UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Martha Gabrielly Coletto Costa

Claude Lefort e o enigma democrático: forças e limites
de uma invenção política moderna

(Versão corrigida)

São Paulo
2020

Martha Gabrielly Coletto Costa

Claude Lefort e o enigma democrático: forças e limites
de uma invenção política moderna

(Versão corrigida)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Marilena de Souza Chaui.

São Paulo
2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C837c Costa, Martha Gabrielly Coletto
Claude Lefort e o enigma democrático: forças
e limites de uma invenção política moderna /
Martha Gabrielly Coletto Costa ; orientadora
Marilena de Souza Chaui. - São Paulo, 2020.
245 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. democracia. 2. liberalismo. 3. neoliberalismo.
4. marxismo. 5. direitos. I. Chaui,
Marilena de Souza, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Martha Gabrielly Coletto Costa

Data da defesa: 28/02/2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): Marilena de Souza Chaui

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 14/07/2020

Assinatura do (a) orientador (a)

A todos que desejam e lutam por democracia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Marilena Chaui, pelo encorajamento constante ao longo dos últimos nove anos, transcorridos entre o mestrado e o doutorado. Seu modo de fazer filosofia e suas posições políticas corajosas continuam e continuarão a me inspirar.

Sou grata aos professores presentes no exame de qualificação, Newton Bignotto e Maria das Graças, pela leitura generosa que fizeram do meu trabalho ainda em fase germinal. Aos professores integrantes da banca de defesa, Helton Adverse e Isabel Limongi, pela arguição atenta e pelo desejo sincero de colaboração. A Sergio Cardoso, presente em tantos momentos importantes da minha formação, meu agradecimento especial pela interlocução e incentivo que sempre me dedicou. A Gilles Bataillon, pelo acolhimento cordial na EHESS entre 2013 e 2020, e à Elisabeth Dutartre, bibliotecária do CESPra, pela recepção nos Arquivos Lefort.

Minha gratidão aos amigos de caminhada: a Anderson Lima da Silva, pelo suporte nos diversos momentos e pela parceria de valor inestimável; a Tex Jones e à Juliana Tavares, pelo apoio e estímulo cotidianos; à Maria José, pela recepção calorosa em Paris; a Luiz Henrique da Silva, André Luiz Figueiredo e André Guedes, pela troca generosa de conhecimentos; a Flávio Nery, Andy Ritchie, Jairo Vorobow, Bruna Patrícia, Bruna Luiza e Karina de Oliveira, pela amizade que supera distâncias; a Tayssa Matsunaga, Mauro della Bandera, Karen Shiratori, Marcos Camolezi, Bruno Santos, Paula Caldeira, Ciro Borges, Bárbara Villaça e Thiago Vargas, pela cordialidade expressa em tantas vivências.

Agradeço a meus pais, Ivone Coletto Costa e Severino Ramos Gomes Costa, por me ensinarem o valor da luta e da perseverança. Aos meus avós, *in memoriam*, por todo exemplo e ajuda que me prestaram. À minha prima Jaqueline Costa Damacena, por (re)viver comigo os sonhos da infância e juventude. Ao meu esposo, companheiro num destino de exceção, Paulo Borges, que nutre minha alma com tanto amor.

Meu agradecimento aos integrantes do *Grupo de Estudos Espinosanos*, pelo espírito solidário que anima os debates e as relações pessoais. A todos os funcionários da secretaria do departamento de Filosofia, pelo suporte e atenção. E à Fapesp, cujas bolsas foram imprescindíveis ao desenvolvimento desta pesquisa.

*Memória de um tempo onde lutar
Por seu direito
É um defeito que mata
São tantas lutas inglórias
São histórias que a história
Qualquer dia contará
De obscuros personagens
As passagens, as coragens
São sementes espalhadas nesse chão
De Juvenais e de Raimundos
Tantos Júlios de Santana
Uma crença num enorme coração
Dos humilhados e ofendidos
Explorados e oprimidos
Que tentaram encontrar a solução
São cruzes sem nomes, sem corpos, sem datas
Memória de um tempo onde lutar por seu direito
É um defeito que mata
E tantos são os homens por debaixo das manchetes
São braços esquecidos que fizeram os heróis
São forças, são suores que levantam as vedetes
Do teatro de revistas, que é o país de todos nós
São vozes que negaram liberdade concedida
Pois ela é bem mais sangue
Ela é bem mais vida
São vidas que alimentam nosso fogo da esperança
O grito da batalha
Quem espera, nunca alcança
Ê ê, quando o Sol nascer
É que eu quero ver quem se lembrará
Ê ê, quando amanhecer
É que eu quero ver quem recordará
Ê ê, não quero esquecer
Essa legião que se entregou por um novo dia
Ê eu quero é cantar essa mão tão calejada
Que nos deu tanta alegria
E vamos à luta.*

Gonzaguinha. Pequena memória para um tempo sem memória.

RESUMO

Costa, M. G. C. Claude Lefort e o enigma democrático: forças e limites de uma invenção política moderna. 2020. 247 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

O núcleo desta pesquisa consiste em investigar o lugar da reflexão sobre a democracia no pensamento de Claude Lefort e sua contribuição para o debate político-filosófico do século XX. Propomos reconstituir os meandros da trajetória lefortiana para mostrar a gênese de sua reflexão sobre o regime democrático, as diferentes caracterizações que lhe fornece e as contraposições históricas e teóricas que o filósofo põe em cena a fim de captar as singularidades da democracia moderna frente às formações sociais do Antigo Regime, de um lado, e aos regimes totalitários do século XX, de outro. Nesse sentido, buscaremos construir um diálogo com alguns autores políticos clássicos, como Maquiavel, Tocqueville e Marx, para apreender os desenvolvimentos da concepção lefortiana sobre a democracia enquanto formação social que se instaura contra os pilares de uma ordem política baseada na imagem do corpo e na fundamentação do poder a partir de princípios transcendentais. Formação social que se institui a partir da desincorporação do poder (pela qual o poder se torna um lugar vazio), a democracia se singulariza como sociedade aberta à história, indeterminada e sem *telos*, que acolhe a divisão e o conflito, num movimento incessante de interrogação, instituição e criação de direitos. Por fim, enunciamos as perguntas em que culminará a presente investigação, indicando o caminho para a construção de nossa tese: o lugar ocupado pela concepção democrática de Lefort significa uma alternativa à polarização do debate sobre a democracia, que opõe, na cena teórica do século XX, as perspectivas marxista e liberal? Tendo tomado distância do marxismo e da reflexão sobre a economia política, sua concepção é capaz de enfrentar os efeitos da nova ordem econômica neoliberal, que tende a inaugurar “um sistema pós-democrático”?

Palavras-chave: democracia, liberalismo, neoliberalismo, marxismo, direitos.

ABSTRACT

Costa, M. G. C. Claude Lefort and the democratic enigma: forces and limits of a modern political invention. 2020. 247 p. Ph.D Thesis. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

The core of this research is to investigate the place of the reflection on democracy at the thought of Claude Lefort and his contribution to the political and philosophical debate in the twentieth century. Therefore, this research aims to reconstruct the paths of lefortian intellectual trajectory in order to show the genesis of his reflection on the democratic regime, the different characterizations that he provides about this regime and the historical and theoretical contrasts that the philosopher displays in order to catch the singularity of modern democracy compared to the social formations of the Ancien Régime on the one hand, and the totalitarian regimes of the twentieth century, on the other. In this sense, it is necessary to build a dialogue with some political classical authors such as Machiavelli, Tocqueville and Marx, to show the developments of lefortian conception about democracy as a regime established by an unprecedented revolution against the pillars of a political order based on the image of the body and in the grounds of power from transcendent principles. Regime that is instituted by the disembodiment of power and society, the democracy is singular because it is radically open to the history, indeterminate and without a telos, accepting the division and the conflict in a ceaseless movement of interrogation, establishment and creation of new rights. Acting as a conducting wire of our research, the fundamental question that culminates in the present investigation can be enunciated: does the place occupied by Lefort's democratic conception mean an alternative to the polarization of the debate on democracy, which opposes, in the theoretical scene of the 20th century, the Marxist and liberal perspectives? Having moved away from Marxism and reflection on political economy, is your conception capable of facing the effects of the new neoliberal economic order, which tends to inaugurate “a post-democratic system”?

Keywords: democracy, liberalism, neoliberalism, marxism, rights.

LISTA DE ABREVIACÕES DAS OBRAS DE CLAUDE LEFORT

Na construção desta tese foi privilegiada a obra original do pensador francês, mas sempre citaremos, quando existentes, as edições brasileiras de seus livros. Para evitar repetições e facilitar a citação das obras, vamos adotar a seguinte abreviação.

ECB – Éléments d’une critique de la bureaucratie. Paris: Gallimard, 1979.

ID – A invenção democrática: os limites da dominação totalitária. Trad. Isabel Loureiro e Maria Leonor F. R. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

TOM – Le travail de l’œuvre: Machiavel. Paris: Gallimard, 1972.

PP – Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FH – As formas da história: ensaios de antropologia política. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Brasiliense, 1979.

LTP – Le temps présent: écrits 1945-2005. Paris: Belin, 2007.

DEP – Desafios da escrita política. Trad. Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LC – La complication: retour sur le communisme. Paris: Fayard, 1999.

AB – Maio de 68: a brecha. Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Edgar Morin. Organizado e traduzido por Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

SUMÁRIO

Introdução	12
 Capítulo 1 – Origens da reflexão lefortiana sobre a democracia	
1.1. Uma crítica marxista da URSS: o sentido do socialismo em questão	19
1.2. Burocracia e stalinismo	39
1.3. Em busca da fórmula de uma democracia socialista: a Revolução húngara	60
 Capítulo 2 – Distanciamento do marxismo e abertura ao pensamento do <i>político</i>	
2.1. A visão marxista da história em questão	80
2.2. Maio de 68	104
2.3. Abandono da ideia de revolução?	115
2.4. O lugar de Maquiavel na concepção democrática lefortiana	121
 Capítulo 3 – O advento da democracia moderna	
3.1. Desincorporação do poder e revolução democrática	132
3.2. A operação de negatividade e a emergência da democracia selvagem	146
3.3. Democracia e direitos do homem	153
3.4. Quem é povo na democracia lefortiana?	176
 Capítulo 4 – Complicações do tempo presente	
4.1. A ambígua relação entre democracia e liberalismo	184
4.2. Democracia e capitalismo: do encontro contingente à relação inextricável	204
4.3. Neoliberalismo: uma nova ameaça totalitária?	218
 Considerações finais	
<i>Forças e limites da visão lefortiana sobre a democracia</i>	237
 Referências bibliográficas	243

Introdução

“É preciso que o sentimento da divisão social, da heterogeneidade, da diversidade irreduzível dos modos de vida e das crenças venha se imprimir numa cultura e se torne familiar, que essa cultura seja como uma segunda natureza para os homens, para que a democracia se torne outra coisa que um sistema de instituições a defender, que ela não se resuma mais ao pluripartidarismo e ao parlamentarismo, mas que ela seja como o elemento no qual cada um se relaciona com o outro”.

Claude Lefort

Claude Lefort (1924-2010), cuja produção se elaborou “numa certa solidão e contra o espírito da época”¹, desponta na cena filosófica contemporânea como um dos grandes teóricos da democracia moderna. De uma trajetória rica e multifacetada, tanto do ponto de vista intelectual quanto do ponto de vista da militância política, prevaleceu a ideia de que o lugar singular ocupado pelas suas análises no campo filosófico do século XX deve-se à centralidade da reflexão sobre a democracia – umbilicalmente referida à virtualidade nela impressa: o totalitarismo. Para corroborar esse juízo, costuma-se evocar as principais noções desenvolvidas ao longo dos livros mais tardios de Lefort, que vieram à cena no correr dos anos 1980 (como *A invenção democrática* e *Pensando o político*), a fim de reter aquilo que seria a rede conceitual mais relevante definidora da sociedade democrática. Trata-se de noções que entraram para o léxico político contemporâneo e circulam com certa eloquência: o poder como lugar vazio, a desintrincação das esferas do poder, da lei e do saber, a indeterminação, a criação de direitos, o acolhimento do conflito, a divisão originária, etc., são algumas das expressões extraídas da obra lefortiana com as quais aprendemos a nos referir à democracia. Cada vez mais correntes no discurso

¹ A expressão é de Claude Mouchard, lançada numa entrevista de 1996, que recebeu o título de “Pensée politique et histoire: entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent” (1996). In *LTP*, p. 833. Sobre o lugar de Lefort no debate filosófico de seu tempo, conferir também: “Qu’est-ce qu’une pratique philosophique minoritaire” de Jean-Louis Fabiani. In POIRIER, N. (sous la direction de). *Cornélius Castoriadis et Claude Lefort: l’expérience démocratique*. Lormont: Le bord de l’eau, 2015, pp. 19-28.

político, elas reforçam o epíteto atribuído ao filósofo francês, mas trazem consigo um perigo inerente a todo processo de circulação dessa natureza, a saber, o risco de que essas noções sejam tomadas apenas em seu efeito retórico e reduzidas a jargões, na medida em que aparecem abstraídas do seu enraizamento originário, constituído por um campo específico de experiências, histórias, significados e interlocuções.

Atribuir à democracia o eixo estruturante da experiência de pensamento realizada por Lefort exprime adequadamente, a nosso ver, o sentido e a unidade de sua produção teórica. Mas essa chave de leitura pode redundar em simplificações e equívocos caso tomemos sua reflexão sobre a democracia como construção que se pretende acabada sob a forma de conceitos fixos, ou melhor, como *corpus teórico* que se permite desvincular do campo de debate e dos principais acontecimentos da história do século XX. Em outras palavras, é preciso não perder de vista aquilo que Lefort tanto preconizou em sua interpretação dos autores clássicos, ou seja, o reconhecimento de que uma obra de pensamento abre para o mundo em que foi gestada e mostra-se como trabalho do pensamento elaborado a partir e sobre as estruturas históricas e sociais do seu tempo. Portanto, elucidar o trabalho da obra lefortiana no seu duplo movimento de constituição (da experiência em direção à teoria e da teoria em direção ao mundo) significa, desde já, que nos instalamos numa perspectiva que privilegia o *processo de construção* do pensamento de Lefort sobre a democracia. Assim, buscaremos focalizar a gênese, o enquadramento e os objetivos de cada abordagem que Lefort dedica à democracia, bem como as transformações pelas quais passa sua reflexão no embate com os eventos históricos; seguindo tal caminho, seremos necessariamente levados a elucidar os motivos de sua filiação e de seu afastamento em relação a certas matrizes de pensamento. Apenas restituindo esse caráter movente do pensamento político lefortiano – contra a tentação de apresentá-lo de modo cristalizado a partir de uma articulação formal de conceitos –, é que poderemos nos aproximar da gama de sentidos que constitui, ao mesmo tempo, a singularidade e a complicação de sua concepção democrática.

Uma vez que buscamos retrair os caminhos da reflexão lefortiana e não simplesmente apresentar, em sua fixidez, a trama conceitual definidora da democracia, é incontornável desfazer a cronologia habitual que, implícita ou explicitamente, orienta a leitura estabelecida sobre a obra de Lefort, dividindo-a, de um lado, entre “escritos de juventude”, inseridos numa matriz de pensamento marxista, e, de outro, “escritos de

maturidade”, situados numa perspectiva pós-marxista, na qual a reflexão sobre a democracia finalmente poderia se desenvolver². Contra esse modo de leitura, que opera segundo divisões rígidas e apaga toda referência à *construção da problemática da democracia*, propomos traçar um caminho de interpretação alternativo, capaz de indicar a origem de alguns temas políticos que Lefort privilegiou em sua produção, de situar as suas preocupações teóricas dentro de um campo de discussão histórica e teoricamente determinado, a fim de iluminar as continuidades e as transformações que teceram, ao longo do tempo, a urdidura de sua interpretação a respeito da sociedade democrática.

Feita essa ressalva, é preciso ter claro que a reflexão sobre a democracia em Lefort não se inaugura, *ex nihilo*, entre os anos 1970-80, mas suas raízes remontam a um campo de problemas e interrogações elaborado décadas antes, de um lado, por meio do aprofundamento do diálogo com Marx, com os autores clássicos do marxismo e com outros nomes da tradição política (Maquiavel, Tocqueville, La Boétie, etc.), de outro, por meio da interpretação dos acontecimentos históricos (como a ascensão dos regimes totalitários, as insurreições do Leste europeu, Maio de 68, etc.). É neste duplo movimento, diga-se de passagem, que vemos se delinear a *postura filosófica lefortiana*, definida por uma incessante refeitura de suas teses e pelo acolhimento das transformações que a história põe diante o pensar.

Para tornar visível esse campo de gestação do pensamento democrático, julgamos necessário revisitar os primeiros artigos de Lefort, reunidos na coletânea *Éléments d’une critique de la bureaucratie*³, nos quais é possível apreender o lugar e o estatuto de suas reflexões sobre a democracia, marcadas nesse período pela sua inscrição num quadro teórico marxista. Essa chave de leitura não é, por si mesma, evidente. A rigor, no período entre 1948 a 1963, que recobre os textos da referida coletânea, Lefort não tematiza direta ou enfaticamente a sociedade democrática como o fará em ensaios posteriores. Todavia, para além dos temas e alvos mais imediatos, acreditamos que há boas razões para desenvolvermos a hipótese sobre uma concepção democrática muito peculiar que se

² Em especial, este ângulo de leitura é bastante evidente nos comentários de Hugues Poltier, seja em *Claude Lefort: la découverte du politique* (1997), seja em *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort* (1998). De maneira nuançada, ele também está orientado outros comentadores, dentre eles Estéban Molina em *Le défi du politique: totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort* (2005) e Bernard Flynn em *The philosophy of Claude Lefort* (2005).

³ LEFORT, C. *Éléments d’une critique de la bureaucratie*. Paris: Gallimard, 1979 (2ème. éd.). A partir de então, todas as referências a essa coletânea serão feitas pela sigla ECB. As traduções dos ensaios que a constituem, assim como os demais escritos originais de Lefort, são de nossa autoria.

desenha nas linhas e entrelinhas desses primeiros artigos, configurando uma primeira baliza a partir da qual será possível compreender as diferenciações e o adensamento que a abordagem da democracia terá ao longo do percurso lefortiano.

Se nos voltamos a esses primeiros escritos de Lefort, é para buscar neles algo mais do que o embrião de sua “concepção madura” sobre a sociedade democrática, à luz do qual simularíamos uma unidade temática indiferente às transformações do seu pensamento. Trata-se, antes, de erigir um ponto de referência capaz, ao mesmo tempo, de apresentar as primeiras análises de Lefort enquanto pensamento dotado de valor intrínseco (não apenas concebido como etapa em direção ao “pensamento de maturidade”) e de esclarecer o sentido das retomadas, afastamentos e reformulações que, a partir do final da década de 1970, reabilitaram um lugar próprio ao pensamento do político, e, por conseguinte, permitiram que os princípios constitutivos da sociedade democrática pudessem ser concebidos em todo seu vigor numa matriz de pensamento elaborada à distância de Marx.

Obviamente, não basta dizer que a democracia é o objeto privilegiado em torno do qual a obra lefortiana orbita, pois há uma tarefa que permanece inteira ao intérprete desejoso de tomar parte na decifração do enigma democrático, à qual nos convida a obra do pensador francês. Em seus aspectos basilares, a tarefa que elegemos consiste em restituir o campo de surgimento da *questão democrática*, a sua persistência, as suas transformações, as suas dificuldades; em síntese, ressaltar, na relação mantida entre o pensamento de Lefort e a democracia moderna, *a unidade nas diferenças* e *as diferenças na continuidade*. Assim procedendo, buscaremos construir um fio condutor que, além de organizar um percurso de leitura no interior de uma obra multifacetada e resistente à sistematização, seja capaz de mostrar o vínculo que subiste entre as questões formuladas por Lefort, ontem, e as questões com as quais a democracia nos desafia no presente.

Como indicamos, a visão lefortiana sobre a democracia moderna traz a marca de algumas das principais experiências históricas do século XX. Em particular, é a experiência dos regimes totalitários que se coloca para o nosso autor como o maior desafio ao pensamento, configurando o imperativo de fornecer à democracia nova significação. A tarefa não é simples. A sua reflexão sobre a democracia vai se elaborando a partir da crítica dos regimes totalitários, em especial, do dito comunismo soviético. Ela precisa enfrentar essa formação social, desmontando suas bases sociais e ideológicas. Isso

significa lidar com as representações que sustentam o desejo e a busca por uma sociedade sem divisões, uma sociedade homogênea, transparente, gerida do alto por um poder onipresente, onisciente e onipotente.

Dito de outro modo, a democracia será pensada em contraposição ao modelo de sociedade que a experiência totalitária fez surgir. Mas também será pensada à distância do paradigma tradicional da revolução, que almeja superar a divisão social. O desafio para Lefort será dar consistência a uma concepção da democracia que, distanciando-se da busca por uma solução final aos problemas da coexistência humana, seja capaz de se mostrar libertária e continuar alimentando o desejo por emancipação. Numa palavra, o desafio será forjar uma concepção *revolucionária* da democracia, num horizonte em que o comunismo e a sua ideia tradicional de revolução caem em descrédito. Por outro lado, o século XX não se encerra apenas com o colapso do “socialismo real”, mas testemunha uma transformação significativa no modo de funcionamento do capitalismo: trata-se do surgimento do capitalismo neoliberal. Frente a essas mudanças, que afetam substancialmente a vida democrática, buscaremos medir as forças e/ou os limites das análises do nosso autor.

Neste trabalho, tentaremos mostrar que a concepção lefortiana da democracia está inserida nesse horizonte de preocupações e dificuldades. Ela se constrói por fases, em torno de questões precisas, num diálogo incessante com grandes pensadores da tradição filosófica. Mas, no fundo, a grande interrogação em torno da qual ela gira é esta: como elaborar um paradigma teórico alternativo à revolução que tenha um compromisso real com a liberdade, a igualdade e a justiça? Em seus caminhos sinuosos, nossa tese se orienta por essa pergunta, faz dela o fio condutor na abordagem dos diferentes momentos da produção lefortiana. Sob diferentes perspectivas, os capítulos que seguem buscam dar vazão a esse questionamento, acompanhando a elaboração complexa do pensamento de Lefort, aprendendo a pensar com ele, e, quando necessário, apontando seus impasses e limites.

É preciso advertir o leitor que, ao adentrar a obra deste filósofo, seremos colocados num terreno pouco familiar. A abordagem e a linguagem que Lefort emprega contrariam nossas expectativas e nosso entendimento comum do que é a democracia. Um a um, os princípios comumente aceitos vão sendo afastados, e mesmo combatidos. Para o filósofo francês, a democracia não significa o “povo no poder”, não é um simples método de

seleção dos governantes, tampouco é um tipo de governo: “o governo do povo para o povo”. Ao contrário, há uma desconstrução profunda dessas ideias clássicas que, há tempos, integram o imaginário e constituem as definições correntes da democracia. Nesse sentido, veremos a noção de povo ser completamente esvaziada de substância e teremos que seguir os passos de Lefort para compreender de que modo essa atitude teórica pode ser produtiva do ponto de vista filosófico e político⁴. No que se refere aos seus traços essenciais, Lefort não define a democracia como o “governo da maioria”, nem pelo aspecto do “pluripartidarismo” ou do “parlamentarismo”, nem, enfim, como um conjunto determinado de instituições e procedimentos regulares. Mesmo quando definida pela afirmativa⁵, a democracia em Lefort permanece caracterizada *negativamente*, ou melhor, por substantivos e adjetivos que constituem as figuras do negativo: a indeterminação, o inacabamento, o infigurável, a divisão, o indomesticável, o inapreensível, a recusa da opressão, etc., são as expressões que Lefort mobiliza em seus textos e cujo significado buscaremos elucidar.

Vale pontuar que o pensador lida com a democracia enquanto *formação social*, instituída historicamente na passagem do Antigo Regime ao mundo moderno. Sem dúvida, sua reflexão tem por referência maior a história da França, tal como moldada pela Revolução de 89, ainda que não ignore outras experiências marcantes como a independência dos EUA. No entanto, enquanto pensador político, mais do que os fatos históricos, importa-lhe apreender a especificidade da natureza da democracia moderna, o que só lhe parece possível mobilizando um olhar fenomenológico e um procedimento de comparação. A todo momento, Lefort nos convida a pensar a democracia em contraste com as sociedades em que prevalece um princípio natural de distinção entre os homens, de um lado, e as sociedades que almejam a supressão de toda divisão, de outro.

⁴ “Não creio que haja outro regime a não ser a democracia moderna que, de certa maneira, tenha legitimado tacitamente a divisão social e rompido com a imagem de uma comunidade substancial”. LEFORT, C. “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique” (1986). In *LTP*, p. 562.

⁵ Ao apresentar a democracia pela afirmativa, a virtude dessa formação social aparece, no fim das contas, vinculada a uma característica negativa: a indeterminação. A democracia, diz Lefort, é “essa forma de sociedade que se inaugura no começo do século XIX, no seio da qual o poder de Estado vai tomar seu pleno impulso, na qual vão se desenvolver múltiplas burocracias de um novo tipo - todas fundadas sobre o modelo de uma suposta racionalidade científica - e que contém o germe de formações totalitárias, mas, simultaneamente, cuja virtude foi e continua sendo colocar os homens e suas instituições à prova de uma indeterminação radical”. LEFORT, C. “Démocratie et avènement d’un lieu vide” (1982). In *LTP*, pp. 461-462.

Embora sua concepção democrática esteja referida à experiência do mundo político europeu, Lefort não toma por referência ilustrativa ou normativa nenhum país em particular. A esse respeito, dirá inclusive que a democracia não é um “produto de exportação” europeu, um modelo que se possa distribuir ou impor⁶. Nas análises lefortianas, os sinais da democracia costumam aparecer nos momentos de grande efervescência social (momentos revolucionários, contestatórios, reivindicativos), ou ainda, emergir em lugares onde ela não está plenamente consolidada, por exemplo, na ação dos dissidentes do Leste Europeu ou da China e nos movimentos sociais em luta contra as ditaduras na América Latina. Com isso, o filósofo indica a sua perspectiva de abordagem, que consiste em pensar a democracia não como um *estado* ou um *dado*, cuja referência seria possível fixar ou cuja posse declarar. Ao contrário, Lefort nos convida a compreender a democracia como o nome de um movimento incessante (sem fundamento, garantia e finalidade a não ser ele mesmo), o nome de uma práxis em busca de liberdade, o nome, enfim, de um processo frágil e contraditório, que requer uma invenção humana permanente. É esta compreensão, em suas forças e limites, que nosso trabalho buscará elucidar.

⁶ Cf. LEFORT, C. “La liberté à l’ère du relativisme” (1989). In *LTP*, pp. 646-647.

Capítulo 1 – Origens da reflexão lefortiana sobre a democracia

1.1. Uma crítica marxista da URSS: o sentido do socialismo em questão

Para fazer sobressair os traços daquilo que buscaremos caracterizar como uma primeira concepção da democracia em Lefort, não há outro caminho senão destacá-la do fundo da crítica que o pensador francês dirigiu ao regime da URSS a partir do final dos anos 1940. Este recorte cronológico não é de todo evidente: de um lado, a literatura em torno da obra de Lefort tende a situar o início de sua reflexão sobre a democracia mais tardiamente, no final dos anos 1970, como consequência de sua ruptura com o marxismo; de outro, é preciso reconhecer que a maneira como a democracia aparece no pensamento do jovem Lefort não constitui uma “concepção” no sentido forte do termo, pois, a rigor, não há uma exposição direta e articulada a seu respeito. No entanto, acreditamos que é possível discernir uma constelação de princípios cuja fecundidade nos impulsiona a tomar esse caminho sinuoso, cientes de que os traços dessa primeira abordagem estão dispersos nos ensaios de juventude do filósofo, cujo alvo explícito é a crítica do comunismo soviético. Assim, para vislumbrarmos a forma que esses traços adquirem não basta recensê-los e reuni-los, mas é necessário enxergar pelo avesso, ou melhor, é preciso articulá-los em oposição ao seu *outro*: o regime stalinista.

Começemos por delinear, em grandes pinceladas, o quadro histórico e intelectual em que a reflexão do filósofo começa a desabrochar, em meados dos anos 1940. Situado num tempo histórico que tem como epicentro os desdobramentos da Revolução Russa e a consolidação do bloco soviético no limiar da Guerra Fria, Lefort elege como alvo de suas primeiras análises o lugar ocupado por uma instituição central na arquitetura do novo regime, a saber, o *partido comunista*, tal como moldado pelo bolchevismo⁷. Trata-se, para o jovem pensador, de compreender a maneira pela qual o partido comunista se impôs como detentor e agente do programa socialista, em detrimento do protagonismo e da autonomia da classe operária na condução de suas lutas e formas de organização. Ao mesmo tempo, Lefort busca discernir a natureza da nova divisão de classes na sociedade

⁷ Cf. ROSENBERG, A. *Histoire du bolchevisme*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1936; SOUVARINE, B. *Staline: aperçu historique du bolchevisme*. Paris: Éditions G. Lebovici, 1985; BROUÉ, P. *Le parti bolchevique. Histoire du PC de l'URSS*. Paris: Minuit, 1977.

soviética (entre dirigentes e executores) e compreender o surgimento de um novo sistema de exploração, erigido no rastro do maior acontecimento revolucionário da história⁸. Detendo-se, a princípio, no fenômeno de burocratização (não apenas do partido comunista, mas da sociedade soviética como um todo), as análises de Lefort se reelaboram no curso dos anos até chegar a uma interpretação política do stalinismo à luz do conceito de *totalitarismo*, empregado pela primeira vez e numa acepção bastante original no célebre ensaio “O stalinismo sem Stalin” de 1956⁹.

Dada a distância crítica e temporal, hoje talvez não tenhamos a exata medida do que significou aplicar o conceito “totalitário” a um regime que se autodenominava – e era amplamente reconhecido – como socialista. É verdade que durante muito tempo depois a afirmação continuaria a impactar, mas especialmente nos idos de 1940-50, quando Lefort publica seus primeiros artigos contra Trotski e o regime soviético, “falar de totalitarismo na União Soviética era escandaloso”¹⁰, uma ação ideologicamente demarcada (como monopólio do assim chamado “discurso de direita”) e improvável enquanto iniciativa do

⁸ Valendo-se de poucas informações e referências históricas disponíveis à época para alicerçar sua reflexão, Lefort busca elaborar uma perspectiva sociológica, que se propõe a fazer uma análise do regime soviético em suas bases sociais vigentes, descrevendo os seus significados e, principalmente, explicitando suas contradições. Trata-se de uma tarefa teórica movida por um sentido prático e revolucionário. Diz Lefort: “a sociedade burocrática stalinista não é para nós um evento histórico a justificar, ela coloca, antes de tudo, um problema a resolver do ponto de vista revolucionário, ela fornece uma experiência a se tornar sensível ao movimento operário mundial”. LEFORT, C. “Kravchenko et le problème de l’URSS” (1948). In *ECB*, p. 144. Vale pontuar ainda que Lefort não entra numa discussão pormenorizada sobre o estatuto da Revolução Russa (por exemplo, as diferenças entre o movimento de Fevereiro e o de Outubro), embora não coloque em dúvida o caráter revolucionário dos acontecimentos que levaram à queda do czarismo. O que lhe interessa compreender é o processo político complexo, formado na esteira de uma revolução social, que se valeu ideologicamente da linguagem, dos ideais e dos valores comunistas presentes na situação histórica em questão para dissimular a natureza do novo regime de opressão e fundar sua legitimidade. Numa perspectiva harmônica e complementar à de Lefort, remetemos o leitor às análises elaboradas por Ruy Fausto e seu balanço crítico do debate historiográfico sobre a Revolução de 17. Ao colocar em cena as ações concretas de diferentes sujeitos históricos (homens, partidos, organizações políticas), o autor brasileiro retraça o curso dos acontecimentos que culminou na consolidação de um regime autocrático fechado (fundado na supremacia de um partido único: o bolchevique). Esse regime, ao perder progressivamente o apoio e a legitimidade populares, apenas conseguiu permanecer no comando do governo aplicando métodos autoritários, manipulando ou destruindo as instâncias representativas e decisórias (como a dissolução da Assembleia Constituinte em janeiro de 1918), intensificando a rede de policiamento e espionagem, controlando a produção e as instituições políticas, eliminando as oposições e restringindo a liberdade de opinião. Em suma, é possível afirmar que o comunismo soviético nasceu matando os princípios do que poderia vir a ser uma democracia socialista e instituindo as bases de um Estado autoritário. Cf. FAUSTO, R. “Em torno da insurreição de 1917 e dos seis primeiros meses do poder bolchevista” (parte I e II). Revista Fevereiro, n.º 2 e 3. Disponível em: <http://www.revistafevereiro.com/index.php>

⁹ Cf. LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, pp. 155-235. Numa intervenção mais tardia Lefort expressa a esse respeito: “a leitura do famoso relatório de Krouchtchev tinha me persuadido, desde 1956, de que a crítica do Estado burocrático, que eu sustentava há dez anos, era insuficiente. Assim, o conceito de totalitarismo se impôs a mim, tão logo terminara o período do grande terror”. LEFORT, C. “Post-communisme et libéralisme” (1994). In *LTP*, p. 773.

¹⁰ LEFORT, C. “A imagem do corpo e o totalitarismo” (1979). In *ID*, p. 141.

campo intelectual de esquerda na França. De modo geral, os intelectuais identificados com esse campo, em particular os ditos “intelectuais progressistas”, mostravam-se acudados pela defesa da revolução e do Estado proletários perante a ordem mundial capitalista, e, por conseguinte, não vislumbravam uma análise de conjunto das relações de produção e da nova forma do poder estatal que se consolidavam na URSS¹¹.

Para iluminar as linhas gerais do campo intelectual da época, confrontado pela existência do stalinismo, é instrutivo trazer a perspectiva lefortiana sobre a história do conceito de *totalitarismo*, retraçada em retrospectiva num ensaio mais tardio, “A lógica totalitária” de 1980. Em suas primeiras páginas, Lefort faz um balanço da fortuna crítica desse conceito, apontando seus principais sentidos ao longo do século XX. Observa que no período entreguerras não é sob o signo do *totalitarismo* que socialistas e liberais se opõem aos regimes de Hitler e Mussolini; antes, é a noção de *antifascismo* que inspira suas críticas. Abandonado por socialistas e liberais, são os ideólogos de direita que, então, passaram a se ocupar do conceito *totalitário*, reunindo sob esse nome diferentes movimentos como o fascismo, o nacional-socialismo e o bolchevismo. Somente no fim da Segunda Guerra, sob os efeitos da propaganda dos Aliados e dos primórdios da Guerra Fria é que o conceito de *totalitarismo* passa a ser mobilizado e ganha um emprego renovado pela opinião pública liberal. E, no entanto, avalia Lefort, “não houve constituição de uma nova categoria política, não houve passagem do epíteto especificando Estados inimigos ao substantivo feito para designar um novo tipo sócio-histórico a não ser quando o comunismo soviético pareceu ameaçar a existência das democracias”¹².

Certamente, as resistências que o campo intelectual das esquerdas manifestou em relação ao emprego desse conceito são o ponto alto do balanço histórico que Lefort realiza, pois é em função dessa observação que se define o lugar de sua própria crítica ao totalitarismo: uma crítica que, ao se colocar numa perspectiva de esquerda, almeja

¹¹ Sobre esse ponto, vale mencionar um episódio emblemático. Trata-se polêmica entre Lefort e Sartre em torno do artigo *Les communistes et la paix*, publicado por Sartre em 1952, no qual é feita uma acalorada defesa do Partido Comunista. Em resposta, Lefort lança dois artigos de grande impacto na Revista *Les temps modernes*: “Le marxisme et Sartre” e “De la réponse à la question”, posteriormente publicados na primeira edição dos *Éléments d’une critique de la bureaucratie* de 1971 (Édition Droz). Em suma, para compreender as nuances da crítica de Lefort a este grupo de intelectuais, o que é uma maneira de compreender as posições no campo de debate da época, vale consultar “La méthode des intellectuels progressistes” (1958), in *ECB*, pp. 236-268 e “La dégradation idéologique du marxisme” (1963), in *ECB*, pp. 308-322.

¹² LEFORT, C. “A lógica totalitária” (1980). In *ID*, p. 88.

preencher uma lacuna cavada ao longo do tempo. A esse respeito, Lefort recorda que inicialmente

[...] o novo conceito foi considerado como um conceito de direita, forjado a serviço de um desígnio reacionário. A luta contra o totalitarismo apareceu como uma manobra diversionista cuja finalidade era levar a esquecer a realidade do imperialismo ocidental e desarmar a crítica do sistema capitalista. Mas é ainda necessário se perguntar por que a esquerda não comunista, marxista ou marxizante, tinha deixado a conservadores ou a liberais a iniciativa da formulação do problema totalitário¹³.

Algumas páginas adiante, indicando o caminho da resposta a tal pergunta, Lefort afirma que a esquerda recusou esse conceito “porque esse conceito é *político*, e a esquerda não pensa em termos de *política*”¹⁴. Isso significa dizer, fundamentalmente, que a esquerda não tinha à época uma teoria do Estado e uma teoria sobre a sociedade política à luz das quais avançar uma crítica do regime soviético¹⁵. Por isso, ela não conseguia ultrapassar a explicação que dava a esse regime em termos de “acidentes da história”, “vícios”, “traição”, “desfiguração”, entre outros¹⁶. Mesmo quando, no interior do campo das esquerdas, as vozes dissonantes se fizeram ouvir, o tom do discurso era dado pelo trotskismo como uma espécie de modelo oficial da oposição possível ao regime stalinista. Observa o filósofo:

¹³ LEFORT, C. “A lógica totalitária” (1980). In *ID*, p. 88.

¹⁴ *Ibid.*, *Id.*, p. 91.

¹⁵ É necessário pontuar que a crítica de Lefort à URSS se elabora, num primeiro momento (nos anos 1940-1950), dentro de um quadro conceitual marxista e, dessa maneira, vemos o filósofo recorrer a conceitos-chave da obra de Marx para denunciar o novo tipo de exploração no nível das relações de produção, a nova forma da luta de classes e as contradições do regime. Para Lefort, explicitá-los era colaborar para reabrir o horizonte revolucionário da classe trabalhadora submetida à dominação burocrática. Entre as décadas de 1970 e 1980, nosso autor modifica a apreciação desse quadro conceitual, tomando consciência daquilo que julgará os limites do paradigma de Marx; a partir de então, empenha-se a levar a análise do totalitarismo a outro registro: um registro em que possa caracterizá-lo, por oposição à democracia moderna, enquanto formação social inédita, na qual o poder busca englobar o social por inteiro. Cf. ABENSOUR, M. “Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort”. In HABIB, C. ; MOUCHARD, C. *La démocratie à l'œuvre: autour de Claude Lefort*. Éditions Esprit, 1993, pp. 79-136.

¹⁶ Lefort explica a “impotência dos socialistas para conceber a natureza do regime soviético” nos seguintes termos: “A partir do momento em que viam a propriedade privada abolida, em que o antagonismo de classe não se deixava mais decifrar no quadro conhecido do capitalismo, seu pensamento encontrava-se desarmado. Podiam julgar o Estado soviético carregado de vícios; mas, precisamente, sabiam apenas localizar os vícios para imputar-lhes a origem aos acidentes da história. À esquerda faltava uma teoria do Estado ou, mais profundamente, uma concepção da sociedade política. E, simultaneamente – fato muito pouco notado –, revelava-se impotente para interpretar os sinais manifestos da exploração dos operários e dos camponeses, os sinais da divisão de classe que se engendrava a partir das novas relações de produção. Por ter circunscrito a esfera da realidade aos limites da economia, tornava-se cega à estrutura do sistema de produção quando este se imprimia explicitamente no sistema político”. LEFORT, C. “A lógica totalitária” (1980). In *ID*, p. 91.

[...] o caso dos trotskistas é exemplar. Por menos numerosos que fossem, não há dúvida nenhuma de que exerceram uma influência considerável sobre os intelectuais de esquerda na Europa Ocidental. Ora, eles não variaram no seu julgamento: o fascismo foi e continua sendo, para eles, um meio que o Grande Capital se deu, em condições históricas determinadas, de reafirmar sua dominação sobre o proletariado, enquanto o stalinismo lhe apareceu e aparece sempre como o produto monstruoso de uma situação na qual a derrota da revolução mundial havia dissociado da infraestrutura socialista uma superestrutura burocrática na qual uma *casta parasitária* se tinha enxertado sobre o *Estado proletário*¹⁷.

Diante dessa situação, é possível ter uma ideia do lugar que veio ocupar o grupo *Socialisme ou Barbarie*¹⁸, fundado principalmente por Lefort e Castoriadis, e do significado que o grupo conquistou no contexto intelectual francês do pós-guerra, quando abriu um espaço crítico de reflexão política a distância do trotskismo. Foi nesse espaço, do qual as tensões e divergências não estavam ausentes, que Lefort encontrou um ambiente fecundo para a formulação de suas primeiras análises.

Fundado oficialmente em 1949, o grupo já existia de maneira latente desde 1946 no seio PCI (Partido Comunista Internacionalista), partido de orientação trotskista, que se apresentou como uma seção francesa da IV Internacional. Dentro do PCI, formou-se uma tendência oposicionista, nomeada Chaulieu-Montal¹⁹, que se estabeleceu em torno de um ponto central de divergência com o PCI, a saber, a questão da natureza da URSS e do stalinismo e, por conseguinte, o tipo de posicionamento a ser adotado frente a esse regime. No PCI, predominava a versão ortodoxa e oficial do trotskismo, que caracterizava a URSS como Estado operário desfigurado e a burocracia, como mera casta parasitária e provisória, ou seja, não como uma nova classe dominante. Para a tendência Chaulieu-Montal, uma reconstrução do movimento operário revolucionário passava, necessariamente, por um novo entendimento da burocracia e por uma ruptura aberta e inequívoca em relação ao stalinismo. Para os animadores de *Socialisme ou Barbarie*, essas frentes de trabalho se unificavam em torno da desconstrução do imaginário que sustentava a URSS como encarnação histórica do socialismo.

¹⁷ LEFORT, C. “A lógica totalitária” (1980). In *ID*, p. 89, grifos nossos.

¹⁸ Sobre a história do grupo *Socialisme ou Barbarie*, indicamos o precioso estudo de Philippe Gottraux, *Socialisme ou Barbarie: un engagement politique et intellectuel dans la France de l’après-guerre*. Lausanne: Payot, 1997.

¹⁹ *Chaulieu* era o pseudônimo de Cornelius Castoriadis e *Montal*, o de Claude Lefort.

De pequenas proporções e sem dispor do domínio sobre os principais veículos de difusão da época, o grupo marca sua singularidade ao constituir um espaço de resistência teórica às diretrizes trotskistas e de elaboração crítica das ideias da esquerda ortodoxa, sem deixar de afirmar sua identidade enquanto grupo revolucionário de inspiração marxista. *Socialisme ou Barbarie* nasce de uma preocupação prática: é o problema das vias de efetivação da revolução que se coloca para os seus principais fundadores, Castoriadis e Lefort, e é nessa chave que suas críticas à URSS, à burocracia e ao papel do partido comunista ganham força e sentido²⁰.

Grande parte dos artigos reunidos na coletânea *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, em que se apreende a crítica de Lefort ao regime soviético, foi gestada no interior de *Socialisme ou Barbarie*, ao qual o pensador francês permaneceu vinculado de 1949 até 1958. Do começo ao fim de sua participação nesse círculo há uma nítida tensão entre as teses majoritárias do grupo e as posições de Lefort – sobretudo no que diz respeito à necessidade de um partido revolucionário na condução das lutas operárias –, mas seria injusto minimizar o quanto esses primeiros artigos do pensador francês são devedores do espaço de discussão que o grupo fomentou e, em especial, dos estudos de Castoriadis²¹.

Cruzando essas breves informações sobre o estado do campo intelectual da época com os impactos da experiência do jovem filósofo em diferentes espaços de militância política (primeiro no PCI, depois no ILO²²), tornam-se mais claros o impulso que dá

²⁰ Em janeiro de 1949, diante de uma assembleia do Comitê Central do PCI, o grupo oposicionista anuncia seu projeto de conduzir um trabalho crítico à parte e publicá-lo por meio da criação de uma nova revista, cujo título é necessário enfatizar: *Socialisme ou Barbarie: organe de critique et d'orientation révolutionnaire*. Em seu primeiro número, os integrantes do grupo constroem uma apresentação de si, “sem modéstia nem orgulho”, como uma organização não apenas teórica, mas sobretudo militante, animada por um objetivo eminentemente revolucionário. No primeiro número da revista, lemos: “Apresentando-nos hoje, por meio dessa revista, diante da vanguarda dos operários manuais e intelectuais, *nós sabemos sermos os únicos* a responder de uma maneira sistemática aos problemas fundamentais do movimento revolucionário contemporâneo: pensamos ser os únicos a retomar e continuar a análise marxista da economia moderna, a pôr sobre uma base científica o problema do desenvolvimento histórico do movimento operário e de sua significação, a definir o stalinismo e, em geral, a burocracia ‘operária’, a caracterizar a Terceira Guerra Mundial, enfim, a pôr novamente, levando em conta os elementos originais criados pela nossa época, a perspectiva revolucionária”. Apresentação da revista **Socialisme ou Barbarie**, 1949, n. 1, p. 2

²¹ Ainda que Lefort se coloque numa perspectiva política para explicar a origem da sociedade stalinista, tomando certa distância de Castoriadis, que privilegiou os fundamentos econômicos do regime, é inegável a influência deste pensador sobre Lefort e, em especial, do estudo seminal que Castoriadis trouxe à luz no artigo “Les rapports de production en Russie”. In **Socialisme ou Barbarie**, n. 2, 1949, pp. 1-66.

²² ILO é a sigla do grupo chamado *Informations et Liaisons Ouvrières*. Dissidência de *Socialisme ou Barbarie*, ILO foi um grupo formado principalmente por Lefort e Henri Simon em 1958. Seus objetivos eram favorecer o contato, a troca de informações, a formação de comitês entre os trabalhadores enraizados em seus meios de trabalho. O grupo não pretendia ser uma organização artificial como um partido, tampouco pretendia apresentar-se como um grupo de intelectuais em posse de uma teoria da revolução; ao contrário, ele visava beneficiar a comunicação e a ação dos trabalhadores entre si. As atividades de ILO

origem às primeiras intervenções de Lefort no debate teórico e as razões que o levaram a privilegiar a análise do fenômeno burocrático e da organização da ação revolucionária. A indicação desses temas-chave que aparecem no primeiro plano dos escritos lefortianos, importante para nos informar sobre o enraizamento e o caráter específico de sua reflexão, não deve perder de vista o *projeto político-filosófico* mais amplo que unifica a multiplicidade dos temas abordados e confere um sentido geral às suas tomadas de posição. Parece-nos fundamental ressaltar que, da crítica à posição do Partido como consciência e direção da classe proletária à elucidação da divisão social na base de um novo sistema de exploração na URSS, encontra-se um projeto político ousado que sustenta as diversas frentes em que a reflexão lefortiana se desdobra: trata-se de um projeto assentado sobre o desejo de disputar o *sentido do socialismo*, desejo que, no plano teórico, assume a forma de uma luta contra as mistificações que obstruíam as vias revolucionárias da obra de emancipação social a ser realizada pelo proletariado²³.

No ensaio “Organização e partido”, publicado em 1958, encontramos uma importante indicação desse projeto filosófico concernente à reavaliação do estatuto do socialismo. Trata-se, é verdade, de uma motivação compartilhada pelo grupo *Socialisme ou Barbarie* como um todo, muito embora, no caso de Lefort, a defesa da autonomia como critério da construção do socialismo o tenha levado mais longe, inclusive a romper

ocorreram de 1958 a 1960, quando passou a ser chamado *Informations et correspondances ouvrières* – ICO. Este foi extinto em 1973.

²³ Assim como Marx, é o problema da *emancipação social* que ocupa o centro das preocupações teóricas de Lefort na juventude. Na luta contra as mistificações do seu tempo, Lefort busca seguir os passos do encaminhamento que a crítica da sociedade burguesa e a ação do sujeito revolucionário encontravam em Marx, especialmente em obras como *Manuscritos econômico-filosóficos*, *Ideologia alemã* e *Manifesto comunista*. No contexto em que Lefort está inserido, o enfrentamento das mistificações assume várias formas: i) a crítica da teoria leninista da direção, que engendra a necessidade do comando do partido sobre a classe proletária; ii) a crítica da compreensão do proletariado enquanto classe definida de um ponto de vista puramente objetivo e econômico; iii) a crítica da burocracia como nova classe social dominante na URSS; iv) a crítica da ideia de revolução enquanto momento de negação e destruição imediatas da ordem social exploratória, concepção alheia à forma de posituação do poder proletário; e *last but not least* v) a desconstrução da imagem do socialismo enquanto puro desenvolvimento das forças produtivas e/ou puro desdobramento das “leis” econômicas. Cumpre ressaltar que a análise particular da situação russa, posta no horizonte histórico de Lefort, permite ver, com lentes de aumento, uma problemática de caráter universal, na qual o pensador se vê enredado. Essa articulação (entre o particular e o universal) encontra-se em diversos artigos desse período. Vejamos, por exemplo, estas palavras que fecham o ensaio de 1952 dedicado ao relato de Anton Ciliga: “Ao proletariado se colocará sempre o problema de encontrar uma forma de poder que exprima praticamente sua liberação de classe. E sempre ele engendrará na sua elite, pelas necessidades mesmas de sua organização, camadas que tenderão a se voltar contra ele e que buscarão sua libertação num novo sistema explorador. A experiência russa trouxe à luz dificuldades inerentes a *toda* luta proletária. É apenas refletindo sobre essa experiência e assimilando-a que poderemos colocar o *problema da emancipação social em novas bases*”. LEFORT, C. “Le témoignage d’Anton Ciliga” (1950). In *ECB*, p.154, grifos nossos.

com o grupo em 1958²⁴. À parte essas divergências, interessa-nos assinalar que, no interior do grupo, desenhou-se um novo entendimento do socialismo num horizonte comum de reflexão; entendimento que foi gradativamente assimilado e ganhou contornos singulares na experiência intelectual lefortiana – como veremos adiante. No que concerne à perspectiva geral do grupo, Lefort relata:

As análises de *Socialisme ou Barbarie*, a experiência que alguns tiravam, como eu mesmo, de sua antiga ação num partido conduziam naturalmente a ver sob uma nova luz a *luta de classes* e o *socialismo*. É inútil resumir as posições que a revista foi levada a tomar. Bastará dizer que a autonomia se tornou, a nosso ver, o critério da luta e da organização revolucionárias. (...) Julgávamos que o objetivo da luta não poderia ser outro que a gestão da produção pelos trabalhadores, pois qualquer outra solução apenas consagraria o poder de uma burocracia nova; buscávamos, por conseguinte, determinar reivindicações que testemunhavam imediatamente uma consciência antiburocrática; conferíamos um lugar central à análise das relações de produção e de sua evolução, de maneira a mostrar que a gestão operária era realizável e que ela tendia a se manifestar, já espontaneamente, no seio do sistema de exploração; enfim, éramos levados a definir o *socialismo* como uma *democracia dos conselhos*²⁵.

Esta última afirmação fornece uma pista preciosa, que nos permite nomear o projeto político-filosófico ao qual fizemos alusão. A disputa pelo sentido do socialismo que, de alguma maneira, passa por um “retorno à origem”, figurada por Marx, revela-se um ato de construção original, que vem responder à necessidade de pensar um socialismo de maneira específica, adjetivada: um *socialismo democrático* – concebido para se opor e tornar patente a distância com o regime que se apresentava na experiência histórica valendo-se do seu primeiro nome²⁶. Trata-se, portanto, de ressignificar o entendimento

²⁴ Este ensaio marca, inclusive, a saída de Lefort do grupo *Socialisme ou Barbarie*. O texto pode ser lido como uma síntese das posições de Lefort sobre o problema da organização da luta operária e sua defesa radical da autonomia da classe trabalhadora. Isto se traduzia, para o filósofo, na urgência de superar a teoria da direção (de origem leninista), que fundamentava, a seu ver, a necessidade do partido. Marcadas por uma tensão congênita à fundação do grupo, as relações de Lefort com as posições majoritárias de *Socialisme ou Barbarie* chegam a um ponto inconciliável. Lefort abandona o grupo devido a uma divergência quanto à compreensão do papel do partido na luta revolucionária. Se a posição defendida por Castoriadis insistia na necessidade de um partido de tipo novo, Lefort se insurgia contra toda e qualquer organização burocrática, cindida da classe operária, que se colocasse como sua vanguarda ou direção. Na visão do pensador francês, esse postulado conduziria à instauração de uma lógica burocrática, ensejando uma nova forma de dominação social.

²⁵ LEFORT, C. “Organisation et parti” (1958). In *ECB*, pp. 101-102, grifos nossos.

²⁶ Adiantando um pouco nossa argumentação, gostaríamos de enfatizar que essa reavaliação do socialismo é composta por um duplo movimento: de um lado, a tentativa lefortiana de restituir “um marxismo autêntico, um marxismo de Marx”; de outro, a criação de uma perspectiva singular no ato de retorno à origem. Em outras palavras, o “retorno à origem”, nesse caso, não é um puro restabelecimento do mesmo, mas abre caminho para a elaboração de algo novo. A redefinição do sentido do socialismo proposta por

do socialismo, conferindo-lhe uma marca e uma substância política que apenas a aproximação do referencial democrático poderia fazê-lo. É verdade que não encontramos em Lefort algo como o “conteúdo” ou o “modelo” de tal socialismo; apenas seus traços gerais podem ser vislumbrados sob o fundo incerto da experiência histórica de resistência ao stalinismo. Entretanto, esse projeto político-filosófico latente se mostra efetivo o bastante para orientar o filósofo na tarefa que condensa os seus esforços nesse período, a saber, a desconstrução de um imaginário poderoso que sustenta a URSS enquanto encarnação histórica do socialismo²⁷.

O imaginário soviético é constituído por um emaranhado de representações, ideias, valores e sentimentos, que, das suas versões mais vulgarizadas às suas inspirações mais teóricas, guardam em comum uma referência difusa a uma tradição de pensamento que encontra na obra e na figura de Marx um símbolo fundador. Tal imaginário apela a uma suposta filiação aos princípios e aos ideais comunistas estabelecidos pela tradição marxista para fundar a sua própria legitimidade. Adentrar essa seara é, certamente, expor-se a perigos e dificuldades. Afinal, como definir essa “tradição marxista”? Por onde passa a fio da navalha que separa aquilo que é devido a Marx, propriamente, e aquilo que se deve à sinuosa e multifacetada linha de autores que desenvolveram seus trabalhos sob a autoridade do pensador alemão²⁸? Outro risco com o qual deparamos nesse caminho interrogativo é sugerir que um imaginário ideológico é a simples transposição de uma teoria, ou, pior ainda, que o stalinismo *é* ou *procede* de uma ideologia, tomada enquanto doutrina²⁹. Dar uma resposta à altura da complexidade dessas questões implicaria um

Lefort, sem perder a referência ao projeto revolucionário de emancipação humana, que desde os *Manuscritos econômico-filosóficos* marca as concepções de Marx, dá um passo a mais ao conjugar os princípios de autonomia, gestão e poder proletários, em suma, aproximando a definição do socialismo de uma experiência política *democrática* – algo que não se coloca nesses termos na letra do pensador alemão.
²⁷ Para Lefort, essa imagem construída em torno da Rússia exercia um efeito determinante em escala global, pois é como se “os interesses do proletariado mundial estivessem subordinados à salvaguarda da pátria do socialismo”. LEFORT, C. “Kravchenko et le problème de l’URSS” (1948). In *ECB*, p. 118.

²⁸ Para se ter uma ideia da complexidade envolvendo as relações de continuidade e descontinuidade entre o marxismo (de Marx), o leninismo e o stalinismo, trazemos a argumentação defendida por Ruy Fausto, que serve de *contraponto* à perspectiva lefortiana. Na crítica à URSS, Lefort opera uma separação (logo, uma descontinuidade) rigorosa entre o marxismo de Marx e o stalinismo, de um lado, e uma continuidade entre o leninismo e o stalinismo, de outro. A visão de Fausto é nuançada, mas o decisivo para este autor é que há uma linha de continuidade entre o stalinismo e o marxismo devido ao lugar que Marx teria reservado à violência no processo revolucionário com a noção de “ditadura do proletariado”. Para o pensador brasileiro, trata-se de uma violência que, de instrumento provisório, pode se converter, sem trava de segurança, num dispositivo constitutivo e incontrolável de uma sociedade totalitária. Cf. FAUSTO, R. “Trotski, a democracia e o totalitarismo (a partir do *Trotsky* de Pierre Broué)”. Revista Lua Nova, n. 62, 2004, pp. 129-130.

²⁹ O stalinismo, aos olhos de Lefort, não tira sua origem de uma ideologia, ou melhor, não é em si mesmo uma ideologia, mas supõe a articulação entre um sistema de pensamento e um sistema social, em outros

desvio muito longo por caminhos obscuros ou até mesmo sem saída; por isso, vamos nos limitar a seguir os passos de Lefort para caracterizar em linhas gerais *como, por quem, sob quais tensões* essa tradição se constituiu e de que maneira ela foi mobilizada num procedimento ideológico de justificação da opressão. Pois uma coisa é certa: para o regime burocrático, “a ideologia marxista é o melhor instrumento de sua dominação”³⁰; o socialismo continua a ser “o álibi da classe dominante, seu ‘complemento solene’, sua ‘justificação’, [como] diria Marx”³¹.

Nitidamente, a argumentação lefortiana toma o cuidado de fazer uma distinção, buscando separar a obra de Marx da dos marxistas³², distinguir “o marxismo autêntico, o marxismo de Marx”³³ da versão desnaturada do marxismo (representada, nesse contexto em particular, por Lênin e Trotski)³⁴. O imaginário soviético mistura e se alimenta dessas duas versões, ou melhor, vive de sua confusão, pois a força desse imaginário ideológico só pode se exercer na medida em que, simultaneamente, se apoia e desfigura o ideal comunista de sociedade. *Grosso modo*, o comunismo é vislumbrado por Marx como o movimento que toma a luta de classes em direção à instauração de uma forma de sociedade que tende a abolir a separação entre a sociedade civil e o Estado, que visa

termos, entre um sistema de ideias e um sistema de ações. Essa articulação é central no ensaio “O totalitarismo sem Stalin”. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

³⁰ LEFORT, C. “Kravchenko et le problème de l’URSS” (1948). In *ECB*, p. 143.

³¹ *Ibid.*, Id., p. 143.

³² Essa diferenciação se manterá firme até o último momento da reflexão lefortiana. Em *La complication: retour sur le communisme* (1998), o pensador continua a recusar a paternidade de Marx em relação ao nascimento do totalitarismo soviético. Cf. LEFORT, C. *LC*, pp. 45-48.

³³ LEFORT, C. “A imagem do corpo e o totalitarismo”. In *ID*, p. 142.

³⁴ Na famosa entrevista concedida à Revista *L’Anti-Mythe*, em 1975, Lefort narra o quanto o Partido Comunista Francês e a URSS lhe causavam, desde cedo, certa repugnância. Ainda que tenha se vinculado a um grupo de orientação trotskista na juventude, pois o trotskismo, como dissemos, fornecia o modelo das posturas divergentes, o que Lefort buscava, na verdade, era o acesso a uma criticidade que apenas um “marxismo fiel a Marx” poderia oferecer. Esse “marxismo fiel a Marx”, buscado por Lefort, não se caracteriza em termos de filiação, exegese ou tentativa de reconstrução dos argumentos originais do pensador alemão. Trata-se, antes, da busca por uma postura teórica diante do mundo social, inspirada na criticidade própria à obra de Marx. Vejamos o seu relato: “eu estava em 1941-42 na classe de Merleau-Ponty no Liceu Carnot. Ele sabia estabelecer relações pessoais com alguns de seus alunos. Um dia, no fim do ano escolar, ele me perguntou se eu me interessava por política, depois, mais precisamente, o que eu pensava do PCF. Surpreso com as minhas respostas, ele então me perguntou se eu conhecia Trotski. Eu lhe respondi que não e ele fez a seguinte observação que, com certeza, eu não esqueceria: ‘Parece-me que se você o conhecesse, você seria trotskista’. O que eu buscava, confusamente, naquela época? *Um marxismo que fosse fiel à ideia de Marx que eu tinha formado*, uma crítica radical da sociedade burguesa sob todas as suas formas, ligada à ação revolucionária do proletariado, um marxismo que tornasse manifesta a aliança da teoria e da política, um *marxismo antiautoritário*. O que me repugnava no PCF era, ao mesmo tempo, seu monolitismo, seu dogmatismo e sua demagogia com a pequena burguesia, seus valores nacionalistas, ou melhor, patrióticos e violentos [patriotardes]. O que me repugnava na URSS (minha informação era escassa, mas eu conhecia muitas amostras da propaganda soviética e eu tinha lido Gide), era a militarização da sociedade, a hierarquia burocrática, a desigualdade dos salários, sem esquecer a monstruosidade do realismo socialista”. “Entretien avec Claude Lefort” (1975). In *LTP*, p. 224, tradução e grifos nossos.

superar a exploração e a fragmentação do trabalho e das atividades produtivas, permitindo aos sujeitos a retomada de uma subjetividade reificada pela alienação própria ao modo de produção capitalista. O que faz o stalinismo? Ele se apresenta sob a capa do comunismo, apodera-se dos seus valores e ideais, mas o faz operando uma distorção. A ação ideológica é, assim, esse movimento pelo qual a força de instituição do ideal comunista é apropriada em prol da sustentação imaginária do regime stalinista. A ideologia totalitária não nega a verdade do comunismo, mas apresenta em seu lugar uma meia-verdade, que permanece (e precisa permanecer) opaca e lacunar³⁵.

De um lado, por mais que o regime stalinista-burocrático contradiga, em todos os seus atos, as concepções originais de Marx, ele não pode privar-se de sua referência, na medida em que ela lhe fornece o seu “complemente solene”, a sua “justificação”. Por outro, já distante da letra e do espírito de Marx, esse regime se apoia nos temas clássicos de um segundo referencial, Lênin, outra espécie de “pai-fundador”, cuja simbologia remete a um “discurso das origens”. Misturando essas duas fontes de autoridade e condensando-as sob um mesmo nome, a ideologia stalinista³⁶ pode, finalmente, apresentar-se em continuidade com a “tradição marxista”.

Com efeito, não se deve negar que a filiação marxista da ideologia stalinista dê a esta mais força; o fascismo estava fundado apenas numa pseudo-revolução; o stalinismo está fundado numa verdadeira revolução: seria muito instrutivo mostrar como se aparentam os temas ideológicos do leninismo e do stalinismo. O que é certo é que a ideia da História, num caso como no outro, está no centro de tudo³⁷.

