, acrescentada ao liberalismo utilitarista. Mas há um outro livro, bem anterior e muito importante — mencionado numa das séries bibliográficas indicadas por Foucault, mas que, salvo erro, este não utiliza expressamente, *La Formation du Radicalisme Philosophique* (1901) de Élie Halevy — em que o tema está presente. De fato, os dois liberalismos são um dos motivos centrais do livro de Halevy, obra mais ou menos esquecida na França, e que, entretanto, graças a uma tradução já antiga, se tornou um clássico no mundo anglo-saxão. Nem mesmo a reedição dela nos anos 1990 (*La Formation du Radicalisme Philosophique*, três volumes, Paris, PUF, 1995) com comentários e posfácios assinados por especialistas, parece ter despertado grande interesse. Para o nosso tema, ver, por exemplo o vol. 1, pp. 148-149 e pp. 173-175.

O Marx dos artigos dos *Anais*... é, sem dúvida, humanista. Essa resposta pode parecer surpreendente, já que, no artigo que examinamos, ele faz a crítica dos direitos do homem. No entanto, essa crítica se efetua num registro que é de fato humanista, no sentido de que o fundamento dela é o homem como “ser genérico”.⁷ Na realidade, o conceito fundante da crítica no artigo que examinamos é o conceito de origem feurbachiana — Marx é bastante feurbachiano, até a primeira ruptura, a de 1845 — de “ser genérico” [*Gattungswesen*]. O “ser genérico” representa o homem efetivamente real, no qual o indivíduo não se opõe mais ao gênero como acontece na sociedade até aqui, e em particular na sociedade burguesa, mas se reconcilia com ele. Marx opõe, o “homem egoísta” ao homem como “ser genérico”. Toda a sua crítica se constrói com base nessa distinção, que é, filosoficamente homóloga à distinção política, entre a emancipação simplesmente política (a dos direitos do homem, e em geral, a da Revolução Francesa), e a “emancipação humana”, que iria além dela.⁸ Assim, no texto que examinamos, a crítica dos direitos do homem não só não se opõe ao “humanismo”, mas coexiste com ele. Entretanto — o que talvez dê prova da fragilidade dessa construção teórica — mais um ano, e Marx romperia com o humanismo. Sua crítica dos direitos do homem permanecerá, *a fortiori*, podemos dizer, nos textos da maturidade, que representam grosso modo um terceiro modelo, diante do qual os escritos de juventude até 45 (um dos quais examinamos) e os de 45-46 são, respectivamente, o primeiro e o segundo. A crítica dos direitos do homem *percorre todas essas fases*, embora tome uma coloração um pouco diferente, de uma fase a outra. *É nesse sentido que, apesar de tudo, a crítica de Lefort não atinge apenas o jovem Marx, mas, sem dúvida, Marx e o marxismo, embora seja necessário um trabalho de interpretação, para dar conta das mudanças que ocorrem de momento a momento.*

7 Embora, como veremos, o texto não se enquadre no humanismo se dermos a este conceito uma definição estrita, mais rica em termos de *compreensão*.

8 A emancipação “apenas” política é a que se opera com o estado democrático. Com a crítica da emancipação “meramente” política, Marx toma distância, assim, em relação ao estado democrático, e, com isso, aparentemente, também para com a democracia, em geral: “[...] não é o chamado Estado cristão [...] que é o Estado cristão perfeito [*vollendete*], mas antes o Estado ateu, o Estado democrático, o Estado que remete a religião para os demais elementos da sociedade civil” (Marx, 1971, pp. 82-83). Marx separa assim da ideia de democracia, que ele defendia até um ano antes. Mas o conteúdo dessa segunda emancipação só será indicado de forma progressiva. O apelo ao proletariado como base prática da revolução pela qual se efetuariá a segunda emancipação aparece explicitamente no outro artigo dos *Anais Franco-Alemães*, publicado no mesmo (único) número em que saiu a “Questão Judaica”: “Para a crítica da filosofia do direito de Hegel (introdução)” (ver o final daquele texto). Quanto ao comunismo, Marx só o invocará com os *Manuscritos de 1844*, e ainda assim com a cláusula, a de que o comunismo, embora seja “o princípio energético do futuro próximo”, não é “a finalidade do desenvolvimento humano” ou “a forma [*Gestalt*] da sociedade humana”. Para além do comunismo, mediação necessária, estaria “o socialismo como socialismo”, forma *não mediada* da posição do homem (cf. ver Marx-Engels, 1968, p. 546, trad. francesa, p. 99).

É impossível fugir aqui de uma exploração mais ampla da questão do humanismo e do anti-humanismo, para defini-los melhor com vistas à análise do texto de Marx, mas também, por razões teóricas e práticas mais gerais, que ultrapassam o caso particular do pensamento marxiano.

Há mais de trinta anos (Fausto, 1983), fiz uma apresentação dialético-crítica do humanismo e do anti-humanismo (espécie de dialética do humanismo e do anti-humanismo) de que resultava uma posição que não era nem humanista nem anti-humanista. Essa apresentação crítica mobilizava principalmente o tema da violência, mas também a questão do fundamento. Nela, aparecia como humanista o discurso que se fundamentava no homem, e que, ao mesmo tempo, recusava por princípio, toda violência. A essas duas características, poder-se-ia acrescentar a ideia — que serve um pouco para justificar a função de fundamento que se atribui a “homem” — de um privilégio em termos de valor da espécie humana, diante das outras espécies animais (Essa valorização se apoiava, por sua vez, frequentemente, na tese de que o mal não seria intrínseco ao homem, mas derivaria essencialmente de circunstâncias externas). Essas características definiriam, a meu ver, o humanismo, mas há certa dificuldade em decidir se elas são todas necessárias (o que daria um conceito de humanismo mais estrito e mais rico em *compreensão*) ou se bastaria que uma ou duas delas aparecessem para que se pudesse falar em humanismo.⁹ O anti-humanismo se caracterizaria pelas respostas opostas: pessimismo antropológico, recusa de toda fundação no homem, abertura mais ou menos ampla (e, em certo sentido, acrítica em relação à violência). Aqui também se poderia discutir se os três elementos são essenciais, ou igualmente essenciais, para uma definição do anti-humanismo. No que se refere ao problema dos direitos do homem, eu diria que o humanismo — pelo menos se aceitarmos a definição *menos* estrita — é compatível tanto com a aceitação como com a recusa crítica (é o caso do texto que examinamos) dos direitos do homem;¹⁰ mas, que a rigor, o anti-humanismo é incompatível com a aceitação dos direitos do homem.

9 O que está em questão aqui é principalmente a situação da violência, e a coerência do chamado “humanismo revolucionário”, de que o discurso de “A propósito da questão judaica” é precisamente um exemplo. A definição mais rica em compreensão (relativamente aos predicados que indiquei) recusaria essa possibilidade, porque nela inclui a recusa de *toda violência*. Essa definição é a que me parece mais rigorosa; entretanto, ela se choca com nada menos do que com o texto que é, aqui, o nosso objeto. Já observei que essa posição humanista-revolucionária dura pouco na trajetória de Marx. Se isso indica a fragilidade dessa posição, poder-se-ia discutir, porque há outros exemplos, que não remetem a uma fase transitória da carreira de um autor. Mas ela me parece, logicamente, problemática.

10 De fato, a compatibilidade do humanismo com a crítica dos direitos do homem converge (pelo menos no caso mais aparente, que é o do texto que examinamos) com a possibilidade do humanismo revolucionário, e, portanto, supõe a definição mais ampla, menos rica em compreensão, no que se refere ao leque de predicados que indiquei.

Segundo esses critérios, Marx é humanista até 1844, e nem humanista nem anti-humanista nas fases posteriores. Mais precisamente, Marx passa por três fases. Até 45-46, ele é humanista, pelo menos se adotarmos a definição mais rica em compreensão; de qualquer modo, a referência ao homem como fundamento, é aí explícita. Em 45-46, momento em que a crítica do humanismo é a mais marcada, e em que Marx se aproxima, sem dúvida, de uma espécie de historicismo, ele não é, entretanto, rigorosamente, anti-humanista. A rigor ele já não é nem humanista nem anti-humanista. Mas isso ficará mais claro na última etapa, a da maturidade (a partir de 47), quando ele se distancia do historicismo. Que, não sendo humanista (dado o teor do seu discurso e também suas declarações expressas), Marx também não é, entretanto, anti-humanista se pode ver tanto pela sua atitude em relação à violência (a violência que ele aceita é a violência-que-produz-a-não-violência), como pela sua concepção geral do homem, pelo menos nas suas possibilidades últimas.

Para além do problema histórico específico, como se posicionar hoje diante da questão do humanismo e do anti-humanismo (supondo que o problema esteja bem posto, quando é formulado naqueles termos)? Na minha apresentação de há trinta anos, se eu acertava as contas tanto com o humanismo como com o anti-humanismo, eu o fazia — e embora o meu procedimento dialético fosse original — seguindo exatamente (no que concerne à substância), o modelo de Marx. Hoje, continuo a não me considerar nem humanista nem anti-humanista. Entretanto, essa “posição terceira” já não coincide perfeitamente com a de Marx (de fato, a exigência de um *tertius* não implica em aceitar a figura que ele toma nos escritos de Marx). Diria que, para mim, duas coisas mudaram, e, na realidade, mudaram em sentidos opostos. No que se refere ao conteúdo da ideia que se faz do homem, acho que, sem absolutamente aderir a nenhum tipo de anti-humanismo, como muitos outros, incorporei um lado pessimista (que coexiste, entretanto, com um outro lado, menos pessimista) em relação à espécie. Creio que isso é inevitável, porque, como se sabe, a perspectiva de Marx sobre o homem, era, apesar de tudo, muito otimista, e pode ser dita pré-freudiana. A ideia de um homem capaz do pior, como do melhor, se coaduna melhor, aliás, com uma posição nem humanista nem anti-humanista do que a concepção um pouco idílica do homem, que, em última instância, apesar de tudo, está presente na visão marxiana. A outra coisa que mudou (para mim, e para muitos outros), é a atitude para com a violência. Sem ter me tornado humanista, avancei muito — à luz da experiência do século — no que se refere à crítica da violência dita revolucionária. Sem que se possa excluir todo recurso à violência — sempre *enquanto contra-violência* —, sabemos hoje com que facilidade a chamada violência revolucionária degenera em violência *tout court*. Se vê que a primeira revisão redobra a crítica do humanismo, e a segunda, redobra a crítica do anti-humanismo. E, assim, se a minha

posição continua sendo nem humanista nem anti-humanista, ela não está mais calcada, imediatamente, na perspectiva de Marx. Como já sugeri, creio que esta posição atual (minha e de muitos outros) é mais rigorosamente não humanista e não-anti-humanista do que a de há trinta anos.¹¹

IV

A crítica dos direitos do homem, como em geral a questão dos direitos do homem, tem uma história depois de Marx. Aliás, poderíamos distinguir nessa história, um ramo que é interior à tradição marxista, e um outro, que lhe é estranho.

No segundo caso, seria preciso falar pelo menos de Arendt, de Foucault, e de pós-modernos como Agamben. A respeito desses autores, vou me limitar a um certo número de observações. Creio que seria importante destacar o fato de que, ao contrário do que se pensa, às vezes, neles a crítica dos direitos do homem não é em geral “absoluta”, isto é, ela não é uma crítica de teor anti-humanista. Salvo erro, crítica propriamente anti-humanista iremos encontrar apenas em Agamben.

No interior da tradição marxista, os críticos dos direitos do homem, são em parte anti-humanistas (ou pelo menos, podem ser considerados assim), em parte não.

Hannah Arendt critica os direitos do homem pela sua impotência e pelas suas relações ou implicações com o projeto revolucionário jacobino, a que ela se opõe (observar que essa leitura é *nesse ponto* oposta à de Marx, que vê o jacobinismo como reação *contra* os direitos do homem). Mas em Arendt aparece uma espécie de fundamento — “os homens”, a diferenciar, certo, de “homem”, mas que resgata, em alguma medida, um certo tipo de fundamento que não está muito longe do que representam os direitos do homem. Foucault critica o humanismo, mas o Foucault da maturidade diz não ser contra os direitos do homem. Ele prefere a estes algo como os direitos dos governados, ideia — observa — a desenvolver e explicitar. Portanto, a crítica foucaultiana dos direitos do homem, não é uma recusa de tipo anti-humanista. É verdade que Foucault não só faz constantemente a crítica do humanismo — mas já vimos que isso não implica em anti-humanismo — como também elogia Althusser (pelo menos enquanto leitor de Marx), um autor que se auto-define como anti-humanista. Como Foucault organiza tudo isso, mereceria uma discussão maior que não posso fazer aqui.¹² É em Agamben que a crítica dos direitos do homem tem um cunho acentuadamente anti-humanista: os direitos do homem seriam peças de um dispositivo repressivo o que ele denomina *ban*:

11 Para o desenvolvimento rigoroso do tema na forma em que o dei há trinta anos, e que, se hoje me parece incompleta, mas que continuo a considerar como um momento necessário da análise, ver Fausto (1983).

12 Ver a respeito Stival (2015).

ao mesmo tempo banimento da “vida nua” e “comando e insígnia do [poder] soberano” (Agamben, 1997, p. 36). Os direitos do homem aparecem como cúmplices daquilo que pretendiam combater.

V

No que concerne à história dos direitos do homem que se situa no interior da história do marxismo, há que se referir tanto aos críticos do humanismo e dos direitos do homem, como aos seus defensores (ao comentar a história externa, simplifiquei, omitindo a trajetória do humanismo). Nessa história interior à tradição marxista, poder-se-ia dizer que houve duas tendências favoráveis aos direitos do homem, e uma contra. As favoráveis são o reformismo e o que poderíamos chamar de “centrismo” (embora, sob esse termo se profile um grupo muito compósito). A tendência contrária aos direitos do homem é o bolchevismo. A discussão no interior do partido social-democrata russo se fez bastante em torno dos temas ligados às *Declarações* como o da liberdade de opinião, e isto desde o *Que Fazer* (1902) de Lênin. Depois de 1917, o problema (ou esse tipo de problema) é central, no contexto da crítica — ou da defesa — do bolchevismo. No que se refere à crítica do bolchevismo, há que mencionar o Kautsky de pós-Outubro de 1917, e Rosa Luxemburgo, tanto antes como depois de 1917.

A história do período imediatamente posterior ao golpe bolchevista de 1917 tem evidentemente uma relação de ordem geral com a questão dos direitos do homem, mas também uma curiosa relação de ordem mais específica.

Quando ocorre o golpe de Outubro, gestava-se a eleição de uma Assembleia Constituinte, velha aspiração de quase todos que participavam da luta pela emancipação. Os bolchevistas não ousaram (embora tenham considerado essa possibilidade) impedir que se votasse na mais livre de todas as eleições que a Rússia tivera até então, e talvez tenha tido em toda a sua história. Votou-se. Os bolcheviques tiveram boa votação (um quarto), mas a maioria coube aos Socialistas Revolucionários. Logo começa uma campanha oficial contra a Assembleia Constituinte. Ela realiza uma única sessão, em janeiro, elege o seu presidente, o chefe histórico Socialista Revolucionário de centro, Tchernov, vota algumas leis, inclusive a Reforma Agrária, mas é fechada (não simplesmente “dissolvida”), à força, pela intervenção dos marinheiros a serviço do regime.¹³ Lênin assistiu a tudo, do antigo camarote do Tzar... Por que conto essa história em detalhe? É que os bolcheviques propõem à Assembleia, através do marinheiro Raskolnikov, um documento — *uma nova declaração de direitos*, que Lênin havia elaborado.¹⁴

13 Marinheiros anarquistas! Esse idílio político terminará logo.

14 Em forma integral, o documento pode ser encontrado na internet. Em forma ligeiramente

Claro que se poderia encarar essa peça como um simples pedaço de papel com função político-pragmática, ele era isso também, mas certamente era mais. Lênin conhecia a Declaração francesa, e se dispôs a fazer uma nova. Fez, um pouco, um pastiche da antiga. E, nesse sentido, o incidente interessa muito ao tema, porque teríamos agora uma nova Declaração, que se pretende marxista. E, com ela, uma nova crítica das *Declarações* da grande revolução. O documento leninista vai na direção da crítica às declarações do século XVIII que encontramos no “A propósito da questão Judaica” (sem com isso insinuar que marxismo e leninismo são a mesma coisa). Por outro lado, ela nos ajuda a pensar a impugnação dessa crítica por Lefort.

A Declaração leninista (“dos direitos do povo trabalhador e explorado”) deveria ser uma continuação das declarações francesas e americanas do século XVIII, mas — pelo menos, se analisarmos os seus efeitos e a função a que foi destinada, algo do que transparece no próprio texto — ela aparece antes como uma espécie de contra-declaração. As declarações francesas não se limitavam a declarar direitos, elas ao mesmo tempo definiam certas características, ou limites, de um Estado constitucional. Elas eram como que meta-constituições; ou constituições de constituições. Ora, a declaração de Lênin-Raskolnikov visava, pelo contrário, *liquidar a Constituinte*, e o poder constitucional. Foi o que se fez, de fato, naquela mesma noite. Nesse sentido, ela funcionou propriamente como o *pendant* (oposto) das declarações francesas. Quanto ao seu conteúdo, é importante salientar, que se nas declarações do XVIII, o conceito dominante era o de “opressão”, a noção dominante da declaração russa é “exploração”. Nada mais justo, se se tratasse de acrescentar a “exploração” à “opressão”. Mas, salvo erro, *et pas par hasard*, a “opressão” desaparece da declaração. Na realidade, o que temos? Se se pode dizer que havia “ideologia” (no sentido que tentei definir) nas declarações do século XVIII, deve-se afirmar que a declaração leninista era também ideológica. Por trás da condenação dos “explorados” havia uma omissão suspeita dos “oprimidos”. A declaração “dos povos trabalhadores” ocultava, na realidade, uma nova dominação. Começava um novo despotismo, um neo-despotismo, diferente do Antigo Regime, porque nascido em outras condições, e “temperado” (não quero dizer “atenuado”, mas marcado em seu estilo) pela democracia. O lado “democrático” do novo despotismo — na realidade, o seu lado populista, “massista” — não faz senão agravar a sua violência e dureza. De certo modo, era a vingança do Antigo Regime.

abreviada (sem o intróito), ele está em *Les Droits de l’homme*, antologia proposta por Gandini (1998).

Há assim uma sucessão de declarações, mas a nova anula a primeira, pelo menos no sentido de que omite inteiramente a questão da *opressão*. Sem dúvida, a nova declaração aponta para um novo poder, que seria superior ao da Assembleia Constituinte, o do soviete. A questão é que no início de janeiro, a liberdade dos sovietes já ia sendo liquidada. No verão de 1917, eles já seriam a caricatura de sovietes livres. Digamos que assim como a ideologia igualitária anti-opressão mascarava e preparava, sob um dos seus aspectos, o sufrágio censitário, a ideologia igualitária anti-exploração preparava o *fantasma* de um poder “soviético”. O verdadeiro poder estava com o conselho de comissários, dominado por um partido que perdera as eleições, ainda que tivesse tido uma boa votação. A desconstrução lefortiana da crítica de Marx às declarações do século XVIII, contém, implicitamente, a crítica dessa nova declaração, que é uma contra-declaração.

A análise do totalitarismo-burocrático de esquerda (e, em particular, de uma sua expressão, a Declaração Leninista de 1901)¹⁵ mostra que a presença de *conceitos que se revertem* continua, mas ela atinge, agora, *novos* conceitos: esse lugar não é mais ocupado por “homem”, mas por “operário” ou “trabalhadores”, ou “massa” (ver a Declaração de 1918). Isso principalmente nas expressões do tipo “controle operário”, ou “poder das massas” (também “poder dos sovietes”, na medida em que estes já se tornavam fantasmas).

VI

Voltemos agora à crítica de Lefort. Podemos nos perguntar: afinal, as razões de Lefort seriam legítimas? As objeções que ele levanta contra a crítica marxiana da Declaração dos direitos do homem, seriam justificadas? Vou examinar dois questionamentos dessa “crítica da crítica”. Na realidade, existem dois textos (ou séries de textos) que, de posições diferentes, levantam objeções à argumentação de Lefort.

1) Em primeiro lugar, temos a artilharia crítica dos marxistas. Ver, a esse respeito, as considerações introdutórias de Daniel Bensaid, à sua edição de “Sobre a Questão Judaica” de Marx (Marx, 2006), e também o seu *L’Anti-Rocard, ou les haillons de l’utopie* (Bensaid, 1980), além daquilo que escreve o seu correligionário Eustache Kouvélakis em um artigo publicado em dois números da revista *Contre Temps* (Kouvélakis, 2004a; 2004b).

O texto de Kouvélakis é, sob certos aspectos, melhor do que o de Bensaid, mas não resiste a uma crítica mais cerrada. Observo apenas alguns aspectos. O autor explica a omissão, no comentário de Marx, de certos pontos das *Declarações* — omissão denunciada por Lefort — afirmando que Marx só queria se referir aos

15 Na realidade, a Rússia (com dois meses de poder leninista) em que emerge a nova Declaração é ainda pré-totalitária, mas se trata de um “pré” que anuncia o totalitarismo.

direitos do homem “enquanto eles são diferentes dos direitos do cidadão” (Kouvelakis, 2004a, p. 179). Esse argumento não tem consistência. Com ele, tenta-se dar como prova precisamente o que está em discussão. Por outro lado, a propósito da democracia (*Ibid.*, p. 181) o autor como que projeta o chamado Manuscrito de 43¹⁶ sobre o nosso texto, e vice-versa. É que naquele escrito, mas não no nosso, “democracia” aparece sob uma luz positiva. Aqui ela é precisamente do nível da Declaração de direitos, isto é, da ordem da sociedade dos átomos egoístas. Há aí, por parte do comentador, um curto-circuito lamentável.¹⁷ Quanto à ideia de que, para Marx, a “emancipação política” é de qualquer modo um progresso, deve-se distinguir, um progresso como simples etapa a ser eliminada, e um progresso como aquisição definitiva. O que se tem aqui é o primeiro caso, não o segundo — tem-se uma etapa de progresso, mas *a ser negada*. E isso fragiliza essencialmente esse progresso. Ele vale só ou essencialmente (o decisivo é que ele deve ser substituído) para a primeira emancipação, com o que, liquida-se a possibilidade de que numa etapa posterior, ele possa servir como alavanca crítico-teórica contra eventuais neodespotismos que a história venha a produzir. Aliás, voltando aos nossos críticos,

16 Trata-se da Crítica da filosofia do direito de Hegel, textos sobre o Estado. A não confundir com a “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (introdução)”, o texto publicado nos *Anais Franco-Alemães*, junto com “A propósito da questão Judaica”.

17 Kouvelakis escreve, tentando fundamentar as suas teses: “André Tosel cita [...] uma passagem do Manuscrito de 43 (chamado ‘de Kreuznach’) no qual Marx fala da democracia como uma forma política implicando a redução radical de toda transcendência, e [em que ele] afirma que ‘o homem não existe em razão da lei, é a lei que existe em razão do homem, enquanto nas outras formas [não democráticas], o homem é a existência segundo a lei’. Parece-me [...] totalmente duvidoso — continua Kouvelakis — que o texto em questão, ou as formulações d’‘A Questão Judaica’ possam ser citadas para apoiar a tese de Lefort. Observemos em primeiro lugar — é sempre Kouvelakis quem escreve — que Marx fala nesse texto, em termos muito poderosos da ‘verdadeira democracia’ como forma de superação do ‘Estado político’, ou do ‘Estado somente político’, portanto também da cidadania, o que implica necessariamente instituições, e mesmo uma Constituição, que Marx concebe como um processo de criação constitucional permanente [...]”. Observemos — agora é RF que observa — que “o texto em questão” (e “nesse texto”) é o *Manuscritos* de 43. E que o que Kouvelakis escreve em seguida, em comentário, se refere ao *Manuscritos* de 43, e não se ajusta de forma alguma ao que se lê na “Questão Judaica”, pois esse artigo diz precisamente o contrário (cf. Marx, 1971, p. 82-83, 84-85, 92-93, 94-95, onde a “democracia” representa o ápice da “emancipação política”, isto é, da sociedade egoísta e alienada). Kouvelakis incorpora assim ao universo do escrito de 43, que ele cita através de Tosel, “as formulações da *Questão Judaica*”. Ou vice-versa. (Kouvelakis escreve, aliás, imprudentemente “o texto em questão ou [grifo nosso] a “Questão Judaica”). O parágrafo é organizado de tal modo que o leitor tem toda a impressão de que as teses sobre a democracia como forma não alienada valem para os dois textos, o que é inteiramente errado. O mínimo que se pode dizer sobre o artigo de Kouvelakis, é que ele introduz certa confusão. O máximo é o de que ele confunde deliberadamente os dois casos. Ao contrário com o que ocorre com o Manuscrito de Kreuznach, “A propósito da questão Judaica” não é um texto “democrático”, e tentar criticar o arrazoado de Lefort a partir de um pretenso democratismo da “Questão Judaica” é um argumento completamente furado.

o texto de Kouvélakis termina, como não poderia deixar de terminar, pelo elogio do bolchevismo e do golpe de Outubro.

2) Uma outra vertente crítica, na realidade, bem mais interessante, e também bastante surpreendente, vem de um liberal, Pierre Manent. Este *toma a defesa* do artigo de Marx, contra Lefort (cf. Manent, 1981-1982). Manent levanta vários problemas a propósito do texto de Lefort: a questão do jacobismo, a do papel do Estado, o caráter do futuro Estado-providência etc. Lefort responde a Manent num segundo texto em que aparece a questão dos direitos do homem, texto que até aqui não mencionei: “Les droits de l’homme et l’État providence” (Lefort, [1984] 1986).¹⁸ Vou me centrar numa constelação de pontos que me parece ser a essencial.

Manent escreve: “Por penetrante que seja esta análise, por fundamentada que seja a crítica dirigida contra Marx por Claude Lefort, parece-me que se deve também defender Marx contra Lefort” (Manent, 1981-1982, p. 579). A tese de Manent é a de que, quaisquer que sejam os efeitos das Declarações “sobre o espaço público”, produzem-se aí também certos “efeitos reais”, “aqueles que Marx resume sob a noção de “egoísmo” e aos quais se refere também Tocqueville (este os subsume sob a noção de “individualismo”). Mas o essencial, é que este aspecto não poderia ser separado do primeiro, a saber, o da dissociação entre poder e saber, e da independência do pensamento. Se Marx não vê a “dissociação entre poder e saber”, e a “independência do pensamento, da opinião, em relação ao poder”, é que ambas são inseparáveis “essencialmente” da “cisão entre o burguês e o cidadão”, “coincidem com ela” (*ne font qu’un avec elle*) (*Ibid.*, p. 580). Referindo-se a Hobbes e a Montesquieu, Manent trata de mostrar que a liberdade concedida à opinião dos cidadãos é o outro lado da sua impotência (impotência que teria algo a ver com a separação entre burguês e cidadão). E depois de citar uma passagem de “A propósito da questão judaica”, em que Marx insiste sobre o que há de “enigmático” na oposição entre, por um lado, a exigência de um máximo de devoção à nação e de heroísmo que a situação imediatamente pós-revolucionária exigia, e, por outro, a elevação do homem egoísta e burguês como “o homem autêntico e verdadeiro” (*Ibid.*, p. 581), Manent comenta: “Eu absolutamente não conheço formulação mais clara do paradoxo da concepção política burguesa. Essas frases de Marx resumem a história do pensamento político dos séculos XVII e XVIII (Hobbes, Locke, Rousseau), tão exatamente quanto elas formulam o ‘enigma’ da revolução” (*Ibid.*).

3) Lefort responde: “Pierre Manent me imputa desconhecer o paradoxo plenamente reconhecido por Marx” (Lefort, [1984] 1986, pp. 45-46), isto é, a oposição

18 Publicado inicialmente na *Revue Interdisciplinaire d’Études juridiques*, 13, Bruxelas, 1984, e inserida em Claude Lefort, *Essais sur le politique XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986.

entre o cidadão e o homem-mônada, egoísta. Sem negar que houvesse aí uma “contradição”, Lefort se pergunta: “Mas a contradição dos homens da Revolução é a dos direitos do homem?” (*Ibid.*, p. 580). Lefort põe em discussão também outros aspectos da argumentação de Manent. Há uma divergência entre Lefort e Manent a propósito do terror, e em geral do jacobinismo: Manent vai na direção do texto de Marx, o terror é uma espécie de contrapartida do Estado contra a sociedade civil. Lefort o vê, pelo contrário, como “a retomada sub-reptícia (*en sous-main*) da tradição do absolutismo” (*Ibid.*). Manent insistirá sobre o peso crescente do Estado que sanciona as reivindicações da sociedade civil. Lefort, por sua vez, bate na tecla da originalidade dessas reivindicações, que emanam da sociedade civil, e se efetivam em conquistas sucessivas, mesmo se sancionadas pelo Estado.

Em geral, Lefort contesta o esquema da separação radical entre Estado e sociedade civil, e volta ao tema de que na gênese da modernidade há, no mínimo, muito mais do que aquilo — separação entre poder, lei e conhecimento. E quanto aos direitos do homem, recusando tanto a sua naturalização, como a sua historicização, ele os vê antes como uma espécie de “condição de possibilidade” na história (Lefort, [1984] 1986, p. 52). Contra Marx e Burke, Lefort valoriza a “abstração” dos direitos do homem, a qual é na realidade “a universalidade” de um “princípio que remete o direito à interrogação do direito” (*Ibid.*, p. 51). A democracia, que eles exprimem ou codificam se caracterizaria pela “legitimidade de um debate sobre o legítimo e o ilegítimo” (*Ibid.*, p. 53), e pelo “direito a ter direitos” (em sentido um pouco diferente — ele adverte — daquele que Arendt empresta à expressão). Mas fixemo-nos no ponto central, encaminhando, por outro lado, a discussão para um registro propriamente teórico, isto é, para além da querela Lefort/Manent.

Aqueles dois aspectos (liberação do espaço público e egoísmo) seriam ambos essenciais? A resposta, a meu ver, é positiva. E Lefort, à sua maneira o reconhece. Mas mesmo se Lefort reconhece que, nas Declarações, há mais do que os efeitos sobre o “espaço público”, teria ele dado suficiente peso àquele outro lado? Essa questão é fundamental, e volto a formulá-la logo mais adiante. Antes disso, gostaria de observar o seguinte. Ao longo de toda essa discussão, destaca-se, nas Declarações e outros textos afins, ou o tema do egoísmo, ou então o da separação entre poder e saber etc. Porém não creio que se fale *precisamente* do interesse de classe. Mas o *interesse de classe* estaria presente enquanto tal no texto das *Declarações*? Sem dúvida, há um lugar, em que ele *desponta*. Lá onde elas falam da *propriedade*. Como vimos, Marx insiste no privilégio da propriedade nas *Declarações*, e ele se propõe analisar o sentido delas, à luz dessa questão (A propriedade seria o segredo das Declarações. A liberdade seria a liberdade ou o direito de ser proprietário privado [cf. Marx, 1971, pp. 106-107], a segurança, a segurança de dispor dos bens

e da renda, quanto à igualdade “ela é igualdade da liberdade descrita mais acima” [*Ibid.*], isto é a igualdade da liberdade egoísta que remete à propriedade). De fato, se enfatizarmos o papel da propriedade nas Declarações, não estamos longe de encontrar o interesse de classe, mas, a verdade é que esse interesse enquanto *tal* não é tematizado. Se o egoísta é o burguês [*Bürger*], ele é igualmente e talvez principalmente o “egoísta”. Em que sentido não se tem exatamente a diferença de classe, e a ideologia de classe? Primeiro, no de que, evidentemente elas estão presentes só na forma geral da oposição proprietário/não proprietário (de resto se poder discutir o quanto essa oposição é central nas Declarações). Em segundo lugar, mas não menos, porque os burgueses aparecem em forma atomizada, como a multidão de átomos egoístas. Tematizar essa última “camada” de realidade tem certamente interesse, mas ela não se confunde com a tematização da diferença de classe enquanto tal. (A meu ver, para uma análise “completa” do objeto, as duas camadas devem ser consideradas conjuntamente, e, se acrescentarmos o lado da liberação do espaço público, tal análise comportaria três estratos, o que não é o caso na “Questão Judaica”). A ausência dessa camada não é acidental, evidentemente, mas corresponde ao universo de pensamento em que se move Marx, nesse estágio da sua história intelectual.¹⁹ Essa ausência daquele tema enquanto tal no texto de Marx poderia justificar, em princípio, a sua ausência também na discussão Manent/Lefort. Entretanto, creio que se poderia dizer — se a minha leitura é correta — que essa ausência ela mesma, deveria ter sido assinalada pelos comentadores.

Entretanto, é verdade que a denúncia do egoísmo e a do interesse de classe embora não sejam semanticamente idênticas, vão — no contexto do nosso tema — numa mesma direção. E o aspecto liberdade, separação entre poder e saber, etc., representa, de fato, o outro lado. Podemos trabalhar, apesar de tudo, com essa diferença principal. Observe-se que o termo “homem” reúne ou recobre as duas direções. Mas, com relação a uma das vertentes ele recobre ocultando; com relação à outra, ele é um “universal germinal”. No primeiro caso, ele torna invisível o que é egoísmo e interesse de classe. No outro, ele é o ponto de partida de um movimento que vai no sentido de uma situação de mais liberdade e de mais igualdade. É interessante pensar conjuntamente o jogo dessas duas direções. Quando a *Declaração* diz que “os homens nascem iguais” — porque essa afirmação se dá no contexto de uma sociedade de desiguais (e os constituintes sabem disso, eles que logo decretarão o sufrágio censitário) — o efeito é duplo e

19 Que a crítica do egoísmo e do individualismo (mesmo se iluminada de um modo original) esteja presente também entre os conservadores com “fibra cívica” — Tocqueville, já vimos, se preocupa com a indiferença dos cidadãos diante da coisa pública — talvez mostre, *mutatis mutandis*, como o problema do egoísmo ou do individualismo não se confunde, teórica e praticamente, com a questão do interesse de classe.

contraditório. *Por um lado, se mascara a desigualdade, mas, por outro, como que se protesta contra a desigualdade.* É a dialética da essência e da aparência. “Homem” é uma aparência, que, como toda aparência, diz a essência, *mas negando-a*. O efeito negativo da aparência sobre a essência é de libertação, porque a essência é opressiva (a essência é a exploração de classe). Porém, como, apesar disso, ou por isso mesmo, a aparência (homem) diz a essência, esta é confirmada, a exploração é reforçada pela afirmação dela mesma, ainda que “sob espécie” da aparência. A acrescentar: o lado da libertação (a negação da essência pela aparência) é geral e impreciso. Essa imprecisão é um defeito, mas é também uma qualidade. Porque essa imprecisão permite que se enriqueça a aparência. “Homem”, conceito mais ou menos vazio, ou pouco rico em “compreensão” — para usar de uma linguagem fenomenológica irá sendo progressivamente preenchido por “homens (seres humanos) masculinos e femininos” ou por “homens (seres humanos) heterossexuais e homossexuais”, etc. O conceito se revela, antes de tudo, *germinal*.²⁰ Em outra linguagem, poder-se-ia dizer, talvez, que, no juízo, “os homens são iguais”, “homens” funciona como uma espécie de função proposicional muito *sui-generis*.

Evidentemente, o sentido mais profundo de toda essa discussão é o da significação da democracia: a democracia (o homem) se opõe essencialmente ao capitalismo (o interesse de classe ou o egoísmo) ou é a expressão dele? Um pouco as duas coisas. Porém (pelo menos no interior do pensamento crítico) a primeira determinação é mais urgente, na medida em que ela é menos aceita do que a segunda. Nas condições atuais, é muito importante mostrar a tensão, virtual pelo menos, que existe entre democracia e capitalismo.

Assim, os argumentos de Manent — alguns deles pelo menos — têm pertinência. Embora, faltasse à sua intervenção, como de resto à de Lefort assinalar a ausência (ou a presença/ausência, pois essa ausência paira como uma sombra), no texto de Marx, do *locus classicus*, enquanto tal, da crítica dos direitos do homem enquanto estes ocultariam as relações de *classe*.

Mas Lefort teria levado suficientemente em conta o lado egoísta-burguês das *Declarações*? Seria preciso ampliar a discussão. Na sua concepção geral das formas sociais modernas, Lefort teria registrado como um elemento substantivo, a presença nestas de uma dualidade daquele tipo? Sem dúvida, Lefort reconhece que ela está “lá”.²¹ Mas quando ele se refere às tendências “negativas” que podem aparecer

20 Ver a esse respeito, o segundo artigo de Lefort ([1984] 1986), em cujo centro estão os novos direitos introduzidos pelo Welfare State, e também o livro de Gauchet (1989).

21 “[...] a problemática de Marx é posta em xeque pelos acontecimentos do nosso tempo [...] sua crítica dos direitos do homem [...] estava mal fundada. *Mas isso não anula necessariamente o conjunto da crítica* (Lefort, [1980] 1994, p. 55, grifo nosso). “Não é arbitrário [...] considerar o direito de propriedade, enunciado no último artigo, o único qualificado

no interior da democracia, ele as trata um pouco *como se isso não fosse essencial*. De fato, o que não vai na direção da democracia enquanto democracia, Lefort tende a ver como elementos da ordem da “aplicação de fato” ou da “elaboração de fato” das leis.²² Somos levados a nos perguntar se, na sua relação para com as sociedades democrático-capitalistas, Lefort não incorre *no mesmo erro* daqueles que tomam as violações dos direitos do homem nos regimes totalitários, como coisa senão acidental, pelo menos adjetiva, não inscrita na essência, ou no “modo de constituição” dessa forma social. Ele os critica, por essa razão, no mesmo artigo.²³ Ora, é como se ele caísse no mesmo engano. A violência do capital parece ser aí uma violência “de fato”, não inscrita essencialmente no “modo de constituição” da sociedade em questão²⁴. Observe-se que essa minha observação crítica não implica em subestimação da forma (nem do direito). A minha tese, que se pretende *dialética*, é a de que *as duas vertentes* — em última análise, democracia e capitalismo — *coexistem*, sob a espécie de uma *oposição* pelo menos virtual. Oposição que Lefort elide. Essa insuficiência parece se reforçar no “velho” Lefort, que talvez se encante demais com a democracia.²⁵ Castoriadis, por sua parte, evoca esse tipo

como sagrado, como aquele sobre o qual vêm se assentar todos os outros” (*Ibid.*, p. 56). “[...] é da ruptura [*clivage*] entre poder e saber aquilo de que se trata nos direitos do homem, e *não apenas*, não essencialmente, da cisão entre o burguês e o cidadão, entre a propriedade privada e a política” (*Ibid.*, p. 59, grifo nosso).

- 22 “Na medida em que as críticas se exercem no terreno dos fatos, elas atingem o seu objetivo, seja denunciando os vícios da legislação em tal ou tal domínio, as iniquidades do funcionamento da justiça, pela crítica dos interesses e das paixões que os comandam, seja desmontando os mecanismos graças aos quais elas mostram como a sacralização da propriedade é eficaz para mascarar a oposição entre o Capital e o Trabalho” (Lefort, [1980] 1994, p. 68).
- 23 “Nos Estados socialistas, não são os direitos individuais que são violados, quando os homens são condenados por delitos de opinião. E não se trata de erros nem de enganos (*fautes*), nem de atentados acidentais à legalidade, que remeteriam a um exercício defeituoso do poder. Esses acontecimentos testemunham um *modo de constituição* da sociedade, a especificidade do sistema político. A vocação do poder totalitário é [...] trazer ao seu polo o pensamento público e a palavra pública; cercar o espaço público [...]” (Lefort, [1980] 1994, p. 59).
- 24 Insuficiências do mesmo tipo estão presentes no segundo artigo, quando Lefort ([1984] 1986) parece subestimar o alcance da ofensiva neoliberal de Thatcher e Reagan (o que é indicado por um dos críticos trotskistas, e por Hugues Poltier [2015]).
- 25 Para Lefort, a democracia é aquele regime em que se instaura um *vazio* no lugar em que se exerce o poder supremo. De fato, poderíamos observar. É verdade que há um vazio, na democracia. Mas, e se esse vazio não fosse tão significativo? E ele não é – ou pode não ser – por duas razões: 1) porque o verdadeiro poder não está lá onde se situa esse vazio, mas fora dele, por exemplo, em instituições e forças econômicas nacionais ou internacionais; 2) porque, a diferença entre as figuras que, na democracia, preenchem um vazio pode não ser, ela mesma, significativa: por exemplo, as figuras são do mesmo partido, ou da mesma classe. Se o vazio é de fato preenchido por personagens diferentes, estes podem ser, entretanto, *essencialmente iguais* nessa sua diferença. Seria fácil dar exemplos, tanto

de insuficiência, sem nomear explicitamente o seu ex-aliado.²⁶ Na realidade, já há abuso ou erro, em denominar as assim chamadas “sociedades ocidentais” de “democracias”. Mas chamá-las de “sociedades capitalistas”, também é insuficiente. *Elas são — oxímoro objetivo —: democracias capitalistas*. Lefort não chega até aí. Falta dialética ao seu pensamento? Provavelmente sim, como acontece em quase todo o pensamento francês. Mas, observe-se que o que *falta* (se o meu argumento é válido) é dialética funcionando num registro “pós-marxista” e não marxista. Marx conhecia essa contradição, mas, não lhe deu destaque no plano do projeto político, pelo menos. E Castoriadis? Se também não há, a rigor, muita dialética no pensamento — também notável — de Castoriadis²⁷, ele acerta ao descrever as democracias capitalistas, ou “oligarquias liberais”, como ele prefere, como sociedades cujo estatuto dos indivíduos é contraditório (aqui se trata da dualidade cidadão/agente econômico; há também uma outra, diferente, que está em Marx, a de suporte/sujeito, simples agente do processo e ator ativo). As formações modernas seriam, para ele, verdadeiras sociedades esquizofrênicas.

4) O que concluímos? É preciso juntar os dois polos, unir os dois aspectos fundamentais. Se “homem” se reverte em “homem egoísta” ou em “homem burguês” ou em “indivíduo proprietário”, o que quer dizer: “homem” — enquanto tal, generalidade, universalidade — é diferente de “homem”; também se deve dizer que “homem” é igual a “homem”. De fato, também há verdade na afirmação — pelo menos como proposta ou projeto — “os homens são iguais” —; ela teve e tem efeitos múltiplos. Conclusão: “homem” é e não é igual a “homem”. O que se escreve, em hegelianês, isto é, em termos da *Lógica* de Hegel: há “identidade da identidade e da não identidade”, ou mais simplesmente, “unidade da identidade e da não identidade”.

A fórmula vale como crítica do capitalismo — para as democracias capitalistas — mas abrange também a crítica dos totalitarismos. Nas democracias capitalistas, na aparência [*Erscheinung*], temos homem = homem; e na realidade efetiva [*Wirklichkeit*] homem ≠ homem. Nas sociedades burocrático-totalitárias (de esquerda), a aparência é essencialmente negativa (sem, com isso, deixar de ser em *si mesma* ideológica, isto é, mistificante): afirma-se uma oposição à desigualdade, isto é, ao homem ≠ homem, que é a essência do capitalismo. Mas na realidade

do caso 1 como do caso 2.

26 Ver a propósito do “vazio”, Castoriadis (1998, p. 158). Mas há outras passagens críticas. Dei várias referências atinentes em Fausto (2012).

27 Esse déficit de dialética aparece, a meu ver, nas dificuldades que ele revela em entender as determinações contraditórias que *reproduzem contradições objetivas* (a distinguir das insuficiências efetivas, que também existem) no interior da obra de Marx. Ver a respeito, o ensaio 3, da segunda parte de Fausto (2015, p. 123 e ss).

efetiva das sociedades totalitárias de esquerda, tem-se também a desigualdade homem \neq homem, porém em forma diferente da do capitalismo: *a desigualdade vem imediatamente na própria dominação*. Embora se apresente em forma crítica, a aparência nessas sociedades é em si mesma ideologia, porque nela se tem uma negação abstrata do capitalismo, mais precisamente, uma negação abstrata da ideologia homem = homem. Na realidade, passa-se do que deveria ser uma negação dialética da ideologia capitalista a uma negação *abstrata*. Ou — o que remete ao mesmo — em vez de afirmar a identidade da identidade e da não identidade — a democracia se interverte em não-democracia, mas ao mesmo tempo é igual a ela mesma (democracia = democracia) — afirma-se apenas o primeiro membro da expressão, isto é, a não identidade “a democracia se interverte em não-democracia” (democracia \neq democracia). Assim mutilada, a fórmula geral é mistificante.

VII

Como vimos, a análise do totalitarismo-burocrático de esquerda — e, em particular, de uma expressão sua (ou que a anuncia) a Declaração Leninista de 1918 — mostra que o lugar dos conceitos que se revertem (ou invertem) não é mais ocupado pela noção de “homem”, mas por noções como as de “operário” ou de “trabalhadores”, ou de “massa”.²⁸

Mas houve também um outro totalitarismo.

O nazismo representa o neodespotismo de direita, aquele que não surge pelo lado dos revolucionários, mas, em forma geral, pelo dos grupos e classes dominantes. Ele representa um segundo vetor neodespótico: o primeiro brota no campo revolucionário; este segundo irrompe no caldo das forças antirrevolucionárias.

O que se tem no nazismo, em particular relativamente às *Declarações*? O nazismo é, sob certo aspecto, o grau zero da ideologia. Brutalidade em estado puro. Mas ao mesmo tempo, ele tem uma ideologia, o que complica as coisas. Por um lado, ele privilegia a *desigualdade*, *assume* a desigualdade. Nesse sentido, ele é — como os nazis sempre declararam — o oposto dos princípios de 89. Como tentei mostrar alhures, contra certas ideias correntes, de extração marxista, o nazismo representa muito mais uma ideologia anti-89 do que uma ideologia que se definiria na sua relação com o capitalismo (ou um pró-capitalismo ou um anti-capitalismo). De fato, a desigualdade que ele abraça não é a do proprietário, nem a do capitalista. Ela se instaura pela presença do chefe ou guia, isto é, por uma dominação de caráter imediato, mas de variedade diferente da que encontramos nos totalitarismos de esquerda. Contudo, além de se opor às *Declarações* pelo seu

²⁸ Isso principalmente na forma das expressões do tipo “controle operário”, ou “poder das massas”, como também “poder dos soviets” (dos soviets que já iam se tornando fantasmas).

horror à igualdade, o nazismo as recusa também em um segundo sentido. De fato, há na ideologia nazista, um elemento estranho às *Declarações*, a “comunidade”. É verdade que elas evocam, “o corpo social”, “o povo francês”, e — a Declaração de 89 — também a “Nação” (ver artigo 3º daquela Declaração). Mas o nazismo evoca as relações de “sangue” — a “comunidade” de terra e de sangue — encarando o povo alemão como se se tratasse de uma *grande família*. A comunidade toma o lugar da “sociedade” (sociedade de átomos), retomando uma diferença clássica, mas ela não é o equivalente da nação — é a sua *hybris*. O nazismo se apresenta, assim, como sendo duplamente anti-89. Ele retoma negativamente as duas vertentes consideradas mais acima: é, ao mesmo tempo, anti-individualista e anti-igualitário (ou anti-libertário).

Se quisermos expor essas determinações em forma dialética mais precisa (o que passa, como nos outros casos, pela distinção entre a aparência do nazismo e a realidade efetiva dele), teríamos o seguinte quadro: na *aparência* (isto é, no plano da ideologia) tem-se uma recusa da identidade homem = homem que está na aparência das sociedades democrático-capitalistas. Ao contrário destas, o nazismo afirma a hierarquia e a desigualdade. Por outro lado, ele afirma (sempre no plano da aparência) a comunidade o que representa também uma recusa da identidade homem = homem (pois a comunidade inclui desiguais) mas que tem a particularidade de ser o oposto do “individualismo” (que está presente tanto na ideologia como na realidade efetiva das democracias capitalistas). Na *realidade efetiva* do nazismo tem-se, como na sua aparência, desigualdade. Mas na forma de uma dominação, digamos, imediata, diversa da desigualdade presente nas democracias capitalistas e de variedade diferente da desigualdade imediata constatável nos totalitarismos de esquerda. A diferença para com o capitalismo já está expressa no fato de que há não só desigualdade, mas também uma hierarquia, como efeito imediato. Mas, se, no nazismo, a desigualdade está nos dois níveis, na realidade efetiva dele não há o outro elemento da sua aparência, a “comunidade”.

Resumindo: em forma geral, tem-se na ideologia nazista a desigualdade homem \neq homem (o que lhe é próprio e característico) e objetivamente também “homem \neq homem”, o que ocorre em forma genérica também nas outras formas. Mas com a diferença de que no nazismo se trata antes de “homem contra o homem” (em sentido forte), “o homem dominando imediatamente o homem”, e no limite, o destruindo.

VIII

Assim, chegamos à ideia de uma modernidade essencial — de posição ou de recusa — das *Declarações*. Modernidade que é evidenciada tanto pela realidade do capitalismo (o capitalismo as recupera como ideologia, mas elas contêm um

gérmen crítico, há de resto, capitalismo autocrático e populista), como pelo dos totalitarismos. E a respeito destes últimos, já que estamos falando das Declarações e dos direitos dos homens, convém lembrar que há hoje outros totalitarismos além daqueles a que me referi, os de caráter fundamentalista-religioso (islamista, mas não só), que se definem de maneira talvez ainda mais clara do que o nazismo, como ideologias *anti-1789*. Eles entram, a rigor, no quadro dos totalitarismos de direita, mas representam uma variedade muito particular.

As *Declarações* nos “servem” hoje, embora, nelas haja, como se viu, uma “incompletude”. Esta se corrige, em parte, de forma imanente, pelo próprio caráter “germinal” das *Declarações* (elas estão pelo menos abertas às particularizações), mas essa circunstância não dispensa a crítica. Tudo se passa como se fosse sempre necessário trabalhar tanto com a identidade como com a não-identidade. Quero dizer com isto: é preciso reafirmar tanto a identidade como a não-identidade. Mas, com a emergência dos totalitarismos, há como que a exigência ou o reforço da reafirmação da identidade (a democracia = democracia). Essa autonomia da (exigência) de identidade nos levaria para além da dialética? Sim e não. O programa crítico que se impõe nos nossos dias poderia ainda ser formulado, em conjunto, em forma dialética, retomando a fórmula da identidade da identidade e da não identidade. Só que é como se tivéssemos de acrescentar a ela mais uma identidade. Assim: 1) a democracia se interverte ou pode se interverter no seu contrário, ela é também igual a ela mesma. A democracia oculta o capitalismo, mas ao mesmo tempo é não só expressão das liberdades fundamentais, mas, dentro de certas condições, vetor essencial e constitutivo de luta contra o capitalismo; 2) por outro lado (isto, o novo, diante da posição clássica), há que afirmar a identidade da democracia, lá onde ela não aparece apenas deformada, mas é radicalmente negada.

É como se tivéssemos hoje: identidade, identidade da identidade e da não identidade (o ponto é o símbolo lógico que exprime a conjunção lógica, “e”).

IX

Mas qual o significado mais geral, e também mais profundo, dessa presença atual das *Declarações*? Elas não podem ter apenas uma função “utilitária”, como observa Lefort. Elas exprimem as ideias do que se chamou de a Grande Revolução, na realidade, a primeira Revolução (se supusermos que haverá, ou já está havendo, uma segunda, de outro caráter). E se, como quer Lefort, as *Declarações* continuam representando “uma política” (mesmo se essa política não esgota a totalidade do programa), é que a primeira revolução, dois séculos depois, da sua ocorrência, não se completou, isto é, não está ainda plenamente realizada.

O programa de 89 é atual porque vivemos em parte ainda uma situação de pré-89. Primeiro, porque a revolução democrática não cumpriu todas as suas

promessas. A sombra da antiga opressão aflora nas múltiplas taras das democracias contemporâneas. Em segundo lugar, por força da sobrevivência, ou antes, da ressurgência do despotismo, tanto na figura dos neo-totalitarismos capitalistas-comunistas do tipo chinês, como na dos totalitarismos fundamentalistas-religiosos. Essa dupla presença, explica o porquê da atualidade das *Declarações*. Vivemos no ritmo do pós-89, mas há ao mesmo tempo um registro pré-89 que está duplamente em vigência. *Na contra-mão do esquema da “revolução permanente”, estamos diante da necessidade de uma espécie de “rattrapage” da primeira revolução.*

O tema da relação entre as duas revoluções esteve sempre na base das discussões no interior da esquerda. A resposta que hoje se impõe é uma resposta não bolchevista (o bolchevismo propõe uma ruptura entre as duas, junto com a reabilitação do jacobinismo, o que só na aparência é paradoxal), mas também não reformista (o reformismo propunha a simples continuidade entre as duas revoluções). Dentro dessa terceira possibilidade, se reconhece, sem dúvida, continuidade e descontinuidade entre as duas revoluções, mas se recusa absolutamente o Terror, que antecipa, à sua maneira, o descarrilamento totalitário de todo o processo.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio (1997). *Homo Sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. Marilène Raiola, Paris: Seuil (Original italiano).
- BAUER, Bruno (1843a). “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden”, In *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, S. 56-71, Zürich und Winterthur (“A aptidão de judeus e cristãos de hoje a se tornarem livres”, em *Vinte e uma folhas da Suíça*).
- BAUER, Bruno (1843b). *Die Judenfrage*, Braunschweig (A questão judaica).
- CASTORIADIS, Cornelius (1998). *Figures du Pensable. Les carrefours du labyrinthe, 4*, Paris: Seuil.
- FAUSTO, Ruy (2015 [1983]). “Sobre o Jovem Marx”, In Ruy Fausto, *Sentido da Dialética (Marx, lógica e política)*, São Paulo: Vozes.
- FOUCAULT, Michel (2004). *Naissance de la Biopolitique*, Paris: Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, Michel (2012). “L’héritage de Lefort et de Castoriadis, critiques de Marx”, In Juliette Grange; Pierre Musso, *Les Socialismes*, Paris: Le bord de l’eau.
- GAUCHET, Marcel (1989). *La Révolution des Droits de l’homme*, Paris: Gallimard.
- GANDINI, Jean-Jacques (1998) (Éd.). *Les Droits de l’homme*, Paris: Librio, E.J.L.
- HALEVY, Elie (1995 [1902]). *La Formation du Radicalisme Philosophique*, 3 vols., Paris: PUF.

- KOUVÉLAKIS, Eustache (2004a). “Critiques de la citoyenneté, Lefort et Balibar, critiques de Marx”, *Contretemps*, Paris, n. 9, fév.
- KOUVÉLAKIS, Eustache (2004b). “Critique de la citoyenneté (2), Marx et la question juive”, *Contretemps*, Paris, n. 10, mai.
- LEFORT, Claude (1981). *L’Invention Démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard, 1994.
- LEFORT, Claude (1986 [1984]). “Les droits de l’homme et l’État providence”, In Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e et XX^e siècles*. Paris: Seuil.
- MANENT, Pierre (1981-1982). “Démocratie et totalitarisme, a propos de Claude Lefort”, *Commentaire*, Paris, v. 4, n. 16.
- MARX, Karl (1971). *A propos de la question juive*, trad. Marianna Simon, Paris: Aubier Montaigne, Edição bilíngue (alemão e francês).
- MARX, Karl (2006). *Sur la Question juive*, trad. Jean-François Poirier, Paris: La Fabrique.
- MARX-ENGELS (1968 [1844]), *Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, Ökonomisch-philosophische Manuskript (1844), Berlin, Dietz, p. 546 (*Manuscrits de 1844*, trad. E. Botigelli, Paris, Éd. Sociales).
- POLTIER, Hughes (2015). “La question de la politique dans la pensée du politique de Claude Lefort”, In Nicolas Poirer (Dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l’expérience démocratique*, Paris: Le Bord de l’eau.
- STIVAL, Monica (2015). *Moral e Política em Foucault, entre a crítica e o nominalismo*. São Paulo: Loyola.

Lefort: democracia e direitos humanos

Lefort: Democracy and Human Rights

Tessa Moura Lacerda

Universidade de São Paulo | São Paulo | Brasil

RESUMO

O Estado moderno nasce, segundo Claude Lefort, quando ocorre um desintrincamento entre o poder e o direito. O poder passa por uma desincorporação e deixa de se identificar com o governante, sendo concebido, na modernidade, como um lugar vazio. Dessa maneira, não é mais o poder quem define o que é justo ou injusto e, ao contrário, o poder deve prestar contas ao direito. O direito, com a *Declaração universal dos direitos do homem*, ganha uma função simbólica. É isso que garante a possibilidade de reivindicação de direitos que não estão positivados nas leis escritas. A democracia se caracteriza, assim, pela afirmação do direito de criar direitos.

PALAVRAS-CHAVE

Democracia; Direitos humanos; Conflito; Luta política.

ABSTRACT

The modern state is born, according to Claude Lefort, when there is a separation between power and law. The power goes through a disembodiment and stops identifying itself with the ruler, being conceived, in the modernity, like an empty place. In this way, it is no longer power that defines what is just or unjust and, on the contrary, power must be accountable to the law. The right, with the *Universal Declaration of Human Rights*, has a symbolic function. This is what guarantees the possibility of claiming rights that are not positive in the written laws. Democracy is thus characterized by the affirmation of the right to create rights.

KEY WORDS

Democracy; Human Rights; Conflict; Political Struggle.

I. A mutação moderna: um poder sem corpo

O que é a democracia? Em lugar de “forma de governo” ou “regime de governo”, Lefort usa a palavra “aventura” para definir a democracia: a expressão que ele emprega é “aventura democrática” (Lefort, 1986, p. 26). A democracia é uma aventura porque, acolhendo o conflito como essencialmente definidor do que caracteriza o político nas sociedades humanas, “se revela a sociedade histórica por excelência, sociedade que, na sua forma, acolhe e preserva a indeterminação, em contraste notável com o totalitarismo” (*Ibid.*). É a concepção de que a diferença, a heterogeneidade, a diversidade fazem parte da sociedade que leva a democracia a acolher, como essencial e legítimo, o conflito. Note-se: o conflito, não o confronto, não a violência.

A sociedade que se define pela violência é uma sociedade totalitária: o totalitarismo, diz Lefort, é “um regime no qual a violência estatal se abate sobre o conjunto da sociedade, um sistema de coerção generalizada, detalhada...” (Lefort, 2011, p. 141). Essa violência se abate também e sobretudo porque se nega a divisão da sociedade, cria-se a ficção de uma sociedade indivisa e de um povo uno, em que não há lugar para a diferença e para a riqueza do conflito. Trata-se de uma sociedade que se representa como homogênea e, para isso, produz constantemente a representação de inimigos. Por meio da ideologia totalitária, o Terror, a perseguição de inimigos, se instaura como profilaxia que visa à integridade do corpo. O corpo político é aqui pensado como corpo orgânico. O totalitarismo instaura o dispositivo que exorciza qualquer ameaça, apagando os sinais de divisão social e expulsando a ideia de uma indeterminação histórica.