³⁵ Alguns comentadores de Lefort também captaram esse movimento. Nas palavras de Abensour: “É este disfarce [travestissement] do comunismo que, através do véu de ilusão, é o segredo da atração inegável, formidável, que a nova sociedade exerce sobre milhares de consciências trabalhadas pelo desejo de revolução, o desejo de ultrapassar a cisão”. ABENSOUR, M. “Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort”. In: HABIB, C. & MOUCHAR, C. *La démocratie à l'oeuvre: autour de Claude Lefort*, Turriers: Editions Esprit, 1993, p. 93. Como também observou Hugues Poltier, o totalitarismo “retoma, por sua conta, as ‘exigências positivas’ – de socialização da sociedade, de reconhecimento explícito da unidade ideal da sociedade, etc. – que sustentam a resposta comunista, mas, simultaneamente, ele as degrada, restituindo do comunismo apenas sua caricatura deformada”. POLTIER, H. *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort*. Genève : Labor et Fides, 1998, p. 75. Enfim, vale observar que, em francês, a palavra usada por Lefort, e também por esses comentadores, para se referir à maneira como o totalitarismo se vale da linguagem comunista, é *travestissement*, palavra cuja polissemia a torna bastante adequada para expressar as operações típicas desse regime. Segundo o Petit Robert, *travestissement* significa disfarce, caricatura, distorção, perversão, ação que altera a natureza de alguma coisa.

³⁶ Em síntese, a ideologia stalinista, compreendida aqui em sentido mais genérico, enquanto conjunto de tópicos, “está fundada em alguns temas essenciais. O tema do desenvolvimento das forças produtivas, como já indicamos. O da lógica da história que se realiza independentemente dos homens. O da violência que os fins da História justificam. O do trabalho, o da culpabilidade do homem perante a História...”. LEFORT, C. “Kravchenko et le problème de l'URSS” (1948). In *ECB*, p. 142.

³⁷ LEFORT, C. “Kravchenko et le problème de l'URSS” (1948). In *ECB*, p. 143.

Sabe-se o quanto uma certa representação da História foi explorada pelo imaginário soviético³⁸. Do mesmo modo, muito da argumentação de Trotski se desenvolve nessa direção, visando reforçar a necessidade dos sacrifícios das gerações atuais em nome das gerações vindouras: a História e os fins últimos da classe operária legitimariam, assim, a renúncia aos fins imediatos na história presente. A dureza e a intensidade do trabalho, a instauração de um estado policalesco na sociedade, a militarização do trabalho, os poucos recursos materiais acessíveis a uma classe trabalhadora esmagada – todas essas situações de fato foram amplamente justificadas em nome de uma representação muito forte: a construção *histórica* do socialismo. Inclusive, é em nome de um “prodigioso papel histórico” que Trotski pensa a necessidade e a razão superior do Partido³⁹, concebido como órgão necessário graças ao qual a classe trabalhadora é alçada a uma posição universal, logrando empreender suas lutas e inscrever suas ações na História.

Todavia, o tema da História não é o único a compor a imagem do regime soviético, mas convoca outras representações que formam a sua tessitura. Dentre elas, destacam-se: a imagem do *Estado do proletariado para o proletariado*; a afirmação imaginária do fim da divisão e da hierarquia sociais, acompanhada da valorização de toda e qualquer atividade como parte do empreendimento coletivo; o ideal de uma socialização acabada da sociedade em torno das normas e valores comuns controlados e incutidos pelo Partido; a alegação do fim da exploração de classe graças à abolição da propriedade privada dos meios de produção; em suma, a valorização de medidas de uma “economia progressista” (coletivização, planificação, industrialização, etc.) em prol do desenvolvimento das forças produtivas.

Esse último aspecto merece destaque. Sem dúvida, a transformação do socialismo numa ciência econômica progressista, que faz do desenvolvimento das forças produtivas a sua pedra de toque, é um dos elementos mais preponderantes da formação do imaginário

³⁸ Sustenta Lefort no mesmo ensaio: “A ideologia da História propriamente dita está em toda parte. Todos os atos de terror se fazem em nome dessa ideia: que os sacrifícios atuais receberão seu valor na escala histórica”. LEFORT, C. “Kravchenko et le problème de l’URSS” (1948). In *ECB*, p. 142.

³⁹ Num pronunciamento durante o XIII Congresso, Trotski fez as seguintes declarações, relatadas por Boris Souvarine. “Ninguém dentre nós não quer nem pode ter razão contra seu partido. Em definitivo, o partido sempre tem razão... Nós só podemos ter razão com e pelo partido, pois a história não tem outras vias para realizar sua razão. [...] O Partido bolchevista se atribuiu o objetivo da conquista do poder pela classe operária. Na medida em que esse partido realiza essa tarefa pela primeira vez na história e enriquece a experiência humana por essa conquista, ele realizou um prodigioso papel histórico”. SOUVARINE, B. *Staline: un aperçu historique du bolchevisme*. Paris: Plon, 1935, p. 340.

soviético. É contra essa representação, reforçada sob os efeitos da posição econômica ocupada pela Rússia após a Segunda Guerra, que Lefort redige o artigo “Kravchenko e o problema da URSS” em 1948. Nele, propõe-se a desfazer o mito da economia soviética como economia racional e progressista. Comentando o polêmico livro *J’ai choisi la liberté* de Victor Kravchenko (ex-funcionário da alta burocracia soviética), Lefort reconhece que um dos principais méritos desse relato consiste em desvelar a incoerência do sistema econômico stalinista perante a crença de que a economia soviética é racional e dotada de estabilidade, razão pela qual teria conseguido se alçar à categoria de segunda maior potência do globo em poucos anos. A ideia de uma economia progressiva, vale pontuar, era digna de crédito até mesmo pelos teóricos burgueses. Kravchenko nota muito cedo em sua experiência profissional a irracionalidade dos métodos stalinistas como a implantação da coletivização. Processo gradual que começou a se instaurar em meados da década de 1920, a coletivização apenas foi possível com a ação de uma burocracia que se lançou num empreendimento brutal, desorganizando a economia rural e provocando uma fome generalizada de grandes proporções, que levou à morte milhares de camponeses.

Lefort também se vale da narrativa de Kravchenko para trazer à luz as implicações do processo de elaboração e execução dos Planos Quinquenais. Em especial, o ex-funcionário torna nítida a imbricação desses Planos com as ações da N.K.V.D, uma das polícias secretas do regime, que se tornou um agente indispensável para o funcionamento, a supervisão e o controle da produção. Em outras palavras, a Planificação, louvada enquanto índice de racionalização da economia, implicava, necessariamente, uma ampla e densa estrutura repressiva sobre o trabalho. Por conseguinte, a supremacia do ponto de vista econômico-formal deixava intactas as questões realmente pertinentes que deveriam ser levadas em conta na definição do socialismo, quais sejam: o modo de produção e distribuição da riqueza, a situação dos trabalhadores, a forma das relações de produção, e, em geral, a forma das relações sociais⁴⁰.

⁴⁰ Vindo à tona tempos depois, precisamente em 1973, *O arquipélago Gulag* de Soljenítsin é um marco na revelação das estruturas profundas do trabalho forçado sobre as quais se sustentava o “progresso” da economia stalinista. Sem contar com os dados que essa coletânea de relatos trouxe à luz apenas nos anos 1970, Lefort dispunha de informações nos anos 1940 que estimavam um número de 20 milhões de pessoas nos campos de trabalho forçado. No que diz respeito ao modo de exploração, nosso autor pontua que, enquanto o capitalismo se singulariza pelo exercício de uma apropriação privada do capital, a experiência da URSS mostra-se fundada sobre uma apropriação coletiva da mais-valia pela burocracia de Estado, cujos interesses “os ligam ao regime da planificação e da coletivização, que é para eles um instrumento de

Ao enfatizarmos a ideia hipostasiada de História e a prevalência de uma definição econômica e científica do socialismo, estamos cientes de que elas não esgotam a tessitura do imaginário em torno da URSS, embora ocupem uma posição nuclear. Diante da questão que se impõe na sequência, sobre a função desse imaginário, não resta dúvida de que ele se destina a ocultar a contradição maior do regime, a saber, o fato de que o Estado se apresenta como Estado do proletário e, ao mesmo tempo, exclui o proletariado de todo protagonismo e de todo controle sobre o processo de produção, reduzindo-o a tarefas de pura execução, e, mais radicalmente, excluindo-o de todo poder real sobre a sociedade⁴¹. Desse modo, a imagem construída em torno da URSS eclipsava a apreensão desse regime enquanto novo sistema de exploração baseado na formação de uma nova classe dominante – a burocracia –, que extraía sua força e exercia seu domínio a partir de sua integração ao aparelho de Estado. Sua eficácia imagética consistia em embaralhar a compreensão da nova dinâmica da luta de classes na URSS entre o proletariado e a burocracia, e a relação desta com a configuração de um novo poder de Estado. Afinal, como poderia o proletariado revoltar-se contra o *seu* próprio Estado, o Estado que governava em seu nome? Como seria possível acusar o regime de exploração da força de trabalho se, de um lado, o proletariado não era mais uma força de trabalho assalariada regulada por um contrato de tipo burguês⁴² e, de outro, a forma privada da propriedade havia sido minada?

Contra o procedimento ideológico que recobre o socialismo com esse imaginário pretensamente científico e progressista (no fundo, essencialmente abstrato e autoritário), Lefort sustenta que “não há construção do socialismo independente da consciência do proletariado, de sua participação efetiva na direção e no controle da economia”⁴³. Sem dúvida, essa afirmação é decisiva num contexto em que o trabalho operário é despojado de sua substância criadora, de iniciativa própria de organização, em suma, de qualquer

exploração infinitamente mais aperfeiçoado do que o modo de organização capitalista”. LEFORT, C. “Kravchenko et le problème de l’URSS” (1948). In *ECB*, pp. 131-132.

⁴¹ Nas palavras de Lefort, a contradição do regime consiste em “integrar o proletariado à vida social, fazer ‘reconhecer’ seu Estado como aquele da sociedade inteira e recusar ao proletariado essa integração, apropriando-se dos frutos do seu trabalho e retirando dele toda criatividade social”. LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, p. 189.

⁴² Na sociedade burguesa, há um contrato formal entre trabalhador e capitalista, cujos requisitos são a igualdade e a liberdade dos contratantes; algo dessa aparência prevalece, ainda que a crítica anticapitalista revele essa igualdade e liberdade *formais* como ilusão, na medida em que o contrato se assenta na sujeição não-escolhida do trabalhador. Por sua vez, “o capitalismo de Estado embaralha os termos [do contrato]. O operário não vende sua força de trabalho ao capitalista, ele não é mais uma mercadoria; supostamente, ele é supostamente uma parcela de um conjunto que se chama as forças produtivas da sociedade”. LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, p. 187.

⁴³ LEFORT, C. “Kravchenko et le problème de l’URSS” (1948). In *ECB*, p. 142.

traço de autonomia, encontrando-se submetido à teia de controle burocrático e policial. Mas a ênfase sobre a necessidade de controle da produção não quer dizer que, na visão de Lefort, o proletário seja compreendido *apenas* em função de sua posição econômica e que o socialismo deva se definir pela supremacia do econômico em detrimento de outras esferas da vida social. Se assim fosse, Lefort não conseguiria extrapolar o âmbito do pensamento ideológico economicista e objetivista.

[...] o socialismo não poderia se deixar definir “em si”, pela nacionalização dos meios de produção, a coletivização da agricultura e a planificação, ou seja, de maneira independente do *poder proletário*. Há no capitalismo burguês uma infraestrutura que confere sua verdadeira potência à classe dominante, qualquer que seja a característica do Estado na conjuntura. Em contrapartida, o socialismo não pode designar uma infraestrutura, uma vez que ele significa a tomada [la prise en main] pelo proletariado dos meios de produção ou a gestão coletiva da produção. (...) Que este [modo de gestão] escape ao proletariado, que ele seja reconduzido ao papel de simples executante que lhe é atribuído na indústria capitalista, não há mais traço de socialismo. A burocracia de Estado planifica, portanto, segundo a perspectiva e em benefício [dans l'intérêt] de todos aqueles que partilham entre si as funções dirigentes. As nacionalizações e a coletivização estão formalmente a serviço da sociedade inteira, realmente a serviço de uma classe particular⁴⁴.

Por ora, queremos ressaltar desse excerto aquilo que é fundamental ao rumo de nossa argumentação: o principal problema da liberação proletária não é ou pelo menos não se esgota) na tomada de controle do processo produtivo, alcançada eventualmente a partir de um ato imediato de negação e de destruição do inimigo de classe: a burocracia. O texto indica que a ação revolucionária do proletariado, no movimento de instauração da sociedade socialista, testemunha uma complexidade que está além da negação imediata da ordem econômica exploratória, além da retomada do controle da produção. A complexidade da ação revolucionária se explica pelo fato de que ela consiste numa questão *primordialmente política*, ou seja, numa questão relativa à forma que a organização do poder proletário deve assumir para corresponder à sua liberação de classe. Sem dúvida, um “socialismo autêntico” implica o controle da produção pela classe trabalhadora, ou melhor, a refundação da ordem econômica, mas o que convém ressaltar

⁴⁴ LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, note 4, pp. 173-174.

é que tal ação já é fruto de uma decisão política, ou melhor, já está inserida num projeto político mais amplo centrado no poder do proletariado⁴⁵.

Diante dessas afirmações, é tempo de interrogar: como o filósofo francês pensa essa clássica figura da transformação histórica? De imediato, é preciso salientar que o proletariado não é concebido por Lefort de um ponto de vista objetivo ou, como pensava Sartre, enquanto subjetividade definida por um ato de negação frente a uma situação dada; em outras palavras, o proletariado não se define exclusivamente pela posição ocupada na esfera da produção, tampouco como sujeito que nega o instituído pela simples reação, mas sim como um grupo social enraizado numa história, articulado em torno de uma *experiência* singular. Suas lutas particulares (das greves por melhores condições de trabalho às lutas pela redução da jornada de trabalho) constituem essa experiência, possibilitam a diferenciação e a complexidade dos seus modos de organização, conduzem ao amadurecimento da classe no interior das lutas e das experiências unificadas pela resistência comum à opressão. Numa palavra, o proletariado é dotado de uma *subjetividade* que o permite *agir* criativamente e não apenas *reagir* às condições objetivas (econômicas, técnicas, científicas), que orientam a produção material de uma sociedade.

Unido estruturalmente pela partilha de um modo de vida, o proletariado produz os bens sociais transformando a si mesmo, pois nessa produção também se elaboram a identificação entre seus membros, a constituição de relações no interior da produção e a percepção de um mesmo destino baseado na exploração e na resistência. A articulação e o aperfeiçoamento dessas diferentes dimensões no tempo levam o proletariado a aprimorar suas formas de organização e de luta. De acordo com a perspectiva lefortiana, o proletariado se define como um processo vital de indivíduos unidos de uma maneira determinada, como uma práxis que certos indivíduos elaboram tendo por referência comum a recusa da lógica social exploratória. Em síntese:

A experiência do proletariado, sua práxis, portanto, é o movimento histórico pelo qual ele integra suas condições de existência (pelo que entendemos seu modo de existência e as relações sociais que a ele respondem), realiza-se enquanto classe se organizando e lutando e elabora o sentido de sua oposição ao capitalismo⁴⁶.

⁴⁵ Não se trata de inverter a hierarquia e dizer, agora, que a economia é secundária em relação ao político. Se nossa argumentação é, de fato, um tanto sinuosa, na medida em que faz do controle da produção algo imprescindível, mas afirma, simultaneamente, o caráter primordial da instância política, é para dar a entender que as relações econômicas são pensadas por Lefort dentro de um projeto político maior.

⁴⁶ LEFORT, C. "Le marxisme et Sartre". In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Genève: Droz, 1ère. ed., 1971, p. 69.

Como se observa, o pensador francês não subestima a importância do fator econômico; argumenta, aliás, que é justamente devido à sua posição de produtor universal que o proletariado se encontra apto a gerir a sociedade inteira. No entanto, sustenta Lefort, não há efetivamente construção do socialismo sem a *consciência* do proletariado acerca de suas tarefas no interior da sociedade e sem a *positivação do poder proletário*⁴⁷; na ausência de uma consciência subjetiva não há como germinar as condições de possibilidade de um projeto global de sociedade elaborado pela classe trabalhadora. Assim, o caráter revolucionário da classe operária consiste em dois aspectos intrinsecamente ligados: por um lado, a natureza do trabalho operário (para Lefort, o proletariado é “uma classe revolucionária pela natureza de seu trabalho que lhe confere uma concepção universal e racional da sociedade”⁴⁸); por outro, a especificidade de sua consciência política: é porque sua consciência é *inseparável* de sua práxis que o caráter revolucionário do proletariado pode se expressar de maneira intrínseca à posição que ele ocupa no mundo moderno. Isso quer dizer que a consciência política do proletariado não é algo que venha *depois e de fora* (como argumentava Lênin) ou que ela esteja na dependência da ação de uma vanguarda esclarecida; ao contrário, Lefort sustenta que tal consciência já existe na própria classe, ou seja, é uma dimensão intrínseca à existência e ao desenvolvimento do proletariado no seio da sociedade de exploração.

O desenvolvimento do proletariado é o amadurecimento dessa consciência, em seu esforço para atingir sua unidade e afirmar sua supremacia social enquanto classe. É por isso que Lefort recusa os fatores objetivos (expansão do número de seus membros, estado da indústria, níveis técnico e tecnológico, etc.) como garantias suficientes ao progresso do proletariado e condição *sine qua non* do êxito de suas lutas. Seu progresso, ao contrário, depende da assimilação subjetiva, do amadurecimento de sua experiência enquanto classe, de sua diferenciação interna no tempo, do acúmulo de lutas, tentativas, derrotas, modos de organização, etc. E isto também esclarece por que o proletariado somente progride “pela consciência que toma de seu papel na sociedade, pela

⁴⁷ Se, no quadro da sociedade burguesa – apesar dos equívocos que essa visão pode implicar – é possível conceber a luta do proletariado sob uma forma particular e imediata, ou seja, contra a burguesia e a supressão da propriedade privada dos meios de produção, com a burocratização desencadeada pelo stalinismo (que, no limite, integra e desafia a experiência proletária), a luta dessa classe ganha maior radicalidade, na medida em que coloca “*totalmente em questão* a exploração e a forma positiva do poder operário”. LEFORT, C. “Le prolétariat et sa direction”(1952). In *EBC*, p. 61, grifos nossos.

⁴⁸ LEFORT, C. “Le prolétariat et sa direction” (1952). In *EBC*, p. 60.

compreensão de sua natureza e de suas tarefas históricas”⁴⁹. Sob essa nova abordagem, a obra revolucionária, mais do que um corte abrupto no tempo e uma negação imediata do instituído, mostra-se uma construção *no tempo*, que requer o amadurecimento do projeto de sociedade a estabelecer e o da classe encarregada de conduzi-lo.

Nesse projeto global, que se nomeia socialismo, a economia (ou qualquer outro setor: a política, a cultura, etc.) não pode, em princípio, existir em abstrato, como esfera à parte destinada à ciência e ao controle do especialista/burocrata, mas há que se mostrar integrada *na* coexistência social, isto é, tornar-se obra social em permanente controle daqueles que estão engajados em relações e meios concretos. Isto posto, vemos se desfazer, no plano teórico, a separação hierárquica entre o econômico e o político: o socialismo, na visão lefortiana, colocaria em marcha uma forma de organização do poder e da sociedade que não permitiria a autonomização de nenhum de seus setores, seja a economia, seja as instâncias políticas de representação, seja o Estado⁵⁰.

Sobre este ponto controverso, é necessário precisar o entendimento. Quando Lefort afirma que o proletariado “não pode se alienar em nenhuma forma de representação estável e estruturada sem que essa representação se autonomize”⁵¹, o sentido deste argumento deve ser tomado no quadro da *sociedade de exploração*. Nesta, o proletariado não pode delegar sua ação política revolucionária a instituições burocráticas como partidos e sindicatos, sob o risco de ver um órgão forjado na e pela sua luta separar-se dele e exercer um novo domínio sobre si. A classe proletária não pode se dividir e se

⁴⁹ LEFORT, C. “Le prolétariat et sa direction” (1952). In *EBC*, p. 61. Visamos enfatizar que o projeto de ressignificação do socialismo caminha junto, num campo de intensa disputa teórica, com a reformulação do sentido da classe social designada a realizar a obra revolucionária. Todo esforço de Lefort, nesse sentido, consiste em afastar a impregnação de um pretense “materialismo científico” que colaborou para fazer prevalecer uma definição objetiva do proletariado, na qual se encontra reduzido à personificação de uma categoria econômica, determinado por leis econômicas, destinado a reagir às condições objetivas da sociedade e, portanto, privado da iniciativa de agir sobre elas e transformá-las. Para Lefort, a mistificação do movimento operário, “confirmando uma divisão social do proletariado entre uma elite operária associada a uma fração da *intelligentsia* e a massa da classe, veio alimentar uma *ideologia do comando*, cujo caráter burocrático se revelou plenamente com o stalinismo. Convertendo o proletariado numa massa submetida a leis, num agente de sua função econômica, o stalinismo se justificava de tratá-lo como executor no seio da organização operária e de fazer dele a matéria da sua exploração”. LEFORT, C. “L’expérience prolétarienne” (1952). In *EBC*, p. 72, grifos nossos. É na direção contrária que Lefort se coloca ao enfatizar a *subjetividade* do proletariado; por isso, o pensador francês recupera as noções de experiência, bagagem (aquis), amadurecimento, situação, consciência e ação.

⁵⁰ “Compreenderemos facilmente que a concentração dos meios de produção nas mãos do Estado, o lugar preponderante que ele ocupa, confere um papel protagonista ao fator político e social. A garantia do caráter socialista da economia depende essencialmente do caráter do Estado. Se o Estado escapa ao controle dos trabalhadores, não há nada que permaneça do poder [puissance] deles”. LEFORT, C. “Kravchenko et le problème de l’URSS” (1948). In *ECB*, p. 141.

⁵¹ LEFORT, C. “Le prolétariat et sa direction” (1952). In *ECB*, p. 66.

alienar em formas de representação estáveis como o faz a burguesia, cuja natureza, exclusivamente econômica, engendra a necessidade de que instituições como os partidos, situados na superestrutura social, se encarreguem de suas atividades políticas e representem seus conflitos internos e particulares. Diferentemente, o proletariado não é uma classe objetiva, ou melhor, definida segundo critérios objetivos: “ele é uma classe”, diz Lefort, “em que o econômico e o político não têm mais realidade separada, que se define somente enquanto experiência”⁵². Definir o proletariado enquanto experiência implica reconhecer que, no movimento de construção do socialismo, essa classe só possa agir como “classe total”, impossibilitada de delegar alguns interesses particulares a um grupo separado de si, pois, a rigor, não há interesse *particular* que possa ser representado por um *partido*, simplesmente porque o proletariado não tem um interesse separado do seu interesse específico: a gestão da sociedade.

Embora essas afirmações devam ser compreendidas no contexto da sociedade de exploração, ou seja, no momento em que transcorre a luta pela instauração do socialismo, é impossível deter o movimento da reflexão e afastar a seguinte pergunta: na ótica lefortiana, o proletariado seria, então, uma “pura práxis” que criaria um mundo novo, afirmando-se radicalmente como força instituinte que não encontra repouso (ou apoio) em nenhuma instituição positiva? Tal impressão se reforça diante da contundência de afirmações como a seguinte.

No fim das contas, o proletariado apenas acessa à consciência das tarefas da revolução quando realiza essas tarefas propriamente, no momento em que a luta de classes abraça a sociedade inteira e onde a formação e a multiplicação dos *conselhos de trabalhadores* dão os sinais sensíveis de uma nova sociedade possível. Que minorias militantes façam um trabalho revolucionário não significa de modo algum que um organismo possa, *no seio da sociedade de exploração*, encarnar perante o poder burguês, sob uma forma antecipada, o poder dos trabalhadores, graças à centralização e à racionalização de suas atividades. Diferentemente da burguesia, o proletariado não tem, no seio da sociedade de exploração, nenhuma instituição representativa, ele dispõe apenas da sua experiência cujo curso complicado e jamais assegurado não pode se colocar sob nenhuma forma objetiva. Sua instituição é a própria revolução⁵³.

⁵² LEFORT, C. “Le prolétariat et sa direction” (1952). In *ECB*, p. 66.

⁵³ LEFORT, C. “Organisation et parti” (1958). In *ECB*, p. 110, grifos nossos.

Se ficássemos na primeira camada do texto e respondêssemos àquela interrogação pela afirmativa, toda nossa argumentação precedente cairia por terra, visto que nosso esforço até aqui consistiu em mostrar que Lefort busca uma *concepção política do socialismo*, na qual – repetimos – o problema da posituação do poder proletário é primordial. Contudo, após a crítica devastadora às formas tradicionais de organização da ação revolucionária, resta saber qual o *lugar* em que o poder proletário se afirma, se desenvolve e se prolonga, uma vez que nada indica, na argumentação lefortiana, que a instância do poder será elidida na construção da sociedade socialista.

É preciso que haja uma instituição específica do proletariado, distinta das que se fundam numa lógica burocrática, sobre a qual a classe proletária venha edificar o seu poder e exercê-lo permanentemente. Ora, essa instituição é o *conselho* – pensado por Lefort como o órgão socialista por excelência. Em princípio, o conselho é um tipo de organização que o proletariado se dá no movimento de derrubada da sociedade de exploração, mas que também conta com um lugar previsto na configuração da sociedade socialista. Este órgão se define, essencialmente, por oposição à lógica burocrática operante em partidos e sindicatos: recusando que a formulação do conteúdo do socialismo, o monopólio da verdade e o poder de decisão sejam prerrogativas exclusivas do militante profissional, o conselho se caracteriza como uma experiência horizontal de organização, decisão, elaboração e troca de saberes, pela qual se busca impedir o destacamento do núcleo mais ativo em relação ao conjunto dos trabalhadores.

Percorrendo os artigos desse período que circunscrevemos, não encontramos informações abundantes que nos permitam apresentar uma concepção mais detalhada sobre o significado dos conselhos no pensamento lefortiano. No entanto, reunindo os sinais e o contexto de sua aparição, torna-se claro que é na existência e no funcionamento específico dos conselhos que se encontra a chave de deciframento do sentido democrático que Lefort busca atrelar ao socialismo. Este *socialismo democrático*, ou, se quisermos, esta *democracia socialista* vislumbra-se como a formação social em que o poder da classe trabalhadora se efetivaria por meio dos conselhos.

Não resta dúvida de que Lefort tenha encontrado dificuldades – por ele mesmo admitidas – em pensar uma possível articulação entre instâncias representativas clássicas

(como o Parlamento) e a instituição central do socialismo (o conselho)⁵⁴; de nossa parte, poderíamos contribuir para avolumar as dificuldades, questionando sobre a permanência, o lugar e o papel possíveis do Estado nessa *sociedade-outra*, os conflitos de autoridade que poderiam se multiplicar em seu seio, a exequibilidade de um controle completo da produção econômica, os modos de produção da cultura, a questão das formas de sociabilidade, a atração pela homogeneidade que parece assombrar esse projeto social, etc. Não vamos ceder, aqui, à enunciação e à exploração de dificuldades que serão percebidas e trabalhadas pelo próprio filósofo em outro momento. Por ora, gostaríamos de reter que é essa concepção elementar de um socialismo democrático, fundado sobre os conselhos de trabalhadores, que auxilia o pensador francês no enfrentamento da sociedade burocrática-stalinista, em particular, na desconstrução da imagem da URSS como pátria do socialismo e, também, na crítica das teses de um pretenso marxismo científico, que não colabora para dissipar as ilusões políticas e desobstruir, no plano teórico, as vias revolucionárias. Comparada à maneira como Lefort procede nessas frentes de análise, a sua concepção de um socialismo democrático pode parecer frágil e fugidia – o que, sob certo ângulo, não deixa de ser verdadeiro. E, no entanto, é sob sua luz que o aprofundamento da crítica ao stalinismo ganha sentido. Não é exagero dizer que os traços de um novo socialismo se encontram no *princípio* dessa crítica, sustentando-a implicitamente, e se colocam também como o seu *fim*, deixando claro o desígnio revolucionário da análise lefortiana. É isto que almejamos demonstrar na sequência.

1.2. Burocracia e stalinismo

Visto que o imaginário construído em torno da URSS se presta, ao mesmo tempo, a ocultar e a legitimar um novo sistema de exploração fundado sobre a posição e a atividade de uma nova classe dominante – a burocracia –, é compreensível por que Lefort, na crítica que lhes endereça, entrelaça as análises do stalinismo e da burocracia, esclarecendo-os à luz de suas relações de mútua dependência. Adentrando esse âmbito de

⁵⁴ Essas dificuldades relativas à convivência entre instâncias representativas diferentes (Parlamento e conselhos) vão se mostrar de maneira ainda mais acentuada quando trazidas pela experiência histórica das Revoluções antitotalitárias do Leste europeu nos anos 1950. Abordaremos tais questões ao longo desse capítulo.

discussão, no qual a referência a um indivíduo e a significação política de um regime se fundem numa mesma palavra, é necessário fazer uma precisão, que, ademais, elucida o registro em que Lefort situa sua análise:

[...] o termo “stalinismo” não designa o governo de Stalin nem seu “reino”; serve ao menos para pôr em evidência *um exercício singular do poder*, e, na medida em que este afeta a sociedade inteira e o detalhe da vida social, um modo de organização e de disciplina, um conjunto de comportamentos, de atitudes e valores que deram sua fisionomia ao regime dito soviético⁵⁵.

Tal delimitação, explicitada neste ensaio de 1980, já estava em vigor décadas antes, direcionando as primeiras abordagens do stalinismo empreendidas pelo jovem filósofo, e manteve-se como um traço duradouro de sua reflexão. Tratava-se, assim, de esclarecer a natureza de uma formação social deslocando a análise da referência ao indivíduo que lhe emprestava seu nome, para compreendê-la à luz de um novo modo de funcionamento do poder, e, mais especificamente, em função de uma nova dinâmica da luta de classes, condensada pela oposição entre burocracia e proletariado: eis a visada que singulariza a abordagem de Lefort acerca do stalinismo entre as décadas de 1940 e 50⁵⁶. Por aí já se entrevê o lugar que a crítica lefortiana abre para si mesma e a partir do qual ela assume uma feição e um sentido singulares. Reintroduzir a luta de classes como

⁵⁵ LEFORT, C. “Stalin e o stalinismo” (1980). In *ID*, p. 104, grifos nossos.

⁵⁶ O stalinismo ou, de modo geral, o fenômeno totalitário é um tema estruturante no pensamento de Lefort mesmo quando permanece implícito, uma vez que é o *outro* latente da sociedade democrática. Objeto de várias abordagens e retomadas ao longo da trajetória lefortiana, é preciso nelas discernir as nuances e os deslocamentos que a análise desse fenômeno foi adquirindo com o tempo. Entre as décadas de 1940 e 50, Lefort toma o stalinismo a partir dos esquemas críticos legados por Marx, de modo que sua interpretação se desenvolve questionando a função histórica e política do stalinismo, sua inscrição num campo determinado da luta de classes, a forma que as relações sociais e as relações de produção adquirem sob seu domínio, a possibilidade de sua reversão pela ação proletária, etc. Não que uma análise do poder esteja totalmente ausente nos textos desse período, mas ela se mostrará mais central e amadurecida a partir do final dos anos 1970 e início dos 80, quando Lefort passa a abordar o stalinismo a partir do lugar e do modo de exercício do *poder totalitário* (numa oposição mais elaborada ao *poder democrático*), em outras palavras, quando passa a examinar, à luz do termo *Egocrata*, de Soljenítsin, o jogo complexo entre o indivíduo e a forma social, ou ainda, entre o corpo individual e o corpo social. Sobre essas relações, vale adiantar uma argumentação desenvolvida em 1980, no ensaio “Stalin e o stalinismo”. Nele, Lefort explica que “o sistema totalitário não se organiza a não ser pela intervenção de um indivíduo que o *excede*. Dissemos que, em certo sentido, este é o seu *produto*. Mas esse produto é engendrado de tal maneira que se destaca, *se desacomoda*. Ou, em outros termos, se é verdade que o sistema é regido pela representação da não-divisão, pelo fantasma do Um, requer, à distância, a figura de Alg-Um, uma figura que assegura à sociedade sua identidade, seus contornos, sua homogeneidade; requer um nome próprio pelo qual esta se ache enunciada; e essa figura, esse nome são os de um *Outro*, de um indivíduo que, possuído pelo corpo social, é simultaneamente enclausurado na sua existência privada, de um indivíduo cujos fantasmas são desencadeados pelo fantasma totalitário”. LEFORT, C. “Stalin e o stalinismo” (1980). In *ID*, p. 116.

categoria de interpretação lá onde ela se encontrava ao máximo denegada é, sem dúvida, um primeiro passo fundamental, que abre caminho para uma tarefa mais complexa e, na visão de Lefort, relegada pelas esquerdas: a construção de uma *análise política do stalinismo*, capaz de discernir nessa formação social o lugar e o funcionamento do poder, o rearranjo das classes sociais, o modo de atuação da instituição nuclear (o Partido comunista) e o papel do imaginário social.

Uma tal análise não nasce pronta. Na verdade, ela deve conquistar seu direito à existência, outro modo de dizer que a crítica política ao stalinismo efetua como primeiro ato a construção de seu próprio lugar. Isso implica em contestar as explicações correntes sobre o stalinismo e a burocracia, mostrando as suas insuficiências e contradições, o que passa, em primeiro lugar, pelo afastamento da perspectiva trotskista, matriz comum de um duplo equívoco.

Trotsky é alvo da crítica de Lefort desde o final dos anos 1940, quando lhe consagra o primeiro dos muitos ensaios que visam desconstruir a sua simbologia de opositor heroico do regime stalinista. O ensaio “A contradição de Trotsky”, enfrentando fortes resistências para vir à público na revista *Les temps modernes* em 1948, é um marco nesse sentido. Ali, as contradições que Lefort imputa a Trotsky não se reduzem ao plano teórico, mas se descobrem também nas ações do homem historicamente situado – o que significa, diga-se de passagem, um duro golpe contra a imagem do homem exilado, perseguido e morto pelo regime. No nível da ação concreta, Lefort observa que, no período entre 1923 a 1927, Trotsky recua em várias frentes decisivas, deixando de se colocar em clara ruptura com as posições e diretrizes do Partido e de orientar a ação da *Oposição de esquerda* em direção a um projeto de retomada do poder contra as aspirações de Stalin. Optando por uma postura pacificadora em vez de deflagrar uma oposição aberta e inequívoca a Stalin e seus apoiadores, quando isto ainda poderia deter sua escalada ao poder, a contradição de Trotsky se revela no fato de ter percebido, com clareza, o desencadeamento da burocratização do partido, mas não ter agido efetivamente para evitá-la quando ainda era possível⁵⁷.

⁵⁷ “Trotsky se recusou, no começo, quando ele tinha a superioridade, a iniciar uma luta para regenerar o partido atacando a burocracia. Quando ele sustenta que uma luta pelo poder era impossível, é difícil de acreditar, em se tratando desse ano de 1923, quando nada ainda estava decidido”. LEFORT, C. “La contradiction de Trotsky” (1948). In *ECB*, p. 42. Esta é uma visão muito própria a Lefort, que certamente não encontrava (e talvez ainda não encontre) grande eco nos círculos tradicionais de esquerda. A mais completa e provavelmente a mais predominante versão da biografia de Trotsky, publicada pelo historiador Pierre Brouhié em 1988, embora lhe dirija algumas críticas, mantém a imagem de Trotsky como um ferrenho opositor do stalinismo desde os seus primórdios; além disso, Brouhié o apresenta como um defensor da

No plano teórico, deve-se ao paradigma trotskista, segundo Lefort, a prevalência de dois modos de explicação do stalinismo, que, aparentemente distintos, confluem para uma mesma direção: a incapacidade de definir a sociedade stalinista sob uma visão política de conjunto e de discernir a natureza da burocracia em termos de nova classe social dominante – eis o duplo equívoco ao qual nos referíamos. Sobre o stalinismo, as explicações que Trotski lhe fornece mesclam duas ordens de argumento, unindo as duas pontas que vão do extremo subjetivismo ao extremo objetivismo. Embora o seu *Stalin* (1948) seja um livro inacabado, é possível nele observar que Trotski envereda, de um lado, por uma explicação de natureza psicológica, atribuindo aos traços de comportamento e às qualidades medíocres do “burocrata obscuro” as condições que permitiram a Stalin chegar à posição de ditador em 1924; de outro, o líder bolchevique dissolve no movimento próprio da história os rumos que permitiram e legalizaram a ascensão de Stalin, de modo a afirmar que o stalinismo é, “antes de tudo, o trabalho automático de um aparelho sem personalidade no declínio da revolução”⁵⁸.

Longe de tornar o fenômeno do stalinismo realmente inteligível, na medida em que o reduz ora à figura do monstro, ora à figura da máquina (apagando, portanto, a sua inscrição num campo de decisão social), essas explicações já trazem a marca de um propósito justificador, que se torna mais claro quando Trotski se vale da ideia de *desfiguração* para avaliar o regime soviético. À luz dessa ideia, ele sustenta que, a despeito dos traços autoritários do regime, da formação de uma burocracia, dos vícios e recuos (por exemplo, a vitória da tese do socialismo num só país), a URSS é um regime socialista: *desfigurado*, é verdade, pelo fato da ditadura do partido⁵⁹ e pelas desigualdades sociais grosseiras, *mas socialista*. A prova disso, segundo Trotski, estaria na prevalência das bases sociais proletárias do regime e na abolição da propriedade privada, ambas instituídas pela Revolução e mantidas como seu legado incontestável. Por isso que, junto

democracia interna ao partido bolchevique e da pluralidade de partidos na Rússia, ainda que tal postura tenha sido expressa por Trotski mais tardiamente, após o calor revolucionário de 17. Para um resumo crítico da perspectiva de Broui, consultar a j citada resenha de Fausto: “Trotski, a democracia e o totalitarismo (a partir do *Trotsky* de Pierre Broui”. Revista Lua Nova, n. 62, 2004, pp.113-130.

⁵⁸ TROTSKI, L. Citado por Lefort em “La contradiction de Trotsky” (1948). In *ECB*, p. 36.

⁵⁹ Voltaremos aos tras do partido bolchevique mais adiante, mas importante salientar, desde j, que Lefort rebate a viso segundo a qual a ditadura do partido seria fruto das presses de uma situao conjuntural, sustentando, ao contrrio, que ela j se afirma “na poca da revoluo, em detrimento do poder sovitico; mais, ela [a ditadura do partido] est no prolongamento da atividade do partido bolchevique antes da revoluo, ela no faz seno desenvolver at suas ltimas consequncias os tras do partido de vanguarda, rigorosamente centralizado, verdadeiro corpo especializado de profissionais da revoluo cuja vida se desenvolve, largamente, margem das massas operrias”. LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, p. 172.

com a incapacidade de definir o stalinismo, o líder bolchevique manifesta uma cegueira em relação à natureza da burocracia, concebida por ele como uma mera casta parasitária e provisória e, enquanto tal, incapaz de alterar a natureza social do regime, controlar efetivamente a produção ou influenciar a constituição do poder. É a partir dessas diretrizes que se engendra, como observou Ruy Fausto, a visão geral de Trotski sobre o destino da Revolução de 17, visão à qual subjaz uma explicação destinada a justificá-lo.

Conhece-se a concepção de Trotski a respeito do regime russo após a morte de Lênin em 1924. Devido ao atraso do país, às derrotas da revolução nos países capitalistas mais avançados e a uma espécie de esgotamento do proletariado em consequência das dificuldades do período pós-revolucionário e da guerra civil, o poder cai nas mãos de uma burocracia. A burocracia não é uma nova classe, mas uma espécie de casta, que expropriou o proletariado; mas por isso mesmo, o Estado “soviético” não perdeu o seu caráter revolucionário. É preciso continuar a defender o “Estado operário”, apesar da burocracia. Uma vez quebrado o isolamento internacional da URSS, a burocracia acabará por ser derrubada por um movimento que não representará uma “revolução social”, mas simplesmente uma “revolução política”. Como o Estado Soviético continua tendo um caráter revolucionário e “operário” (sic), a revolução na URSS visará simplesmente à desapropriação do poder político da burocracia, e não mais do que isto⁶⁰.

Esta citação ilustra, *por oposição*, a tarefa e os objetivos que Lefort persegue: i) recusar a noção de casta parasitária e provisória e resgatar a força da noção de *classe* para interpretar a burocracia; ii) contestar os alicerces formais da imagem do Estado operário, para explicitar a forma das relações de produção; iii) por fim, sustentar a importância de uma revolução de caráter duplo (político e social) como condição necessária para a derrubada efetiva da burocracia. Se este é o quadro geral da divergência entre a visão de Trotski e Lefort, não podemos nos satisfazer em pontuar as suas diferenças, mas é preciso reconstruir e percorrer um caminho mais longo para explicitar o alcance da crítica lefortiana.

Na reconstrução desse caminho, é importante ter claro o seguinte: a elaboração de uma análise política do stalinismo e da burocracia tem como ponto de partida comum uma certa reconstituição de sua *gênese*, o que implica remontar ao estado do *campo social* russo marcado pelos desdobramentos da Revolução de 17. Sem perder de vista a relação

⁶⁰ FAUSTO, R. “Trotsky, a democracia e o totalitarismo (a partir do *Trotsky* de Pierre Broué)”. Revista Lua Nova, n. 62, 2004, p. 121.

de mútua dependência entre a nova classe dominante e o novo sistema social, propomos focalizar, inicialmente, a maneira pela qual Lefort concebe a formação da burocracia para, em seguida, apreendê-la em seu vínculo mais estreito com o stalinismo.

Como em todo processo semelhante, o movimento revolucionário que sacudiu a Rússia no limiar do século XX revolveu completamente o terreno social e a estrutura das classes sociais, fazendo desaparecer aquelas ligadas à antiga estrutura político-econômica e impulsionando o surgimento (ou a transformação) de outras, vinculadas ao sistema emergente. O processo de constituição da burocracia deve ser compreendido nesse contexto efervescente, observando-se, a princípio, a base social de onde ela tira sua identidade e sustentação. Ao tomar os relatos disponíveis à época, dentre eles o de Anton Ciliga, Lefort constrói, já a partir de 1952, o entendimento do processo de formação da burocracia a partir do recrutamento, das promoções, das mudanças materiais e psicológicas que sobrevêm especialmente entre os jovens oriundos das classes proletária e camponesa, transformadas pelos efeitos das novas diretrizes econômicas e sociais do regime, sobretudo após as medidas de coletivização e de industrialização em curso desde o final dos anos 1920. Diante desse novo quadro social, cumpre pontuar esta dupla relação: em certa medida, a base social da burocracia mostra-se composta pelas camadas populares, como o campesinato e o proletariado, nos quais a burocracia se apoia para recrutar indivíduos identificados com o novo sistema social e atribuir-lhes tarefas de direção; entretanto, mais do que novos membros, a burocracia extrai dessas camadas parte da força que empregará contra elas, voltando os sujeitos contra as suas classes de origem e enfraquecendo-as por dentro, o que torna mais eficaz o propósito de submetê-las a uma nova modalidade de exploração e dominação⁶¹.

Por mais relevante que seja identificar a base social da burocracia, essa via pode nos conduzir a reter apenas os seus componentes econômicos. Por isso, é preciso também encontrar nos efeitos da revolução social as *condições* que tornaram possível a atividade burocrática, pois são elas que nos permitem compreender a origem e a especificidade do modo de dominação que a burocracia russa inaugura na esteira dos eventos revolucionários. Como observa Lefort:

⁶¹ Sobretudo após os primeiros efeitos da industrialização, uma parte das classes populares passou a aderir aos princípios do regime e a buscar saídas individuais (pelo recrutamento e pela promoção), fortalecendo sobremaneira o poder burocrático, seja porque ampliou sua base social, seja porque enfraqueceu as relações de identidade comum e resistência no interior das classes populares. Esse cenário é retratado por Lefort em “Le témoignage d’Anton Ciliga” (1950). In. *ECB*, pp. 145-154.

A desestruturação do poder político e econômico dos antigos proprietários, a tomada de controle dos grandes setores de produção pelo Estado, a existência de uma indústria que já tinha atingido, em certos domínios, um forte grau de concentração e, portanto, de uma administração moderna, o exemplo dos grandes países industriais capitalistas que testemunhavam uma fusão crescente do grande capital e do Estado preparavam uma dominação de classe de tipo novo. Mas essa dominação somente abriu seu caminho pela ação do partido que, pela ideologia, o terror e o privilégio, fundiu numa mesma forma elementos arrancados de todas as classes da velha sociedade russa⁶².

Essas afirmações nos fazem atentar a uma importante distinção que deve ser feita entre a base social e o *lugar institucional* onde simultaneamente a burocracia é gestada e se produz o fundamento de sua dominação. Esse lugar é o partido, órgão privilegiado de recrutamento, seleção e consolidação da classe burocrática. Nascedouro da burocracia russa, o partido bolchevique assume a forma dessa entidade a que Lefort se refere com maiúscula – o Partido –, impondo-se como a instituição central do regime, posição conquistada na medida em que assume a orquestração das normas, valores e imagens que tornam coesos os processos de socialização da sociedade emergente. Justamente porque o cenário era de desagregação das antigas referências de classes e dos princípios de organização social, tornou-se necessária a ação coordenada de uma instituição singular capaz de “fundir numa mesma forma” os novos elementos da sociedade pós-revolucionária. É nesse sentido que caberá ao Partido uma tarefa essencial, a saber, atuar no cerne da identificação dos novos sujeitos e classes ao regime, unificando a sociedade em torno de um determinado imaginário social, pois o que está em jogo é este alicerce indispensável a qualquer regime: o assentimento que os indivíduos devem atribuir ao regime político no qual estão inseridos.

Assim, para além de suas ações mais explícitas no jogo político-institucional, a função mais importante do Partido apenas se esclarece no registro do imaginário: ele deve responder a uma necessidade de legitimação a que o novo poder se vê confrontado. Sua resposta é elaborada na medida em que atua sobre a produção da identidade coletiva e passa a coordenar, artificialmente, os processos de socialização. Devido à sua extensão e capilaridade, o Partido é capaz de submeter os diversos âmbitos de atividade a um sistema normativo comum. É nesse sentido que poderíamos qualificar a dominação que o Partido exerce como um tipo de dominação simbólica com vistas a formar o “sujeito

⁶² LEFORT, C. “Qu’est-ce que la bureaucratie?” (1960). In *ECB*, p. 300.

comunista”⁶³: simulando a unidade ideal de uma sociedade profundamente cindida pela divisão entre dirigentes e executores, ele opera um trabalho de mediação pelo qual as representações, normas e valores da nova formação social são *incorporados* e tornam-se operantes pelos sujeitos, qualquer que seja sua posição ou modo de atividade⁶⁴.

Expor a gênese da burocracia à luz dessa significação geral do Partido realça dois aspectos fundamentais: de um lado, que a burocracia nasce de um órgão concebido como instrumento de luta pelo proletariado; de outro, que a origem da burocracia é propriamente política, e isto não apenas porque seu âmbito de formação é uma organização partidária, mas porque na origem da burocracia encontra-se o problema político da *concentração da autoridade*. Lefort não deixa de insistir sobre esse aspecto, decisivo para sustentar sua tese de que “a natureza social da burocracia não se deduz da sua função econômica” e, por isso, ele é enfático ao precisar que:

[...] a observação das condições nas quais se formou a classe dominante, após a Revolução Russa, apresenta, no entanto, um caso privilegiado da atividade propriamente social pela qual a burocracia construiu seu poder. Se, hoje, é verdade que essa classe é o que é pela sua função na produção, pela virtude da planificação e das nacionalizações que lhe asseguram um fundamento material, ela tira sua origem, nunca insistiremos o bastante, de uma burocracia política, cujas primeiras armas não foram a extração da mais valia no quadro de uma indústria moderna, mas a *concentração da autoridade nas mãos de uma minoria dirigente, a exclusão das massas da esfera na qual as informações circulam e as decisões se tomam*, a hierarquização das funções e a diferenciação dos salários, a divisão rigorosa das competências, em suma, uma organização científica da desigualdade, tornando-se o princípio de uma nova opressão de classe⁶⁵.

⁶³ Cf. PUDAL, B.; PENNETIER, C. (dir.). *Le sujet communiste, identités militantes et laboratoire du « moi »*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2014.

⁶⁴ Em princípio, as diversas atividades (desde a do engenheiro até a do operário) deixam de se dispor hierarquicamente para ser igualmente valorizadas como “momentos de um empreendimento coletivo”. Mas isso implica, em contrapartida, a perda de referência a uma autonomia interna da ação; em outras palavras, na medida em que as atividades se tornam plenamente sociais, elas se expõem ao crivo do olhar e do juízo de valor socialmente estabelecido e aceito, que se impõe como o único capaz de conferir um sentido legítimo a cada uma delas. Assim, a ação do Partido se encaminha para instaurar uma cisão interna aos agentes, fazendo cada um carregar uma espécie de “duplo social e ideológico”: o cientista, o operário, o engenheiro, o escritor, o poeta, o filósofo já não exercem seus trabalhos segundo critérios próprios, com livre direito à divergência, mas sofrem a intervenção da norma social comum, difundida pelo Partido e pelas micro-organizações que ele controla direta ou indiretamente. Em resumo, “a ideologia totalitária possui uma eficácia nova; ela torna o indivíduo sensível, em cada domínio de atividade, aos imperativos da sociedade inteira e de seu futuro histórico, mas ela o priva, ao mesmo tempo, de toda possibilidade de adesão real a esses imperativos, impondo por coerção a norma do aparelho dominante”. LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, p. 232.

⁶⁵ LEFORT, C. “Qu’est-ce que la bureaucratie?” (1960). In *ECB*, pp. 299-300, grifos nossos.

Esclarecendo o fundamento científico de uma dominação que, na superfície, mostra-se mais visível no campo produtivo, Lefort ressalta que a burocracia traz em sua anatomia original a marca de um discurso ideológico competente, que recorre a uma suposta cientificidade dos saberes e cuja posse fundamentaria o exercício de mando e poder que uma pequena camada dirigente teria sobre um conjunto de trabalhadores subordinados, excluídos das formas autônomas e reconhecidas de organização, saber e decisão. Por isso, a concentração da autoridade, que parte de uma definição estrita, exclusiva e excludente da competência, é não apenas a tarefa política inicial à qual a burocracia se vê confrontada, mas o pilar permanente de uma dominação que se assenta, antes de tudo, numa “organização científica da desigualdade”⁶⁶. Se agora nos questionarmos sobre as raízes da dominação burocrática, seremos levados ao solo da formação do partido bolchevique, solo que nos permite identificar, a um só tempo, o padrão de comportamento que esse partido adotou tanto em suas relações internas quanto em suas relações externas.

É alheio à nossa intenção retrair o caminho da evolução histórica do partido bolchevique, tal como o fez, por exemplo, Boris Souvarine⁶⁷. Bastará, para os nossos propósitos, acompanhar Lefort e a abordagem circunscrita que ele realizou desse partido sob o prisma do seu desenvolvimento objetivo. Ao tomar esse caminho, o filósofo remonta à situação da Rússia pré-revolucionária, ponderando em que medida ela acarretou consequências decisivas sobre a estrutura e o modo de funcionamento do partido bolchevique. Lefort observa que, devido a uma combinação de fatores de ordem política, econômica e cultural (tais como o atraso econômico, o baixo nível cultural das massas, a falta de espaços públicos reconhecidos para o exercício da política e da oposição, etc.), realizou-se na Rússia, como em nenhum outro lugar, o tipo do *revolucionário profissional*, carregando o *ethos* da centralização, da militarização, da hierarquia, da ação elaborada em segredo e à distância do grande número. A combinação desses fatores incidiu diretamente na consolidação de um partido de perfil antidemocrático. Nas palavras de Lefort:

⁶⁶ Descrevendo o funcionamento da estrutura do partido a partir da figura do delegado (*délégué*), Lefort caracteriza a sua imagem nos seguintes termos: “ele é o melhor camarada no que concerne o trabalho próprio da célula e ele é, de outro lado, o *camarada competente*, aquele que assimilou o programa, que representa o ‘Centro’, que possui a ciência da política revolucionária, que tem o poder de ‘se elevar ao nível das tarefas universais da revolução’”. LEFORT, C. “Organisation et parti” (1958). In *ECB*, p. 106.

⁶⁷ Cf. SOUVARINE, B. *Staline, aperçu historique du bolchevisme*. *Op. cit.*

[...] as necessidades da ilegalidade perante a autocracia czarista, o hábito de viver sob a opressão e numa grande miséria contribuíram para criar o tipo do *profissional* [praticien] *da revolução*, que o bolchevique foi por excelência. Mas é preciso ver também que o revolucionário profissional, pela lógica mesma de sua situação, era levado a se desvincular das massas, a manter com a vanguarda real das usinas apenas relações superficiais. A clandestinidade constrangia o revolucionário a viver em pequenos círculos relativamente fechados. Esse clima era favorável à centralização, não à democracia⁶⁸.

Embora haja um quadro situacional que explique os traços que amadureceram constituindo a fisionomia do partido bolchevique, a lógica burocrática que nele se propagou não é da ordem da necessidade objetiva e inelutável, mas supõe uma espécie de *escolha*⁶⁹. Por mais que se possa recorrer às dificuldades sobrevindas com o desfecho da Revolução, o caos econômico e a guerra civil, o direcionamento rumo à concentração do poder e ao controle completo das instituições pelo partido bolchevique é fruto de uma *decisão* por uma orientação política específica, qual seja, fazer predominar nas diversas instituições um único poder e uma única política, acentuando a separação entre o corpo cristalizado do partido e as massas⁷⁰. Diga-se de passagem, essa orientação intrínseca ao partido marca um padrão de comportamento que se reproduzirá também na dimensão externa ao partido, isto é, na relação mantida com o conjunto da sociedade. Da mesma maneira que, no registro interno, o partido se livra da classe que diz representar e silencia os demais órgãos autônomos de luta e organização do proletariado, impondo-se, exclusivamente, como sua consciência e direção competente, no registro externo, o

⁶⁸ LEFORT, C. “La contradiction de Trotsky” (1948). In *EBC*, p. 50.

⁶⁹ Decerto, essa não é uma afirmação fácil de fazer, pois o termo “escolha” sugere a existência de um sujeito (ou sujeitos) agindo de maneira transparente, em pleno conhecimento de causa, controlando o movimento das instituições, empregando estratégias conscientes. Lefort não ignora que o termo “escolha” ou, para indicar precisamente a palavra que ele emprega - *decisão* -, carregue esses riscos, mas ele a prefere para afastar toda e qualquer interpretação que tome o desenvolvimento do partido bolchevique e do stalinismo como um desdobramento necessário, algo pressuposto no movimento objetivo da história, em suma, um resultado inevitável. *Decisão*, portanto, deve ser compreendida como uma ação opaca, decisão sem sujeito especificado, mas sem deixar de ser uma obra humana, na medida em que é dotada de consentimento social. Se Lefort mantém essa palavra é sob o espírito de uma afirmação radical de que os homens fazem a história, de modo que não é possível afastar toda responsabilidade humana e social sobre as suas próprias criações e resultados.

⁷⁰ “Em todas as instituições, nos sindicatos como nos soviets, havia apenas um poder e uma política, a dos bolcheviques, que se tornavam cada vez mais simples funcionários estranhos às massas e aos operários em particular. A mesma lógica levava os bolcheviques a se desembaraçar de todas as oposições. (...) O terror que começa por exterminar todos os partidos oponentes, todos os grupos concorrentes e que termina, no seio mesmo do partido bolchevique, pela proibição das frações, atinge seu paroxismo com a repressão dos operários de Cronstadt”. LEFORT, C. “La contradiction de Trotsky” (1948). In *EBC*, p. 52.

partido se livrará das oposições na sociedade civil e de todo controle social, subordinando a si as instâncias de representação, penetrando e controlando as instituições diversas para então assumir as rédeas do processo produtivo e, finalmente, se identificar com o Estado. Sobre esse processo de fusão entre o Partido e o Estado, desencadeado num momento posterior e constituindo uma das características essenciais do stalinismo, teremos ocasião de abordá-lo devidamente mais adiante.

Concentremo-nos, por enquanto, na configuração do partido no período anterior à ascensão de Stalin. Ainda que se possa afirmar que entre 1917 e 1923 o partido bolchevique tenha se esforçado para preservar uma vitória sem precedentes na história do proletariado, aguardando, para a sua plena consolidação, o desencadeamento da revolução mundial, é notório que o partido, já naquela época, estava atravessado por uma contradição impossível de se manter perenemente, a saber, sustentar uma política de “conteúdo antiproletário em nome dos interesses maiores do proletariado”⁷¹. Tal contradição, desenrolando-se no tempo, assumiu uma feição trágica e pôs em cena a iminência de uma resolução histórica que viesse rebentar o imbróglio e inaugurar um novo estágio.

O período pós-revolucionário na Rússia é o momento *trágico* do bolchevismo, dilacerado entre seus fins e a natureza das forças que ele tenta animar. Esse trágico culmina na repressão dos operários de Cronstadt por Trotski, que é levado a esmagá-los e a forjar falsidades para persuadir o mundo inteiro de sua culpabilidade. Mas esse *momento da contradição* é, por essência, transitório; o bolchevismo não pode permanecer dilacerado entre seu comportamento real e seus princípios; quaisquer que sejam os fins supremos que ele vise, [ele] não pode sobreviver caso se desligue do seu conteúdo real: as massas proletárias que ele representa. Ele não pode permanecer sem fundamento social, como pura vontade de forçar o curso da História⁷².

É justamente essa situação contraditória que antecede o advento do stalinismo e à qual, de certo modo, ele confere um desfecho. Pois nada, até 1923, estava decidido: ou a lógica do partido seria quebrada pela contradição e forçosamente regenerada, ou restaria ao partido reconhecer seu antagonismo mal disfarçado em relação ao proletariado, assumindo a constituição de um regime autoritário. Assim, o desenho mais nítido do

⁷¹ LEFORT, C. “La contradiction de Trotsky” (1948). In *EBC*, p. 53.

⁷² *Ibid.*, Id., p. 53.

regime vindouro encontrava-se na dependência de uma *escolha social*. *Escolha* que se efetua, primeiramente, no âmbito ideológico, ao se impor a fórmula do socialismo num único país, fórmula que se prestava à justificação do estado de fato: num deslize abrupto do provisório ao permanente, os traços conjunturais da sociedade recém-saída do processo revolucionário começam a ser proclamados como a essência mesma do socialismo. *Escolha*, num segundo sentido, de ordem material, na medida em que o stalinismo inaugura e consolida uma política de diferenciação de salários, dando este passo decisivo que, de um lado, acentua e naturaliza privilégios e, de outro, “transforma simples vantagens de fato em estatutos sociais”⁷³. As duas ações permitem circunscrever em torno dessa hierarquia salarial um campo próprio à burocracia, classe imbricada ao stalinismo e que, por isso mesmo, “liga sua existência definitivamente ao regime”⁷⁴.

O stalinismo, portanto, é o momento em que essas escolhas se operam, momento no qual a contradição explode e o regime se assume enquanto sistema autoritário, hierárquico e opressor, dando origem a uma formação social inédita. Assim, chegando ao seu limite, a situação contraditória figurada pelos rumos do bolchevismo expõe a intersecção entre esse partido e a gênese do stalinismo: este se forma no bojo de um movimento social e imaginário profundamente marcado por aquela instituição. Por isso, na visão de Lefort, compreender o stalinismo é uma tarefa que mobiliza duas perspectivas complementares: uma social e outra política. De um lado, não se pode ignorar que o stalinismo se estabelece no rastro do movimento revolucionário de 17, de modo a ser entendido como o nome de um processo social triunfante – uma contrarrevolução –, cuja natureza se esclarece à luz da nova dinâmica entre as classes no contexto pós-revolucionário. Atento a essa dimensão *social*, Lefort nos põe diante de uma primeira camada da definição. Dessa perspectiva, o stalinismo é

[...] o agente, inconsciente inicialmente, depois consciente e seguro de si, de uma formidável *reviravolta social* no fim da qual uma estrutura inteiramente nova emergiu. De um lado, ele conquistou um terreno social novo despossuindo os antigos senhores da produção e o proletariado de todo poder. De outro, ele aglomerou elementos arrancados de todas as classes no seio de uma nova formação e os subordinou impiedosamente à tarefa de direção que a nova economia lhes dava. Nos dois casos, o terror dominava necessariamente o empreendimento⁷⁵.

⁷³ LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *EBC*, p. 172.

⁷⁴ *Ibid.*, Id., p. 172.

⁷⁵ *Ibid.*, Id., p. 176.

Observado desse ângulo, fica claro como o stalinismo se forma no âmbito de novas lutas de classes, constituindo-se junto com a burocracia, de quem é ao mesmo tempo solidário e algoz, e com quem estabelece uma aliança baseada na exploração da classe trabalhadora⁷⁶. Contudo, esse processo social ao qual o stalinismo empresta seu nome não desfruta, desde o início, de uma clareza sobre a sua própria função histórica. É necessário explicitar, portanto, aquilo que desperta o regime de seu estágio “inconsciente” e lhe permite atingir consciência de seus fins e métodos. Ora, Lefort não deixa de assinalar que o divisor de águas, tanto para o stalinismo quanto para a burocracia, é o processo de modernização da economia russa iniciado no final dos anos 1920. É a partir da coletivização, da planificação e da aceleração do desenvolvimento industrial que, de um lado, o stalinismo se afirma e se reconhece como sistema de exploração/dominação e, de outro, que a burocracia adquire uma base material que a revoluciona inteiramente por dentro⁷⁷.

Cumprе observar que tais diretrizes econômicas são inextricavelmente acompanhadas por um novo estatuto e um novo exercício do Terror. Ele é a condição primeira sem a qual não se implementam as orientações econômicas (a realização do Plano ou a coletivização do campo, por exemplo) e não se mantém a extensão do campo de exploração aberto com a estatização da propriedade e dos meios de produção. Além disso, o Terror é a condição inicial para superar a dispersão da burocracia e unificá-la em

⁷⁶ É preciso ressaltar que o papel do stalinismo não se compreende apenas em função da formação da burocracia. O stalinismo também responde “a uma situação específica da classe operária”. LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *EBC*, p. 179. Se, de um lado, essa classe oferece resistência, por outro, Lefort não deixa de notar que alguns membros do proletariado também participam do novo ideal do regime. Parte do proletariado, das antigas camadas dominantes e do campesinato passam a integrar a burocracia, que, aos poucos, começa a formar um meio homogêneo e a se definir pelas funções que os distinguem das classes exploradas, pelos privilégios que extraem da sua integração ao aparelho do Estado, pelos seus salários e estilos de vida, pela ambição de subir na hierarquia, etc. Portanto, há, de um lado, a “proletarização” de camadas camponesas (para quem, a situação proletária representa uma evolução) e há, de outro, a promoção de camadas do proletariado às camadas dirigentes. Não é possível subestimar os avanços trazidos pela industrialização, o encanto que, de modo geral, o proletariado sentiu a seu respeito, as oportunidades de promoção que lhe foram abertas nesse processo e, portanto, a maneira como muitos de seus membros acabaram por aderir ao regime, vinculando-lhe os seus destinos. Se este é um aspecto indenegável, por assim dizer, vale lembrar que a abordagem de Lefort não consiste em fazer do proletariado “vítima” ou “traidor”, mas ressaltar, a partir da apreciação do campo de forças em que está inserido, sua capacidade de se (re)fazer agente histórico revolucionário e derrubar a sociedade burocrática-stalinista.