A indeterminação que caracteriza a democracia não é, segundo Lefort, da ordem dos fatos, porque está ancorada em uma mutação de ordem simbólica, que redefine a posição do poder. Trata-se de uma mutação do “político”, do campo político, mutação que se dá nas fronteiras do Estado de direito. Historicamente, o Estado de direito, propiciou uma secularização de valores cristãos (de Cristo mediador, para o rei mediador) e uma reelaboração religiosa da herança romana. A “revolução política moderna” significa, por isso, a desapareição do “corpo do rei”. Era no rei que se encarnava a comunidade e a justiça. No Antigo Regime, uma monarquia de tipo particular, com uma matriz teológico-política, o príncipe tinha uma potência soberana sobre o território e, ao mesmo tempo, era uma instância secular e um representante de Deus. Nessa monarquia, o poder estava incorporado na pessoa do príncipe. Mas, diz Lefort,

Isso não quer dizer que ele detinha um poder sem limites. O regime não era despótico. O príncipe era um mediador entre os homens e os deuses, ou antes, sob o efeito da secularização e da laicização da atividade

política, um mediador entre os homens e as instâncias que figuravam a soberana Justiça e a soberana Razão. *Sujeito às leis e acima das leis, ele condensava em seu corpo, ao mesmo tempo mortal e imortal, o princípio da geração e da ordem do reino.* (Lefort, 1986, p. 27, grifo nosso).

O corpo, mortal e imortal, do rei, é o poder. Incorporado no príncipe, o poder dava corpo também à sociedade: “A sociedade do Antigo Regime representava para si sua unidade, sua identidade como a de um corpo — corpo que encontrava sua figuração no corpo do rei” (Lefort, 2011, p. 149). A imagem do corpo do rei, mortal e imortal, individual e coletivo, encontrou fundamento primeiro na figura de Cristo. Mesmo com as mudanças ocorridas ao longo do século XVIII e com o surgimento de novos modelos de sociabilidade, mantém-se a noção de uma unidade orgânica e mística do reino. A imagem de corpo místico, no qual os pequenos corpos dos indivíduos se organizam em um grande corpo imaginário, em Lefort, tem por referência claramente a leitura de Ernst Kantorowicz (cf. *Ibid.*); e não uma oposição à tradição filosófica que sugere o afastamento do corpo como algo negativo ou uma apropriação de esquemas conceituais lacanianos¹, a partir da ideia de corpo imaginário. Como mostrou Kantorowicz, analisando o duplo corpo do rei, um mortal e outro imortal, o rei se faz imortal pela imagem do corpo místico. Ora, a revolução democrática, “por muito tempo subterrânea, explode, quando o corpo do rei se encontra destruído, quando cai a cabeça do corpo político” (*Ibid.*, p. 150).

A sociedade democrática, segundo Lefort, coloca em cheque a ideia de uma unidade orgânica, seja a unidade que havia no Antigo Regime, seja a unidade forjada nos regimes totalitários, sobretudo socialistas, nos quais o social e o Estado são soldados em um corpo único.²

A desaparecimento do corpo do rei na modernidade significa a desincorporação do poder, a desincorporação do direito e desincorporação da sociedade. O direito não terá mais uma essência e permite um debate sobre *o que é e o que deve ser*. Nesse sentido, a sociedade democrática inaugura uma história na qual os homens experimentam a indeterminação em sentido forte. Não temos um presente *determinado* por um futuro, mas o exercício constante da liberdade. Não temos uma ideia de sociedade que precisa ser progressivamente implantada, mas a possibilidade de criação contínua de novos direitos e novas demandas a partir da consciência dos direitos existentes.

1 Como pareceu sugerir Vladimir Safatle, em debate na mesa “Democracia lefortiana” realizado no Congresso Internacional “Claude Lefort: a invenção democrática *hoje*”, realizado em São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

2 Como mostrou Silvana Ramos, em debate na mesa “Democracia lefortiana” realizado no Congresso Internacional “Claude Lefort: a invenção democrática *hoje*”, realizado em São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

Todavia, embora não seja pensada por meio de uma unidade harmônica, a sociedade democrática não deixa de buscar sua unidade: o Estado, o Povo, a Nação passam a ser entidades universais às quais todo indivíduo se encontra ligado — cabe aqui a pergunta pelo papel da ideologia no interior da democracia.³ A ideologia teria o papel de forjar uma unidade inexistente de fato na sociedade democrática?⁴ A modernidade irrompe quando a unidade que existia no Antigo Regime é quebrada. Mas a democracia corre sempre o risco de, buscando essa unidade perdida, encontrá-la em seu avesso, numa sociedade totalitária que opera pela figura do povo-Uno. Por isso, a busca por unidade na democracia nunca pode ser substituída por uma ocupação de fato do lugar vazio do poder, nem mesmo se essa ocupação for pensada a partir da figura do povo e da ideia de populismo.⁵ A democracia é uma sociedade inapreensível, indomesticável (cf. *Ibid.*). No momento em que o lugar vazio do poder é “ocupado” por uma figura empírica, então já não estamos mais na democracia, resvalamos para uma sociedade autoritária, incapaz de acolher o conflito, e que tem, na figura de seu líder, o fundamento para a ficção de uma sociedade indivisa. O totalitarismo, pelo menos o de versão socialista, diz Lefort, mantém uma relação com a democracia: “Derruba-a ao mesmo tempo que se apodera de seus traços e lhes traz um prolongamento fantástico” (*Ibid.*, p. 149).

O “traço revolucionário e sem precedentes da democracia”, diz Lefort, é o fato de que “o lugar do poder se torna um *lugar vazio*” (Lefort, 1986, p. 28) e, mais do que isso, deve permanecer sempre vazio. Os governantes não podem se apropriar, se incorporar ao poder. O exercício do poder, na democracia, está sujeito a um revezamento segundo regras, uma competição regrada. O que implica uma “institucionalização do conflito”. Essa transformação do poder em lugar vazio, essa desincorporação do poder, quando não há mais uma unidade orgânica e mística do reino, significa que ocorre um desintrincamento entre poder e direito. Desintrincamento entre a esfera da lei, a esfera do poder e a esfera do saber. O poder não é mais o princípio de organização do corpo social, o direito e o saber se desprendem dele. Desintrincamento: palavra que visa mostrar que não há uma

3 Como sugerido por Renata Schevisbiski no debate mesa “Democracia lefortiana” realizado no Congresso Internacional “Claude Lefort: a invenção democrática *hoje*”, realizado em São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

4 Nesse sentido, parece não haver democracia sem ideologia. Essa questão foi objeto de debate com Silvana Ramos e Renata Schavisbiski na mesa “Democracia lefortiana”, durante o Congresso Internacional “Claude Lefort: a invenção democrática *hoje*”, realizado em São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

5 Como sugere Vladimir Safatle a partir da interpretação de Ernesto Laclau (debate na mesa “Democracia lefortiana” realizado no Congresso Internacional “Claude Lefort: a invenção democrática *hoje*”, realizado em São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015).

cisão entre poder e direito, mas uma separação que pressupõe sua articulação. O poder não pode ser estranho ao direito, se quisermos afirmar sua legitimidade. A mutação simbólica que caracteriza a revolução moderna significa que não é mais o poder que determina o direito, não é mais o poder que decide o que é justo ou injusto. Em lugar disso, o poder precisa prestar contas ao direito, precisa agir de acordo com a noção de direito se não quiser ser um poder que faz um uso ilegítimo da violência. Daí a função essencial da *Declaração universal de direitos do homem e do cidadão*, como instância simbólica que “regula” o poder. O poder é objeto do direito, “doravante, a noção de direitos do homem dá sinal em direção a um foco indomável; nele o direito vem figurar *vis-à-vis* do poder uma exterioridade indelével.” (Lefort, 2011b, p. 72).

II. Democracia e direitos humanos

A relação umbilical entre democracia e a afirmação de direitos universais permite caracterizar a democracia por um “excesso”. Uma sociedade democrática vai além da ideia de um Estado de direito, porque a função simbólica da *Declaração universal de direitos* faz com que a sociedade não esteja limitada à letra da lei, mas se afirme pelo direito de reivindicar novos direitos; esses direitos, muitas vezes, inexistentes na forma de leis positivas, mas que podem ser pensados porque há direitos universais declarados.

Quando não compreendemos essa relação profunda entre democracia de direitos universais, não vemos, propriamente, uma oposição entre uma sociedade totalitária e uma sociedade que reconhece os direitos do homem, atitude que “testemunha uma impotência em conceber os direitos do homem a não ser como direitos do indivíduo.” (*Ibid.*, p. 62). A crítica marxista das declarações de direitos do homem, como um instrumento ideológico da burguesia que eleva à categoria de homem o burguês, tem por fundamento, segundo Lefort, a ideia de que a realidade se define pelas relações de propriedade e poder, enquanto o direito é instalado no “santuário da moral, santuário que cada indivíduo carrega consigo.” (*Ibid.*). Liberais e marxistas cometeriam o mesmo erro de leitura ao separarem o que depende da moralidade e o que depende da política. Sem abdicar da interpretação de Marx, mas propondo-se ir além dessa leitura, Lefort busca, na função simbólica da *Declaração universal de direitos do homem*, a possibilidade de ultrapassar seu caráter simplesmente ideológico para pensá-la como fundamento do jogo democrático que se caracteriza pelo direito de reivindicar direitos.

Para Lefort, há um vínculo fundamental entre a *Declaração de direitos* e a democracia. Mas essa relação, obviamente, não é pensada da mesma maneira que os liberais a pensam, porque estes, como os marxistas em sua crítica à *Declaração de direitos*, leem a sociedade como composta de indivíduos atomizados, e são cegos

ao político, a um espaço social que se constitui separado e contra o poder. O que Lefort afirma é que a noção de direitos universais abre um espaço público que não existia antes, no qual os indivíduos são simultaneamente produto e instigadores (cf. Lefort, 1991, p. 47); o significado político dos direitos do homem é muito mais amplo do que satisfazer a interesses de uma classe, e isso Marx não soube ver.⁶

Há *indeterminável* nos direitos e isso é extremamente positivo, na leitura lefortiana. Esse indeterminável significa, em primeiro lugar, que os direitos humanos são um fundamento que não tem figura, por isso o poder não consegue se apoderar dele; em segundo lugar, há um excesso nos direitos humanos, de maneira que direitos adquiridos sustentam direitos novos; e, por fim, a *Declaração* não tem uma função histórica determinada (por exemplo, ascensão da burguesia).

Dessa maneira, é possível estabelecer uma *oposição de direito* em relação ao poder: “A partir do momento que os direitos do homem são postos como referência última, o direito estabelecido está destinado ao questionamento.” (Lefort, 2011b, p. 74). Logo, também a sociedade estabelecida está em questão, de modo que se uma classe tem os meios de explorar em proveito próprio os direitos, “esses meios permanecem expostos a uma *oposição de direito*.” (*Ibid.*, p. 75). Há uma separação entre poder e direito: com a desincorporação do poder, o lugar vazio deixado pelo rei com o nascimento da democracia moderna, não é mais o poder quem dita o direito, não há onipotência sobre o que é justo ou injusto. O Estado democrático excede algo que já havia no Estado de direito, a saber, a possibilidade de oposição ao poder com base no direito, porque experimenta direitos que ainda não foram incorporados: “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.” (*Ibid.*). Os novos direitos incorporam-se ao que foi considerado “constitutivo das liberdades públicas” (Lefort, 1991, p. 55).

III. O direito de exigir direitos: a dinâmica dos direitos humanos

A nova relação com o político na democracia moderna deriva ou se torna efetiva e possível pela *Declaração universal dos direitos do homem*, menos pela letra do texto e mais pela eficácia simbólica da afirmação de direitos: “Esses direitos são um dos princípios geradores da democracia. Tais princípios não existem à maneira de instituições positivas [...]” (Lefort, 2011b, p. 76). Essa eficácia simbólica, por sua vez, provém da adesão que lhes é dada, e essa depende da consciência dos direitos.

6 “Tal teoria não permite conceber o sentido da mutação histórica na qual o poder se encontra confinado a limites e o direito plenamente reconhecido em exterioridade ao poder: essa dupla aventura torna-se ilegível, simples sinal de ilusão.” (Lefort, 2011b, p. 71).

A consciência de que se tem o direito de exigir direitos é maior quando os *Direitos do homem* são declarados e o poder diz garanti-los. Por isso, há uma relação ambígua entre a consciência do direito e sua institucionalização: esta oculta os mecanismos de exercício dos direitos e ao mesmo tempo fornece apoio para sua consciência (mesmo no totalitarismo, os dissidentes se referiam às leis estabelecidas tendo por referência a *Declaração universal de direitos*, porque na sociedade moderna o poder não pode se privar dessa referência).

A dimensão simbólica do direito se manifesta ao mesmo tempo na irredutibilidade da consciência do direito a toda objetivação jurídica, o que significaria sua petrificação num corpo de leis, e na instauração de um registro público em que a escrita das leis — como escrita sem autor — só tem por guia o imperativo contínuo de um deciframento da sociedade por ela mesma. (*Ibid.*, p. 76).

Nas lutas por direito na democracia, segundo Lefort, não se vê sinais de uma situação revolucionária. Essas lutas são avivadas “pela exigência de que aspirações de minorias ou de categorias particulares da população sejam socialmente reconhecidas.” (*Ibid.*, p. 79). Os modos de formação desses grupos e seus motivos são variados: podem ser produtos de circunstâncias (trabalhadores demitidos de uma empresa, por exemplo), podem formar-se por um sentimento de diferença em relação aos demais (homossexuais) ou por achar-se semelhante aos demais (os que perderam os meios de subsistência) etc. As lutas inspiradas pela noção dos direitos, porque nascem de núcleos diversos e às vezes até por conflitos conjunturais não tendem a fundir-se. A imagem do povo-Uno já não vale mais e tampouco se crê na realização do direito no real. Os exemplos de Lefort, em um texto de 1980, acentuam a particularidade das demandas e vão desde a luta das mulheres pela igualdade em relação aos homens, passando pelos homossexuais que se insurgem contra a repressão de que são objeto, até os camponeses de uma determinada região da França que se colocam contra a expropriação de suas terras em um período determinado (cf. *Ibid.*, p. 77). O que aproxima essa heterogeneidade de reivindicações é a combinação aparentemente paradoxal da ideia de uma legitimidade e da representação de uma particularidade. Isso atesta a eficácia simbólica da noção de direitos. Como se o valor universal que o direito pode ter só pudesse aparecer por meio da particularidade. A reivindicação é sempre particular, mas ela se dá pelo reconhecimento de que se tem o direito de reivindicar, e esse direito está fundado na consciência dos direitos, que a *Declaração* permitiu na origem da democracia moderna.

A questão que se coloca, então, é por que algumas lutas conseguem se alçar à universalidade, quando reconhecidas como legítimas pela maioria da sociedade e

outras não. Por que algumas lutas ganham a solidariedade da sociedade e outras passam despercebidas, perdidas em sua particularidade? Quando um grupo de pessoas reivindica direitos no espaço público, essas pessoas “têm também consciência de serem vítimas, mais que de um dano, de um erro, enquanto sua fala não for ouvida” (Lefort, 1991, p. 55). Por que nem sempre essa fala é ouvida? Por que algumas lutas reivindicatórias conseguem atingir a consciência pública e outras não? Por que algumas reivindicações não conseguem angariar a solidariedade da maioria da sociedade a ponto de alçar a aparente particularidade de sua reivindicação à universalidade?

Apesar dessa questão permanecer em aberto, o que Lefort aponta é que uma nova relação com o político se esboça nas lutas democráticas por direitos (cf. Lefort, 2011b, p. 77). A primeira novidade no estilo e no caráter das reivindicações é o fato de não esperarem uma solução global dos conflitos pela conquista ou destruição do poder estabelecido. Nem por isso o poder é ignorado. Mas não se trata mais de ver apenas o poder de Estado como fonte de mudança, nem de esperar “ouvidos complacentes” na cúpula do Estado para reivindicar novos direitos: “sob o impulso desses direitos a trama da sociedade política tende a modificar-se ou aparece cada vez mais como modificável” (*Ibid.*, p. 77).

Por outro lado, se a luta por direitos não espera “ouvidos complacentes” do Estado, a reivindicação de um direito exige que o poder dê uma resposta que produza critérios de justo e injusto (universalidade) e não mais apenas de permitido e proibido (legalidade positiva). Sem essa resposta, o poder cai na coerção. Uma reivindicação por direitos exige do poder não mais apenas as leis, o que é proibido ou permitido, mas o fundamento dessas leis positivas, os critérios de justo e injusto: “a democracia convida-nos a substituir a noção de um regime regulado por leis, de um poder legítimo, pela noção de um regime fundado *na legitimidade de um debate sobre o legítimo e o ilegítimo* — debate necessariamente sem fiador e sem termo.” (Lefort, 1991, p. 57).

Lefort mostra, assim, a dimensão simbólica dos direitos do homem, dimensão, agora, constitutiva da sociedade política. De maneira que as críticas contra a aplicação de fato dos direitos humanos ou contra a representação de uma liberdade e de uma igualdade que valeria para todos independente de acidentes da vida social, na medida em permanecem no terreno dos fatos, não podem confundir simbólico e ideológico e não deveriam ignorar essa dimensão simbólica. É essa dimensão simbólica que mostra a lesão no corpo da sociedade quando se ataca os direitos do homem, seja em uma sociedade totalitária, seja em uma democracia.

A declaração universal de direitos serve, à sociedade, para um questionamento constante dos limites impostos pelo poder, de maneira que é possível caracterizar a democracia como a sociedade na qual temos o direito de exigir direitos. “A com-

preensão democrática do direito implica a afirmação de uma fala — individual ou coletiva — que, sem encontrar sua garantia nas leis estabelecidas, ou na promessa de um monarca, faz valer sua autoridade, na expectativa de confirmação pública, em razão de um apelo à consciência pública.” (*Ibid.*, p. 55).

Ora, quando operários e empregados contestam a demissão em nome de seus direitos, camponeses resistem à expropriação em nome de seus direitos, mulheres exigem a igualdade em relação aos homens em nome de seus direitos, homossexuais se opõem à repressão de que são objeto em nome de seus direitos etc., esses direitos são afirmados graças à consciência do direito, consciência que é irredutível a uma objetivação jurídica, mas simultaneamente se apoia em princípios publicamente conhecidos (leis escritas): “uma das condições de êxito da reivindicação reside na convicção partilhada de que o novo direito está conforme à exigência de liberdade que atestam os direitos já em vigor” (*Ibid.*, p. 54).

As contradições da democracia atual mostram que, de um lado, acentua-se as coerções, mas, de outro, propagam-se reivindicações que não são só resistência a essas coerções, “mas que testemunham um sentido difuso da justiça e da reciprocidade ou da injustiça e da ruptura da obrigação social.” (Lefort, 2011b, p. 79). A democracia acolhe a luta permanente.

Referências

- LEFORT, Claude (1986). “La question de la démocratie”, In *Essais sur le politique, XIX^e – XX^e siècles*, Paris: Éditions du Seuil.
- LEFORT, Claude (1991). “Os direitos do homem e o Estado-providência”, In *Pensando o político*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LEFORT, Claude (2011). “A imagem do corpo e o totalitarismo”, In *A invenção democrática*, Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- LEFORT, Claude (2011b). “Direitos do homem e política”, In *A invenção democrática*, Belo Horizonte: Autêntica Editora.

A “obra” da ideologia e a invenção democrática no pensamento de Claude Lefort

The “Work” of Ideology and the Democratic Invention in the Thought of Claude Lefort

Renata S. Schevisbiski

Universidade Estadual de Londrina | Paraná | Brasil

RESUMO

Uma questão pouco discutida nas interpretações sobre o pensamento de Claude Lefort relativas à invenção democrática diz respeito à “obra” da ideologia na democracia, a qual nos remete ao problema da criação histórica e da busca constante pela anulação do sentido político inerente a esta forma de sociedade, calcada na incerteza, na indeterminação e no conflito como fontes de liberdade política. Este trabalho discute o significado da ideologia como um discurso que visa apaciar e devitalizar o caráter inventivo da democracia. Para tanto, apresentamos ao leitor a compreensão lefortiana de democracia, entendida no seu caráter ambíguo, uma vez que está sujeita tanto à invenção como à cristalização ideológica, estando, por sua vez, na dependência de um trabalho permanente de interrogação das ideologias por parte do homem democrático.

PALAVRAS-CHAVE

Lefort; Democracia; Ideologia.

ABSTRACT

A matter that is under theorized in the interpretations of the thinking of Claude Lefort relative to the invention of democracy, concerns the “work” of ideology in democracy, which takes us to the problem of the historic creation and the constant search for the annulment of the public sense inherent to this form of society, based on uncertainty, on indetermination, and on conflicts as sources of political liberty. This work discusses the meaning of ideology as a discourse that aims to appease and devitalize the inventive character of democracy. To do so, we present to the reader the Lefortian comprehension of democracy, understood in its ambiguous character, once it is subject to both the invention, as it is to ideological crystallization, being, in turn, on the dependence of a permanent work of interrogation of ideologies by the democratic men.

KEY WORDS

Lefort; Democracy; Ideology.

Os escritos de Claude Lefort trazem a marca de uma interrogação sobre a democracia. Após sua saída do grupo *Socialisme ou Barbarie* em 1958, no qual foi fundador e atuou juntamente com Cornelius Castoriadis, lança um novo caminho de reflexão que busca pensar a democracia não como um conjunto de instituições, mas como uma forma de sociedade. Na sua perspectiva, a democracia é aquela que acolhe e preserva a indeterminação, a incerteza e que reconhece a divisão e a diferenciação social como fontes de legitimidade política. A democracia é sinônimo de invenção e de revolução permanentes, pois não há apenas conservação de direitos, mas uma dinâmica ininterrupta de criação de *novos* direitos. Nesse sentido, ela é a sociedade histórica por excelência, sempre aberta ao novo, aos acontecimentos, fundada em uma ética da dúvida. O problema a ser discutido, no entanto, diz respeito ao papel da ideologia na democracia, pois constitui um discurso que trabalha em favor de um desejo de conservação e tem por finalidade produzir fundamentos que estão sempre em falta naquele regime, a fim de interromper o trabalho da interrogação que nasce com a incerteza característica da sociedade democrática. A ideologia procura criar determinações, “fórmulas” prontas a serem aplicadas, sempre seguindo a linha dos novos questionamentos que surgem na democracia, criando uma representação e uma imagem da divisão social. Torna-se fundamental, então, discutir os efeitos da indissociabilidade entre determinação e indeterminação, entre certeza e incerteza que Lefort nos leva a pensar sob o ponto de vista da “obra” da ideologia na democracia. Para tanto, abordarei inicialmente de que modo Lefort compreende a ideologia para, em seguida, apresentar algumas considerações sobre o papel da ideologia na democracia.

A ideologia como “obra”

Nas reflexões de Lefort sobre a ideologia, não se trata de permanecer em uma discussão conceitual, abstrata, mas de pensar a sua *gênese*, isto é, buscar compreendê-la como um discurso que é inerente às sociedades históricas, sendo engendrado em cada época, isto é, em cada *aqui e agora* e que, por sua vez, não se desprende do trabalho de pensamento que se dá na sociedade moderna. Lefort *desvia* das definições estabelecidas; não procura discutir o conceito de ideologia, nem busca apresentar o seu próprio; o que não quer dizer que ignore o que se pensa sobre ela em sua época, pois marca um modo de pensar que entende chegar a ela por outra via: pela ideia de que a ideologia nasce e renasce de maneira permanente, o que torna fundamental explicitar as condições que possibilitam o seu surgimento por meio de uma compreensão da *forma de sociedade* que a produz, a saber, a sociedade moderna que tem a qualidade de ser histórica.

É importante explicitar que no pensamento de Lefort, a expressão “forma de sociedade” não coincide com a perspectiva sociológica e marxista, as quais tomam

o social como sendo da ordem do *fato*, que pode ser objetivamente analisado em suas partes, ou ainda, como um conjunto de relações determinadas pela esfera econômica. Para Lefort, o social não é da ordem do fato, coisa em si oferecida ao entendimento, mas é *Ser social* (Lefort, 1978, p. 15), que não coincide consigo mesmo, no espaço e no tempo, estando implicado no eterno questionamento de si.¹ Nessa perspectiva, qualquer agrupamento humano, em cada época, encontra-se às voltas com uma *questão origem* que não pode ser possuída, nem está em pleno alcance dos sujeitos sociais, mas comanda secretamente as articulações de uma sociedade. Podemos dizer que esta questão é de ordem metassociológica (cf. Lefort, 1974, p. 308), pois ela é instituinte e, portanto, conduz, de maneira não aparente, um jogo de respostas que vem a constituir uma *forma de sociedade*, o conjunto de suas articulações e relações internas e com seu *fora*, isto porque o social é pensado em termos de seu limite, na relação que mantém consigo mesmo e com o que o ultrapassa.²

Assim, toda sociedade está atrelada a uma *questão-enigma* ou, como denomina Lefort, ao “enigma da instituição” (Lefort, 1987, p. 324; 1974, p. 314) que guarda em si a ideia de uma origem, de um nascimento da sociedade, mas que não pode ser localizado em um ponto pré-social, fora do próprio tempo e de seu espaço. A singularidade deste enigma está na compreensão do deciframento, no trabalho do pensamento e da ação realizados pelos sujeitos sociais, de modo que o social pode ser entendido como *obra* ou, ainda, como “instituição” na acepção do verbo “instituir”.

-
- 1 Para compreendermos esta não-coincidência, é importante nos remetermos brevemente a Merleau-Ponty, o qual pensou o Ser como não idêntico a si mesmo. Segundo esta visão, o Ser é reversibilidade, pois não pode ser entendido como estando fora — no mundo externo, na linha do empirismo —, nem dentro, de acordo com o intelectualismo que compreende o Ser como recepção passiva dos estímulos que vêm do “real”. Ao mesmo tempo, o Ser também não é síntese do interior e do exterior como é possível compreender por meio da noção de corpo, pois o tocar e ser tocado faz parte de uma só experiência, na qual não é possível determinar quem toca e quem é tocado. Nesse sentido, segundo Bernard Flynn (1984), Merleau-Ponty faz uma crítica ao empirismo e ao intelectualismo, pois estão calcados na separação sujeito-objeto, uma vez que tem em vista a descoberta do corpo reflexivo e do conceito de carne como “arquétipos do Ser” (Flynn, 1984, p. 13). Há, portanto, divergência, não coincidência do Ser consigo mesmo e com o fora, um movimento de ir e vir nestas dimensões, abrindo caminho para a ideia de que ele é indeterminação, Ser não positivo, pois tem dobras, lacunas. Sobre essa compreensão do Ser encarnado, segundo Merleau-Ponty, conferir *A estrutura do Comportamento* (2006a) e *Fenomenologia da percepção* (2006b).
 - 2 Para Lefort, o social é compreendido como “espaço social”, pois ele se mantém como questão sobre seu limite ou seu “fora” (cf. Lefort, 1974, p. 311). Isso significa que toda sociedade pode ser compreendida como uma resposta dada a esta questão, contribuindo para engendrar diferentes tipos de sociedade, como é o caso da sociedade moderna, referida a seu espaço interno e não mais ao “fora”, a outro lugar, representado na figura de Deus, deuses que caracterizam as sociedades regidas pela religião e pelo mito.

A instituição do social, portanto, remete-nos a um conjunto de significações constituídas pelos homens a fim de darem sentido às suas ações, às suas condutas, sendo algo que não se desprende do trabalho do pensamento e da ação que se defronta sempre com a mesma questão-origem. Assim, afirma Lefort, trata-se de uma elaboração que atesta toda sociedade política, realizada pelos sujeitos que procuram decifrá-la, contendo “uma interrogação sobre o mundo e sobre o Ser como tal” (Lefort, 1981, p. 255). Nessa perspectiva, as respostas produzidas pelos homens, em cada época, podem ser entendidas como um deciframento da questão-enigma remetida como está à diferenciação, isto é, à divisão social.³ Essas respostas podem se dar, por um lado, na forma de um *discurso instituinte* da ordem social que se remete ao *fora*, isto é, a uma potência exterior ao social, como é o caso do discurso mítico, religioso que cria um fundamento para a sociedade, remetendo-a a deuses, a Deus, e não podendo ser colocado em questão, definindo um gênero de historicidade que a mantém petrificada; por outro lado, o discurso instituinte também pode permanecer como discurso interrogativo, isto é, desdobrar-se em múltiplos questionamentos que, na tentativa de decifrar o significado da ordem social, são capazes de manter a questão-origem aberta, este é o caso da sociedade histórica. Nesta sociedade ainda, o discurso instituinte pode dobrar-se em um discurso da certeza, necessariamente determinista, fechado, afirmando-se como tese sobre a ordem social. Este discurso fechado, que segue as linhas do discurso instituinte em seu formato interrogativo, conforme veremos mais à frente, é a ideologia.

Sabendo que cada forma de sociedade elabora uma resposta para a questão-origem, vejamos, por exemplo, o caso das sociedades regidas pelo mito e pela religião, denominadas por Lefort como “sociedades não-histórias” (Lefort e Gauchet, 1971, p. 24). Nelas, a resposta dada é constantemente reenviada a um polo externo — a deuses, a Deus — de tal forma que o arranjo social se dá como um “invisível materializado”, ou seja, as relações sociais como um todo são vistas a partir de um lugar “fora” do espaço social, o qual materializa aquilo que não pode ser visto, questionado, pelos homens, mas que rege a sua vida social. A resposta, portanto, constitui a organização da sociedade que é feita de uma afirmação que não pode ser contestada, pois está alicerçada em crenças e costumes e é comandada pela tradição. Dessa maneira, a sociedade apreende-se pela formulação de uma certeza mítica, religiosa, sobre o significado do social. O discurso instituinte, portanto,

3 Isso significa que cada sociedade pode ser compreendida como um encadeamento de respostas, como afirma Lefort na interpretação da obra de Maquiavel (cf. Lefort, 1986b, p. 513), cujas expressões são individuais e coletivas. Essas respostas constituem sempre *possíveis*, pois podem ou não obliterar o desejo de liberdade. Temos, então, a ditadura ou a democracia como formas de sociedade que se compreendem por este jogo de possíveis, significando que nem uma nem outra podem ser vistas como formas puras, estanques, distanciadas, mas que contêm em si mesmas a possibilidade latente de sua reversão.

desdobra-se em um discurso mítico, religioso⁴ que não pode ser questionado, justamente porque o discurso nutre-se de uma potência externa, invisível.

Nas sociedades onde se operou uma quebra com esta ordem transcendente — a sociedade moderna ou sociedade histórica, segundo Lefort —, a questão-origem é respondida segundo outra interpretação, pois as respostas não reenviam a um polo exterior, mas ao próprio espaço social. Dessa maneira, seu discurso instituinte torna-se um discurso interrogativo, ou seja, ele incorpora e mantém a questão-origem, fazendo com que a sociedade histórica se constitua como sociedade da interrogação. A despeito das respostas formuladas pelos homens, em cada tempo histórico, há um constante reenvio à questão-enigma, particularmente por intermédio dos acontecimentos que são potência de desordem e criam possíveis. Nasce, então, a possibilidade de um discurso interrogativo, aberto, em que a temporalidade e a divisão social podem ser colocadas constantemente em questão.

Ao pensarmos estas duas formas de sociedade, estamos lidando, então, com dois imaginários, pelos quais a ordem social pode manter-se petrificada ou não. Mas, neste último caso, o da sociedade histórica, há uma complicação a mais, pois há a tentativa constante de manter oculta a questão-origem. Toda vez que se procura “colocar o pensamento em contato com o instituinte” (Lefort, 1974, p. 314), através de lutas sociais, do trabalho da contestação no bojo dos acontecimentos, surge um “discurso do ocultamento” (*Ibid.*, p. 309), isto é, uma nova ideologia. Nesse sentido, o imaginário da sociedade histórica mantém uma especificidade importante: um parentesco com o imaginário da sociedade sem história, por meio da ideologia. A ideologia, então, se constitui como o “encadeamento das representações que têm por função restabelecer a dimensão da sociedade ‘sem história’ no seio da sociedade histórica.” (*Ibid.*, p. 313).

Assim, se algumas sociedades se abrem para a história e outras se fecham, o mais enigmático, sem dúvida, é que nas sociedades históricas há, cito Lefort: “os sinais sempre persistentes de uma resistência à mudança, de uma tendência sempre reiterada a um fechamento nos limites já conquistados” (Lefort, 1987, p. 306). Portanto, Lefort busca discutir a ideologia como discurso nascido na sociedade histórica, a fim de compreender o significado da denegação da história, do acontecimento produzido por ela. O que a ideologia faz, nesse sentido, é interditar o reenvio constante ao enigma da instituição que permite aos homens pensarem e repensarem suas próprias práticas e representações e criarem *possíveis*.

A ideologia, portanto, no pensamento de Lefort, pode ser entendida como um discurso *segundo*, pois “segue as linhas do discurso instituinte” (Lefort, 1974,

4 Ainda que haja diferenças entre esses discursos, no pensamento de Lefort eles conservam um traço comum: são compreendidos como discursos que criam a representação de uma comunidade imaginária que permanece reportada ao fora e não ao social.

p. 315), ou seja, ela nasce como desdobramento de um discurso *primeiro* que contém em si mesmo todos os signos da criatividade histórica, de um questionamento nascido no âmago da divisão social, entendida como brecha, como fenda na sociedade. Isso quer dizer que ela não se dissocia do jogo político, das relações de embate entre as classes, das lutas sociais que surgem, em cada *aqui e agora*, no espaço social histórico.⁵

A ideologia, enquanto “dobra” do discurso instituinte, nasce e se mantém presa a ele, reconhecendo-o e denegando-o ao mesmo tempo. Ela conhece e reconhece muito bem as propriedades da sociedade histórica, de sua divisão, pois resulta de um trabalho de interpretação dos enunciados abertos, questionadores, criativos, com vistas a anular toda a sua expressividade, a sua descoberta. Ela é, portanto, uma afirmação, uma certeza, uma determinação sobre o significado da sociedade, das relações sociais, do poder, pois procura, cito Lefort, “desarmar as oposições e rupturas no duplo registro do espaço e do tempo” (Lefort, 1974, p. 313). A ideologia está na dependência do discurso instituinte; dissimula o histórico pela fantasmagoria do “novo”, do “moderno”, ou seja, cria a ilusão para mascarar a diferença temporal. Ela também realiza o projeto de homogeneização social, criando respostas para as questões surgidas com a divisão social, inscrita nos conflitos de classe, étnicos e assim por diante. O que a ideologia faz é neutralizar a história, dissimular a irrupção da diferença e desarmar a interrogação (Lefort, 1976, p. 281). A ideologia, portanto, é “obra de ocultamento” (Lefort, 1974, p. 313) da divisão e da história, pois toda vez que há mudanças nas mentalidades, nos comportamentos coletivos ou, ainda, quando núcleos de potência se deslocam nas relações de poder entre as classes, por exemplo, ela rearranja seus próprios enunciados para dar conta do recobrimento, para que seus enunciados

5 Thompson (1982) comenta esta perspectiva de Lefort que pensa a ideologia como “dobra”, considerando um problema: como é possível distinguir entre discurso instituinte e discurso instituído, sendo este pensado como discurso da dissimulação, sem que se pressuponha algum critério de “real”, a referência segundo a qual o processo de instituição pode ser circunscrito? (cf. Thompson, 1982, p. 675). Primeiramente, podemos dizer que Lefort não pensa a ideologia como um discurso que se “distingue” do discurso instituinte, como se houvesse uma separação e no seu meio o real como algo dado, entendido como uma verdade capaz de falsificar a ideologia. Nessa perspectiva, o real não pode ser afirmado frente à ideologia pura e simplesmente, mas depende de um trabalho de pensamento, de crítica das ilusões que se dá também no reenvio ao discurso instituinte. Assim, se ele pode ser pensado por Lefort como aquilo “que denuncia a possibilidade do encobrimento” (Lefort, 1974, p. 309) é porque ele está sempre em suspensão, à espera deste trabalho. Se podemos definir algum critério para aquela distinção, pensada por Thompson (1982), este não está no real dado, mas sim neste trabalho de crítica da ideologia e de reenvio ao discurso instituinte, o qual pertence a cada tempo histórico. Como afirma Molina, neste mesmo sentido, não se deve possuir o conceito de real, pois “a verdadeira realidade social não pode ser concebida independentemente da ideologia” (Molina, 2005, p. 159).

continuem fazendo sentido e conferindo uma correspondência à nova trama das relações. Assim, sempre que novas “fendas” são abertas pelos agentes sociais no trabalho de contestação da ordem estabelecida, isto é, que novos acontecimentos surgem através de um retorno à questão-origem, a ideologia rearticula seus enunciados, seus signos representativos, para entulhar e fechar a “brecha” aberta na sociedade. Seu trabalho, ou melhor, sua “obra”, é ocultar a divisão social como engendramento da história.

Ideologia e invenção democrática

Com isso, chegamos, então, à segunda parte deste artigo, ao ponto central: refletir um pouco sobre o papel da ideologia na democracia, ou, melhor, no trabalho de invenção democrática. Trata-se de pensar os efeitos da obra da ideologia que consiste na tentativa constante de aplacar o caráter inventivo da democracia, transformando o indeterminado em determinado, a incerteza em certeza. Nesse sentido, lidamos com o problema da criação histórica e da busca da anulação de seu sentido político, por meio de um trabalho (ou melhor, da obra) de cristalização realizado pelo discurso ideológico, o qual tira proveito de dois fundamentos importantíssimos para o processo de invenção democrática:

1. Em primeiro lugar: na democracia há o reconhecimento da legitimidade do conflito. Se, por um lado, esse reconhecimento favorece a existência de uma sociedade civil sempre em gestação, em criação constante de si mesma, através, por exemplo, da criação de direitos, por outro, temos a ideologia que consiste na tentativa constante de denegar e anular o caráter instituinte da divisão.

2. Em segundo lugar, tendo em vista que a democracia perfaz uma sociedade que permanece em uma busca constante de sua identidade, fundada em uma interrogação, a ideologia constitui um discurso em forma de resposta, principalmente contra a ameaça de perda de si que habita o social nos regimes democráticos. Ilustrativa dessa perspectiva é a tentativa de sacralização das instituições pelo discurso burguês. De acordo com Lefort, “o culto burguês da ordem, que se sustenta com a afirmação da autoridade em suas múltiplas figuras, com o enunciado das regras e das devidas distâncias entre os que ocupam a posição do senhor, do proprietário, do homem cultivado, do homem civilizado, do homem normal, adulto, face ao *outro*, todo esse culto testemunha uma vertigem perante a voragem de uma sociedade indefinida” (Lefort, 1979a, p. 119).

Nessa linha de reflexão, o mais intrigante nas reflexões de Lefort sobre a ideologia encontra-se na compreensão de que a indeterminação que atravessa a democracia é geradora de uma ambiguidade importantíssima a ser discutida e que ela carrega um significado político. Ao submeter os homens à prova do trágico e da dúvida, uma vez que não há mais um fundamento para a ordem social,

mas a ideia de uma identidade social sempre sujeita ao trabalho da interrogação e da elaboração de discursos sociais, a ideologia realiza uma “obra”, no sentido de fornecer uma resposta pronta e acabada aos questionamentos existentes na democracia. Isso significa, por um lado, que a ideologia cria uma determinação e, com isso, favorece a cristalização democrática e, conseqüentemente, a sua desvitalização, no sentido de lhe apresentar fundamentos para uma identidade que não correspondem ao seu caráter instituinte; por outro, no pensamento de Lefort, ela *nunca* conseguirá impedir o trabalho da dúvida na democracia.

Isso significa, então, a possibilidade de pensarmos que a ideologia na democracia é sinal de suas ambigüidades. Para Lefort, a obra da ideologia não consegue pôr um termo à democracia, pois seu trabalho, destinado que está à restituição da certeza, não consegue impedir que nasça a incerteza que anima este regime (cf. Lefort, 1983b, p. 35). Assim, o trabalho da ideologia não coloca um fim ao trabalho da interrogação que anima a democracia; não apaga o trabalho feito pela revolução democrática, isto é, a destruição dos fundamentos de legitimidade e de verdade.

Lefort não prega, portanto, a destruição do discurso ideológico, porque recairia na utopia marxista. Ele considera que a ideologia sempre existirá, sua gênese é permanente e ela continuará seu trabalho sobre a democracia, sua *obra* — palavra que nos dá a noção de que há certezas partilhadas pelos sujeitos sociais, as quais, no entanto, não chegam a impedir completamente o exercício da dúvida, das interrogações que alimentam a crítica e os reenviam ao discurso instituinte. Nesse sentido, ocorre a fundação constante da política, a invenção permanente da sociedade política, pois, ainda que a ideologia procure determinar o pensamento do homem democrático, Lefort considera que ele é trabalhado pela incerteza e que todo o saber ideológico que possui, permanece vinculado ao não-saber, isto é, aos “possíveis”, ao “talvez”, que abrem uma carreira para a indeterminação democrática.

Cito Lefort:

Pouco importam todos os meios postos por obra da ideologia dominante a fim de impor os novos critérios de julgamento social; por maior que seja sua eficácia, eles não podem apagar definitivamente o trabalho feito pela revolução democrática, isto é, a destruição dos fundamentos da legitimidade e da verdade. Quando é definido como independente, o indivíduo não troca, como parece supor Tocqueville, uma certeza por outra — a que derivaria no presente de sua autonomia, ou então, inversamente, a que o faria se arrimar ao poder da opinião ou ao poder da ciência. *Ele está destinado a continuar sendo em surdina trabalhado pela incerteza.* Desde que a verdade não possa se desprender do exercício do pensar, desde que o direito, em virtude do qual o indivíduo é afirmado, mostre-se ligado à sua própria faculdade de enunciá-lo, saber e não-saber se combinam sem que se possa jamais separá-los. E mesmo

esta distinção entre pensamento e direito não dá conta da novidade do acontecimento, pois o exercício do pensar modifica-se quando é afirmado um direito de pensar, direito indefinido, por certo, mas que leva sempre mais longe o que era outrora afeito ao interdito. Tal direito não se circunscreve aos limites do político; concerne todas as relações que o indivíduo mantém com o mundo, com outros, consigo mesmo, concerne todos os seus pensamentos, *funda-os*, no mesmo momento em que os faz advir (Lefort, 1982, pp. 213-214, grifo nosso e grifo do autor).

A democracia é uma forma de sociedade que assume uma interrogação interminável, sendo, para Lefort, uma sociedade filosófica⁶, mas, ao mesmo tempo, as questões que formula estão sujeitas a serem apreendidas pelo discurso ideológico, na medida em que ele procura impedir este trabalho de interrogação, pela elaboração de respostas que têm o efeito de recobrir o profícuo exercício da dúvida, criando determinações para a prática social. É por isso que ela deve manter-se em estado de interrogação permanente, ou ainda, como “democracia selvagem” (Abensour, 2002), procurando sempre escapar à ideologia.

Na realidade, eu creio que a sociedade democrática, se ela se arrisca a se deteriorar nas divisões de fatos e de interesses ou a cair num relativismo e num niilismo, é aquela também que é a mais exigente e a mais filosófica, porque é nela que os fundamentos da lei, do poder e das relações sociais, são objeto de um “colocar em questão” contínuo (Lefort, 1986a, p. 563).

Nesse sentido, podemos pensar na relevância de uma ética da dúvida, isto é, de um trabalho constante de interrogação que seja responsável por colocar em contradição o discurso ideológico. A interrogação, a qual se refere Lefort, não se dissocia de uma análise das relações sociais, da divisão social, do discurso que as articula e oculta, isto é, da ideologia (cf. Lefort, 1988, p. 602). Somente dessa forma pode-se impedir que a sociedade democrática se petrifique no discurso ideológico.

Nessa perspectiva, a ideia de interrogação deve ser explicitada, pois ela se diferencia de uma *tagarelíce sábia*. Na democracia, há a liberdade de falar, de dar opiniões, mas há uma diferença importante a ser pensada: pode haver uma linguagem interrogativa, capaz de colocar a ideologia em contradição, mas também uma “falsa crítica”. A grande questão, então, passa a ser o tipo de reflexão, a natureza do discurso interrogativo que deve ser mantido na democracia e que é capaz de colocar a ideologia em contradição.

6 A democracia é uma sociedade filosófica, na perspectiva de Lefort, porque ela se dá como questão, como interrogação interminável sobre seus próprios fundamentos.

Finalizo dizendo que ao pensar a “obra” da ideologia no trabalho de invenção democrática, Claude Lefort nos coloca em condição de refletirmos sobre a importância do trabalho de interrogação nesta forma de sociedade. A invenção democrática, como revolução ininterrupta, também está na insurgência contra a linguagem dobrada, característica da ideologia. O homem democrático, portanto, tendo em vista que jamais poderá se separar completamente do discurso ideológico e, estando implicado neste discurso, precisa tornar-se intérprete de seu próprio tempo, através de um trabalho de interrogação, de interpretação e de contestação, em relação à ideologia, a fim de permanecer em contato com o discurso instituinte. Dessa maneira, a crítica não pode ser compreendida como um discurso que se contrapõe ao discurso ideológico pela afirmação de uma tese oposta, como discurso categórico, mas como aquele que desconstrói os enunciados, as representações, que lança mão de ironias, que modifica, desloca ou arruína as significações estabelecidas para fazer emergir aquilo que estava recoberto, para revelar as contradições da ideologia, pois se mantém no modo interrogativo, pelo fato de que restabelece o laço com a questão-origem que ela oculta.

É preciso dizer, por fim, que os sinais que marcam a invenção democrática encontram-se sempre na dependência deste trabalho de interrogação e de interpretação dos discursos que visam criar uma determinação na democracia.

Referências

- ABENSOUR, Miguel (2002). “‘Savage democracy’ and ‘principle of anarchy’”, *Philosophy & Social Criticism*, v. 28, n. 6, London, pp. 703-726.
- FLYNN, Bernard (1984). “The question of an ontology of the political: Arendt, Merleau-Ponty, Lefort”, *International Studies in Philosophy*, v. XVI, n. 1, pp. 01-24.
- LEFORT, Claude; GAUCHET, Marcel (1971). “Sur la démocratie : le politique et l’institution du social”, *Textures*, n. 2-3, pp. 7-78.
- LEFORT, Claude (1974). “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”, In Claude Lefort, *As formas da história: ensaios de antropologia política*, São Paulo: Brasiliense, 1979b.
- LEFORT, Claude (1976). “Maintenant”, In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris: Éditions Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (1978). “Prefácio”, In Claude Lefort, *As formas da história: ensaios de antropologia política*, São Paulo: Brasiliense, 1979b.
- LEFORT, Claude (1979a). “A imagem do corpo e o totalitarismo”, In Claude Lefort, *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*, São Paulo: Brasiliense, 1983a.
- LEFORT, Claude (1979b). *As formas da história: ensaios de antropologia política*, São Paulo: Brasiliense.

- LEFORT, Claude (1981). “Permanência do teológico-político?” In Claude Lefort, *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, trad. Eliana de Melo Souza, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LEFORT, Claude (1982). “Reversibilidade: liberdade política e liberdade do indivíduo”, In Claude Lefort, *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, trad. Eliana de Melo Souza, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LEFORT, Claude (1983a). *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*, São Paulo: Brasiliense.
- LEFORT, Claude (1983b). “A questão da democracia”, In Claude Lefort, *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, trad. Eliana de Melo Souza, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LEFORT, Claude (1986a). “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (1986b). *Le travail de l’œuvre Machiavel*, 2^{ème} ed., Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1987). “Dialogando com Pierre Clastres”, In Claude Lefort, *Desafios da escrita política*, trad. Eliana de Melo Souza, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LEFORT, Claude (1988). “La pensée du politique”, In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris: Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (1991). *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, trad. Eliana de Melo Souza, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LEFORT, Claude (1999). *Desafios da escrita política*, trad. Eliana de Melo Souza, São Paulo: Discurso Editorial.
- LEFORT, Claude (2007). *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris: Éditions Belin.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2006a). *A estrutura do comportamento*, São Paulo: Martins Fontes.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2006b). *Fenomenologia da percepção*, São Paulo: Martins Fontes.
- MOLINA, Esteban (2005). *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Paris: L’Harmattan.
- THOMPSON, John B. (1982). “Ideology and the social imaginary. An appraisal of Castoriadis and Lefort”, *Theory and Society*, v. 11, n. 5, pp. 659-681.

Monumento Karl Marx
Chemnitz, ALEMANHA



Reinterrogar a ideologia para repensar o político: Lefort, leitor crítico de Marx

Réinterroger l'idéologie pour repenser le politique : Lefort, lecteur critique de Marx

Martha Costa

Universidade de São Paulo | São Paulo | Brasil

RESUMO

Esta comunicação visa delinear um quadro geral das relações entre Lefort e Marx no que diz respeito ao debate acerca da origem, da função e das transformações da ideologia nas sociedades capitalistas modernas. Dentre a gama de temas que atestam a presença de Marx no pensamento de Lefort (como imaginário social, alienação, luta de classes, etc.), destacamos a centralidade da noção de *ideologia*, pois com ela está em jogo toda uma articulação de conceitos (história, classe, estatuto da divisão social, real e imaginário, etc.) que dão corpo à concepção política mais ampla do pensador francês. Sendo a ideologia analisada sob diferentes prismas ao longo de sua trajetória intelectual, buscamos nos deter no momento em que Lefort toma distância da concepção originária de Marx, formulada na *Ideologia alemã*, para alargar a compreensão da ideologia, atentar às suas novas figuras (ideologia totalitária, ideologia invisível) e, no mesmo movimento, reabrir as vias de acesso a um *pensamento político*. Seguindo e atando os fios do célebre ensaio de Lefort intitulado “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas” (1974), buscamos indicar os movimentos de continuidade

RÉSUMÉ

Notre objectif est de constituer un cadre des relations entre Lefort et Marx en ce qui concerne le débat sur l'origine, la fonction et les transformations de l'idéologie dans les sociétés modernes. Il y a plusieurs thèmes qui attestent la présence de Marx dans la pensée de Lefort, tels que l'imaginaire social, l'aliénation, la lutte de classe, etc. Parmi ces thèmes, on souligne la centralité de la notion de l'idéologie, parce que celle-ci est au coeur d'une articulation de concepts fondamentaux qui donne corps à la conception politique lefortienne au sens large du terme. Étant donné que, chez Lefort, l'idéologie est analysée sous différentes perspectives au cours de sa trajectoire intellectuelle, nous choisirons celle-ci qui met en scène les distances prises par Lefort par rapport au paradigme ouvert par Marx dans *L'idéologie allemande*. Ce faisant, Lefort vise élaborer une nouvelle compréhension de l'idéologie, discerner ses nouvelles figures (idéologie totalitaire, idéologie invisible) et, du même coup, ouvrir un nouvel accès à la pensée du politique. En suivant les mouvements de l'article « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes » (1974), on indiquera les continuités et les éloigne-

e afastamento realizados por ele com relação ao paradigma de Marx. Pelas novas referências para pensar as ações da ideologia — encobrir a divisão social, desarmar os efeitos do conflito e da indeterminação — encena-se, pois, a crítica lefortiana ao naturalismo de Marx e à sua oposição bruta entre produção e representação, ou ainda, entre imaginário e real. O filósofo francês acrescenta ainda uma nova componente à discussão — o simbólico, como instância distinta à da ideologia — afastando a referência da ideologia a um fundamento exclusivamente econômico e promovendo a reabilitação do político, não mais reduzido, por princípio, ao domínio da mistificação.

PALAVRAS-CHAVE

Ideologia; Divisão social;
Imaginário; Simbólico.

ments que Lefort élabore en vue du paradigme de Marx. À partir des nouvelles références pour penser les actions de l'idéologie — couvrir la division sociale, désamorcer les effets du conflit et de l'indétermination — est mise en scène la critique lefortienne au naturalisme de Marx et à son opposition brute entre production et représentation, ou encore, entre le réel et l'imaginaire. Le philosophe français ajoute encore une nouvelle composante à la discussion — le symbolique, en tant qu'un domaine distinct de l'idéologie et, par là, il éloigne la référence de l'idéologie à un fondement exclusivement économique et promeut la réhabilitation du politique, ne plus réduit, par principe, au domaine de la mystification.

MOTS CLEFS

Idéologie ; Division sociale ;
Imaginaire ; Symbolique.

Sabe-se que a reflexão sobre a ideologia é um tema estruturante do pensamento de Lefort e objeto de várias retomadas ao longo de sua trajetória intelectual, no sentido de compreender a origem, o funcionamento e as transformações do discurso ideológico nas sociedades modernas.¹ A persistência dessa reflexão, aliás, é um dos signos mais visíveis da tensa relação marcada pela filiação e pelo afastamento que Lefort manteve com as concepções clássicas de Marx. Contudo, nem sempre os intérpretes da obra lefortiana ressaltam a centralidade dessa discussão ou compararam empréstimos e distâncias que o pensador francês toma de Marx; ainda mais notável, o comentário dominante quase não atenta às implicações que estão em jogo nesse embate para a elaboração da concepção geral do político em Lefort.²

1 Cf. Lefort, Claude. “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”. In *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979a, pp. 245-345. Trata-se, certamente, do ensaio mais esclarecedor, no qual o pensador francês elabora um balanço crítico da definição marxiana de ideologia e apresenta as balizas de sua própria concepção.

2 Temos em mente obras como *Passion du politique : la pensée de Claude Lefort* de Hugues Poltiers, e *The philosophy of Claude Lefort* de Bernard Flynn, nas quais a questão da ideologia é tratada sem o destaque merecido: ou não é abordada de maneira detida ou não tem suas consequências devidamente enfatizadas.

Reinterrogar a ideologia implica a necessidade de relacionar as posições de Lefort frente ao paradigma inaugurado por Marx, que cunhou o sentido original e crítico que a noção de ideologia passa a ter para designar, nas formações sociais capitalistas, a lógica das ideias dominantes a serviço do ocultamento dos conflitos de classe e da legitimação das divisões sociais.³ Não vamos aqui, evidentemente, recobrir toda a extensão das relações de Lefort com o marxismo e a obra de Marx, que datam desde a juventude militante-trotskista do pensador francês. Basta dizer que nas décadas de 1940 e 1950, Lefort se voltava ao pensador alemão com o objetivo preciso de restituir o sentido autêntico e crítico da obra de Marx frente à degradação do debate marxista da época, flagrante no uso dos conceitos-chave de Marx para sustentar, na teoria e na prática, as ações do partido comunista em sua tarefa de justificar a formação da burocracia soviética, a nova divisão social entre executores e dirigentes e o funcionamento totalitário do regime stalinista. Mantendo-se numa posição à esquerda do campo intelectual, Lefort operava uma crítica do marxismo ortodoxo a partir da letra original de Marx, no intuito de restituir o sentido autêntico da classe proletária e de sua obra revolucionária, de tal modo que o socialismo se recolocasse como regime da liberdade, no qual a positividade do poder proletário efetivamente tivesse lugar. No nível teórico, tal empreitada passava por redefinir a subjetividade do proletariado enquanto práxis revolucionária, a fim de tornar dispensável a mediação do Partido, que se impunha como direção e consciência da classe proletária, submetendo-a uma nova modalidade de dominação.⁴ Deixando essa importante discussão de lado,

3 Cumpramos ressaltar que, nesse diálogo crítico com Marx acerca da compreensão da ideologia, Lefort toma como alvo a argumentação do pensador alemão desenvolvida, sobretudo, na *Ideologia Alemã*.

4 Nesse primeiro momento do percurso intelectual de Lefort, a crítica à ideologia se insere no horizonte mais amplo da crítica ao novo sistema de dominação erigido na URSS. A ideologia atuante nesse regime destina-se a encobrir e a legitimar, a um só tempo, a nova dominação em curso iniciada com a formação de uma nova classe dominante, a burocracia, e a apropriação do aparelho de Estado por essa camada dirigente. Para que isso acontecesse, a classe operária foi alijada do controle do processo produtivo e impedida de positivar o seu poder real na sociedade, em suma, foi reduzida à condição de mera executante. Os alicerces ideológicos do novo regime, necessários para ocultar a natureza burocrática de um Estado que se apresentava sob a imagem de um Estado *do* proletariado e *para* o proletariado, mostram-se num conjunto preciso de representações (a necessidade e a missão do Partido como consciência e direção da classe operária, o sacrifício histórico das gerações presentes para a construção do socialismo, a negação da divisão social, o ideal da socialização acabada, a participação no empreendimento coletivo, a dissolução do eu no “Nós” comunista, etc.) e se efetivam graças à ação de uma instituição central para o advento e a manutenção do regime stalinista: o Partido — máquina de modelação de corpos, como dirá Lefort. Em outras palavras, a ideologia operante nesse contexto não é mero discurso, mas se desvenda, sobretudo, como controle do *processo de socialização dos agentes*, comandado pelo partido comunista enquanto instância que detém as rédeas da produção da nova identidade social e cuja ação orienta-se para tornar efetivo aquele

na qual a crítica de Lefort à ideologia se elaborava, como afirma Abensour, numa perspectiva mais interna ao marxismo⁵, vamos aqui nos ater a outro momento das relações entre Lefort e Marx, a saber, o início dos anos 1970, quando, sob os efeitos da reflexão acumulada sobre o totalitarismo e do longo estudo acerca da obra maquiaveliana, as relações de Lefort com as concepções de Marx passam a irromper na cena intelectual de uma perspectiva crítica. Crítica não no sentido de recusa ou ruptura completa do legado marxiano, mas de afastamento ou ultrapassagem de certos limites que Lefort passa a identificar no pensamento de Marx.

Nesse sentido, mais do que retroceder a um ponto de vista que esvaziaria de relevância os conceitos-chave que o marxismo nos legou (luta de classes, ideologia, imaginário social, exploração, fetichismo, etc.), Lefort almejava adentrar domínios aos quais o pensamento de Marx não dava passagem, por exemplo, a consideração da dimensão simbólica e libertária dos direitos do homem, a natureza do poder nas sociedades modernas e, principalmente, a desvinculação do regime democrático de sua definição liberal enquanto regime da *lei* e da *ordem* — definição, aliás, que o próprio marxismo havia colaborado para estabelecer ao fazer a crítica da democracia moderna enquanto regime da expressão política burguesa. Confrontar essas concepções era, então, um ato fundamental para reelaborar uma concepção de democracia enquanto regime da desincorporação do social, do poder enquanto lugar vazio, marcado pela ausência de fundamento último, inaugurado com a demolição dos “marcos de certeza”, ou ainda, um regime que instaura por toda a extensão do social a legitimidade do conflito e do questionamento acerca da legitimidade, reconhecendo o estatuto originário da divisão social e, sobretudo, um regime que institui uma dinâmica ininterrupta de criação de direitos.