⁷⁷ Sobre a burocracia, Lefort acrescenta: “é depois de lançada na coletivização e na planificação que novos horizontes históricos surgem, que se elabora uma verdadeira ideologia de classe e, portanto, uma política organizada [concertée], que se constituem as bases sólidas de um novo poder [puissance] material, de um poder que se cria e se recria, agora cotidianamente, sugando as forças produtivas da sociedade inteira. (...) Isto porque a industrialização formidável que se realiza não dá apenas suas bases à burocracia já constituída, ela revoluciona essa burocracia, ela faz surgir, não será demais dizer, uma sociedade inteiramente nova”. LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, p. 177.

torno do Chefe Supremo – o que não exclui, evidentemente, que a violência arbitrária também se abata sobre o conjunto da população, em especial, sobre as camadas trabalhadoras. Por fim, o que importa assinalar é que o Terror não é um expediente limitado e pontual ao qual se recorre em situações de exceção, mas um método constitutivo do regime, adequado à natureza de uma economia que se baseia num aparelho coletivo de apropriação; um método necessário para o fortalecimento da ordem burocrática em particular, ainda que aplicado de maneira generalizada contra todos os estratos populacionais⁷⁸.

Se, no terreno social e econômico, há um jogo de constituição recíproca em marcha, quando invocamos a perspectiva complementar, propriamente *política*, também se evidencia a relação de cumplicidade entre a classe dominante e o stalinismo. Para apreendê-la nesse nível, somos novamente reconduzidos ao dia seguinte da Revolução, quando, desde 1918, tornou-se nítido o esforço do partido em se desvencilhar dos comitês de fábrica e dos sovietes, subordinando-os à sua autoridade exclusiva. Isso abriu caminho para o passo seguinte: o partido se apossa do monopólio da construção do novo homem e da nova sociedade. Ora, sustenta Lefort, é desse aparelho político-ideológico, desligado do universo revolucionário, que o stalinismo se apropriará em sua edificação⁷⁹. A constituição do aparelho político e a concentração da autoridade antecedem, preparam e presidem a subordinação do sistema econômico-produtivo.

Assim, por mais que a perspectiva social e econômica nos dê o solo da inscrição histórica do stalinismo, nada seria mais contrário à intenção de Lefort do que lhe conferir uma explicação preponderantemente econômica. Em outras palavras, por mais que Lefort

⁷⁸ Sem poder nos alongar, mas tampouco subestimar a importância desse tema, recorreremos às palavras Lefort a fim de precisar que “o terror não era um meio de defesa utilizado por um punhado de indivíduos ameaçados nas suas prerrogativas pelas forças sociais em presença, ele era constitutivo de uma força social nova cujo advento supunha uma extração ferrenha [arrachement par les fers] da matriz da antiga sociedade e cuja subsistência exigia o sacrifício cotidianamente mantido dos novos membros para a unidade do organismo já formado. Não é algo devido ao acaso que o stalinismo tenha inicialmente se caracterizado – antes de 1929, depois no período da coletivização e da primeira industrialização – por sua luta contra os proprietários privados e o proletariado, e em seguida pelos expurgos massivos nas camadas dominantes. O terror seguia o caminho da nova classe, que tinha que reconhecer sua existência contra as outras antes de ‘se reconhecer’ a si mesma na imagem de suas funções e de suas aspirações múltiplas”. LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, p. 176. Outro relato fundamental para entender o caráter constitutivo do terror é fornecido por Soljenítsin nos primeiros capítulos do *Arquipélago Goulag*, em especial, o capítulo 1, que trata das detenções arbitrárias, fortuitas e generalizadas que acometiam as mais variadas pessoas, independentemente do seu engajamento político ou “grau de periculosidade”.

⁷⁹ Para Lefort, o partido bolchevique anuncia os traços do stalinismo: “O partido bolchevique era o partido real, o stalinismo uma fantástica e monstruosa projeção deste num universo cortado da revolução”. LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, p. 190.

vincule o funcionamento econômico desse regime a um sistema de exploração inaugurado pelo capitalismo, o pensador francês recusa compreender o stalinismo como se ele fosse simplesmente a passagem de uma forma de gestão a outra no interior do capitalismo, recusa, portanto, *deduzir* o stalinismo da estrutura do modo de produção capitalista, pois essa visão traz consigo ao menos dois equívocos: de um lado, a prevalência da explicação econômica repõe a tese de uma necessidade histórica, dessa vez inscrita nos processos de aperfeiçoamento da economia, implicando a ideia de que o capitalismo desembocaria necessariamente no totalitarismo pela força de imperativos econômicos, por exemplo, a necessidade de uma organização centralizada e hierarquizada da economia diante dos efeitos da especialização e da fragmentação desencadeados pela Grande Indústria⁸⁰; de outro, como consequência direta da aceitação da explicação econômica, deixa-se escapar que a especificidade do stalinismo reside numa *mutação política e simbólica* que marca sua origem e se explicita no novo lugar que o poder assume em relação à sociedade soviética.

Na primeira tentativa de definição global da sociedade stalinista, levada a cabo no ensaio que nos serve aqui de fio condutor – “O totalitarismo sem Stalin”, escrito em 1956, três anos depois da morte do “chefe supremo” –, Lefort se encaminha para caracterizar tal sociedade a partir de um novo modo de exercício do poder. É a primeira vez que desponta em suas análises a ideia de um *poder encarnado*, ainda que a incorporação, nesse texto, se apreenda mais especificamente como centralização e redução das atividades a um polo único de autoridade, figurado por Stalin. Note-se: estamos ainda distantes de uma interpretação baseada num conceito forte de *corpo*, tal como ocorre em

⁸⁰ Esse ponto deve ser bem esclarecido, pois, se é verdade que Lefort não *deduz* o totalitarismo de uma configuração econômica determinada, tampouco o filósofo é insensível ao vínculo que o totalitarismo possui com a estrutura da produção moderna, que exige forte integração. À semelhança das sociedades modernas capitalistas, o processo da Grande Indústria penetra também toda a sociedade russa: de um lado, isola os produtores em seus setores particulares devido ao processo de especialização; de outro, esse mesmo processo tem como efeito conectar os mesmos produtores e operar uma “socialização da sociedade, colocando cada um na dependência do outro e de todos, tornando necessário o reconhecimento explícito de uma unidade ideal da sociedade”. LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline”. In *ECB*, p. 191. Para Lefort, a Grande Indústria revoluciona: “como notava Marx, a indústria é o lugar de uma revolução permanente do modo de produção, do modo de pensamento e do modo de existência do homem” [Ibid., Id., p. 199]. Ela cria as condições que permitem ao proletariado se apropriar de uma existência social, ela muda suas atitudes perante a produtividade e perante as relações de dominação às quais se encontra assujeitado. À época da publicação desse ensaio (1956), Lefort aposta nos desdobramentos dos efeitos contraditórios (mas revolucionários) da Grande Indústria junto ao proletariado soviético; acredita, portanto, que o amadurecimento fomentado por esse processo recoloca a classe proletária em condições de levar a cabo uma revolução antitotalitária.

“A imagem do corpo e o totalitarismo” de 1980. No entanto, é à luz dessa ideia germinal que Lefort avança a caracterização da sociedade stalinista como aquela que visa a

uma forma de poder que ele [Stalin] *encarnou* e que podemos resumir sumariamente pela concentração de todas as funções, políticas, econômicas, judiciárias numa só autoridade, a subordinação forçada de todas as atividades ao modelo imposto pela direção, o controle dos indivíduos e dos grupos e a eliminação física de todas as oposições (e de todas as formas de oposição)⁸¹.

Tomar o stalinismo sob a perspectiva de uma mutação na instância do poder é justamente a marca que singulariza a abordagem lefortiana e, por isso, por mais que tenhamos atentado às dimensões que estão em jogo na constituição da sociedade stalinista (as dimensões social, econômica e imaginária), devemos fazer prevalecer a seu respeito um olhar político. Apenas assim torna-se compreensível por que Lefort supera a definição social indo ao encontro da *origem política* do stalinismo, perspectiva que permite apreendê-lo concomitantemente ao “advento do partido totalitário”⁸². Vemos, então, os fios das primeiras críticas de Lefort à organização partidária ligarem-se aos desta primeira abordagem de conjunto do sistema social stalinista. Visto que o stalinismo se apresenta, de um lado, em continuidade com a posição que o partido bolchevique conquistou no desenrolar da revolução e, de outro, em acordo com a tradição leninista-trotskista, torna-se compreensível que esse novo modo de exercício do poder aparece na Rússia “quando o partido concentra em suas mãos todos os poderes, se identifica com o Estado e, enquanto Estado, escapa a todo controle social, quando ao mesmo tempo, no interior do partido, a direção se livra de todas as oposições e faz prevalecer uma autoridade incontestável”⁸³. Esta, diríamos, é a camada de definição do stalinismo que coloca a análise num registro propriamente político.

Se Lefort ressalta, nesses termos, o lugar e ação do partido na constituição do stalinismo não é porque lhe empresta uma capacidade demiúrgica superestimada, mas porque, sem atentar à sua ação específica, não se esclarece finalmente o *caráter totalitário*

⁸¹ LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, p. 169.

⁸² Ibid., Id., p. 170. Acrescentemos que, por mais que o stalinismo não seja um puro movimento de ideias, Lefort não deixa de identificar em sua origem a influência das diretrizes políticas de Lênin e Trotski, que “proclamaram sempre mais firmemente a necessidade de uma rigorosa centralização de todas as responsabilidades nas mãos do partido”. Ibid., Id., p. 173.

⁸³ LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline”. In *ECB*, p. 170, grifos nossos.

da nova formação social. No que consiste a sua especificidade? Primeiro, comecemos por enfatizar que, ao definir a sociedade stalinista a partir da noção de totalitarismo, Lefort a concebe não como *regime político*, mas como uma forma determinada de sociedade, ou melhor, um *modo específico de existência do social*. Forma que recebe o qualitativo “totalitário” porque no seu interior

[...] *todas* as atividades são *imediatamente* religadas umas às outras, deliberadamente apresentadas como modalidades de um universo único, na qual um sistema de valores predomina absolutamente, de maneira que *todos* os empreendimentos individuais ou coletivos devem, necessariamente, encontrar aí um coeficiente de realidade, na qual enfim o modelo dominante exerce uma coerção *total* ao mesmo tempo física e espiritual sobre as condutas dos particulares⁸⁴.

Salientar esse ponto é importante porque, tomando o stalinismo como um modo de ser da sociedade – um modo totalitário, que é puro disfarce do ideal da totalidade efetiva anunciado pelo comunismo –, compreende-se que não é o poder político, por si mesmo, que se torna monstruoso e abarca a sociedade; é a sociedade que sofre uma metamorfose ao fim da qual “a política deixa de existir como esfera separada”⁸⁵ e se alastra por toda a extensão do social. Isso conduz à abolição da distância tradicional que separa a sociedade da instância do poder e resulta no estabelecimento de “uma coerção do aparelho dirigente sobre todas as atividades concretas e [n]uma monstruosa autonomia do político”⁸⁶. Assim, a sociedade totalitária vai se revelando distinta de uma ditadura clássica, pois o que está em jogo não é, por exemplo, a abolição da separação dos poderes, mas, antes, o engendramento, *pela sociedade*, de um poder que absorve completamente o social e age no sentido de apagar suas divisões: a divisão entre sociedade e Estado; a divisão entre as esferas relativamente autônomas da vida social (o econômico, o jurídico, o cultural, a política, etc.); a divisão entre as classes sociais.

Totalitário, portanto, é o termo que vem indicar o modo de ser de uma sociedade marcado pela denegação da divisão e do conflito, pela busca de uma identidade homogênea, pela recusa da alteridade e pela ausência da relação com o fora. E, nesse sentido, não há sociedade totalitária possível sem controle artificial dos processos de

⁸⁴ LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, p. 190.

⁸⁵ *Ibid.*, Id., p. 191.

⁸⁶ *Ibid.*, Id., p.195.

socialização, sem ativação de uma “lógica totalitária” da identificação, que opera a dissolução do particular no universal, do individual no social, do presente na História. Trata-se de um empreendimento político e imaginário cuja magnitude engendra a necessidade de uma teia de organizações capilarizadas pelo espaço social, difundindo a imagem oficial da identidade social e reafirmando, em cada núcleo, um modelo de autoridade que visa sustentar a separação entre competentes e incompetentes, entre dirigentes e executores. Um processo – não é demais ressaltar – que não teria êxito se não fosse orquestrado pelo Partido, pois é nele que

[...] o processo de socialização se efetua e se degrada [se renverse]. E não é por acaso que, procedendo da luta para instaurar o comunismo, ele pode, sem mudar de forma, se tornar o veículo do totalitarismo. O partido encarna na sociedade burocrática uma função histórica de um tipo absolutamente *novo*. Ele é o agente de uma penetração completa da sociedade civil pelo Estado. Mais precisamente, ele é o meio no qual o Estado se transforma em sociedade ou a sociedade em Estado⁸⁷.

A totalização só se torna possível por meio desse trabalho de imanência, a partir do qual o poder estatal se torna presente em todas as instâncias da vida social, exercendo uma coerção implícita ou explícita sobre as condutas, não reconhecendo a legitimidade da distância entre o social e a instância do poder, entre o particular e o Estado. O poder extraordinário de unificar e homogeneizar a sociedade, no sentido de incitá-la a romper a referência ao *outro*, ao *fora*, ao *diferente* e ao *divergente*, põe novamente em cena o trabalho de uma instância mediadora, que opere a imanência e inscreva nas consciências e nos corpos dos sujeitos um conjunto comum de normas, valores e representações fixamente estabelecido, destinado a estabelecer as fronteiras e os modos de pensar, agir e sentir. Portanto, sem o Partido comunista, essa grande “máquina de incorporação” – para empregar uma expressão mais tardia de Lefort –, não teríamos a construção dos alicerces ideológicos da sociedade totalitária stalinista, sem os quais ela não se manteria no tempo, apesar do emprego sistemático da violência física. Arrematando essa tópica, cedemos espaço a uma longa citação, na qual o empreendimento totalitário é descrito de maneira clara e pormenorizada. Em cada um dos coletivos da vida social (fábrica, escola, universidade, associação, etc.)

⁸⁷ LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *ECB*, p. 191.

é refeita a imagem de uma identidade social comum e de uma direção que dela é depositária, a imagem da boa organização e do ativista-organizador; em cada um é novamente representado o mecanismo de eliminação de parasitas, dos sabotadores, dos desviantes; em cada um se conjugam o imperativo da inovação e o do mais estrito conservadorismo; em cada um o da exibição dos objetivos e dos resultados e o de uma ocultação dos centros de decisão. E, por isso, toda relação social, toda troca, toda comunicação, toda reação que testemunhassem iniciativas particulares, imprevistas, desconhecidas, situadas fora do espaço domesticado do coletivo torna-se um alvo. À obra de *incorporação* dos indivíduos nos agrupamentos legítimos corresponde a obra de decomposição das relações livremente estabelecidas; à obra de uma socialização artificial, a destruição das formas de sociabilidade natural. Quem não prestasse atenção ao imenso dispositivo edificado para dissolver em toda parte onde pode afirmar-se o sujeito em um “nós”, para aglomerar, fundir esses “nós” no grande “Nós” comunista para produzir o povo-Uno, privar-se-ia de compreender como se exerce a lógica totalitária. Poderia denunciar a desmedida de um poder ditatorial, a expansão da burocracia, a proliferação dos aparelhos que reduzem à função de puros executantes aqueles que se supõe participarem da vida das instituições, ainda não veria que ditadura, burocracia, aparelhos *precisam de um novo sistema de corpos*⁸⁸.

Sistema social estabelecido a partir e contra forças instituintes e revolucionárias, apoiando-se sobre um ideário e instituições erguidos em nome de um projeto de emancipação social, o stalinismo foi uma *contrarrevolução*⁸⁹ que se valeu da linguagem e dos ideais comunistas para instaurar, em acréscimo à violência bruta, uma nova modalidade de coerção sobre as condutas: uma coerção simbólica, que fez o imaginário se inscrever nos corpos e nos modos de relação intersubjetiva. Além disso, o stalinismo buscou inaugurar um novo capítulo na história da exploração econômica graças à subordinação da produção pelo Estado e à apropriação coletiva da mais-valia pela classe dominante, intrinsecamente ligada ao aparelho dirigente. Enfim, esse sistema deu figura

⁸⁸ LEFORT, C. “A lógica totalitária” (1980). In *ID*, pp. 101-102, grifos nossos.

⁸⁹ Insistimos sobre o caráter *contrarrevolucionário* do stalinismo porque ele traz, por oposição, o reconhecimento de um movimento revolucionário anterior que foi detido e invertido, resultando no bloqueio do que poderia ter sido o desenvolvimento democrático da Rússia. A formulação de que o totalitarismo se define como movimento contrário à democracia já se encontra aqui anunciada. Lefort ressalta que o movimento revolucionário russo continha germes e aspirações democráticas, que foram duramente esmagados pelo avanço da burocratização. Numa entrevista mais tardia, de 1990, Lefort afirma que, para a Rússia, a Revolução de 1917 pode ter sido a “única referência democrática”, que não logrou se consolidar: “essa revolução marcou uma *explosão democrática*. Durante um breve período se instalou um espaço público. (...) Mas essa revolução, tendo sido captada pelo bolchevismo – do qual o stalinismo foi o herdeiro – como forneceria uma fonte de inspiração [para a democracia]?”. LEFORT, C. “Peut-être” (1990). In *LTP*, p. 665, grifos nossos. Essa ausência de um referente democrático seria uma das razões que dificultou a reconstituição de um tecido social profundamente (cor)rompido pelo totalitarismo.

a um novo modo de funcionamento do poder que, encarnado no corpo de Stalin, é exercido *sem limites*, *sem mediações* e sem qualquer *referência externa* que o ultrapasse, isto é, um poder que se relaciona imediatamente com o corpo social, com este confundindo-se, absorvendo-o e minando sua livre potência.

Ao reunir esses traços, sob os quais apresentamos a formação social stalinista e sua vinculação à classe dominante burocrática, poderíamos favorecer a percepção de um sistema inteiramente coeso, sem fissuras, impermeável aos acontecimentos, capaz de deter o movimento de suas próprias contradições. Entretanto, é no caminho contrário que a crítica lefortiana nos encaminha.

Por mais que o sistema totalitário forneça de si a imagem de um mundo fechado e sem fora, perfeitamente controlado pelo terror e pela ideologia, os sinais de suas contradições cintilam por toda parte. Elas são visíveis no coração mesmo do sistema. Se, *no plano ideal*, o Partido encontra-se incumbido de simular a unidade ideal da sociedade, em contrapartida, a realidade efetiva o denuncia como “simulacro da socialização”, uma vez que a divisão capital-trabalho não apenas se mantém como se aprofunda e a concentração da autoridade fortalece a formação de uma nova camada dirigente que se apropria do aparelho produtivo. O Partido, *na realidade*, é apreendido como grupo particular, especializado, engendrado pela divisão do trabalho, enfim, como

[...] um grupo que tem por função mascarar a irredutível compartimentação das atividades e dos status, figurar no imaginário as transições que o real recusa, um grupo cuja verdadeira especialidade é não ter especialidade. *Na realidade*, a troca de experiências se degrada em um controle daqueles que produzem, qualquer que seja seu domínio de produção, por profissionais da incompetência. Ao ideal de participação ativa na obra social vem responder a obediência cega à norma imposta pelos chefes: a criação coletiva se torna inibição coletiva⁹⁰.

Além disso, em toda parte, acusa-se uma experiência da política como matéria especializada e inteiramente determinada pelos núcleos dirigentes, sente-se o peso coercitivo de normas e decisões de cuja elaboração os trabalhadores se encontram

⁹⁰ LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *EBC*, pp. 192-193.

excluídos, manifesta-se a separação entre os homens pela natureza da atividade que realizam, evidenciam-se desigualdades grosseiras e privilégios injustificáveis.

Stalin morre em 1953. Três anos depois, precisamente entre 14 e 26 de fevereiro de 1956, realizou-se o XX Congresso do Partido Comunista, no qual veio à tona o Relatório Krushev, reconhecendo os crimes do stalinismo e indicando o início do processo de “desestalinização” do regime. Mas, ao mesmo tempo, o Relatório visou circunscrever a crítica do stalinismo aos excessos do culto à personalidade do Grande Ditador. Nesse Congresso, os discursos alvejaram os excessos perniciosos da centralização estatal e da planificação econômica, apontaram a necessidade de um novo sentido para o Partido junto à vida produtiva e cultural, anunciaram medidas para a melhoria do nível de vida das massas, etc. Vieram à tona posicionamentos que, no geral, fizeram desse evento o símbolo da tentativa de sobrevivência da ordem burocrática, agora descolada (e supostamente crítica) em relação à incômoda figura de Stalin. Esses acontecimentos emblemáticos, somados ao que ocorria, fora dos holofotes, nos subterrâneos da experiência social (as greves operárias entre 1952 e 1956 na URSS, o levante em Berlim Oriental em 1953, entre outros) aceleravam a entrada da URSS numa nova fase, na medida em que expunham diversos sinais, dentre eles: a fragilidade da burocracia enquanto classe e de suas tentativas para reformar o sistema; a retomada de força de uma classe proletária transformada e amadurecida pelos efeitos de mais de vinte anos de Grande Indústria; as fissuras de um sistema de dominação ordenado, visto e sentido como *totalitário*.

Com um efeito notável que se desdobrou em direções imprevisíveis, o XX Congresso marcou, antes de tudo, a “quebra do monopólio da verdade”: o espaço da crítica extravasou os limites em que fora inicialmente confinada, e, com isso, um novo horizonte histórico para as ações coletivas outra vez se abriu. Se, com razão, poderíamos temer os efeitos de esvaziamento da ação política como resultado da caracterização demasiadamente sólida de uma sociedade sem fissuras, agora, “podemos acrescentar que os traços que a singularizam são aqueles que a expõem, mais do que qualquer outro país, à crítica e à ação das massas”⁹¹. A onda contestatória que se ergueu no Leste Europeu, neste mesmo ano de 1956, pareceu a Lefort atestar “uma experiência revolucionária das

⁹¹ LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *EBC*, p. 234.

massas”⁹², trazendo à cena histórica o desejo de restituição do sentido autêntico do socialismo: um *socialismo democrático*, ou, em seus termos perfeitamente reversíveis, uma *democracia socialista*.

1.3. Em busca da fórmula de uma democracia socialista: a Revolução húngara

A atenção que Lefort dedicou aos eventos contestatórios que sacudiram a Polônia e a Hungria, nos anos 1950, não se limitou ao calor do momento em que eles irromperam na cena histórica, mas se mostrou persistente ao longo dos anos e fecunda do ponto de vista teórico, na medida em que impulsionou a gênese e/ou a reorientação de temas centrais de seu pensamento político⁹³. O recorte espaço-temporal que Lefort realiza para refletir sobre o alcance dos movimentos antitotalitários sobrevivendo no interior do bloco soviético contrariava, à época, – e talvez ainda hoje – as balizas cronológicas e simbólicas segundo as quais costumamos nos orientar. Por um lado, Lefort não ignora ou despreza a ação contestatória dos operários de Berlim Oriental, em 1953, mas não lhe confere o estatuto de um acontecimento singular [*événement*], capaz de abrir o tempo histórico, expor sua indeterminação e sinalizar a emergência do novo. Por outro, diferentemente da

⁹² LEFORT, C. “Le totalitarisme sans Staline” (1956). In *EBC*, p. 232.

⁹³ Os ensaios redigidos de maneira rente aos acontecimentos são “A insurreição húngara”, escrito em novembro de 1956 e publicado na edição de dezembro de 56-fevereiro de 57 da revista *Socialisme ou Barbarie* e “Volta da Polônia” (texto baseado em reflexões fomentadas por uma viagem que Lefort, junto a um grupo de intelectuais franceses, fez à Polônia no começo de 1957), publicado na edição de março-maio de 1957 da mesma revista. Lefort continuará conferindo atenção aos eventos do Leste por muito tempo depois. Sobre a Polônia, dedicar-se-á, por exemplo, a compreender a evolução do regime de Gomulka, nascido do Outubro Polonês de 1956, que, no entanto, foi responsável por sufocar o alcance revolucionário dos eventos e renovar a ordem burocrática (cf. “Pologne: la kadarisation froide”, de 1958). Ao mesmo tempo, nosso autor se mostrará atento ao movimento das resistências, como é o caso da análise que fez dos militantes do Solidariedade e da greve de Gdansk, ocorridos no final do ano de 1980 (cf. “Alargar as fronteiras do possível”, de 1981). Sobre a Hungria, a reflexão é ainda mais duradoura e profícua; os acontecimentos de 56 nesse país alimentaram as reflexões de Lefort por mais de duas décadas: “Hongrie 1956 – un révélateur historique” (1976), “La question de la révolution” (1976), “Une autre révolution” (1977), “La première révolution antitotalitaire” (1977). Para dar uma ideia do quanto essas abordagens ultrapassaram a mera análise de conjuntura e serviram de esteio à experiência do pensamento lefortiano, vale enfatizar que é a partir da ação dos dissidentes que Lefort vai conceber a refeitura da dimensão da Lei e do Direito nessas sociedades marcadas pela experiência do totalitarismo (cf. “Une autre révolution”). A Revolução húngara impõe também repensar o estatuto das revoluções modernas (cf. “Une autre révolution” e “La question de la révolution”). Sob outro ângulo, são as lutas dos dissidentes do Leste que movem, no plano teórico, a revalorização e uma nova abordagem dos direitos humanos (cf. “Les dissidents soviétiques et nous” e “La pensée politique devant les droits de l’homme”). Dessas lutas também se reúnem os sinais de um renascimento democrático (cf. “Renaissance de la démocratie”), expresso, no Leste, pela tentativa de criar uma forma social sensível à *diferença*, à *heterogeneidade* e ao *conflito*.

maioria dos intelectuais de esquerda que lhe eram contemporâneos, Lefort não toma a Primavera de Praga, ocorrida em 1968, como o símbolo maior da resistência que se ergueu no Leste⁹⁴. Sem dúvida, entre todos esses movimentos manifesta-se um parentesco, apreensível na agitação das fábricas, na formação de conselhos operários, na afluência das massas à cena das manifestações, na recusa do imperialismo econômico, militar e cultural russo e, também, no caráter das reivindicações, que se formularam a partir de uma linguagem comum, de inspiração nacional e democrática.

A sublevação de Berlim oriental já tinha posto em evidência a existência de uma oposição de massa numa democracia popular, oposição comumente mascarada pela ideologia e de fato paralisada pelo aparelho policial; tinha também revelado a fraqueza dos quadros dirigentes, dos quais, subitamente, uma fração de responsáveis políticos e sindicais tinha-se separado, passando para o lado dos insurretos. Tanto na Polônia quanto na Tchecoslováquia doze anos mais tarde, manifestou-se, em graus diferentes, a potência de um movimento coletivo mobilizado por reivindicações nacionais e democráticas⁹⁵.

No entanto, em meio a diferentes episódios que foram mais bem retidos pela memória coletiva, a atenção de Lefort voltou-se à Polônia e, especialmente, à Hungria, cuja significação particular, ao contrário, foi soterrada. Contrariamente às posições hegemônicas nos meios intelectuais de esquerda – que, desde cedo, alardearam o suposto caráter reacionário desse movimento –, Lefort toma a experiência húngara de 1956 como a “primeira revolução antitotalitária” (a única, na verdade, entre as experiências semelhantes, a fazer jus ao sentido de uma *revolução*⁹⁶), responsável por produzir as

⁹⁴ É importante atentar ao motivo principal do esquecimento da Revolução Húngara, de um lado, e do acolhimento da Primavera de Praga, de outro. “A Primavera de Praga provoca seu entusiasmo porque não viu florescer senão um desejo de mudança, de reformas. A Leste somente as reformas são boas. A revolução não deve deixar o espaço do Oeste. Inútil precisar, esta distinção é por demais instrutiva, pois aquilo com que nossa esquerda sonha, com o nome de revolução, é somente a instauração de uma *boa* burocracia, eficaz, flexível, e que daria um pequeno lugar a uma autogestão vigiada pelos entendidos e pela polícia. Nesse sentido, a Revolução Húngara me parece constituir-se numa pedra de toque do pensamento político contemporâneo”. LEFORT, C. “Uma outra revolução” (1977). In *ID*, p. 201.

⁹⁵ LEFORT, C. “Uma outra revolução” (1977). In *ID*, p. 205.

⁹⁶ Uma revolução supõe que “todos os conflitos acumulados no seio da sociedade civil possam ser referidos à noção de uma oposição política e de um princípio da dominação. É preciso ainda que estejam dadas as condições de uma polarização geral entre o Alto e o Baixo, de tal maneira que em caso de enfraquecimento do Poder, aquilo que comumente está ligado a ele, a Autoridade, cristaliza contra si todos os ódios; de tal maneira, enfim, que, em toda a extensão da sociedade, camadas estratificadas no seio das quais se repetia a relação dominante-dominado possam de súbito ligar-se maciçamente ao Baixo e se sublevar contra tudo o que aparece como o polo adversário”. LEFORT, C. “A questão da revolução” (1976). In *ID*, p. 161.

primeiras rachaduras no edifício totalitário. Em que consiste o caráter revolucionário desse acontecimento?

[A reforma] depende sempre da iniciativa de uma elite, ela procede do alto e tende a manter o quadro institucional estabelecido, ainda que busque um apoio na massa e se beneficie dele. A [revolução] procede de baixo e, embora frequentemente no seu início [seja] desprovida de objetivos gerais bem definidos, ela quebra esse quadro, criando formas de organização ou de socialização incompatíveis com a antiga ordem. Nesse sentido, a Europa do Leste não conheceu revolução senão na Hungria⁹⁷.

Do ponto de vista simbólico, a Revolução húngara conserva o mérito de ter quebrado a imagem do regime totalitário como indestrutível, supostamente dotado de uma inabalável coesão; além disso, revelou que o regime burocrático (neo)stalinista podia ser ameaçado do *interior* (não apenas pela figura da “burguesia-fantasma manipulada pelo estrangeiro”⁹⁸), e que, apesar de ter inaugurado um sistema de dominação *total*, apresentava “uma fragilidade, uma vulnerabilidade excepcionais”⁹⁹. Certamente, essa indicação sumária não esgota os traços que singularizam a experiência húngara, os quais se tornam reluzentes apenas com a distância no tempo e o adensamento da interpretação. A visão de conjunto que Lefort lança sobre a Revolução húngara, clareando a riqueza de sua significação, é construída desde o momento em que ela explode, em 1956, mas também retrospectivamente, visto que a reflexão dedicada a esse evento se prolongou por mais de vinte anos depois do ano emblemático. Começemos, pois, a reconstruí-la.

Ainda sob o calor dos acontecimentos, Lefort redige, em meados de novembro de 1956, sua primeira abordagem dos eventos, valendo-se de materiais e transcrições da imprensa e da rádio húngaras para veicular um relato mais condizente à situação real, de modo a tomar distância das versões que circulavam na imprensa francesa, em revistas como *L'Humanité*, *L'Aurore* e *Le Figaro*. O artigo, publicado em março de 1957 em *Socialisme ou Barbarie*, embora receba o título “Insurrection hongroise”, não titubeia e põe em primeiro plano o caráter revolucionário dos acontecimentos, e o faz tanto melhor na medida em que sua descrição dos fatos vem ancorada na crítica teórica da sociedade

⁹⁷ LEFORT, C. “La première révolution antitotalitaire” (1977). In *LTP*, p. 306.

⁹⁸ *Ibid.*, Id., p. 303.

⁹⁹ *Ibid.*, Id., p. 303.

burocrática e do seu principal pilar de sustentação, o Partido – crítica que Lefort vinha elaborando há dez anos e já se encontrava, portanto, num estágio amadurecido. Percorrendo as páginas desse artigo, deparamos com a situação geral no interior da qual a revolução se desenvolveu.

Ao fim da 2ª Guerra Mundial, a Hungria cai sob domínio russo, precisamente em 1946, e passa a ser designada como uma democracia popular, na condição de país satélite da União Soviética. Antes disso, por mais de vinte anos vivera sob um regime que, do ponto de vista econômico, tinha uma natureza mista e arcaica, combinando traços feudais e capitalistas; no plano político, depois de ser comandada de maneira ditatorial pelo regente Horthy (encarnando um governo criado pelo exército de ocupação russo), a Hungria viu nascer e se alastrar em seu solo os tentáculos do Partido Comunista, que, progressivamente, segundo o modelo matricial bolchevique, se encaminhou para governar *só e acima* da população, impondo-lhe na vida social, econômica e cultural um conjunto de regras, normas e planos formulados e controlados pela burocracia de Estado. À época da insurreição, o regime era encabeçado por Mátyás Rákosi, figura bastante próxima dos líderes russos e de suas diretrizes, porém malquista pela população em geral, que apoiava o retorno ao poder de Imre Nagy, comunista que, no interior do partido, representava uma tendência de oposição ao stalinismo. A Hungria dos anos 1950 é, portanto, o palco de uma experiência política, econômica e social marcada pela passagem de uma ditadura a outra, em que a dominação de tipo feudal foi sucedida, praticamente sem transição, pela dominação burocrática. Assinalar esse aspecto é importante, pois a revolução sobrevinda em 1956 se volta, ao mesmo tempo, contra o peso dessa dupla determinação histórica, e explica, em larga medida, por que ela foi capaz de aglutinar em torno de si o conjunto massivo da população.

Um nível de vida miserável, uma exploração reforçada, um controle policial sobre a vida social e intelectual, eis os traços da democracia húngara durante dez anos. O regime substituiu a ditadura Horthy por uma nova ditadura, orientada para novas tarefas (industrialização rápida, coletivização agrícola), mas tão hostil às massas quanto a primeira. Se se toma consciência dessa situação, compreende-se porque todas as camadas da população se ligaram contra o poder “comunista” aos primeiros sinais de fraqueza que ele deu¹⁰⁰.

¹⁰⁰ LEFORT, C. “A insurreição húngara” (1956-1957). In *ID*, p. 186.

Tendo por lastro uma efervescência latente que há tempos corria pelas artérias da sociedade (no Partido, nas fábricas, nas universidades e círculos intelectuais), a insurreição húngara inicia-se, oficialmente, no dia 23 de outubro de 1956 e dura 12 dias. Irrompe em Budapeste, a partir de uma manifestação em apoio aos poloneses, organizada por estudantes e intelectuais, e à qual se junta uma massa variada de pessoas. O discurso inapropriado de um líder do partido comunista à época, Gerö, que vem à público defender os laços de amizade entre a Hungria e a Rússia, e, sobretudo, a repressão brutal da polícia de segurança, que atira diretamente nos manifestantes, são o estopim que faz as tensões latentes aflorar. O movimento, então, se propaga de maneira extraordinária, como fogo em pólvora, envolvendo todas as camadas da população, que aproveitam o momento explosivo para expressar reivindicações múltiplas, mas convergentes no ataque à estrutura do poder burocrático.

Essa “totalização” da resistência¹⁰¹ – como contraponto simétrico a um poder totalitário – é um traço sem precedente histórico e, nessa medida, constitutivo da novidade que a Revolução Húngara apresentou: ela “não coloca uma parte da população contra outra, mas se beneficia de um apoio quase unânime”¹⁰², criando uma única clivagem manifesta na oposição da sociedade ao Estado, em particular, à camada dirigente. No entanto, a reunião das forças sociais contra o Estado-Partido poderia apagar a referência do agente revolucionário que detém o protagonismo no processo em marcha ou dissolver a natureza específica das reivindicações que operaram, efetivamente, a reviravolta do quadro institucional vigente. Ora, a experiência húngara foi revolucionária porque houve a entrada em cena da classe trabalhadora e o movimento se traduziu, rapidamente, na criação de novas instituições – das quais os *conselhos de fábrica* foram o modelo –, que

¹⁰¹ Esse processo torna-se nítido quando os setores baixo e médio da classe burocrática aderem ao movimento, que passa, então, a ser integrado não apenas por intelectuais, jovens ou trabalhadores braçais, mas por técnicos, empregados e quadros administrativos; com isso, a base de sustentação da burocracia húngara começa a ruir e o seu mecanismo de identificação, vacilar, na medida em que “uma larga fração da média e da pequena burocracia se desloca, ou mesmo cai no campo revolucionário. Ora a razão disso é que a camada dirigente – essa camada que imaginamos formar um bloco sólido – tira, em grande parte, seu poder de um mecanismo de identificação em virtude do qual cada responsável, a cada escala da hierarquia, se sente investido da autoridade dos chefes do Estado, representante do grande Poder, do grande Saber, da Lei suprema, confundidos e encarnados na direção do Partido”. LEFORT, C. “La première révolution antitotalitaire” (1977). In *LTP*, p. 303. Em conclusão, a Revolução Húngara demonstrou que “se a finalidade do totalitarismo é a decomposição do social, a atomização dos indivíduos, ele pode, por um choque em retorno, provocar uma condensação de todas as energias liberadas, e, em alguma medida, *totalizar* contra ele todas as resistências esboçadas nos mais diversos setores”. LEFORT, C. “Hongrie 1956 – un révélateur historique” (1976). In *LTP*, p. 263.

¹⁰² LEFORT, C. “La première révolution antitotalitaire” (1977). In *LTP*, p. 303.

se espalharam pelos principais bairros de Budapeste (Csepel, Rada, Utca, etc.) e nas regiões industrializadas da província (Miskolc, Győr, Szolnok, etc.)¹⁰³. Os conselhos *inventaram e pautaram* um novo modo de organizar a sociedade, destituindo de legitimidade a autoridade do aparelho dirigente e de suas instituições tradicionais¹⁰⁴.

[...] após o desencadear da insurreição de Budapeste, se manifestou um movimento proletário que encontrou imediatamente sua justa expressão através da criação dos conselhos e que constituiu o único poder real na província. Em Győr, Pecs, na maioria das outras cidades, parece que a situação foi a mesma de Miskolc. Era o conselho operário que dirigia tudo: armava os combatentes, organizava o abastecimento, apresentava reivindicações políticas e econômicas. Durante esse período o governo de Budapeste não representava nada; agitava-se, lançava comunicados contraditórios, ameaçava, em seguida suplicava aos operários que depusessem as armas e que retomassem o trabalho. Sua autoridade era nula¹⁰⁵.

Espalhando-se rapidamente pelas principais regiões do país nos primeiros dias da insurreição, os conselhos, apesar do isolamento em que se encontravam pela presença das tropas russas, manifestaram uma surpreendente convergência em suas reivindicações. O conselho de Miskolc, eleito democraticamente no dia 24, toma posse de uma rádio e faz saber, no dia 25, que os operários almejam “um governo em que sejam colocados comunistas devotados ao princípio do internacionalismo proletário, que seja antes de tudo húngaro e respeite nossas tradições nacionais e nosso passado milenar”¹⁰⁶; o de Szeged

¹⁰³ É possível afirmar, e historiadores o mostraram, que antes da insurreição os oponentes do regime não tinham um plano ou sequer pensaram em fazer uma *revolução* propriamente, mas desejavam *reformas*: “revisão dos processos das vítimas do stalinismo, uma justiça que respeitasse a legalidade, a liberdade de discussão no Partido, uma gestão econômica que levasse em conta as necessidades da população, o estabelecimento de novas relações com a URSS e, no imediato, eles desejam uma mudança de governo: o retorno de Imre Nagy”. LEFORT. C. “La première révolution antitotalitaire” (1977). In *LTP*, p. 305. Não há problema em acatar essa hipótese, de resto bastante provável, sobretudo num momento em que estouram reivindicações diversas e não há tanta clareza dos rumos ou segurança suficiente quanto às relações de força em jogo. Numa palavra, essa dimensão é própria ao momento *insurrecional*. Passamos da insurreição à revolução justamente quando a classe operária se mobiliza e intervém na cena política criando instituições – os conselhos –, que afrontam e deslegitimam a autoridade do Estado-Partido e anunciam a possibilidade de uma sociedade nova. Esse giro acontece quando “por toda parte, se improvisam associações, comitês reivindicam sua autonomia em cada esfera de atividade, e nos quais se afirma a ideia de uma nova sociedade, liberta do monopólio do Partido”. LEFORT. C. “La première révolution antitotalitaire” (1977). In *LTP*, p. 306.

¹⁰⁴ Observando a evolução do movimento, os conselhos não demoram para agir como um “governo autônomo”. O conselho de Miskolc, por exemplo, toma o poder em toda a região de Borsod e “dissolve os organismos que são o traço do regime precedente, isto é, as organizações do Partido Comunista”. Isso se dá também no campo, com a expulsão dos colcoses e a redistribuição da terra. Cf. LEFORT, C. “A insurreição húngara” (1956-1957). In *ID*, p. 170.

¹⁰⁵ LEFORT, C. “A insurreição húngara” (1956-1957). In *ID*, p. 170.

¹⁰⁶ *Ibid.*, *Id.*, p. 168.

pede “a substituição das autoridades locais stalinistas, a aplicação da *autogestão operária* e a partida das tropas russas”¹⁰⁷. Nesse estado de confluência das aspirações (recusa do imperialismo russo, afirmação do princípio da gestão proletária), ao qual se soma a exitosa greve geral que paralisa o país, “os conselhos povoam a Hungria [e] seu poder torna-se a partir de quinta (dia 25) o único poder real fora o exército russo”¹⁰⁸.

Ao fim da primeira semana revolucionária, os conselhos emergentes se encaminhavam para formar uma federação, permitindo vislumbrar um novo desenho de país como uma “República dos Conselhos”, segundo a expressão de Lefort. Três dias após o desencadear do movimento, isto é, no dia 26 de outubro de 1956, os objetivos mais unificados da Revolução são informados por uma resolução dos sindicatos, que se mostram em sintonia com as diretrizes elaboradas pelos diversos conselhos. O programa apresentado é dividido entre reivindicações de natureza política e natureza econômica. Quanto ao primeiro aspecto, exige-se principalmente: a composição de um “governo misto”, presidido por Nagy, mas integrado pela participação dos sindicatos e da juventude; anistia e/ou auxílio aos participantes das lutas; recomposição da força policial (criação de uma guarda nacional de operários e jovens); formação de uma representação da juventude; retirada das tropas russas, etc. Quanto ao programa econômico, nitidamente baseado em princípios autogestionários, exige-se: a formação de conselhos em todas as fábricas e a formação de uma direção operária; transformação do sistema de planificação, integração do proletariado na elaboração e decisão das diretrizes econômicas, revisão do controle estatal da economia; melhorias imediatas das condições de vida (salários, seguro-família, habitações), etc.

Há um traço extremamente peculiar na interpretação lefortiana presente no ensaio “A insurreição húngara” de 1956, a saber, a ênfase na dimensão econômica das reivindicações e dos programas formulados. Para o filósofo, não há dúvida de que o caráter revolucionário do movimento resida aí, pois o “que *na realidade* decide sobre a luta das forças sociais são as relações que existem no seio da produção, no coração das empresas”¹⁰⁹. A maturidade revolucionária do movimento se encontraria, justamente, nas reivindicações próprias à organização da produção. Se o conselho é a instituição central

¹⁰⁷ LEFORT, C. “A insurreição húngara” (1956-1957). In *ID*, p. 170.

¹⁰⁸ *Ibid.*, *Id.*, p. 168.

¹⁰⁹ *Ibid.*, *Id.*, p. 172.

dessa experiência proletária é porque ele se enraíza no processo de produção concreto, permitindo um modo de representação da classe proletária e um modo de elaboração das diretrizes e decisões sobre o trabalho que, ao mesmo tempo, afrontam o aparelho burocrático dirigente e buscam devolver aos trabalhadores a autonomia na condução de suas atividades. Não se deve concluir disso que Lefort atribua ao conselho uma exclusiva função econômica ou o reduza à defesa de interesses particulares e imediatos de uma classe, à semelhança de um simples órgão corporativo. Sobre esse ponto, é importante cruzar o registro do relato histórico e o da elaboração teórica, assinalando a sua confluência na costura da interpretação. No ensaio “Volta da Polônia”, escrito poucos meses depois de “A insurreição húngara” e muito próximo teoricamente deste, Lefort explicita sua concepção dos conselhos, pela qual se torna nítido o entrelaçamento dos níveis econômico e político, permitindo assim entrever a justa dimensão dessa instituição. Afinal, para o filósofo, os conselhos

[...] não são organismos essencialmente ligados à vida de uma empresa em particular e dotados de atribuições exclusivamente “econômicas” (versões melhoradas de nossos comitês de fábrica), mas os elementos componentes de uma *representação global* dos trabalhadores. Sua originalidade vem de que, pelo seu *modo de eleição e revogabilidade*, traduzem melhor que qualquer outro organismo a vontade coletiva dos homens associados num meio concreto de produção e de que, pela sua federação, são capazes de tratar do *conjunto dos problemas econômicos e sociais*. Portanto, ora se pode temer que, limitado às tarefas de organização da empresa, o conselho tenha tendência a exprimir os interesses materiais imediatos dos operários, ora se pode esperar que, colocado perante responsabilidades políticas e econômicas de conjunto, um organismo central saído dos conselhos saiba promover uma planificação que leve em conta as necessidades da sociedade inteira, tanto de seu futuro quanto de seu presente¹¹⁰.

A experiência húngara se singulariza e confere uma marca própria aos conselhos ali formados porque nela tal concepção encontrou efetividade histórica, o que não significa que os conselhos húngaros tenham aplicado uma teoria previamente estabelecida; ao contrário, eles operaram realmente uma *invenção* (uma criação sem modelo prévio), colocaram em marcha uma prática nova, de pretensões econômicas e políticas. Foi essa prática que impôs ao pensamento a necessidade de uma reformulação teórica sobre as maneiras tradicionais de conceber a organização e a representação

¹¹⁰ LEFORT, C. “Volta da Polônia” (1957). In *ID*, p. 237.

proletárias, relançando a ideia de que uma sociedade socialista é aquela em que o poder é exercido e controlado por órgãos da classe trabalhadora. Os conselhos húngaros materializam, portanto, a recusa da imposição da norma externa burocrática, expressam o desejo de autonomia para organizar o trabalho segundo a perspectiva e o saber daqueles que o realizam¹¹¹, ou seja, expressam o desejo de participação dos operários na economia, mas também na vida política, na medida em que as diretrizes econômicas revelam um alcance que ultrapassa os limites da esfera produtiva ao colocar em jogo ponderações e decisões concernentes à vida em comum.

[...] os operários não querem mais que o plano de produção seja elaborado independentemente deles, não querem mais que as ordens sejam enviadas por uma burocracia de Estado. Interessa-lhes ao máximo saber o que a direção decide em *escala nacional*, como a produção será orientada, em que ramos se projeta fazer os maiores esforços e por que; que volume deve ser atingido nos diversos setores; qual a repercussão desses objetivos sobre o seu nível de vida, sobre a duração da semana de trabalho, sobre o ritmo de trabalho que isso imporá¹¹².

Não se deve perder de vista esta ancoragem fundamental: o movimento húngaro torna evidente que a dominação burocrática tem que ser enfrentada no campo produtivo, encaminhando-se para quebrar o monopólio estatal da economia, o controle da camada dirigente e o fundamento da hierarquia entre dirigentes e executores, que repousa numa suposta hierarquia das competências¹¹³. O conselho é a criação institucional por excelência que sustenta esse triplo ataque à estrutura burocrática, e, nesse sentido, se a revolução se anunciou exitosa e suscitou uma repressão esmagadora de Moscou foi porque ela se apoiou primordialmente no poder dos conselhos e reivindicou a gestão da produção, desdobrando suas implicações políticas; em outras palavras, não se limitou a demandar reformas ou a mera mudança da composição governamental.

¹¹¹ Segundo o relato de Lefort, os operários “desejam a supressão das normas de produção, salvo nas fábricas em que os conselhos pedirem a sua manutenção. Isso significa dizer que os operários devem ser livres para organizar seu trabalho como entenderem. Desejam pôr toda a burocracia na rua, desde os agentes de estudos até os cronometRADORES que querem alinhar o trabalho humano sobre o trabalho da máquina e que, cada vez mais, alinham o trabalho das máquinas sobre as cadências loucas impostas ao trabalho humano, mesmo correndo o risco de fazer explodir as máquinas”. LEFORT, C. “A insurreição húngara” (1956-1957). In *ID*, p. 173.

¹¹² LEFORT, C. “A insurreição húngara” (1956-1957). In *ID*, p. 173, grifos nossos.

¹¹³ Cf. CASTORIADIS, C. “Autogestão e hierarquia”. In *Socialismo ou Barbárie. O conteúdo do socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 211-226.

Os operários poderiam ter no governo homens em quem confiassem e que estivessem animados de excelentes intenções, mas não ganhariam nada se na vida de todos os dias, no trabalho, permanecessem simples executantes comandados por um aparelho dirigente, como são comandadas as máquinas. Os próprios conselhos seriam finalmente desprovidos de eficácia e destinados a perecer se não compreendessem que têm como tarefa tomar nas mãos a organização da produção¹¹⁴.

Lefort não subestima o fato de que as bandeiras políticas, formuladas a partir de uma linguagem democrática e nacional, tenham encontrado profunda ressonância entre as classes proletária e campesina, gerando um efeito avassalador contra o Estado totalitário: “eleições livres, abolição do regime do partido único, liberdade de imprensa, direito de greve para os operários, divisão das terras entre os camponeses, todas essas reivindicações não apresentam um passo atrás mas um imenso passo adiante”¹¹⁵. Entretanto, o filósofo toma o cuidado de não dissolver a natureza da luta operária em palavras de ordem politicamente formais: “a ideologia burguesa não tinha cegado os operários; quando sustentavam as reivindicações democráticas, lutavam *também* por sua própria causa”¹¹⁶. Não que os operários desprezassem a referência aos princípios políticos democráticos ou os considerassem, no fundo, um engodo; ao contrário, estavam em vias de transformar seu conteúdo e sua prática, o que permitia interpretar sua luta sob o signo da “busca pela fórmula de uma *democracia socialista*” – para empregar uma expressão de Lefort. Essa busca se torna mais clara quando, no dia 28, o conselho de Miskolc solta um novo programa, cujos sinais indicam que a luta se generalizou e que as reivindicações lançadas refletem a vontade de um conjunto muito mais amplo da população.

“Nós exigimos do governo:

1. a edificação de uma Hungria livre, soberana, independente, democrática e socialista;
2. uma lei instituindo eleições livres pelo sufrágio universal;
3. a partida imediata das tropas soviéticas;
4. a elaboração de uma nova constituição;
5. a supressão da A.V.H. (*Allamvedelmi Hatosagnom*, a polícia política).
6. o governo deverá apoiar-se apenas sobre duas forças armadas: o exército nacional e a polícia comum;

¹¹⁴ LEFORT, C. “A insurreição húngara” (1956-1957). In *ID*, p. 172.

¹¹⁵ *Ibid.*, *Id.*, p. 186.

¹¹⁶ *Ibid.*, *Id.*, p. 186.

7. anistia total para todos os que pegaram em armas e a incriminação de Erno Gerö e de seus cúmplices;
8. eleições livres num prazo de dois meses com a participação de vários partidos”¹¹⁷.

No que consiste a novidade dessa *democracia socialista* – tomada, agora, no plano da interpretação filosófica, e não tanto no da literalidade das resoluções dos conselhos? Para apreendê-la, é preciso captar o movimento teórico que Lefort realiza, que consiste em extrapolar os dados da situação presente em 1957, narrada em “A insurreição húngara”, e se adiantar aos rumos dos acontecimentos. Tomemos certa distância dos fatos para ressaltar, a partir de então, algumas peculiaridades da elaboração teórica de Lefort que configuram o seu entendimento de uma democracia socialista, em direção à qual o movimento húngaro parecia-lhe caminhar. Entramos, agora, num registro mais sinuoso, no qual o movimento da interpretação pressupõe os fatos, mas se estende para além deles.

Feita essa advertência, o primeiro aspecto a pontuar na interpretação lefortiana refere-se ao protagonismo radical do órgão do poder proletário – o conselho – e sua incompatibilidade de natureza com instituições burguesas clássicas, notadamente o Parlamento. Naquele momento, Lefort manifesta uma nítida expectativa de que, com a evolução do movimento operário, o conselho venha a superar esta fonte de representação e autoridade, expondo a impossibilidade de acomodação de instituições políticas capitalistas no seio de uma formação democrático-socialista vindoura. Numa rara manifestação de tal natureza, Lefort permite-se dar vazão a uma expectativa que, claramente, extrapola a situação dada.

O proletariado não quer mais eleições em que o partido comunista impõe uma lista de candidatos e em que o resultado é representado de antemão. Ele quer escolher seus representantes. *Amanhã, sem dúvida, descobrirá que não pode dominar por intermédio de um Parlamento que submerge sua voz na de todas as outras camadas sociais. Amanhã, sem dúvida, deverá, se quer triunfar, opor seus conselhos a esse Parlamento*; porém, de imediato, parte das instituições existentes e procura dar-lhes vida. Reivindica a liberdade política geral contra o totalitarismo, livre de definir mais precisamente qual deve ser essa liberdade em uma segunda fase¹¹⁸.

¹¹⁷ LEFORT, C. “A insurreição húngara” (1956-1957). In *ID*, p. 177.

¹¹⁸ *Ibid.*, Id., p. 187.

Lefort não desconhece os tempos e as frentes de uma revolução, tampouco desvaloriza aquilo que é feito no enfrentamento concreto e imediato do totalitarismo, nos limites que impõe uma situação real e particular. Seu ponto de vista teórico se desloca da pura referência factual, quando, além da observação dos fatos, o filósofo lança uma crítica contundente à representação parlamentar. Se a democracia socialista que Lefort tem em seu horizonte teórico repousa na radicalidade da posição dos conselhos, é importante compreender as razões dessa proeminência e fazer sobressair a diferença dessa instituição em comparação ao Parlamento. Afinal, por que Lefort faz uma aposta tão alta na centralidade dos conselhos quando reflete sobre a edificação da sociedade socialista?

Podemos sublinhar que a representação parlamentar é de uma essência diferente da dos conselhos, que apenas dá ao eleitor a possibilidade de escolher de tempos em tempos (de quatro em quatro anos) seu representante, que não lhe oferece nenhum recurso *durante a duração do mandato*, que dá a palavra a um indivíduo artificialmente dissociado de seu meio¹¹⁹.

Se Lefort critica as esperanças depositadas num parlamento – mais fortes no caso polonês do que no húngaro, diga-se de passagem – é por considerar que essa disposição é o mesmo que a busca de um paliativo nas instituições próprias aos regimes capitalistas. Mas a pergunta, implícita, merece ser enfrentada: poderia o Parlamento regenerar-se fora da estrutura capitalista tradicional e encontrar lugar e função renovados numa sociedade socialista? Se dermos a essa pergunta uma resposta afirmativa é porque, no fundo, mantemos a crença de que o sistema parlamentar, “viciado numa estrutura dilacerada pela luta de classes, em que os privilegiados têm mil meios de fazer prevalecer seu poderio, ganha novamente inteira eficácia ali onde toda a população se encontra integrada à vida produtiva e onde as condições do monopólio da propriedade não mais existem”¹²⁰. Contudo, tal resposta só pode ser aceita se continuarmos raciocinando a partir de uma noção estreita de “socialização”, limitada à forma da propriedade dos meios de produção. Se levarmos a sério a ideia de que a socialização tem que se traduzir, primordialmente, numa *forma de relação e de participação sociais*, em que estão implicadas a gestão proletária das empresas e a planificação dirigida pelos trabalhadores, então, a necessidade da preservação de um Parlamento, em vista da representação e defesa dos interesses

¹¹⁹ LEFORT, C. “Volta da Polônia” (1957). In *ID*, p. 238.

¹²⁰ *Ibid.*, *Id.*, p. 238.

políticos do proletariado, cai por terra. Na visão de Lefort, caso a socialização não se traduza numa forma específica e concreta de gestão proletária, ela volta a ser “uma socialização ‘privada’, a circunscrever uma nova camada dirigente dispondo livremente dos recursos materiais e da força de trabalho, livre para desenvolver e consolidar seus privilégios e pôr os meios de expressão política e cultural a serviço de seus próprios fins”¹²¹.

Ora, o que buscamos enfatizar é que a concepção de uma democracia socialista, esboçada por Lefort no fim dos anos 1950, apoia-se e ao mesmo tempo ultrapassa a experiência da Revolução Húngara, apresentando uma radicalidade que consiste no modo de pensar a articulação entre economia e a política. Reunindo os traços que despontam da análise histórica e embasam a visão teórica lefortiana, fica nítido que a organização econômica e a organização política surgem indissociáveis numa sociedade democrática e socialista. Na perspectiva de Lefort à época, o socialismo é um modo de gerir a produção de maneira coletiva por aqueles que estão inseridos nos meios concretos de trabalho, sem o que não haveria a positivação do poder proletário. Mas não podemos ficar a meio-caminho, pois Lefort sugere que uma democracia socialista é, *ao mesmo tempo*, um modo de organização econômica e um modo de organização política. Por um lado, não é possível haver socialismo enquanto uma burocracia exercer controle sobre uma massa de trabalhadores no campo produtivo; por outro, não é possível haver socialismo enquanto os assuntos políticos forem entregues à exclusiva decisão de um Parlamento, pois nesse caso se reporiem os efeitos do distanciamento e da alienação, e a política continuaria existindo como esfera separada e especializada. No nível dos princípios, a sociedade democrático-socialista, vislumbrada por Lefort – e da qual a experiência húngara lhe pareceu chegar mais perto –, é aquela em que, em todos os níveis da vida social, há *mecanismos de participação efetiva, gestão operária da produção, controle dos representantes, modos de interferência e revogabilidade das instâncias de representação*. Para tornar efetivos esses princípios, Lefort aposta nos conselhos, pois a seu ver eles fornecem o modelo institucional exemplar¹²². Deixando de lado a discussão da viabilidade dessa concepção ou de sua efetivação histórica – lembremos que Lefort recusa

¹²¹ LEFORT, C. “Volta da Polônia” (1957). In *ID*, p. 238.

¹²² Chegamos ao limite do exercício de dedução teórica, pois a brecha que a experiência húngara abriu, permitindo vislumbrar a instituição de uma *sociedade outra*, não teve tempo de se consolidar, sendo brutalmente fechada pela força militar russa. Resta-nos, assim, explorar as possibilidades interpretativas que esse evento deixou em aberto.

enunciar o *dever ser* da revolução e ocupar o lugar do Sujeito histórico —, não resta dúvida de que sua elaboração teórica é comandada, nesse momento, por uma alternativa radical, sensível em sua análise das lutas contra o totalitarismo. Como se apresentava tal alternativa? A saber: ou esse sistema seria destruído pela invenção de uma democracia socialista, na qual os conselhos formariam “a armadura do poder”¹²³, ou ele passaria por uma reconfiguração preservando a essência do regime burocrático.

No fim das contas somos sempre reconduzidos à mesma alternativa que interessa, ao mesmo tempo, à organização econômica e à organização política da sociedade: **ou** a cisão entre uma burocracia dirigente e uma massa de executantes, cisão entre um aparelho de Estado e uma população de eleitores com direitos políticos mais ou menos extensos; **ou**, em todos os níveis da vida social, controle dos representantes através do meio social de que são delegados e do qual não se destacam¹²⁴.

É instigante comparar a interpretação que surge acoplada ao relato dos eventos húngaros, nesse artigo de 1956, “A insurreição húngara”, com aquela que vai se elaborar duas décadas depois, em ensaios como “A questão da revolução” (1976), “Hungria 1956 – um revelador histórico” (1976) e “Uma outra revolução” (1977). Não apenas a apreciação sobre a Revolução Húngara é complementada, mas é visível a mudança de direção e ênfase nos elementos constitutivos de sua novidade. Além disso, o desenho de sociedade que sai desses ensaios – referidos ao mesmo acontecimento, mas separados por vinte anos – apresenta importantes modificações, que merecem ser exploradas.

Três grandes características continuam formando a espinha dorsal da interpretação lefortiana. Agora, sob um olhar retrospectivo, elas se mostram ainda mais nítidas. Em primeiro lugar, Lefort atribui à Revolução Húngara o papel de um *revelador histórico*, não tanto da natureza do totalitarismo quanto de sua contradição: esse evento revelou que

¹²³ No quadro de sua experiência na Polônia, em que o país vivia a indefinição quanto aos rumos que Gomulka daria ao regime após a realização das eleições no começo de 1957, Lefort reconstitui um diálogo que teve com um alto funcionário do Estado, em que debatem sobre as relações entre o Estado e os conselhos e o peso que estes deveriam ter na reconfiguração da sociedade após as lutas contestatórias. Rebatendo a posição do funcionário, que buscava restringir as funções dos conselhos, Lefort questiona: “Se se quer forjar um *Estado democrático*, se se procura um controle popular, não se deve considerar que os conselhos de fábrica e órgãos análogos instituídos nos meios de trabalho devem formar a *armadura do poder*? E se se quer atingir esse objetivo não devemos nos inquietar com o fato de o governo, ao contrário, ter tendido, nos seus primeiros atos, a limitar estritamente seu campo de potência?”. LEFORT, C. “Volta da Polônia” (1957). In *ID*, p. 236, grifos nossos.

¹²⁴ *Ibid.*, Id., pp. 238-239.

o poder totalitário ocupava, ao mesmo tempo, uma posição absolutamente externa ao social e absolutamente interna a ele, razão pela qual se fazia onipresente e invisível, exercendo-se necessariamente pela coerção e pela ideologia¹²⁵. Em segundo lugar, a revolução se singularizou pela sua *radicalidade*, na medida em que não se limitou a fazer pressão sobre os governantes ou a encaminhar demandas de reforma ao Estado, mas alvejou a destruição do fundamento do regime totalitário, afrontou a potência e a legitimidade do Estado-Partido, reduzindo-o aos limites de proteção de seu aparelho policial e, enfim, opondo-lhe a força e a autoridade de novas instituições (como a federação de conselhos). Em terceiro lugar – e aqui se faz um detalhamento relevante – a revolução deu mostras de uma rara *inventividade*, perseguindo a fórmula de uma democracia socialista, ao mesmo tempo *antiburocrática* e *anticapitalista*.

Anticapitalista ela o foi implicitamente, pela razão de que não exigiu, em parte alguma, um retorno à propriedade privada dos meios de produção. A formação dos Conselhos operários estava ligada ao projeto de uma gestão coletiva das empresas pelos trabalhadores, inconcebível no quadro do capitalismo. E antiburocrática ela não o foi apenas porque se atacou ao poder dos funcionários do Estado-Partido. Todas as informações que pudemos recolher sobre a vida das múltiplas associações, comitês, conselhos, mostram que houve, em toda parte, a preocupação de *criar instituições* que permanecessem sob o controle dos seus membros, de evitar a formação de aparelhos que monopolizam a decisão e a informação. Prática democrática que é o efeito da espontaneidade democrática, diremos¹²⁶.