Ora, de que maneira a reinterrogação acerca da ideologia no cenário dos anos 70 poderia se vincular a esse projeto mais amplo de reabilitação do político e de um novo sentido para a democracia moderna? Mais do que se envolver numa querela teórica, ao se lançar nesse trabalho de reinterpretação, Lefort busca ultrapassar aquilo que ele designa os limites da análise de Marx, delineando uma concepção de ideologia que, ao mesmo tempo, não desconheça e não se confunda com a dimensão simbólica da sociedade, que não despreze os princípios políticos constitutivos da experiência moderna e não reduza o poder ao estatuto de coisa

imaginário e obter o assentimento dos sujeitos ao novo regime, operando por meio de uma lógica da identificação sem a qual o regime não subsiste: identificação da classe ao Partido, do indivíduo à Sociedade, do particular ao Universal, do presente à História. Essas diretrizes que apontamos aqui são amplamente desenvolvidas no conjunto de artigos que Lefort escreveu entre 1948 e 1963 e compôs o livro *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, em 1971.

5 Cf. Abensour, 1993, pp. 79-136.

empírica, mero produto social, em suma, instrumento de dominação da classe burguesa. Dentre tantas mudanças que sua reinterpretação da ideologia engendra, podemos enfatizar a tentativa lefortiana para restabelecer a *eficácia do simbólico* e redefinir o *estatuto do poder*, a fim de reabrir novas brechas e possibilidades históricas de luta e resistência contra a dominação. Para refazer o caminho dessa conclusão geral cuja enunciação já foi aqui adiantada, proponho uma análise esquemática que assinale a maneira como Lefort interpreta Marx e quais distâncias ele toma frente ao pensador alemão.

Segundo Lefort, o núcleo da análise da ideologia, em Marx, é a sua concepção de *divisão social e modo de produção*, ou seja, Marx não concebe a ideologia apenas como discurso de justificação ou conjunto das expressões ideais de uma classe específica — a burguesia —, mas vincula a ideologia à divisão fundadora da sociedade capitalista: a divisão capital-trabalho. Lefort ressalta essa abordagem própria a Marx, que toma a ideologia como um efeito necessário da maneira como a sociedade organiza sua atividade produtiva, como opera a divisão do trabalho e distribui a propriedade. Nesse sentido, o surgimento da ideologia mostra-se vinculado a duas espécies de *divisão* que, no fundo, se encontram ligadas: a primeira é a divisão/separação entre trabalho material e espiritual, o que marca o desprendimento e a fuga da consciência em relação ao mundo da práxis e a produção de filosofia, moral, direito, religião, de caráter *puro e universal*, sem vínculo com a realidade efetiva — como já indicavam as análises do jovem Marx na *Ideologia Alemã*. Mas, sobretudo, conforme a análise de Marx avança e se prende às especificidades históricas, a ideologia passa a ser concebida enquanto fenômeno específico do modo de produção capitalista, vinculado à divisão social capital-trabalho e expresso na divisão empírica das classes sociais em luta. Nascida dessa divisão fundamental sob o capitalismo, a ideologia é a ação que o imaginário social realiza para ocultar e/ou legitimar as divisões e contradições dessa formação social.⁶ Assim, a ideologia pode ser apreendida, num primeiro sentido, como o conjunto das ideias dominantes de uma estrutura social capitalista ou, valendo-me das palavras originais de Marx, ela é “a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação” (Marx; Engels, 2007, p. 47).

É preciso ainda lembrar que a ideologia é analisada por Marx, seja na *Ideologia Alemã* ou em obras de maturidade, a partir da *oposição real-imaginário* ou, como

6 Por exemplo, a ideologia do dom e do mérito individual como narrativas burguesas que justificam desigualdades no espaço social apagando a referência histórica aos processos de aculturação a partir dos quais cada classe social parte e que explicam, em larga medida, as diferenças de êxito ou fracasso entre os agentes.

dirá Lefort, a partir da “oposição bruta entre produção e representação”. O que é o real, em Marx? O real é construído pela atividade humana material, empírica e histórica, não pelas ideias de caráter universal e transcendente, como julgava a tradição idealista alemã contra a qual Marx argumentava; poderíamos dizer, sob outro ângulo, que possui estatuto de realidade aquilo que se acha vinculado ao processo de produção e criação de valor; real é aquilo que se liga à base efetiva da história, à materialidade e à produtividade das relações humanas e sociais. Em contraposição a essa noção de *real*, que baliza as análises de Marx, a ideologia é sempre posta do lado da fantasia e da *imaginação*. Ou ainda, a ideologia é caracterizada como *reflexo*, como instância secundária que reflete de modo invertido a dimensão efetivamente real de uma sociedade. Além de reflexo, a ideologia é caracterizada pela operação de falseamento e/ou ocultamento do real. É assim, por exemplo, que as ideias universais de *Igualdade* e *Liberdade*, na relação contratual que vincula a mão de obra assalariada ao capitalista, por exemplo, escamoteiam a desigualdade real entre essas duas figuras: o capitalista e o trabalhador. Agindo como um véu, tais ideias de cunho universal e abstrato, portanto ideológico, escondem a diversidade empírica e real das experiências de vida para o trabalhador e para o capitalista, ocultam que cada ideia tem uma tradução prática diferente de acordo com a posição de classe que cada sujeito ocupa na estrutura social burguesa.

Contudo, a compreensão da ideologia, em Marx, não se encerra nessa primeira abordagem. Num outro sentido, é possível afirmar que, sob a égide de funcionamento da ideologia, a forma mercadoria, no seu modo imediato de aparição na esfera de circulação, escamoteia todo o processo de produção e formação do valor a partir da exploração de mais valia (como, aliás, mostra o Livro I do *Capital*). Seja a ideologia apreendida sob a forma de discurso ou ideologia em ato, enquanto a forma própria pela qual a sociedade aparece e é percebida pelos sujeitos — o que une esses dois sentidos da ideologia é a unidade de sua tarefa, qual seja, negar ou ocultar as divisões e contradições sociais, impedindo a revolução do modo de produção capitalista e sua passagem a outra forma de sociedade. Em suma, a ideologia é a tarefa conservadora que o imaginário social assume para bloquear o desdobramento da contradição da sociedade capitalista pelo acirramento da luta de classes, impedindo a demolição prática das relações sociais reais que estão em sua base. No entanto, trabalhando a partir da oposição entre real e imaginário, Marx tornou o imaginário uma categoria altamente abrangente e elástica, capaz de recobrir mesmo aquilo que é da ordem do sistema de significados e sentidos, ou seja, os valores, princípios e referências que formariam uma espécie de camada simbólica na sociedade; em Marx, os contornos do imaginário se expandem em demasia absorvendo tudo o que constitui a dimensão dos símbolos políticos e

coloca nela o selo da falsidade e da dissimulação.⁷

Ao proceder desse modo, Marx deixaria sobressair, segundo Lefort, o paralelo entre o ideológico e o político. Ou melhor, Marx mostraria que, numa sociedade de classes, o ideológico segue os passos da política e, mesmo, confunde-se com ele. Ancorado na crítica que endereça à figura do Estado moderno, Marx estende as características da dominação política à expressão ideal da dominação, que recebe o nome de *ideologia*. Assim como o Estado se afigura como poder separado que transcende o social para representar a universalidade da lei, assegurando-se do direito à coerção física, a ideologia segue esse movimento rumo à transcendência e à generalização ao se constituir

Como um domínio separado — [que] compõe um mundo das ideias onde uma essência do social se encontra afigurada, [onde] as oposições de toda ordem [são] transfiguradas em determinação do universal, [e] a dominação convertida em expressão da lei. É evidente a afinidade entre o político e o ideológico: assim como o poder se separa de uma sociedade dilacerada de ponta a ponta para encarnar a generalidade da lei e exercer a coerção física — transpondo e disfarçando ao mesmo tempo a dominação de classe — também o discurso ideológico se separa de todas as formas da prática social para encarnar a generalidade do saber e exercer a coerção da persuasão — transpondo e disfarçando ao mesmo tempo em ideia o fato da dominação (Lefort, 1979a, p. 299).

Essa identificação do ideológico com o político, em Marx, (tal como se deixa apreender na sua crítica à figura do Estado e dos direitos do homem, respectivamente, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e n' *A questão judaica*) se mostra problemática para Lefort, no interior de um horizonte de questões políticas. De acordo com a perspectiva de Marx, são as relações de produção que, em última instância, configuram o núcleo de determinação do real e, por oposição, configuram também aquilo que é da ordem do reflexo invertido e da falsificação da realidade, isto é, da ideologia: direito, moral, filosofia, religião, etc. Lefort não aceita essa sobredeterminação dos polos da *Lei*, do *Saber* e do *Poder* pelas relações materiais de produção. Adiantando a argumentação, digamos, de maneira simplificada, que, para Lefort, é o político que institui o social e não o social que põe o político; nesse sentido, a ideologia responde por uma parte da obra que o imaginário social executa ao encobrir seus conflitos e divisões com um discurso que visa determinar o movimento de instituição do social, mas ela não mina e não se confunde com a dimensão simbólica do social, constituída pelo conjunto de

7 Por exemplo, a desqualificação teórica que Marx faz dos direitos do homem na *Questão judaica*.

significantes, valores e ideias que uma sociedade institui para se tornar inteligível a si mesma, tornando inteligíveis suas ações históricas e dotando-lhes de *sentido*.

Sem entrar agora no detalhe da dimensão simbólica do social, voltemos a Marx. Se o que está na base da dominação real são as relações materiais de produção e não propriamente a dominação das ideias, regras e valores burgueses, não deve surpreender o encaminhamento final das análises de Marx, que consiste na exortação de uma transformação *prática* do estado de coisas que torna real não apenas o mascaramento da realidade operado pela ideologia, mas outros fenômenos como a alienação, o fetichismo e a exploração. A essa transformação prática radical dos fundamentos de um modo de produção Marx chama de *revolução*. Assim, a crítica à ideologia culmina numa reflexão sobre a revolução comunista pela classe trabalhadora. Tal desfecho revela-se como a única maneira efetiva de transformar o estado atual das coisas, a única via, portanto, de modificar a consciência e as expressões espirituais dominantes no âmbito da filosofia, do direito, da religião, da moral. Trata-se, com efeito, de um desfecho coerente quando recuperamos a lembrança dos primeiros passos da reflexão marxiana, que faziam das ações reais — e não dos atos de pensamento — o motor das transformações históricas e, portanto, a condição de possibilidade de superação da ideologia.⁸

Esboçado esse quadro geral, cumpre interrogar de que modo Lefort se move no terreno preparado por Marx. A primeira mudança que Lefort introduz é na maneira de conceber a forma de sociedade na qual a ideologia surge. Para Lefort, a ideologia é um fenômeno típico daquilo que ele designa como *sociedade moderna*, assim como Marx atava a origem da ideologia à sociedade capitalista. Se é verdade que ambas — sociedade moderna e sociedade capitalista — possuem pontos de contato e apontam para a *historicidade* específica de uma nova forma social, em contraste com formas pré-modernas, a escolha de Lefort pelo termo sociedade *moderna* indica que, na sua análise, a prevalência não será posta na noção de modo de produção, mas no movimento de *instituição do social* e na *posição do poder* nas sociedades democráticas modernas.

Nesse sentido, Lefort nos sugere outro ponto de partida para a análise da origem da ideologia. Essa origem não pode ser apreendida como ponto fixo localizável tão somente no tempo cronológico, na medida em que se mostra consti-

8 Ao delinear os aspectos da concepção materialista da história, Marx afirma que ela busca explicar “as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na ‘autoconsciência’ ou sua transformação em ‘fantasma’, ‘espectro’, ‘visões’, etc., mas apenas pela *demolição prática* das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a *revolução* a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de vida”. (Marx; Engels, 2007, p. 43, grifos nossos).

tuída pela confluência de vários fios de acontecimentos que se entrecruzam para inaugurar a modernidade política.⁹ Dentre eles, destaca-se a produção política do humanismo cívico florentino, que elaborou, pela primeira vez, a emergência de um discurso propriamente político concomitante à nova experiência da instituição do social, discurso que, ao ganhar autonomia, permitia, no mesmo movimento, a emergência da ideologia.¹⁰ Se no plano do discurso político as raízes da modernidade remontam ao humanismo cívico, o advento da ideologia é marcado, em sentido forte para Lefort, no âmbito de formações sociais nas quais o lugar do poder é um lugar vazio, não consubstancial ao corpo do governante. Segundo Lefort, para que a modernidade política fosse instaurada, foi preciso que o corpo do governante não mais se afigurasse como um duplo, simultaneamente natural

9 É importante indicar a oposição constante que norteia o pensamento de Lefort: a oposição entre pré-modernidade e modernidade, tão bem captada por Bernard Flynn (Cf. *La philosophie politique de Claude Lefort*, Parte II “Lefort et la prémodernité”, pp. 131-187). A pré-modernidade desdobra-se em duas direções, pois Lefort trabalha com uma noção de pré-modernidade não somente restrita ao *Ancien Régime*, mas traz para o seu horizonte a referência de estudos antropológicos que lidam com as sociedades ditas “sem história”, para compreender, por oposição, o tipo de dispositivo simbólico ali vigente bem como seus efeitos. Tendo isso em vista, não podemos falar em ideologia em sociedades ditas selvagens ou em sociedades nas quais a natureza do poder é mítica ou religiosa. Em tais sociedades, como não há separação entre o lugar da lei, do saber e do poder, aquilo que se entende por real já está definido de antemão pela palavra (mítica ou religiosa), e o dispositivo simbólico nelas atuante age no sentido de petrificar a compreensão do real e a impedir que surja a distinção entre o real e o imaginário. Dessa maneira, compreende-se porque o nascimento da ideologia vincula-se à emergência do campo social em sua autonomia. Somente quando o espaço social se institui rompendo com a referência a um *lugar-outro*, de natureza mítica ou religiosa, que podemos apreender, concomitantemente a esse processo, o advento da ideologia como trabalho do imaginário para recobrir, dissimular e deter o curso dessa instituição.

10 A ideologia, que busca se passar como uma forma de saber, deve ser compreendida em relação ao polo cultural de produção dos saberes que caracteriza uma sociedade. A capacidade do saber em se diferenciar é uma conquista que se mostra na formação do Estado moderno, com a dissolução das monarquias absolutistas e a destruição do paradigma do corpo do rei. Tal experiência, que se manifesta na época moderna, Lefort faz remontar ao Renascimento. Em sua visão, o humanismo cívico florentino colaborou para produzir uma representação da política liberada da transcendência, representação que supunha a elaboração de um discurso propriamente político, antes inexistente, posto que o social não tinha autonomia, isto é, *não aparecia a si* como social. Costurando esses fios conceituais e históricos, Lefort afirma que “os traços do Estado moderno só se fixam num sistema no qual o saber tem a experiência de sua diferenciação, o saber tem nele mesmo a experiência da alteridade (no lugar em que a palavra se ordena sob o polo exterior do outro) — acontecimento cujas primícias foram postas pelo humanismo na época do Renascimento” (Lefort, 1979a, p. 302. Cf. também nesse mesmo livro o ensaio “O nascimento da ideologia e do humanismo”, no qual Lefort esclarece de que maneira a conquista inédita de autonomia do discurso político durante o Renascimento italiano (especificamente, o humanismo cívico florentino dos séculos XV e XVI) traz em sua anatomia a virtualidade da produção do discurso ideológico.

e divino, mortal e imortal, que, por sua posição intermediária, concentrava em si não apenas a unidade e a identidade da comunidade política, mas os princípios de sua geração e ordenação. A experiência do poder como lugar vazio também supõe que ele deixe de subordinar e concentrar em si as esferas da Lei e do Saber. Ou seja, supõe-se que, de direito, a produção da Lei e do Saber desfrutem de uma *exterioridade* face ao Poder, que não se confundam com as determinações impostas pelo Poder e que possam gozar de um direito à diferenciação. Em outras palavras, a produção da ideologia é um fenômeno moderno, que vem ocupar o lugar deixado pelo esvaziamento das formas transcendentais de explicação do mundo como o mito a religião, que forneciam o fundamento, o princípio de inteligibilidade e de justificação da ordenação social e do funcionamento do poder. A instância transcendente era o fundamento de onde provinham a legitimidade e a garantia do poder, instância de onde emanava o saber geral que ordenava a comunidade política e respondia às suas questões. Quando o poder se torna desvinculado do corpo do governante, não mais referido a Deus, à Natureza ou à Razão, mas se mostra suspenso ao conflito das vontades e na dependência de um campo social autônomo, é que a ideologia pode se produzir na *sociedade histórica* como fenômeno que visa conduzir a indeterminação do social à sua determinação, erigindo-se como discurso de certeza que busca minar a interrogação e o debate.

O importante, assim, é frisar que a ideologia opera a partir e sobre a instituição do social. Nesse momento, o discurso social ainda está latente, é um discurso propriamente instituinte, que busca tornar visíveis os valores pelos quais a sociedade se orienta. No momento em que o social conquista autonomia, podendo tomar distância face ao poder, de modo a desdobrar uma infinidade de discursos sociais que reivindicam um direito à sua diferenciação (discurso econômico, discurso político, discurso estético, discurso pedagógico), a ideologia irrompe como uma linguagem de segunda potência, que segue os passos do discurso instituinte, buscando conferir a essa experiência social um *saber geral e determinado* capaz de deter o processo de indeterminação que caracteriza a instituição do social.

O momento de instituição do social é, portanto, inseparável de uma experiência que o saber faz de si mesmo enquanto saber diferenciado: o saber participa desse momento em que o social está em busca da sua inteligibilidade. Como não há a representação de um poder que detém o conhecimento sobre o social, então a palavra circula, faz a experiência da sua diferenciação, arrisca-se a colocar tudo sob interrogação, sobretudo aquilo que era tido por tabu. É nesse sentido, reafirmamos, que a instituição do social é inseparável dessa experiência em que o saber é ciente da sua diferenciação, uma vez que ele não é mais prerrogativa do poder, ou melhor, uma vez que não emana

mais do centro do poder ou não é dado previamente pela palavra mítica ou religiosa. O discurso pode, assim, experimentar *poder de discurso*, enquanto discurso que participa da instauração da identidade coletiva.

No momento da instituição, vale acrescentar, as balizas entre o certo e o errado, o justo e o injusto, o lícito e o ilícito, o permitido e o proibido, o bom e o mau não estão delimitadas, mas estão *em jogo*, expostas a uma indeterminação radical. Tais momentos emergem no social abrindo fendas, proporcionando uma *abertura* no espaço e no tempo, pela qual a sociedade tem a ocasião de se repensar e se transformar. Ora, o que faz o discurso ideológico sobre esse momento de indeterminação e abertura? Ele busca livrar a sociedade desse movimento efervescente, em que a dúvida e a incerteza pesam em toda parte, de modo a reconduzir a indeterminação ao postulado de um saber determinado. A ideologia irrompe para deter a historicidade do social, apossando-se, em toda parte, “dos signos da criatividade histórica, do que não tem nome, do que se esconde da ação de um poder, do que se desconjunta através das aventuras dispersas da socialização — signos daquilo que torna uma sociedade, ou a humanidade como tal, estranha a si mesma” (Lefort, 1979a, p. 315).

A ideologia está, assim, na dependência do discurso instituinte, do discurso que o social busca elaborar sobre si para se tornar inteligível a si mesmo. Ela persegue as marcas do novo e daquilo que contradiz o estabelecido para minar sua força de instituição. É por isso que a ideologia não pode permitir a latência do discurso social, a sua indeterminação, a dúvida, ou melhor, não pode permitir as brechas que se abrem historicamente para relançar os fundamentos da sociedade em questão, numa direção transformadora. É nesse sentido, poderíamos dizer, que a ideologia não é apenas *a-histórica* (na medida em que negaria a historicidade das ideias e ações, por exemplo), mas principalmente *anti-histórica* (na medida em que visa frear o movimento de instituição e transformação da história, detendo o movimento do novo e do acontecimento). Não é à toa que Lefort compreende a ideologia, num sentido amplo, como a reposição da lógica da “sociedade sem história” na sociedade histórica.

Num sentido amplo, a ideologia é pensada por Lefort como o desejo de restituição da determinação, da certeza, da suspensão do movimento de interrogação que inaugura o processo moderno de instituição do social. Argumentando no sentido de mostrar o impulso do discurso ideológico como impulso pela determinação, afirmação, abstração e generalização, Lefort enfim sintetiza: a ideologia é

Um discurso segundo que segue as linhas do discurso instituinte, que não se conhece, e que, sob seu efeito, tenta simular um saber geral sobre o real como tal. Portanto, discurso que se desenvolve no modo de afirmação, da determinação, da generalização, da redução das diferenças, da

exterioridade face ao seu objeto — e, enquanto tal, implicando sempre num ponto de vista de poder — que carrega a garantia de uma ordem virtual e tende rumo ao anonimato para testemunhar uma verdade impressa nas coisas (*Ibid.*).

Além de colocar o nascimento da ideologia na esteira de uma mudança política referente ao lugar do poder, o que já assinala uma diferença sensível em relação a Marx, Lefort confere um estatuto diferente à *divisão social*. A divisão não é mais, como em Marx, a divisão do trabalho em cujo fundamento encontra-se a divisão natural segundo o gênero, como também não é apenas a divisão das classes empiricamente determinada. A divisão social, com Lefort, é tratada sob dois ângulos complementares: num *primeiro sentido*, ela é concebida como divisão da sociedade a si mesma. Sob essa perspectiva, Lefort busca conferir à divisão social um estatuto e uma profundidade de caráter ontológico, na medida em que ela se refere ao *ser* da sociedade, à divisão da sociedade consigo mesma, à distância inultrapassável que ela mantém em relação a si mesma. Divisão da sociedade a si significa, por conseguinte, que é impossível que a sociedade coincida consigo mesma, alcançando definitivamente sua unidade e sua identidade. A divisão não é um acidente empírico destinada à conciliação, mas é constitutiva do modo de ser da sociedade, ou seja, é *divisão originária*. A sociedade somente pode existir *pela e na* divisão. A divisão social, nesse primeiro registro em que Lefort a concebe, expõe o caráter inacabado de uma sociedade e a lança num trabalho infinito sobre si mesma na busca de sua identidade e de sua unidade, impossíveis, no entanto, de se apanhar definitivamente ou se efetivar no real. Numa palavra, a divisão, para Lefort, é de *natureza simbólica* e aparece enquanto tal quando a comunidade política deixa de localizar a sua origem, a sua unidade e o princípio de sua organização no corpo do governante.

Num *segundo sentido*, digamos, interno à sociedade, a divisão social não é pensada por Lefort como divisão entre ricos e pobres, como também não é a divisão empírica e economicamente fundada entre as classes sociais antagonistas. Herança clara da meditação sobre a obra de Maquiavel, Lefort ressignifica o estatuto da divisão civil, analisando-a agora muito mais em função da dominação política, inserida no campo dos desejos políticos assimétricos, ou seja, desejo de dominação, de um lado, e recusa da opressão, de outro. Apropriando-se da descoberta de uma lógica de funcionamento de toda cidade, que se funda na divisão dos humores, Lefort coloca também a divisão civil e o conflito na base da constituição política e da produção de leis e direitos, enfim, daquilo que poderíamos chamar *universais políticos*. Donde o novo significado que o conflito passa a ter na filosofia política de Lefort; é no conflito, devido ao seu caráter politicamente produtivo — em muito diferente das facções, dos sectos ou dos grupos de interesse — que reside

o motor de produção da ordem política.¹¹

Se, por um lado, a divisão é a marca de historicidade, uma vez que relança a sociedade num trabalho infinito para perseguir sua identidade, se, por outro, ela é inultrapassável, isto é, uma sociedade nunca detém definitivamente sua identidade e abole a distância a si mesma, sendo incapaz de superar sua divisão interna e abolir a divisão dominantes-dominados que constitui o social, isso não quer dizer que a divisão social opere perfeitamente no sentido de salvaguardar a liberdade política sem maiores resistências. Se assim fosse, não existiriam os diversos fenômenos da ideologia, cuja tarefa principal é dissimular a divisão social, impedindo que ela exerça seus efeitos históricos e transformadores. E, sobretudo, não teríamos, no extremo da denegação da divisão, a formação de regimes totalitários, que se engendram negando a divisão social sob todos os aspectos, preenchendo o lugar vazio do poder e instituindo a figura do Povo-Um.

Da mesma maneira que podemos reconhecer inúmeras e renovadas tentativas de encobrir e negar a divisão social, somos impedidos de pensar a superação da divisão como meio de pôr fim à dominação e à ideologia, como, aliás, Marx havia esboçado. É nesse sentido, dirá Lefort, que falamos da ideologia sempre no plural, ou seja, de ideologias, pois esse fenômeno, congênito à instauração da modernidade, do discurso propriamente político e da aparição do campo social a si, esse fenômeno — dizíamos — segue se rearticulando indefinidamente, assumindo novas figuras quando se depara com o limite de suas contradições. Insuperável, a ideologia se rearticula passando por transformações infinitas e imprevisíveis, inaugurando uma história própria cujo desenrolar não prevê nenhum término. É nesse sentido que Lefort introduz uma novidade na interpretação da ideologia, a saber, a compreensão da passagem da ideologia burguesa à sua forma totalitária e, desta, à ideologia invisível, que, embora apareça esboçada, possui grande fecundidade teórica, na medida em que designa a nova forma do imaginário social das democracias ocidentais, engendrada pelos novos meios de comunicação para construir uma imagem da relação social inédita que nega as divisões sociais por meio da simulação de um espaço de encenação da fala, no qual a palavra circularia livremente, dando a ilusão de uma horizontalidade das relações discursivas e da expansão do direito à palavra.

Ao dizer que com a modernidade é instaurada uma história infinita das ideologias, posto que as tentativas de encobrir a divisão social não cessam, Lefort se distancia de dois outros eixos da análise marxista. Primeiro, se a divisão social

11 A reformulação do estatuto da divisão social baseia-se, amplamente, na interpretação que Lefort realizou de Maquiavel em seu livro *Le travail de l'œuvre Machiavel* (1972), fruto de um estudo concentrado de mais de uma década. Para uma exposição mais concisa dessa nova apreensão da divisão social, herdada da reflexão sobre Maquiavel, cf. Lefort, 1979b.

é insuperável porque constitui o modo de ser da sociedade, não há classe social universal portadora da criatividade histórica capaz de superar a contradição capital-trabalho e pôr abaixo o reino da representação ideológica. Segundo, a essa altura de sua trajetória intelectual e política, Lefort não compartilha mais a concepção de uma história que caminha em direção à abolição dos seus conflitos e das formas históricas de dominação, graças à ação revolucionária do proletariado. Assim, ao reinterpretar o funcionamento da ideologia, Lefort altera substancialmente sua compreensão acerca do *proletariado* como sujeito histórico ao mesmo tempo em que se afasta da ideia marxista de *revolução*.

Mas, então, o que restaria após essa demolição da arquitetura crítica elaborada por Marx para desvelar as ações da ideologia? De que maneira esse movimento crítico poderá reconduzir a uma revalorização do político e da democracia se, desde já, é afirmada a impossibilidade de superar a ideologia e a dominação, se, desde já, a luta política é vislumbrada sem fim, no duplo sentido do termo, ou seja, sem término e sem a representação de uma razão última a perseguir e a realizar? Para Lefort, longe de lançar no descrédito as categorias do pensamento e da prática política, esse movimento nos abre para a reabilitação de uma concepção muito específica da democracia, na qual sua dimensão simbólica vem desempenhar um papel de contrapeso à ideologia. Na democracia lefortiana, não há sujeito histórico único e exclusivo que age no sentido de suprimir a totalidade das expressões históricas da dominação; há, ao contrário, sujeitos múltiplos que se organizam *aqui e agora*, ou seja, em circunstâncias históricas particulares, contra as investidas da dominação; a ação política, em Lefort, é circunstanciada e não pressupõe a ação de uma classe universal que lutaria, em abstrato, contra a dominação universal. Não há revolução no sentido estrito, mas *invenções democráticas*, que supõem a ação sempre renovada dos agentes políticos. Não há, por outro lado, o descarte da esfera da representação como esfera simples de dissimulação do real. Há, efetivamente, a defesa de uma dimensão simbólica que emoldura a percepção e a apreensão da realidade pelos sujeitos numa democracia. Ao introduzir o simbólico, como instância distinta a da ideologia e que opera como mediação que nos permite um acesso ao real, Lefort reconfigura toda a apreensão da realidade num regime democrático. Se o simbólico é um vazio eficiente, que se relaciona com o real, a pergunta que se coloca é: como o simbólico atua sobre o real? Ao afirmar que o *real* não é aquilo que se vê e não se limita à experiência empírica que fazemos dele, podemos nos referir, segundo Lefort, a outra dimensão e reivindicar o poder de ideias, símbolos e direitos para ultrapassar os limites da própria experiência empírica, que se mostra em limites históricos e temporais sempre estreitos.