Sem dúvida, o ponto de inflexão da interpretação mais tardia diz respeito à ênfase no *significado político* da Revolução Húngara. O deslocamento da dimensão econômica à dimensão política é radical e parece colocar a nova análise na contramão daquilo que havia sido ressaltado, com tamanha ênfase, no ensaio de 1956. Agora, no ensaio “Uma outra revolução” (1977), Lefort sustenta:

¹²⁵ A Revolução Húngara expôs, como nenhum outro evento anterior, a “contradição fundamental do totalitarismo: a saber que, numa sociedade aparentemente unificada, homogeneizada, submetida, em todos os seus níveis, ao poder do Estado (o qual controla por meio do Partido, da administração e da polícia o detalhe das atividades humanas), este poder, a despeito de sua tentativa de se tornar onipresente e, por conseguinte, invisível, aparece, como aliás em nenhum outro lugar, à distância, acima do conjunto social, estranho às exigências da vida coletiva”. LEFORT, C. “La première révolution antitotalitaire” (1977). In *LTP*, p. 302.

¹²⁶ LEFORT, C. “La première révolution antitotalitaire” (1977). In *LTP*, p. 307, grifos nossos.

[...] no presente, o que me parece requerer toda a nossa atenção e que, sem o esquecer, *eu não apreciava devidamente há 20 anos*, é a originalidade da *busca* que mobilizava os revolucionários húngaros. Com efeito, não basta sublinhar que, face à burocracia, o proletariado reencontrou espontaneamente os métodos de combate – a greve geral e as formas de organização – os conselhos – forjados outrora em circunstâncias revolucionárias na luta contra o Capital e o Estado burguês. (...) Os revolucionários húngaros e, em primeiro plano, os operários organizados nos conselhos tiveram, não apenas a noção, como um pequeno número de seus predecessores em 1917 ou nos anos seguintes, mas a *representação* do perigo que um poder escondia (mesmo que estivesse em “boas mãos”, as do governo Nagy) ao concentrar todas as decisões que afetam a sorte da sociedade. Melhor, deram provas, no período de criatividade mais intensa, isto é, após a segunda intervenção soviética, de uma reflexão nova sobre o perigo que emanava do desenvolvimento do seu próprio poder¹²⁷.

Vinte anos depois, uma ponderação fundamental é acrescentada à função dos conselhos. Deles não se espera mais que venham a assumir um protagonismo exclusivo no interior de um novo regime ou que atuem como “elementos componentes de uma *representação global* dos trabalhadores”, para lembrar as próprias palavras de Lefort empregadas no ensaio de 1957¹²⁸. Ao contrário, impõe-se ao nosso autor a necessidade de pensar o problema da *limitação do poder* e da distribuição das *fontes de autoridade*. Sob essa grade, a interpretação dos conselhos será substancialmente modificada. Lefort torna-se mais sensível a uma contradição fecunda que habita essas instituições e já aparecia anunciada no movimento revolucionário. Neste, ao mesmo tempo em que se afirmava o desejo de “criar um poder operário” (e o Conselho central se coloca, de fato, como o “verdadeiro poder político” dos operários naquela situação), Lefort observa algo que passou despercebido nas análises antigas, a saber: ao contrário de uma pretensão de “governar sozinho”, as discussões que atravessaram os órgãos proletários manifestaram, sobretudo, uma preocupação com a *divisão do poder*, de modo a evitar que os conselhos acabassem por reproduzir (ou substituir) a posição e a função do Partido¹²⁹.

¹²⁷ LEFORT, C. “Uma outra revolução” (1977). In *ID*, p. 207.

¹²⁸ Para apreender a distância que Lefort toma de suas antigas análises, conferir a passagem sobre a posição do conselho defendida por Lefort em “Volta da Polônia” (1957). In *ID*, p. 237.

¹²⁹ Essa é justamente a discussão que se passou na formação do Conselho central de Budapeste, segundo o registro de importantes historiadores, dentre os quais François Fejtő, cuja obra Lefort toma como uma referência maior de sua reavaliação da experiência húngara. Com base nesses registros, apreende-se que os delegados reivindicavam uma federação nacional de conselhos, que se ocuparia do controle dos assuntos econômicos. “Mas”, observa agora Lefort, “simultaneamente, eles se recusavam a criar um órgão que concentraria todo poder. Eles pedem, ao mesmo tempo, essa federação de Conselhos, um governo na

A ideia é combinar autoridades cujas origens são reconhecidas publicamente como diferentes (...): uma federação dos conselhos operários; um Parlamento eleito pelo sufrágio universal cuja legitimidade seria garantida pela liberdade de associação e de expressão; a reconstrução de sindicatos a partir da base, especializados na defesa dos interesses operários e beneficiários do direito de greve. Num sentido, essa última reivindicação aumenta a contradição, pois implica que os próprios Conselhos *não constituem toda a representação operária*. Mas a contradição permanece fecunda¹³⁰.

Lembremos que no artigo de 1956, “A insurreição húngara”, os conselhos eram apresentados por Lefort como órgãos privilegiados de “uma representação global” da classe operária, e, em “Volta da Polônia” (1957), o pensador os alçava a uma posição proeminente na arquitetura do novo regime, concebendo-os como a “armadura de um novo poder” que se chocaria, necessariamente, com as instituições políticas tradicionais (por exemplo, o Parlamento). Diferentemente, no excerto supracitado, a pretensão de que o conselho compreenda *toda* a representatividade proletária é negada, assim como é afastada a expectativa de que sua consolidação levasse à superação das demais instâncias políticas. Os efeitos dessa mudança de perspectiva aparecem anunciados na afirmação enigmática lançada na última parte da citação: “mas a contradição permanece fecunda”. Em que sentido compreender essa frase? Em que sentido compreender uma afirmação introduzida por uma conjunção adversativa que sinaliza uma atenuação (ou compensação) frente à mudança de entendimento que se anuncia? A nosso ver, essa pequena frase indica que uma “complicação” está em curso, que uma dinâmica de diferenciação no campo da representação política está prestes a se desenhar, e, principalmente, que a “contradição” com a qual nos deparamos (contradição que, nesse contexto, significa *diferenciação*, *distância* e *desacordo*) é fecunda para a experiência da vida coletiva. Sob um olhar retrospectivo, Lefort destaca na experiência húngara a busca por um modelo que

[...] reconhece que o trabalhador está preso em pelo menos três redes de socialização *diferentes* e que lhe é necessário libertar-se da ficção da *unidade* e dar direito à *diferença* social que o habita: diferença do trabalhador-cidadão, do trabalhador-produtor, e do trabalhador-

dependência de um Parlamento livremente eleito pela população e sindicatos refeitos da base ao topo, gozando do direito de greve e tendo plena autoridade para defender os interesses dos trabalhadores. Como diz substancialmente um dos membros da Assembleia (Sandor Bali): não se trata de substituir ao Poder do Partido o poder dos Conselhos; estes devem se guardar de querer impor sua autoridade à sociedade inteira, sob pena de reproduzir os erros do passado”. LEFORT, C. “La première révolution antitotalitaire” (1977). In *LTP*, p. 307.

¹³⁰ LEFORT, C. “Uma outra revolução” (1977). In *ID*, p. 209.

sindicalizado-grevista potencial; *diferença*, pois, no coração do mesmo indivíduo entre o movimento que implica uma decisão coletiva geral e o movimento que dela o protege associando-o a uma ação coletiva particular¹³¹.

Eis, portanto, o que torna a contradição algo fecundo: trata-se do reconhecimento de diferenças que perpassam instituições e indivíduos e, por isso mesmo, permitem pensar um modelo político baseado na desconcentração e na limitação do poder. Além do reconhecimento dessa *diferença irreduzível*, o modelo húngaro testemunhou uma mudança na sensibilidade quanto ao *direito*: os revolucionários húngaros não apenas rejeitaram a restauração da propriedade privada, mas almejaram refazer e alargar a dimensão do direito numa sociedade em que ela havia sido sistematicamente apagada, buscando reavivar direitos como a *liberdade*, a *segurança* e a *verdade*. Estes dependiam, por sua vez, do reconhecimento de que era preciso subtrair os indivíduos e as coletividades do poder do Estado totalitário, o qual havia concentrado em si os polos da Lei e do Saber, arrogando-se o monopólio da decisão sobre o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, o permitido e o proibido, em suma, o legítimo e o ilegítimo. Junto com o fortalecimento de uma sociedade política, livre da absorção estatal e restituída de sua potência de legitimação, buscava-se afirmar uma *vontade democrática*, ancorada em dois polos indissociáveis:

[...] *o polo da organização coletiva*, que supõe a implicação dos agentes nas instituições (o que se deve entender não só como um sistema de delegação da autoridade da base à cúpula, mas a obrigação dos que decidem de prestar contas, a possibilidade dada aos opositores de fazer valer seu protesto, e a circulação da informação) e o *polo da diferenciação social*, que supõe ser reconhecida a especificidade do domínio político, econômico, jurídico, pedagógico, científico, estético...¹³²

Da interpretação mais madura, exposta vinte anos depois do ano que sacudiu o Leste Europeu, sobressai o extraordinário *alcance político* da Revolução Húngara, sensível na distribuição das fontes de autoridade e de representação, na necessária limitação do poder, na recolocação da distância entre sociedade e Estado, na refeitura das

¹³¹ LEFORT, C. “Uma outra revolução” (1977). In *ID*, p. 209.

¹³² *Ibid.*, Id., p. 211.

dimensões do Direito e do Saber. Em vista dessa mudança de registro da interpretação, seria equivocado dizer que ela perdeu radicalidade e se distanciou de toda referência ao socialismo. A Revolução Húngara, é verdade, não significou uma “transição à *boa sociedade*, o comunismo”¹³³, mas se mostrou capaz de reatualizar, em nova chave, a questão do socialismo, pois este, diz Lefort, começava “a *viver*, no momento em que se deixava descobrir que era o único capaz de dar o máximo de *vida* à sociedade civil e de impedir que o poder se solidificasse, que a lei decaísse para o plano do interesse do dominante e que o saber se dissolvesse em ideologia”¹³⁴.

Vinte anos depois, o insucesso da Revolução Húngara continua alimentando o discurso e a prática política acerca do *possível*, de modo que o seu sentido “não está atrás de nós, mas permanece ainda na nossa frente”¹³⁵. Afinal, pondera o filósofo,

[...] ninguém sabe qual organização social teria saído da revolução se ela tivesse sido vitoriosa. Mas o que é certo é que os insurgentes, na sua maioria, tinham rompido com o mito de uma sociedade unificada pela ação de um bom poder, que eles buscavam a fórmula de um socialismo que fizesse justiça à *diferença* das normas, às *oposições*, aos *conflitos*, às *divisões* que trabalham toda sociedade *viva*¹³⁶.

O vocabulário que entra em cena – e fizemos questão de sobrepor as conclusões de dois ensaios mais tardios sobre a Revolução Húngara –, não é gratuito ou um dado menor: *diferença*, *vivacidade*, *heterogeneidade*, *divisão*, *conflito*. Ora, é tempo de indicar que a distância que separa as duas abordagens sobre o evento revolucionário húngaro repousa, no registro teórico, sobre um acúmulo de vinte anos de meditação sobre uma obra muito específica: a obra de Maquiavel. Lembremos que 1956 também foi, para Lefort, um ano de viragem no âmbito da experiência do pensamento¹³⁷. Muito

¹³³ LEFORT, C. “Uma outra revolução” (1977). In *ID*, p. 211.

¹³⁴ *Ibid.*, *Id.*, p. 211.

¹³⁵ *Ibid.*, *Id.*, p. 205.

¹³⁶ LEFORT, C. “La première révolution antitotalitaire” (1977). In *LTP*, p. 308.

¹³⁷ Numa passagem de sua entrevista à revista *L’Anti-mythes*, de 1975, o encontro com o pensamento de Maquiavel é situado nos seguintes termos: “Essas reflexões [sobre os desejos sociais de homogeneidade do corpo político, típicos da experiência totalitária], me levaram a reinterrogar a ideia de democracia: uma ideia cuja dimensão só podemos avaliar seguindo o seu desenvolvimento na história, mas que eu julgava essencial liberar da representação que a prática da democracia burguesa havia dado crédito [e] contra a qual Marx e Lênin haviam, com todo direito, concentrado suas críticas. O problema se tornou central para mim: o problema de uma sociedade que acolhe os efeitos da divisão social e os efeitos da história, que reconhece, precisamente, a heterogeneidade do social. Problema cujo estudo devia me deslocar, cada vez mais, para uma reinterpretação do político [no sentido que os clássicos davam a esse termo e não na sua acepção

provavelmente, os traços da segunda interpretação de Lefort sobre a Hungria carregam a marca da reformulação que o contato com o pensamento de Maquiavel impôs à reflexão do pensador francês, levando-o a tomar distância da matriz teórica de Marx.

Costuma-se evocar essa transição na trajetória de Lefort como o abandono do socialismo de juventude e a entrada na maioria do pensamento democrático¹³⁸. No entanto, a reavaliação que Lefort opera sobre a Revolução Húngara, no final dos anos 1970 – tal como acabamos de sublinhar – lança dúvidas sobre essa interpretação. Nesses textos, a questão do socialismo não é relegada, mas posta num registro diferente, no qual obtém um novo sentido: um socialismo que procura fazer “justiça à *diferença* das normas, às *oposições*, aos *conflitos*, às *divisões* que trabalham toda sociedade *viva*”. Como veremos mais adiante, algo dessa elaboração se conserva nos ensaios lefortianos que abrem os anos 1980, propondo uma renovação da abordagem sobre a democracia e os direitos do homem. Por outro lado, é forçoso reconhecer que entre os anos 1960 e 70 Lefort inicia um processo de questionamento do marxismo que culmina no abandono da referência ao socialismo. A ideia de uma democracia socialista, apenas esboçada, não vinga e logo sai de cena; inclusive, Lefort dispensará a proximidade entre os termos¹³⁹. Compreender por que, como e para onde leva a problematização do pensamento de Marx e seus impactos na reflexão lefortiana sobre a democracia é a direção que nosso trabalho tomará na sequência.

moderna da ciência política] e que meu trabalho sobre Maquiavel veio alimentar desde 1956”. LEFORT, C. “Entretien avec l’Anti-Mythes” (1975). In *LTP*, pp. 241-242, grifos nossos.

¹³⁸ Essa é uma visão muito comum entre os intérpretes de Lefort, que encontra na interpretação de Hugues Poltier um caso paradigmático. Cf. POLTIER, H. “Jalons d’un parcours intellectuel exemplaire”. In: *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort*. Genève: Labor et Fides, 1998, p. 21-38.

¹³⁹ Ao final do 2º Prefácio aos *Éléments d’une critique de la bureaucratie* (1979), Lefort opera a seguinte precisão: ou o socialismo designa “a expansão da revolução democrática, o abalo levado às instituições nas quais não cessa de se alojar um poder fora do alcance dos dominados”, ou o socialismo “cobre o empreendimento totalitário”. LEFORT, C. “Préface”. In *ECB*, p. 28. Após ter criado essa diferenciação, Lefort opta por trabalhar com a noção de democracia, ou melhor, com a expressão “revolução democrática”, abandonando a referência ao socialismo, mas conservando um teor revolucionário à própria democracia. É possível cogitar que não se trata apenas de uma simples mudança de nomenclatura, mas o abandono de uma perspectiva que confere aos processos econômicos e às relações de produção um lugar proeminente. Por ora, deixemos essa hipótese em aberto. Voltaremos a ela na ocasião oportuna.

Capítulo 2 – Distanciamento do marxismo e abertura ao pensamento do *político*

2.1. A visão marxista da história em questão

No Prefácio à 2ª edição de *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, redigido em 1979, ao passar em revista seu percurso filosófico, Lefort indica o ponto central que marca sua tomada de distância com relação à matriz marxista de pensamento, no interior da qual o filósofo havia gestado, entre as décadas de 1940-1950, a primeira formulação de sua crítica à dominação burocrática exercida na URSS¹⁴⁰. Como vimos no capítulo anterior, do fundo dessa crítica destacava-se, por contraste, a concepção de um socialismo democrático e seu vínculo com a revolução proletária.

Durante um tempo, acreditei ver o delineamento de uma revolução que seria a obra dos próprios oprimidos, que saberia se defender contra aqueles que pretendessem dirigi-la. Imaginava que tal revolução, beneficiando-se de toda a bagagem (*acquis*) do movimento operário, tornaria impossível a formação de um novo Estado e de uma nova classe dominante. As tentativas sucessivas do proletariado para se organizar e, vez ou outra por meio de ações violentas, para se libertar da opressão pareciam-me compor uma experiência na qual tudo contava, tanto os fracassos quanto os sucessos. Eu lhe emprestava o poder de decifrar, pouco a pouco, as figuras de sua alienação, dentre as quais a última e a mais secreta lhe era oferecida pela sua própria burocracia. *É dessa maneira que eu me representava o encaminhamento da verdade na História*. No presente, sei que me enganava. Essas ilusões começaram a se dissipar em 1958 tão logo realizada minha ruptura com *Socialismo ou Barbárie*, e desde então eu me obstinei a destruí-las¹⁴¹.

O relato não poderia ser mais contundente. O que impressiona não é apenas a indicação de uma mudança de perspectiva, por mais brusca que seja, mas, principalmente, o estatuto conferido às antigas análises: elas são postas no campo da *ilusão* e tornam-se

¹⁴⁰ “Tendo formado meus primeiros juízos sob a atração do socialismo, eu procurava inicialmente em Marx argumentos contra o stalinismo, que me inspirava uma aversão instintiva, em razão de seu dogmatismo, de seu cientificismo, de seu nacionalismo e da disciplina de sua organização. Sensível às ambiguidades de Marx, eu me esforcei para defendê-lo contra um marxismo que parte de sua obra secretava”. LEFORT, C. “Préface” (1979). In *ECB*, p. 13.

¹⁴¹ LEFORT, C. “Préface” (1979). In *ECB*, p. 9, grifos nossos.

alvo de um combate obstinado. Poucos filósofos, diga-se de passagem, fizeram de maneira tão radical a experiência de se contraporem a si mesmos, voltando atrás em seus juízos, admitindo equívocos, em suma, permitindo-se reelaborar o pensamento em contato com a história, sem temer os seus impactos ou desmentidos. Para Lefort, essa contraposição a si não se resume a um mero abandono de antigas crenças; ao contrário, é típico de sua postura intelectual fazer dessas rupturas um exercício privilegiado de (re)elaboração filosófica, por meio do qual o pensador vai abrindo novas frentes de reflexão. Dito isto, o que nos interessa esclarecer é o *processo* ao longo do qual a base marxista do pensamento de Lefort será progressivamente posta em questão: *quando, como e por que* as noções de proletariado e revolução se tornaram ilusões? Para lidar com tal deslocamento, é preciso, antes, compreender de que maneira a relação com Marx se constituiu originalmente. Retomemos, assim, o relato supracitado e façamos dele nosso fio condutor.

Nele Lefort expõe claramente que o principal sustentáculo de sua crítica ao regime soviético, nos anos de pertencimento ao grupo *Socialisme ou Barbarie*, consistia numa certa representação da história, cujos princípios sinalizam certa referência ao pensamento de Marx. Aos olhos de Lefort, o pensador alemão havia tornado sensível a radical transformação da história humana com o advento do capitalismo, que inaugura uma temporalidade nova, reordenando e intensificando a luta de classes; e, sobretudo, as análises marxianas apontavam para a superação da divisão social do modo de produção capitalista graças à intervenção de um sujeito capaz de romper a naturalidade do sistema socioeconômico, desnudar sua violência originária continuamente renovada, quebrar o regime do imaginário próprio ao capitalismo e suspender, enfim, a reprodução dos pressupostos e contradições próprios a este sistema¹⁴². Trata-se, portanto, de uma

¹⁴² Quanto a este ponto, evocamos em nosso auxílio a síntese de Marilena Chaui: “não pode haver modo de produção capitalista se dois pressupostos não estiverem realizados: o *trabalho livre*, isto é, uma propriedade do trabalhador que pode ser vendida por ele, e a *separação* entre o trabalho e a propriedade dos meios de produção. Ora, esses dois pressupostos do capitalismo foram postos pela última volta do desenvolvimento do modo de produção feudal e o modo de produção capitalista, que parte de algo que não foi posto por ele, pois é condição para que venha existir, os incorpora como seu modo mesmo de existência, realizando um processo pelo qual os repõe; e, a cada volta do seu desenvolvimento, essa reposição põe contradições novas até que seja posta aquela que o sistema não terá condição ou capacidade para interiorizar em seu movimento e que o destruirá, ao mesmo tempo em que será o pressuposto de um novo modo de produção, o comunismo. A força de um modo de produção não vem apenas da sua capacidade econômica para repor seus pressupostos, mas também de sua força para manter nos membros da formação social o sentimento da naturalidade desses pressupostos até que as novas contradições destruam tal sentimento e exibam a violência histórica do sistema”. CHAUI, M. “A história no pensamento de Marx”. In *A teoria marxista*

concepção da *História* em sentido forte, que “teve o projeto de abraçar a história da humanidade e fornecer a chave de seu desenvolvimento”¹⁴³, assentando-se sobre a práxis de um sujeito histórico único (o proletariado) e anunciando o movimento de negação do instituído que recebe o nome de *revolução*.

Esse esquema interpretativo, embora tenha permanecido num estado mais ou menos implícito, orientou Lefort nas diversas frentes de sua crítica do fenômeno burocrático nos anos 1940 e 1950, quando o pensador francês o discernia especialmente no quadro do regime soviético¹⁴⁴. Assim, cumpre enfatizar: da crítica ao funcionamento das microburocracias (partidos, sindicatos, etc.) à caracterização da burocracia como nova classe dominante e fundamento do exercício do poder stalinista (concebido enquanto poder totalitário), atua na reflexão lefortiana um modelo de crítica social e uma visão sobre a história que guardam uma referência às ideias-chave do pensador alemão.

Dizer isto significa, dentre outras coisas, que na visão de Lefort a luta de classes desempenha o papel de motor histórico *também* no contexto soviético, com a diferença de que, neste, o antagonismo social apresenta uma novidade: a burocracia se mostra o novo oponente da classe operária, assumindo não apenas uma posição equivalente à da burguesia na sociedade capitalista, mas se revelando a última figura das alienações próprias ao proletariado. De maneira semelhante ao procedimento que Marx adota frente à sociedade burguesa, o sistema soviético, para Lefort, tinha que ser visado em sua dupla dimensão, ou seja, em seus fundamentos materiais e ideológicos. Dito de outra maneira,

hoje: problemas e perspectivas. BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZALEZ, S. (orgs.), 2007, p. 3. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.5.doc>

¹⁴³ LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 248.

¹⁴⁴ Sem dúvida, o fenômeno burocrático tem uma especificidade muito particular no contexto soviético, que permite compreendê-lo sob uma forma bem ampliada e desenvolvida. Na URSS, a burocracia, enquanto classe dominante, ocupa uma posição decisiva no campo produtivo e participa diretamente da apropriação coletiva da mais-valia. Além disso, ela se integra ao aparelho administrativo do Estado, do qual recebe sua unidade, e, em contrapartida, ela fornece um fundamento renovado ao poder totalitário: a burocracia é, ao mesmo tempo, um núcleo de sustentação e de reprodução desta forma de poder. Mas o fenômeno burocrático, ou melhor, a burocratização, não se limita a esse contexto, mas também se encontra presente no modelo de organização capitalista industrial. Neste, a burocratização realiza aquilo que lhe é próprio: fragmenta e isola as atividades, instaura em todos os setores de atividade uma divisão entre dirigentes e executores, para encarnar perante esta dispersão o núcleo dirigente situado à parte, que se autodefine pela competência, pela eficácia, pelo controle das regras, etc. A diferença fundamental é que, sob o capitalismo, a burocracia não chega rigorosamente a se constituir enquanto *classe*, pois permanece dispersa pelo campo social, desprovida da consciência de sua unidade; para isto, ela precisaria da intervenção de um princípio político e de uma unificação em torno do Estado. Cf. LEFORT, C. “Qu’est-ce que la bureaucratie” (1960). In *ECB*, pp. 271-307.

uma crítica marxista do sistema soviético deveria focalizar a imbricação entre a nova figura da divisão social que funda o regime (a divisão dirigentes-executores) e o trabalho do imaginário coordenado por uma instituição central (o Partido Comunista), responsável por dissimular a apreensão dessa divisão e, ao mesmo tempo, submeter as atividades sociais e os processos de socialização ao controle da ideologia oficial.

Sendo assim, poderíamos dizer que a relação com Marx é da ordem da partilha de uma atitude filosófica. Inspirando-se no “proceder crítico” de Marx, Lefort chega, entretanto, a formulações próprias, que podem ser consideradas até mesmo estranhas ao pensamento do filósofo alemão. Por exemplo, sua crítica ao regime burocrático-stalinista tem como princípio a ideia de um *socialismo democrático*, vislumbrado enquanto uma nova ordem social fundada não apenas na gestão proletária da produção, mas na positivação do poder proletário em toda a extensão social por meio de instituições conformes à liberdade e à democracia – concepção fundada na centralidade institucional dos conselhos operários¹⁴⁵. No entanto, é observando sua *destinação* que a crítica lefortiana revela sua fidelidade a Marx. Essa destinação não é outra senão a reabertura teórica do horizonte revolucionário por meio da redefinição da natureza do proletariado; e, por isso, a crítica da dominação burocrática e das relações de classe na URSS se mostra inserida no quadro mais amplo de uma teoria da revolução¹⁴⁶.

Quando discerníamos na URSS a existência de uma classe dominante cuja potência se fundava na propriedade coletiva dos meios de produção, julgando que todo o sistema econômico se ordenava de maneira a manter a divisão de uma massa de executantes e de uma minoria que monopolizava as tarefas de direção, supúnhamos – *sem mesmo fazer disso uma hipótese explícita* – que o novo antagonismo de classe recobria a oposição denunciada por Marx no exame da sociedade burguesa. A burocracia, embora se constituísse seguindo um processo

¹⁴⁵ Cf. Capítulo 1.

¹⁴⁶ Nas linhas finais do artigo “Qu’est-ce que la bureaucratie?”, Lefort mostra em que sentido ocorre uma reconfiguração da luta de classe no interior do regime soviético e como a burocracia vem ocupar o lugar da burguesia num conflito cuja dinâmica Marx havia desvendado no quadro da sociedade capitalista. “*Socialismo ou Barbárie* explica a existência da Burocracia pela luta de classe e não pelas exigências do progresso técnico. O advento da burocracia responde, com efeito, a uma tendência histórica fundamental, evidenciada por Marx, de ‘socialização da sociedade’; a burocracia tende a assegurar uma comunicação de todas as atividades, ela convoca uma participação de cada indivíduo na totalidade social, negando formalmente toda distinção de classe, mas, ao mesmo tempo, ela contradiz radicalmente essa tendência por sua existência, seu sistema de opressão, de hierarquia, de compartimentação. (...) Esse duplo movimento faz com que ela exista somente nos horizontes do comunismo, que ela porta e desenvolve a exigência de sua destruição como nenhuma classe que a precedeu. Para *Socialismo ou Barbárie*, a Burocracia é um fenômeno social total que só é inteligível na perspectiva da história moderna da luta de classes. *E a teoria da Burocracia é uma teoria da revolução*”. LEFORT, C. “Qu’est-ce que la bureaucratie?” (1960). In *ECB*, p. 307, grifos nossos.

diferente, tinha, a nosso ver, se substituído à burguesia; em face dela, o proletariado se mantinha numa posição inalterada; ele estava em condições apenas de descobrir a natureza verdadeira de seus objetivos até então dissimulada sob a necessidade da luta contra a propriedade privada, de reconhecer, portanto, na gestão das empresas e das coletividades pelos trabalhadores o fundamento do socialismo¹⁴⁷.

Não podemos ignorar o fato que essa concepção da revolução, cujos princípios elementares são extraídos da obra de Marx, possui um enraizamento histórico muito particular. Se, por um lado, tal concepção permite pensar um movimento geral do processo revolucionário nas sociedades modernas em direção de um “socialismo autêntico”, por outro, é importante pontuar que ela se nutriu e ao mesmo tempo se viu corroborada por acontecimentos históricos concretos, a exemplo da onda contestatória que se ergueu no Leste europeu, sobretudo a Revolução Húngara de 1956.

Embora tenha um enraizamento histórico particular (o alvo da crítica: URSS; o despontar de uma nova ordem social possível: a Revolução Húngara), a concepção da revolução que Lefort espousa até o final dos anos 1950 é sustentada pela estrutura geral da visão marxista da história, na qual a ação do proletariado é absolutamente fundamental para o enfrentamento da sociedade capitalista/burocrática e para a construção de uma sociedade *outra*. Mais do que o desenho de sociedade que a revolução permite esboçar – neste ponto, há diferenças sensíveis entre Lefort e Marx – é a posição do proletariado que evidencia uma linha de continuidade entre os dois pensadores¹⁴⁸. Ao transpor o esquema marxista tradicional da luta de classes ao exame da natureza da dominação burocrática soviética, Lefort continua a conceber o proletariado de acordo com o entendimento que Marx havia estabelecido a seu respeito no quadro da sociedade burguesa. Qual entendimento? O da classe “excluída do processo de socialização instituído pelo capitalismo, uma classe condenada a se descobrir *estrangeira* na sociedade burguesa, uma classe não classe, testemunhando na sua existência mesma – desde que escape do estatuto de uma categoria econômica da qual recebe sua definição de fora – sua vocação ao comunismo”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ LEFORT, C. “Le nouveau et l’attrait de la répétition” (1970). In *ECB*, p. 364, grifos nossos.

¹⁴⁸ O ensaio “L’expérience prolétarienne”, publicado por Lefort em 1952, é o mais paradigmático a esse respeito. Cf. “L’expérience prolétarienne” (1952). In *ECB*, pp. 71-97.

¹⁴⁹ LEFORT, C. “Le nouveau et l’attrait de la répétition” (1970). In *ECB*, p. 366.

Nos primórdios dos anos 1970, sob um olhar retrospectivo, Lefort criticará a si mesmo por ter deixado “intacta a imagem do proletariado como classe revolucionária, como portador dos fins universais da História”¹⁵⁰. O filósofo sintetiza:

(...) em nossa mente, a análise da gênese da burocracia no curso do processo de organização da classe operária e de institucionalização de seus modos de resistência, não colocava em causa, ao contrário, tornava evidente a vocação do proletariado para instaurar uma sociedade livre de todo órgão de dominação; ela nos persuadia que era preciso uma experiência [*épreuve*] da alienação, levada até o empreendimento de emancipação, para que a crítica de todas as alienações se realizasse¹⁵¹.

Vale acrescentar que tal vocação se mostrava a mesma tanto a Leste quanto a Oeste, tornando claro o caráter universal do proletariado e de sua obra. Isto porque, nas sociedades burguesas contemporâneas, o processo de burocratização “criava para a classe operária uma consciência análoga [a da classe operária da URSS] acerca de suas finalidades” e, assim, “nós supúnhamos, dessa vez de uma maneira mais geral, uma etapa alcançada pelo proletariado mundial, na qual a tarefa que lhe atribuía Marx podia ser conduzida a seu termo”¹⁵².

Delineado esse quadro de preocupações e instrumentos teóricos comuns, podemos fazer a seguinte síntese. Até o fim dos anos 1950, Lefort traz consigo uma leitura muito específica da concepção da história de Marx, leitura que aparece interiorizada às suas próprias análises, conferindo-lhes apoio e sentido, mas que não se apresenta sob a forma explícita de uma exegese. Em outras palavras, à época de suas primeiras análises sobre a URSS, Lefort não teoriza a concepção marxista da história (enquanto objeto de conhecimento à parte), mas faz dela uma prática de leitura da realidade social, necessária para lidar com as questões que emergem em sua própria experiência histórica. Assim, poderíamos afirmar que se trata de uma concepção que confere a Lefort um potencial de crítica e intervenção, investindo-o de um poder desmistificador que lhe permite enfrentar o dito comunismo soviético, revelar a nova configuração da luta de classes, expor as contradições do regime e reformular os princípios da ação revolucionária.

¹⁵⁰ LEFORT, C. “Le nouveau et l’attrait de la répétition” (1970). In *ECB*, p. 363.

¹⁵¹ *Ibid.*, Id., p. 364.

¹⁵² *Ibid.*, Id., p. 364.

É apenas num curso dado na Sorbonne em 1965 que Lefort apresenta uma leitura minuciosa das visões de Marx sobre a história, passando por obras como o *Manifesto Comunista*, os *Grundrisse*, o *Capital* e o *18 Brumário*¹⁵³. Percorrendo-as, Lefort não busca encontrar a unidade de fundo sob as oscilações de superfície ou a versão unívoca da “teoria da história” em Marx; ao contrário, o pensador francês se propõe a mostrar as ambiguidades de Marx nesse campo, as dificuldades em que se enreda, os desmentidos que inflige às suas próprias formulações nas diferentes obras assinaladas. E, sobretudo, Lefort chama a atenção do leitor à sobreposição constante de dois esquemas explicativos da história humana que Marx acaba por estabelecer no interior do exame crítico da sociedade capitalista: de um lado, uma visão da história como *continuidade* (nesse caso, a unidade da história humana aparece centrada sobre a luta de classes, que no curso do tempo permanece estruturando os conflitos históricos, apesar da mudança de seus atores, de suas pausas ou regressões) – visão que se depreende notadamente do *Manifesto Comunista*¹⁵⁴; de outro, uma visão da história como *descontinuidade radical* (nesse caso, o advento do capitalismo é caracterizado como a inauguração de uma história inteiramente nova, marcada pela separação do homem e da terra, pela separação dos homens entre si e pelo fim da forma comunitária da propriedade) – tal como os *Grundrisse*¹⁵⁵ permitem apreender ao examinar a passagem dos modos de produção pré-capitalistas ao modo de produção capitalista.

Lefort observa que essas oscilações, constitutivas da visão de Marx sobre a história, estão presentes tanto no exame do pré-capitalismo, que se efetua sob o fundo do capitalismo, quanto no exame do capitalismo em si mesmo, tomado em sua especificidade. Ambas as perspectivas indicam que a crítica à sociedade burguesa e

¹⁵³ Anos depois, esse curso aparece sintetizado no ensaio “Marx: de uma visão da história a outra”, que integra a coletânea *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

¹⁵⁴ Eis a visão predominante no *Manifesto*: “unidade do drama centrado sobre o conflito de classes, continuidade do processo histórico, formação com o modo de produção capitalista de uma sociedade cujos antagonismos são simplificados, as atividades rigorosamente interdependentes, a evolução liberada do peso das tradições e que se torna, assim, pela primeira vez a si mesma inteligível – não há neste esquema nenhum traço que não seja desmentido pelo próprio Marx”. Desmentido, continua Lefort, que não é senão “o efeito de um outro modo de apreensão da história e da vida social”. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 213.

¹⁵⁵ Sobre os *Grundrisse*, “é preciso convir que seu propósito (...) não é apenas o de identificar os traços de cada um dentre [os modos de produção] e acompanhar as etapas de um desenvolvimento, de que o capitalismo seria o ponto culminante. Ao contrário, ele se esforça em pôr em evidência seu parentesco e em opô-los globalmente ao modo de produção fundado sobre a divisão entre o capital e o trabalho. Não é a continuidade do processo histórico que ele faz aparecer, ou seja, uma mudança de formas comandada por uma contradição fundamental, mas uma descontinuidade radical, uma mutação da humanidade”. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 214.

mesmo o entendimento geral da lógica interna do modo de produção capitalista somente avançam se, de maneira paralela, for construída uma ampla visão sobre a história capaz de mostrar a gênese de uma formação social que tem a seu favor a força da naturalidade e da evidência, justamente porque ela se constitui na ignorância da realidade e na dissimulação, para si mesma, de suas condições de existência e perpetuação; em suma, na dissimulação de sua relação com a história. Historicizar o capitalismo: eis a coordenada principal da tarefa à qual Marx se consagra não apenas para medir as mudanças radicais que se processam com o advento desse sistema social, mas para vislumbrar as condições e os caminhos de sua superação.

É em vista desse horizonte que o pensador alemão se debruça sobre a análise dos modos de produção pré-capitalista. A seu respeito, nota Lefort, é importante ressaltar que Marx não visa estabelecer uma filiação histórica de um modo de produção a outro, não segue uma análise empírica, tampouco faz de cada modo de produção o produto da formação anterior, que viria trazer “uma solução histórica para sua contradição”¹⁵⁶. Cada uma das formações pré-capitalistas (o modo de produção asiático, o antigo e o feudal) é remetida a um modelo primitivo, a comunidade tribal enquanto *forma comunitária*, cujo sentido é vislumbrado em contraposição à sociedade capitalista. A forma comunitária, por sua vez, não se confunde com a realidade determinada de uma comunidade empiricamente localizável, como também não é redutível a uma estrutura, tomada enquanto um tipo social do qual as comunidades reais seriam as variantes. Segundo Lefort, essa forma tem em Marx um estatuto *originário*, ou seja, ela é “ao mesmo tempo forma natural e forma de representação”¹⁵⁷, que revela um poder de permanência ao longo da história das formações pré-capitalistas a despeito de suas “variações no espaço e modificações no tempo”¹⁵⁸.

Com efeito, a chave de explicação das formações sociais pré-capitalistas encontra-se no entendimento da forma comunitária da propriedade e de sua antecedência em relação ao trabalho. Isso significa que, antes do surgimento do capitalismo, o trabalho não está na origem da propriedade, mas, ao contrário, é a propriedade comum que o condiciona. Em outras palavras, “afirmar que a propriedade é para os homens a condição

¹⁵⁶ LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 219.

¹⁵⁷ *Ibid.*, Id., p. 220.

¹⁵⁸ *Ibid.*, Id., p. 220.

do trabalho significa que enquanto participam, seja como for, da comunidade, da propriedade comum é que trabalham”¹⁵⁹. Ora, se é na condição primeira de membro de uma comunidade que os homens trabalham, se este pertencimento é o que permite a execução de sua atividade, se, nas palavras de Marx, o indivíduo pré-capitalista considera “as condições objetivas do trabalho como as suas próprias, como a natureza não orgânica de sua subjetividade”, o que esta situação permite entrever é um tipo muito singular de integração do homem ao seu meio, a saber, o vínculo indissociável do homem à terra: trabalhar é, antes de tudo, *estar nela*, ter de antemão a propriedade dos seus recursos.

Eis um aspecto central que distingue a relação da figura moderna do trabalhador (que, rigorosamente, surge apenas com o capitalismo) e aqueles que são “trabalhadores sem sê-lo”, isto é, os homens que “não se distinguem, em sua atividade, do meio no qual a exercem”¹⁶⁰, para quem a terra é ao mesmo tempo residência, material e provedora de instrumentos, numa palavra, para quem a terra não é algo exterior. É por isso que, no pré-capitalismo, os trabalhadores são “essencialmente os proprietários das condições objetivas de seu trabalho”¹⁶¹.

Se esta é uma característica que perpassa os modos de produção pré-capitalistas e assinala uma diferença fundamental destes em relação ao modo de produção moderno, resta saber como Marx concebe o seu tipo de historicidade, uma vez que eles se baseiam na forma comunitária da propriedade. Ou ainda – esta é a interrogação que Lefort persegue –, como Marx explica a *mudança* nesses modos de produção? Aqui, a variação do olhar de Marx já se manifesta, ou seja, já na análise dos modos de produção pré-capitalistas se desenha não apenas a oposição, mas também a justaposição entre um *esquema evolutivo* e um *esquema repetitivo* entre os quais Marx oscila para tornar inteligível seu devir histórico.

Assim se distinguem dois esquemas de interpretação que ora se excluem, ora se combinam. De um lado, Marx visa uma história evolutiva, de outro, uma história repetitiva. A primeira parece regida, em numerosos textos, pelo desenvolvimento das forças produtivas, o qual se choca aos limites das relações de produção e, a longo prazo, dissolve-as. Todavia, já de um tal ponto de vista, a autonomia conferida a este fator [o desenvolvimento das forças produtivas] – mesmo quando é considerado como incluindo a expansão demográfica – parece em

¹⁵⁹ LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 215.

¹⁶⁰ *Ibid.*, Id., p. 215.

¹⁶¹ *Ibid.*, Id., p. 215.

contradição com a ideia chave de que a produção permanece subordinada a condições sócio-naturais, à existência da comunidade mediadora da relação à terra ou, melhor dizendo, com a ideia de que o efeitos da produção são condicionados pela forma comunitária¹⁶².

Por mais relevante que seja apontá-la, não importa tanto nos determos na dificuldade com que Marx se depara para explicar a mudança nos modos de produção pré-capitalistas, mas, sim, assinalar um traço fundamental de sua historicidade que sobressai no enfrentamento dessa dificuldade. Sendo impelido a recorrer a fatores externos a eles para explicar suas transformações (guerras, migrações, efeitos da expansão territorial, do comércio, etc.), Marx permite ver que nesses modos de produção a história “chega de fora”, ou seja, que eles não produzem acontecimentos de seu próprio interior, mas são forçados a se transformar ou levados a se destruir pelo choque dos fenômenos externos – outro modo de dizer que o social, nessas formações, é desprovido de um princípio interno de transformação.

A explicação dessa característica fundamental encontra-se, mais uma vez, na forma comunitária. Mas, agora, devemos tomá-la sob outro ângulo para descobrirmos o princípio que rege a historicidade dessas formações pré-capitalistas. Dissemos anteriormente que o caráter primordial da forma comunitária explica a ligação do homem à terra, do homem a outrem e do homem a si mesmo: é por sua integração imediata à comunidade que ele faz *corpo* com a terra, com os meios objetivos do trabalho e com os outros homens. Nesse sentido, é interessante notar que a forma comunitária pode ser compreendida como um modelo de organização do social e de integração do homem baseado numa certa *imagem do corpo*. Esta, ao mesmo tempo em que explica a ligação imediata do homem ao seu meio, também se encontra na raiz de um certo tipo de historicidade que, baseado num princípio interno de conservação, protege o corpo social das ameaças do exterior e assegura a permanência da forma comunitária a despeito da cena tumultuosa dos fatos que se oferecem ao olhar¹⁶³. É por isso que, no pré-capitalismo,

¹⁶² LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, pp. 220-221.

¹⁶³ Isso fica muito claro quando Marx se debruça sobre um caso-limite – o despotismo asiático –, o qual fornece o melhor testemunho dos mecanismos de autoconservação empregados pelas formações pré-capitalistas em sua história guiada pela repetição. Diz Lefort: “o essencial está na distinção entre duas histórias – a que se dá no nível dos acidentes e a que restaura, não apenas a forma comunitária (no sentido que damos a este termo), mas um tipo de organização determinada – e na afirmação de que a primeira é neutralizada pela segunda. Marx reconhece claramente que, no caso considerado, o processo de *dissolução*

de qualquer maneira que se efetue a destruição do estabelecimento, por erosão das instituições, sob o efeito do aparecimento de fatores novos de diferenciação interna ou da agressão de comunidades estrangeiras, a forma da existência humana não é alterada. (...). A mudança não pode fazer com que os homens se percebam destacados da terra e desligados uns dos outros (mesmo quando se opõem como senhores e escravos). O que Marx observa, em última análise, é, com a constância daquilo que chama de caráter comunitário, *uma imagem do corpo*, que anula a dimensão da exterioridade. Entre o indivíduo, a comunidade, a terra, como residência, como material ou como reservatório de instrumento, há um jogo de incorporações recíprocas – seja qual for o grau de diferenciação dos indivíduos (estes se determinam, por exemplo, como proprietários privados independentes) ou o grau de diferenciação comunitária (uma comunidade erigindo-se, por exemplo, acima de uma multiplicidade de outras e se afirmando no princípio da vida social). E esta imagem parece tão resistente a todas as modificações de estrutura que o enigma da história vem se concentrar no momento de sua decomposição¹⁶⁴.

O advento do capitalismo é justamente o momento dessa decomposição, cuja violência história é emblematicamente narrada no Livro I, capítulo XXIV de *O Capital*¹⁶⁵. As condições de formação desse novo sistema social são bem conhecidas: de um lado, a separação entre o trabalho livre e o dinheiro; de outro, a separação entre o trabalho livre e as condições objetivas de sua realização, isto é, o meio e a matéria do trabalho. À luz do recente exame das formas pré-capitalistas, como não ver que essas condições são signo de uma mutação radical: a separação entre o Homem e a Terra, a partir da qual a Terra adquire um novo estatuto¹⁶⁶?

do estabelecimento humano – este processo ao qual confere, de outro lado, uma eficácia universal – choca-se com a resistência quase insuperável de uma estrutura social. Concebe um tempo histórico endógeno, tempo de uma reprodução das relações sociais impressas em sua forma que opõe a um tempo exógeno, tempo do surgimento dos acontecimentos que levariam necessariamente de roldão todo edifício estabelecido. E o primeiro é que privilegia. Em suma, as sociedades asiáticas mostram secretar sua própria história. O que retém a atenção não é somente, como Marx o observa, que as comunas estejam ao abrigo dos golpes de todas as tormentas da região política: um modo dado de existência comunitária se mostra subtraído aos golpes provenientes de *fora* [guerras, variações populacionais, epidemias, etc.]. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 225.

¹⁶⁴ LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 223.

¹⁶⁵ MARX, K. “A assim chamada acumulação primitiva”. In *O capital: crítica da economia política*. Volume I, Livro I, Tomo 2. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 261-294.

¹⁶⁶ “Por pouco que nos lembremos da análise do pré-capitalismo, na qual a terra era apresentada como o ‘laboratório natural do homem’, podemos apreciar em uma nova perspectiva a ruptura histórica que o capitalismo introduz. Este é gerador, sem dúvida, de um novo tipo de história, ao mesmo tempo que de um processo de socialização dos limites ‘naturais’ ligados à ‘forma comunitária’ – forma na qual se estabeleciam a relação do homem ao homem e a relação do homem à terra. Mas, simultaneamente, a determinação ‘natural’ reaparece, desta vez em um espaço puramente social (ordenado em torno de uma

Esse conjunto de separações inaugura um novo devir histórico, sensível, por um lado, na mudança da forma das relações humanas (desligamento dos homens de sua relação imediata à comunidade e aos outros; novas relações mediatizadas por mercadorias; relações sociais que se passam por relações entre coisas; determinação dos homens por processos objetivos invisíveis, que escapam ao seu controle, etc.), e, por outro, no surgimento de uma história cumulativa portadora de um princípio interno de transformação. A ambiguidade, portanto, já desponta como uma marca desse novo devir histórico. E a sociedade burguesa aparece como uma sociedade histórica em sentido forte: de um lado, institui-se num horizonte puramente social (isto é, sem a referência transcendente ao mito ou à religião) e torna-se inteligível a si mesma; de outro, apresenta-se, segundo a descrição de Marx, como o “teatro de uma convulsão incessante de seu modo de produção sob efeito da eclosão da indústria e do comércio mundial”¹⁶⁷. Trabalhada internamente pela contradição capital-trabalho, a sociedade burguesa é capaz de produzir sua história a partir de si mesma. Em tudo imprime sua lógica vertiginosa de destruição-criação, às instituições e tradições inflige um abalo constante, fazendo jus à célebre imagem de uma sociedade na qual “tudo o que é sólido se desmancha no ar”.

Ora, mas esta é apenas *uma* visão da historicidade própria ao capitalismo, visão que apresenta a história burguesa como uma espécie de epopeia e, por um momento, parece deixar à sombra suas contradições¹⁶⁸. O interessante da análise de Marx, no entanto, é mostrar que no interior desse novo devir histórico, autogendradora de mudanças, repõe-se a oposição dos dois esquemas históricos que pareciam apenas traçar uma linha divisória entre as formações sociais pré-capitalistas e a formação capitalista. Embora tenha inaugurado uma história nova, a sociedade burguesa não cessa de recorrer a mecanismos de dissimulação de sua historicidade, reativando constantemente

divisão puramente social), como a determinação imaginária por excelência sob o efeito da qual é selado o envelope capitalista e tornada impossível a leitura das conexões do trabalho vivo. (...) “A própria terra torna-se uma potência independente, acoplada ao capital (e situada no modo de produção capitalista), sorvendo a força viva dos trabalhadores. Não é mais o *elemento* da vida social, a Terra-Mãe, subsistindo a despeito de todas as mudanças, mas a Terra-Morte”. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 236.

¹⁶⁷ MARX, K. *O Manifesto Comunista*. Apud. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 212.

¹⁶⁸ Para além dessa “imagem coerente” e “heroica”, Marx nunca deixou de compor uma imagem contraditória da sociedade burguesa, que “aparece como essa sociedade eminentemente singular na qual coexistem as condições de uma interdependência de todas as atividades e de uma comunicação de todos os agentes sociais e as de uma exteriorização recíproca de todas as atividades e de uma alienação recíproca de todos os agentes”. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 232.

mecanismos de repetição a fim de manter o ocultamento da realidade social e operar a reposição contínua dos seus pressupostos: a separação entre o trabalho livre e o dinheiro, a separação entre o trabalho livre e os meios de produção. É por isso que, no exame do sistema produtivo capitalista, Marx é particularmente atento ao deciframento de operações como a ideologia¹⁶⁹ e o fetichismo da mercadoria, na medida em que a sociedade burguesa se lhe afigura não apenas como uma sociedade contraditória, mas também como uma sociedade *fantasmagórica*. O capitalismo é um “mundo fantástico”, comandado por uma lógica fantasmagórica porque nele, explica Lefort,

[...] as classes não são mais do que “personificações” das categorias econômicas, onde, em cada fase da vida social, entidades adquirem uma existência independente face aos indivíduos, onde as relações reais, na retalhação do processo de produção, se fixam em relações ilusórias, onde, afinal, [nas palavras de Marx], é sempre mais “o trabalho morto que domina e suga (a) substância viva dos homens”. (...) A história que aí se desenrola sob o signo do desencadeamento das forças produtivas acha-se ainda imbricada em uma história regida pela repetição¹⁷⁰.

Para compreendermos o caráter fantasmagórico e a lógica da repetição operantes na sociedade capitalista, precisamos voltar ao seu acontecimento fundador: a separação Homem-Terra, pois aí se situa aquilo que arriscaríamos chamar de *processo de*

¹⁶⁹ “E em vão diríamos somente que na sociedade burguesa abre-se um acesso ao fundamento material da vida social: seria isso não levar em conta a análise marxista da ideologia – a qual se engendra da cisão do modo de produção, da insustentável provação da divisão social e preenche uma função nova (irreduzível à da religião ou dos mitos nas sociedades anteriores): a de acreditar a ilusão da racionalidade e da universalidade. Em vão resumir-se-ia, finalmente, a história da sociedade burguesa ao movimento febril de destruição-criação, enquanto Marx descobre, sob o triplice efeito da autonomização de cada setor de produção, do mascaramento do presente em passado e da ocultação do real pela ideologia, um princípio de petrificação do social”. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 233.

¹⁷⁰ LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 234.

*desincorporação*¹⁷¹, que torna possível o surgimento de fantasmas¹⁷². Compreender esse processo é fundamental, uma vez que “a entrada em cena de fantasmas coincide com o advento de uma sociedade sem corpo, de uma sociedade privada de substância”¹⁷³. Lembremos que, nas formações pré-capitalistas, a forma comunitária atua segundo uma imagem do corpo, que anula a distância entre o indivíduo, a comunidade e a terra: o indivíduo imediatamente *faz corpo* com o seu meio, está absorvido nele, numa relação isenta de exterioridade. O *corpo orgânico* é central nessas formações, pois fornece o modelo tanto para a organização e integração dos homens nas comunidades de base, quanto para a estruturação da comunidade política, geralmente encarnada no corpo do governante.

Torna-se, assim, mais sensível a diferença que o capitalismo introduz ao se constituir a partir da negação desse modelo, dando origem a uma sociedade volátil, dispersa, sem corpo, sem substância, em suma, fantasmagórica. Como observa Lefort, ainda no ensaio “Marx: de uma visão da história a outra”, a fantasmagoria que o capitalismo engendra pode ser visada no mínimo de duas maneiras, a partir de dois

¹⁷¹ A partir desse ponto, empregamos de maneira consciente um termo próprio ao vocabulário político de Lefort – a *desincorporação* – para caracterizar a análise marxista da gênese do capitalismo. A escolha não é fortuita. Com ela, buscamos apontar que ambos os pensadores têm como eixo estruturante de sua reflexão uma certa compreensão da modernidade, ou melhor, ambos buscam caracterizá-la a partir daquilo que marca sua inauguração e sua novidade radical para melhor medir seus desdobramentos. De início, queremos chamar a atenção para essa semelhança: cada um a seu modo, Marx e Lefort pensam a modernidade enquanto *desincorporação*. Marx, de sua parte, caracteriza a sociedade burguesa como uma sociedade sem corpo (a imagem do corpo se desfaz com a dissolução da forma comunitária) e, por isso mesmo, ela se expõe a ser tomada por fantasmas. Essa *desincorporação*, que Marx discerne no limiar da modernidade, daria origem a uma sociedade fantasmagórica. Como se sabe, entre as décadas de 1970 e 80, Lefort começa a empregar o termo *desincorporação* de maneira mais central no seu trabalho sobre o totalitarismo e a democracia moderna. Para Lefort, a *desincorporação* (concebida enquanto *desincorporação do poder*) também está na origem da modernidade, mas, a seu ver, esse fenômeno conduz a outros desdobramentos que não aqueles assinalados por Marx. Para Lefort, a *desincorporação do poder* implica a separação das instâncias do poder, do direito e do saber, a abertura de um espaço público, a afirmação de uma heterogeneidade do social, a possibilidade de novas formas de relação, organização e lutas sociais, etc. Mais adiante, tentaremos mostrar que a disputa em torno do sentido e das consequências da *desincorporação* é mais um ponto decisivo para medir o distanciamento de Lefort a Marx assim como a radicalização da reflexão lefortiana rumo à reinterrogação da democracia e de suas potencialidades.

¹⁷² Os fantasmas da sociedade capitalista se apreendem no nível da economia, da política e do imaginário. Estamos diante de um fantasma quando uma classe social é tomada como personificação de uma categoria econômica, quando uma mercadoria aparece diante dos homens como uma realidade independente ou quando uma ideia é tirada do seu espaço e do seu tempo para frear, no presente, o movimento histórico a caminho da transformação. Como lembra Lefort, os fantasmas estão “na sociedade, na história e são, por exemplo, as personificações das condições econômicas ou são os heróis romanos para os burgueses da Revolução Francesa ou os heróis do século XVIII para os burgueses de 1848”. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 249.

¹⁷³ LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 249.

caminhos diferentes, mas complementares. Trata-se dos caminhos percorridos por Marx no *Capital* e no *18 Brumário*.

De acordo com Lefort, no *Capital* a fantasmagoria é apreendida na própria gênese do modo de produção capitalista e ela se mostra, com mais nitidez, em dois momentos principais: 1) nos capítulos que tratam da passagem da cooperação simples à Grande Indústria (Livro I); 2) na análise da fórmula trinitária capital-lucro, terra-renda, trabalho-salário (Livro III). Para não perder de vista nosso foco principal, vamos nos limitar ao primeiro momento, pois ele permite entrever de modo mais claro e sucinto a “desincorporação” que o capital põe em marcha ao longo do processo de objetivação do sistema produtivo.

Grosso modo, a passagem da cooperação simples ao modo de produção fundado na Grande Indústria pode ser lida como um processo progressivo de distanciamento da referência ao corpo orgânico do trabalhador como modelo da organização produtiva. A *cooperação simples*, em sua forma capitalista, cujos sinais despontam no interior da oficina no final da Idade Média, já é signo do desmoronamento da forma comunitária, na medida em que pressupõe a figura do trabalhador livre, vendedor de sua força de trabalho. Esse trabalhador entra em cooperação não por força de uma adesão imediata do indivíduo à comunidade ou por relações imediatas de dominação ou servidão (como no caso do escravo), mas por “ato livre”. Ainda que, segundo Marx, este seja o ponto de partida histórico do capitalismo e signifique uma mutação radical, do ponto de vista da organização do trabalho, a cooperação capitalista ainda se mostra dependente da habilidade técnica do trabalhador e do desempenho de seu ofício, em última análise, de sua singularidade corporal. O que significa dizer, sob outro ângulo, que este modelo de produção é guiado por um princípio subjetivo e corpóreo, não reunindo ainda todas as condições para a formação de um processo produtivo fantasmagórico.

Por sua vez, a *manufatura* põe em relevo não tanto a cooperação, mas a divisão do trabalho, que instaura um processo gradual de decomposição do trabalho humano, de isolamento dos trabalhadores entre si e de separação do trabalhador a si mesmo. As palavras de Marx são as mais precisas a esse respeito: a manufatura “se apodera da cooperação de artesãos do mesmo gênero, decompõe o mesmo ofício em suas operações diversas, isola-as e torna-as independentes até o ponto em que cada uma delas se torna a

função exclusiva de um trabalhador parcelar”¹⁷⁴. Tão importante quanto assinalar a decomposição do trabalho é notar o impacto da mutação imposta ao indivíduo trabalhador, ele próprio objeto da fragmentação e da separação. Além de estar separado do produto do seu trabalho, o trabalhador na manufatura dissolve-se na figura do “trabalhador coletivo”, é privado da liberdade de dispor de seu próprio corpo, na medida em que este é integrado num organismo produtivo maior, “cujos membros são homens”. Mesmo com essa mutação considerável, a manufatura também não é caracterizada como uma instituição radicalmente nova, pois, no essencial, conserva uma linha de continuidade com a cooperação: ambas se organizam sob o modelo de constituição corporal do trabalhador e se mantêm dependentes dele.

Apenas a *Grande Indústria* é capaz de fundar um modo de produção efetivamente revolucionário dotado de um caráter “objetivo”, “impessoal” e “inumano”, segundo os termos conhecidos do pensador alemão. Sua novidade radical consiste em inaugurar um processo de produção autômato, desvincilhar-se da referência corporal do trabalhador para se basear nos saberes e nas tecnologias modernas, levando ao limite da possibilidade a substituição do trabalho vivo (homens) pelo trabalho morto (maquinaria).

O modo de divisão do trabalho obedece às necessidades técnicas da fabricação mecânica tal como as fazem conhecer as ciências naturais ao invés de ser fixadas pelo compasso das aptidões individuais. Na linguagem de Marx, o princípio subjetivo da divisão do trabalho é substituído por um princípio objetivo. (...) A constituição orgânica do operário determinava a divisão e a combinação dos gestos requeridos para uma produção dada. Um *esquema corporal* continuava a guiar a estrutura da oficina. Em compensação, o princípio da divisão do trabalho cessa de ser subjetivo na produção mecânica¹⁷⁵.

O avanço da automatização no processo produtivo desencadeado pela Grande Indústria, somado à transformação do capital, da terra e do trabalho em entidades abstratas e independentes¹⁷⁶, concorrem para ocultar as articulações do sistema produtivo e a

¹⁷⁴ MARX, K. *O capital*...Apud. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 228.

¹⁷⁵ C. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, pp. 229-230, grifos nossos.

¹⁷⁶ “O capital parece e, em certo sentido, é separado da terra e do trabalho. Há uma separação, na representação e na realidade, que separa o trabalho e o salário, a renda fundiária e a terra, etc., e impede a apreensão da totalidade do sistema social. (...) Ora, a totalidade é invisível e não pode deixar de sê-lo na medida em que a força viva é separada dos meios de produção monopolizados por uma seção da sociedade. Ou, digamos ainda, o invisível é o sistema capitalista que, pelo efeito desta cisão primeira [separação da força viva dos meios de produção], faz aparecer e faz existir, como independentes um do outro, capital,

apreensão de seus mecanismos exploratórios, mergulhando a sociedade burguesa no reino da fantasmagoria e da repetição. Por que a sociedade capitalista é fantasmagórica? Porque nela: 1) os meios de produção “adquirem uma existência independente em face dos produtores”; 2) “as relações sociais se erguem diante deles como poder dominante”; 3) o capital, deixando de aparecer o que realmente é (ou seja, sistema social de produção) para se converter em coisa, “aparece dotado de um movimento próprio, produz-se a si mesmo: eis pois a figura do mundo invertido”¹⁷⁷.

Mas, quando tudo parece abismar-se na fantasmagoria e na repetição, Marx nos põe diante das ambiguidades do processo produtivo automatizado (por exemplo: a homogeneização e a transparência do campo das operações do trabalho, a mobilidade e a comunicação entre os trabalhadores – proporcionadas pela Grande Indústria), que reordenam o terreno de ação e organização da classe trabalhadora no enfrentamento da sociedade burguesa: em suma, vista sob outro ângulo, a Grande Indústria põe as condições da ação revolucionária do proletariado. Portanto, observa Lefort, se, “de um lado, ‘o morto segura o vivo’, de outro, as forças produtivas se acumulam, convergem para dar poder ao Puro Vivo, o proletariado, classe universal, na qual se abole a determinação mortal do finito”¹⁷⁸.

Se o *Capital* permite apreender a fantasmagoria no interior do processo produtivo, o *18 Brumário* a discerne no campo político-imaginário: neste livro, a questão é compreender como uma certa conjugação de ilusões (e de fantasmas) produz e sustenta o poder de Luís Bonaparte. Ainda sob a lente lefortiana, vejamos como se dá tal processo.

Examinando a sociedade francesa no período que vai de fevereiro de 1848 até o golpe de Estado de 1851, Marx desloca-se do terreno do *Manifesto comunista* (simplificação dos antagonismos, divisão da sociedade em dois campos antagonistas), para então descrever, segundo Lefort, a “complicação dos antagonismos sociais e, em consequência, o entrelaçamento de múltiplas histórias, cada qual ancorada em uma classe particular”¹⁷⁹. O proletariado é apresentado como uma classe imatura e impotente; a burguesia como classe oposta a si mesma, incapaz de lidar com a questão de sua

terra, trabalho. Eis aí *entidades fantasmagóricas*”. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 235, grifos nossos.

¹⁷⁷ Ibid., Id., p. 235.

¹⁷⁸ Ibid., Id., p. 237.

¹⁷⁹ Ibid., Id., p. 238.

identidade; a pequena burguesia, classe intermediária, como aquela que embaralha os interesses das duas principais classes opostas entre si; o campesinato como classe não-classe, desprovida de identidade e ligação interna; o lumpemproletariado como classe-refúgio; a burocracia e o exército como corpo parasitário, instrumento da classe dominante sob a Restauração, e, no contexto da época, após ter conquistado certa independência, ambos – burocracia e exército – impõem-se como corpo especializado que se ocupa da administração dos interesses gerais da sociedade.

Para além da massa brumosa de acontecimentos e dos conflitos que opõem essas classes, Marx busca compreender como que, na tentativa da burguesia em unificar-se enquanto classe e consolidar sua dominação política, configura-se uma situação nova que a posição de Luís Bonaparte faz entrever, qual seja, a elevação do Estado acima da sociedade civil. Ora, esse acontecimento interessa a Marx na medida em que ele torna possível ler, para além da divisão Estado-sociedade, os sinais da revolução, que, segundo ele, “conduz sua causa com método”¹⁸⁰.

Se este é o ponto de chegada, é preciso explicar o que está no ponto de partida e pavimentar o caminho para o golpe de Estado de Luís Bonaparte. Analisando as circunstâncias que compõem a situação histórica, Marx tenta mostrar que a intriga política se assenta, por um lado, em condições sociais economicamente determinadas (o conflito entre legitimistas e orleanistas fundado na oposição entre duas espécies de propriedade: fundiária e capitalista), mas, por outro lado, – e eis o mais importante – esses conflitos repousam em ilusões, que, no entanto, possuem efetividade. Compreender o que se passou na história francesa no período assinalado requer que a análise das condições socioeconômicas se alie a uma análise refinada do imaginário social da época.

Não é a lógica dos interesses, afinal de contas, que se acha sob o encadeamento dos acontecimentos; é, antes, a lógica do seu não reconhecimento – mostrando-se os interesses de classes impressos em uma estrutura social cuja divisão encobre para cada ator tanto sua forma, quanto sua dinâmica. No término da análise, o poder bonapartista aparece como um produto imaginário, produto de mitos conjugados, produto de uma sociedade que não pode enfrentar o

¹⁸⁰ “‘É a revolução que ‘conduz sua causa com método’, persegue seus objetivos, é ela que num primeiro momento ‘aperfeiçoa o poder parlamentar para em seguida derrubá-lo e, este objetivo uma vez atingido (...), aperfeiçoa o poder executivo (...) para poder concentrar nele todas as suas forças de destruição’”. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 239.

problema de sua unidade ou, melhor dizendo, de sua identidade, a não ser no modo da ilusão¹⁸¹.

De 1848 a 1851, o espectro da Revolução Francesa circula em todas as direções e, sob o seu efeito, uma nação inteira se comporta de maneira desorientada no espaço e no tempo. Até Junho de 1848, observa Marx, o proletariado tem seus representantes no governo, mas ignora quem são seus adversários e quem deveria ser seus aliados, mostra-se acomodado à sociedade burguesa, renunciando “a transformar o velho mundo com a ajuda dos grandes meios que lhe são próprios”¹⁸². A pequena-burguesia toma-se pelo Povo e imagina estar acima dos antagonismos sociais. A classe dominante se divide entre legitimistas e orleanistas, que fingem lutar pelas suas respectivas dinastias, mas postergam *ad infinitum* a restauração da monarquia, pois na verdade manifestam a oposição da classe dominante a si mesma, refletindo a própria estrutura da sociedade burguesa, na qual a mais-valia se divide entre renda fundiária e lucro (empresarial, comercial e financeiro).

Acompanhando a argumentação de Marx no *18 Brumário*, vemos que a contradição, de fato, é estabelecida em 1850, quando se coloca diante do Parlamento a questão da revisão da Constituição. Luís Napoleão havia sido eleito em 10 de dezembro de 1848 e lhe foi proibido solicitar um novo mandato. As disputas entre os diferentes partidos, somadas à crescente deslegitimação do Parlamento aos olhos da sociedade e à escalada autoritária de Luís Bonaparte, fizeram com que o estado de desordem social despertasse “a ilusão de uma solução monárquica”¹⁸³, segundo a expressão de Marx. Forma-se então um quadro de múltiplas ilusões, no qual se destacam as do campesinato e as da classe dominante.

Na interpretação marxiana, o campesinato é a força social que fornece o principal sustentáculo ao poder bonapartista. Por um lado, isso se deve às suas determinações socioeconômicas: devido ao parcelamento do solo (iniciado com o primeiro Napoleão), seu modo de produção resulta no isolamento da classe, em sua incapacidade de estabelecer relações variadas entre si e com as demais classes da nação. Nesse sentido,

¹⁸¹ LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 240.

¹⁸² MARX, K. *O 18 Brumário*. Apud. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 242.

¹⁸³ *Ibid.*, Id., p. 244.

Marx se refere ao campesinato como a classe não-classe, massa de indivíduos parcelares, cuja identidade é a não identidade. É esta característica de isolamento e separação interna, em suma, de dispersão, que convoca, no plano político, a necessidade da representação por um poder separado e absoluto. Lefort, por sua vez, é bastante sensível a esta observação, à qual acrescenta o seguinte comentário: “os camponeses sonham com um poder que responda à imagem de sua dispersão, traga a unidade de fora, faça da sociedade inteira uma massa de elementos atomizados análoga à sua”¹⁸⁴.

Entretanto, Lefort observa que Marx não se satisfaz em empreender uma análise socioeconômica para explicar a adesão do campesinato a Luís Napoleão, sobretudo quando se torna evidente que esta adesão não é determinada pelo mero interesse material, mas por um conjunto de *ilusões* ou *fantasmas*. Dando ênfase a esta dimensão, Lefort comenta:

Ignorando as condições reais de sua miséria, que deveriam levá-los a juntar-se ao proletariado em suas lutas, são movidos pelo “fantasma do império”. A “fé supersticiosa”, o “preconceito”, o “passado” ligam-nos à dinastia dos Bonaparte. E suas ilusões pesam tão forte que os elementos por um momento revolucionários é que em seguida se mostram os mais conservadores, é precisamente nos departamentos mais vermelhos que a população camponesa vota finalmente em Bonaparte. (...) A história efetiva permanece ininteligível se não se leva em conta a “tradição histórica”. Esta “fez nascer no espírito dos camponeses a crença miraculosa segundo a qual um homem trazendo o nome de Napoleão restituir-lhes-ia todo seu esplendor”¹⁸⁵.

Se a análise do campesinato é importante, pois informa a base social e ideológica do poder bonapartista, são as ilusões da classe dominante que recebem maior destaque, na medida em que permitem à análise extrapolar o campo da particularidade histórica e desvendar uma característica geral da história burguesa. Vejamos por partes. Quais são as ilusões da classe dominante? Reconstituindo a descrição de Marx, Lefort pontua: “legitimistas e orleanistas sonham, em cada campo, realizar a unificação política da

¹⁸⁴ LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 246.

¹⁸⁵ Ibid., Id., 247. Ao fortalecer a burocracia e o exército, Luís Napoleão consegue atingir o “fundo imaginário do campesinato”, reavivando pelo recrutamento o núcleo positivo de sua identidade e fornecendo-lhes o gosto de se verem parte ativa na construção da nova sociedade. Nas palavras de Marx: “O exército era o *ponto de honra* dos camponeses parcelares, era eles próprios transformados em heróis, defendendo a nova forma de propriedade no exterior, magnificando sua nacionalidade recentemente adquirida, pilhando e revolucionando o mundo”. MARX, K. *O 18 Brumário*. Apud. “Marx: de uma visão da história a outra”. In *FH*, p. 247.

burguesia sob um monarca que não faz mais do que ‘personificar’ um dos seus interesses, enquanto que esta unificação só é cabível na República parlamentar”¹⁸⁶.

Ora, lidar com o horizonte da construção de uma República é um risco, é a tarefa nova que desafia a burguesia e a faz hesitar, pois a República, diferentemente da instituição monárquica, torna mais visível a estrutura de dominação e o antagonismo social. Despida dos adornos da justificação teológico-política (justificação contestada na Revolução Francesa), a dominação política que se restabelece na esteira da Revolução tende a se mostrar puramente contingente. A República, ao mesmo tempo em que torna mais completa a dominação política da burguesia, mina “suas bases sociais, opondo-as às classes oprimidas da sociedade e obrigando-as a lutar contra elas sem intermediário, sem a cobertura da coroa”¹⁸⁷. É nesse sentido que a burguesia corre o risco de se mostrar nua¹⁸⁸, não restando outra possibilidade de realizar seu interesse particular a não ser pela via da regressão. Ao se valer dessa expressão, Lefort busca enfatizar que o interesse particular da burguesia (esteja localizado na propriedade fundiária ou na atividade puramente capitalista) não tem uma *eficácia direta*, mas

parece mobilizado no movimento de recuo que acompanha a ascensão da burguesia. (...) Este interesse particular só se expande em um processo de regressão, como *representação* vindo recobrir os imperativos do presente. (...) Falamos de *regressão*. A ressonância analítica do termo é bem-vinda, pois o que Marx descreve em certo momento é, ao mesmo tempo, em função de uma impotência em superar a contradição no real, um processo de fragmentação da burguesia e a invasão do passado fantasmado¹⁸⁹.

Assim, observa Lefort, Marx nos aproxima do “motor da história repetitiva”: uma história cujo presente refluí em direção ao passado e na qual o passado se investe no presente, de modo a reconduzir os atores sociais ao passado no exato momento em que o presente exige deles o enfrentamento do novo. Mas o importante é notar que este não é um aspecto limitado ao contexto de 1851. Na interpretação de Lefort, ao revelar esse

¹⁸⁶ LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 244.

¹⁸⁷ *Ibid.*, Id., p. 244.

¹⁸⁸ “Tentados a exercer uma dominação política que convenha a seus interesses comuns (...), tentados pois a jogar plenamente o jogo da República parlamentar, que fornece a única expressão possível da classe dominante, burgueses de ambas as frações recuam diante desta empresa por medo de aparecerem na cena social com a *cara descoberta*”. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 240.

¹⁸⁹ *Ibid.*, Id., p. 244.

mecanismo, Marx põe em relevo o poder do imaginário na origem mesma da sociedade burguesa e de sua história¹⁹⁰. É preciso não perder de vista o significado da célebre abertura do *18 Brumário*: ali não é o problema da repetição universal que importa (seja como tragédia, seja como farsa), mas a impossibilidade da classe burguesa em confrontar e conceber realmente o novo a não ser disfarçando-se – tanto no contexto da Revolução de 89 quanto em 1851.

No momento mesmo em que estão implicados em um devir criador que os constrange a tarefas inéditas, evocam os mortos, disfarçam o presente em passado, vestem-se como Romanos. No momento em que, nos fatos, a continuidade do tempo é rompida, *inventam* um passado. Por outras palavras, o passado *surge* na representação. Esta representação defende-os contra a vertigem que sua própria ação engendra – uma ação cujo caráter histórico, particular, lhes significa que eles próprios são atores históricos, particulares – mortais¹⁹¹.

Por que os burgueses de 89 recorrem à imagem dos Romanos e os burgueses de 1851 recorrem à imagem dos heróis de 89? Por que essa necessidade contínua de regressão? Por que a identidade burguesa, em cada época, elabora-se encenando uma identificação a uma imagem do passado? De maneira sumária, encontramos na interpretação que Lefort dedicou ao *18 Brumário* duas razões para isso: por um lado, para confundir sua imagem com a imagem da sociedade inteira, no ato revolucionário, a burguesia precisa da imagem dos Romanos para dissimular sua própria natureza de classe na sociedade (enquanto classe particular, dominante, finita, mortal), pois, do contrário, ela é incapaz de figurar a universalidade que pretende encarnar e que torna legítima sua empreitada; por outro lado, a burguesia não é capaz de confundir seu desenvolvimento particular com a História em geral (fazendo passar a História pela sua história) a não ser dissimulando a contingência e a indeterminação do presente: o presente tem que aparecer ou como determinado de longa data ou como um presente eterno para que uma história não burguesa torne-se simplesmente irrepresentável.

¹⁹⁰ Reencontramos, assim, por outro caminho – que designamos como político – a sobreposição dos dois esquemas históricos no interior da sociedade burguesa: evolução e repetição. “A sociedade burguesa conhece uma dissolução de todas as formas tradicionais de produção e de representação, mas, simultaneamente, dissimula a si mesma sua história ou até a ela se furta, refugiando-se em modelos do passado ou deixando-se enfeitiçar pelos espíritos dos mortos”. LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 233.

¹⁹¹ LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 241.

Por isso, o início do *18 Brumário* é, para Lefort, muito mais do que algo retórico. A dupla repetição dos acontecimentos (ora como tragédia, ora como farsa) é uma espécie de circuito temporal que a sociedade burguesa instaura para fechar a história em seus limites. Circuito que se estabelece concomitantemente à formação dessa sociedade e que se reproduz pela necessidade reiterada de manter a dissimulação da realidade e conservar a integridade da ordem social.

Em uma sociedade que se formou na ignorância da realidade não poderia se produzir uma situação na qual a ordem social (e, a um só tempo, a natureza do social) seja posta em questão sem que se faça um retorno ao momento inaugural da repetição – e, na medida em que o momento da fundação é passado, sem que esta repetição seja simples paródia¹⁹².

Assim, a interpretação lefortiana se encaminha, em conclusão, para ressaltar o seguinte: com base no que se depreende do *18 Brumário*, Marx veda à burguesia a possibilidade de gerar ou acolher ações realmente novas. Na sociedade em que ela é a classe dominante, a ação da burguesia é, no fundo, conservadora. As inovações, que fazem o espetáculo da sociedade capitalista, somente são acolhidas se neutralizadas ou caso não atentem contra a estrutura da ordem social burguesa. Quando esta é colocada em questão, ameaçada, invocam-se em sua defesa a legião dos espíritos do passado, que invadem o presente com suas bandeiras e palavras de ordem. Diante disso, o encaminhamento da análise de Marx não deixa dúvida a Lefort: a transformação efetiva do instituído depende exclusivamente da irrupção de um sujeito que tire sua referência e sua força de outro tempo histórico.

Para que seja detido o mecanismo da repetição é preciso que se dê a intervenção de um ator cuja existência e cujos interesses se mostram em contradição com a natureza do sistema social: somente o proletariado pode se liberar dos mortos, realizar uma revolução que não tira mais sua poesia do passado mas do futuro¹⁹³.

A longa e sinuosa interpretação que Lefort dedicou às visões de Marx sobre a história, neste ensaio que nos serviu de guia até aqui, tem claramente por objetivo mostrar a especificidade da história inaugurada pelo capitalismo, destacando o que surge como

¹⁹² LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 241.

¹⁹³ *Ibid.*, Id., p. 241.

propriamente *histórico* nessa formação social e tudo aquilo que, simultaneamente, no âmbito material e imaginário, busca desfazer os efeitos dessa novidade. Tanto pela via da análise interna do modo de produção (*Capital*) quanto pela via da análise política e do imaginário (*18 Brumário*), Lefort ressalta a precisão de Marx em apresentar a sociedade burguesa como um mundo radicalmente novo em comparação a tudo o que a antecedeu, sobretudo naquilo que tem de exclusivo: suas fantasmagorias.

Na letra de Marx, a possibilidade da transformação radical e efetiva não deixa de ser assinalada, e assinalada de um modo que se quer racional: é um *saber crítico* que Marx se esforça em construir para se opor à sociedade fantasmagórica e às teorias fantasmagóricas (ideologias) que lhe servem de justificação¹⁹⁴. De maneira surpreendente, depois de ter acompanhado e comentado os movimentos do pensamento de Marx no tocante à compreensão da história, Lefort destina suas últimas palavras a um ataque contra essa pretensão do pensador alemão. Lefort volta contra Marx uma estratégia que este sempre fora muito hábil em empregar, qual seja, a estratégia de denunciar e revelar a ideologia lá onde ela se dissimula como saber. Num movimento que impressiona pela brusca concisão, Lefort mira o núcleo do pensamento revolucionário de Marx, cuja pedra de toque é a posição do proletariado na sociedade burguesa. Vale reproduzir na íntegra o parágrafo que encerra o longo estudo.

E como não ver, finalmente, que desta visão da história, não menos que daquela relativa ao movimento irresistível das forças produtivas desencadeada pelo capitalismo, surge a imagem deste ser estranho, o proletariado, ao mesmo tempo puramente social, puramente histórico e, de alguma forma, fora da sociedade e da história – classe que cessa de ser classe, uma vez que nela se efetua a dissolução de todas as classes e que somente pode agir liberada da poesia do passado. Ser estranho, que realiza o destino da humanidade, mas abole toda tradição: herdeiro sem herança. Devemos considerá-lo como o destruidor do imaginário ou como um último produto da imaginação de Marx?¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Por mais que não seja a *crítica*, mas a *revolução* a força motriz da história, Marx não deixa de formular a contraposição de um saber real à obra da ideologia. E não há dúvida de que Marx atribua à sua própria obra o estatuto desse saber. Numa passagem da *Ideologia alemã* isso fica bastante claro: “ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar”. *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, 2007, p. 95.

¹⁹⁵ LEFORT, C. “Marx: de uma visão da história a outra” (1965). In *FH*, p. 249.

A dúvida, lançada numa frase, ilumina retrospectivamente o propósito do ensaio. Em definitivo, não se trata de uma restituição do texto de Marx guiada pelos critérios da boa exegese. O ensaio indica finalmente que a concepção marxista da história não está mais interiorizada no pensamento de Lefort, como o estivera nos anos 1940-50: o comentário que o pensador francês lhe rende é uma tomada de distância, que abre o espaço da crítica. Sinaliza-se, com isso, que a filiação ao pensamento de Marx está profundamente em questão e que o trabalho da dúvida encontra-se apenas no seu começo. Em relação à data do curso – 1965 –, será preciso aguardar mais três anos para que certos acontecimentos irrompam na cena histórica e venham complementar o trabalho da crítica, iniciado no plano teórico. Referimo-nos, precisamente, às agitações sociais que sacudiram a França em 1968. Embora tenham se inspirado em conceitos marxistas clássicos para empreender suas ações contestatórias (por exemplo, os conceitos de alienação, proletariado, revolução), os movimentos que afloraram nesse período acabaram contribuindo para pôr em questão os pilares da teoria marxista da história, deixando em seu rastro a exigência de repensar a natureza da ação política e as brechas de transformação.

2.2. Maio de 68

Que o “fogo de Maio” – segundo a expressão de Emir Sader – continue aceso testemunha a intensa disputa, travada desde a irrupção dos acontecimentos em 1968 na França até os nossos dias, em torno de suas causas, efeitos, significados, heranças. Psicodrama social, festa burlesca e diversionista da juventude burguesa, revolução cultural, transformação antropológica, ápice e declínio do social politizado, antessala do narcisismo, da apatia e do individualismo contemporâneos, campo de gestação de uma nova técnica de governo fundada no empreendedorismo: muitas foram e são as maneiras de interpretar este *acontecimento*¹⁹⁶, arredio, por natureza, a classificações unívocas. Afinal, explica Pierre Rosanvallon,

¹⁹⁶ A noção de *acontecimento* [événement], constantemente mobilizada neste texto para nos referirmos às contestações de Maio, tem um sentido preciso que é necessário esclarecer desde já, na medida em que ele está posto no horizonte da interpretação que Lefort elabora a seu respeito. Pierre Rosanvallon – ex-aluno

O acontecimento é inseparável de um desejo e de um imaginário, pois ele não existe em si, como uma coisa. Um acontecimento apenas existe, inicialmente, se ele é conhecido e reconhecido como *produtor possível de efeitos*, ou seja, se ele é lido e interpretado por um desejo e uma vontade. A “materialidade” de Maio de 1968 é muito pouca coisa perto de sua leitura/escritura. É a palavra e o desejo de ser de outra maneira que criaram Maio de 1968, que, do contrário, teria se resumido a uma grande greve operária e a um vigoroso protesto estudantil. O acontecimento não existe senão na maneira pela qual ele é lido pelos seus atores e espectadores (que se tornam assim também um pouco seus atores)¹⁹⁷.

Esse caráter específico do *acontecimento* explica por que em Maio de 68 houve uma “formidável liberação da palavra”¹⁹⁸, que continuou viva e alimentando à distância, no curso das décadas que se seguiram ao célebre ano, a proliferação de interpretações diversas e antagônicas a seu respeito.

Muito se teorizou sobre 1968. Quando o fogo de maio ainda produzia fervura, as interpretações variavam da ideia de um “ensaio geral” na mais articulada versão trotskista, a de Daniel Bensaid e Henri Weber, uma espécie de 1905 russo, antevéspera do outubro de 1917, à tese de um renascimento do ideário anarquista, agora sob a forma de uma rejeição radical da sociedade de consumo de que o livro de Guy Debord (*A sociedade do espetáculo*) é a melhor expressão¹⁹⁹.

É verdade que a ênfase no aspecto “rebelde” e “anárquico” dos acontecimentos não predominou sem contestação ou desconfiança já no momento em que eles vieram à cena histórica, mas foi nas décadas seguintes que se operou uma guinada decisiva dando início ao processo de apagamento das “chamas revolucionárias” de Maio.

No novo cenário das décadas de 70 e 80, as análises adquiriram o tom da virada conservadora, especialmente forte na França. No seu décimo

de Lefort, note-se de passagem – explica com que propósito se deu a restauração da noção de *acontecimento* como “categoria instituinte da história”, noção resgatada para se contrapor a uma concepção mecanicista da história. Rosanvallon observa que “uma concepção mecânica da evolução de uma estrutura era incapaz de introduzir acontecimentos significativos – Maio de 68, por exemplo – que introduzem uma brecha no sistema e renovam as condições de sua evolução. Não se pode conceber a história como um simples processo de evolução interna. Ela é igualmente um processo de desenvolvimento externo”. E continua: “se o acontecimento pode criar história [ultrapassando o dualismo entre objetivismo e subjetivismo, ou seja, entre necessidade histórica e vontade dos agentes], revelar situações, desencadear inovações, é que, ao mesmo tempo, ele é prática e leitura da liberdade”. ROSANVALLON, P. *L'âge de l'autogestion: ou la politique au poste de commandement*. Paris: Édition du Seuil, pp. 95-96.

¹⁹⁷ ROSANVALLON, P. *L'âge de l'autogestion: ou la politique au poste de commandement*. Paris: Édition du Seuil, p. 97.

¹⁹⁸ LEFORT, C. “Releitura” (1988). In *AB*, p. 249.

¹⁹⁹ SADER, E. “O fogo de maio”. Folha de São Paulo, Especial 4, Jornal de resenhas, 13.06.1988.

aniversário, Régis Debray se encarregou de fazer a mais difundida nota fúnebre e “desmistificadora” de 68 [*Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire*]. Os “novos filósofos” fizeram muito mais do que isso, associaram a utopia aos gulags, unindo-se alegremente ao ascendente coro direitista²⁰⁰.

Nesse “coro direitista” dos anos 1980, seguindo o tom do discurso da pós-modernidade, destacaram-se vozes como a de Gilles Lipovetsky em *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain* (1983) e as de Luc-Ferry e Alain Renaut em *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*²⁰¹ (1985), autores que colaboraram, de maneira decisiva, para vincular o significado das contestações de Maio de 68 ao surgimento de fenômenos como o individualismo, a heteronomia, o narcisismo e a indiferença. O ajuizamento de Lipovetsky, contra o qual Lefort se posiciona, continua sendo paradigmático nessa linha de comentário: “revolução sem finalidade, sem programa, sem vítimas nem traidores, sem enquadramento político, Maio, a despeito de sua utopia vivaz permanece um movimento laxista e descontraído, a primeira revolução indiferente”²⁰².

Por certo, a história das reverberações dos acontecimentos de Maio no plano da produção teórica não se esgota nessa apropriação esvaziadora do seu potencial político, mas pode ser contada de um modo que nos permita captar uma reconfiguração do “social” num sentido inverso ao do individualismo, com implicações mais fecundas para a vida coletiva²⁰³. Para dizê-lo diretamente: chama nossa atenção, nesse breve quadro das matrizes de interpretação sobre Maio de 68, a ausência de linhas interpretativas atentas às transformações que esse acontecimento engendrou no âmbito da ação política e dos

²⁰⁰ SADER, E. “O fogo de maio”. Folha de São Paulo, Especial 4, Jornal de resenhas, 13.06.1988.

²⁰¹ Para um comentário crítico dessas linhas interpretativas, conferir o artigo de Irene Cardoso “Maio de 68: o advento do individualismo e da heteronomia”. Tempo Social. Revista de Sociologia da USP, 1(1): 235-246, 1. sem. 1989.

²⁰² LIPOVETSKY, G. Apud LEFORT, C. “Releitura” (1988). In AB, p. 252.

²⁰³ Pensamos, por exemplo, numa via como a do sociólogo francês Jacques Donzelot, que analisa o período em questão sob o prisma de uma certa *politização do social*. Cf. DONZELOT, J. *L'invention du social: essai sur le déclin des passions publiques*, em especial, o capítulo IV “La mobilisation de la société”. Paris: Fayard, 1984, pp. 179-263. Voltaremos, ao longo desse capítulo, a mencionar esse importante estudo, no qual Donzelot mostra que, na esteira da crise do Estado-Providência e, sobretudo, a partir de Maio de 68, ocorre a emergência, ainda que efêmera, daquilo que ele designou como um *social politizado*, isto é, um social capaz de empreender ações políticas a partir de relações transversais, por iniciativa dos sujeitos engajados em meios concretos. Nossa hipótese é que Lefort, em sua visão madura da democracia (que se constituiu afastando a figura do proletariado para dar lugar a sujeitos políticos múltiplos e imprevisíveis), tem em vista uma certa concepção do social semelhante à descrita sociologicamente por Donzelot.

modos de contestação das sociedades democráticas modernas. Em meio a uma produção de comentários que até hoje não cessou de se avolumar, é instigante perceber que as análises de caráter acentuadamente político não ocupam um lugar de destaque na discussão sobre Maio de 68. Perante essa constatação, destacar a interpretação de Lefort pode significar uma colaboração relevante a esse campo de debate, na medida em que nosso autor ilumina o vínculo entre esse acontecimento e a reordenação das formas de luta. De um ponto de vista interno ao pensamento lefortiano, a importância não é menor: as análises sobre Maio de 68 possibilitam compreender um momento de transição decisivo em seu percurso filosófico: a transição de um pensamento elaborado dentro de uma matriz marxista revolucionária a outro que será desenvolvido numa matriz política democrática. Portanto, reconstituir a interpretação de Lefort sobre Maio de 68 pode nos permitir extrair desse acontecimento – que pôs em xeque a ideologia revolucionária marxista oficial sem abrir mão do desejo de “mudar a vida” –, algo mais do que os alardeados sinais do individualismo ou do empreendedorismo contemporâneos, a saber, uma nova compreensão das dinâmicas profundas de uma sociedade industrial moderna no que diz respeito aos modos, estratégias, linguagens, significados e efeitos das lutas sociais.

Isto posto, voltemo-nos a este acontecimento do ponto de vista lefortiano. O primeiro aspecto a destacar é que, para o filósofo, o movimento de Maio de 68 abriu uma *brecha* nos muros da avançada sociedade francesa da época, por onde transbordaram reivindicações até então canalizadas pelas organizações políticas tradicionais (sindicatos: sobretudo a CGT²⁰⁴; e partidos: sobretudo o PCF²⁰⁵), invadindo o campo social nos seus mais diversos setores. Dando livre curso a esse espanto que tomou a sociedade francesa Lefort redige, ainda no calor dos acontecimentos, o ensaio “Le désordre nouveau”²⁰⁶.

No momento em que escreve, Lefort está implicado no turbilhão dos acontecimentos em curso, que impossibilita antever o desfecho do movimento, mas o filósofo dá por certo aquilo que considera a sua conquista simbólica irreversível: Maio de 68 aparece-lhe como um evento que destruiu o mito da racionalidade do sistema social de então e expôs a perda de legitimidade dos detentores do poder. Mais ainda:

²⁰⁴ Fundada em 1895, CGT é a sigla de *Confédération Générale du Travail* [Confederação Geral do Trabalho].

²⁰⁵ Fundado em 1920, PCF é a sigla do *Parti Communiste Français* [Partido Comunista Francês].

²⁰⁶ LEFORT, C. “A desordem nova” (1968). In *AB*, pp. 57-85.

subitamente, a onda contestatória pôs ao olhar de todos “que as grades do capitalismo têm uma abertura”²⁰⁷; quebrou a aparência de inelutabilidade e de invulnerabilidade que o estágio avançado do capitalismo industrial havia forjado para si; mostrou que é possível lutar na sociedade moderna e que o poder não está protegido das investidas revolucionárias. Além disso, o movimento difunde em toda parte a percepção de que a pretensa “organização social” cobre e mesmo engendra a desorganização, que a autoridade é acompanhada pela incompetência e que o universo das burocracias apenas sobrevive pelo recurso permanente à força policial e pela resignação dos governados. Trazida à luz pela explosão dos movimentos, “essa certeza”, segundo Lefort, “pode doravante ser posta à prova, se referir a um acontecimento importante, seguir seu caminho na consciência do grande número”²⁰⁸.

Para discernir o seu significado, Lefort pauta sua interpretação atentando ao tipo de sociedade em que a onda contestatória veio à tona. Embora marcada por uma forte hierarquização social e por um certo conservadorismo nos costumes, a França de 1968 era um típico exemplar da sociedade capitalista industrial moderna, que ainda desfrutava das benesses do Estado de bem-estar social. Essa modernidade, por sua vez, significava a adoção de novas maneiras de organizar a produção, o trabalho, o conhecimento, e, numa escala maior, as próprias relações sociais e intersubjetivas. A modernidade era, na verdade o nome dado ao processo de burocratização que se alastrava por todos os setores da sociedade, impondo seu quadro de regras e valores, supostamente racionais e científicos. Para Lefort, o fenômeno da burocratização significa propriamente que, em todas as organizações da sociedade,

uma minoria de dirigentes se cinde da massa dos executores, a informação se retrai ao espaço do poder, hierarquias manifestas ou ocultas se tornam os suportes dos aparelhos, os setores de atividade se compartimentam, o princípio de eficácia que rege a divisão do trabalho e do saber se faz passar por princípio de realidade, o pensamento se deposita e se petrifica em programas que fixam a cada um os limites do que é permitido fazer e pensar; em todas elas também, tentativas análogas se exercem para suscitar a participação do grande número em ações cujo sentido lhe é subtraído, técnicas análogas aparecem para ressuscitar a iniciativa desfalecida ou simplesmente produzir o simulacro de uma comunidade²⁰⁹.

²⁰⁷ LEFORT, C. “A desordem nova” (1968). In *AB*, p. 60

²⁰⁸ *Ibid.*, Id., 62.

²⁰⁹ *Ibid.*, Id., p. 69.

Foi nessa sociedade tomada pela burocratização – onde tudo estava ordenado para impossibilitar o surgimento da contestação – que, inesperadamente, aflorou uma contestação *generalizada*, na qual variados setores da sociedade tomaram parte (estudantes, operários, quadros médios, técnicos, artistas, pesquisadores, etc.). Ainda que o caráter generalizado da contestação possa embaralhar as categorias de entendimento, Lefort identifica o lugar social específico que esclarece os motivos da propagação do movimento. A seu ver, não foi à toa que tudo se desencadeou a partir da Universidade. No entanto, o pensador nos adverte que não devemos buscar a chave de explicação da onda contestatória no arcaísmo dessa instituição, nem na suposta inadequação do ensino às demandas da economia moderna, nem na resistência do corpo docente às reformas, nem na oscilação da autoridade acadêmica ou mesmo na repressão desastrada da polícia. Para Lefort, se a Universidade foi o celeiro da agitação social é porque ela tem um papel fundamental na manutenção da sociedade capitalista-burocrática, fundada na divisão entre dirigentes e executores. Ora, tal divisão supõe e tira a sua justificativa de uma outra: a divisão entre competentes e incompetentes – e é dessa dinâmica que a Universidade participa. Em outras palavras, a Universidade atua na reprodução da sociedade capitalista industrial porque ela orienta suas ações de acordo com quadro normativo burocrático, preparando os estudantes para reconhecer e se adequar a ele.

Falaremos de alienação, de opressão, de exploração na Universidade? Seria melhor dizer que nesse lugar, onde elas apenas se manifestam, tudo é estabelecido sob o signo de uma denegação constante do conflito, para que sejam aceitas lá onde reinam cruamente, ou seja, em todo o resto da sociedade. A Universidade trabalha para naturalizar a divisão entre dirigentes e executores, entre os que sabem e os que não sabem, a compartimentação das atividades, a fixação de cada um em sua função, a estrita separação do público e do privado, da atividade profissional e da vida política, de tal modo que a lei do capitalismo moderno encontre a obediência em toda parte – o que significa tanto o encargo da dominação quanto a submissão à autoridade²¹⁰.

Vemos, assim, a essência da relação social do capitalismo burocrático (relação social baseada na divisão entre competentes e incompetentes) ser questionada de dentro, isto é, do lugar destinado a reproduzi-la e a justificá-la. Por isso, não é fortuito que a ação dos estudantes tenha ganhado um significado e um alcance muito mais amplos junto à

²¹⁰ LEFORT, C. “A desordem nova” (1968). In *AB*, p. 78.

sociedade. A reivindicação estudantil de participar da gestão da Universidade, por exemplo, chocou-se diretamente com o poder do Estado e com a lógica burocrática predominante no campo social. O choque, no entanto, é bastante revelador. Revela-se, por exemplo,

[...] que a constituição de uma massa de meios de trabalho, separada da massa dos estudantes e dos professores que utilizam tais meios, responde a exigências que não são apenas exigências técnicas de formação; que é essencial ao funcionamento do sistema que, apesar de sua concentração nas grandes unidades de formação, os estudantes permaneçam indivíduos separados, cujo trabalho possa ser medido e sancionado em função de critérios objetivos; que, na falta de uma medida do trabalho estudantil, ou rigorosamente falando, de uma redução desse trabalho ao processo mensurável de aquisição de técnicas e conhecimentos, toda organização econômica fundada na especialização e na hierarquia das funções tornar-se-ia inviável²¹¹.

Apontadas as conexões entre Universidade e capitalismo moderno, Lefort volta-se à compreensão da natureza específica dos acontecimentos, buscando não se enganar pelas imagens de superfície: Maio de 68, ainda que tenha sido o palco de múltiplas reivindicações, não pode ser lido pela grade de um movimento reivindicativo em sentido estrito. Embora tenha havido reivindicações relevantes, que passavam pela questão da participação, da autogestão, da contestação das hierarquias e das compartimentações, das práticas e métodos universitários, o mais notável, para Lefort, foram os *efeitos simbólicos*, o desvelamento de mecanismos profundos e invisíveis que mantêm uma ordem social e suas instituições em pé. Foi isso que os estudantes deram a ver quando “impediam que a instituição funcionasse, que a autoridade se exercesse; eles se colocavam na ilegalidade, na praça pública, aos olhos de todos, contando com o apoio da massa para pôr em causa a repressão, de tal modo que a própria lei se tornava duvidosa”²¹².

Sem programa, sem disciplina de partido, sem objetivo definido, os estudantes irrompiam na cena pública, ou melhor, forçavam nela a abertura de um novo lugar²¹³ para

²¹¹ LEFORT, C. “A desordem nova” (1968). In *AB*, pp. 78-79.

²¹² *Ibid.*, *Id.*, pp. 66-67.

²¹³ Isso se mantém como um traço essencial do movimento na interpretação que Lefort lhe confere vinte anos depois no ensaio “Releitura”: “Observamos sempre uma formidável liberação da palavra, a proliferação de panfletos, de discursos, de sermões, de slogans e, simultaneamente, o advento ou o repentino alargamento de um espaço público, no qual se encontram, dialogam intensamente homens que na véspera se ignoravam, seja porque fossem realmente estranhos uns aos outros, seja porque sua convivência num mesmo lugar de trabalho ou de vida antes os deixava indiferentes. E esse novo espaço, esse novo campo de debate é tal que indivíduos que não tinham nem competência nem autoridade para falar ou agir se

fazer circular as ideias, para realizar uma ação direta, performática, cuja eficácia consistiu em “emperrar um mecanismo essencial ao funcionamento do sistema social” e, com isso, expor e minar “a adesão inconsciente da massa dos estudantes e dos professores àquilo que fazia a realidade de sua vida cotidiana”²¹⁴. Se essa experiência foi capaz de extrapolar o âmbito da universidade foi porque os estudantes fizeram a demonstração prática de que os mesmos conflitos e as mesmas revoltas trabalhavam outros setores da sociedade, igualmente tomados pelo processo de burocratização²¹⁵.

É importante ressaltar que Maio de 68 favorece um novo entendimento dos caminhos que tomam as reivindicações numa democracia moderna, segundo a perspectiva lefortiana. Muitas vezes, as reivindicações precisam construir o próprio espaço em que vão se colocar, ou ainda, precisam “cavar” no espaço público existente o direito a se exporem nele para fazer circular seus conteúdos. Isso é muito claro quando pensamos nas reivindicações oriundas de grupos minoritários ao longo da história moderna. A luta começa pela conquista de se fazer presente no campo do debate. Maio de 68 foi bastante paradigmático a esse respeito e, visto retrospectivamente, parece lançar um desmentido às teorias que postulam a harmonização dos discursos pela condução da razão ou a existência prévia de um espaço público que não lhes impõe resistência, em suma, que estaria pronto a acolhê-los. A passagem em que nos baseamos para formular essa chave de leitura é aquela em que Lefort narra a conquista do espaço público por um grupo específico do movimento estudantil de Nanterre, os *Enragés*. Diz o filósofo:

improvisam então uma existência pública, procuram interlocutores que se tornam para eles algo como os substitutos de um destinatário universal e se empenham em legislar, seja em seu meio particular, seja em proveito de todos”. LEFORT, C. “Releitura” (1988). In *AB*, p. 249.

²¹⁴ LEFORT, C. “A desordem nova” (1968). In *AB*, p. 67.

²¹⁵ “O setor da informação, o da pesquisa científica, o da medicina, o do direito notadamente – em toda parte o problema de uma autogestão é posto, em toda parte a autoridade dos dirigentes ou dos quadros superiores é contestada; é o despotismo burocrático ou a feudalidade que são denunciados (uma e outro, aliás, muito frequentemente imbricados no mesmo lugar). Por um momento, até mesmo as igrejas são arrastadas no turbilhão da reivindicação: os jovens judeus ocupam o Consistório, os jovens protestantes condenam uma teologia opressiva, os jovens católicos se insurgem contra a hierarquia. Estes são sinais que não enganam. Com o abalo trazido à Universidade, estremece um modelo que se impunha em todos os outros quadros sociais. Porém, não é preciso dizer mais? Não é porque esse modelo se encontra mais bem dissimulado no âmbito da Universidade que, no momento em que ele se desvela, a coletividade entrevê o que normalmente escapa à sua consciência: a forma de uma relação social específica do capitalismo moderno? Mais ainda? Não é porque a Universidade é o lugar privilegiado da produção e da reprodução das estruturas mentais dominantes que ela não pode entrar em revolução sem que vacile, por toda parte, a ordenação dos papéis, das atitudes e das representações? LEFORT, C. “A desordem nova” (1968). In *AB*, p. 76.

Que não se procure noutra lugar a razão de seu sucesso: eles aparecem no meio estudantil radicalmente diferentes daqueles que os cercam e clamam a sua vontade revolucionária. Eles estão em ruptura com o seu meio. Numa sociedade saturada de discursos e de organizações, na qual a palavra e a ação são obrigadas a ter endereço fixo (*assignés à résidence*), na qual é preciso ter o seu lugar, enunciar sua identidade para ter o direito de agir ou de falar, eles criam um novo espaço. Seria melhor dizer: eles *cavam* um não lugar. Aí o possível renasce, um possível indeterminado, um possível que vai se revitalizar e se modificar de acontecimento em acontecimento, e que traz consigo um número de estudantes cada vez mais importante, desestabilizando, no seu curso, os próprios militantes políticos²¹⁶.

De acordo com Lefort, esses efeitos da ação dos estudantes somente foram possíveis porque eles “contestaram os profissionais da contestação”, libertaram-se da imagem, da disciplina e da tutela das instituições partidárias e sindicais clássicas, ou seja, saíram dos caminhos trilhados pelas organizações tradicionais e foram capazes de empreender ações que impactavam a imaginação coletiva e despertavam o desejo de imitação. Para o olhar do filósofo político, importa destacar do conjunto dessas práticas o surgimento de um estilo de ação política sem precedentes.

É preciso também compreender que o encontro de um pequeno número à distância das organizações só tem eficácia, por sua vez, porque lhes é oferecida a possibilidade – por eles reconhecida – de intervir numa situação concreta, *aqui* e *agora*²¹⁷.

Vinte anos depois, na interpretação que lhe rende com mais distância, Lefort continua a discernir esse traço como sendo essencial ao movimento e constitutivo do seu legado:

A referência aos grandes princípios não basta mais; com frequência, ela parece até mesmo suspeita. A teoria enquanto tal desperta uma desconfiança análoga à que inspira a disciplina do partido. Impõe-se a ideia de que *é aqui* e *agora*, frente aos outros – em situações que geralmente fazem parte de uma encenação – que se oferecem as oportunidades da ação. Daí a prática da interpelação, da provocação (que só raramente se transformou em perseguição), cujo objetivo é fazer aparecer o que o discurso convencional dissimula e, para além disso, a crença na ordem que o sustenta. Ora, foi justamente essa prática que tornou possível a propagação da contestação da autoridade de um meio

²¹⁶ LEFORT, C. “A desordem nova” (1968). In *AB*, p. 71.

²¹⁷ *Ibid.*, Id., p. 72.

a outro, da universidade ao liceu ou ao hospital, à empresa por vezes, à família por certo, até as igrejas²¹⁸.

Inventando esse novo estilo de ação, performática, profundamente enraizada num meio específico, no *aqui e agora*, que decifra a política numa situação próxima, num universo cotidiano, que denuncia a opressão e a exploração no contexto em que se manifestam, que aponta “a cara da autoridade” onde quer que ela se encarne, os agitadores de Maio colaboraram para transformar o entendimento, o alcance e a temporalidade da ação política: realizaram, segundo a feliz expressão de Donzelot, a promoção do presente²¹⁹. Ao liberarem suas práticas da caução de uma teoria totalizante, distinguiam-se também dos militantes tradicionais, hábeis em construir grandes narrativas, discursos fechados, destinados a garantir “um domínio imaginário sobre a sociedade”.

O desconcertante é que os *enragés* não se mostravam movidos pelo projeto de instituir novos partidos ou microburocracias, não elaboravam novos programas políticos, mas se associavam em tarefas imediatas que nem por isso deixavam de ter um sentido revolucionário, pois eram capazes de operar “uma contestação radical das relações sociais específicas da sociedade burguesa”.

²¹⁸ LEFORT, C. “Releitura” (1988). In *AB*, p. 255.

²¹⁹ Mais uma vez nos apoiamos na argumentação de Jacques Donzelot. O sociólogo mostra que seja na versão revolucionária comunista (que trabalha com a ideia de uma boa sociedade a se alcançar no futuro: a “construção do socialismo”), seja na versão liberal (que faz da ideia de um progresso, sempre adiado, a pedra de toque da organização social), o que se tem é uma abdicação da soberania do indivíduo em nome do futuro. Com a promoção do presente (e da imaginação utópica, feita, em particular, por Marcuse), Maio de 68 pode se afirmar como um movimento que, antes de tudo, significou uma “insurreição contra a ordem do tempo”. “A recusa da ordem do tempo tal como ela se instala em favor da vitória estratégica do progresso: não é precisamente isto que significa explicitamente o movimento de Maio de 68 em relação a todos os poderes que compartilham os benefícios dessa vitória? Com efeito, contra o que o movimento esquerdista (*gauchiste*) dirige sua revolta em Maio de 68? Contra os pesos tradicionais na sociedade? Contra o dogma comunista da Revolução que deveria esperar sua hora, na obediência ao partido? Contra o dogma estatal do progresso? Revolta-se, de fato, contra tudo isso, mas sobretudo contra o compromisso que une todas essas forças estabelecidas e lhes permite atrasar a passagem da sociedade à idade de sua maioridade”. (p. 194-195). Donzelot argumenta que a estratégia do progresso consistiu, até então, em integrar os dois polos antagônicos da revolução e da tradição, que pesavam como uma ameaça para a existência da República. Maio acusa essa estratégia do progresso por ter integrado excessivamente essas duas tendências na produção da ordem social, de modo a reorganizar o regime tradicional de autoridade na família e nas instituições e desnaturar o espírito revolucionário em proveito das satisfações quantitativas. Maio acusa essa sociedade de fazer “do progresso um fim em si, que ignora os sonhos, os desejos, os conflitos, as contradições – toda vida real da sociedade –, em nome dos imperativos abstratos do crescimento. Maio de 68 deve, antes de tudo, ser compreendido como uma *insurreição contra a ordem do tempo*”. DONZELOT, J. *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1994, p. 195, grifos nossos.

Assim, debruçando-se sobre o estilo de ação e os discursos que se manifestaram na revolta estudantil, fulcro dos demais movimentos, Lefort os interpreta sob o signo da “extrema audácia” conjugada ao um senso de “realismo”. Talvez um dos saldos mais importantes da experiência de Maio de 68 tenha sido nos instruir quanto a uma compreensão mais acurada sobre as sociedades democráticas modernas, nas quais “a instância do poder é indelével e sua intervenção cada vez mais ampla”²²⁰ e, ao mesmo tempo, nos instruir quanto aos modos criativos, eficazes e realistas de *atingi-lo* (não destruí-lo, tomá-lo ou extingui-lo). Na visão de Lefort, Maio tornou sensível a prática de uma oposição incessante ao poder e colaborou para impor uma revisão à ideia tradicional de revolução.

[...] o poder, em qualquer lugar que pretenda reinar, encontrará opositores que, no entanto, não estão prontos para instalar um poder melhor. Os opositores estarão sempre prontos para atrapalhar os planos de uma sociedade que procura se fechar em seu engodo e encerrar os homens em suas hierarquias. Eles apanharão todas as ocasiões para estimular as iniciativas coletivas, derrubar os compartimentos, fazer circular as coisas, as ideias e os homens, colocar cada um em condições de afrontar os conflitos em vez de mascará-los. Se não me engano, essa linguagem não se alimenta da ilusão de uma *boa sociedade*, livre de contradições. Se elas inspirarem ações de um novo gênero nos anos vindouros; [se inspirarem] grupos mais numerosos que outrora, se estes ganharem o gosto do possível sem perder o sentido do real, deveríamos então convir que a revolução amadureceu²²¹.

É preciso insistir nesse ponto: o movimento de Maio de 68 ensejou uma mudança considerável na compreensão tradicional da revolução e de seu sujeito histórico exclusivo, o proletariado. Desse evento, Lefort buscou extrair consequências para aprofundar o entendimento sobre as ações políticas nas sociedades democráticas. A seu ver, as lutas revolucionárias no futuro se desenvolverão pela iniciativa de agitadores improvisados, à margem das instituições representativas tradicionais, agitadores “capazes de apanhar uma ocasião, de explorar, no setor em que se encontram, a revolta que opressão burocrática suscita e de fazer a demonstração prática de que a mesma revolta atua nos outros setores da sociedade”²²². A despeito da imagem de racionalidade, ordem e organização sob a qual a sociedade francesa de então se apresentava, a erupção de Maio

²²⁰ LEFORT, C. “A desordem nova” (1968). In *AB*, p. 82.

²²¹ *Ibid.*, Id., p. 85.

²²² *Ibid.*, Id., p. 75.

tornou visível que essa mesma sociedade é permeada por *brechas*, por onde a ordem estabelecida pode ser colocada em questão e as autoridades contestadas; são as mesmas brechas por onde, eventualmente, a pressão das reivindicações pode obter reconhecimento por meio da criação de direitos. As lutas democráticas serão apreendidas, cada vez mais, como a exploração dessas brechas, em contextos muito concretos. Como dirá Lefort, num *aqui e agora*.

Lançando um olhar retrospectivo sobre o percurso lefortiano até aqui, é impossível deter a formulação da seguinte pergunta: a nova perspectiva que entra em cena, promovendo o presente e a ação pontual enraizada num contexto específico, renunciando a uma solução total e perene aos problemas da coexistência humana, é capaz de compensar a perda da referência dada pela ideia revolução? Há, de fato, abandono dessa ideia?

2.3. Abandono da ideia de revolução?

Para Lefort, o mundo que Maio de 68 expõe, a complexidade e a transformação dos conflitos que testemunha, mostram enfim um enorme distância em relação ao mundo que Marx tinha em seu horizonte.

Nesse mundo, dizíamos, o proletariado era *estrangeiro*; e é porque ele era tal e ao mesmo tempo o portador das forças produtivas, ele mesmo a maior força produtiva, que se designava como a Classe revolucionária. No presente, a posição do estrangeiro não aparece como aquela do produtor; mas, antes, ela se conquista na recusa dos modelos e das normas da sociedade industrial²²³.

Em vista da emergência de atitudes contestatórias e de oposições tão heterogêneas, não se poderia mais resumir todas elas aos

[...] conflitos dos proprietários dos meios de produção e dos operários. Assim, torna-se totalmente impossível fazer tudo convergir para uma sede [foyer] revolucionária única; de conservar a imagem de uma sociedade centrada sobre a práxis de uma classe; de sustentar,

²²³ LEFORT, C. “Le nouveau et l’attrait de la répétition” (1970). In *ECB*, p. 367.

parafraseando Marx, que a burocracia caminha para sua própria morte pela necessidade que ela tem de erguer contra ela, como um único homem, a massa dos despossuídos. As sedes de conflito são múltiplas; a reivindicação por excelência revolucionária da autogestão coletiva se expande de uma a outra; porém, se ela é mais bem reconhecida, ela também está cortada da raiz que lhe dava a teoria do proletariado – o grande Vivo, segundo Marx, no universo da Repetição²²⁴.

A crítica da ideia de revolução, que se elabora impulsionada pelos acontecimentos históricos, deve ser bem compreendida a fim de evitar a conclusão apressada sobre o seu significado: ela não redonda numa atitude teórica de aceitação da ordem estabelecida ou no elogio mais ou menos tácito das democracias existentes. No entanto, dizer isso não nos livra de enfrentar as resistências que tal crítica suscita. Afinal, a ideia de revolução é tão profundamente arraigada no pensamento e no imaginário político moderno que problematizá-la desperta, de imediato, a seguinte questão: como abrir mão da referência a uma transformação radical da ordem estabelecida sem nos expormos às promessas reformistas de eliminação gradual das desigualdades sociais, de ampliação progressiva de direitos e de participação sociais? No fundo, não seriam promessas cujo efeito seria apaziguar a luta de classes, frustrar as esperanças de transformações efetivas, fortalecer as burocracias políticas e sindicais que monopolizam o tratamento das reivindicações e, assim, manter intacta a estrutura da ordem social?

A questão é relevante e não pode ser contornada, mas desde já adiantamos que a crítica lefortiana da revolução não se deixa compreender no terreno da dicotomia *revolução ou reforma*. O próprio movimento de sua crítica nos esclarece que, ao se distanciar de uma certa ideia de revolução, Lefort visa, sobretudo, recusar o ponto de vista de sobrevoos em relação à história humana, que apresenta a transformação social efetiva unicamente como resultado de uma ação que opera um corte radical entre o passado e o futuro, trazendo uma solução definitiva aos conflitos que surgem da divisão social. O que passa a ser questionável a Lefort é que tal concepção pressupõe um *domínio completo do social*, ou seja, ela visa o social como matéria que se oferece sem resistência a um projeto de organização global. E, principalmente, o que o filósofo problematiza nas implicações dessa ideia é a imagem de sociedade que seria instituída pela revolução: uma sociedade realizada, sem divisões, homogênea, transparente, comunicável de ponta a ponta,

²²⁴ LEFORT, C. “Le nouveau et l’attrait de la répétition” (1970). In *ECB*, p. 367.

coerente consigo mesma, em suma, uma “sociedade inteiramente referida a si mesma, na qual as atividades reenviariam simultaneamente umas às outras e seriam medidas a um denominador comum”²²⁵.

Por sua vez, essa imagem de sociedade implica necessariamente um saber totalizante sobre o social. Para que uma sociedade seja conciliada consigo mesma, é preciso, por exemplo, saber *o que, quanto, como* produzir no âmbito da economia. É preciso um saber sobre *quanto, como* investir em educação; um saber sobre *o que é* cultura, *o que e como* pode ser produzido culturalmente. Enfim, um saber acerca dos valores, regras e normas que constituem este “denominador comum da sociedade” ao qual todas as atividades devem estar harmonicamente referidas. Nesse sentido, a representação da sociedade como espaço unificado e homogêneo, ao se mostrar dependente de um saber totalizante, revela-se também indissociável da representação de um ponto de vista do poder que seja externo e absoluto. Em outras palavras, um saber totalizante, que organiza e unifica o social, somente é possível a partir de um olhar do alto, de um poder exterior ao social, que o vê por inteiro e detém todo o conhecimento a seu respeito. São esses os desdobramentos implicados na ideia clássica de revolução, que somente a experiência do totalitarismo tornou visíveis.

A reflexão madura de Lefort sobre a democracia depende, portanto, do afastamento dessa visão da história, centrada na práxis de um sujeito social único, na qual se anuncia a superação da divisão social e a constituição de uma sociedade harmônica e homogênea.

Em suma, era a crença numa solução, numa fórmula geral de organização da sociedade que eu tinha que denunciar como ilusória, mostrando que sobre essa ilusão havia se edificado – se edificava – o poder da burocracia, e que romper com essa ilusão (tentar romper, pois se trata de uma ruptura sempre por refazer) era, em contrapartida, a condição fundamental de uma luta em todos os terrenos, contra as *formas atuais ou potenciais da dominação*²²⁶.

Delineando-se em oposição ao paradigma revolucionário clássico, a democracia começa a despontar no pensamento lefortiano como uma forma de sociedade heterogênea, trabalhada incessantemente pelos conflitos, portadora de uma tensão insolúvel, onde as

²²⁵ LEFORT, C. “Interview à l’Anti-Mythes” (1975). In *LTP*, p. 237.

²²⁶ *Ibid.*, Id., p. 239, grifos nossos.

lutas contra a opressão e a dominação não têm previsão de fim; forma de sociedade, portanto, na qual o campo das lutas políticas é radicalmente alargado, desdobrando-se em múltiplas frentes. O horizonte da revolução sai de cena, mas é posto em seu lugar um campo efervescente e profundamente diferenciado de lutas sociais.

Luta, portanto, contra as camadas que monopolizam as decisões que afetam a sorte da coletividade em cada setor de atividade; luta contra a apropriação dos meios de produção e dos meios de conhecimento; luta que impede a petrificação do social sob o efeito de um poder coercitivo, necessariamente levado a crescer, a fechar-se sobre si, a imaginar-se na origem da instituição social; luta, nesse sentido, que não tem que se determinar em função da alternativa reforma ou revolução, objetivo parcial ou global, que tem sua justificação interna, pois seus efeitos ressoam à distância do lugar em que ela se desenvolve, pois sua eficácia pontual é ao mesmo tempo simbólica, ou seja, ela atenta contra o modelo estabelecido das relações sociais, modelo supostamente natural. Que essa luta possa se colocar sob o signo da autogestão nas empresas, disso estava e continuo persuadido, e também [continuo persuadido] de que ela deva visar, segundo as condições históricas, à criação de órgãos que reivindiquem sua autonomia: comitês ou conselhos. Mas, ao que me parece, é deixar-se cair na armadilha da ideologia representar a conclusão [dessa luta] na realidade e reduzir o poder ao qual se opõe a uma coisa *real*, limitado a um conjunto de aparelhos empiricamente determináveis, efetivamente destrutíveis²²⁷.

Afastada a visão que atribuíra ao nível da produção o núcleo determinante do antagonismo social, novas formas de luta e resistência podem ser concebidas; afastada a figura de uma classe na qual “se efetua a dissolução de todas as classes” e “se realiza o destino da humanidade”, torna-se possível conceber a emergência de novos sujeitos políticos; enfim, afastada a compreensão de que o poder é uma *coisa* empírica que pode ser tomada ou destruída, novos modos de enfrentamento e conquistas sociais podem ser vislumbrados.

Os eventos de Maio de 68 na França configuraram uma situação decisiva para a experiência de pensamento lefortiana. São um marco que reorienta sua reflexão sobre a democracia, na medida em que permitem reavaliar certas noções políticas e discernir novos modos de contestação, de linguagem e estilo de ação, liberados da imagem tradicional da revolução. Nem por isso esse movimento deixou como saldo o esmorecimento da capacidade de agir politicamente. Ao contrário, ele pôs em xeque o

²²⁷ LEFORT, C. “Interview à l’Anti-Mythes” (1975). In *LTP*, pp. 239-240.

“programa marxista revolucionário oficial” sem abrir mão do desejo de mudar a vida. Talvez seja por isso que Lefort acolha com interesse esse acontecimento, sem deixar de atentar às suas ambiguidades.

Maio de 68 é uma baliza histórica importante na distância crítica que Lefort toma do marxismo, processo que já estava em curso desde o final dos anos 1950, quando o pensador francês deixa *Socialisme ou Barbarie* e, no plano teórico, aproxima-se da obra de Maquiavel. A desconstrução da matriz marxista de pensamento, terreno no qual as primeiras reflexões de Lefort se elaboraram, ainda se estende pelos anos 1970. Outros elementos vêm se somar a esse processo: o aprofundamento de sua crítica ao totalitarismo, a proliferação dos relatos dos dissidentes comunistas e das obras que desvendaram a profundidade da estrutura repressiva do regime soviético (em especial, *O arquipélago Goulag* de Alexander Soljenítsin).

Em nosso entender, a trajetória de Lefort se mostra singular porque sua antiga inscrição no marxismo e sua crítica pioneira ao totalitarismo não o conduzem a adotar “posturas de reconversão”, muito típicas entre seus contemporâneos que também se consagraram à crítica do totalitarismo. A maioria dentre eles acabou adotando um posicionamento antimarxista ou uma adesão aos novos valores do neoliberalismo, que vinham despontando na década de 1970. Não é o caso do nosso autor. Em primeira pessoa, Lefort narra que foi precisamente nesse momento que sua reflexão tomou outro caminho.

A ruptura com *Socialisme ou Barbarie* me incitou a tirar as consequências de minha interpretação política do totalitarismo, a repensar a ideia de liberdade, a de criatividade social, no quadro de uma teoria da democracia, não eludindo a divisão, o conflito, o desconhecido da História; a rejeitar a tradição revolucionária em todas as suas variantes, uma tradição a seu modo tão opressiva, tão rígida quanto aquela que ela combatia²²⁸.

Nessa guinada de sua reflexão rumo à teoria da democracia, Lefort pôde contar com outra matriz de pensamento que, substituindo a marxista, veio dar sustentação à sua nova empreitada. Trata-se da matriz maquiaveliana de pensamento, gestada ao longo de seu trabalho de interpretação do pensador florentino, que se inicia em 1956 e se apresenta

²²⁸ LEFORT, C. “Préface” (1979). In *ECB*, p. 14.

em 1972 com a publicação do livro *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. No interior dessa nova matriz, Lefort buscou relançar as bases de um *pensamento do político*, que se constitui articulando uma reflexão renovada sobre a história, a divisão social, a origem e a posição do poder, a natureza do povo e seu vínculo com a lei e a liberdade.

Tendo em vista o caminho que nossa exposição tomará na sequência, gostaríamos de enfatizar nosso ângulo de leitura: em nosso entender, a passagem de Marx a Maquiavel não é simplesmente o resultado da ruptura com o “marxismo de juventude”, mas sinal da radicalização de questionamentos que, iniciados no terreno marxista, precisaram extrapolá-lo. Lefort não se distancia de Marx para abrir mão da luta de classes e fazer o elogio da democracia enquanto consenso, regime da *law and order*, reduzido ao Estado de direito. A direção é outra. Podemos adiantar, de maneira esquemática, que Lefort encontrará em Maquiavel condições de radicalizar o entendimento: 1) da *divisão social* (radicalização que consiste em concebê-la não mais como divisão empírica ou economicamente determinada, mas fundada na natureza política dos desejos contraditórios e assimétricos: de um lado, o desejo dos Grandes de comandar e oprimir e, de outro, o desejo do Povo definido negativamente pela recusa da opressão); 2) da *sociedade histórica* (radicalização que consiste em conceber a historicidade como aquilo que se engendra a partir da produtividade da divisão social e não de sua eliminação – o que nos põe, aliás, diante da ideia de uma luta de classes infinita); e 3) da *natureza do poder e de sua lógica de constituição, manutenção e colapso*: a partir de Maquiavel, Lefort compreenderá que o poder não é uma coisa empírica reduzido à pura função de repressão ou um puro instrumento da classe dominante²²⁹.

A partir desse novo embasamento teórico, referido a Maquiavel, Lefort poderá então desenvolver o seu projeto filosófico principal, que visa desvencilhar o entendimento

²²⁹ Inspirado em Maquiavel, Lefort buscará se distanciar das definições do poder enquanto coisa, destinada a exercer uma *função*, em especial, uma função exclusiva de *dominação*. “Há a ideia de que o poder se reduz a uma função instrumental, que ele está lá para operar e manter a unificação da sociedade para além de sua diversidade, que ele está lá para representar o interesse nacional frente às outras nações, para drenar os recursos que permitem atingir finalidades de interesse comum, etc. Os mecanismos democráticos fazem com que o poder pareça puramente localizado na sociedade, como se ele se resumisse a um conjunto de instituições. Esses mecanismos nos furtam o sentido da questão que nos põe o poder enquanto ele surge da divisão social e, ao mesmo tempo, permanece preso a ela. O poder, seja qual for a maneira pela qual o tratemos, que o consideremos (como benéfico ou maléfico), é reduzido a uma função”. LEFORT, C. “Aperçu d’un itinéraire” (1978). In *LTP*, p. 349. Lendo Maquiavel, Lefort encontrará outra maneira de pensar o poder, distinta desse tipo de caracterização.

da democracia tanto de sua definição marxista quanto de sua definição liberal. Sob a inspiração de Maquiavel, Lefort buscará elaborar uma concepção “libertária” da democracia, deslocando o seu antigo desejo revolucionário a outro objeto de pensamento.

A paixão que me habitava outrora não se tornou estranha para mim. Parece-me, no presente, mais vigoroso, mais audacioso, mais fiel ao meu primeiro movimento (ou para usar uma palavra usada, perversa, porém insubstituível), mais *revolucionário* se ligar a uma ideia libertária da democracia do que perseguir o sonho do comunismo como se ele pudesse se desfazer do pesadelo totalitário²³⁰.

Se a concepção madura de Lefort pode ser dita revolucionária é porque, como veremos, ela se apoia numa leitura bastante fecunda de Maquiavel, o “Outro de Marx”²³¹.

2.4. O lugar de Maquiavel na concepção democrática lefortiana

É consenso entre os comentadores que o longo estudo que Lefort dedicou ao secretário florentino – condensado no livro *Le travail de l'oeuvre. Machiavel* – constitui “a base na qual sua filosofia política foi construída”²³². Graças à sua compreensão do que seja uma obra de pensamento e do que seja o ato de interpretar (apresentada na primeira parte do livro), Lefort indica que seu interesse não é fazer uma história das ideias, tampouco restituir a obra maquiaveliana em sua arquitetura interna, mas tomar apoio em

²³⁰ LEFORT, C. “Préface” (1979). In *ECB*, p.15.

²³¹ Nas palavras de Lefort: “o problema político foi largamente reprimido sob o efeito do marxismo na medida em que este pretende encontrar o fundamento da realidade social apenas nas relações de produção. É por essa razão que eu me senti atraído por Maquiavel há cerca de vinte anos. De certo modo, eu me voltei a Maquiavel como ao ‘outro’ de Marx, sabendo confusamente que ele era o pensador moderno que tinha colocado o poder no centro de sua reflexão”. LEFORT, C. “Aperçu d’un itinéraire” (1978). In *LTP*, p. 347.