Lefort nos sugere, assim, que o sentido da nossa realidade não está e não se reduz àquilo que se vê na imediatez da experiência histórica e social, tal como a

particularidade da lei, a instrumentalidade do poder, em suma, o poder reduzido a instrumento de dominação; ele nos sugere, em contrapartida, que podemos nos relacionar com a realidade por meio de símbolos: a *lei* como símbolo, os *direitos do homem* (liberdade de pensamento, de ação e de organização, direito à resistência à opressão) como símbolos, os *valores sociais* (solidariedade, confiança, justiça) como símbolos. É por acreditar no poder efetivo dos símbolos políticos que Lefort recusa descartá-los, como faz Marx, julgando-os meros produtos da ideologia dominante. Ao contrário, Lefort enxerga nesses símbolos não o simples produto disfarçado da dominação, mas a referência a valores universais que nos permitem mover, transformar, alargar os limites da realidade história presente e os limites do possível.¹²

O simbólico, instância que emerge da crítica que Lefort endereça à concepção marxiana da ideologia, mostra-se à distância da ideologia e desponta, é verdade, enquanto um conjunto de referenciais vazios, tais como as noções de Liberdade e Igualdade. O simbólico é, sem dúvida, um vazio, cavidade desprovida de substância, mas é um vazio *eficiente*: ele *faz* algo, abre e sustenta um campo de ação, conferindo-lhe um poder legítimo de instituição capaz de pôr em questão aquilo que se encontra instituído. É o caso clássico da ideia de liberdade: que substância teria? Quem poderia definir seu significado último e apropriar-se dele? Que força tem senão a força simbólica de alicerçar uma luta e dar sentido à recusa da opressão? E quem poderia, com razão, reduzir sua importância, acusá-la de ser meramente uma ideia *burguesa*? Enfatizar e revalorar a dimensão simbólica, esquecida por Marx — eis o caminho que Lefort visa abrir. Daí toda a importância de complicar o esquema marxiano, apoiado na distinção entre o real e o imaginário, abrir uma fenda no domínio da ideologia e permitir alguma distinção com o simbólico, apostando no seu sentido interrogativo e instituinte, apostando, enfim, na capacidade que a dimensão simbólica da sociedade democrática tem de nos lançar numa nova relação com os demais sujeitos e com a própria realidade

12 Após atentar a esse novo enquadramento que Lefort confere à interpretação da ideologia, certamente seremos capazes de apreender com outro alcance a discussão que Lefort realiza no célebre ensaio “Direitos do homem e política”, no qual, tomando novamente distância crítica de Marx, nega a redução desses direitos à mera função ideológica na sociedade de classes e defende, em contrapartida, o seu caráter simbólico, instituinte, transformador. Colocados como referência última da sociedade democrática, os direitos do homem fundam uma dinâmica ininterrupta de criação de novos direitos e sustentam novas lutas, específicas e imprevisíveis, que visam criar espaços universais em que singularidades possam ser acolhidas e protegidas: pensemos, por exemplo, na luta específica conduzida por mulheres, homossexuais, negros, trabalhadores, sem terra, sem teto, minorias em geral. É o simbólico — sob a forma da linguagem do direito, da liberdade, da igualdade e da recusa da opressão — operando na sustentação das lutas democráticas para além da representação ideológica a que essas noções podem se prestar. Cf. Lefort, 2011.

histórica. Se isto parece pouco, mero produto de um marxismo desiludido com a ideia de revolução, que se meça a dimensão dos campos de luta que se abriram e se abrem na história recente em nome da extensão e da efetivação de direitos civis e políticos fundamentais.

Referências

- ABENSOUR, Miguel (1993). “Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort”, In Claude Habib & Claude Mouchard, *La démocratie à l’oeuvre: autour de Claude Lefort*, Turriers: Esprit, pp. 79-136.
- FLYNN, Bernard (2012). *La philosophie politique de Claude Lefort*, Paris: Belin.
- LEFORT, Claude (1979a). “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”, In *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, pp. 245-345.
- LEFORT, Claude (1979b). “Maquiavel: a dimensão econômica do político”, In *As formas da história: ensaios de antropologia política*, São Paulo, Brasiliense, pp. 141-154.
- LEFORT, Claude (1979c). “O nascimento da ideologia e do humanismo”, In *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, pp. 251-294.
- LEFORT, Claude (2011). “Direitos do homem e política”, In *A invenção democrática: limites da dominação totalitária*, Belo Horizonte: Autêntica, pp. 59-86.
- LEFORT, Claude (1979c). *Éléments d’une critique de la bureaucratie*, 2^{ème} ed., Paris: Gallimard.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2007). *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*, São Paulo: Boitempo.

Claude Lefort e o Humanismo Cívico: os cursos da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*

Claude Lefort et l'humanisme civique: les cours à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Newton Bignotto

Universidade Federal de Minas Gerais | Minas Gerais | Brasil

RESUMO

O texto aborda o tema do “humanismo cívico florentino” a partir dos cursos que Lefort proferiu na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* na segunda metade dos anos 70 do século passado. Nosso objetivo é mostrar que esse tema, que havia sido fundamental na elaboração das reflexões do autor sobre Maquiavel nos anos anteriores, foi uma ponte para suas reflexões posteriores sobre questões como a da democracia e do surgimento do Estado Moderno.

PALAVRAS-CHAVE

Claude Lefort; Humanismo cívico; EHESS; Estado moderno.

RÉSUMÉ

Le texte analyse le thème de « l'humanisme civique florentin » en partant des cours que Lefort a donné à l'*École des Hautes Études en Sciences Sociales* dans la seconde moitié des années soixante-dix du siècle dernier. Notre objectif est de montrer que cette question, qui avait joué un rôle déterminant dans la préparation de ses réflexions sur Machiavel au cours des années précédentes, a été un point de départ essentiel pour ses réflexions ultérieures sur des questions telles que la démocratie et l'émergence de l'État moderne.

MOTS CLEFS

Claude Lefort; Humanisme civique; EHESS; État moderne.

A relação de Claude Lefort com a temática do humanismo cívico data do período de elaboração de seu livro *Le travail de l'œuvre. Machiavel* (Lefort, 1972). Como ele declarou mais tarde: “foi a leitura de Maquiavel que nos fez reconhecer os caracteres singulares da sociedade florentina e do discurso humanista no começo do *Quattrocento*” (*Ibid.*, p. 255). No curso dos anos 70 do século passado, ele voltou a se interessar pelo tema dessa feita guiado por seu desejo de explorar a questão da relação entre o nascimento da ideologia, ou das ideologias modernas, e as transformações sofridas pelas sociedades ocidentais ao longo da formação da modernidade. De maneira simplificada, podemos dizer que seu projeto à época era o de pensar o humanismo cívico como um primeiro momento da modernidade no qual a classe dirigente florentina firmou seu domínio sobre a cidade associando à posse dos meios econômicos um discurso de justificação de seu próprio poder (*Ibid.*, p. 252). Lefort vê nascer naquele momento, que ele localiza entre os anos 1378 (Revolta dos Ciompi) e 1434 (tomada do poder pela família Medici), “uma concepção racionalista e universalista da política”, que estará no centro da modernidade política. Discurso e forma de dominação se entrelaçam, segundo ele, de uma forma impossível de ser encontrada na Idade Média com sua prevalência de uma “representação teológica do mundo”.

Como alerta-nos Lefort, seu projeto não era o de um historiador, interessado em deslindar os passos de constituição de um conceito ou de uma ideia. É verdade que foram os historiadores os primeiros a chamar sua atenção para o que ocorrera em Florença no começo do século xv. No entanto, ele não pretende se implicar num projeto de natureza historiográfica. Partindo dos avanços da pesquisa histórica, ele quer compreender os vínculos entre as transformações de uma sociedade em direção à modernidade e suas representações. Seria talvez razoável pensar que nosso autor adota o conceito marxista de ideologia e se serve dele para levar a cabo sua investigação. Nada mais estranho, no entanto, à démarche lefortiana do que essa forma de proceder. De fato, ele recorre à Marx e, a seu ver, isso era algo inevitável. Mas não o faz porque acredita poder encontrar nele um conceito pronto do que é a ideologia. Recorrer a Marx é importante porque através desse procedimento ele pensa poder melhor esclarecer a natureza do fenômeno que o interessa. Para Marx, afirma Lefort: “A ideologia tomada em sentido restrito, parece constituir o conjunto das representações que a classe dominante forma para fazer crer na legitimidade e na necessidade de sua dominação e esconder a si própria os fundamentos dessa dominação” (Lefort, 1972, p. 271). Para Lefort não se trata de abandonar simplesmente essa definição, que aponta para um aspecto importante da forma de existência das sociedades capitalistas modernas, mas sim de pensar seus limites à luz do que o surgimento do que o humanismo cívico pode nos ensinar.

Dizer assim que o humanismo foi a ideologia da classe dominante florentina serve para mascarar tanto a dinâmica de formação do humanismo quanto o caráter do fenômeno ideológico. Lefort faz um percurso complexo no qual interroga tanto o aparecimento dos textos, que fazem da imitação do passado greco-romano sua mola de criação, quanto dos efeitos que a apropriação do passado produziu na sociedade italiana do Renascimento. Nesse sentido, cabe dizer que o humanismo foi ao mesmo tempo um fenômeno historicamente determinado e um fator determinante da transformação ocorrida na Europa no começo da modernidade (*Ibid.*, p. 284). Por isso, não basta interpretar os textos como sinal de uma mudança, mas compreender que a constituição de um discurso como aquele dos humanistas alterou a imagem que a sociedade da época tinha da relação social. Servindo-se da obra de Eugenio Garin¹, Lefort afirma: “Que as exigências do saber compõem com as do agir até o ponto de ser desacreditado o ideal da vida contemplativa, que a imagem do cidadão associa a participação nos negócios públicos e no trabalho ao estudo das humanidades, que se afirma a ideia de uma cultura universal e de uma cidade livre, eis o que caracteriza a revolução realizada em Florença”.

Seguindo o procedimento analítico de Garin, Lefort conclui que o historiador é levado a subtrair o humanismo do campo da ideologia por situar sua formação no momento em que a sociedade florentina escolheu uma via que a liberou das amarras da Idade Média. Pensamento revelador de uma diferença e de uma identidade com um passado distante, ele não teria sido capaz de servir de esteio da nova formação social se fosse apenas uma forma de ocultação do real. Ora, para Lefort esse é apenas um dos pontos de vista a partir do qual é possível estudar o aparecimento do pensamento humanista. Para ele, “a verdade dos studia humanitatis nunca se reduziu à exploração dos autores antigos e ao ensino das línguas-modelo” (Lefort, 1972, p. 284). Ponto essencial da constituição de uma linguagem política da modernidade, ele também foi o lugar de alargamento da compreensão que a sociedade da época tinha da atividade política. Estudar o nascimento das ideologias por meio da investigação do surgimento do humanismo italiano significou para Lefort levar a cabo uma *démarche* complexa e rica constituída pelo entrelaçamento entre os estudos de caráter historiográfico, a análise dos textos e a investigação das transformações sociais e políticas pelas quais a Europa passou no curso do Renascimento. Lefort sintetizou essa percepção magistralmente um artigo publicado postumamente. “Digamos de forma tão breve quanto possível — *afirma ele* — que a ética política, a ética do comércio, a ética

1 Embora Lefort não faça referência direta aos textos consultados, podemos remeter a dois escritos do historiador no quais a problemática tratada aparece de forma explícita. Eugenio Garin. *L'umanesimo italiano*. Roma: Laterza, 1986; *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*. Roma: Laterza, 1985.

do conhecimento se confundem, enquanto se impõe a ideia seja da superioridade da *vita activa* sobre a *vita contemplativa*, seja de uma igual dignidade entre uma e outra” (Lefort, 2013, p. 62).

Lefort e os historiadores

Recentemente alguns historiadores voltaram a analisar o surgimento do humanismo italiano associando suas análises aos trabalhos de Hans Baron e ao fato de que eles acreditam que o historiador, junto com Garin, ajudou a forjar uma ideia idealizada do movimento de ideias surgidas no final do século XIV, começo do século XV. Na esteira das críticas feitas por Seigel (Seigel, 1968) a Baron ainda nos anos 60, autores como Mikael Hörnqvist (Hörnqvist, 2000, pp. 105-142) e James Hankins (Hankins, 2000, pp. 143-178) procuraram apontar para a fragilidade das teses que fazem do humanismo cívico um dos constituintes centrais de construção do pensamento político moderno. Para Hörnqvist o chamado humanismo cívico é resultado de uma dupla mitologia. De um lado a mitologia criada pelos próprios humanistas para descrever a sociedade na qual viviam e ocupavam cargos de poder; de outro lado a mitologia criada por Baron em seus estudos. Dessa maneira, acredita o estudioso, é possível “mudar nosso foco do estudo das ideologias para o estudo da construção de mitos” (Hörnqvist, 2000, p. 142). Na mesma direção, Hankins afirma que um autor como Bruni não pode ser descrito como “um homem com um profundo comprometimento ideológico com uma constituição republicana” (Hankins, 2000, p. 177), o que, aos olhos dos intérpretes, faz com que a própria designação do humanismo como cívico deva ser posta em questão. Para ambos, trata-se de um pensamento retórico, ligado às tópicos retóricas da Antiguidade, o que compromete a seus olhos a coerência argumentativa dos textos.

Voltando nosso olhar para os trabalhos de Lefort, é possível apreciar o sentido de sua *démarche*, por vezes sinuosa e exigente. Diferentemente dos estudiosos citados, ele nos ajuda a ver que não basta recorrer a uma ideia do que seja a ideologia sem definir seu estatuto teórico e, sobretudo, sua forma de instauração como representação do social e do político. Da forma como o conceito é usado pelos historiadores, ela é signo de falsa representação e, por isso, pode se casar com a retórica, que também ela forja processos que são supostamente de ocultação do real da política. Ora, o que salta aos olhos, é o fato de que as críticas feitas pelos estudiosos citados aos trabalhos de Baron escondem uma concepção da política que opera a partir da cisão entre realidade e discurso e, sobretudo, entre discurso verdadeiro e discurso falso. Não é preciso dizer que a combinação de uma concepção fluida do que é a ideologia com o horror da retórica é constitutiva de uma concepção da política como do terreno do embate entre oponentes,

que reconhecem o debate racional como forma por excelência do conflito. Com isso, a política é reduzida a um de seus aspectos e expurgada de seus elementos simbólicos e imaginários, que para Lefort são essenciais para a compreensão da vida em comum.

O Humanismo cívico nunca deixou de interessar Lefort, embora ele nunca tenha levado a cabo o projeto de escrever um livro exclusivamente dedicado à Florença. O tema reaparece em vários momentos de sua obra, ora ligado à Maquiavel, ora à questão da modernidade política, ora ainda à tópica do republicanismo. Em um texto de seu livro *Écrire. À l'épreuve du politique* (Lefort, 1992; tradução brasileira de Eliana de Melo Souza, 1999), ele começa falando das origens do republicanismo francês, para concluir que, se quisermos compreender o republicanismo moderno, devemos voltar nosso olhar para a Florença renascentista. A tese do vínculo entre o humanismo cívico renascentista e o pensamento do século XVIII já estava presente em seus estudos anteriores, quando nosso autor mostra que o humanismo foi “historicamente determinante” até o século XIX (Lefort, 1979, p. 286). Lefort não abandona o eixo de suas considerações anteriores sobre a natureza ideológica do humanismo italiano. Para ele “o republicanismo florentino é uma ideologia da conquista” (Lefort, 1999, p. 192), no que ele antecipa as pesquisas de autores como Quentin Skinner e Mikael Hörnqvist, que insistiram na dimensão expansionista da herança romana reivindicada pelos humanistas. Mas foi a recuperação do papel do humanismo cívico na formação do republicanismo moderno que lhe chamou a atenção no momento em que mergulhou seu olhar no movimento de constituição da modernidade política. Certamente suas análises foram influenciadas pela leitura dos trabalhos de Pocock, mas é preciso lembrar que os dois autores não partilhavam a mesma concepção da política e da democracia, quando escreveram seus trabalhos. Em particular, é preciso notar que Lefort é um pensador da divisão do corpo social e do conflito, o que o leva a afirmar que: “A república não poderá assegurar a harmonia da sociedade, pois está sempre dividida e é uma divisão que só pode ser entre dominantes e dominados” (*Ibid.*, p. 193). Se ele concorda com Pocock no que diz respeito ao papel das teorias do regime misto na formação do republicanismo renascentista, ele segue outro caminho, quando privilegia a importância das lutas políticas na constituição do espaço institucional. Não se trata de negar o papel da vida institucional, mas de ancorá-la no terreno da divisão constitutiva e inultrapassável do corpo político.

Os seminários da EHESS

Entre os textos dos anos 70 e aqueles dos anos 90 há uma mudança de perspectiva no estudo do Humanismo cívico italiano, mas também muitos elementos de permanência. Lefort continua interessado em explorar os domínios dos funda-

mentos do que chamou de “político” em associação com uma investigação sobre o nascimento e o desenvolvimento da democracia moderna. Como nunca reduziu tal regime a uma expressão de sua organização institucional, a referência aos humanistas continuou sendo o signo da compreensão da política, que escapa dos muitos caminhos simplificadores propostos tanto por cientistas políticos institucionalistas, quanto por pensadores marxistas aferrados a um paradigma ossificado de leitura das sociedades modernas e contemporâneas. Dito isso, é preciso levar em conta que o olhar de Lefort sobre o humanismo cívico se transformou, ao sabor da ampliação de seus interesses e dos muitos diálogos que estabeleceu com outros pensadores, com as artes e com os acontecimentos de seu tempo.

Não é nosso objetivo analisar em profundidade todas as referências aos humanistas italianos presentes na obra lefortiana. Partindo das considerações anteriores, que atestam a importância do tema ao longo de sua trajetória, vamos procurar mostrar como a mudança na perspectiva de análise do tema acompanha a transformação das preocupações teóricas do autor, ao mesmo tempo em que aponta para a abertura de um diálogo cada vez mais amplo com os que se interessaram por questões como a da democracia contemporânea, suas origens e seus fundamentos. Uma forma interessante de estudar as transformações internas do pensamento lefortiano, sobretudo no tocante a seus estudos sobre o humanismo, é recorrer aos cursos que proferiu nos primeiros anos de seu magistério na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) que têm por tema exatamente o humanismo florentino.² Proferidos ainda na década de 70, mas depois da publicação de seu estudo sobre Maquiavel, os cursos apontam para os caminhos que Lefort começa a trilhar e apontam para a questão mais ampla da formação do Estado moderno.

O primeiro seminário dedicado ao tema foi anunciado com o título: “A gênese do Estado moderno e a instituição do social” no ano escolar de 1976-1977. Lefort começa dizendo que seu percurso terá como referência: “Florença no final do *Trecento* e no começo do *Quattrocento*” (Lefort, 1976-1977, p. 1). O seminário tem início com a reafirmação das teses defendidas tanto em seus projetos de pesquisa quanto no texto ao qual fizemos referência. Na esteira de Marx, ele reafirma a tese de que o humanismo foi uma ideologia, ainda embrionária, do que seria a ideologia da burguesia em sua pretensão de se constituir como um discurso universalista sobre a política (*Ibid.*, p. 2). Mas mais importante para ele, nesse momento, parece ser a constatação de que com os humanistas “vemos se instituir uma nova sensibilidade ao tempo, ao espaço, um novo sentido, diria, da integridade que se manifestará tanto na representação da distância e da diferença do passado ao

2 Esse material faz parte dos arquivos Claude Lefort depositados na EHESS. Agradecemos a Gilles Bataillon que nos facultou o acesso ao material e permitiu o uso para esse trabalho.

presente quanto da diferença do leitor ao autor ou ao texto...” (*Ibid.*). Florença é, a seus olhos, o local de uma experiência que permite-nos interrogar a função simbólica do poder e as diversas articulações que constroem uma sociedade em seu vínculo com o saber, com a lei e com a cultura. Lefort esclarece sua démarche quando afirma que, ao estudar Florença, o que ele procura ressaltar “é uma inteligibilidade que esclareça os fenômenos da política, os fenômenos da cultura e a ideologia em geral” (*Ibid.*, p. 3). De forma mais ampla, ele acredita que Florença “ensina a pensar o político” (*Ibid.*, p. 5).

Ao anunciar seus objetivos, Lefort estava consciente das dificuldades que o esperavam, sobretudo por ter feito de uma sociedade particular, num momento particular, um objeto privilegiado de estudos. Longe de fugir dos problemas postos por sua démarche, eles os enfrenta recorrendo à crítica do que ele entende ser a limitação da sociologia política de seu tempo. Ao mesmo tempo, ele lembra a maneira como Merleau-Ponty criticava as diversas formas de objetivismo, para afirmar que toda organização social ou política só pode ser estudada e compreendida se formos capazes de mostrar que as representações constituem uma parte fundamental das práticas sociais e não podem ser delas separadas.

O Estado moderno

Ao iniciar seu seminário, Lefort parecia conduzir seus auditores para uma análise dos acontecimentos que marcaram a vida italiana no começo do *quattrocento*, mesmo se nos mesmos moldes dos textos que comentamos antes, ele alerte para o fato de que seu projeto não possui um caráter historiográfico. De fato, ele não se lança ao longo do seminário em um estudo detalhado das condições históricas do surgimento do humanismo, mas longe de se concentrar no período que ele delimitou para sua investigação, ele faz uma série de considerações de cunho teórico, que nos ajudam a compreender a natureza de seu projeto intelectual naquele momento. De um lado, ele consolida algumas tópicos de seu pensamento, que já haviam surgido em seus escritos anteriores, mas que recebem agora uma formulação mais decantada e que parece sinalizar para uma mudança de rumos que, longe de negar o percurso teórico empreendido até então, o aprofunda em novas direções. Cabe lembrar que, nesse momento, Lefort já publicara sua grande obra sobre Maquiavel e já dera a conhecer as linhas mestras de sua filosofia política. Ao retornar a temas e problemas que abordara antes, ele assegura uma transição em direção às questões que estarão no coração de sua reflexão a partir de então, notadamente, ele investe na consolidação de uma teoria sobre a democracia moderna que já estava anunciada, mas não desenvolvida, em seus escritos dos anos anteriores.

O primeiro ponto importante em sua démarche são suas considerações sobre a relação entre a instituição do social e sua representação. Nos anos 50, Lefort se interessou pela cena política internacional, o que podemos entrever em seus escritos para a revista *Socialismo e Barbárie*. Num primeiro momento, o diálogo com a tradição marxista o conduziu a pensar a revolução e o papel do proletariado em relação com a crítica que fizera nascer a revista, que se pretendia não apenas um órgão de debates, mas uma verdadeira organização de lutas comandada por uma vanguarda, à distância tanto do Partido Comunista francês quanto do partido trotskista ao qual ele pertencera. Lefort não permaneceu muito tempo ligado ao projeto, que lhe parecia cada vez mais distante da realidade, mas é um fato que seu diálogo com Marx, (mas não necessariamente com os militantes marxistas), foi determinante para sua trajetória de crítica do totalitarismo burocrático e para sua formulação de uma teoria da democracia moderna (Lefort, 2007b, pp. 237-245). No momento em que lecionou pela primeira vez na EHESS sobre o tema do humanismo, a confluência entre suas preocupações com a natureza totalitária do regime soviético e sua interrogação sobre a democracia se uniram num esforço de pensamento que, sem pretender realizar uma síntese, como aquela operada por pensadores como Hegel e outros, aponta para a convergência dos conceitos que procuram esclarecer a natureza do que Lefort nomeia como “o político”.³

Nessa lógica, ao romper com uma certa tradição que separa a representação da instituição do social, Lefort aponta para um caminho que o afasta de alguns intérpretes atuais do humanismo cívico, como Alison Brown que fala em “desmascarar o republicanismo do Renascimento” (Brown, 2000, pp. 179-199), mas também aponta para uma filosofia política inovadora em muitos aspectos. No tocante ao problema da representação, ele nega que uma sociedade histórica possa separar seu processo de instituição daquele de representação. Na verdade, para Lefort na medida em que se institui, a sociedade gesta uma representação de si mesma que não pode ser pensada nem num antes nem num depois da própria instituição contínua do social. A isso nosso autor chama de “enigma de sua instituição”. Enigma, diz ele, pela impossibilidade na qual se encontram as cidades de organizar e dominar sua origem e tudo que a ela se remete: relações sociais, organização das crenças e das condutas sociais. “Para dizer de outra forma — *punctua Lefort* — toda sociedade na medida em que ela não pode se representar sua origem, nem sua identidade, é presa em uma divisão com relação a ela mesma, quer dizer que ela tende a se organizar a partir de um além da representação, de

3 A esse respeito são esclarecedores os textos que Lefort publicou na segunda metade dos anos 70 e que mostram sua preocupação com o problema dos totalitarismos e da instituição da democracia como um regime de conflitos. LEFORT, Claude (2007a). *Le temps présent. Écrits 1945-2000*, pp. 217-421.

um além do discurso social, que não poderia existir no visível e que, ao mesmo tempo, dá sentido, fornece uma determinação a tudo o que se agencia no visível” (Lefort, 1976-1977, p. 10).

Essa maneira de compreender o processo de instituição de uma sociedade mostra a ingenuidade dos estudiosos de Florença, que acreditam poder apontar nos discursos sobre a cidade o sinal de uma falta e mesmo de uma manipulação do discurso. Nessa lógica, existe um movimento de formação objetiva da sociedade e um discurso sobre a cidade. Esse último é, no caso do humanismo cívico florentino, para intérpretes como Hankins, o resultado de um engano e da vontade de enganar os cidadãos por meio de uma representação do real que nada mais faz do que esconder sua face verdadeira. O que Lefort nos ajuda a ver não é o caráter não ideológico do humanismo. Por diversas vezes ele se referiu ao humanismo como a uma ideologia. O que ele mostra é que a criação de um discurso não é um segundo momento da criação de uma cidade ou de novas instituições. Não há como separar analiticamente no tempo a criação institucional e o discurso que a acompanha. A representação é parte da criação e da própria política. É por não compreender essa realidade que os autores liberais demonstram um verdadeiro horror à retórica, que lhes parece o exato oposto da transparência, que deve presidir a vida nas sociedades democráticas. Para Lefort, o humanismo é parte integrante da criação da sociedade florentina e de sua representação, por isso não pode ser separado do momento em que nasceu e pode, ao mesmo tempo, estar no início de um processo de longa duração de instituição do pensamento político e das sociedades modernas.

É nessa lógica que, antes de voltar sua atenção para os humanistas, o pensador francês decide esclarecer o que ele chama de Estado moderno e quais são as características que o definem e que poderiam estar ligadas ao aparecimento das sociedades mercantis modernas. Um primeiro traço que para ele define um Estado na modernidade é o território. Essa afirmação não é para ele nada óbvia, pois não se refere apenas ao fato de que uma dada sociedade precisa existir num dado lugar e tempo, mas se refere ao conjunto de relações que se tecem entre a população, o território e o poder. Isso se dá, segundo Lefort, porque “o espelho territorial e o espaço social são constituídos como espaço unificado, como espaço circunscrito, em virtude do destacamento do poder que, de sobrevoos, detém de alguma maneira, o ponto de vista, o ponto virtual de domínio e leitura do conjunto” (Lefort, 1976-1977, p. 13). De forma lapidar, nosso autor afirma: “O poder político aparece como fundador da sociedade na medida em que encontra seu fundamento na sociedade” (*Ibid.*). Lefort mostra que em sociedades nas quais o poder não é vivido como parte da sociedade ela mesma, o despotismo é a forma por excelência da organização social. Isso se dá pelo fato de que o poder

se apresenta como emanção de uma ordem externa à sociedade enquanto tal. As divisões internas das sociedades e seus conflitos se apresentam como externas à ação do poder e, por isso, externas à ação no interior da sociedade.

Essas considerações são importantes para as análises que Lefort leva a cabo sobre o totalitarismo, mas não é isso que o interessa de forma mais ampla em seus cursos. Ao contrário, é a diferença entre as sociedades modernas e as sociedades regidas por um outro conjunto de referenciais, que o levam a pensar o humanismo como momento inaugural do Estado moderno. Ele se define, segundo ele, pela impossibilidade de assinalar a origem da lei, do conhecimento e da divisão social. Com essa observação, Lefort inicia uma crítica ao marxismo que, acentuando o conflito de classes, pretende remetê-lo em sua dimensão essencial à disputa econômica. Como assinala o pensador, Florença tivera seu auge econômico muito antes das disputas que iriam marcar sua história política no início do século xv e expor a fratura social que a dominava. Chamando a atenção para o problema do surgimento do Estado moderno, ele não pretende negar o papel das relações econômicas, mas quer integrá-las num processo muito mais amplo do que aquele de uma luta entre grupos sociais antagônicos. É a natureza fundante do conflito e ao mesmo tempo a percepção de que ele não pode ser reduzido a apenas uma de suas dimensões que distancia Lefort do marxismo, com o qual, no entanto, ele mantém um diálogo fecundo ao longo de toda sua obra.

Para pensar a natureza do Estado, é preciso lembrar que “o poder político ao mesmo tempo em que ele se destaca da sociedade, só se define por meio da relação que entretém com ela ou que nela encontra seu fundamento” (Lefort, 1976-1977, p. 19). Dessa maneira, para entender a singularidade do poder político dos Estados modernos, é mister reconhecer que ele porta em si a marca da busca pela universalidade de seus fundamentos e a fragilidade decorrente do fato de que ele é fruto da contingência que o instaura e que se encontra no interior mesmo da sociedade que o viu nascer. Poder e sociedade, Estado e sociedade estão entrelaçados na modernidade de tal maneira que é impossível pensar um dos polos sem remeter ao outro. Só há Estado porque a autoridade política exerce seu poder à distância da sociedade (*Ibid.*, p. 23). Essa por sua vez reconhece a si mesma pela afirmação da distância que a separa do poder político ativo. Lefort critica assim os pensadores que tendem a só ver no Estado moderno seu aspecto repressivo. Embora não o cite, é possível que estivesse pensando em Foucault nesse momento (*Ibid.*). O que lhe interessa é que ao se tornar visível por meio de suas ações, o poder político desvela sua contingência e, portanto, o fato de que ele se institui por meio da busca de uma posição universal de legitimação, mas ela não a porta para todo o sempre e nem pode ocultar da sociedade que lhe é coetânea, sua fragilidade essencial.