²³² BIGNOTTO, N. “Lefort and Machiavelli”. In: Martin Plot. (Org.). *Claude Lefort. Thinker of the Political*. New York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 34. Em geral, os comentadores concordam quanto ao lugar central ocupado por Maquiavel na construção da filosofia política lefortiana. Cf. FLYNN, B. *La philosophie politique de Claude Lefort...* Op. cit. ; POLTIER, H. *La passion du politique : la pensée de Claude Lefort...* Op. cit.; MANENT, P. “Vers l’oeuvre et vers le monde : le Machiavel de Claude Lefort”. In HABIB, C.; MOUCHARD, C. (orgs). *La démocratie à l’oeuvre...* Op. cit.

sua experiência de pensamento para desenvolver uma visão própria do político, acatando um apelo posto pelo seu tempo presente²³³.

Lefort, é preciso frisá-lo, não faz de Maquiavel um “teórico da democracia” e não toma a sua obra como portadora de uma mensagem cifrada que apenas a nossa experiência histórica tornaria inteligível. O que Lefort encontra na obra maquiaveliana é um convite a decifrar o nosso presente, a repensar a relação entre sociedade e poder, um convite a reinventar as formas de coexistência e de lutas políticas, sobretudo num tempo em que “as grandes certezas do século se desfazem, [e] as promessas da revolução burguesa e da revolução proletária se enfraqueceram”²³⁴. Se Maquiavel permite resistir à vertigem da despolitização que se segue ao enfraquecimento desses referenciais e impulsionar uma revalorização da democracia é porque sua obra, em particular os *Discorsi*, abre uma via para pensar a historicidade própria à democracia, as formas de luta e as experiências da liberdade que ela torna possíveis: uma historicidade agônica, porém não mais centrada na práxis de uma única classe social, de quem se esperaria a realização de uma sociedade indivisa e liberta de toda relação de dominação.

É, portanto, o acesso a uma outra visão da história²³⁵ e da luta de classes que Lefort busca construir em sua leitura dos *Discorsi*, e, por isso, a interpretação lefortiana se

²³³ A obra de Maquiavel é uma obra de pensamento na medida em que desencadeia um processo radical de *interrogação* capaz de ultrapassar o seu próprio espaço-tempo. Ela nos mune das condições necessárias para, do nosso lugar, interrogar e ultrapassar a nossa experiência social imediata. Diz Lefort: “interrogar Maquiavel supõe, enfim, que, em vez de extrair de sua obra respostas para submetê-las ao nosso julgamento e sujeitá-las às respostas que nos inspiram os problemas supostos na sua origem, nós o percebamos como aquele que de seu lugar próprio interrogava, cujo lugar próprio era a interrogação, a qual, balançando no seu tempo os fundamentos do saber estabelecido, levava os efeitos dessa sacudida [secousse] mais longe que ele mesmo e seus leitores estavam em condições de concebê-lo”. LEFORT, C. In *TOM*, p. 44.

²³⁴ LEFORT, C. “Préface”. In: MACHIAVEL, N. *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris: édition Bibliothèque Berger-Levrault, 1980, p. 12.

²³⁵ Como observa Lefort, o pensador florentino é movido, em suas análises, por uma paixão realista, sensível na tentativa de compreender as ações dos homens e a natureza do social no interior da história. O real, nos *Discorsi*, identifica-se com a história. Uma história que não deve ser entendida como sequência de acontecimentos dispersos à espera de conexão, nem como movimento cíclico (à maneira de Políbio), nem como marcha universal da queda à salvação do Povo de Deus (à maneira de Agostinho), nem, enfim, como um movimento progressivo que conduz a humanidade à autoconsciência (à maneira de Hegel). Antes, trata-se de uma história compreendida como “a repetição ao infinito na vida dos povos da empreitada que constitui a sociedade: reunião de homens que se situam como dependendo de uma mesma coisa pública, adquirem uma identidade coletiva, inscrevem em um mesmo espaço natural suas posições respectivas, em um mesmo espaço cultural suas instituições e se determinam enquanto comunidade privada em face dos povos estrangeiros, encontram um certo equilíbrio na sua relação de forças, livres, porém, de recolocá-lo em questão, e são conduzidos pela vontade do Senhor, dos mais fortes ou da maioria a encontrar os meios de sua segurança e de seu desenvolvimento. A história é essa repetição”. LEFORT, C. “Reflexões sociológicas sobre Maquiavel e Marx: a política e o real”. In *FH*, p. 201.

ordena indicando o significado que a história tem em Maquiavel e a oposição que este pensador descortina entre a *lógica da sociedade histórica*, da qual Roma fornece o exemplo, e a *lógica das sociedades conservadoras*, figuradas por Esparta e Veneza.

Sem deixar de submetê-la a duras críticas, Roma é a república modelar para Maquiavel não porque seja ideal ou perfeita, mas porque soube acolher a contingência e a imperfeição, porque se erigiu ao longo da história como potência, sabendo lidar, na época de sua maior glória, com os conflitos entre o Senado e plebe, causa primeira de sua liberdade. Muito mais que um mero arranjo institucional, é esta maneira de pensar a política, de organizar o espaço social e de se abrir à história, – traços que só uma República pode reunir e pôr em marcha –, que Maquiavel busca na história romana. Em última análise, são esses os princípios e valores que se prestam à universalidade da experiência política e servem de referência para pensar, no caso de Maquiavel, a recuperação do *vivere libero* em Florença.

Para Lefort, o estudo da história romana que Maquiavel realiza tem o poder de ferir a consciência comum de seu tempo, apegada à imagem de boa sociedade, harmoniosa e una, que elege a paz e a concórdia como valores absolutos. Buscando explicar as causas da grandeza de Roma, Maquiavel recorre à maneira tradicional de abordar a questão – o tema da fundação – e opera, de modo imanente, uma inversão radical. Acompanhando os movimentos dessa argumentação na letra dos *Discorsi*, e, em particular, já nos primeiros capítulos do Livro I, somos colocados diante de uma concepção sobre a história radicalmente nova. É essa concepção que retém a atenção de Lefort em *Le travail de l'oeuvre* e que servirá de base à sua teoria democrática madura.

A primeira grande ruptura de Maquiavel consiste em mudar a explicação dada à origem do bom regime e à causa da liberdade: opondo Roma a Esparta, Maquiavel revela que Roma não teve a sorte de contar com a ação de um sábio legislador que a ordenasse de modo perene, mas se ordenou no tempo, segundo o acaso²³⁶. No entanto, os

²³⁶ Esse afastamento com relação ao paradigma da Constituição (*politeia*, forma política) de Esparta é mais uma ruptura com a tradição clássica do pensamento político. Desde Políbio, os regimes políticos estão sujeitos a uma degradação natural e necessária (teoria da *anacyclosis*), processo destruidor ao qual Políbio opõe a invenção exemplar do legislador de Esparta (Licurgo). É o legislador que dá origem a uma forma constitucional capaz, se não de impedir a proliferação dos males congêntos de um regime, mas ao menos de retardá-los e assim permitir uma vida mais perene aos corpos políticos, por meio de uma constituição mista. “A excelência dessa Constituição e a sabedoria do legislador, celebradas há muito pelos gregos, são corroboradas pelo historiador [Políbio], que sublinha também o caráter racional da construção e sua eficácia”. (CARDOSO, Sérgio. A matriz romana. In: *Matrizes do republicanismo*, p. 32). Maquiavel, na

“acontecimentos” e o “acaso” que Maquiavel evoca não são meras figuras da contingência, resultado casual de uma fortuna alheia à influência humana. O *acaso* tem nome e sujeitos em oposição: ele é a *desunião* fundamental entre a plebe e o Senado, desunião que se mostra o princípio da liberdade e da potência de Roma²³⁷. Não mais a grandeza romana é louvada em função da Fortuna, da união do povo, da sabedoria do Senado ou de uma *virtù* militar excepcional, que conseguiram, *apesar dos conflitos*, conduzir Roma a um futuro de glória. Roma revela, na leitura de Maquiavel, que a sua potência se deve à maneira pela qual fundou seu regime nos tumultos, na divisão entre o povo e os Grandes²³⁸. É assim que se dá a mudança profunda na compreensão do que constitui um regime livre, não mais definido por uma ordenação estabelecida na origem e de modo duradouro, mas pela articulação dos conflitos no plano histórico, articulação sempre frágil e provisória, dependente da sua contínua reposição:

Maquiavel não deixa pensar que a primeira ordenação seja a correta, uma vez que ele faz da *ordine* romana o produto de uma história; ele não deixa pensar que a lei impõe essa boa ordenação pela intervenção soberana de um sábio, dado que ele a enraíza no conflito social; e sugere que o elogio da *unione* conduz ao desconhecimento da divisão de classes, e que ao querer mascarar-la, destrói-se a liberdade²³⁹.

sua análise dos regimes, elimina o seu fundamento natural de degeneração, atribuindo-lhes outro: o fundamento do conflito – de modo que a *denegação do conflito* passará a ocupar o princípio da *degeneração natural*. Além disso, a ordenação da república não é mais pensada em função da intervenção de um legislador soberano e detentor de um conhecimento (de um raciocínio arguto) que o colocaria numa posição de superioridade em relação ao corpo político. Com Maquiavel, somos levados a conceber o arranjo político de uma cidade como inserido num “processo”, ou melhor, na experiência dos “conflitos de classe”.

²³⁷ Nas palavras de Maquiavel: “Mas voltemos a Roma. Embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os acontecimentos que nela surgiram, devido à *desunião* que havia entre a plebe e o senado, que aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso”. In: MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* São Paulo: Martins Fontes, 2007, Livro I, p. 13, grifo nosso.

²³⁸ É preciso atentar para a maneira como o autor trabalha no interior das opiniões comuns, a fim de desconstruí-las. Inicialmente, ele toma a “opinião de muitos” segundo a qual a grandeza de Roma foi devida à boa fortuna e à *virtù* militar, sem as quais não teria sido possível contornar os tumultos e confusões daquela cidade. Sem contestar a importância da *virtù* e da potência militar, não é a elas que Maquiavel pretende se ater, mas antes, procura deslocar a atenção do leitor a outros “particulares da cidade”. Falando em primeira pessoa (*io*), Maquiavel marca sua posição no debate e sustenta: “direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a *causa primeira da liberdade* de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram [as opiniões comuns] que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles”. In: MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* São Paulo: Martins Fontes, 2007, Livro I, p. 22., grifos nossos.

²³⁹ LEFORT, C. In *TOM*, p. 475.

A interpretação que Lefort elaborou da divisão maquiaveliana entre grandes e povo é, certamente, um dos pontos altos de seu livro *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*. O que chama a atenção do pensador francês é a maneira como Maquiavel desconstrói a interpretação tradicional, conferindo ao desejo do povo um estatuto político sem precedente. À época de Maquiavel, era preponderante a posição tradicional que definia o desejo dos Grandes como um desejo moderado, típico daqueles que buscam apenas conservar o adquirido, o que justificava, inclusive, sua aparição na cena política como os guardiões da lei e da ordem. O Povo, ao contrário, aparecia como massa informe e desejanter, trabalhada pela cobiça e pela inveja e, sobretudo, como uma massa anárquica arredia à imposição da lei, desejando viver solta sem ser importunada²⁴⁰. Maquiavel, como se sabe, inverte essas duas proposições: explorando os exemplos históricos de Roma, ele mostra uma nobreza insolente e irrefreável, portadora de um desejo aquisitivo insaciável (“riqueza, condição, prestígio”), que só encontra limite na oposição de um outro. Em compensação, diz Lefort,

o desejo do povo é, rigorosamente falando, sem objeto. É a operação da negatividade. O povo pode perfeitamente [cobiçar os objetos do desejo dos grandes: riqueza, condição, prestígio], mas enquanto o povo não poderia se apoderar dos emblemas dos dominantes sem perder sua posição. A imagem que rege o desejo dos grandes é a do *ter*; a imagem que rege o desejo do povo é a do *ser* [não ser oprimido]²⁴¹.

A descoberta desta divisão redefine o estatuto de uma cidade livre: de agora em diante, uma cidade livre é aquela que se funda numa cisão originária manifesta pelo desejo antagônico das classes, aquela que acolhe seus conflitos, alicerça o governo no povo, confere ao povo a guarda da liberdade, faz a lei repousar no desejo de não opressão. À reformulação dos fundamentos da cidade livre, vem se ligar, de maneira indissociável, o novo lugar do povo na Cidade. Graças à sua posição na cena política, o povo age no sentido de impedir que o poder seja apropriado por facções, favorece uma canalização institucional dos conflitos, cria um espaço público pela ação das instituições populares, e, sobretudo, imprime uma resistência à lógica da apropriação e da dominação, que só encontra limites na oposição de um *outro*. Em suma, pela sua articulação interna e externa, pela maneira como organiza suas divisões e como situa o elemento popular no

²⁴⁰ Nossa interpretação segue aqui de perto a de Sérgio Cardoso em seu artigo “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a *divisão civil* e suas interpretações”. (2015) **Revista Discurso** 45/2, pp. 207-247.

²⁴¹ LEFORT, C. “Maquiavel: a dimensão econômica do político” (1974). In *FH*, p. 145.

seu regime, a leitura maquiaveliana da história de Roma fornece a medida do que seja, na visão de Lefort, uma *sociedade histórica*:

Em Esparta, o agenciamento das relações sociais tem por finalidade subtrair a sociedade das perturbações que os acontecimentos introduzem; Esparta pretende conjurar os riscos da história e sua história efetiva se ordena, sem que o saiba, até sua ruína, em razão de sua recusa da história. Em Roma, o acolhimento ao conflito, a dissimetria reconhecida das classes tem por finalidade abrir a sociedade ao mundo de fora e permitir, pela exploração dos acidentes, sua expansão; a diferenciação do espaço político convoca e governa a mudança; Roma assume os riscos da história e sua história efetiva permanece em acordo (*demeure en connivence*) com o princípio da gênese do Estado²⁴².

O grande ensinamento de Maquiavel, segundo Lefort, foi o de ter empreendido uma reflexão sobre os fundamentos da política, sobre os princípios geradores responsáveis pela forma que adquire a coexistência humana numa sociedade. Diz o pensador francês: “para o intérprete que junta suas leituras do *Príncipe* e dos *Discorsi*, [a interrogação de Maquiavel] sobre o *principio* se revela indissociável da descoberta de uma divisão originária do corpo social”²⁴³. O estatuto da divisão social, que Lefort retira de Maquiavel, continua uma questão aberta, que está longe de encontrar consenso entre os comentadores²⁴⁴. Afinal, em que dimensão se localiza a divisão do corpo político? Podemos apreendê-la tão somente pela observação? Lefort não toma a via da observação empírica para compreender a divisão própria à sociedade. A divisão de que fala, e cuja descoberta atribui a Maquiavel, não é uma divisão inscrita apenas na experiência, ainda

²⁴² LEFORT, C. In *TOM*, pp. 486-487.

²⁴³ *Ibid.*, Id., p. 722.

²⁴⁴ O entendimento sobre o estatuto da divisão civil em Maquiavel é objeto de infundáveis controvérsias no debate atual. Houve, no século XX e ainda hoje, um reconhecimento de que as noções de conflito e divisão são centrais em Maquiavel. O trabalho de Lefort se destaca nesse sentido, ao elaborar uma interpretação *sui generis* acerca da divisão originária do corpo político, extraindo consequências que extrapolam o âmbito da interpretação da obra maquiaveliana e se revelam estruturantes no desenvolvimento de sua concepção contemporânea acerca da democracia. Para ficarmos apenas com as principais linhas de interpretação sobre a divisão civil em Maquiavel, indicamos algumas das principais posições: 1) a interpretação “liberal” de Skinner em seu livro *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988; 2) a interpretação de Helton Adverse no artigo Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 30(2), p. 33-52, 2007; 3) a interpretação de José Luiz Ames: Liberdade e conflito – o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.º 119, p. 179-196, Jun. 2009; 4) a interpretação de Sérgio Cardoso, que nos parece a mais clara e rigorosa dentro da tradição lefortiana (cf. “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações”. (2015) *Discurso* 45/2, pp. 207-247). Num de seus últimos escritos, Etienne Tassin nos legou uma interpretação valiosa sobre o estatuto da divisão em Lefort (cf. “De la Division” (2017). *Raison Publique*, n. 23. “Le travail de l’œuvre. Claude Lefort”, pp. 55-74).

que se manifeste nela, não é uma divisão que encontra sua razão de ser na ordem dos fatos, não é a divisão que se refere a uma necessidade natural oriunda da escassez ou da distribuição desigual dos bens materiais, em suma, não é propriamente a divisão entre ricos e pobres²⁴⁵. Para nos aproximarmos da natureza dessa nova divisão, é preciso empreender uma *análise do desejo*, pois é ela, sustenta Lefort, que “esclarece para além do fenômeno do antagonismo social uma dualidade primeira”²⁴⁶.

Reportar a divisão do social ao desejo assimétrico e inconciliável das duas partes constitutivas da cidade nos põe em contato com uma concepção da política como espaço de uma tensão infinita, sem conciliação prevista no fim da história, de uma vida civil constituída pela dialética sem síntese entre dominação e resistência. Insistimos nessa ideia: Lefort não reduz o desejo das classes aos fenômenos da ambição, da honra ou da avaréza - numa palavra, não reduz o desejo à suposta animalidade da natureza humana -, mas busca no reduto dos desejos inconciliáveis de classe a fonte política da capacidade de *instituição do social*, instituição como movimento que contesta e transcende todo sistema de fato, todo sistema instituído (de leis, direitos, costumes, órgãos governamentais e representativos, por exemplo)²⁴⁷. Localizar o motor da vida civil na oposição de desejos que estão para além do empírico e constitui o *ser do social* significa manter aberta a possibilidade de ultrapassar a ordem estabelecida, os limites postos. Em outras palavras, é conferir primazia à *força da instituição* frente ao instituído, dar legitimidade a uma ação política que venha de fora dos limites instituídos ou institucionalizados, o que sugere a importância de imprimir na sensibilidade política a necessidade de uma fundação contínua.

²⁴⁵ “Parece-me que, para Maquiavel, a sociedade é sempre dividida entre dominantes e dominados; que essa divisão não pode ser imputada a condições de fato (grau do desenvolvimento das forças produtivas) e que ela se combina com a divisão do poder e do conjunto social. Essa dupla divisão é constitutiva de toda sociedade política. Se parássemos num aspecto, seríamos tentados a imaginar o conflito de classes como o de duas sociedades, uma dominando a outra, esquecendo que, apesar de sua divisão, a sociedade é una. Se parássemos no outro aspecto, seríamos tentados a imaginar um poder acima das classes, estas figurando interesses particulares, um poder, portanto, que encarnaria o interesse geral, esquecendo dessa vez que ele surge como um terceiro termo, que tem necessariamente seus interesses próprios e seu próprio modo de representação”. LEFORT, C. “Aperçu d’un itinéraire” (1978). In *LTP*, p. 348.

²⁴⁶ LEFORT, C. In *TOM*, p. 723, grifos nossos.

²⁴⁷ “Eis o que esclarece a ideia de que o desejo do povo deve exercer uma coerção [contrainte] sobre os Grandes. Lá onde o desejo do povo é forte, reivindicativo, somente lá o desejo dos Grandes é mantido sob rédeas [en bride] – isso ao menos numa república. (...) Assim, a resistência do povo, além disso, suas reivindicações, são a condição de uma relação fecunda à lei, que se manifesta numa modificação das leis estabelecidas”. LEFORT, C. “Pensée politique et histoire – entretien avec Pierre Pachiet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent” (1996). In *LTP*, p. 857.

O caráter original dessa interpretação de Lefort, que toma o desejo do povo como pura negatividade, não deixou de suscitar controvérsias. Por exemplo: ao dar esse peso à negatividade e torná-la constitutiva do desejo popular, Lefort não estaria subtraindo a dimensão histórica e a própria gênese do desejo do povo, que, na letra do texto maquiaveliano, aparece como resposta circunstanciada ao fato bruto da violência? A ênfase na negatividade não reduziria o povo apenas a um agente da contestação? E por mais importante que seja essa energia que a contestação libera no corpo social, a radicalidade da formulação de Lefort não nos impediria de conjugar a negatividade do desejo popular com uma abertura para a positividade, ou seja, para a reorganização do político, para a criação de instituições populares, enfim, para a participação efetiva do cidadão na coisa pública²⁴⁸?

De nossa parte, cremos que é uma decisão estratégica e fecunda de Lefort reter a negatividade como o essencial do desejo do povo e mantê-la no fundamento da lei, ainda que, à primeira vista, essa decisão pareça limitar o povo a uma contestação exercida em espaços extrainstitucionais. A negatividade, em Lefort, é um dado primeiro, mas que nada impede o movimento da positividade; pelo contrário, é a negatividade (a permanência da recusa da opressão) que *funda e faz advir* a criação institucional, o exercício da cidadania, com a vantagem de que, enquanto referência latente, a negatividade é capaz de imprimir movimento no arranjo institucional, de excedê-lo e colocá-lo em questão²⁴⁹. Lefort faz da negatividade uma espécie de ponto de fuga em relação ao instituído, um princípio do qual não se pode abrir mão caso a nossa ênfase esteja na transformação contínua, na criação de *ordini nuovi*; em outras palavras, é uma maneira de dar primazia à *força de instituição* frente ao instituído, conferindo legitimidade a uma ação política que se faça dentro, mas também fora dos limites institucionalizados. No fundo, o que Lefort tenta defender é a ideia de uma legitimidade que não se reduza à legalidade, e, mais ainda, a ideia de um “um foco de legitimidade que está fora do poder, um foco de legitimidade *indomável*”²⁵⁰, que pode ser empregado pelo povo.

²⁴⁸ Parafraseamos aqui o tom da problematização formulada por Helton Adverse no artigo “Lefort e Maquiavel: Ontologia e História”. *Discurso*, 48 (1), 2018, pp. 85-96.

²⁴⁹ Herança da ontologia merleau-pontyana, o negativo, em Lefort, não se define pela contraposição ao positivo ou pela sua anulação, tampouco se define pela ausência, pela falta. O negativo é aquilo que sempre permanece junto ao positivo, enquanto o seu avesso. O negativo é uma espécie de fonte de instituição transbordante, ou seja, sua marca é o *excesso* em relação ao instituído.

²⁵⁰ LEFORT, C. “La pensée politique devant les droits de l’homme” (1980). In *LTP*, p. 417.

Numa importante passagem de *Le travail de l'oeuvre*, Lefort reforça a importância da definição do desejo do povo pela negatividade, pois assim o desejo popular é capaz de marcar “a dissonância [décalage] do particular e do universal, [a dissonância] das leis tais como elas se definem em sistemas instituídos de obrigações, nos quais se cristaliza, a cada momento, uma relação geral das forças, e da Lei, tal como ela se dá, transcendente a todo sistema de fato”²⁵¹. Em outras palavras, essa referência à Lei (transcendente a todo sistema de fato), que o povo é capaz de trazer consigo, é o “que impede de rebaixar o Universal até o registro da dominação de classe”²⁵², mas é também o que impede a lei positiva de se tornar um absoluto, instituidora, ela mesma, de um Estado harmonioso e potente. Quando a negatividade (a recusa da opressão) é mantida como referência fundamental, isso faz com que “a Lei e o Poder que a representa só [sejam] fiéis à sua essência permanecendo expostos aos efeitos do desejo do Povo. É a força deste desejo que mantém em aberto a questão da unidade do Estado”²⁵³.

Para Lefort, é justamente porque o desejo do povo se define pela recusa da opressão que ele pode se traduzir, positivamente, na criação de instituições e mecanismos públicos (como o Tribuno da Plebe, o procedimento da acusação, etc.), em participação popular (figura do cidadão-soldado), em criação de direitos e, também, numa forma de impedimento da apropriação do poder pela classe dominante, isto é, numa barreira à sua pretensão de governar e decidir sozinha os destinos comuns. Lefort lembra, comentando Maquiavel, que a grandeza de Roma “foi o produto de suas divisões, que [essa república] forneceu o espetáculo de uma sociedade sem precedentes, na medida em que, sob a pressão de uma plebe ardente a conquistar direitos, e sempre desconfiada, a classe dominante foi obrigada a concessões e não pôde fazer do Poder sua propriedade”.

Nossa hipótese é que esta interpretação lefortiana sobre o povo é realocada, de um modo muito singular, no quadro de sua reflexão sobre a democracia moderna, tal como é possível apreender em alguns ensaios publicados a partir dos anos 1980, em especial em “Direitos do homem e política”²⁵⁴. É no interior da revalorização de uma *sociedade política*, concebida como espaço de relações políticas separado da esfera do poder, que é possível reencontrar o “povo” enquanto sujeito político da democracia. Como a noção

²⁵¹ LEFORT, C. In *TOM*, p. 723.

²⁵² LEFORT, C. “Maquiavel: a dimensão econômica do político” (1974). In *FH*, p. 149.

²⁵³ *Ibid.*, Id., p. 149.

²⁵⁴ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, pp. 59-86.

maquiaveliana de povo não tem identidade substancial, contornos definidos e é desprovida de uma definição socioeconômica, ela se mostra a Lefort uma noção estratégica, porosa o suficiente para ser historicamente reivindicada por uma gama de sujeitos políticos, imprevisíveis e diversificados, que se mostram capazes de *se fazer povo*. O essencial é que, na democracia, não há povo que preexista à ação – e esta ação não se limita a se expressar enquanto ação *negativa*. Isto ficará mais claro adiante.

A obra de Maquiavel se revela como um contradiscurso que opera uma desconstrução imanente aos discursos coletivos da época. Ela faz com que esses discursos se nomeiem e revelem suas intenções. O apoio na tradição para pregar a união como valor supremo da vida pública, a admiração pela constituição de Veneza (a república sereníssima), a exaltação do princípio de moderação, da política do menor risco ou da temporização se mostram como expressões do *conservadorismo*, na medida em que tal exaltação faz pesar o descrédito sobre toda tentativa de mudança. Essa imagem da política, construída pelo humanismo cívico, mobiliza a experiência para ressaltar os perigos da inovação, seja porque Deus já pôs os fundamentos da experiência social, seja porque eles foram herdados da Roma antiga. Ora, afirma Lefort, “essa linguagem tem por principal função mascarar o conflito”²⁵⁵ e fazer da história um jogo já jogado. O contradiscurso de Maquiavel se elabora pela sustentação de que

[...] toda sociedade é dilacerada pela luta de classes, que a união é uma ilusão, que a potência da Cidade é subordinada à criação de *ordini nuovi*, que a necessidade de restaurar o *principio* está ligada àquela de uma fundação contínua, que a oposição república-tiranía está ligada à relação entre o poder e o povo, que a eficácia da lei está suspensa à iniciativa do Sujeito e que a segurança interna como externa é adquirida no maior risco²⁵⁶.

A leitura da obra maquiaveliana – eis o que pretendemos sustentar – conduziu Lefort a adquirir uma perspectiva nova sobre a dinâmica dos desejos de classe, sobre o lugar das representações sociais e, acima de tudo, sobre a história. Para o filósofo francês, a análise que Maquiavel faz de Roma nos põe em condições de apreender a lógica de uma sociedade histórica como aquela que se faz no tempo, submetendo-se a uma fundação contínua, e cuja ordenação, sempre frágil e provisória, se extrai do movimento dos

²⁵⁵ LEFORT, C. In *TOM*, p. 762.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 762.

conflitos sociais. Uma sociedade histórica – tal como o fora a República romana – reconhece que, se quiser preservar sua liberdade e expandir seu poderio, precisa acolher os bons efeitos da divisão social, não pode reduzir o Poder e as instituições à condição de mero instrumento dos interesses e da dominação dos Grandes, não pode subtrair a Lei “das reivindicações nas quais se imprime o desejo de liberdade”²⁵⁷, em suma, não pode excluir o povo da ordenação da cidade.

Nesse sentido, o que Lefort encontra em Maquiavel é a possibilidade de pensar a história como um movimento agônico e sem fim (*télos*), que se engendra pelo trabalho incessante que uma sociedade faz sobre as suas divisões e conflitos; um movimento intrinsecamente ligado ao desejo e à ação popular, mas que não poderia superar a relação assimétrica entre grandes e povo, pois é esta própria relação que desencadeia e sustenta o movimento da sociedade histórica. Além disso, nessa concepção da história que desponta nos *Discorsi*, a divisão, enfatiza Lefort, não pode ser extirpada, uma vez que não é empírica, mas é uma divisão que se dá no interior do desejo e se mostra constitutiva de toda cidade: onde há cidade há, de um lado, o desejo dos grandes de comandar e oprimir e, de outro, o desejo do povo de não ser comandado nem oprimido.

Ainda que a compreensão da lógica da sociedade histórica seja extraída de Maquiavel, não podemos perder de vista que Lefort aborda a democracia enquanto invenção política historicamente situada. Assim, o próximo passo é compreender o significado do seu avento na modernidade.

²⁵⁷ LEFORT, C. “Préface”. In MACHIAVEL, N. *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris: édition Bibliothèque Berger-Levrault, 1980, p.11.

Capítulo 3 – O advento da democracia moderna

3.1. Desincorporação do poder e revolução democrática

Uma das maneiras de compreender a concepção democrática madura de Lefort é acompanhar seu trabalho de interpretação de alguns grandes filósofos do pensamento político moderno. Como se observa ao longo desta tese, Lefort tem um modo de proceder bastante singular: seu pensamento se constrói numa densa rede de diálogos (ora explícitos, ora implícitos,), suas concepções se elaboram no interior da experiência de leitura que dedica a outros filósofos, de quem tira aprendizados ou toma distâncias. Nos capítulos precedentes, vimos como esse diálogo se estabeleceu com Marx e alguns autores da tradição marxistas e com Maquiavel. A interpretação que Lefort consagra a Maquiavel não se reduz a um trabalho de exegese, mas é elaborada em vista das questões do tempo presente que o confrontam. E, nesse sentido, Lefort encontra no pensador florentino um acesso à lógica de funcionamento da sociedade histórica, com base numa nova compreensão tanto da divisão social e do poder quanto do vínculo entre povo e liberdade. Por mais que os conceitos de *divisão* e *poder*, em chave maquiaveliana, formem a espinha dorsal da concepção madura de Lefort sobre a democracia, eles não são suficientes para caracterizar a singularidade da democracia enquanto formação social instituída num tempo preciso, que chamamos *modernidade*.

Entre o fim da década de 1970 e o início da de 80, Lefort começa a se interessar pelos autores clássicos do liberalismo político francês, como Guizot, Chateaubriand, Tocqueville e Constant, a quem passa a dedicar seminários e publicações importantes. Esses autores foram uma porta de entrada ao estudo do processo revolucionário que marcou a França no fim do século XVIII. À época, os temas que interessaram a Lefort foram: a transição entre as formas de sociedade (aristocrática e democrática), os diferentes modos de sociabilidade nelas vigentes, o modo de funcionamento do poder em cada uma, a natureza da liberdade moderna, a natureza e os riscos da democracia e da soberania popular, a emergência do terror, dentre outros. Nessa nova frente de leitura a que se consagra, é nítido que a atenção de Lefort se volta de maneira mais especial à obra de

Alexis de Tocqueville. O diálogo que ele travou com o autor *Da democracia na América* se mostra fundamental para compreendermos o sentido que ele confere à dois conceitos centrais de seu pensamento de maturidade: a *desincorporação do poder* e a *revolução democrática*.

A essa altura de sua trajetória, ou seja, nos anos 1980, Lefort já havia estabelecido o entendimento sobre o modo de funcionamento do poder totalitário, mas lhe faltava a outra baliza a partir da qual construir sua concepção democrática segundo a perspectiva do *político*. Essa baliza era, precisamente, a compreensão do modo de funcionamento do poder no Antigo Regime. Para compreender a originalidade da democracia, era preciso investigar e refletir sobre a instituição monárquica e, de modo mais amplo, sobre a oposição entre democracia e aristocracia enquanto formas de sociedade radicalmente distintas, sem perder de vista as ambiguidades e as ameaças que pesam sobre a democracia moderna, sobretudo, as novas formas de servidão que acompanham as novas formas de liberdade. Ninguém melhor do que Tocqueville para auxiliar nessa empreitada. Filósofo cuja vida e obra se situam na transição entre dois mundos – o Antigo Regime e o mundo pós Revolução Francesa –, Tocqueville se constituiu num marco importante para o pensamento lefortiano, tal como o próprio autor reconhece. No ensaio “A questão da democracia” (1983), lemos:

Tocqueville nos auxilia a decifrar a aventura da democracia moderna, incitando-nos a volver à sua fonte (...). Sua investigação nos é importante sob vários aspectos. Ele tem em mente a ideia de uma grande mutação histórica, ainda que as premissas dessa mutação tenham sido estabelecidas há muito tempo; tem em mente a ideia de uma dinâmica irreversível. Embora procure o princípio gerador da democracia no estado social – a igualdade de condições –, Tocqueville explora a mudança em todas as direções, interessa-se pelos liames sociais e pelas instituições políticas, pelo indivíduo, pelos mecanismos da opinião, pelas formas da sensibilidade e pelas formas de conhecimento, pela religião, direito, linguagem, literatura, história, etc. Essa exploração o induz a detectar as ambiguidades da *revolução democrática* em todos os domínios, a praticar uma espécie de escavação na carne do social. A cada momento de sua análise, é levado a desdobrar sua observação, a passar do anverso ao reverso do fenômeno, a desvelar a contrapartida do positivo – o que é sinal novo de liberdade – ou [a contrapartida] do negativo – o que é sinal novo de servidão²⁵⁸.

²⁵⁸ LEFORT, C. “A questão da democracia” (1983). In *PP*, p. 29.

Partindo dessa apreciação geral, buscaremos indicar algumas contribuições que a experiência de leitura da obra de Tocqueville forneceu a Lefort. O primeiro ponto que retém a atenção do nosso autor é a maneira pela qual Tocqueville compreende os traços da democracia no interior de um quadro mais amplo sobre a gênese da modernidade, apreendida no movimento desencadeado pela *revolução democrática*. Extraindo da argumentação tocquevilliana a ideia de revolução democrática, importa a Lefort ressaltar a primazia do processo contra a definição estática de uma forma social; um processo que, caracterizado pelo excesso face ao instituído, chega a escapar à plena transparência e ao pleno controle dos agentes sociais²⁵⁹. A ideia de revolução democrática busca sinalizar o movimento irresistível e irreversível que separa o antigo e o novo, revelando não apenas uma descontinuidade entre dois modos de temporalidade, mas uma descontinuidade entre duas humanidades opostas, que se iluminam mutuamente pelo contraste que advém da comparação entre a sociedade aristocrática e a sociedade democrática.

A fim de compreender o sentido dessa comparação, Lefort retraça os passos de Tocqueville em seu livro *A democracia na América*. Neste, lembra o pensador contemporâneo, a sociedade aristocrática é definida pelo princípio da *permanência*: “a ação dos homens, suas instituições e suas crenças se imprimem no elemento da imortalidade”²⁶⁰; por sua vez, o tempo é lento e faz com que as distâncias geracionais sejam curtas. O modo de ser social é definido pelo princípio da *associação*: as relações sociais são modeladas localmente em comunidades particulares (no interior do feudo, da comuna, da corporação); são relações de natureza orgânica nas quais o aspecto social e o

²⁵⁹ Extraída deste quadro inicial de interpretação, a expressão “revolução democrática” apresenta um sentido ainda mais preciso quando Lefort a emprega no interior de sua própria reflexão sobre a democracia moderna. Por um lado, é com seu auxílio que Lefort aprofunda a crítica a Marx, pois, a seu ver, o pensador alemão, dando excessiva prevalência à crítica social, teria ignorado os sentidos da revolução democrática. Uma revolução que se deixa apreender, por exemplo, na desintrincação das esferas do Poder, da Lei e do Saber, na legitimidade dos diferentes modos de existência, na distinção entre o público e o privado e na afirmação do indivíduo perante o foco da autoridade e dos depositários do poder. Por outro lado, Lefort é contundente em afirmar a insuficiência de “fazer da revolução democrática a obra de classes sociais”, não porque ela seja um processo objetivo alheio à ação humana, mas porque, a princípio, ela não pode ser (o que não significa que, de fato, ela não seja) inteiramente capturada ou domesticada por uma classe ou outra. O que Lefort busca realçar é o caráter processual da democracia para mostrar que ela excede os atores sociais, na medida em que ela inaugura uma nova experiência do mundo que comanda a própria dinâmica dos antagonismos de classe e sua luta por emancipação. Para Lefort, a lógica da expansão democrática não se apreende no nível empírico, mas apenas se desvela “no registro do simbólico”. Sustenta o filósofo: “eu me convenci que era insuficiente fazer da revolução democrática a obra de classes sociais, inaugurada pela burguesia, propagada pelo proletariado. Deve-se reconhecer que essa revolução lhes forneceu, igualmente, a condição de possibilidade de sua emancipação respectiva e comandou a dinâmica de seu antagonismo”. LEFORT, C. “Préface” (1979). In *ECB*, pp. 11-12.

²⁶⁰ LEFORT, C. “Tocqueville: democracia e arte da escrita” (1992). In *DEP*, p. 58.

aspecto político não se separam. Os laços sociais são firmes e bem urdidos, enquanto as posições sociais são rigorosamente hierarquizadas. Tudo isso gera no homem do mundo antigo uma disposição contra o ensimesmamento, ou seja, uma disposição a perceber o outro como aquele que está ligado a ele e, ao mesmo tempo, *fora* dele: o outro é imediatamente apreendido como aquele que está acima ou abaixo de si. A melhor imagem da sociedade aristocrática nos é dada pelo próprio Tocqueville, cujos termos Lefort reproduz literalmente: “a aristocracia fizera com todos os cidadãos uma longa cadeia que remontava do camponês ao rei; a democracia quebra a cadeia e põe de lado cada elo”²⁶¹.

Por outro lado, o mundo moderno, no qual a sociedade democrática se afirma é este mundo que está “fadado à mudança; vive, sabe que vive e quer constantemente viver subvertendo tudo o que está dado”²⁶², nota Lefort. Neste mundo, a percepção temporal se modifica, o tempo acelera e se diferencia. Isso faz com que as gerações se distanciem e que uma mobilidade inédita se imprima nas relações sociais. Dentre tais mudanças, a mais importante é que a nova sociedade deixa de se organizar sob a imagem orgânica do *corpo*, de integrar imediatamente os homens em comunidades particulares, de inseri-los naturalmente em redes de dependência. Por conseguinte, uma vez que a sociedade deixa de fornecer aos homens as balizas simbólicas da diferenciação social, um lugar fixo na hierarquia e uma definição prévia de sua identidade, ou seja, uma vez que a sociedade passa a se definir pela igualdade de condições, libera-se, no entender de Lefort, “o espetáculo da dispersão dos indivíduos, outrora membros de um corpo (ou de múltiplos corpos), indivíduos iguais, como unidades independentes, pelo fato de nenhum deles ser, por princípio, superior ou inferior”²⁶³. Com essa mudança, a democracia faz aparecer a imagem da *humanidade* e permite que esses novos indivíduos, embora dispersos, se percebam como *semelhantes*, algo impossível numa sociedade em que a apreensão do outro é imediata e naturalmente dada pela métrica do alto ou do baixo, do superior ou do inferior.

Desse processo de desincorporação da sociedade e dos homens, surgem, portanto, os indivíduos dos tempos democráticos, dotados de um gosto natural pela independência, que se define, segundo as palavras de Tocqueville, como uma disposição “de seguir em

²⁶¹ LEFORT, C. “Tocqueville: democracia e arte da escrita” (1992). In *DEP*, p. 60.

²⁶² *Ibid.*, Id., p. 58.

²⁶³ LEFORT, C. “Da igualdade à liberdade” (1978). In *PP*, p. 242.

cada ação particular apenas sua vontade”. Tocqueville reconhece na afirmação dessa independência o núcleo da noção moderna e *justa* de liberdade, algo que, por um lado, se mostra conforme ao espírito das Luzes. Comentando a posição tocquevilliana, Lefort observa que essa independência “dá sinais de uma afirmação de si, [de uma] vontade de ajuizar e agir, emancipando-se de toda autoridade que pretenda se subtrair ao livre exame”²⁶⁴. Mas, por outro lado, é impossível esquecer que essa mesma independência está umbilicalmente ligada à dispersão e ao isolamento: a democracia, no dizer de Tocqueville, “quebra a cadeia e põe de lado cada elo”. Por isso, quando o gosto pela independência proporciona ao indivíduo a ilusão de bastar a si mesmo, de depender apenas de si mesmo, o sujeito é precipitado, “à sua revelia, na dependência de uma potência *impessoal*, a massa, a opinião. Por isso, a liberdade converte-se em servidão”²⁶⁵ – escreve Lefort, refazendo a conclusão tocquevilliana.

A esta altura de sua interpretação, Lefort aponta a preocupação central de Tocqueville, a saber, a problemática do surgimento de uma nova forma de poder ligada à democracia: o *poder social*. Para se constituir, esse poder depende de uma relação inversamente proporcional: num polo, o isolamento e o rebaixamento da potência dos indivíduos, e, noutro, a formação de um ente abstrato e superior denominado Sociedade. Observa o pensador contemporâneo:

quando as condições se igualam, quando os homens se reconhecem como semelhantes, a sociedade desenha-se plenamente e ganha uma espécie de realidade *sui generis* (...); a sociedade eleva-se acima dos homens, ao passo que os laços pessoais que eles mantinham se desfazem; veem-se todos serem subordinados a esse “ser imenso”²⁶⁶.

O *poder social* se afirma, portanto, nesse quiasma entre um processo ascendente – a sociedade emergindo do isolamento e da impotência individuais – e um processo descendente – o poder impondo-se como representante (e também produtor) da sociedade. Ora, enfatiza Lefort, a preocupação de Tocqueville é justamente com a ameaça contida na “representação de um direito absoluto da sociedade”²⁶⁷, é com o “ofuscamento dos

²⁶⁴ LEFORT, C. “Tocqueville: democracia e arte da escrita” (1992). In *DEP*, p.65.

²⁶⁵ *Ibid.*, Id., p. 66.

²⁶⁶ *Ibid.*, Id., p. 61.

²⁶⁷ LEFORT, C. “Reversibilidade: liberdade política e liberdade do indivíduo” (1982). In *PP*, p. 206.

homens face à imagem da sociedade confundida com o poder”²⁶⁸. De acordo com essa perspectiva, torna-se mais claro por que Tocqueville confere ao processo do individualismo tamanha importância em sua análise, retendo-o, com todas as suas ambiguidades, como o traço principal da transição entre o mundo antigo ao moderno: uma vez que o polo positivo do surgimento do indivíduo é inseparável do seu polo negativo, a possibilidade permanece sempre aberta – observa Lefort – de que o poder social se precipite sobre esse “vazio escavado pelo retraimento de cada um para a sua própria esfera”²⁶⁹.

Note-se bem: o movimento que começou opondo sociedade aristocrática à sociedade democrática para ressaltar as ambiguidades da igualdade de condições e, em particular, a combinação entre independência e isolamento individuais, trouxe à luz o outro lado da moeda, ou seja, o processo concomitante de formação da Sociedade, enquanto grande indivíduo detentor de uma potência e de uma autoridade superiores. Entretanto, o mais importante nesse movimento da análise vem a seguir, quando Tocqueville avança a compreensão do poder social, não se satisfazendo em compreendê-lo apenas em relação ao surgimento do indivíduo e da sociedade, mas o demarcando também em oposição ao poder monárquico. É isto que a interpretação lefortiana põe em relevo ao salientar que, diferentemente do poder monárquico, o poder social para Tocqueville mostra-se

separado da pessoa do príncipe, emancipado da instância transcendente que fazia deste último o fiador da ordem e da permanência do corpo político, extraído da duração nutrente que o tornava quase natural, (...) aparece como sendo o poder que a sociedade exerce sobre si mesma. (...). Produto da sociedade, [o poder social] tem simultaneamente a vocação de produzi-la; as fronteiras das experiências pessoais lhe são desconhecidas, pois apresenta-se como o agente de todos²⁷⁰.

Para Lefort, interessa reter que, à diferença de um poder visível e localizável na figura do monarca, Tocqueville caracteriza o poder social que se forma com a democracia como “difuso, invisível, igualmente interior e exterior aos indivíduos, igualmente gerado e experimentado por eles, igualmente imaginário e real”²⁷¹. “Poder social” é o nome dado

²⁶⁸ LEFORT, C. “Reversibilidade: liberdade política e liberdade do indivíduo” (1982). In *PP*, p. 207.

²⁶⁹ *Ibid.*, Id., pp. 204-205.

²⁷⁰ *Ibid.*, Id., p. 199.

²⁷¹ *Ibid.*, Id., p. 206.

ao processo pelo qual a sociedade se investe de uma autoridade superior, vindo se atualizar, a um só tempo, na *opinião*, na *lei* e no *poder de Estado*: na opinião, o poder social se afirma enquanto unanimidade; na lei, enquanto uniformidade; no poder de Estado enquanto regulamentação de todas as dimensões e necessidades da vida dos indivíduos²⁷².

Recordemos os exemplos mais conhecidos. No caso da opinião, importa notar que, não havendo mais dependência de um indivíduo a outro e tendo sido recusadas as figuras clássicas da autoridade (responsáveis pela enunciação dos saberes e normas), a sociedade democrática se vê na dependência de um outro tipo de autoridade, capaz de se colocar acima dos indivíduos e, ao mesmo tempo, de reuni-los em torno de algumas ideias e valores comuns. Na medida em que os indivíduos democráticos se representam como iguais e semelhantes, a autoridade da opinião tenderá a se deslocar de um indivíduo, de um grupo, de uma classe, em suma, de uma figura identificável, para se depositar na massa, na opinião, no julgamento público, cuja autoridade é tanto mais ampla e aceita quanto mais invisível permanece. O lema da *Aufklärung* sofreria, portanto, uma reviravolta: depois de reivindicar o livre uso do entendimento, o indivíduo moderno tornar-se-ia ainda menor e mais submisso frente a um poder anônimo e impessoal impresso no registro da opinião pública²⁷³.

Mas, sem dúvida, o que mais continua a impressionar os leitores de Tocqueville é o seu famoso quadro da atuação do poder social no seio de um possível Estado tutelar, construído sobre um amplo processo de centralização administrativa: nesse contexto, o poder que o Estado exerce, partindo do alto, mostra-se de acordo com o movimento que vem de baixo, pois, como diz Tocqueville, “os povos democráticos odeiam com frequência os depositários do poder central, mas amam esse mesmo poder”. Isto ocorre na medida em que o poder central vem socorrê-los de seu isolamento, de sua impotência e de sua pequenez, instaurando uma submissão que prescinde da figura de um senhor, para se exercer tão somente em nome do *povo*. Ainda aqui, observa Lefort, o ponto de partida de Tocqueville continua o mesmo: é do fenômeno do isolamento dos indivíduos que se eleva acima deles “um poder imenso e tutelar”, um “poder absoluto, meticuloso,

²⁷² Cf. LEFORT, C. “Os direitos do homem e o Estado-Providência” (1984). In *PP*, pp. 43-44.

²⁷³ Sobre as tensões e contradições que, na modernidade, permeiam as relações entre liberdade de pensamento, submissão à opinião e imbecilidade da razão humana, cf. LEFORT, C. “La menace qui pèse sur la pensée” (1997). In *LTP*, pp. 907-913.

regular, providente e manso”²⁷⁴, cobrindo toda a superfície social com uma “rede de regras complicadas, minuciosas e uniformes”²⁷⁵, ao mesmo tempo em que se encarrega de cuidar da vida dos homens, sob todos os seus aspectos, a ponto de “destituir pouco a pouco cada cidadão até mesmo do uso de si”. Essa representação de um poder social “único, simples, providencial, criador”, atuante no âmbito do Estado, habita, ao mesmo tempo, a imaginação daqueles que exercem o poder e a imaginação daqueles que lhe estão submetidos. Segundo Tocqueville, é a partir dessa similitude entre governantes e governados que os povos democráticos

imaginam um poder único, tutelar, todo-poderoso, mas eleito pelos cidadãos, [e] combinam a centralização e a soberania do povo (...). Cada indivíduo padece quando é posto sob grilhões porque vê que não é um homem, nem uma classe, mas o próprio povo quem segura a ponta do grilhão. Nesse sistema, os cidadãos saem por um momento da dependência para indicar seu senhor, e retornam a ela²⁷⁶.

Poderíamos aqui destacar vários pontos da análise de Tocqueville que, de modo incontestável, instruíram e foram incorporados à concepção lefortiana da democracia, por exemplo: a ideia de revolução democrática, a abordagem da democracia enquanto forma de sociedade, o senso das ambiguidades e dos riscos inerentes à democracia, a reversibilidade entre liberdade política e liberdade individual, etc. Mas o caminho que buscamos construir visa preparar a cena de um desacordo entre esses pensadores, de modo a iluminar, por contraste, suas visões sobre a democracia. Aquilo que certa vez Lefort dissera sobre Marx (a saber: sua obra é o “lugar de uma interrogação que vai muito além das conclusões às quais ela parece chegar”) vale igualmente para Tocqueville. As contribuições desse pensador para a reflexão lefortiana podem ser apreendidas para além do acordo ou da convergência de suas visões, mas também de um modo peculiar, por meio do *desacordo*. Em outras palavras, o contato com as análises de Tocqueville gerou em Lefort uma interrogação própria acerca da democracia moderna, cujo desdobramento o levou a tomar distância do quadro de reflexão tocquevilliano, a identificar os seus limites, em suma, a modificar os seus princípios e conclusões.

²⁷⁴ TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. Apud. LEFORT, C. “A questão da democracia” (1983). In *PP*, 1991, p. 42.

²⁷⁵ *Ibid.*, Id., p. 42.

²⁷⁶ TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. Apud. LEFORT, C. “Da igualdade à liberdade” (1982). In *PP*, p. 244.

O ponto central da discordância – e cuja repercussão será decisiva para a concepção democrática lefortiana – está na maneira como Lefort e Tocqueville leem o acontecimento fundador da sociedade democrática: para o pensador contemporâneo, esse acontecimento consiste no processo de *desincorporação do poder e da sociedade*, cujos efeitos não se limitam à emergência do indivíduo independente e isolado ou à formação de um poder social, definido pelo anonimato e impessoalidade. A distância que Lefort toma de Tocqueville se faz necessária para realizar uma interrogação mais acurada sobre o significado do poder encarnado no corpo do monarca, para compreender o que está em jogo com o advento da democracia moderna, cujo nascimento coincide com a destituição do corpo do rei enquanto sustentáculo carnal que simboliza a origem transcendente do poder. Na visão de Lefort, compreender o verdadeiro alcance da desincorporação do poder levará a transformar o entendimento que Tocqueville ajudou a consolidar sobre o indivíduo moderno e o poder social e, em última instância, levará a repensar a própria relação entre liberdade e dominação na democracia. Adiantado o ponto de chegada, retracemos o núcleo da divergência. Nas palavras de Lefort:

Tocqueville descreve muito bem o fenômeno da dependência pessoal, característica do mundo aristocrático, mas não faz outra coisa senão mencionar, sem verdadeiramente interrogar, a função que o monarca exercia quando tornava manifesta, em sua pessoa, a legitimidade, quando se presumia encarnar a nação, e [quando] seu poder se presumia derivar de Deus ou dessas novas divindades laicas que vieram a ser a Razão e a Justiça. Por isso, [Tocqueville] não avalia o alcance do extraordinário acontecimento que marca o surgimento da democracia moderna: a formação de um poder privado da virtude de encarnar-se e privado dos fundamentos últimos da legitimidade; assim como a instauração de uma relação com a lei e com o saber liberada da relação com o poder²⁷⁷.

Interrogar verdadeiramente a função do monarca, algo que Tocqueville não fizera, é por onde Lefort nos sugere iniciar a investigação sobre a democracia moderna. Apoiando-se no estudo do historiador Ernst Kantorowicz, *Os dois corpos do rei*²⁷⁸, Lefort ressalta a função do monarca na sociedade do Antigo Regime como o mediador entre a ordem humana e a instância divina, aquele que exerce um poder de fundamento transcendente, um poder que o ultrapassa, vindo do Alto. O corpo do rei, ao mesmo tempo

²⁷⁷ LEFORT, C. “Reversibilidade: liberdade política e liberdade do indivíduo” (1982). In *PP*, p. 212.

²⁷⁸ KANTOROWICZ, E. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

natural e divino, mortal e imortal, era o lugar onde se encarnava o poder de origem divina e, ao mesmo tempo, o lugar ao qual se referiam a origem, a unidade e o modelo de organização do reino. Além disso, o corpo do rei concentrava o princípio da legitimidade, pois pela sua mediação a ordem social se encontrava referida a uma instância transcendente que fixava a compreensão do conhecimento, da lei, das crenças e dos valores.

Com a destruição real e simbólica do corpo do rei pela Revolução Francesa, a sociedade democrática sinaliza que o poder político perdeu seu sustentáculo carnal e o seu fundamento transcendente, e, na medida em que o poder é desligado do corpo do rei, não podemos dizer apenas que o poder se tornou impessoal (porque se desvincilhou de uma pessoa em particular), pois o resultado é ainda mais radical do que isso: o fenômeno da desincorporação deixa *vazio* o lugar do poder. O essencial nessa ideia é que o vazio do poder, regulando a própria operação histórica do poder democrático, é o que “impede aos governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem no poder”²⁷⁹.

Ao interpretar a democracia a partir do lugar vazio do poder – e não a partir de um poder impessoal – Lefort busca pôr em evidência os efeitos dessa mudança, num encaminhamento muito diferente ao de Tocqueville. Os efeitos do vazio do poder modificam: 1) as relações entre poder, saber e direito; 2) o campo das relações sociais; 3) o surgimento do indivíduo moderno e 4) o funcionamento do Estado democrático.

Em primeiro lugar, a interpretação de que o poder não está mais encarnado no corpo do governante significa apontar, como já mencionamos, uma separação entre as esferas do *poder*, do *direito* e do *saber*. Direito e saber saem da órbita do poder, conquistam uma autonomia relativa, o que significa precisamente que a instância do poder político não detém mais o princípio de produção e o princípio da legitimidade da lei e do conhecimento. Isso não quer dizer que, a partir de então, a lei e o conhecimento serão elaborados de modo inteiramente livre e independente, mas indica que o poder, *em princípio*, não tem mais autoridade para absorvê-los ou determiná-los diretamente; por exemplo, a produção de conhecimento não pode mais ser limitada ou ditada pela instância do poder. Poder, direito e saber passam a ser exteriores uns aos outros, ou seja, afirma-se

²⁷⁹ LEFORT, C. “A questão da democracia” (1983). In *PP*, p. 32.

o reconhecimento da autonomia relativa de cada uma dessas instâncias e, mais, afirma-se o reconhecimento da legitimidade de um confronto entre elas.

Isto se torna possível porque essas instâncias não estão mais referidas ao corpo místico do rei, porque elas não têm mais um ponto comum de fusão no seu corpo duplo, natural e divino. Assim, observa Lefort, com a ausência de uma determinação última dada pelo fundamento transcendente, com a impossibilidade de lhes fixar uma essência, o direito e o saber passam a se mostrar dependentes

de um debate sobre o seu fundamento e sobre a legitimidade do que é estabelecido e do que deve ser; assim também a autonomia reconhecida do saber vai de par com um remanejamento contínuo do juízo crítico acerca dos conhecimentos e uma interrogação sobre os fundamentos da verdade. Com a desintrinação do poder, do direito e do conhecimento, instaura-se uma *nova relação com o real*²⁸⁰.

A separação entre poder, saber e direito tem consequências diretas sobre os modos de ação e de relação sociais, segundo Lefort. À diferença do que Tocqueville indicara, a desincorporação do poder e da sociedade, expondo o surgimento do homem desprendido das redes de dependência, não leva apenas ou fundamentalmente à atomização social, ao isolamento, mas à abertura da possibilidade de novos modos de socialização. A prova disso vem da comparação entre os condicionamentos e as interdições que pesavam sobre a ação humana no Antigo Regime e o “novo modo de acesso ao espaço público” que a democracia não apenas promove, mas afirma sob a forma de direitos. Para Lefort, é impossível negar que as liberdades civis e políticas, enunciadas pelas *Declarações dos direitos do homem*, exercem um efeito democratizante inédito sobre a constituição das ações e relações humanas, que passam a se estabelecer no interior de um espaço desprendido do espaço do poder²⁸¹.

Esse acontecimento – a formação de um *espaço público* que, em princípio, escapa ao controle do poder – desloca para a sociedade o protagonismo na construção/desconstrução da legitimidade e, a partir dessa prerrogativa, a sociedade se mostra capaz de agir, por exemplo, recusando distinções naturais ou ações punitivas arbitrárias, afirmando uma liberdade de consciência, comunicação, movimento e

²⁸⁰ LEFORT, C. “A questão da democracia” (1983). In *PP*, p. 33, grifos nossos.

²⁸¹ Cf. LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, pp. 59-86.

associação sobre a qual o poder não tem mais autoridade para interferir, exceto nos casos especificados pela lei. A enunciação dos direitos do homem é, na perspectiva lefortiana, o maior sinal de que a esfera do direito se tornou exterior ao poder. Além de permitir um novo acesso ao espaço público e o estabelecimento de novas relações, a referência fundadora dos direitos do homem abre e sustenta novos campos de lutas por direitos, que se desdobram contra o arbítrio, o privilégio, a desigualdade e a exploração, de modo a instituir espaços de garantia e promoção da liberdade e de justiça social.

Não menos importante do que esse lugar do direito é a nova experiência que os indivíduos estabelecem com o saber e a verdade na democracia moderna. Segundo Lefort, Tocqueville vislumbrou, mas não desenvolveu a ideia de que o novo modo de instituição da sociedade correspondia a um novo modo de instituição do indivíduo. Com a democracia, o poder não perde apenas o sustentáculo carnal depositado no corpo do rei; ele perde, sobretudo, a referência à instância transcendente de onde emanava a sentença última sobre o certo e o errado, o legítimo e o ilegítimo, o justo e o injusto, o permitido e o proibido. Para Lefort, esse aspecto não pode ser negligenciado: a democracia opera também uma revolução na relação dos sujeitos com o conhecimento e com a verdade, na medida em que ela nasce dissolvendo os marcos tradicionais da certeza e liberando, por conseguinte, um movimento de interrogação ao qual o indivíduo, a ordem social e as obras humanas não poderão mais legitimamente se furtar. Assim, a dissolução dos marcos tradicionais da certeza que a democracia opera ao recusar o fundamento transcendente da ordem social também ecoa no indivíduo moderno. O que caracteriza esse indivíduo não é apenas o fato de que ele surge apto a controlar o seu destino, mas, sim, que ele “está destinado a continuar sendo trabalhado em surdina pela incerteza”²⁸². Despojado da segurança de sua identidade, o indivíduo moderno se descobre sem definição, sem contornos, sem conteúdo, sem objetivo previamente definidos, sendo instigado a fazer de si, dos outros e do mundo a experiência de uma incessante interrogação e de uma inquieta refeitura.

Portanto, não é possível a Lefort acompanhar Tocqueville quando este coloca o indivíduo moderno, subtraído à dependência de um *outro* que encarnava a autoridade diante de si (seja o sacerdote, o senhor ou o rei), na iminência de trocar uma certeza por

²⁸² LEFORT, C. “Reversibilidade: liberdade política e liberdade do indivíduo” (1982). In *PP*, p. 213.

outra: a certeza transmitida pela tradição pela certeza difundida pelo poder social, impresso na opinião pública. A alternativa radical perante a qual Tocqueville nos coloca é, finalmente, rejeitada por Lefort.

Ao se ouvir Tocqueville, o indivíduo aparece pela plena afirmação de si ou desaparece inteiramente, em consequência de sua fraqueza e de seu isolamento, devorado pela Opinião, pelo poder social. Isso significa conceder ao indivíduo muito e também muito pouco, significa desconhecer que seu recurso não reside em sua plena positividade de Sujeito e também que toda tentativa de sujeição, por mais requintada que seja, depara-se com um limite, porque uma parte dele mesmo se furta à objetivação²⁸³.

Modificando o núcleo da compreensão do indivíduo moderno, que se institui em consonância à instituição da sociedade democrática, ou seja, sem se livrar da incerteza, apresentando o indivíduo moderno como um indivíduo sem contornos, que se furta a uma objetivação plena, Lefort nos leva a rejeitar as críticas que continuam sendo feitas à democracia com base na representação do “homem perdido na multidão”, do individualismo e do vazio. Mas, também, a perspectiva lefortiana nos leva a rejeitar as explicações que veem na democracia apenas um disfarce que encobre a subjugação total do indivíduo aos poderes estabelecidos.

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 verdade²⁸⁴.

Decerto, Lefort faz uma grande aposta nos efeitos da desincorporação do poder, enquanto acontecimento gerador da revolução democrática. Trata-se de uma revolução que não se reduz ao momento inaugural, ou seja, que não encontra repouso. Para o autor, sua especificidade é se afirmar enquanto princípio imanente ao social, enquanto movimento infinito. Sua obra prossegue indefinidamente pelo tempo, não em movimento linear rumo ao progresso ou a uma comunidade finalmente reconciliada (sem divisão social ou sem dominação). A revolução democrática fará jus à sua vocação política, na

²⁸³ LEFORT, C. “Reversibilidade: liberdade política e liberdade do indivíduo” (1982). In *PP*, p. 214.

²⁸⁴ *Ibid.*, Id., p. 213.

medida em que não deixar de oferecer resistência à opressão e “oportunidades para a liberdade”. Embora constantemente ameaçada por regressões, a revolução democrática continuará exercendo seus efeitos enquanto o lugar do poder se mantiver vazio, enquanto o direito não se reduzir a uma pura objetivação, enquanto a experiência do saber permitir colocar a ordem social em questão.

Diante do exposto, é possível finalmente interrogar: como Lefort reavalia a análise de Tocqueville? Para o pensador contemporâneo, não se trata de negar o anonimato do poder, o formalismo da lei ou o predomínio da opinião, mas é necessário enfatizar o trabalho que se refaz contra eles, no outro polo da vida social. Um trabalho que se mostra: 1) no “advento de maneiras de pensar, modos de expressão que se reconquistam contra o anonimato, por exemplo contra a linguagem estereotipada da opinião”; 2) “na emergência de reivindicações, de lutas por direitos que põem em xeque o ponto de vista formal da lei”; 3) no surgimento de “múltiplas perspectivas de conhecimento histórico, em consequência da dissolução do tempo quase orgânico, outrora apreendido através dos costumes e tradições”; na “heterogeneidade crescente da vida social que acompanha a dominação da sociedade e do Estado sobre os indivíduos”²⁸⁵.

Se é verdade que a democracia não nos encaminha apenas (ou principalmente) para o isolamento do indivíduo, mas abre um leque infinito e imprevisível de formas de ação e relação humanas – que se confrontarão com tantas outras imprevisíveis e renováveis formas de dominação – torna-se patente o limite da análise de Tocqueville ou como diz Lefort, a sua “resistência intelectual (ligada a um preconceito político)”²⁸⁶. O pensador que tão bem detectou as contrapartidas da igualdade de condições deixou de assinalar que o movimento próprio à democracia segue se rearticulando indefinidamente de contrapartida em contrapartida. O movimento não para, ou, quando para, é sinal que estamos deslizando a uma outra forma social que buscará livrar a democracia de sua indeterminação.