Nesse processo de constituição do poder, que podemos pensar por meio da referência à afirmação do poder da oligarquia florentina no começo do século xv, surge a necessidade de afirmação de um discurso. Discurso do poder, diz Lefort, “que tende a tornar inteligíveis e legítimas suas decisões” (*Ibid.*, p. 20). De um ponto de vista moderno, mesmo se há algum anacronismo em dizer isso, os discursos de humanistas como Salutati e Bruní não tinham nada de exterior à constituição do poder ao qual serviam. Para Lefort não há distância entre o estabelecimento do poder e a busca de um discurso de justificação de seus atos. Se isso ocorre é porque não estamos nas águas da modernidade e muito menos do republicanismo e da democracia. Os intérpretes liberais de hoje não compreendem a dimensão instituinte do poder e menos ainda o papel que os discursos que ele gesta têm na formação do Estado e da sociedade modernas. Não veem além disso que a afirmação de um discurso do poder “ao delimitar um campo político libera o não político enquanto tal” (*Ibid.*). Ou seja, ao falar, o poder se torna visível, expõem-se à crítica e ao ataque dos que estão sob sua alçada. O combate político não é evitado pela fala do poder, ao contrário, ele é possível exatamente porque o poder procura se justificar e fundamentar suas ações por meio de discursos. Criticar, nessa lógica, os humanistas pelo recurso à retórica é o mesmo que criticá-los por terem aberto as portas para a modernidade. Os autores que como Hankins e Seigel descreditam a retórica dos humanistas, são obrigados a negar-lhes a importância na criação do caminho que levará ao mundo moderno. Lefort parte em outra direção.

Retorno ao Humanismo florentino

Ao enunciar a continuidade do seminário, que se iniciou com as considerações sobre a ideologia e sobre o nascimento do pensamento político moderno, Lefort afirma querer abordar “o problema do poder e do nascimento do humanismo e da ideologia em Florença na passagem do *trecento* ao *quattrocento*” (Lefort, 1976-1977, p. 27). Podemos falar aqui de um retorno, pois não podemos nos esquecer que, poucos anos antes, ele havia publicado sua obra sobre Maquiavel que, como sabemos, se nutriu de uma leitura dos humanistas italianos e de suas relações com o surgimento do pensamento político moderno. Tomando em consideração esse fato, é razoável supor que o pensador francês não pretendia repetir suas análises anteriores, mas que, ao contrário, partia delas para avançar sua reflexão sobre novas questões.

Isso fica evidente pela *démarche* do seminário. Lefort diz aos auditores que pretende esclarecer como ele mesmo chegou ao tema que anunciou e inicia sua apresentação falando de pontos essenciais de sua interpretação da obra de Maquiavel. Os que a conhecem, sabem que ela termina com uma análise das noções de

“obra” de “ideologia” e de “interpretação” e que, nessa última parte, o pensador se inquire justamente sobre as relações de Maquiavel com o humanismo à luz da ideia de que “O pensamento de Maquiavel se elabora na matriz do humanismo político ao mesmo tempo em que adquire sua identidade ao se afastar dela” (Lefort, 1972, p. 771). Sua preocupação com o fenômeno da ideologia, que data dos anos cinquenta do século passado, encontrou no Renascimento italiano um terreno fértil de inquirição. Os seminários que estamos examinando demonstram que esse foi um caminho frequente da reflexão lefortiana.

A apresentação das ideias de Maquiavel feita no seminário não altera em nada as conclusões às quais ele havia chegado em sua grande obra. Ele destaca, sobretudo, o papel essencial dos conflitos na vida política e como eles foram importantes na construção da grandeza romana, fato que parece ter sido ignorado pelos humanistas que antecederam o secretário florentino. O objetivo de Lefort, no entanto, não é o de fazer ele mesmo a crítica do humanismo, tarefa que lhe parece sem interesse, mas de mostrar como nas relações entre Maquiavel e seus antecessores se delineia um conflito que opõe uma forma de saber e a ideologia do grupo dominante de Florença. De forma direta ele afirma: “Assim, eu diria brevemente que aos meus olhos essa crítica se dirige contra uma ideologia” (Lefort, 1976-1977, p. 35). Ele está se referindo aqui ao embate entre Maquiavel e os humanistas, mas essa abordagem tem um alcance maior na medida em que nos permite compreender como de uma única fonte é possível forjar discursos de natureza muito diversas. Seu novo ponto de partida, no entanto, não se resume a recuperar aspectos das teses que já apresentara antes, mas sim em desenvolver uma temática que sempre o intrigou. Desse ponto de vista a primeira parte do seminário se esclarece quando ele conclui que “O discurso de Maquiavel é contrário a um discurso que já poderia ser descrito como moderno” (Lefort, 1972, p. 36). O conflito entre o secretário florentino e seus predecessores é um conflito moderno, que se desenvolve tanto no terreno da ideologia quanto no da filosofia e da crítica humanista. Voltar a ele faz parte de um projeto maior de interpretação da modernidade e do nascimento do pensamento moderno e não apenas de uma rememoração do percurso que Lefort empreendeu nas décadas de cinquenta e sessenta do século vinte.

Fiel à démarche de investigação filosófica que estabeleceu em suas obras anteriores, Lefort passa então a se dedicar a um estudo detalhado de alguns aspectos da obra de Hans Baron: *The crisis of the early italian Renaissance*.⁴ Como em outros de seus trabalhos, Lefort expõe com minúcias as teses do historiador,

4 BARON, Hans. *The crisis of the early italian Renaissance*, Princeton: Princeton University Press, 1966.

mas isso não significa que ele esposa suas ideias ou mesmo suas preocupações centrais. É preciso lembrar que o pensador francês não pretende fazer o trabalho dos historiadores e nem se envolver em polêmicas de natureza historiográfica.⁵ Seguindo Baron, Lefort desvela, aos poucos, suas próprias teses e o caminho que pretende seguir para demonstrá-las. Assim, ele se preocupa em primeiro lugar com o significado da conversão dos humanistas, termo genérico, que se refere a todos os que no Renascimento se preocuparam com questões ligada à herança da Antiguidade, em “humanistas cívicos”, que será um dos termos marcantes dos escritos de Baron. O pensador francês, no entanto, recupera os argumentos de Baron não para participar do debate que se seguiu à publicação do livro do autor entre os historiadores e nem para aquilatar a correção da tese segundo a qual é possível datar o aparecimento de um humanismo político no começo do *quattrocento*. O que interessa Lefort é a constituição de uma nova arena política e de um novo discurso sobre a política. Expondo com cuidado o percurso de Baron, Lefort nota que ele se deixa aprisionar no dilema de fazer o humanismo político decorrer do humanismo em geral ou de apontar para os anos iniciais do século xv como o momento de aparecimento de um humanismo florentino. A tese principal de Baron, a saber, que o humanismo cívico nasceu em Florença numa data precisa em textos específicos, tese que provocou uma torrente de críticas, não interessa ao pensador, senão na medida em que ela abre as portas para sua própria reflexão sobre a natureza e o significado dos textos humanistas. De forma direta, ele afirma: “[...] toda essa revolução que se passa na virada do século deve ser recolocada em um quadro simbólico cuja transformação ocorre em outros níveis notadamente ao nível da divisão de classe, ao nível da divisão do poder e da sociedade e, portanto, não é uma outra elucidação da causalidade, não é em direção a isso que eu sigo”. O aspecto mais controverso das teses de Baron simplesmente não está no centro das preocupações de Lefort, que parte das análises do historiador para aprofundar seus questionamentos sobre temas que há muito o habitavam: a divisão social, a natureza do discurso político, a fundação do corpo político, o surgimento da democracia.

Assim, quando Lefort se lança no estudo dos escritos e na carreira política de Coluccio Salutati e de Leonardo Bruni, ele está à procura de um esteio para suas hipóteses a respeito do surgimento da política moderna, termo que ele mesmo tentará definir, ou precisar, ao longo de suas investigações. Sua estratégia argumentativa começa a se desvelar quando ele afirma, referindo-se aos discursos do chanceler de Florença, que: “Durante esse período, Salutati não deixará de agir, uma ação extremamente eficaz na escala europeia a ponto do grande inimigo de

5 Para um balanço dos debates sobre a questão do humanismo cívico ver: Hankins, 2000.

Florença, Giangaleazzo, dizer que o senhor Coluccio, chanceler da signoria, lhe fez uma guerra mais eficaz com suas cartas do que todos os capitães florentinos com suas lanças” (Lefort, 1976-1977, p. 58). Lefort enxerga nos discursos dos humanistas florentinos a ferramenta ideal para se pensar como se opera a fundação de um novo corpo político e da narrativa que o insere na história. Olhando para Florença, os acontecimentos que a sacodem no Renascimento e como seus humanistas souberam produzir uma imagem do que se passava com a cidade, ele acredita poder caminhar na direção da elucidação de um dos percursos de formação da modernidade política.

Florença é, assim, apresentada ao mundo como “o povo príncipe”, detentora de uma idealidade que a faz ser invejada e ao mesmo tempo imitada por todos que desejam alcançar suas glórias e realizações. Descendente direta dos romanos, ela herdou não apenas suas instituições, mas principalmente o que hoje chamaríamos de seus valores. A narrativa da história da cidade passa a fazer parte da natureza mesma da cidade. Referindo-se à busca empreendida pelos humanistas florentinos das origens da cidade, Lefort afirma; “Vemos muito bem como a história funciona miticamente” (*Ibid.*, p. 65). Cabe, portanto, voltar aos textos nos quais essa estratégia se mostra claramente. Dentre eles, a *Laudatio Florentinae urbis* de Leonardo Bruni ocupa um lugar especial (Bruni, 1968). Calcado em um texto de Aristides, a *Laudatio* oferece um material precioso para a compreensão da estratégia dos humanistas florentinos para criar uma nova narrativa sobre as origens da cidade e sua natureza.

Baron já observou que a imitação dos textos antigos é em grande medida uma operação formal. O que há de novo nesse discurso, sublinha Lefort, é “o laço que se estabelece entre uma representação da história, uma representação da ordem política e uma representação do espaço da cidade” (Lefort, 1976-1977, p. 73). No tocante ao sistema político, o que ressalta é o fato de que ele “é concebido como um conjunto de instituições e de ofícios que são agenciados de maneira estritamente racional, rigorosa, clara e de maneira a que cada instituição possa ser controlada pelas outras e que nenhuma instituição, nenhum ofício possa ser o local da tomada do poder” (*Ibid.*). Ora, essa descrição, como mostra Lefort, estava muito distante da realidade política da cidade. Longe de ter se tornado mais democrática no começo do século xv, Florença havia fortalecido o poder da oligarquia que, desde a revolta dos Ciompi, no final do século anterior, havia operado uma transformação dos poderes da cidade de tal maneira que eles ficassem cada vez mais concentrados nas mãos dos cidadãos mais ricos e influentes.

O que se assiste, portanto, naqueles anos que interessam Lefort, é ao mesmo tempo a consolidação de um poder, que não hesita em duplicar as instituições para poder governar, e a constituição de uma imagem da cidade, que contribuiu

para a estabilização das novas instituições com suas novas regras. Como resume o pensador francês: “O que ressalta da *Laudatio* é não somente a representação de Florença como uma cidade particularmente bela, de fato particularmente bem constituída, é a representação dela como cidade perfeita” (*Ibid.*, p. 79). Natureza, espaço e história se combinam para produzir a imagem de um corpo político que venceu todos os obstáculos para erigir na história a melhor cidade possível. O resgate da Antiguidade produz uma arma no presente contra os que poderiam pretender apelar para a história recente da comuna para reivindicar lugares no concerto dos poderes. Cidade concebida segundo critérios racionais e estéticos, Florença se abre para novos atores, desde que sejam eles mesmos os inovadores que elaboram uma redistribuição dos espaços e dos cargos nas instituições.

Desse ponto de análise, até onde aparentemente Lefort acompanhara Baron, ele se distancia, mostrando que desde o início seus objetivos eram diferentes daquele do historiador. Como em outros momentos de sua trajetória intelectual, ele se aproxima e se apropria da exposição e dos argumentos de outros intelectuais para melhor forjar sua própria filosofia política, que possui uma pauta e objetivos que muitas vezes estão distantes daqueles com quem dialoga. Aliás, esse modelo de criação do pensamento, Lefort remete a Maquiavel, que ele volta a analisar no curso dos seminários, justamente a partir da carta que ele endereça a seu amigo Vettori logo depois de ter terminado a redação d’*O Príncipe*. Lefort não pretende erigir Maquiavel em modelo de escrita filosófica, mas demonstra como o pensamento nasce muitas vezes de um comércio com o passado tornado presente. É porque é possível pensar no diálogo com o outro que o tempo pode ser abolido e a distância encurtada, para fazer no presente a operação de constituição de um novo discurso sobre o real.

É em torno da noção mesma de discurso que Lefort encaminha suas conclusões. Voltando aos escritos de Bruni e de Salutati, ele mostra que o que nasce em Florença no século xv não é apenas uma nova forma de governo calcada em modelos da Antiguidade. Para ele “é o discurso ele mesmo que nasce”, no sentido de que o aparecimento de um novo discurso sobre a cidade é ao mesmo tempo a produção de um novo poder. Como mostra Lefort: “Ora esse discurso do poder, eis que ao mesmo tempo, seu aparecimento marca o poder do discurso” (Lefort, 1976-1977, p. 81). Nesse ponto de sua argumentação, o pensador francês é obrigado a fazer um esclarecimento. A associação do discurso e do poder, a ideia de que ele “recobre” o poder, certamente lembra a seus auditores e leitores o interesse que Lefort tinha pelo fenômeno ideológico. Ora, como ele afirma: “Eu não digo nesse momento que nós estamos na ideologia, quer dizer no discurso que dissimula o poder” (*Ibid.*, p. 82). Trata-se de algo que se avizinha da questão da ideologia, mas que, segundo ele, se encontra “aquém do fenômeno ideológico”

e que, por isso, “eu deixo indeterminado o sentido que está aquém da conversão ideológica. A saber, esse discurso é um discurso de verdade, que se coloca sob o signo da verdade e que de uma certa maneira é o discurso de ninguém” (*Ibid.*).

Lefort passa, então, a investigar esse discurso, nascido em pleno Renascimento e que altera a maneira de compreender a natureza política das cidades. Para que ele pudesse ter a pretensão de ser “um saber”, era preciso assegurar que seu objeto, a cidade de Florença, era ela mesma uma forma universal, uma “pátria” de todas as pátrias. Para compreender a eficácia dessa operação, é preciso, em primeiro lugar, observar que a “emergência do poder do discurso — *que Lefort acredita ter detectado no período que analisa* — enquanto esse discurso vem velar o objetivo do poder e se encontra proferido, pronunciado como se viesse de lugar algum, quer dizer proferido como discurso universal, discurso de verdade, discurso que se enuncia em nome da humanidade” (*Ibid.*, p. 84). A universalização do discurso só é possível porque ele é um discurso histórico, que recria a narrativa da história das cidades, como já aludido, colocando-a, no entanto, sob a égide do universal. O importante inicialmente é reconhecer que “esse discurso histórico está profundamente ligado ao discurso político” (*Ibid.*, p. 85). Essa ligação que intriga Lefort. Para ele, o retorno à Antiguidade é na verdade a criação da Antiguidade ela mesma. Colocada à distância, circunscrita em seus traços mais salientes, ela se torna ao mesmo tempo um objeto distante e próximo, na medida justamente em que pode renascer, ressuscitar, para usar o termo de Lefort (*Ibid.*, p. 87).

O discurso histórico, que nasce com os humanistas no começo da modernidade, é diferente daquele do passado. Ao mesmo tempo em que instaura a política, apaga a distância com os autores do passado. O discurso dos humanistas é, nesse sentido, inteiramente moderno. Como afirma Lefort: “Em suma, é dessa distância nova ao passado, dessa distância construída a partir do presente, que surgiria a ideia de história” (*Ibid.*, p. 94). Voltando seu olhar para os florentinos que ele havia investigado, ele afirma que eles se viam, como os modernos, “na história”. A noção moderna de história se forja, portanto, ao mesmo tempo em que o discurso sobre a cidade procura se assentar sobre novas bases. Se se tratasse simplesmente de copiar o passado, não haveria necessidade de se colocar à distância dele. É porque a Antiguidade está morta que ela pode ser evocada pelo presente. “O lugar da história — *diz Lefort* — aparece como um lugar separado com relação a esse mundo, que formiga de acontecimentos de toda ordem e é um lugar que se pode ler numa primeira abordagem. Da mesma maneira, o político aparece como separado com relação ao que pode ser a luta de facções, as relações que se instalam de fato na cidade entre os homens, de onde a mudança de vestimenta” (*Ibid.*, p. 97).

Florença é um polo importante para se compreender a política por que em sua

história se cristalizaram vários fenômenos que depois estarão no centro de tantas experiências de criação de novos corpos políticos na modernidade. Ela remete a um ponto imaginário, ressurreição de um passado ideal, ao mesmo tempo em que permite a descoberta do histórico como o domínio no qual a política instaura seu regime de existência no tempo e que dele foge para constituir no além do tempo presente as origens que iluminam os traços definidores da cidade ideal.

•

Os seminários da EHESS dos anos 1970 fornecem um material importante para se compreender o desenvolvimento do pensamento de Lefort e suas transições. Ao retornar aos humanistas florentinos, ele fez mais do que rememorar sua trajetória. Ele nos mostra os laços que unem sua grande obra sobre Maquiavel com as reflexões inovadoras sobre a democracia e o totalitarismo, que irão marcar seus escritos posteriores. Ao mesmo tempo em que suas referências aos autores do passado se veem reafirmadas e que seu método de trabalho se mostra em toda sua força, os seminários permitem compreender em ato o processo de produção de um saber que sempre se negou a se fixar em caminhos batidos da tradição. Eles mostram como Lefort, por vezes de maneira sinuosa, percorria caminhos e veredas em sentidos antes insuspeitos e como desse procedimento de exploração da história e dos discursos na história ele retirava o alimento para uma obra sólida e criativa que marcou a filosofia política contemporânea.

Referências

- BROWN, Alison (2000). “De-masking Renaissance republicanism”, In James Hankins (Ed.), *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 179-199.
- BRUNI, Leonardo (1968). “Laudatio Florentinae Urbis”, In Hans Baron, *From Petrarch to Bruni*, Chicago: Chicago University Press, pp. 232-263.
- GARIN, Eugenio (1986). *L’umanesimo italiano*, Roma: Laterza.
- GARIN, Eugenio (1985). *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Roma: Laterza.
- HANKINS, James (2000) (Ed.). *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HANKINS, James (2000). “Rhetoric, history and ideology: the civic panegyrics of Leonardo Bruni”, In James Hankins (Ed.), *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 143-178.
- HÖRNQVIST, Mikael (2000). “The two myths of civic humanism”, In James Hankins (Ed.), *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 105-142.

- LEFORT, Claude (1972). *Le Travail de l'œuvre: Machiavel*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1976-1977). Curso na EHESS, Arquivos Lefort, EHESS.
- LEFORT, Claude (1979). *As Formas de História*, São Paulo: Brasiliense.
- LEFORT, Claude (1992). *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Levy.
Trad. brasileira de Eliana de Melo Souza. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LEFORT, Claude (2007a). *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, pp. 217-421.
- LEFORT, Claude (2007b). “Entretien avec l'Anti-Mythes”. In *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, pp. 237-245.
- LEFORT, Claude (2013). “La construction d'un modèle”, *L'Histoire*, n. 394, Dezembro, p. 62.
- SEIGEL, Jerrold (1968). *Rhetoric and philosophy in Renaissance humanism*, Princeton: Princeton University Press.

Democracia, Populismos, Revolucionarismos

Walnice Nogueira Galvão

Universidade de São Paulo | São Paulo | Brasil

Professora Emérita da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Ao atentar para esta preocupação com democracia e populismo (talvez mais candentes neste país do que “revolucionarismo” — mas nem por isso sua crítica se torna menos crucial), fico pensando qual seria o lugar dos meios de comunicação de massas.

Porque me parece que hoje uma reflexão sobre esses três temas passa necessariamente pela mídia. O que talvez não ocorra em outros lugares do mundo, sobretudo Europa e Estados Unidos — mas mesmo lá há que interrogar-se porque uma aberração como Rupert Murdoch não só existe como ainda prospera. Como vivemos num país onde a mídia é oligopólica, pertencendo a apenas quatro famílias, e de direita, não havendo nenhuma participação de qualquer outra tonalidade do espectro político, o papel que desempenha é ponderável.

Por isso, gostaria de lembrar dois pontos. Primeiro, na gestão democrática Vargas, quando o ex-ditador voltou à presidência pelo voto, uma aliança golpista entre mídia, classe dominante e militares se encarniçou contra ele. Mesmo assim, tinha tido o cuidado de ter completamente a seu favor um jornal bom de briga, que era a Última Hora, muito popular, e a rádio de maior audiência do país, a Rádio Nacional. Isso foi antes da era da TV e o líder da aliança era dono de jornal. Ainda assim, a aliança levou Vargas à queda, o que resultou em seu suicídio. Mais tarde, o mesmo jornal que o apoiara seria o suporte do governo Jango, deposto pelo golpe de 1964.

Segundo ponto: nestes doze últimos anos de governo de esquerda, a mídia totalitária fortaleceu-se e dominou o panorama de maneira nunca vista, fazendo lavagem cerebral incessante e sem o menor escrúpulo, pautando, como todos sabem, até a conduta do Judiciário. Nem os partidos nem os governos de esquerda cuidaram de ter um jornal, uma revista, uma rádio, uma estação de TV que fosse, ou uma presença forte na internet, para poder engajar debate e responder às gravíssimas e diárias acusações. Resultado: todo mundo dá fé a estas, porque ficam

sem resposta. E as ameaças de um impeachment absurdo se acumulam em cima de uma perda de popularidade que foi cuidadosamente construída pela oposição ao longo dos últimos dez anos, pois foi em 2005 que vieram à tona as primeiras denúncias de corrupção. A tal ponto que hoje é crença generalizada (e em São Paulo nem se fala) que só existe *um* partido corrupto e que a corrupção desse partido é o único problema do país.

Meu interesse pela mídia vem de longe. Quando estudei a representação jornalística da Guerra de Canudos, fiquei espantada ao verificar a unanimidade criminoso dos jornais, mesmo os mais sérios, e sua pressa em acusar os canudenses — um punhado de gente miserável e desarmada — de liderarem uma conspiração internacional que visava à restauração do trono. Datava de apenas alguns anos o advento da República. E todos preconizavam a mesma medida: extermínio. A publicação de notícias falsas e mesmo de documentos forjados era geral, e ninguém ligava, porque não havia ninguém para defender os canudenses nem canal de mídia que deles se ocupasse. Isso foi antes do rádio e da tv, só havia jornal.

Foi um trabalho que não fiz à toa. Era o pior período da ditadura militar e eu queria tomar uma iniciativa que, mesmo que modesta e contida nos muros da universidade, tratasse de algo que se via todos os dias: notícias falsas referentes aos guerrilheiros que se opunham ao regime (falsas delações de arrependidos, falsas mortes por acidentes em fuga, falsas revelações e documentos), para desmoralizá-los. E que mostrasse as forças armadas sob seu pior aspecto, de carrasco dos oprimidos, em aliança com uma mídia subserviente e desonesta.

Pois bem: não estou vendo nada de muito diferente, nesse aspecto, na atualidade — menos os militares, espero.

Por isso, dirigiria uma mesma e única pergunta aos três expositores. Ou seja: como discutir as relações entre democracia e populismo sem passar pela mídia? Ou melhor: haveria condições de possibilidade de uma mídia — já não digo livre, mas plural — numa democracia às turras com o populismo? E ainda: no que as perquirições de Lefort podem nos ajudar a investigar melhor o papel da mídia nessas relações? Ele, a quem eram tão caras a desincorporação do poder e a indeterminação da democracia, o que pensaria de uma mídia totalitária. E a quem eram tão caros o Brasil e os brasileiros.

Mil perdões por lançar lenha na fogueira no apagar das luzes, no último minuto de um congresso que tomou vários dias, quando todo mundo está querendo ir embora e descansar. Se quiserem cancelar o debate, em atenção ao muito que já trabalharam, estarei de acordo.

Resenhas

Foucault: *Les aveux de la chair* e a genealogia do sujeito desejante

Carolina de Souza Noto

Universidade Federal de Santa Catarina | Santa Catarina | Brasil

Michel Foucault (2018), *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*, Ed. Frédéric Gros, Paris: Gallimard.

Na introdução de *O uso dos prazeres*, segundo volume da *História da sexualidade*, publicado meses antes de sua morte, ocorrida em junho de 1984, Foucault nos oferece uma das mais esclarecedoras exposições de sua própria produção intelectual. Deixa claro que seu projeto deve ser compreendido, antes de tudo, como uma história das formas da experiência ou ainda como análise da singularidade histórica da experiência em suas variantes: experiência da loucura na Idade Clássica, da delinquência e da sexualidade na Modernidade. Por experiência, diz Foucault, entenda-se aí “a correlação, em uma cultura, entre domínios de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (1984, p. 10). A experiência é, pois, a correlação nós mesmos e certa relação que temos com a verdade e com as normas sociais. Uma história das formas da experiência deve mostrar, em cada momento singular, como se dá essa correlação. E a *História da sexualidade* em particular deve dar conta de compreender a correlação entre verdade, norma e relação a si, implicada na maneira como a nossa cultura, em diferentes momentos, problematizou e vivenciou os prazeres, os atos e os desejos sexuais.

É esse horizonte que devemos ter em vista para compreender o significado do quarto volume da *História da sexualidade*, *Les aveux de la chair*, publicado na França em fevereiro de 2018. Como esclarece Frédéric Gros em sua apresentação, este volume estava praticamente pronto para ser publicado, em 1981, quando Foucault, advertido por Paul Veyne, julgou que ele só teria sentido em um projeto mais amplo, que considerasse, ao lado da transição do Paganismo ao Cristianismo, as técnicas de constituição da subjetividade na Antiguidade clássica e tardia (às quais são dedicados os volumes 2 e 3 da *História da sexualidade*, respectivamente *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*). Colhido pela morte, Foucault não pôde retomar o volume 4, mas, felizmente, o manuscrito original foi preservado. Por razões

que Gros não deixa claro, o pedido de Foucault para que não houvessem edições póstumas de seus manuscritos parece ter caducado, e a *História da sexualidade* pode agora ser apreciada, finalmente, como um projeto unitário e acabado.

Como quase todos os escritos de Foucault, *Les aveux de la chair* seguramente despertará o interesse de uma diversa gama de leitores. Os mais desconfiados serão talvez os especialistas, como o latinista ou o medievalista. E haveria muito a debater quanto à precisão ou acuidade das análises textuais de Foucault. Mas o interesse do livro reside algures. Trata-se, como indica o próprio título, de recuperar, através dos textos, a experiência cristã da carne, no período entre os séculos II e IV d.C. Aos que leem Foucault como historiador estrito, vale a advertência dada por ele mesmo na introdução ao segundo volume da tetralogia: “Os estudos que se seguem, assim como outros que empreendi anteriormente, são estudos de ‘história’ pelos campos que tratam e pelas referências que tomam; mas não são trabalhos de ‘historiador’” (1984, p. 16) Foucault faz genealogia e, como tal, vale-se da história, como ele mesmo diz, para saber “em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode afastar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, permite que ele pense diferentemente” (*Ibid.*, p. 17).

Mas de que aspecto da atualidade se trata, na *História da sexualidade*, de fazer a genealogia? Daquele que diz respeito à nossa experiência com o corpo, o sexo, os prazeres, e os desejos. O primeiro volume dessa história, *A vontade de saber*, surgido em 1976, ensinou que a experiência do *sexual* se configura na Modernidade, de modo geral, como uma experiência da *sexualidade*. Uma experiência complexa, que, como indicamos acima, comporta três níveis diferentes de relação. No nível epistemológico, a experiência da sexualidade implica certo tipo de conhecimento de si que toma os desejos sexuais como objeto privilegiado a ser conhecido, já que se acredita que eles sejam reveladores da verdade de nosso próprio ser. No nível político ou intersubjetivo das normas, a experiência da sexualidade implica uma relação severa com a lei: a crença é a de que tanto a subjetividade quanto a sociedade só se estruturam se formos capazes de interditar e reprimir nossos desejos sexuais. Por fim, no nível da ética, para que o sujeito seja capaz de conhecer a verdade de seus desejos e submetê-los às interdições necessárias, é preciso realizar tanto a prática do exame de consciência quanto a prática de dizer a um outro o que se descobre dentro de si mesmo.

Não é difícil de perceber que o diagnóstico de Modernidade realizado em 1976 anuncia certa proximidade entre a psicanálise e a tradição cristã: ambas tomam o desejo sexual como problema central do ser do homem, pensam o desejo numa relação intrínseca com a lei e impõem ao sujeito a prática da confissão. Em *A vontade de saber*, contudo, as proximidades ficam no nível vago da sugestão; não há verificação que possa sustentar a hipótese. Muito mais do que uma genealogia do

sujeito do desejo — que apenas será empreendida a partir do segundo volume —, o que se vê é a arqueologia desse tipo de sujeito: um mapeamento (ou cartografia) da situação atual do problema. A grande lição de *A vontade de saber*, que será desenvolvida por Foucault nos cursos do Collège de France que se seguem à publicação do livro (*Segurança, território e população* e *O nascimento da biopolítica*), é a de que a noção de sujeito de desejo vigora não só no campo da psicanálise, mas também em outros campos de saber, e sobretudo, no campo da política, das formas de poder e das formas de governo. As teses mais gerais sobre “biopoder” e “biopolítica” estão sustentadas pela hipótese da centralidade do sujeito de desejo na modernidade. Hipótese essa que Foucault percorrerá genealogicamente a partir dos cursos da década de 80 (*O governo dos vivos; Subjetividade e verdade; A hermenêutica do sujeito; O governo de si e dos outros* e *O governo de si e dos outros: a coragem da verdade*), bem como dos volumes II, III e IV da *História da sexualidade*.