²⁸⁵ LEFORT, C. “A questão da democracia” (1983). In *PP*, pp. 30-31.

²⁸⁶ *Ibid.*, Id., p. 30.

3.2. A operação de negatividade e a emergência da democracia selvagem

A passagem pela interpretação que Lefort dedicou a Tocqueville permite também apreender um aspecto fundamental que singulariza a abordagem lefortiana da democracia na fase mais madura de sua reflexão. No interior do comentário à Tocqueville, torna-se mais nítido que a concepção democrática lefortiana passa a ser trabalhada, com mais ênfase, pelas figuras do *negativo*. Isso é constatado pelo vocabulário que o pensador mobiliza para caracterizar a sociedade democrática, após interpretar as obras de Maquiavel e Tocqueville: *divisão*, *desincorporação* do poder, *indeterminação*, *inacabamento*, *incerteza*, povo *infigurável*, lugar do poder como lugar *inocupável*, etc. Mais do que um estilo retórico, o emprego dessas noções aponta para algo filosoficamente importante: aponta para aquilo que Lefort chama de “operação de negatividade”²⁸⁷, compreendida enquanto característica própria à sociedade democrática posta em marcha com a desincorporação do poder.

Junto à operação de negatividade, encontra-se outro traço que confere singularidade à concepção lefortiana: trata-se da ideia de *democracia selvagem*. Aqui, o qualitativo “selvagem” não se refere às ditas “sociedades selvagens” ou “primitivas” descritas pela etnologia, tampouco a um estado de natureza de tipo hobbesiano, mas a um tipo de radicalidade da *práxis* democrática que permanece latente no seio da sociedade. Como lembra Abensour, a democracia selvagem evoca algo

[...] que surge espontaneamente, começa de si e se desdobra de maneira “anárquica”, independente de todo princípio (*arché*), de toda autoridade – assim como das regras e das instituições estabelecidas e, portanto, [ela] se revela indomável. Como se “selvagem” deixasse pairar acima da democracia uma inesgotável reserva de desordem [trouble]²⁸⁸.

²⁸⁷ A expressão aparece de maneira exemplar no ensaio “Os direitos do homem e o Estado-Providência”, in *PP*, pp. 44-45, numa passagem consagrada ao comentário de Tocqueville. Tomando distância crítica da formulação tocquevilliana do poder impessoal, Lefort chama a atenção para o desencadeamento desta operação, que está na base da própria liberdade política nas sociedades democráticas, perpassando todas as instituições, dentre elas o Estado.

²⁸⁸ ABENSOIR, M. “Démocratie sauvage et principe d’anarchie”. *Revue Européenne des Sciences Sociales*. T. 31, n. 97, 1993, p. 228.

O negativo surge na reflexão lefortiana vinculado ao acontecimento que inaugura a democracia moderna, a saber, o processo de *desincorporação do poder*, expressão que remonta à ação radical empreendida pela Revolução Francesa na derrubada da monarquia: “reconhecemos a revolução democrática moderna (...) por esta mutação: não há poder ligado a um corpo. O poder aparece como lugar vazio e aqueles que o exercem como simples mortais que só o ocupam temporariamente”²⁸⁹. Como visto no subcapítulo anterior, a destruição do corpo do rei faz com que o poder seja colocado numa nova posição em relação à sociedade: ele perde o seu apoio carnal e o seu fundamento transcendente para se mostrar enraizado na divisão social e exposto aos seus efeitos. No entanto, ao ser desligado do corpo do rei, o poder não se torna algo meramente impessoal, como pensara Tocqueville: o fenômeno da desincorporação tem por efeito principal deixar *vazio* o lugar do poder. Este é o acontecimento decisivo que desencadeia a revolução democrática, não apenas porque permite a alternância dos governantes no poder, mas porque esse acontecimento libera a ordem social de uma determinação última simbolizada pelo corpo do governante.

A relação entre desincorporação do poder, operação de negatividade e liberdade política fica evidente na seguinte passagem:

(...) não devemos perder de vista que a destruição do poder pessoal, monárquico, tem por efeito deixar um vazio no lugar em que a substância da comunidade devia se afigurar: no rei, no seu corpo. Considerando esse fenômeno, a *operação da negatividade* confunde-se com a instituição da liberdade política. E o fato é que esta se mantém enquanto o poder for reconhecido como vedado à apropriação dos depositários da autoridade pública, enquanto seu lugar for julgado inocupável. O poder torna-se e permanece democrático quando mostra ser o poder de ninguém²⁹⁰.

O texto citado nos fornece uma pista importante para compreendermos o estatuto do negativo em Lefort. O negativo não aparece na argumentação do filósofo como o contrário do positivo, tampouco como ausência ou falta. O negativo é apreendido no *vazio* deixado pelo acontecimento que destituiu de poder o corpo do rei. Dizer que o negativo refere-se a este vazio não significa que o negativo seja definido pelas características da

²⁸⁹ LEFORT, C. “A imagem do corpo e o totalitarismo” (1979). In *ID*, p. 150.

²⁹⁰ LEFORT, C. “Os direitos do homem e o Estado-Providência” (1984). In *PP*, p. 44.

mera vacuidade, da pura força destrutiva ou, ainda, como algo ineficaz. O negativo, em Lefort, é um *vazio*, mas um *vazio* dotado de efetividade, isto é, um *vazio* que produz efeitos.

A pergunta que imediatamente se impõe é a seguinte: como apreender a efetividade do *vazio* (ou, se quisermos, a efetividade do negativo)? A resposta não é simples, mas podemos por ora indicar um caminho de entendimento: em Lefort, o negativo tem uma relação direta com a historicidade da democracia. Uma vez que a ordem social deixa de aparecer como determinada em última instância, uma vez que o lugar do poder permanece *vazio*, destrava-se a dinâmica histórica e torna-se possível uma interrogação permanente dos fundamentos do Poder, da Lei e do Saber, o que permite a instituição contínua do social. Portanto, podemos definir o negativo como aquilo que imprime movimento à ordem social, que preserva a possibilidade da mudança aberta, fazendo com que a democracia seja a *sociedade histórica* por excelência. Justamente porque é trabalhada permanentemente pela operação de negatividade, não há na democracia nenhuma

(...) lei que possa se fixar cujos enunciados não sejam contestáveis, cujos fundamentos não sejam suscetíveis de serem postos em questão; enfim, não há representação de um centro e dos contornos da sociedade: a unidade não poderia, doravante, apagar a divisão social. A democracia inaugura a experiência de uma sociedade *in*apreensível, *in*domesticável, na qual o povo será dito soberano, certamente, mas onde não cessará de questionar sua identidade, onde esta permanecerá latente...²⁹¹

Essa citação permite identificar como o negativo perpassa a noção de povo no pensamento de Lefort, algo fundamental para blindá-lo contra os discursos totalitários, mas também contra os *discursos populistas* – risco importante no mundo contemporâneo, diga-se de passagem²⁹². Se a democracia se inaugura e se mantém na medida em que o lugar do poder permanece *vazio*, entende-se que nenhuma pessoa, nenhum grupo, nem mesmo o *povo* possa preencher esse lugar, sem o risco de destruir a própria democracia, desencadeando a inversão desse regime no seu contrário. Aliás, Lefort não deixa de

²⁹¹ LEFORT, C. “A imagem do corpo e o totalitarismo” (1979). In *ID*, p. 150, grifos nossos.

²⁹² A maneira como os discursos políticos atuais se valem de uma noção renovada de povo, ressuscitando elementos centrais do nacionalismo e enfraquecendo por dentro a democracia, mostra-se a preocupação central de Yasha Mounk em seu mais recente livro *The people vs. democracy. Why our freedom is in danger & how to save it*. Harvard University Press, 2018.

lembrar que o primeiro impulso do totalitarismo é justamente a tentativa de inscrever no real a representação do Povo-Um, representação de um povo dotado de uma identidade substancial, concebido como uma totalidade indivisa, harmônica e homogênea. Na democracia, ao contrário, o povo é uma noção puramente simbólica, desprovida de substância; sob certo aspecto, o povo aparece como o sujeito infigurável da soberania, sendo convocado a se atualizar periodicamente e a expressar sua vontade pelo sufrágio universal, nos limites estabelecidos pelo direito.

No entanto, a noção de povo em Lefort não se limita a essa função previamente definida e enquadrada pelo mecanismo jurídico. Há outra dimensão da negatividade que permeia o povo numa democracia e que permite apreender a efetividade do negativo e, por conseguinte, a natureza da ação popular em sua dimensão criativa. Nesse ponto, é preciso lembrar a interpretação lefortiana sobre o pensamento de Maquiavel, do qual o pensador francês resalta e toma para si a ideia de que o povo se define, em oposição aos Grandes, pelo desejo de não ser comandado nem oprimido. Ainda que a ênfase de Lefort consista em mostrar que o desejo do povo é desprovido de qualquer objeto particular (essencialmente, tal desejo é pura negatividade, recusa da opressão), essa característica fundamental não impede, mas, ao contrário, *funda* a criatividade e a efetividade da ação popular.

Os leitores de Lefort sabem que, em seus ensaios sobre a democracia, o filósofo não trabalha diretamente com a noção de “povo”, mas privilegia a noção de *sociedade civil*, concebida enquanto espaço separado da instância do poder, onde nascem, renascem e se multiplicam os sujeitos políticos de uma sociedade democrática. Contudo, o que importa observar é que tais sujeitos, muitas vezes grupos minoritários (ou minorizados), mostram uma capacidade de *se tornar povo*, de *se fazer povo*, toda vez que suas reivindicações, frequentemente vindas de fora do ordenamento institucional e jurídico dado, são capazes de se colocar no espaço público, de disputar alguma questão em torno da legitimidade ou de empreender uma luta em nome do reconhecimento de um direito. Aliás, a própria ideia de direito, quando se desvincula do espaço do poder concentrado no corpo do governante, é também perpassada pela operação do negativo e se mostra efetiva porque tem a capacidade de mudar a natureza da relação social: “lá onde a sensibilidade ao direito se difunde, a democracia é *necessariamente selvagem* e não

domesticada”²⁹³. Comentando esse novo estatuto do direito na democracia, Abensour acrescenta:

[...] trabalhada pelo reconhecimento de um ser por excelência indeterminado, a democracia é essa forma de sociedade na qual o direito, em sua exterioridade ao poder, se mostrará sempre em excesso sobre o que está estabelecido, como se o instituinte, tão logo posto, ressurgisse em vista de uma reafirmação dos direitos existentes e da criação de direitos novos. Uma cena política se abre na qual se trava uma luta entre a domesticação do direito e sua desestabilização-criação permanente pela integração de direitos novos, de reivindicações novas consideradas a partir de então legítimas²⁹⁴.

Alguns comentadores interpretam o pensamento democrático lefortiano à luz da ideia de “democracia selvagem”, que, para eles, forneceria a melhor chave de compreensão a seu respeito, garantindo à visão lefortiana uma atualidade e uma pertinência capazes de enfrentar os desafios da teoria e da prática política num horizonte em que a Revolução saiu de cena²⁹⁵. Outros veem uma ambiguidade e até mesmo uma tensão insolúvel entre esse aspecto mais radical e o seu gradativo apagamento ao longo da trajetória intelectual do filósofo²⁹⁶.

Nossa posição ficará mais clara no último capítulo da tese, ao retomarmos essa discussão para avaliarmos a orientação política dos escritos tardios de Lefort. Por ora, gostaríamos de pontuar que a noção de “democracia selvagem”, embora potente, aparece de maneira esparsa e pouco desenvolvida em sua obra. Ela se encontra na mesma situação que outras noções do pensamento lefortiano, tais como “socialismo democrático” ou “república de conselhos”, noções que sugerem grande fecundidade, mas que

²⁹³ LEFORT, C. “Préface” (1979). In *ECB*, p. 23, grifos nossos.

²⁹⁴ ABENSOUR, M. “Démocratie sauvage et principe d’anarchie”. **Revue Européenne des Sciences Sociales**. T. 31, n. 97, 1993, p. 230

²⁹⁵ Além de Abensour, referência clássica que inaugurou essa chave de leitura, podemos citar outros intérpretes que, mais recentemente, vêm buscando ressaltar o aspecto “selvagem” e “radical” da concepção democrática lefortiana. São eles Antoine Artous (cf. *Démocratie, citoyenneté, émancipation: Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri...* Syllepse : Paris, 2010), Antoine Cholet e Jean-Yves Pranchère. Cf. edição n. 451 da revista *Esprit* de janeiro-fevereiro de 2019 intitulada “L’inquiétude démocratique: Claude Lefort au présent”.

²⁹⁶ Cf. INGRAM, J. “The politics of Claude Lefort’s political: between liberalism and radical democracy”. *Thesis Eleven*, n. 87, november 2006: 33-50. E a intérprete marxista GARO, I. “Entre démocratie sauvage et barbarie marchande”. **La Revue internationale des livres et des idées**, le 5 février 2008. Disponível em : <https://collectiflieuxcommuns.fr/556-entre-democratie-sauvage-et?lang=fr>

permaneceram em estado embrionário. No entanto, essa constatação não deve ser um obstáculo para o intérprete, pois, assim como o “socialismo democrático” deu força e sentido à primeira concepção democrática lefortiana, a “democracia selvagem” – a despeito de seu caráter obscuro e ambíguo – é a característica que confere radicalidade à sua concepção madura.

Elaborada no interior das análises sobre os processos históricos revolucionários, a noção de democracia selvagem sinaliza uma latência no interior da sociedade democrática; para empregar uma imagem, diríamos que ela é uma espécie de magma que subsiste nas entranhas da ordem social. De acordo com Lefort, a expressão serve para enfatizar que não há ordem que não esteja assentada na desordem; que não há vida social capaz de se livrar da ameaça de uma erupção violenta de paixões, desejos e ideias. Não sabemos, de antemão, se a democracia selvagem é boa ou má em si mesma, se é mais favorável à liberdade ou à dominação. Ela é precisamente o momento em que os critérios dessas distinções entram em colapso e, por isso, se constitui como o símbolo maior da indeterminação radical que subjaz à democracia.

Toda revolução tem isto de singular, de paradoxal: ela mobiliza as paixões a ponto de fazer com que alguns percam – seja qual for o seu campo – o senso da distinção entre o real e o imaginário, entre o possível e o impossível; e de, outro lado, ela libera, inclusive entre aqueles que antes não duvidavam de suas prerrogativas, mas sobretudo entre aqueles que estavam habituados a se submeter e a se calar, a vontade de se afirmar e de decidir entre o verdadeiro e o falso²⁹⁷.

Na situação revolucionária, esse embaralhamento das referências simbólicas (que, dentre outras coisas, comandam a relação dos sujeitos com o real, guiando suas ações e juízos) é acompanhado por um desejo de tomar parte, de expressar-se, de moldar uma nova realidade pela força da palavra. Na Inglaterra do século XVII, na França do século XVIII ou na Rússia do século XX, a efervescência revolucionária deu “forma a uma democracia selvagem, cuja marca pode se perder, se perde sempre, mas que revela aspirações específicas do mundo moderno”²⁹⁸. Tais aspirações, assim como o embate das novas e antigas representações, são veiculados num campo privilegiado de expressão: o campo performático do discurso.

²⁹⁷ LEFORT, C. “Releitura”. In *AB*, p. 247.

²⁹⁸ *Ibid.*, Id., p. 248.

Nas grandes revoluções que mencionamos, observamos sempre a convergência inesperada de reivindicações que mobilizam interesses e crenças heterogêneos, às vezes contraditórios; uma mistura explosiva de protestos suscitados tanto pelo arcaísmo dos costumes e das instituições quanto pela modernização cujos efeitos são considerados destruidores. Observamos sempre uma formidável liberação da palavra, a liberação de panfletos, de discursos, de sermões, de *slogans* e, simultaneamente, o advento ou o repentino alargamento de um espaço público, no qual se encontram, dialogam intensamente homens que na véspera se ignoravam²⁹⁹.

O que pode resultar ou se consolidar a partir dessa nova cena política é, em certa medida, secundário neste momento da análise lefortiana³⁰⁰. O que lhe interessa é evidenciar *uma* “face” particular do fenômeno, a saber, esse momento fugaz mas decisivo em que tudo aquilo que comanda a adesão dos sujeitos à ordem social vacila, em que se abre uma fenda no tempo e no espaço da coexistência humana pela qual se anuncia a possibilidade de transformação. Embora o comentário abaixo esteja referido a Maio de 68, ou seja, a um evento que, segundo Lefort, não foi propriamente uma revolução, é possível detectar nele esse momento fundamental de todo processo revolucionário, qual seja, a abertura da sociedade a si mesma.

A suspensão das proibições, a transformação das convenções que atribuíam a cada qual um lugar e um papel determinados na sociedade, a irrupção de uma palavra outrora sob vigilância, a proliferação de iniciativas individuais ou coletivas assinalam, muito mais do que uma revolta – segundo a imagem tradicional da revolução –, uma espécie de *descompartimentação* da sociedade, a abertura de uma *brecha* que assegura uma nova circulação dos indivíduos e um novo intercâmbio dos pensamentos. Eis uma das faces do fenômeno revolucionário³⁰¹.

²⁹⁹ LEFORT, C. “Releitura”. In *AB*, pp. 248-249.

³⁰⁰ Não deixemos espaço para a crença numa positividade plena desse momento de erupção da democracia selvagem. No espaço público que ela faz surgir, travam-se fortes embates entre discursos e representações os mais diversos, dos mais progressistas aos mais conservadores. O discurso do terror, por exemplo, emergiu e se propagou na esteira da instituição da democracia no curso da Revolução Francesa, pressupondo esse fenômeno da liberação da palavra. Ver, a esse respeito, a minuciosa análise que Lefort realiza do discurso de Robespierre [“O terror revolucionário”. In *PP*, pp. 79-111]. Vale, por fim, enfatizar a posição cautelosa que Lefort adota: “não ilumino [esta face do fenômeno revolucionário] para celebrar a democracia selvagem. Não ignoro o que esta tem de ambíguo, o perigo que acarreta deixar de ignorar as articulações simbólicas que comandam o vínculo com a realidade, a relação com o outro, a distinção dos registros do pensamento e da linguagem, qualquer que seja o sistema social”. LEFORT, C. “Releitura”. In *AB*, pp. 249-250.

³⁰¹ *Ibid.*, Id., p. 249, grifos nossos.

Embora seja mais facilmente vista e analisada nas situações revolucionárias, a democracia selvagem continua habitando a vida ordinária das democracias tal como um manancial de inventividade. Assim, o qualitativo selvagem deve ser compreendido como aquilo que se opõe ao domesticado, ao controlado, ao *status quo*. O selvagem é a força que escapa às rédeas, rompe a normalidade, questiona o instituído, impondo-se como palavra e ação transgressoras. Transgressão que, eventualmente, pode se traduzir tanto no alargamento da esfera dos direitos quanto na mudança da sensibilidade social em torno de alguma questão relativa aos valores de uma dada coletividade. Em todas essas conquistas, a democracia selvagem se encontra atuante em alguma medida. Sua emergência, assim como a operação do negativo, está ligada à desincorporação do poder. Sua força vem de uma nova relação que a democracia estabelece com a palavra no espaço público e, sobretudo, com o novo significado do direito no mundo moderno. Por vias aparentemente improváveis, as considerações sobre a democracia selvagem nos conduzem à investigação daquilo que funda o direito à transformação da realidade, cuja base é a consciência do direito a ter direitos. Para compreender esse movimento, é preciso adentrar o núcleo da interpretação lefortiana sobre os direitos do homem.

3.3. Democracia e direitos do homem

Seria impossível apreciar, com justeza, o significado da interpretação que Lefort dedicou aos direitos do homem, a partir do final dos anos 1970, se não situássemos o seu trabalho interpretativo no campo histórico em que emergiu. Afinal, as análises lefortianas a esse respeito abriram, no debate intelectual da época, um lugar de reflexão bastante original. A discussão em torno dos direitos humanos aflora no cenário político sob o impulso da experiência do tempo, marcada pela proliferação dos relatos e das lutas conduzidas pelos dissidentes dos regimes totalitários, sobretudo da URSS, do Leste Europeu e da China, a partir da segunda metade do século XX³⁰². É no interior dessa

³⁰² “A descoberta da amplitude do sistema concentracionário na União Soviética graças a uma torrente de informações difundidas pelas vítimas do Gulag, entre as quais e primeiramente Soljenítsin, em seguida as iniciativas dos dissidentes no conjunto dos Estados socialistas tirando partido dos acordos de Helsinque para exigir o respeito aos direitos do homem semearam a maior confusão nos espíritos. Esses direitos já não parecem formais, destinados a acobertar um sistema de dominação, mas vemos investir-se neles uma luta real contra a opressão”. LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 60.

experiência concreta de resistência, com os sinais do colapso dos regimes totalitários tão visíveis quanto os de um renascimento de reivindicações democráticas, que é gestada a necessidade de uma reavaliação sobre o significado e o alcance dos direitos fundamentais, originalmente declarados no curso dos grandes movimentos revolucionários do século XVIII³⁰³.

Importa observar que essa reavaliação é comandada pela ideia implícita de que as experiências históricas se comunicam, se (re)convocam e se iluminam umas pelas outras. A ação dos dissidentes, colocada sob o signo da defesa dos direitos do homem, ao reelaborar e reintroduzir na cena histórica do século XX uma referência à linguagem das *Declarações* do XVIII, põe novamente em jogo o caráter fundador daqueles direitos, e, a partir do desdobramento dos seus efeitos no tempo, instiga a repensar a relação entre direitos e política³⁰⁴. Esse movimento torna possível orientar o juízo sobre a natureza das diferentes formas de sociedade e, sobretudo, iluminar a compreensão da dinâmica das lutas democráticas que se desenvolvem na esteira da instituição dos direitos elementares. De passagem, tais observações permitem situar a atenção concedida por Lefort aos direitos do homem não enquanto fruto de uma decisão puramente teórica, mas enquanto acolhimento de uma exigência que nasce do vínculo entre o pensamento e a história.

O alcance público da ação dos dissidentes, por mais significativo que fosse, contrastava com um campo de debate marcado por divisões e categorias de interpretação antigas e persistentes, que impediam deslocar os termos das críticas às quais os direitos do homem haviam sido submetidos já nos séculos XVIII e XIX. O resultado não poderia ser outro que a obstrução do desenvolvimento de uma nova abordagem desses direitos, embora ela fosse sentida como uma urgência tendo em vista os acontecimentos do século XX, especialmente as Guerras Mundiais e a ascensão dos regimes totalitários. Diante desse cenário, faltava uma perspectiva nova capaz de arrancar tais direitos da zona de

³⁰³ Para os propósitos desse capítulo, manteremos em nosso horizonte a *Declaração* matricial formulada no processo revolucionário francês e redigida em agosto de 1789. Sobre o contexto histórico de gestação desta *Declaração*, bem como suas fontes de inspiração (sobretudo a *Declaração* americana e uma referência muito particular ao *Contrato Social* de Rousseau), remetemos o leitor a duas obras fundamentais: FURET, F.; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, em especial, o verbete “Droits de l’homme”, assinado por Marcel Gauchet; e o texto “La déclaration des droits de l’homme”, de Phillipe Raynaud, que integra o clássico *The political culture of the French Revolution*.

³⁰⁴ A relação entre direito e política não é nem evidente nem necessária, mas se deve a uma construção no tempo que envolve teoria e prática. Conferir COHEN, J. L. “Rethinking the politics of human rights and democracy with and beyond Lefort”. In: PLOT, M. (org.) *Claude Lefort: thinker of the political*. Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 124-135.

descrédito em que haviam sido lançados por uma tradição de autores tão diferentes entre si (Joseph de Maistre, Burke, Marx, Hannah Arendt), que colaboraram, cada qual à sua maneira, para denunciar ora a abstração em que esses direitos repousam, ora a função ideológica a que se prestam, ora o absurdo da ideia de um homem sem determinação, ora a ineficácia prática que eles revelam em situações concretas de opressão.

No contexto em que Lefort se situava, nos primórdios dos anos 1980, as linhas de força que configuravam o debate, embora diferentes, confluíam para uma mesma direção: a redução dos direitos do homem a direitos do indivíduo e a impossibilidade de pensar a relação de essência que esses direitos mantêm com o espaço político democrático. Do lado do pensamento liberal, os direitos do homem eram concebidos como uma garantia interna ao indivíduo, última instância de proteção à qual se apelar para firmar um limite contra as investidas do poder arbitrário do Estado; reduzidos à interioridade do indivíduo, os direitos elementares eram postos no mesmo registro que a moral ou a religião, sinalizando uma distância insuperável entre direito (pertencente ao indivíduo) e política (campo do Estado). Do lado do campo das esquerdas, as posições oscilavam entre dois polos. Por um lado, diante de uma realidade que já não se permitia denegar, era forçoso reconhecer as violações dos direitos individuais, insurgir-se contra os crimes de opinião, condenar as perseguições, os abusos, os campos de internação; mas essa retórica inflamada, empregada pelos principais líderes do PCF e do Partido Socialista que fizeram dela peça-chave de sua estratégia eleitoral, era incapaz de ultrapassar a dimensão *individual* da violação dos direitos. Por conseguinte, ela se mostrava impotente para fazer dos direitos do homem mais do que um “rosto humano” aplicado aos regimes ditos socialistas, para colocar a natureza do sistema totalitário em questão, para mostrar, enfim, que esse sistema se edificava negando radicalmente todo reconhecimento ou referência aos direitos do homem. Por outro lado, os círculos teóricos que reivindicavam o marxismo ainda se mostravam impregnados pela crítica de Marx aos direitos do homem, tal como formulada na *Questão Judaica*³⁰⁵, de modo que permaneciam fechados para a possibilidade de reconhecer nesses direitos algo mais do que os direitos do homem burguês, egoísta e isolado, ou mais do que um véu tecido pelo formalismo jurídico para recobrir as relações reais de desigualdade e exploração; em suma, nesses meios predominava a visão de que os direitos do homem eram a expressão ideológica

³⁰⁵ MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

privilegiada de uma época em que a emancipação política da burguesia coincidia com o ápice da ilusão política, na medida em que fazia crer que a formação do Estado moderno e as declarações de direitos universais significavam a emancipação humana em sua plenitude.

Esse breve quadro visa ressaltar o lugar e a dimensão da tarefa que Lefort se atribui. A nosso ver, o que confere singularidade à sua interpretação dos direitos do homem é o esforço que ela empreende, afastando-se ao mesmo tempo dos marcos liberais e marxistas, para construir um *paradigma* sobre os direitos do homem, que se quer enraizado num campo de pensamento de esquerda. Enfatizar esse enraizamento significa, dentre outras coisas, desvencilhar os direitos de um significado tanto conservador (nesse caso, a referência aos direitos fundamentais presta-se apenas à conservação de direitos adquiridos) quanto reacionário (aqui, a referência aos direitos é pensada apenas como defesa e contraposição do indivíduo ao poder do Estado), de modo a dotá-los de um potencial simbólico de resistência e luta, questionamento e transformação da ordem social estabelecida. Na verdade, é preciso convir que a esquerda (leia-se, a esquerda francesa que Lefort tem em mira: trotskistas, PCF, PS, intelectuais progressistas do círculo da revista *Temps modernes*) nunca abraçou com afinco a tarefa de construir uma concepção própria sobre os direitos do homem, mas preferiu abandonar a disputa pelo seu sentido, entregando-o ao monopólio do discurso liberal e moralista; afastou-se, assim, da referência a esses direitos e do seu alcance prático na luta contra a opressão, desinteressou-se pelo enigma de sua instituição, permanecendo estagnada diante da visão crítica legada por Marx.

Escapar às linhas de força desse campo minado não resume, entretanto, a envergadura do desafio que Lefort se coloca. Recusando-se a reduzir o sentido dos direitos do homem à condição de mero instrumento pragmático, Lefort busca inseri-los numa concepção filosófica e política mais ampla e torná-los peça central de sua concepção democrática; tomando esse caminho, faz-se incontornável lidar com uma história de questões, dentre as quais sobressaem as dificuldades postas pelo naturalismo e pelo historicismo. Tracemos um breve quadro.

É possível resgatar uma reflexão sobre os direitos do homem prescindindo de um conceito de natureza humana? Podemos tomá-los simplesmente como uma representação que prevaleceu apenas no fim do século XVIII, em países como os EUA e a França?

Digamos que, sensível às preocupações que Léo Strauss externou em *Direito natural e história*, Lefort busca caracterizar um registro específico para desenvolver sua reflexão sobre os direitos do homem. Um registro que não necessite enveredar pelo caminho da reabilitação de um conceito de natureza para lastrear a reflexão sobre os direitos e escapar aos perigos do relativismo histórico, repelindo a temível perda de critérios para o juízo político acerca dos regimes políticos e do valor último dos direitos – como o faz Strauss.

Mas, também, Lefort é ciente das fragilidades e dos problemas trazidos pela adoção de uma perspectiva historicista, que tende a confinar os direitos aos limites de um tempo histórico empiricamente determinado, encerrando neles o seu sentido, o que impossibilita pensá-los enquanto *fundação*, isto é, enquanto obra que retoma a força de instituição da origem sem perder de vista a diferença temporal entre passado e presente. Ao que nos parece, a perspectiva que Lefort abre começa a se delinear pela afirmação de que o naturalismo e o historicismo não são os únicos modos de abordagem dos direitos do homem; na verdade, tanto uma quanto outra ocultam o seu significado. Tomando igual distância do naturalismo e do historicismo (e, principalmente de Marx, que fixou nos direitos fundamentais uma imagem ideológica), Lefort coloca e desenvolve sua reflexão em outro registro: o simbólico. Como veremos a seguir, trata-se de uma dimensão que poderá contornar algumas das mais persistentes dificuldades teóricas do debate sobre os direitos do homem, conferindo-lhes nova força.

Feitas essas observações preliminares, voltemos à obra lefortiana. Três ensaios publicados no início dos anos 1980, por ocasião de conferências proferidas em espaços universitários, formam o essencial da interpretação de Lefort sobre o tema. São eles: “Direitos do homem e política” (1980), “O pensamento político perante os direitos do homem”³⁰⁶ (1980) e “Os direitos do homem e o Estado-Providência”³⁰⁷ (1984). Em todos eles, a passagem por Marx se faz incontornável. Seja pela impregnação de sua crítica aos direitos do homem nos círculos de esquerda, como indicamos brevemente; seja pela sua inusitada confluência com a perspectiva liberal neste ponto específico: a redução dos direitos do homem a direitos individuais, cuja consequência é a violação desses direitos

³⁰⁶ LEFORT, C. “La pensée politique devant les droits de l’homme”. In *LTP*, pp. 405-421.

³⁰⁷ LEFORT, C. “Os direitos do homem e o Estado-Providência”. In *PP*, pp. 37-62.

nunca admitida como uma agressão ao corpo social, mas apenas contra indivíduos particulares³⁰⁸.

Situar-se prudentemente diante de Marx, confrontando as suas teses sem abrir mão de sua pertinência: esta é a primeira atitude de Lefort para abrir o caminho de uma nova interpretação dos direitos do homem, que faça jus ao seu significado político e simbólico. Não se trata de recusar o potencial crítico de que a análise de Marx nos investe para reconhecer o emprego do formalismo jurídico no sentido de conservar e legitimar relações assimétricas de poder e/ou relações de exploração. O cuidado de Lefort consiste em circunscrever a crítica ideológica dos direitos a um registro empírico, sem que, extrapolando-o, ela destrua a sua natureza simbólica³⁰⁹. Em outras palavras, se a crítica de inspiração marxista é sempre necessária no terreno dos fatos, ela não pode (ou não poderia) desconsiderar ou esvaziar o potencial libertário desses direitos fundamentais. Nesse sentido, torna-se imperioso desvencilhar-se da problemática de Marx, muito mais por conta daquilo que sua perspectiva deixa à sombra na consideração dessa matéria³¹⁰. Para Lefort,

Marx cai e nos joga numa armadilha que em outras ocasiões e para outros fins foi bastante hábil em desmontar: a da ideologia: Deixa-se aprisionar pela versão ideológica dos direitos, sem examinar o que significam na prática, que reviravolta fazem na vida social. E, por isso, torna-se cego ao que no próprio texto da Declaração aparece à margem da ideologia³¹¹.

³⁰⁸ “Nesse quadro de discussão, os comunistas podem, sem perigo, conceder a seus interlocutores liberais que as prisões arbitrárias por delitos de opinião são condenáveis e, sobretudo, os campos de concentração, mas essa condenação é cuidadosamente medida com o critério do realismo, sob a convenção, *admitidas por ambas as partes*, de que a violação dos direitos do homem é a violação de direitos individuais, de direitos que não são políticos. Assim lhes é possível demonstrar que os erros de governo de que foram vítimas indivíduos (milhões, seja) não autorizam a pôr em causa a natureza de um Estado, já que esta é distinta da natureza dos indivíduos, já que este obedece a leis, está sujeito a coerções que lhe são específicas”. LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 63.

³⁰⁹ Lefort delimita assim o campo pertinente da crítica aos direitos: “enquanto essas críticas se exercem sobre o terreno dos fatos, atingem sua finalidade, quer denunciem os vícios da legislação nesse ou naquele campo, as iniquidades no funcionamento da justiça, opondo-se aos interesses e às paixões que as comandam, quer desmontem os mecanismos graças aos quais a opinião é manipulada ou fabricada, quer mostrem como a sacralização da propriedade é eficaz para mascarar a oposição do Capital e do Trabalho”. LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 75, grifos nossos.

³¹⁰ “Seguramente, é necessário desfazer-se da problemática de Marx se se quiser dar pleno sentido à noção dos direitos do homem. Contudo, é preciso não retroceder a quem do seu pensamento; ao contrário, devemos rememorar sua crítica dos direitos do homem, a qual não era vã, para extirpar o erro ou a ilusão que fundamenta a sua argumentação e faz com que, ainda hoje, se pareça com a dos seus adversários”. LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 64.

³¹¹ *Ibid.*, *Id.*, p. 67.

Diante da complexidade da tarefa e dos objetivos, é preciso começar trazendo à luz o sentido geral e os pressupostos que alicerçam a famosa visão de Marx sobre os direitos do homem, exposta na *Questão judaica*. Nesta obra, o pensador alemão tenta mostrar que o “Homem” dos direitos humanos, quando submetido à crítica dialética materialista, revela-se o que ele é na realidade efetiva, a saber, o homem burguês, egoísta, atomizado, separado dos outros homens e da coletividade. O resultado da crítica marxiana expõe o Homem como aquilo que é *diferente* do Homem: o Homem universal é, na realidade, um homem particular historicamente determinado. Para Lefort, Marx chega a essa formulação porque toda a sua interpretação se desenrola no horizonte de uma determinada visão da história moderna e, em particular, de uma teoria da sociedade que se baseia na oposição entre sociedade civil e Estado³¹².

Analisando a transição do feudalismo à sociedade burguesa, Marx retém desse processo a formação de uma esfera do particular – a sociedade civil –, formada pela justaposição de indivíduos atomizados e pulverizada em interesses particulares e conflitantes; essa esfera se opõe, por sua vez, àquela que figuraria a integração entre os indivíduos por meio da imagem da comunidade política – o Estado –, mediador universal da sociedade dispersa sem o qual os seus membros não entrariam em relação. De acordo com interpretação lefortiana, Marx teria lido as *Declarações* sob a grade da divisão sociedade civil-Estado, de modo que, para o pensador alemão, elas seriam a figura mais exemplar da “dissociação dos indivíduos no seio da sociedade e [da] separação entre essa sociedade atomizada e a comunidade política”³¹³. A própria *Declaração* francesa, ao apontar a distinção entre o homem e o cidadão, permite entrever que esta figura – o homem – é aquele ser que já não se define mais pela integração imediata a uma instância política. Do ponto de vista marxiano, os direitos do homem expressariam, no plano jurídico, o advento de uma sociedade de indivíduos ao mesmo tempo soberanos e isolados, incapazes de relações diretas e transversais, razão pela qual necessitam da

³¹² “A interpretação marxista dos direitos do homem é comandada pela ideia de uma clivagem que teria se instituído no final do século XVIII entre a sociedade burguesa apresentada como combinação – justaposição – de existências individuais e de interesses particulares, e, de outro lado, o Estado, apresentado como comunidade política, como comunidade ideal, e denunciada por Marx como comunidade ilusória. Assim, segundo Marx, teria se operado pela primeira vez uma ruptura entre o elemento universal do político, que vinha se encarnar no Estado, e o elemento particular, que vinha se afirmar no interior da sociedade civil. Essa ruptura, sabemos, se traduzia para ele na nova divisão do homem e do cidadão e dava finalmente sua verdadeira significação, para além do seu conteúdo manifesto, à *Declaração dos direitos do homem*. LEFORT, C. “La pensée du politique devant les droits de l’homme” (1980). In *LTP*, p. 410.

³¹³ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 64.

referência ao Estado e aos direitos humanos para afirmar sua emancipação política. É esse enquadramento prévio, fundado na imagem de uma sociedade de indivíduos egoístas e soberanos – à qual Lefort se refere como o “preconceito de Marx” – que determina o sentido que o pensador alemão confere aos direitos do homem e faz com que ele seja refém da versão ideológica dos direitos.

Preso a essa imagem fixa da sociedade burguesa e, por conseguinte, às suas implicações, Marx: i) reduz a *opinião* a um “equivalente espiritual da propriedade privada”³¹⁴; ii) retém da *liberdade de ação* apenas o seu sentido negativo, reforçando o monadismo humano (liberdade como o poder de fazer tudo aquilo que não prejudica outrem); iii) enxerga no direito à *propriedade* apenas a confirmação de que o homem é para o homem um empecilho para a realização de sua liberdade; iv) toma o direito à *igualdade* como um signo da igual redução de cada homem à condição de mônada; v) faz do direito à *segurança* o conceito supremo da sociedade burguesa (vinculado ao conceito da polícia), na medida em que ele visa garantir a conservação individual de cada membro e o desfrute de sua pessoa, de suas propriedades e direitos.

Diante dessa leitura, Lefort lança mão de duas ordens de argumento para desconstruí-la: uma histórica, outra teórica. Historicamente, o esquema marxiano é desmentido pela experiência do totalitarismo, que “lança uma luz sinistra sobre as fraquezas dessa interpretação”³¹⁵. Os regimes totalitários se afirmam abolindo justamente a divisão típica da sociedade burguesa: a divisão sociedade civil-Estado. Longe de resultar na destruição da esfera ilusória da política, a abolição dessa divisão efetuada pelos regimes totalitários se dá sob o prego de um descomunal alargamento do poder político, identificado ao poder do Estado, que supostamente encarnaria o povo em geral. O que se verifica, portanto, sob a regência de uma instituição central – o Partido – é um processo que visa tornar a sociedade civil imanente ao Estado. Reabsorvendo a sociedade, o direito e o saber em sua órbita, o poder totalitário nega à sociedade qualquer vestígio de autonomia e divergência.

Certamente, esse processo em nada corresponde ao que Marx designara como emancipação humana. Ao contrário, à luz de suas concepções, o totalitarismo se revela

³¹⁴ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 64.

³¹⁵ *Ibid.*, id., p. 65.

como o sistema em que a ilusão política da sociedade burguesa é levada ao ápice e se torna drasticamente *real*. Nesses regimes, os indivíduos estão, *de fato*, separados de si e da coletividade, estão, *de fato*, privados da legitimidade de comunicar uma opinião ou um saber dissonante da norma, estão, *de fato*, privados da liberdade de associação. E isto não pelo efeito de uma representação ilusória, mas por um efeito concreto que decorre da posição do poder no sistema social, do apagamento da relação entre direito e política e do modo de socialização ao qual os sujeitos estão submetidos. Se, portanto, esses acontecimentos históricos põem em xeque o esquema de Marx é porque eles nos desautorizam a descartar a relação entre política e direitos como se essas instâncias fossem apenas “dois polos de uma mesma ilusão”; é justamente denegando tal relação que os regimes totalitários recusam toda liberdade política aos seus membros e atentam abertamente contra suas vidas.

Do ponto de vista teórico, Lefort afirma que a crítica de Marx já se achava, no seu contexto próprio, mal fundada, na medida em que o pensador alemão exacerba a imagem do isolamento dos indivíduos e lhe confere um estatuto de realidade, de modo a confundir aquilo que, em outras ocasiões, soube discernir atentamente: a diferença entre a representação e o real³¹⁶. Pois, como argumenta Lefort:

[...] sendo esse vínculo [entre os indivíduos] um dado primeiro que não depende de mecanismos institucionais ou políticos ou, o que dá no mesmo, o isolamento, o monadismo do indivíduo sendo estritamente impensáveis – visto que mesmo onde ele está de fato separado de seus semelhantes ainda se trata de uma modalidade de sua relação com os outros –, a única questão deveria ser esta: nessa ou naquela sociedade – nessa ou naquela formação social – quais são os limites impostos à ação de seus membros, as restrições ao seu estabelecimento, ao seu deslocamento, a que frequente certos lugares, à sua entrada em certas carreiras, à mudança de suas condições, ao seu modo de expressão e de comunicação?³¹⁷

³¹⁶ “O estranho é que, na realidade, Marx não pensa, jamais pensou, que o homem pudesse realmente se separar de outro homem. Ele jamais pensou que o homem pudesse efetivamente se converter em mônada. Sua concepção da socialização das relações humanas descarta que ele conceda ao individualismo burguês uma *plena realidade*. De certa maneira, o que ele denuncia é a *representação burguesa* do indivíduo que mascara a realidade efetiva da socialização. Ele sabe bem que os indivíduos, mesmo no momento do advento da burguesia, permanecem sempre inseridos numa rede de relações, e que eles existem enquanto indivíduos sociais”. LEFORT, C. “La pensée politique devant les droits de l’homme” (1980). In *LTP*, pp. 411-412, grifos nossos.

³¹⁷ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 67.

Anunciando o que deveria ser a questão central (ou “a única questão”), Lefort sinaliza o deslocamento que busca realizar, a saber, afastar-se da imagem de um “individualismo obsessivo” para comparar os *modos de socialização* que caracterizam, de um lado, a sociedade do Antigo Regime e, de outro, a sociedade moderna no interior da qual os direitos são declarados. Com isso, o pensador francês visa ressaltar tanto a liberação de condicionamentos e interdições que pesavam sobre a ação humana quanto a inauguração de “um novo modo de acesso ao espaço público”³¹⁸.

Ressaltar esses dois aspectos já marca uma distância significativa da análise lefortiana em relação à perspectiva de Marx: para o autor contemporâneo, as liberdades civis e políticas, afirmadas com as *Declarações*, exercem um efeito democratizante inédito sobre a constituição das ações e relações humanas, que passam a se estabelecer no interior de um espaço desprendido do espaço do poder. Esse acontecimento – a formação de um espaço público que, em princípio, escapa ao controle do poder – desloca para a sociedade um foco de legitimidade a partir do qual ela pode agir, por exemplo, recusando distinções naturais ou ações punitivas excessivas e arbitrárias, ou afirmando uma liberdade de consciência, comunicação, movimento e associação sobre a qual o poder não tem mais autoridade para interferir, exceto nos casos especificados pela lei. Trata-se, pois, de conquistas fundamentais da experiência política moderna subestimadas pela análise de Marx.

Para dizê-lo brevemente – aí está uma das ideias-chave de nossa interpretação – Marx cai na armadilha da ideologia burguesa que ele pretende denunciar. Ele toma, literalmente, o discurso burguês sobre os direitos do homem – discurso do individualismo, discurso da propriedade privada – e diz: *eis o que faz a realidade dos direitos do homem*, sem medir o que se produz, efetivamente, através da instituição dos direitos do homem e que tem uma significação totalmente diversa: graças à afirmação, ao reconhecimento, à legitimação de um certo número de liberdades, [há] um desdobramento do espaço público, que acompanha um novo modo de relações sociais em ruptura com os princípios de organização do Antigo Regime³¹⁹.

Ao tomar a linguagem da *Declaração* pela realidade efetiva, ao fazer uma leitura dos direitos pela grade do direito de propriedade, Marx deixa de ver que, na prática, esses

³¹⁸ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 67.

³¹⁹ LEFORT, C. “La pensée politique devant les droits de l’homme” (1980). In *LTP*, p. 412.

direitos, em especial o direito à liberdade de associação e de opinião, o direito de resistência à opressão, não são direitos que reforçam a separação; ao contrário, eles favorecem o estabelecimento de novas relações, apontam para a afirmação de uma liberdade de comunicação entre os homens e para uma circulação dos pensamentos que se mostram exteriores ao campo de interferência do poder: o poder não detém mais o princípio de produção e da legitimidade das obras culturais humanas e, além disso, é destituído do direito de coibir as opiniões ou os saberes que venham criticá-lo³²⁰. Ainda que alguns artigos não se libertem da imagem da propriedade e reforcem aquela de um indivíduo soberano, é inegável que o artigo relativo à liberdade de opinião, por exemplo, subverta ambas as imagens, pois “dá a entender que é de direito do homem, um dos seus direitos mais preciosos, sair de si mesmo e ligar-se aos outros pela palavra, pela escrita e pelo pensamento. Melhor, dá a entender que o homem não pode ser legitimamente confinado aos limites do seu mundo privado, que tem por direito uma palavra, um pensamento públicos”³²¹. Esse direito à palavra – a ouvir e ser ouvido, a comunicar pensamentos –, abre, além disso, um espaço de diálogo e de busca por *reconhecimento* no espaço social³²².

³²⁰ Por mais que se privilegie aqui os efeitos dos artigos consagrados às liberdades, civil e política, a crítica de Lefort ao esquema marxiano atinge e reconfigura também o entendimento dos artigos relativos à *segurança*, mostrando que a questão da segurança tem um vínculo intrínseco com a garantia das liberdades, e, por isso, não pode ser reduzida unicamente ora à conservação e ao usufruto da propriedade, ora à pura opressão da força policial. Os artigos relativos à segurança envolvem a presunção da inocência e se põem contra todo o excesso na aplicação da lei (ao se opor contra todo rigor desnecessário com relação à aplicação da lei, os direitos do homem relativos à segurança oferecem uma blindagem contra aquilo que poderia se dar, por exemplo, às margens da lei, como a admissão dos excessos na sua aplicação). Como subestimar os efeitos dessas aquisições irreversíveis para o ordenamento da vida democrática: a presunção da inocência, a acusação e a condenação sob a forma de uma lei prescrita e promulgada anteriormente ao delito; a previsibilidade de punição a um poder que venha executar ordens arbitrárias; a recusa do rigor desnecessário ao cumprimento da lei? Se ficarmos presos à crítica desses direitos como direitos do indivíduo separado, atomizado, proprietário, ou seja, se ficarmos apenas com a dimensão ideológica desses princípios, deixaremos de apreender a *revolução simbólica* engendrada por princípios como o da presunção de inocência, o da limitação do arbítrio e do excesso de rigor na observação da lei (o que compreende, diga-se de passagem, a inadmissibilidade da tortura, física ou psicológica).

³²¹ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 68.

³²² Contrariamente à análise de Marx, “não há direitos que não impliquem um mútuo reconhecimento no espaço social. O direito à opinião não é de modo algum um direito a deter essa propriedade privada que seria a opinião, ele é direito de falar, escrever e, publicamente, de se fazer ouvir. Ele instala de imediato um circuito e é esse circuito que faz a especificidade de uma sociedade democrática. Ao longo desse circuito, há suscitação de iniciativas de palavra, como pode haver, em todos os outros setores, uma mobilização das energias, uma vitalização do tecido social que faz ser instaurada uma busca de reconhecimento de um pelo outro. O que ultrapassa, de longe, a ideia de indivíduo, pois o indivíduo não é senhor dos seus atos [l’individu ne s’appartient pas]. O indivíduo não é esse átomo a partir do qual a sociedade seria edificada. O indivíduo não existe senão na relação, e é precisamente este o problema da definição da relação social, que é o problema mesmo da sociedade política”. LEFORT, C. “La communication démocratique” (1979). In *LTP*, p. 400.

Marx não perceberia, segundo Lefort, que a afirmação do direito à liberdade de consciência é sinal de uma *exterioridade* da vida social com relação ao poder³²³. Os artigos relativos à liberdade indicam que a comunicação, o pensamento, a opinião pública testemunham a existência de uma esfera da vida social que conquistou uma autonomia relativa e uma legitimidade amplamente reconhecida, exibindo-se como distinta do polo do poder. Embora estejamos aqui perante um processo de autonomização do conhecimento e da opinião pública face aos ditames do poder, não significa dizer que a opinião e o saber não sofram mais a influência do poder, que se tornam neutros ou, ao contrário, que sejam imediatamente críticos em relação a ele. Significa – e esse é o traço fundamental a frisar – que se estabelece uma *separação por princípio*, ou, como diz Lefort, um desintrincamento da esfera da opinião e do saber em relação ao poder, o que torna possível um confronto legítimo entre elas³²⁴.

Introduzindo essa perspectiva, Lefort quer chamar a atenção para o que se institui na modernidade para além do advento da divisão sociedade civil-Estado, ou melhor, sugere que essa divisão não dá a chave de compreensão suficiente do processo político moderno. Nesse ponto de viragem, atua a ideia de que a instituição dos direitos do homem abre uma janela de compreensão sobre a mutação simbólica e política que inaugurou a história moderna, a nova apreensão que os sujeitos fazem dela, o novo lugar do direito. Quanto mais nos debruçamos sobre o enigma de sua instituição, mais esses direitos nos impelem a considerar seu enraizamento numa determinada formação social e a interrogar o vínculo entre sua declaração e a experiência do mundo que a tornou possível. Em outras

³²³ “Pois é isso, precisamente, que está em jogo através do enunciado da liberdade de opinião: a independência do pensamento, da opinião com relação ao poder. O que está em jogo é uma clivagem entre o espaço público e o espaço do poder. Não é, como diz Marx, a cisão do burguês e do cidadão, do privado e do público: é, ao contrário, a abertura desse espaço público fora do poder”. LEFORT, C. “La pensée politique devant les droits de l’homme” (1980). In *LTP*, p. 413.

³²⁴ Lefort dá como exemplo desse processo a emancipação da ciência em relação à teologia e, por conseguinte, ao poder político-teológico. Também nota que é próprio das sociedades democráticas permitir e suscitar a expansão de disciplinas (como a filosofia) que possuem uma incidência crítica sobre os costumes, ideias e valores da sociedade. Nas palavras do filósofo: “se ninguém encarna o poder, se ninguém é o grande juiz, ninguém está em condições de decidir sobre as normas do conhecimento e decidir seu campo. A emancipação da ciência do quadro da teologia é seguramente um fenômeno que marca o advento da sociedade moderna. Ainda é preciso observar que, diferentemente dos regimes totalitários, que podem favorecer as ciências suscetíveis de aplicação técnica, apenas os regimes democráticos ao mesmo tempo permitem e suscitam o livre exercício de modos de conhecimento e de expressão – filosofia, história, sociologia, psicologia, ou ainda literatura e arte em geral –, que têm uma incidência direta sobre os costumes e a política”. LEFORT, C. “L’incertitude démocratique” (1979). In *LTP*, p. 742.

palavras, o aprofundamento da análise requer que os direitos do homem sejam reconsiderados à luz da revolução democrática.

É nesse sentido que Lefort delineia uma nova leitura da modernidade para sustentar sua interpretação dos direitos do homem. Uma leitura, à diferença de Marx, propriamente *política*, atenta às implicações de acontecimentos como a desincorporação do poder e do direito, a desintrinação das esferas do poder, do saber e da lei, as novas possibilidades de ação e relação humanas, o novo estatuto do direito (não mais transcendente ou sagrado), a nova figura do Homem (como figura da indeterminação), a nova dimensão e eficácia do dispositivo simbólico da sociedade moderna, irreduzível ao cumprimento exclusivo de uma função ideológica. Para Lefort, o sentido da crítica de Marx decorre de sua profunda “rejeição do político”³²⁵, visto que não aborda as formações sociais em função da posição do poder e de suas marcas simbólicas. Por isso, “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”³²⁶.

Não deve causar estranheza o percurso sinuoso que Lefort trilha nesses artigos que mencionamos, abrindo para questões que parecem exceder o quadro de discussão dos direitos do homem. No fundo, nesse desafio para desvencilhar a significação dos direitos do lugar que Marx lhe reservou, o que está em jogo é nada menos do que a releitura, ou, se preferirmos, a disputa pelo sentido da modernidade política. Isso fica claro quando Lefort confronta e inverte as grandes linhas da reconstrução imaginária de Marx acerca da formação do Estado moderno, que o pensador alemão julgou ser uma instância produzida pelo parcelamento da sociedade civil. Opondo-se a essa perspectiva, Lefort já dava indícios do lugar de sua própria interpretação: a clivagem entre o particular e o universal é muito anterior à formação da sociedade burguesa. Para se desenvolver, essa sociedade precisou de um processo jurídico e político alicerçado na secularização dos valores cristãos, processo que constituiu os marcos de unificação e de universalização do espaço social. Lefort ressalta que, se as raízes do Estado moderno estão, não na sociedade burguesa atomizada, mas no Estado monárquico (portanto, suas raízes são políticas), é

³²⁵ O que caracteriza a posição de Marx “é sua rejeição do político (e quão sensível), antes mesmo de ter conquistado seu domínio de interpretação. A crítica do indivíduo exerce-se imediatamente nos horizontes de uma teoria da sociedade na qual se encontram abolidas a dimensão do poder e, com esta, a dimensão da lei e a do saber (dando a esse termo sua mais ampla acepção, abarcando opiniões, crenças, conhecimentos)”. LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 71.

³²⁶ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 71.

preciso se ater à originalidade do Estado moderno, que se explica não pela sua posição pela sociedade burguesa, mas por uma mutação sem precedentes que se passa na instância do poder: o advento do lugar do poder como lugar simbolicamente vazio. O que Marx não enxerga nesse processo?

Para o pensador francês, a *Declaração dos direitos* nos põe diante da mutação política que inaugura a democracia, o que, necessariamente, nos leva a apreciar a nova posição do poder e suas consequências para o estabelecimento de relações humanas e para as reivindicações sociais. Justamente esse entendimento da mutação histórica do poder foi o que escapou ao olhar de Marx.

Em suma, a formulação dos direitos do homem, no fim do século XVIII, inspira-se numa reivindicação de liberdade que põe em ruínas a representação de um poder situado acima da sociedade, dispondo de uma legitimidade absoluta – seja provindo de Deus, seja representando a sabedoria suprema ou a justiça suprema –, finalmente, incorporado no monarca ou na instituição monárquica. Esses direitos do homem marcam uma desintrincação do direito e do poder. O direito e o poder não mais se condensam no mesmo polo. Para que seja julgado legítimo, o poder deve doravante ser conforme ao direito, e, deste, ele não detém o princípio³²⁷.

O novo estatuto do poder também explica o lugar da lei na experiência moderna da política, que é um lugar também marcado pela exterioridade frente ao lugar do poder. Novamente, assim como no caso do conhecimento, não se trata de afirmar que a lei se torna independente por inteiro do poder, que ela não se constitui em meio a jogos de poder. Trata-se, antes, de salientar que, *em princípio*, a lei não se encontra, pela mediação do corpo do rei, referida a um lugar transcendente ao social, um lugar que seria a fonte primeira de sua legitimidade, e que fixaria, previamente, o seu sentido, o seu entendimento e a sua aplicação. Como diz Lefort “é, pois, todo um outro modo de exterioridade ao poder que se instaura a partir do momento em que não há mais ancoradouro para o direito”³²⁸, ancoradouro que, no Antigo Regime, era o corpo do rei como mediação entre o social e a origem do poder e da legitimidade: Deus.

³²⁷ LEFORT, C. “Os direitos do homem e o Estado-Providência” (1984). In *PP*, p. 48.

³²⁸ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 73.

Lefort, na verdade, corrige-se. Seria exagero afirmar que desaparece todo ancoradouro para o direito com a morte do rei e o desmantelamento da imagem do corpo como referência da identidade e da unidade sociais. O que muda é o tipo de ancoradouro no qual o direito vem se inscrever. O novo ancoradouro é engendrado a partir de uma nova concepção do Homem. Tomando um caminho diferente de Marx, que vê a sociedade moderna composta pela justaposição de homens individuais, Lefort consegue enxergar este *Homem* dos direitos para além de sua figura egoísta, tão frisada por Marx. Lendo a gênese da modernidade pela ótica do poder, ou melhor, pela ótica da desincorporação do poder, o pensador francês é capaz de apreender, com outro alcance, a singularidade do novo ancoradouro do direito. Este se desprende do corpo do rei, que, apesar de ser um corpo duplo, natural e divino, oferecia ao direito uma *figura* e uma *substância* bastante precisas. O novo ancoradouro que emerge na modernidade com as *Declarações* é, simplesmente, o Homem, sem nenhuma referência a algo que o ultrapasse: um Homem apreendido segundo uma lógica radical da identidade.

O que é este Homem? Contrariamente a Marx, Lefort responderia: o Homem é o Homem. Afirmção que insiste numa identidade radical contra a revelação da diferença em Marx (o Homem é diferente do homem). Na ótica lefortiana, é preciso ater-se à radicalidade dessa afirmação, aparentemente tautológica, para não permitir esse passo interpretativo que tende a tomar o Homem sempre de modo qualificado, particularizado: o homem-burguês, o homem-egoísta, o homem-proprietário, o homem-proletário. Negar a qualificação dessa noção de homem não é simplesmente ignorar as particularizações que ela recobre ou as desigualdades que ela pode ocultar, mas é fazer uma aposta nas potencialidades políticas em se tomar o Homem como pura noção simbólica, como aquilo que não tem substância, que não pode ser preenchido ou apropriado em definitivo por qualquer figura ou grupo empírico historicamente determinado que queira figurar ou coincidir com esse Homem. Afirmar que o Homem das *Declarações* é, simplesmente, Homem é dizer que ele é, enquanto noção vazia, essencialmente infigurável e, nessa condição, não se presta a uma simples e exclusiva manipulação, seja por um indivíduo uma classe ou um grupo em particular. Dotado dessa característica, a noção de Homem é impedida de se petrificar sob alguma forma de apropriação definitiva.

Ainda que se possa continuar denunciando a formalidade da afirmação “somos todos iguais porque somos Homens e todo Homem é portador de direitos”, ainda que se

possa denunciar o uso ideológico da noção de Homem (e, a rigor, não podemos jamais renunciar a essa crítica, se colocar alguém de Marx, como insiste Lefort), é preciso também saber ver e agir para além da ideologia. É preciso levar a sério o efeito no mínimo duplo do sentido da noção de Homem. Se, por um lado, ela pode mascarar a desigualdade entre homens numa sociedade desigual, ou seja, se ela pode servir para ocultar as relações de classe numa sociedade de exploração, por outro, ela introduz, como sustenta Ruy Fausto, uma potência de afirmação de igualdade e de universalidade que pode vir a se chocar (e protestar contra) a desigualdade real entre os homens. Diz Fausto: “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*³²⁹. Assim, embora seja infigurável, a noção de Homem é altamente fecunda, pois faz nascer homens e lutas diversas contra a desigualdade real. A sua imprecisão, nesse sentido, é condição do seu enriquecimento, da multiplicação de sujeitos que o reivindicam e se colocam sob sua proteção.

Sem figura determinada, sem limites prévios ou específicos, sem substância, o novo ancoradouro do direito é capaz de acolher quem queira se colocar sob seu amparo em busca de garantias constitucionais, da proteção de uma singularidade ou da afirmação de direitos dotados de universalidade concreta: é uma referência capaz de abrigar mulheres, negros, crianças, homossexuais, refugiados, minorias, etc. Importa assinalar, enfim, que essa noção indeterminada mostra-se porosa o suficiente para acolher e estimular o movimento histórico das lutas sociais.

O Homem, este “fundamento enigmático”, como diz Lefort, é o novo ancoradouro do direito na modernidade e, além disso, é fixado numa Constituição escrita, servindo de lastro para que todo e qualquer indivíduo, carregando aquilo que na linguagem original das *Declarações* aparece como “natureza humana”, possa desfrutar dos direitos e garantias constitucionais. Essa fixação do direito pela escrita, ou seja, sua objetivação na forma de uma *Constituição* é importante para realçar a função simbólica da lei, garantir uma referência objetiva, que, a princípio, não pode ser manipulável ao sabor das

³²⁹ FAUSTO, R. (2018). “Claude Lefort e a crítica de ‘A propósito da questão judaica’ de Marx: dialética e ideologia”. *Discurso*, 48(1), p. 212.

circunstâncias e das vontades individuais; ao mesmo tempo, a referência escrita abre um campo de linguagem que permite um questionamento público e ininterrupto do direito. Em outras palavras, a dimensão simbólica da lei escrita é uma referência de objetividade, mas é uma referência *móvel*, na medida em que impede a sacralização do direito, assim como o engessamento de sua compreensão e aplicação. Além disso, a lei escrita sinaliza, de uma maneira objetiva e pública, a limitação do poder político moderno. Desse modo, há com as *Declarações* não somente a enunciação de direitos a partir de um novo ancoradouro, mas a definição de características e limites que constituem o ordenamento de um Estado constitucional.

Se o fundamento do direito é este Homem infigurável, temos aí mais um sinal da exterioridade do direito frente ao poder. Por meio dessa noção, é possível vislumbrar uma dimensão do direito que não pode ser manipulável ou apropriada pelo poder ou por aqueles que, temporariamente, agem em seu nome e venham a se deixar levar pelo sabor das circunstâncias³³⁰. Por ser dotado de uma dimensão simbólica e de um ancoradouro simbólico, o direito escapa, *em princípio*, à absorção pelo poder, e escapa também à identificação plena com uma figura determinada, como o homem burguês. Diferentemente de pensadores como Hannah Arendt, que fazem da indeterminação do homem signo de ineficácia prática (segundo a pensadora, diante dos refugiados, minorias e apátridas, diante do peso da soberania do Estado-nação, “o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”³³¹), Lefort atribui a essa mesma indeterminação a causa de novas potencialidades, e, curiosamente, faz do vazio da noção de Homem a condição do seu *excesso* sobre qualquer homem histórica e empiricamente determinado. Porque os direitos do homem são de natureza simbólica

[...] há neles *excesso* face a toda formulação efetivada: o que significa ainda que sua formulação contém a exigência de sua reformulação ou que os direitos adquiridos são necessariamente chamados a sustentar direitos novos. Enfim, a mesma razão faz com que não sejam confináveis a uma época, como se sua função se esgotasse na função histórica que viriam a preencher a serviço da ascensão da burguesia, e

³³⁰ “Os direitos do homem reenviam o direito a um fundamento que, a despeito de sua denominação, não tem figura, dá-se como interior a ele e nisso se dissimula perante todo poder que pretendesse se apoderar dele – religioso ou mítico, monárquico ou popular”. LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 74.

³³¹ ARENDT, H. “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”. In *As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 408.

que não poderiam ser circunscritos *na* sociedade, como se seus efeitos fossem localizáveis e controláveis³³².