O quarto volume, embora tenha sido o último a ser publicado, foi, como dissemos, o primeiro a ser redigido. Estima-se que Foucault começara a escrevê-lo entre 1979 e 1980, concomitantemente ao curso *O governo dos vivos*, que se propõe uma análise histórica acerca da relação entre sujeito e verdade no cristianismo. Percorridos os discursos e as formas de poder modernas, baseadas na ideia do sujeito de desejo, era preciso, pois, percorrer a genealogia desse tipo de sujeito. Antes, portanto, de chegar à cultura greco-romana e encontrar ali um contraponto ao modo moderno de problematizar as questões relativas ao sexo, Foucault passa pela cultura cristã, e encontra entre elas mais continuidades do que descontinuidades.

O genealogista, acostumado a enfatizar os cortes e rupturas da história, esforça-se, em *Les aveux de la chair*, por encontrar, no início da Idade Média, a origem da nossa experiência moderna da sexualidade. É claro que a experiência da carne não é idêntica à da sexualidade, assim como a experiência grega dos prazeres não se reduz a nenhuma delas. Mas, em vez de assinalar as diferenças que separam a cultura cristã da nossa, como faz com a análise da cultura greco-romana, que aparece quase como antípoda ao nosso modo moderno de viver, Foucault encontra, no Cristianismo dos primeiros séculos, o nascimento do que estará no centro de nossa experiência moderna: o desejo.

Para Foucault, o cristianismo é, desde os primórdios, uma religião que impõe a seus seguidores uma “obrigação com relação à verdade”: obrigação de permanecer fiel a um conjunto de dogmas e aos livros que são a fonte da verdade desses dogmas, de aceitar as decisões das autoridades em matéria de verdade, de mostrar que se acredita nessas verdades e obrigações, de revelar a verdade acerca de si mesmo. É precisamente essa última modalidade de “obrigação de verdade” que Foucault vê em cena nos ritos de penitência e que tem como fim último evitar a excomunhão dos pecadores ou, de maneira positiva, a reintegração e reconciliação dos pecadores

à Igreja. De acordo com Foucault, o Cristianismo primitivo é marcado por dois modelos de penitência que implicam a manifestação da verdade de si e a renúncia de si mesmo. De um lado, há o rito que autores latinos como Tertuliano, Cipriano e Jerônimo, chamaram de *exomologesis*: uma forma de revelar publicamente a verdade de si mesmo por meio de atos espetaculares de mortificação do próprio corpo; de outro, a *exogoresis*, descrita por João Crisóstomo e João Cassiano, que exige dos fiéis um cuidadoso exame de consciência e uma exaustiva verbalização a outrem de seus próprios pensamentos. De um lado, o que Foucault chamará de *faire-vrai*, que tem como objetivo expurgar os pecados do corpo, e que, nesse sentido, é uma prática de renúncia e de mortificação do próprio corpo; de outro lado, o *dire-vrai*, que, mais do que mortificação somática, quer renunciar a certos pensamentos dúbios, enganosos ou ilusórios. De um lado, a manifestação e a renúncia da verdade daquilo que se é somaticamente; de outro, a verbalização e a renúncia daquilo que se pensa.

De acordo com Foucault, o que se percebe ao longo da história do Cristianismo é a prevalência do *dire-vrai* em detrimento do *faire-vrai*; nesse sentido, a experiência moderna da sexualidade está mais próxima da *exogoresis* do que da *exomologesis*, de um exaustivo exame dos pensamentos mais secretos e da confissão do que de uma encenação pública do corpo pecador. Ou seja: herdamos da cultura cristã a desconfiança incessante em relação a nossos próprios pensamentos, mais do que o hábito de mortificação e renúncia do próprio corpo. A carne, e não tanto o corpo, é o objeto-problema do Cristianismo e, por extensão, nosso problema atual. A carne não como corpo vulnerável às vicissitudes sensíveis, mas como corpo sensível, habitado por pensamentos e lembranças, e por uma espécie bem peculiar de desejo: a libido. Desejo relativo às coisas do corpo, é certo, mas que é da ordem do espírito e do pensamento. Faz-se presente nos sonhos, nas lembranças e imagens que se propagam no espírito e dominam a vontade racional; ou, como diz João Cassiano, toma de súbito os pensamentos de um homem com imagens de uma mulher, começando pela de sua mãe, depois a de sua irmã, e assim por diante.

No contexto da tradição monástica, observa Foucault, o sujeito virtuoso é capaz não apenas de dominar os vícios do corpo por meio dos exercícios de contenção e abstenção, mas também de vencer e dominar seus desejos mais íntimos; não somente de evitar o ato sexual, mas também de eliminar, por meio do exaustivo exame de consciência e da confissão, todo tipo de concupiscência. É interessante botar que a castidade, nesse sentido, não se reconhece pela ausência da fornicação propriamente dita, mas, sobretudo, pela ausência da poluição noturna e dos sonhos eróticos.

Foucault propõe que se entenda a moral sexual cristã não tanto como uma moral centrada na interdição de certos atos sexuais, mas como uma moral que põe

no centro da discussão o problema do desejo sexual. Na contramão das análises psicanalíticas e antropológicas que situam a proibição do incesto no âmago da experiência sexual, Foucault se esforça em reconhecer, na origem da nossa cultura, uma forma de experiência distanciada de uma lógica econômica dos atos ou dos prazeres de uma lógica da interdição dos atos. Interessa-lhe, pois, mostrar que a forma atual da experiência da sexualidade é devedora de uma economia libidinal e de uma hermenêutica do desejo. De acordo com Foucault, mais do que problematizar os atos e os prazeres sexuais, nossa cultura problematiza os desejos; mais do que a proibição de certos atos, ela nos impõe a interpretação, a decifração e a confissão dos próprios desejos: “uma objetivação indefinida de si por si”, como ele diz no final do segundo capítulo de *Les aveux de la chair* (2018, p. 245).

A retomada de textos sobre o casamento aponta para a mesma questão. Centrado nas análises de santo Agostinho sobre o matrimônio, Foucault procura mostrar que nelas também está em jogo uma problematização do desejo sexual e da libido. O casamento é, em essência, uma limitação. Mas, enquanto no mundo pagão as regras de união conjugal visavam sobretudo propiciar uma vida mais tranquila, longe da agitação do corpo e de certas práticas viciosas, assim como a diversificação das relações, na medida em que proíbe os incestos, no Cristianismo é dada a cada indivíduo a responsabilidade de gerir seus próprios pensamentos relativos ao desejo. Torna-se uma obrigação, dentro do casamento, “regrar a economia do desejo e da concupiscência” (Foucault, 2018, p. 273), conhecer a verdade de seus próprios desejos e saber reconhecer quais são legítimos e quais não. Para Foucault, o que ocorre assim é uma juridização das relações matrimoniais e sexuais; uma espécie de internalização da regra, que impõe a cada um o dever de se tornar soberano sobre os movimentos involuntários de sua própria libido. Com isso, assegura Foucault, vemos entrar em cena na história do Ocidente uma união que irá vigor até a moral sexual moderna, entre sujeito de desejo e sujeito de direito. E é com este diagnóstico que nosso autor encerra sua genealogia: “Uma recomposição se fez em torno daquilo que poderíamos chamar, em oposição à economia do prazer paroxístico, a analítica do sujeito da concupiscência. Estão ligados aí, por laços que nossa cultura mais estreitou do que desfez, o sexo, a verdade e o direito” (*Ibid.*, p. 361).

Recomenda-se aos psicanalistas que se preparem para a leitura de *Les aveux de la chair*. Com esse livro temos, ao que parece, um novo capítulo do embate de Foucault com a psicanálise. Debruçando-se sobre o texto, caberá ao leitor refletir sobre os possíveis contatos entre a genealogia do sujeito de desejo e o saber freudiano, e perguntar-se não somente pelo alcance e a legitimidade de suas colocações, mas também pelas possíveis mudanças de pontos de vista do filósofo. Afinal, se é conhecido o elogio que, em *As palavras e as coisas*, Foucault fizera a

psicanálise em sua vertente estrutural, fica a questão de saber se, com este quarto volume da *História da sexualidade*, também a psicanálise lacaniana não estaria sendo colocada em questão.

Referências

FOUCAULT, Michel (1984), *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard.

FOUCAULT, Michel (2001). *Dits et écrits II*, Paris: Gallimard.

FOUCAULT, Michel (2018), *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*, Ed. Frédéric Gros, Paris: Gallimard.

Duas vezes Maria Filomena Molder

Pedro Fernandes Galé

Universidade Federal de São Carlos | São Paulo | Brasil

Maria Filomena Molder (2014), *As nuvens e o vaso sagrado*, Lisboa: Relógio D'Água.

Maria Filomena Molder (2017), *Dia alegre, dia pensante, dias fatais*, Lisboa: Relógio D'Água.

*É necessário conhecer o próprio abismo
E polir sempre o candelabro que o esclarece.*

Murilo Mendes, *Poema Dialético*

Começemos por observar que o público de filosofia no Brasil deve celebrar o fato de a obra de Maria Filomena Molder, filósofa e ensaísta portuguesa, ter sido escrita em nossa língua. Embora tenhamos um Atlântico e seus gigantes entre nós, a leitura destes livros, um deles, *As nuvens e o vaso sagrado*, surgido em 2014, o outro, *Dia alegre, dia pensante, dias fatais*, de 2017, apresenta-nos como que a essencialidade de nossa língua, em seus obstáculos e suas riquezas, diante de objetos que têm sua origem alhures. É para a nossa língua mãe que Filomena Molder arrasta grandes questões, grandes pensadores, grandes poetas que perambulam no mundo multilíngue. Sob sua pena, a filosofia e a poesia ganham uma verve lusófona, na qual notamos a unidade em meio à variedade. Não se trata de uma germanista, mas de uma irmã em letras e filosofia germânicas (quando o caso) em bom português.

Mais do que a unidade dada a reboque pelo fato de serem ambos da mesma autora, há entre os dois livros aqui resenhados uma unidade de caráter, que se apresenta inicialmente em termos formais; pois, em ambos, o que temos é uma série de ensaios que buscam a sua unidade no “amalgama, no sentido goethiano (alquímico), de preferência” (Molder, 2017, p. 12). Isso não significa que tenhamos um trabalho disforme e errático. A unidade se apresenta ao leitor como um

lume que percorre as linhas dessas obras; uma chama que perpassa os textos sem deixar de chamar para o diálogo toda uma tradição que une poetas e filósofos em suas indagações mais específicas.

Se *As nuvens e o vaso sagrado* é um livro de construção elíptica, tendo por focos Kant e Goethe, *Dia alegre, dia pensante, dias fatais* gira em torno de uma miríade de temas aos quais a herança filosófica vem fazer coro; coro nem sempre consonante e que por vezes se constrói a partir da própria dissonância. Nesses dois livros são apresentadas duas faces do trabalho de Filomena Molder; vemos ecoar os esforços da autora da obra *O pensamento morfológico de Goethe* (Imprensa Nacional; Casa da Moeda, Lisboa, 1995), obra que se tornou uma referência nos estudos de Goethe, bem como a singular obra *Matérias sensíveis* (Relógio D'Água, 1999), onde autores como Walter Benjamin e Baudelaire dividem espaço com estudos e observações de obras e artistas do quilate do artista plástico português Jorge Martins. O trabalho marcado pelo rigor filosófico ganha como aliado o ofício crítico mais presencial.

Nas duas publicações mais recentes sentimos ressoar a carga peculiar de seu trabalho de Professora universitária e de crítica de arte. A forma ensaística não traz nada de orbívago e impreciso, oferece um encerramento que se deixa abrir, que estende suas inquietações para o que há de mais banal e ao mesmo tempo insolúvel no ato de escrever e de pensar. Nos textos dos volumes que aqui comentamos unem-se a agitação do neófito e o rigor da longa experiência. Os textos parecem fazer uma espécie de profissão de fé, que lança os seus dardos a qualquer sorte de caracterização inerte dos assuntos que movem a Professora de estética da Universidade Nova de Lisboa.

Em tempos onde a especialização também em filosofia torna-se cada vez mais precoce e irreversível é uma grata satisfação deparar-se com obras como as que tratamos aqui. Numa abordagem em que “as leituras se fazem por coagulação, sem plano prévio” (Molder, 2014, p. 11), o preciosismo dá lugar a preciosidades. Longe de se apresentar como que caoticamente orgânico, o situar-se diante das questões e dos autores que se pretende tratar traz a marca de uma unidade que perpassa o tom que visa o literário aliado à precisão. Vemos ganhar corpo um trajeto (de décadas) que se fez por “atração e irradiação” (*Ibid.*), que se consolida por movimentos precisos.

Sem ceder a qualquer sorte de disputa ou de *Parangone*, que tanto entusiasma leitores propensos a diagnósticos de época, os ensaios de Filomena Molder não deixam de buscar o espírito conciliador em seus leitores, uma conciliação que é ao mesmo tempo desafiadora e irresistível. A autora parece se confrontar com seu tempo e com a herança dos séculos que nos antecedem recusando-se a nomenclatura do contemporâneo: “Enquanto conceito da história e da crítica de

arte, ‘contemporâneo’ parece não só por termo à natureza histórica dos conceitos a que imediatamente se sucede: antigo, moderno, pós-moderno, como também fechar a porta a um que venha depois. Neste quadro há lugar a uma pergunta: os artistas veem-se como contemporâneos?” (Molder, 2017, p. 163).

No prefácio de *As nuvens e o vaso sagrado*, uma espécie de justificativa da empresa filosófica de Filomena Molder, observamos uma recusa que, se não é exclusiva, é bastante rara:

Por estranho que pareça, resistia, sempre que alguém ficava a par dos autores (na sua maioria) sobre os quais costumava escrever e me qualificava com um ‘Ah, é germanista!’ E porquê? À míngua de outras razões que se adiantem, há uma que vem imediatamente ter comigo: é porque escrevo em português e só em português consigo pensar e falar. Mesmo cometendo erro, com todos os perigos associados, desproporção e incomensurabilidade, o que me importa é ver como fica, pensando eu sempre em português, aquilo que outro disse em língua alemã (ou outra, conforme). Isto sem que me pusesse a observar essa tradução, essa transição a fazer-se, movendo-me desde o início dentro dela, numa procura de identidade por caminhos que não vão a direto (Molder, 2014, p. 13).

Vemos, de modo incontestado, que ainda que se pense a português em torno de autores de outra língua, é no vernáculo materno que a matéria ganha nova forma e novas consequências. Trata-se de um feliz acontecimento que em nossa língua surjam obras que, graças à característica própria da lusofonia, oferecem novos modos de leitura de autores cuja fortuna crítica é tão ampla quanto irregular. Não se trata de emular a língua de origem de seu paideuma, mas de verter para o português operações de pensamento que se metamorfoseiam pela transposição linguística, produzindo novas consequências e ressonâncias.

No âmbito do livro *As nuvens e o vaso sagrado* é nessa transposição feliz, que não busca uma internacionalização irrestrita, que a autora mostra que está a combater certas restrições que se colocam ao que busca estudar a obra desses dois grandes vultos da cultura de língua alemã, Goethe e Kant. Filomena Molder parece restaurar e atualizar um aspecto da recepção de Kant que guarda bastante analogia com Goethe, que, diante da excitação ocasionada pela publicação da *Crítica do juízo*, escrevera o seguinte:

Excitado apaixonadamente, continuava pelo mesmo caminho, só que cada vez mais rapidamente, porque eu próprio não sabia até onde ele me conduzia, e o meio e o modo como me tinha apropriado encontrava fraco acolhimento entre os kantianos. [...] Nem sempre consegui aproximar-

-me dos kantianos; eles escutavam-me, mas não podiam replicar sem ser, de algum modo, benéficos (Goethe, 1993, p. 66).

A autora parece instalar-se na mesma esteira, pois por meio de uma apropriação busca “extrair da parte estética da terceira crítica tudo que pudesse justificar o combate para dissolver a fixação de um cânone kantiano” (Molder, 2014, p. 12). A tarefa aqui, ao modo de Goethe, é a de “observar os pontos problemáticos que dificultassem o preenchimento do impulso sistemático, próprio de Kant: eis o que aprendi com o dragão, contra ele mesmo.” (*Ibid.*). Temos de ter em mente, desde o prefácio deste livro, que a centralidade dos dois autores a serem tratados, Kant e Goethe, não se dá de modo excludente ou isolado. Ambos parecem, e mais uma vez a analogia com Goethe é clara, “iluminarem-se alternadamente [...]. As produções desses dois mundos infinitos deviam existir autonomamente e o que estava ao lado de um do outro estava absolutamente um para o outro, mas não intencionalmente um por causa do outro.” (Goethe, 1993, p. 66).

Os textos que se seguem, atrelados aos seus dois focos, nos revelam o quanto esses autores se refletiram e se refrataram. Superando até mesmo a limitação da elipse formada por eles, não deixam de iluminarem-se mutuamente o poético e o filosófico, de certa forma simbolizados por esses mesmos autores, ou ainda, procedimentos que veem contrair e expandir nos textos do livro. É nesse expediente alternado que vemos a clara dimensão de proximidade entre a palavra e o mundo: “As palavras do filósofo nomeiam de tal modo a coisa que o ocupa que ela parece ser descoberta nesse mesmo ato, como se a paisagem fosse pela primeira vez reconhecida. É isto! Esse quinhão partilha-o com o poeta e com o artista.” (Molder, 2014, p. 23). Não deixa de ser um alento, nesses tempos indigentes (como na conhecida imagem de Hölderlin), que se possa, não sem atrevimento, colocar lado a lado as demandas artísticas e as demandas filosóficas. Em tempos onde a tecnicidade solapou a sensibilidade no trato com os textos clássicos, até mesmo na disciplina filosófica da estética, é de grande valor que se possa ainda ler passagens como a seguinte:

Assim como as nuvens de Stieglitz, os céus de Tiepolo ou de Turner, os pícaros e as garrafas de Morandi, o coio e as ardósias de Beuys, há a voz universal de Kant. Modos de ver e ouvir que passam a enlear os nossos olhos e a compreensão, que permitem, redimem e reconciliam as inquietas passagens entre o visível e o invisível. (*Ibid.*)

Nessas passagens, Filomena Molder parece tomar para si a missão de conciliar contrários (retomando a imagem pela qual Manuel Bandeira se referia a Murilo Mendes). Sem que a força de uma forja ou molde se faça necessária, tudo se dá

num movimento contínuo de uma busca por acordos e proximidades que não se apresenta por uma confusão entre limites.

Que não confundamos o duplo foco com um barateamento das questões, não se trata de ler Kant como poeta e muito menos de torturar o autor do *Fausto* até que se confesse filósofo. A leitura de ambos não é em nada superficial, o livro encontra belos momentos de um corpo a corpo com os textos que faz o leitor ganhar um repertório que, se não é novo, se faz intensificar e gerar novos frutos. Para não mais que ilustrar o trato com os autores, nesse caso Kant, que nos baste uma citação (longa é verdade) do ensaio “O juízo estético em Kant como educação sentimental”:

Anteriormente à *Crítica da faculdade de julgar*, encontramos o conceito de reflexão quer na “Anfibolia dos conceitos da reflexão”, da *Crítica da razão pura* quer nos §§ 5 e 6 da *Lógica de Jäsche*. [...] Na “Anfibolia”, Kant desenvolve ainda uma vez mais o seu motivo central da heterogeneidade entre a sensibilidade e o entendimento. Em contrapartida, na *Crítica da faculdade de julgar*, ele [Kant] faz-nos conhecer uma profusão de comparações, como uma fuga a várias vozes. No que diz respeito ao juízo estético, podemos reconhecer três círculos comparativos inseparáveis e que se interpenetram: o *Gemüt* compara-se com a representação e, nessa ocasião, toma posse sentimental de si (§ 1); por outro lado, por meio de um jogo comparativo entre a imaginação e o entendimento, revela-se como livre contemplação, como acordo vivo e harmónico, aquilo que o conceito de “elemento subjectivo” [*das Subjektive*] dá conta (Introdução VII, §§ 35 e 38); finalmente, descobre a sua pertença a uma comunidade pela comparação com cada um dos outros, tentando colocar-se no seu lugar. No § 40, Kant não poderia ser mais claro no que diz respeito ao reenvio do *sensus communis* a um princípio de comparação. Para o filósofo, trata-se de um verdadeiro guia sentimental para o reino ético, uma pura propedêutica: a comunidade humana prepara a comunidade racional (Molder, 2014, p. 101).

É com esse espírito arqueológico que a autora vai escavar os escritos dos autores de que trata no livro. Em Goethe, não vai deixar de lançar novas tarefas de compreensão àquele que busca adentrar o corpo da obra do grande poeta alemão; em nome de certo equilíbrio citamos aqui uma passagem do texto “Por que razão seremos, nós, Modernos, tão dispersos?”, onde a heurística viva, de Goethe, é abordada:

Todas as investigações devem realizar-se de tal modo que seja possível um movimento de regresso àquilo mesmo que se observa, devolvendo-lhe sua verdadeira fisionomia, conseguindo alcançar uma síntese elevada,

aquela que se avizinha da perfeição de um ser vivo. Acentuar temerariamente a análise ou temer excessivamente a síntese impede-se que se caminhe o bom caminho. ‘por que só ambas em conjunto, como expiração e inspiração, constituem a vida da ciência’. Não é possível qualquer afinidade com a constituição do conhecimento própria da *Crítica da Razão Pura* (Molder, 2014, p. 67).

Para facilitar a transição entre os dois volumes, tomemos como entrada nesse *Dia alegre, dia pensante, dias fatais* a passagem do texto “A escada, o raio e a serpente”, onde Maria Filomena Molder parece indicar uma partilha intelectual entre Goethe e Warburg, sobre algumas passagens do *Schlangenritual*. Ela escreve: “É uma evidência que Warburg ama a polaridade, isto é, as oposições que não conhecem síntese que as absorva ou supere. Goethe foi, entre os alemães, não só o instigador desta espécie de pensamento, como aquele que a desenrolou” (Molder, 2017, p. 41). É na destreza de se encaminhar por entre dualidades que os textos ordenados sob a amálgama da preferência vão apresentando um rico panteão de contribuições de leitura que tratam de questões e procedimentos que apresentam autores e saberes em um complexo que busca no leitor o fio de Ariadne.

Um aspecto que salta à vista nesse volume é a condição da própria história. Contemporâneos até mesmo de nossos mais longínquos antepassados, nós leitores, temos de pensar que a história, “trata com cinzas, restos funerários, e não é possível pôr entre parêntesis dominância desse elemento catastrófico” (*Ibid.*, p. 42). É entre os artistas que esses conceitos históricos parecem se arrefecer, pois “os conceitos históricos não lhes convêm, sobretudo se esses conceitos são engendrados pelo mundo da arte, e dos seus mercados, no qual, quer queiram ou não queiram, os artistas fazem sempre o papel de exilados [...] Os poetas são mais livres, o mercado quase não lhes consegue meter os dentes” (Molder, 2017, p. 164).

É entre artistas, poetas, filósofos e historiadores que a cadeia se volta não para os temas desenvolvidos, mas por uma unidade excêntrica e extrínseca fornecida pelos textos reunidos. Das cinzas de um passado do qual somos contemporâneos, surgem os contemporâneos deste passado e é assim que o mar de Homero, em sua Odisseia (o mar cor de violeta), se vê confrontado com o mar salgado de Pessoa (Quanto de teu sal / São lágrimas de Portugal). Não que isso implique em uma unidade que ignore o abismo cavado entre o antigo e o moderno, mas é no comparativo que se reabrem os contrastes e se delineiam as formações deste abismo: “Entre a existência pura, nua, que é o mar, e o abismo humano, há um vínculo que não é observável entre os gregos (de Homero à tragédia)” (*Ibid.*, p. 31).

O mar como metáfora, como linguagem, como condição abre o bloco de textos dedicados à linguagem. Num registro singular, Filomena Molder parece, como esteta e como investigadora de filosofia, retomar a imagem de reconciliadora

de contrários. Se é sobre a linguagem que repousam boa parte das linhas deste volume, é também por uma espécie de recurso às dualidades que as operações do espírito, expostas em linguagem se vão desenvolvendo. Desde o primeiro texto do livro, onde a luz e a escuridão, dia e noite, parecem indicar um dilaceramento, as dualidades se vão multiplicando “polaridades, cuja pertença recíproca não pode ser erradicada” (Molder, 2017, p. 41). Entre o dizível e o indizível a linguagem se constrói no sentido de “que as palavras não são as coisas e nem tudo que se sabe pode ser dito” (*Ibid.*, p. 71).

É nessa toada que filosofia da linguagem e poesia se vão encontrando e ganhando sua manifestação, enquanto contrapartes, até a manifestação mais clara dessa dissonância que ressoa em unísono nos dois episódios de “Confissão de uma estranheza”, onde é manifesta a tendência ao plural: “Pensamentos no plural também é bom, pois o sopro da vida gosta dos muitos e dos vários, ‘mais vale uma pedra e um anjo do que dois anjos’. São Tomás *dixit* e nós aplaudimos” (*Ibid.*, p. 65). Poesia e filosofia, o anjo e a pedra vão ganhando as páginas que nos fazem avolumar inquietações e estranhezas. É numa leitura que Wittgenstein fez de Kleist que inicia-se o primeiro episódio que nos leva a pensar a linguagem como que a serviço do sopro da vida e até mesmo do corpo, onde “ler é uma espécie de respiração boca a boca” (*Ibid.*). Filomena Molder chega mesmo, por meio de uma série de leituras do filósofo de Viena, a indicar uma libertação da linguagem que levaria aos “incontáveis usos que fazemos das palavras e a rede viva que tecem” (*Ibid.*).

Depois de ensaiar, com destreza em torno da linguagem vemos o livro voltar-se ao poético, e é no âmbito do pensamento em torno da poesia que temos uma notável gama de possibilidades e dualidades que se apresentam num tom que beira ele mesmo o poético. Aqui entra a poesia que se recusa a ser consumida como literatura; uma existência do poético ciente do abismo que sua própria condição abriga. O poema ganha o estatuto central, já acenado pelos ensaios anteriores, no texto que dá nome ao volume “Dia alegre, dia pensante, dias fatais”. Ao deitar os olhos sobre Hölderlin, a Filomena Molder, não vai se investir das leituras clássicas, embora o mote seja trazido por Benjamim, em um escrito inédito intitulado *dois poemas de Hölderlin*, a leitura aqui avança entre dualidades que caracterizam o ofício poético e as estruturas da poesia: “O mito é condição constitutiva do poema, a sua coesão externa, a ardência de uns aos outros, a compenetração de uns pelos outros, dos seus elementos constitutivos originais. Mito é a unidade que não pode ser descrita, mas na qual se tem de abrir uma brecha para tornar legível o poema” (Molder, 2017, p. 93).

Sabedora da condição clássica da questão, e da retomada, em terras alemãs, da mitologia e da filosofia da mitologia, a autora parece querer resolver o impasse

apresentando o mitológico como algo que “já faz parte da ordem da cultura, da transmissão” (*Ibid.*, p. 94) a mitologia não é um recurso, o poema pertence a esta ordem, e também não é algo que acena de um monumental passado, a mitologia percorre todo o poema que se pretende poético, é na afinidade com o mítico que o poetizado se vai expressar, mas não se deve confundir a ambos.

Como esta resenha não pretende esgotar os diversos ensaios do livro, basta por ora, diante dessa obra de caráter “irresenhável” que se diga que mesmo diante de Herberto Helder, para quem são dedicadas algumas das mais belas páginas, ou de Wittgenstein, figura recorrente entre suas linhas, o poético e o teórico parecem se confundir e relançar o leitor ao campo irrestrito poesia e da filosofia, como se ambas se iluminassem mutuamente. A linguagem, aqui empreendida não como veículo, mas como corpo e apresentação da própria dualidade. O livro parece se estabelecer num caos, mas num caos “que supõe uma pré-configuração, uma pré-legislação prestes a dar-se a conhecer” (*Ibid.*, p. 96). E nesse sentido a leitura do livro é um exercício contínuo de refazer uma missão da poesia, a saber, buscar incitar “caos à disciplina” (*Ibid.*). Sem lançar mão de qualquer sorte de sucateamento do rigor filosófico ou submeter a poesia a uma sorte de estratagemas crítico que a sufoque, Filomena Molder sabe que “a obra é mais decisiva do que a atenção que lhe é dedicada, melhor, esta atenção responde a um apelo e a um constrangimento da obra, e a sua plenitude, a sua fertilidade, depende do tomar a obra como lugar de obediência, de revelação da essência e da existência do ser Humano.” (*Ibid.*, p. 78).

Referências

GOETHE, J. W. (1993). *A metamorfose das plantas*, tradução e organização de Maria Filomena Molder, Lisboa: Imprensa Nacional.

MOLDER, Maria Filomena (2014), *As nuvens e o vaso sagrado*, Lisboa: Relógio D'Água.

MOLDER, Maria Filomena (2017), *Dia alegre, dia pensante, dias fatais*, Lisboa: Relógio D'Água.

A revista Discurso, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
e-ISSN 2318-8863



A revista Discurso, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
e-ISSN 2318-8863