Essas afirmações já são o resultado da operação do simbólico, noção da qual Lefort se serve frequentemente nessa discussão, mesmo não lhe fornecendo uma caracterização pormenorizada. Ainda que careça de uma definição prévia, o simbólico opera decisivamente na construção da argumentação de Lefort, levando-o a tomar distância de Marx sem perder potencial crítico e fecundidade prática. A citação acima fornece algumas pistas sobre o entendimento e o papel dessa noção central do pensamento lefortiano de maturidade. Insistir no caráter simbólico da noção de Homem e dos direitos significa pensar uma ordem de significados, ideias, valores, direitos elementares, princípios, referenciais – ou seja, uma *ordem do sentido* – que não seja nem o produto histórico e imediato das relações de força entre os grupos, nem um puro *a priori* sem relação alguma com a práxis humana. É verdade, como enfatiza Bernard Flynn, que o simbólico ocupa um lugar de difícil categorização e resiste, pela sua própria natureza, a uma definição plena. Como o simbólico é aquilo que permite um acesso ao real, é impossível haver para ele um sujeito do conhecimento transcendental que retorne à origem das formas da experiência e atinja uma determinação completa desse “objeto”³³³. Portanto, a seu respeito é impossível um conhecimento total, um conhecimento de sobrevoos. Para lhe dar uma caracterização mínima, capaz de evidenciar seu papel, podemos nos valer de uma imagem: o simbólico é aquilo que emoldura nossa percepção do mundo social, atuando como um operador de sentido, um operador de práticas.

Contudo, essa fórmula não nos livra da dificuldade referente à posição ambígua que o simbólico ocupa: afinal, como Lefort indica na citação mencionada, a posição do simbólico não está nem dentro nem fora da história empírica, nem dentro nem fora da sociedade empírica; melhor seria dizer que ele ocupa um *lugar à distância* do social, de modo a resistir a uma plena apropriação. O simbólico é um lugar de sentido que se abre quando a sociedade não se encontra mais determinada e unificada pelo corpo do rei. Seria errôneo dizer, que quando este desaparece, a sociedade rompe com toda referência ao exterior. A desincorporação do poder não engendra a eliminação do *lugar-outro*, do lugar

³³² LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 74, grifo nosso.

³³³ Sobre a interpretação do simbólico, acompanhamos: FLYNN, B. *La philosophie politique de Claude Lefort*. Paris: Belin, 2012, em especial o capítulo “La prémodernité européenne”, pp. 177-187.

transcendente: apaga somente a sua *figura*. Assim, a referência ao exterior permanece, mas esta permanência se dá enquanto referência simbólica, que marca a *distância* que a sociedade continua a ter de si mesma. Tal distância significa a impossibilidade do social em se tornar plenamente idêntico e transparente a si. Nessa medida, o simbólico se configura como o lugar onde a sociedade projeta seus valores buscando obter uma quase-visibilidade de sua identidade, buscando mover-se em função dessas referências: o justo, o injusto, a liberdade, a opressão, o certo, o errado, o legítimo, o ilegítimo. Por ocupar essa posição ambígua, o simbólico é uma espécie de fonte de instituição a partir da qual a sociedade busca extrair a força de legitimidade para contestar e transformar o instituído, alargando “as fronteiras do possível”³³⁴.

Resistente a uma definição cabal, o simbólico apenas se deixa compreender a partir desta constelação de ideias: a desincorporação, a indeterminação, o vazio e o excesso. E só exerce essa função de força contestadora, instituinte, no contexto da história moderna, quando o dispositivo simbólico da antiga sociedade monárquica, eclipsado pela imagem do corpo do rei, sofre uma mutação e, enfim, se libera. Em outras palavras, o simbólico somente atua enquanto poder simbólico de instituição social quando desaparece o corpo do rei e, com ele, toda a determinação natural e/ou transcendente da ordem social, que fixava o entendimento do justo e do injusto, do legítimo e do ilegítimo, do bem e do mal, do sagrado e do profano. Quando vem abaixo a estrutura imaginária do Antigo Regime, referida ao corpo do rei, que, por sua vez, encontra-se referido ao Alto, finalmente o simbólico pode atuar. Sua atuação depende, portanto, do acontecimento que livra a ordem social de uma determinação última, dissolvendo, como diz Lefort, “os marcos tradicionais de certeza”. Apenas assim a dimensão simbólica da sociedade pode dar livre curso ao movimento incessante de interrogação da ordem estabelecida, tornando legítima a divergência e a oposição. Nesse sentido, conferir uma natureza simbólica ao direito e colocá-lo como referência fundamental da sociedade democrática é justamente aquilo que lhe dará condições de sustentar seu movimento histórico e suas lutas por emancipação.

A partir do momento que os direitos do homem são postos como referência última, o direito estabelecido está destinado ao questionamento. Ele é sempre mais questionável à medida que vontades

³³⁴ A expressão é do próprio Lefort e dá nome a um ensaio que integra *A invenção democrática*. Cf. “Alargar as fronteiras do possível” (1981). In *ID*, pp. 253-263.

coletivas ou, se se prefere que agentes sociais portadores de novas reivindicações mobilizam uma força em oposição à que tende a conter os efeitos dos direitos reconhecidos. Ora, ali onde o direito está em questão, a sociedade, entenda-se, a ordem estabelecida, está em questão. Por mais eficazes que sejam os meios de que dispõe uma classe para explorar em proveito próprio e denegar às outras as garantias do direito, ou aqueles de que dispõe o poder para subordinar a si a administração da justiça ou sujeitar as leis aos imperativos da dominação, esses meios permanecem expostos a uma *oposição de direito*³³⁵.

Essa oposição de direito, que é outro nome para o reconhecimento da legitimidade da oposição, da divergência, da interrogação e do conflito, ganha outro sentido na modernidade e redefine o estatuto do Estado democrático. Pois, se a oposição ao poder no Antigo Regime já era tematizada e mesmo prevista (por exemplo, a formulação do direito de recusa ao pagamento de imposto em determinadas ocasiões ou a possibilidade da insurreição a um governo ilegítimo ou a um governo que atentasse contra a vida dos súditos), ela tinha um caráter *excepcional* (ou seja, não constitutivo) e não bastava para questionar ou subverter a determinação da ordem social – o que revela, aliás, que o direito permanecia interior ao poder. Algo diferente se passa na sociedade democrática, uma vez que o direito se desprende da órbita do poder e a oposição de direito e o direito à oposição tornam-se constitutivos da ordem simbólica dessa sociedade. Este “tornar-se constitutivo da ordem simbólica” significa que o direito à oposição e a oposição de direito estão base da apreensão e da relação que os sujeitos estabelecem com o real. Os sujeitos tornam-se capazes de perceber o mundo social, sua posição nele, sua relação com os demais sujeitos, a partir desses princípios, que, interiorizados na consciência e nos costumes, têm grande potencial de incidir sobre suas práticas e lutas.

A partir do momento em que a oposição de direito se afirma como constitutiva da ordem social, ocorre uma redefinição do estatuto do Estado democrático. Este excede os limites do Estado de direito justamente porque se abre para o questionamento e para a incorporação daquilo que não se encontra instituído. Por ter uma dimensão simbólica, o direito não é uma cristalização, algo sagrado ou inamovível. A ideia liberal de uma democracia como sinônimo exclusivo de regime da ordem e do Estado de direito é substituída pela ideia de uma sociedade efervescente, que se institui continuamente e

³³⁵ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, pp. 74-75.

lança uma interrogação infinita às bases do direito, da ciência e da cultura. O Estado democrático “experimenta direitos que ainda não lhe estão incorporados, é o teatro de uma contestação cujo objeto não se reduz à conservação de um pacto tacitamente estabelecido, mas que se forma a partir de focos que o poder não pode dominar inteiramente”³³⁶ – justamente porque o poder está desincorporado e mantém uma relação de exterioridade com as outras esferas da vida social. Por conseguinte, é possível compreender a historicidade da democracia como abertura ao tempo, fundada no trabalho da (e sobre) a divisão social, na qual a transgressão (como impulso selvagem, indomesticável) pode ser acolhida: “da legitimação da greve ou dos sindicatos ao direito relativo ao trabalho ou à segurança social, desenvolveu-se assim sobre a base dos direitos do homem toda uma história que transgredia as fronteiras nas quais o Estado pretendia se definir, uma história que continua aberta”³³⁷.

Gradativamente se esclarece que Lefort é um pensador que leva em conta os efeitos do simbólico, para quem importa pensar com radicalidade a experiência política inaugurada a partir da nova posição do poder com a democracia moderna. Nesse sentido, importa-lhe também refletir sobre as condições de acesso ao real, as possibilidades e sentidos de ações e relações humanas, os quais, trabalhando sobre o conflito e a divisão social, mostram-se capazes de lançar e relançar a sociedade num movimento incessante de contestação e criação.

Seria isso *menos*? Seria isso *menor*? Lefort define, com certa modéstia, o propósito desse complexo embate com as teses de Marx, a saber: “apenas pôr em evidência a dimensão simbólica dos direitos do homem e levar a reconhecer que ela se tornou constitutiva da sociedade política”³³⁸. Aqueles que insistem em fazer a crítica dos direitos do homem vendo neles tão somente a dissimulação da exploração ou o reforço do isolamento talvez ainda não tenham meditado o bastante sobre a experiência do totalitarismo (que oferece a contraprova histórica à crítica teórica que se pode fazer da visão marxista dos direitos) ou nutre, secretamente, o desejo ou a imagem de uma sociedade sem dominação e sem exploração. Diante dessa concepção de “emancipação

³³⁶ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 75.

³³⁷ *Ibid.*, *Id.*, p. 75.

³³⁸ *Ibid.*, *Id.*, p. 75.

humana”, o direito, certamente, não teria nada a dizer³³⁹. Essa saída, como vimos, Lefort passa a recusar. Que não percamos de vista que a ressignificação dos direitos do homem se insere num projeto político maior de revalorização da democracia, no qual se distancia o horizonte da *revolução* e entra em cena uma aposta no sentido das *invenções*. 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 histórica.

Se Lefort contorna a perspectiva liberal sobre os direitos do homem atendo-se à concepção matriz do pensador alemão, é porque há mais em jogo do que desfazer a redução dos direitos do homem a direitos individuais e recusar a exclusiva função ideológica dos direitos. Não percamos de vista o propósito maior subjacente à sua análise: seja atentando ao sentido das lutas históricas iniciadas pelos dissidentes da URSS, seja combatendo, no plano teórico, a visão marxiana, Lefort busca extrair dessa dupla experiência as bases de uma nova concepção da política e da sociedade democrática à distância, a um só tempo, da norma capitalista-burocrática e da perspectiva comunista, em vista da qual toda a crítica de Marx (nela inclusos os direitos do homem) se orienta.

É tempo de assinalar, além disso, que essa questão [a reavaliação dos direitos fundamentais] surge nas condições históricas em que vivemos e testemunha uma nova sensibilidade para o político e o direito. Ela se impõe a todos aqueles que não mais se satisfazem com uma análise em termos de relação de produção, menos ainda em termos de propriedade e para quem o abandono da perspectiva do comunismo não induz de forma alguma a se refugiar numa visão religiosa ou moral do mundo, mas incita, pelo contrário, a *procurar novos meios de pensamento e de ação*³⁴⁰.

³³⁹ Segundo Lefort, o sentido geral da crítica de Marx aos direitos do homem é comandado pela imagem da sociedade comunista, no interior da qual não haveria demarcações entre o espaço do poder, da lei e do saber, não haveria instituições políticas tampouco a necessidade de uma referência jurídica como os direitos humanos. “O direito, ao qual se refere a Declaração, a seus olhos só tem o sentido que ele lhe atribui na representação burguesa. É necessário ainda insistir em lembrar: Marx não pensa certamente em defender as prerrogativas do poder, em libertá-lo de todo entrave, em pôr os indivíduos à sua mercê: dedica-se a conceber uma sociedade libertada da opressão e da exploração do homem pelo homem; mas, nessa sociedade não dá lugar a nenhuma instituição determinada, nem aos direitos do homem, porque os homens lhe parecem, então, imediatamente imersos na vida social, numa vida plenamente humana, ou porque lhe parecem respirar o mesmo ar de liberdade”. LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 70.

³⁴⁰ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 60, grifos nossos.

Essa observação é necessária porque poderíamos ser tentados a supor que a revalorização dos direitos humanos, a partir da ação dos dissidentes, é acompanhada pelo elogio das sociedades ocidentais democráticas, contemporâneas a Lefort. Em vários lugares, Lefort contesta essa ilação. A concepção lefortiana dos direitos humanos restabelece um vínculo com os princípios originários da experiência democrática, mas esse restabelecimento está longe de legitimar ou de se conformar às democracias existentes, a um só tempo capitalistas e burocráticas.

Nossa hipótese é que o desdobramento da dinâmica dos direitos humanos põe em xeque o modelo vigente da democracia contemporânea e abre uma brecha para pensar a construção de um tipo novo de democracia (hipótese sustentável, ao menos, com base em textos de Lefort escritos até os anos 1980). Veja-se: “esses movimentos de oposição, no Leste, estão em busca de liberdades civis, mas também de um estilo de vida, de comunicação, de socialização, que os sistemas capitalistas-burocráticos não toleram”³⁴¹. Ou seja, na visão de Lefort, os dissidentes não almejam a conquista de uma democracia tal como a ocidental, na verdade, sua ação se coloca como recusa desse modelo, pois o capitalismo burocrático *também* não tolera o tipo de liberdade e o estilo de vida que os dissidentes buscam fazer reconhecer. Esses agentes apontam, assim, para um tipo de democracia ainda não existente, uma democracia por fazer, por inventar: podemos afirmar que a radicalização das lutas democráticas por direitos nos mantém próximos daquilo que Lefort ainda nomeia, nesse texto dos anos 1980, como democracia socialista. “Com efeito, os dissidentes que tomavam a palavra por sua conta e risco, na China, se apresentavam como oponente ao poder da burocracia e, longe de solicitar alguma restauração do antigo regime, defendiam a ideia de uma *democracia socialista*”³⁴².

Mesmo concebida numa matriz de pensamento distante do marxismo, a concepção democrática elaborada por Lefort na maturidade conserva uma referência mínima ao socialismo³⁴³, como se esse nome ainda fosse necessário para sinalizar que a democracia visada por Lefort é *invenção*, não podendo se confundir nem se contentar em seguir o modelo de uma democracia de fato existente (no caso, o modelo fornecido pelas democracias ocidentais, a um só tempo burocráticas e capitalistas). Mudando de

³⁴¹ LEFORT, C. “La pensée politique devant les droits de l’homme” (1980). In *LTP*, p. 421.

³⁴² *Ibid.*, Id., 406, grifos nossos.

³⁴³ Referência que vai se tornando cada vez mais fraca até desaparecer e dar lugar à democracia liberal. Cf. capítulo 4 “Complicações do tempo presente”.

referencial, a concepção democrática lefortiana não perdeu em radicalidade. Se a revolução proletária saiu de cena, entraram outras categorias de pensamento dotadas de força e fecundidade: a revolução democrática, a democracia selvagem, a operação de negatividade, o simbólico, o novo estatuto do direito. Nessa nova configuração do pensamento lefortiano, é incontornável se perguntar o que o ocorre com a categoria de sujeito político. Afinal, se estamos falando de *democracia*, é inevitável se perguntar quem é o sujeito político (ou quem são os sujeitos políticos) que moldam essa forma de sociedade e que tipo de poder exercem.

3.4. Quem é povo na democracia lefortiana?

A democracia, para Lefort, não é sinônimo de povo no poder. O acontecimento fundador da sociedade democrática, a saber, a destruição do corpo do rei, tem por resultado desencarnar o poder do corpo do governante e deixar vazio o lugar do poder. Esse vazio, ao mesmo tempo em que sinaliza que os governantes não podem mais se apropriar do poder e incorporá-lo, abre o movimento da alternância, do debate e da disputa pública, permitindo uma espécie de refundação periódica da sociedade. Portanto, a democracia se inaugura e se mantém na medida em que o lugar do poder permanece vazio, de sorte que nenhuma pessoa, nenhum grupo, nem mesmo o *povo*³⁴⁴ possa preencher esse lugar, sem o risco de desencadear a inversão da democracia no seu contrário. Aliás, Lefort não deixa de nos lembrar que o primeiro impulso do empreendimento totalitário é justamente a tentativa de inscrever no real a representação

³⁴⁴ “Sem dúvida, a referência a um poder sob cujo efeito a sociedade se organiza está sempre operante na democracia, enquanto fixa a do povo como Soberano. Mas o poder visado em sua exterioridade em relação ao conjunto do social não poderia fixar-se realmente *fora*; ele figura somente a exterioridade da sociedade em relação a si mesma, que o foco virtual de visão e de determinação de seu espaço lhe fornece. Assim como, pela mesma razão, não se poderia operar uma identificação entre o povo e o poder, este último se fixando como órgão interno, no qual se concentrariam as vontades populares: ele figura somente uma interioridade do povo, uma relação íntima da sociedade consigo mesma, a despeito de suas divisões. Nem o fora nem o dentro do social, se for possível arriscar essa imagem, se deixam então apreender como determinações reais”. LEFORT, C. “O impensado da União da Esquerda” (1978). In *ID*, pp. 133-134.

do Povo-Um, representação de um povo dotado de uma identidade substancial, concebido como uma totalidade indivisa, harmônica e homogênea³⁴⁵.

Na democracia, ao contrário, o povo é uma noção puramente simbólica, desprovida de substância; sob certo aspecto, ele aparece como o sujeito infigurável da soberania, sendo convocado a se atualizar periodicamente e a expressar sua vontade pelo sufrágio universal, nos limites estabelecidos pelo direito³⁴⁶. Se, por um lado, esse mecanismo é importante para afastar o perigo de uma atualização fantástica do povo, pela qual este buscaria coincidir com o lugar do poder, por outro, ele parece afastar o povo de uma atuação protagonista na cena democrática, na medida em que deixa na sombra o aspecto produtivo e imprevisível da ação popular.

Se retivéssemos apenas este último aspecto da interpretação de Lefort, não teríamos nada mais do que um povo previamente enquadrado pelo mecanismo jurídico, confinado aos limites da representação, o que, no limite, poderia levar à afirmação de que não há efetivamente povo na democracia lefortiana ou que, nela, o povo é “domesticado”, uma vez que se encontraria impedido de se manifestar fora dos limites e mecanismos institucionais estabelecidos³⁴⁷. No entanto, essa interpretação não consegue se sustentar

³⁴⁵ “Notável é, com efeito, o desdobramento de cada uma [das representações democráticas] sob o efeito de sua atualização [pelo totalitarismo]. O que aparece em primeiro lugar é a imagem do povo-Uno. Pouco importa que, durante certo período, o povo se confunda com o proletariado: este é então concebido miticamente como a classe universal na qual se fundem todos os elementos que trabalham na edificação do socialismo; propriamente falando, não é mais uma classe no interior de uma sociedade estratificada, é o povo na sua essência e, principalmente, inclui a burocracia. Ora, essa imagem combina-se com a de um poder-Uno, poder concentrado nos limites do órgão dirigente e, finalmente, num indivíduo que encarna a unidade e a vontade populares. São duas versões do mesmo fantasma”. LEFORT, C. “A lógica totalitária” (1980). In *ID*, pp. 98-99.

³⁴⁶ Sobre o lugar do sufrágio universal no pensamento de Lefort, temos o seguinte esclarecimento: “... não é muito observado que a decomposição da sociedade em átomos políticos – os cidadãos, convertidos em unidades de medida, cuja distribuição indica a figura da representação – que essa operação tem a virtude de fazer surgir um poder que não coincide, na realidade de seu exercício, na materialidade de seus órgãos, na personalidade de seus detentores, com a realidade, a materialidade, a identidade supostas de uma fração da sociedade ou desta como totalidade. Tudo se passa como se a referência a um ponto zero da sociedade – a anulação de todas as redes de determinações nas quais cada um se acha inserido – apoiasse a referência a um ponto zero de poder, de tal maneira que ele não possa doravante figurar e se exercer senão com o conhecimento tácito de sua contingência”. E mais adiante, Lefort complementa: no sufrágio universal, “para além da cerimônia de instauração-restauração do poder ocorre, com efeito, outra aventura: enquanto o poder era outrora *incorporado*, ligado à pessoa de um monarca ou imbricado numa aristocracia, ele se encontra restituído à sua indeterminação. Em outros termos, a democracia faz tacitamente do poder um lugar vazio, ela estabelece que ele não pertence por direito a ninguém. Por Direito, é preciso com efeito sublinhar, pois é efetivamente pelo recurso ao Direito, no momento mesmo em que este pela primeira vez se afirma em uma independência total diante de todo poder de fato, que se abre a possibilidade de uma reformulação da política”. LEFORT, C. “O impensado da União da Esquerda” (1978). In *ID*, pp. 132-133.

³⁴⁷ Essa interpretação, à qual pretendemos nos contrapor ao longo desse texto, tem se tornado dominante no campo do comentário sobre Lefort. Vide COLLIOT-THÉLÈNE, C. *La démocratie sans ‘demos’*. Paris:

até o fim, desde que convenhamos que o essencial na concepção de democracia, em Lefort, é o movimento da luta e da criação contínua de direitos. Sendo assim, é preciso reconsiderar o lugar e a ação do povo na democracia lefortiana, pois, embora ele não exerça diretamente o poder, é ao povo que Lefort concede a prerrogativa não apenas da contestação, mas da criação histórica.

Em seus ensaios mais célebres sobre a democracia, Lefort, é verdade, não se vale tanto da noção de “povo”, mas privilegia a expressão sociedade civil³⁴⁸, concebida enquanto espaço separado da instância do poder, onde nascem, renascem e se multiplicam os sujeitos políticos de uma sociedade democrática. Mas o que importa observar é que tais sujeitos, muitas vezes grupos minoritários (ou minorizados), mostram uma capacidade de *se tornar povo*, de *se fazer povo*, toda vez que suas reivindicações, frequentemente vindas de fora do ordenamento institucional e jurídico dado, são capazes de se colocar no espaço público, de disputar alguma questão em torno da legitimidade e empreender uma luta em nome de um direito, ou seja, de um universal concreto. Assim como Maquiavel, Lefort considera que o essencial na noção de povo é a sua “visada ao universal”³⁴⁹, isto é, a capacidade de revestir suas reivindicações com um alcance universal, ultrapassando a forma particular do mero interesse. Portanto, sustentamos que é preciso resgatar a interpretação que Lefort elaborou sobre a divisão maquiaveliana entre

PUF, 2011; POIRIER, N. “Quel projet politique contre la domination bureaucratique? Castoriadis et Lefort à *Socialisme ou Barbarie* (1949-1958)”; CHOLLET, A. “‘Peuple-Un’ ou *dèmos*: les figures du peuple chez Lefort et Castoriadis”. In PORIER, N. (dir.) *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l’expérience démocratique*. Paris: Le Bord de L’Eau, 2015, pp. 31-42; e CAUMIÈRES, P. “Le sens de la démocratie”. In PORIER, N. (dir.) *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l’expérience démocratique*. Paris: Le Bord de L’Eau, 2015, pp. 43-53.

³⁴⁸ “Sociedade civil” (ou “sociedade política”) - e não *povo* - é a expressão que Lefort privilegia em muitos dos principais artigos de coletâneas como *A invenção democrática* e *Pensando o político*. Acreditamos, todavia, que estamos autorizados a perseguir o entendimento dessa expressão no pensamento de Lefort sob a trilha aberta por Maquiavel, tomando distância do significado que Hegel e, sobretudo, Marx lhe conferiram. Aliás, é isso que Lefort sugere ao fim do ensaio “Maquiavel: a dimensão econômica do político” (1974): “Em suma, o que Maquiavel tem em vista – pensamos – é a diferença Estado-sociedade civil e o que ele esclarece, nas condições históricas em que se acha colocado, melhor do que Marx, é a função do poder de Estado no processo de formação da sociedade civil”. In *FH*, p. 154.

³⁴⁹ Gostaríamos apenas de indicar que este é um dos pontos principais em que incide a crítica de Lefort sobre a interpretação tocquevilliana da democracia, a saber, o fato de Tocqueville ter vislumbrado, mas não desenvolvido a articulação entre o nascimento da democracia e a aparição, com o povo, de uma visada do universal, algo que traz consequências importantes para a experiência política moderna. “O que se poderia esperar que ele [Tocqueville] acrescentasse (o que forneceria o outro termo da oposição) é que, com a democracia moderna, nasce a imagem da sociedade, ou melhor dizendo, pois esse último termo é equívoco, é que, para além da formação da imagem do povo, ou para além da imagem da sociedade, que ainda são imagens determinadas nas quais se cristaliza a crença em uma imagem coletiva ou em uma potência objetiva, *nasce uma visada do universal*. Ora, ele se detém diante dessa consequência: nem a ideia do poder único, nem a ideia da legislação uniforme, dão conta do *novo sentido que se investe na política e no direito*”. LEFORT, C. “Da igualdade à liberdade” (1978). In *PP*, p. 246, grifos nossos.

grandes e povo para compreendermos de que maneira esse entendimento forneceu a Lefort um suporte para que ele concebesse a ação do povo na democracia não apenas enquanto mero ato de consentimento ou mero ato negativo de recusa, mas enquanto ação transgressora, instituinte, produtora de direitos.

Nossa hipótese é que esta interpretação lefortiana sobre o povo é realocada, de um modo muito singular, no quadro de sua reflexão sobre a democracia moderna, tal como é possível apreender em alguns ensaios publicados a partir dos anos 1980, em especial em “Direitos do homem e política”³⁵⁰. É no interior da revalorização de uma *sociedade política*, concebida como espaço de relações políticas transversais separado da esfera do poder, que é possível reencontrar o “povo” enquanto sujeito político da democracia. Como a noção maquiaveliana de povo não tem identidade substancial, contornos definidos e é desprovida de uma definição socioeconômica, ela se mostra a Lefort uma noção estratégica, porosa o suficiente para ser historicamente preenchida por uma gama de sujeitos políticos, imprevisíveis e diversificados, que se mostram capazes de *se fazer povo*. O essencial é que, na democracia, não há povo que preexista à ação – e esta ação não se limita a se expressar enquanto ação *negativa*.

Onde está e quem se faz povo nessa concepção lefortiana da democracia? Desde a segunda metade do século XX, Lefort começa a identificar, na sociedade francesa e alhures, o surgimento de “novas reivindicações que, apesar de seu fracasso, testemunham novas exigências coletivas e (...) uma nova sensibilidade social a essas exigências”³⁵¹. A ação dos dissidentes dos países soviéticos, a onda contestatória de Maio de 68, o grande movimento operário de Lip, que reivindicou a gestão da empresa entre 1973 e 1974, a ação de camponeses contra a tentativa de expropriação de terras pretendida pelo Estado, o movimento de mulheres, homossexuais, consumidores, ambientalistas, etc., todos esses movimentos testemunham não apenas uma nova linguagem e um novo estilo de ação/reivindicação, mas apontam para uma capacidade que grupos sociais específicos possuem de *se fazer povo*. Quais significados podemos extrair desses eventos e como detectar neles a atuação do povo?

³⁵⁰ LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, pp. 59-86.

³⁵¹ *Ibid.*, *Id.*, p. 77.

Em primeiro lugar, a maioria dessas novas lutas se agencia a partir da referência aos direitos, se elabora tomando de empréstimo a linguagem dos direitos, e, por isso, conseguem demarcar uma diferença entre ações que se organizam em torno da defesa de interesses e ações orientadas por uma referência à Lei. Lembremos que Maquiavel havia justamente construído esse vínculo entre o desejo popular, a recusa da opressão e a referência a uma Lei que marca, segundo Lefort, uma transcendência em relação ao instituído.

Existe também nessas lutas um mecanismo de mão-dupla que merece ser destacado: a igualdade ou liberdade, em nome das quais se luta, são referências simbólicas, vazias, ou seja, não carregam nenhuma definição última e substancial. No entanto, uma vez que a igualdade e a liberdade funcionam como referências simbólicas de uma sociedade democrática, essas noções se colocam à disposição para ser empregadas nas lutas contra a desigualdade e a opressão reais. A ação de um grupo de mulheres que se põe a falar a linguagem dos direitos e reivindica igualdade no exercício da cidadania (direito ao voto), igualdade econômica (equiparação de salários) ou liberdade para dispor do seu corpo (direito ao aborto, por exemplo), evidencia um movimento fundamental de uma luta popular: a linguagem do direito oferece uma referência universal para que uma reivindicação particular, pontual e específica consiga se alçar a uma posição de universalidade, marcando sua diferença com a defesa de um interesse (chega-se, assim, a uma formulação universal: “*toda* mulher tem direito a dispor livremente do seu corpo”). Em contrapartida, aquele universal vazio que se situava à distância da sociedade empírica (a Liberdade) consegue, por intermédio dessa luta, se inscrever no real: o Universal torna-se um universal concreto (direito). Certamente, esta é uma característica importante de uma luta onde há povo: a concretude que o povo confere à referência universal.

Em segundo lugar, a nova experiência das lutas sociais substitui a imagem de um sujeito político único e soberano, depositário de todas as classes exploradas e oprimidas (passadas e presentes), pela eclosão de novos sujeitos políticos, que se constituem não apenas ou fundamentalmente no âmbito da produção material, mas que se formam e se vinculam, de maneira imprevisível, nos espaços sociais os mais diversos: na fábrica, na universidade, na igreja, no hospital, na prisão. A luta social democrática, englobando a força motriz da luta de classes, desdobra as frentes de luta em várias direções, faz nascer sujeitos políticos diferenciados e lutas heterogêneas, que tendem a não se fundir, mas

revelam um parentesco, na medida em que se orientam pelo princípio geral da luta contra a opressão.

O povo, assim, não apenas envolve a ação de agentes múltiplos, mas também a ação das *minorias*. Lefort nos encaminha a um entendimento da democracia que não se define essencialmente pela maioria, pela força do grande número, pela opinião mais difundida, mas pelo acolhimento e pelo reconhecimento de direitos reivindicados pela ação de grupos minoritários, pois se as lutas democráticas se alimentam de novas reivindicações, estas “são constantemente avivadas pela exigência de que as aspirações de minorias ou de categorias particulares da população sejam socialmente reconhecidas”³⁵².

Em terceiro lugar, essas novas reivindicações “não fazem esperar uma solução global dos conflitos”³⁵³, não visam destruir o poder, substituí-lo por um melhor, ou tomar o poder de Estado, como se esta fosse a condição *sine qua non* para que se invertessem os polos das relações de dominação ou para que a experiência da liberdade fosse possível. As lutas democráticas, ao contrário, não visam eliminar toda relação de poder, mas se desdobram como uma contínua exploração das brechas históricas, em contextos concretos, como diz Lefort, num *aqui e agora*. Traço semelhante ao que nos mostra Maquiavel nos *Discorsi*: não há luta abstrata contra uma opressão universal, mas lutas circunstanciadas nas quais o desejo e ação do povo se investem.

Isso indica, ademais, que a sensibilidade em relação ao poder se tornou mais aguda: as lutas sociais em torno dos direitos exigem que o poder dê um tipo de resposta às questões colocadas no espaço público, resposta que não apenas decida se essas questões são permitidas ou proibidas (campo da legalidade), mas se são justas ou injustas (campo da legitimidade). Na falta dessa resposta, o poder decai no nível do trivial e se degrada no empírico como instância de pura coerção. Pressionando o poder a partir das lutas por direitos, os sujeitos exigem que o poder mostre uma *conformidade* ao direito e à justiça, pois, do contrário, coloca-se em risco a própria coesão social fundada no consentimento e na obediência. Dito de outro modo, se o poder nega totalmente o movimento de questionamento da legitimidade e de novas reivindicações baseadas em

³⁵² LEFORT, C. “Direitos do homem e política” (1980). In *ID*, p. 79, grifo nosso.

³⁵³ *Ibid.*, *Id.*, p. 77.

direitos, ele se arrisca a aparecer *dissociado* do direito e a perder sua autoridade, fazendo vacilar a continuidade da obrigação social.

Assim, Lefort desfaz a imagem da democracia como relação vertical entre Estado e indivíduo, reativa uma noção forte de sociedade política e tira o foco do protagonismo estatal, não para subscrever a ideia de um Estado mínimo, mas para deslocar a estratégia tradicional (que se orienta pela tomada do Estado ou que espera dele a iniciativa da transformação) e investir a sociedade política de uma potência de ação e de uma iniciativa da formulação de universais concretos. Vale a pena notar, novamente, que se trata de um aspecto que Lefort privilegiou em sua interpretação de Maquiavel, ou seja, a importância dessa *posição exterior* que o povo ocupa frente ao poder, a partir da qual pode fazer o exercício de “uma nova liberdade, cujo efeito é minar preconceitos e modificar o sentimento geral do que é ou não socialmente aceitável, exigível ou legítimo”³⁵⁴.

Importa assim frisar que o povo, para Lefort, na figura desses grupos sociais minoritários ou minorizados, detém, em potência, a capacidade de mobilizar e de aglutinar uma força social no espaço público para inscrever no campo do direito e da legitimidade algo que ainda não se encontrava nos seus limites, por exemplo, o direito à greve e à organização política, o direito das mulheres ao voto, o direito a uma educação pública, universal e gratuita, o direito à união homoafetiva, etc. É nessa sociedade, portanto, que podemos reencontrar o sujeito da democracia (o povo) totalmente ressignificado, mas detendo a prerrogativa que lhe é exclusiva: empreender ações propriamente políticas e trazer o novo à superfície da história. Isso permite apreender os direitos não como uma produção do Estado liberal, mas uma “criação das massas organizadas”, se preferirmos, do povo organizado. Lefort lembra, ainda, que a eficácia, a manutenção e a expansão dos direitos, medidas pela capacidade de criar, reconhecer e proteger espaços de universalidade a grupos específicos da sociedade, estão sempre na dependência do povo, na dependência da adesão daqueles que não desejam ser comandos nem oprimidos, daqueles que ainda não estão sob a proteção dos direitos ou daqueles para quem essa proteção ainda permanece formal: os excluídos, os precarizados, os invisíveis sociais, os não-herdeiros (econômicos ou culturais), os desviantes da norma.

³⁵⁴ LEFORT, C. “Os direitos do homem o Estado-Providência” (1984). In *PP*, p. 53.

A concepção madura que Lefort elabora tem isso de peculiar: a democracia não é limitada a um método de seleção dos governantes, mas tampouco é pensada como expressão direta do poder popular, perspectiva que alimentaria a representação de um “governo do povo”. Afastar o povo do lugar do poder e esvaziar o povo de substância, mantendo-o apenas como referência simbólica da soberania, são gestos teóricos que podem suscitar desconfiança ou decepção naqueles que gostariam de ver realizada a representação de uma democracia com o “povo no poder”. Tanto a experiência totalitária quanto a experiência do populismo mostram a urgência de colocar em questão essas ideias tão arraigadas da história do pensamento. Lefort, sem abrir mão de sua referência, transforma completamente a compreensão do povo, propondo pensá-lo não como aquele que exerce o *kratos* na democracia, mas como aquele que, enraizado na sociedade, se põe como potência de negação da opressão e como sujeito da criação de universais concretos (leis e direitos). De Maquiavel, Lefort conservará em sua teoria democrática o vínculo do povo com a Lei: apenas aqueles que recusam a opressão são capazes de instituir e manter na república “o governo das leis”, freando o movimento da opressão.

Eis o que esclarece a ideia de que o desejo do povo deve exercer uma coerção sobre os Grandes. Lá onde o desejo do povo é forte, reivindicativo, apenas lá o desejo dos Grandes é mantido sob rédeas. Dessa maneira, sob efeito do conflito, nasceram em Roma todas as boas leis. Em contrapartida, lá onde os Grandes dominam absolutamente, [e] a lei se torna como que sua propriedade, a sociedade inteira é submetida [assujettie]. Assim, a resistência do povo, mais, suas reivindicações, são a condição de uma *relação fecunda com a lei*, que se manifesta na modificação das leis estabelecidas. (...) O povo não é, portanto, uma entidade positiva e a liberdade não é definível em termos positivos. A liberdade é ligada à negatividade – não, evidentemente, no sentido em que Isaiah Berlin fala de liberdade negativa – mas no sentido em que ela implica a negação da opressão³⁵⁵.

Em Lefort, as noções de direito e povo são recobertas por uma camada simbólica de definição que os impede de se petrificar, o que faz com que a sociedade democrática mantenha ativos os seus focos de inventividade e resistência para além de todos os perigos que a ameaçam por dentro. Obra inacabável, ausência de garantias, retrocesso à espreita, em suma, luta sem fim entre liberdade e opressão: eis o que confere um aspecto trágico à visão lefortiana da democracia.

³⁵⁵ LEFORT, C. “Pensée politique et histoire – entretien avec Pierre Pachiet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent” (1996). In *LTP*, p. 857.

Capítulo 4 – Complicações do tempo presente

4.1. A ambígua relação entre democracia e liberalismo

A reflexão lefortiana sobre a democracia responde a uma exigência posta pela história: “perante a experiência do totalitarismo, repensar a natureza da democracia. Não reabilitar a democracia burguesa, mas reabrir a questão da democracia, pois ela não foi resolvida pela crítica marxista das liberdades formais”³⁵⁶. Estas palavras exprimem de maneira lapidar o projeto filosófico ao qual Lefort se consagra a partir do final dos anos 1970. A retomada da “questão da democracia” é um desdobramento da crítica que o pensador elaborou sobre o totalitarismo ao longo das décadas anteriores e cuja radicalização não resultou apenas no abandono de “antigas esperanças” fundadas na referência ao pensamento de Marx, mas ensejou a abertura de um novo campo de reflexão capaz de ressignificar o entendimento da democracia moderna.

Tendo em vista o estado do campo intelectual da época, a postura intelectual de Lefort se mostra bastante singular: o filósofo tira da crítica do totalitarismo uma consequência mais radical e profícua em comparação ao que fizeram os seus contemporâneos que, de um modo ou de outro, também se lançaram a tal tarefa³⁵⁷. Para Lefort, ainda que o totalitarismo seja a experiência limite do nosso tempo, não se deve concluir disso o esgotamento de todas as categorias do pensamento político ocidental ou a aceitação da realidade política em seu *status quo*³⁵⁸. Tomando outra direção, a reflexão lefortiana reconhece na experiência do totalitarismo um imperativo maior, a saber, a necessidade de investigar a gênese da sociedade política moderna, pois apenas um tal

³⁵⁶ LEFORT, C. “Repenser le politique” (1978). In *LTP*, p. 366.

³⁵⁷ Em várias ocasiões, Lefort critica os seus contemporâneos que, assim como ele, fizeram a crítica do totalitarismo, mas não deram o passo em direção ao reexame da democracia moderna. Com esse comentário ele visa certamente pensadores como Raymond Aron e Hannah Arendt, mas também outros nomes menos talentosos de sua época, por exemplo, os autotitulados *nouveaux philosophes* [André Glucksmann, Bernard Henri-Lévy, Christian Jambet, Guy Lardreau, etc.] que extraíram da crítica do totalitarismo nada mais do que um “antimarxismo” ferrenho, traduzido ora numa apologia do neoliberalismo ora num retorno a discussões religiosas.

³⁵⁸ “A partir de 1958, data de minha ruptura com *Socialisme ou Barbarie*, abandonei definitivamente as ilusões do militância e coloquei em questão a ideia mesma de revolução. Eis o que não implica nenhuma aceitação da ordem estabelecida”. LEFORT, C. “Repenser la démocratie” (1978). In *LTP*, p. 345.

reexame permite lidar com o enigma da instituição da sociedade democrática, na qual coabitam novas possibilidades de liberdade e novos riscos de servidão. Tal reexame é um procedimento necessário para romper, ao mesmo tempo, com o idealismo democrático (a representação da democracia como o *bom regime*) e com a representação forjada pelas classes dominantes. Portanto, além de um “deciframento”, essa atitude significa uma *disputa* pelo sentido da democracia moderna.

O totalitarismo é o fenômeno mais importante do nosso tempo. Ele nos põe em condições de repensar o político, em ruptura com a problemática marxista especialmente. [...] Seria preciso, sobretudo, se debruçar sobre a história da democracia, decifrar seu sentido para além das instituições burguesas nas quais ela se define, em suma, arrancá-la da representação que a classe dominante forja a seu respeito³⁵⁹.

Movido por tal urgência, o pensador sabe, entretanto, que o lugar para o exercício dessa reflexão não está dado no campo intelectual de sua época. Por isso, reabrir a questão da democracia é uma decisão filosófica que vai de par com a criação de uma nova perspectiva de reflexão, cujo desafio consiste em ultrapassar a visão marxista sem, no entanto, reabilitar a “democracia burguesa”. Expresso nesses termos, o projeto filosófico lefortiano se esforça para abrir uma perspectiva de reflexão sobre a democracia que se quer à distância dos quadros de referência tradicionalmente oferecidos pelo marxismo e pelo liberalismo³⁶⁰.

Os sinais da crítica lefortiana a essas duas perspectivas teóricas despontam em seu Prefácio de 1979 aos *Éléments d’une critique de la bureaucratie*. Na visão de Lefort, os autores liberais tendem a reduzir a democracia a um conjunto de instituições historicamente determinadas, a uma definição estrita do Estado de direito ou a um conjunto de procedimentos regulares³⁶¹; e, sobretudo, eles tendem a “mascarar a relação

³⁵⁹ LEFORT, C. “Repenser la démocratie” (1978). In *LTP*, p. 346.

³⁶⁰ Evidentemente, o quadro que Lefort esboça faz parte de uma estratégia argumentativa e serve para situar sua própria reflexão. É nítida sua insuficiência para dar conta das nuances e complexidades envolvendo as relações entre Marx, o marxismo e a democracia. De nossa parte, não entraremos nessa intrincada discussão, pois nosso objetivo é avaliar a maneira como Lefort define o seu próprio projeto filosófico; de nossa parte, buscaremos ponderar se esse projeto resiste (e como resiste) aos desafios postos à nossa experiência histórica contemporânea marcada pelo fato do neoliberalismo. Indicando apenas uma porta de entrada para essa discussão, remetemos o leitor ao ensaio de Marilena Chaui, “Marx e a democracia”. In FIGUEIREDO, E.; CERQUEIRA FILHO, G; KONDER, L (orgs.). *Por que Marx?*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983, pp. 257-292.

³⁶¹ Embora Lefort não aponte nenhum autor em particular que corresponda a essa vertente, poderíamos apontar a conhecida posição de Norberto Bobbio como sendo paradigmática dessa linha de argumentação,

que a democracia mantém com a divisão social, ao passo que convém colocá-la no centro da reflexão política”³⁶². Quanto à versão marxista (ou àquilo que seria sua vulgata), também é preciso afastá-la, na medida em que ela “reduz a democracia a um sistema forjado para manter, legitimar (e mascarar) relações sociais que se enraízam no modo de produção – este requerendo que a força de trabalho seja separada da propriedade dos meios de produção e que se apresente *livremente* no mercado”³⁶³.

O tom assertivo presente na autodefinição desse projeto filosófico contrasta, no entanto, com o caráter genérico de algumas afirmações avançadas pelo nosso autor. No que se refere às relações de Lefort com o marxismo, cuja crítica já tivemos oportunidade de explicitar nesta tese, os motivos que levam ao seu abandono são mais facilmente compreensíveis, na medida em que o filósofo faz deles matéria explícita de suas reelaborações teóricas. Em compensação, a visão de Lefort sobre o liberalismo é bastante ambígua: de um lado, ao se referir ao liberalismo, sobretudo em sua forma adjetivada (por exemplo, uma visão liberal, o pensamento liberal), Lefort muitas vezes raciocina no registro da generalidade, sem apontar autores ou tradições de maneira explícita e sem precisar o sentido do termo *liberal* (político, econômico, cultural, etc.) com o qual trabalha; por outro lado, ainda que busque se afastar de uma “visão liberal” da democracia, sabe-se que Lefort passa a cultivar um vivo interesse pelas grandes figuras do liberalismo francês, a quem dedica estudos e ensaios cada vez mais recorrentes a partir dos anos 1980. Esse misto de crítica e interesse marca o vínculo de Lefort com o liberalismo e embaralha a compreensão a seu respeito, exigindo do intérprete a tarefa de organizar o quadro dessa relação para, gradativamente, iluminar suas nuances e significados.

Começemos, portanto, circunscrevendo os momentos em que o liberalismo é alvo da crítica inequívoca do filósofo. Numa entrevista concedida em 1988, Lefort opera uma distinção entre o que seria um *pensamento democrático* (em favor do qual ele próprio se coloca) e um *pensamento liberal*. Em suas palavras:

[...] o pensamento liberal é sempre tentado a circunscrever no interior da sociedade real a “verdadeira sociedade” (...), [uma] sociedade

contra a qual o pensador francês busca se demarcar. Cf. BOBBIO, N. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

³⁶² LEFORT, C. “Préface” (1979). In *ECB*, p. 11.

³⁶³ LEFORT, C. “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique” (1986). In *LTP*, p. 565.

composta por homens que, exclusivamente, “*têm direito à...*” (ou seja, a ser sujeitos sociais); [o pensamento liberal] lança para fora aqueles que outrora eram chamados bárbaros, homens pobres, incultos, aqueles que não estão *em condições* e que por isso mesmo não estão *no direito* de participar dos debates públicos, de cobiçar as honras públicas³⁶⁴.

Diante do exposto, fica claro que a diferenciação entre essas duas maneiras de pensar a política (em particular a democracia) é posta em cena para mostrar uma incompatibilidade de princípios. Pensamento do limite prévio, do status naturalizado, do direito adquirido, o pensamento liberal se distingue do pensamento democrático na medida em que este “não pode colocar tais freios à mudança: ele é necessariamente feito para acolher novos direitos, novas reivindicações; não pode manter uma oposição de princípio entre ‘os que têm direito’ e os outros”³⁶⁵. Nesse sentido, o pensamento liberal corresponde ao que entendemos mais comumente como *discurso conservador* ou como *ideologia da competência*, cuja finalidade é pôr obstáculos à extensão da cidadania e do acesso aos direitos nas democracias de massa³⁶⁶. Tendo em vista esse quadro, é possível sustentar que a visão lefortiana da democracia se constrói indubitavelmente contra o pensamento liberal, na medida em que Lefort privilegia a ação imprevisível e criativa dos grupos sociais, constituídos, no mais das vezes, pelos excluídos, pelas minorias ou minorizados. Para o filósofo, a democracia é sobretudo obra dos “sem parte” – para falar nos termos de Rancière –, daqueles que se mostram capazes de forçar sua entrada na cena política, disputar a legitimidade de uma questão e fazer reconhecer um direito e/ou um modo de vida³⁶⁷.

³⁶⁴ LEFORT, C. “La pensée du politique” (1988). In *LTP*, p. 606

³⁶⁵ *Ibid.*, Id., p. 606.

³⁶⁶ Tendo em vista o debate teórico da época, é muito provável que Lefort tenha por alvo todas as variáveis de uma concepção elitista da democracia, que encontrou em Schumpeter um dos seus mais notáveis fundadores (vide *Capitalism, Socialism and Democracy* de 1942). Esta situação intelectual é muito bem descrita por Moses Finley em seu livro *A invenção da política*, obra que se coloca claramente contra esse tipo de interpretação amplamente difundida à época e que manifesta certa afinidade com algumas noções lefortianas, dentre elas, a de “invenção”.

³⁶⁷ Numa entrevista de 1978, ao caracterizar a democracia como um movimento de transformação do instituído, Lefort usa como contraexemplo a postura de Tocqueville, lembrando “seu bloqueio frente à Revolução de 1848 e, de modo geral, seu bloqueio frente ao socialismo e a toda reivindicação que nasce da classe operária, como se pudéssemos de alguma forma circunscrever a democracia à ‘boa sociedade’, construindo um dique contra as forças antissociais. O representante do antissocial, para Tocqueville, é o proletário. (...) Ora, o problema é que não há navalha [cran d’arrêt] para a democracia, pois, em último caso, não há desigualdade instituída, materializada, que seja legítima. A partir desse momento, a democracia é constantemente trabalhada por um movimento que mobiliza, contra as desigualdades, camadas sociais oprimidas”. LEFORT, C. “Aperçu d’un itinéraire: entretien avec Pierre Rosanvallon et

A distância que Lefort toma em relação ao liberalismo também se apreende em mais três aspectos fundamentais, que dizem respeito ao lugar do *indivíduo*, da *divisão social* e do *Estado* em sua reflexão política.

Como vimos no capítulo precedente, Lefort é um crítico da representação liberal que reduz os direitos do homem ao estatuto de direitos do indivíduo. Vale frisar que esse posicionamento é indicativo de como o filósofo concebe as relações entre indivíduo e sociedade. Tanto em sua reflexão mais propriamente política quanto em seu comentário à antropologia cultural (por exemplo, sua análise da obra de Kardiner³⁶⁸), encontramos muitos argumentos contra a posição teórica que toma o indivíduo como o elemento primeiro e fundador da ordem social. No âmbito da reflexão sobre a democracia, é nítido o esforço de Lefort para pensar os direitos e as liberdades não como pertencentes ao indivíduo mas como próprios do *espaço democrático*, espaço constituído por relações sociais das quais os indivíduos são ao mesmo tempo os instigadores e o resultado. Trata-se, sobretudo, de um espaço cujo alargamento é impossível deter uma vez contestados os princípios naturais de classificação entre os homens. É diante desse processo que se mostra a resistência do pensamento liberal, em sua tentativa de circunscrever a “boa sociedade” no interior da sociedade e preservar direitos a uma categoria exclusiva de homens que se distinguem por “honras, riquezas e luzes”. Ora, diferentemente das sociedades de distinções sociais petrificadas, na democracia moderna

são plenamente reconhecidas a mobilidade das condições, a circulação das pessoas, dos bens, das opiniões; é estabelecida uma comunicação de princípio de todos com todos. Nesse *novo espaço*, as relações não se constroem somente a partir dos indivíduos: os indivíduos – suas necessidades, seus gostos, suas crenças, suas representações de si mesmos – se transformam na *rede de relações* que os liga, eles se definem em consequência de sua participação num mundo comum. Mais: eles são incitados a se situar nele, a traçar seu lugar num espaço cuja ordem não é mais pré-estabelecida³⁶⁹.

Para além do lugar do indivíduo, Lefort se opõe ao pensamento liberal sob outro aspecto: a seu ver, os pensadores liberais não colocam no centro da reflexão sobre a

Patrick Viveret” (1978). In *LTP*, p. 353. Sobre a postura política de Tocqueville frente aos acontecimentos de 1848, vale consultar os seus *Souvenirs*, assim como o Prefácio que Lefort dedicou a esse livro.

³⁶⁸ Cf. os artigos que Lefort lhe dedicou: “A ideia de ‘personalidade de base’ (1951). In *FH*, pp 79-89. E “Ambiguidades da antropologia cultural: introdução à obra de Abram Kardiner” (1969). In *FH*, pp. 91-123.

³⁶⁹ LEFORT, C. “Démocratie et globalisation” (1995). In *LTP*, p. 800, grifos nossos.

democracia a *divisão social* – o que é muito diferente da simples aceitação do *conflito*³⁷⁰. Em que consiste a diferença? Assumir a divisão social enquanto originária é assumir que a sociedade é constituída por uma fratura para a qual não há conserto. Isto porque, como vimos em sua interpretação de Maquiavel, Lefort concebe essa fratura como uma clivagem no interior do desejo, clivagem que se manifesta na contradição entre o desejo de comandar e oprimir e o desejo de não ser comandado nem oprimido. Tomando apoio em Maquiavel, a radicalidade da reflexão lefortiana consiste em fazer dessa cisão a fonte de onde é possível jorrar o desejo popular de liberdade e a sua aspiração à efetivação de universais concretos (leis e direitos). Assumir o caráter originário da divisão é, portanto, uma postura teórica radicalmente diferente daquela que se limita a aceitar o conflito enquanto simples expressão das diferenças.

Quanto ao Estado, Lefort identifica na maneira liberal de pensar essa instituição um pressuposto comum ao ponto de vista marxista: ambos concedem a esse órgão uma posição de transcendência em relação à sociedade. Entre os liberais, a transcendência se observa na representação do Estado como um *árbitro* acima dos conflitos; entre os marxistas, ela é apreendida na compreensão do Estado como instância da ilusão política, como instrumento de dominação política da classe burguesa.

Embora Lefort não tenha feito do Estado um objeto privilegiado de sua reflexão política, é possível situar sua visão como equidistante de ambas representações. Para Lefort, a instituição estatal é uma estrutura burocrática de administração, que mantém com a sociedade uma relação de mútua determinação: “a um só tempo, o Estado é distinto da sociedade civil, é moldado por ela, e molda-a”³⁷¹. Além de recusar o ponto de vista da transcendência, Lefort enfatiza que o Estado, sendo uma instituição moderna, é perpassado por duas lógicas diferentes: a lógica burocrática e a lógica do poder democrático – portanto, ele é necessariamente atingido pela operação de negatividade³⁷². Isso significa dizer que, enquanto instância burocrática, a tendência do Estado é compartimentar, centralizar, gerenciar cada vez mais o detalhe da vida social. Desse ângulo, poderíamos dizer que Lefort acolhe em certa medida o argumento de Tocqueville,

³⁷⁰ “Minha preferência é pelo termo divisão, mais do que pelo [termo] conflito, mesmo que a divisão sempre seja fonte de conflitos”. LEFORT, C. “La dissolution de repères et l’enjeu démocratique” (1986). In *LTP*, p. 562.

³⁷¹ LEFORT, C. “Os direitos do homem e o Estado-Providência” (1984). In *PP*, p. 40.

³⁷² Cf. o subcapítulo 3.2. “A operação de negatividade e a emergência da democracia selvagem”.

que vislumbra no advento da democracia moderna a forte tendência de formação de um Estado de natureza tutelar. Além disso, numa referência implícita a Clastres, Lefort chega a afirmar que, devido aos imperativos de organização e do encargo dos assuntos públicos, a democracia é uma sociedade *para* o Estado, voltada cada vez mais *para* o Estado – e isto de maneira irreversível.

No entanto, a presença incontornável do Estado na democracia moderna não faz dele uma instância fora do controle e da possibilidade de transformação. Justamente por ser permeado pela operação de negatividade, o Estado não pode se reduzir às figuras de seus mandatários ou de seus burocratas, mas se mostra exposto ao movimento que emerge da sociedade, o que contraria sua pretensão de agir como ator exclusivo na cena política. Por mais que detenha o monopólio legítimo da força, o Estado não detém o princípio de sua própria legitimidade, e, nesse sentido, ele se encontra submetido à sanção pública, obrigado a compor com as reivindicações sociais e a agir em conformidade ao Direito; do contrário, o sentido da obrigação social é posto em causa, abrindo caminho para a sua ruptura. Em suma, na democracia é preciso tomar o Estado como uma instituição enraizada na divisão social, uma instituição em *disputa*, sem perder de vista o ensinamento maquiaveliano, válido também para a compreensão do Estado, a saber: todo poder é e sempre será *à demi mauvais*.

Se aceitarmos o esquema proposto, não é difícil distinguir o pensamento democrático lefortiano de um “pensamento liberal padrão”, caracterizado *grosso modo* pelo lugar conferido ao indivíduo, à divisão social e ao Estado. No entanto, podemos nos contentar com esse esquema e nos limitar a confrontar o pensamento lefortiano com os princípios básicos de uma visão liberal sobre a política? Ainda que instrutiva, tal abordagem não nos parece suficiente. Para fazer jus à complexidade da questão que nos ocupa, é preciso apreender as relações de Lefort com o liberalismo sob outro ângulo. Da crítica à visão liberal sobre a democracia, tomada em sua generalidade, é necessário passar às relações entre democracia e liberalismo numa perspectiva mais específica, para que se iluminem os pontos de afinidade e de choque entre o liberalismo enquanto movimento intelectual e a democracia moderna enquanto movimento histórico.

Essa problemática é especialmente tratada em ensaios mais tardios, publicados nos anos 1990, dentre eles “Liberalismo e democracia” (1994). Atentar à sua inscrição histórica é fundamental para a compreensão do tipo de análise e ajuizamento que Lefort

elabora nesse escrito. Assim como em outro ensaio publicado no mesmo ano, “Pós-comunismo e liberalismo”, a reflexão sobre esse tema está inserida numa conjuntura histórica marcada por fenômenos como a crise das democracias populares do Leste Europeu e a queda do Muro de Berlim, ou seja, pelo recente colapso da URSS. Por mais que as experiências dos governos de Thatcher e Reagan já tenham suscitado fortes críticas a seu respeito, o liberalismo é uma concepção política e econômica que volta a desfrutar de prestígio, sobretudo após a derrocada do comunismo.

Recobrando tradicionalmente uma multiplicidade de sentidos, o termo liberalismo se encontra enredado numa trama de acepções ainda mais intrincada no começo dos anos 1990 em razão da efervescência do momento histórico. Ainda que a revalorização do liberalismo na França tenha se manifestado desde a década de 1970, é sob o impacto do desmoronamento do bloco soviético que Lefort entra nesse campo de discussão, buscando organizar suas linhas interpretativas e demarcar sua própria posição. Assim, além de lembrar as múltiplas acepções que o termo recobre (no campo filosófico, econômico, político, cultural, etc.) e indicar as principais inflexões que a tradição liberal sofreu ao longo do tempo, Lefort se dá por tarefa principal compreender de que maneira os princípios do liberalismo e da democracia, ainda que diferentes e muitas vezes opostos, puderam se vincular, conferindo tamanha força e evidência à expressão *democracia liberal*.

Para construir esse entendimento, Lefort começa desdobrando a interrogação lançada no início do ensaio: “a que nos referimos quando dizemos que o desmoronamento do comunismo marcou a vitória do liberalismo? Trata-se de afirmar a vitória do modelo da economia de mercado ou de um tipo de sociedade em que se reconhecem e asseguram liberdades individuais, civis e políticas?”³⁷³. Assim enunciada, a interrogação indica duas dimensões principais que estão em jogo na apreciação do liberalismo: uma dimensão econômica e uma dimensão política. De início, elas se mostram dissociáveis na reflexão de Lefort, pois o rumo de sua argumentação tende claramente a tomar distância crítica de uma certa versão do liberalismo econômico e a privilegiar o legado político do liberalismo, sobretudo em sua vertente francesa do início do XIX.

³⁷³ LEFORT, C. “Libéralisme et démocratie” (1994). In *LTP*, p. 745.

No que se refere ao liberalismo econômico, Lefort faz a seguinte ponderação. A crítica liberal em relação ao Estado-providência e à sua intervenção nos domínios da vida social (principalmente na economia) encontra fundamento nas próprias contradições entre democracia e Estado no quadro da história moderna. Se, de um lado, a democracia requer “o encargo dos interesses públicos pelo Estado”, por outro, ela “tende a encorajar reivindicações que, ou escondem interesses corporativistas, ou não podem ser satisfeitas sem esgotar os recursos do Estado, ou decorrem de uma ideologia de assistência”³⁷⁴. Visto que essa contradição é inextirpável da vida democrática, compreende-se que ela configura uma fonte abundante e permanente da crítica de inspiração liberal.

Mas não é tanto sobre esse tipo de crítica que Lefort se concentra. A seu ver, é mais relevante discernir no liberalismo econômico crenças de natureza ideológica: é o caso emblemático da crença na autorregulação do mercado. Ainda que ela não seja praticável nem praticada quando os liberais exercem o poder, importa esclarecer sua base de sustentação e enfatizar os seus efeitos. Para Lefort, tal crença se apoia na ideia de que “as relações sociais se definem, no mais profundo, sob o efeito dos imperativos da economia”³⁷⁵. Para os adeptos dessa concepção, a instituição do mercado parece constituir “uma infraestrutura sobre a qual se fundam as instituições sociais e políticas”³⁷⁶. Assim, os liberais revelam compartilhar uma ilusão semelhante à dos marxistas ao tomarem a esfera da economia como o lugar determinante da vida social como um todo.

Eis um pressuposto que Lefort recusa com veemência, pois essa versão do liberalismo econômico, que tende a autonomizar o mercado e lhe conferir um poder de autorregulação, leva a consequência nefastas. Fora do enquadramento das instituições democráticas, o livre comércio não encontra freio à sua natureza selvagem:

Quando o mercado se estabelece na ausência de instituições democráticas e de um Estado capaz de fazer respeitar o direito, suas devastações são manifestas. É preciso lembrar, o capitalismo – chamemos as coisas pelo seu nome – somente adquiriu na Europa um “rosto humano”, somente deixou de ser um capitalismo selvagem, no quadro da democracia³⁷⁷.

³⁷⁴ LEFORT, C. “Libéralisme et démocratie” (1994). In *LTP*, p. 749.

³⁷⁵ *Ibid.*, Id., p. 750.

³⁷⁶ *Ibid.*, Id., p. 750.

³⁷⁷ *Ibid.*, Id., p. 750.

O princípio basilar da autorregulação do mercado e da harmonização dos interesses, além de não ter constatação empírica, favorece uma cegueira política, pois oculta o caráter destrutivo das práticas mercantis no âmbito da livre troca e da livre circulação. É nesse sentido que o liberalismo econômico, ao tomar crenças por princípios, age como discurso ideológico. Contudo, como veremos mais adiante, é preciso ressaltar que a crítica de Lefort não incide sobre a economia de mercado em si mesma, mas sobre o raciocínio que concede ao mercado o poder de se autorregular e de determinar, *em última instância*, os padrões de comportamento, as relações sociais, as instituições políticas. Sem contestar a necessidade de preservar a liberdade de empreendimento, o lugar do indivíduo e do interesse material, o que Lefort critica precisamente no liberalismo econômico é a sua pretensão de fundar a ordem política:

(...) uma coisa é admitir que as liberdades públicas são ligadas à liberdade de empreendimento e ao comércio; outra coisa é encontrar nestas sua fonte. Da mesma forma, uma coisa é admitir que a sociedade mercantil, industrial, capitalista (qualitativos que exigem ser combinados) implica uma independência do indivíduo (ainda que, simultaneamente, ela imponha novas formas de dependência); outra coisa conceber a sociedade como a resultante de múltiplas redes de relações entre esses termos primeiros que seriam os indivíduos. Enfim, uma coisa é dar lugar ao móvel do interesse – cuja definição permanece, aliás, sempre duvidosa; outra coisa é supor que a conduta do indivíduo é determinada, “em última instância” (para falar como um filósofo marxista de triste memória) por esse móvel³⁷⁸.

Se essa versão do liberalismo econômico deve ser criticada e afastada, há, no entanto, “um liberalismo que permanece ligado à sua inspiração filosófica e política e que pode nos ajudar a compreender a sociedade democrática e sua inversão totalitária”³⁷⁹. Tal inspiração Lefort reconhece na formação do liberalismo francês do começo do século XIX, na figura de pensadores como Benjamin Constant, Tocqueville, Chateaubriand e Guizot. De imediato, o que chama a atenção de Lefort é que esses autores não fundam sua argumentação “na ideia do livre intercâmbio. Eles abrem a via a uma teoria da democracia, mas sem admiti-lo”³⁸⁰. De que maneira isso ocorre?

Na França, o liberalismo – insisto nisso – é na sua origem de natureza política. Ele tem um duplo objetivo: preservar as aquisições da

³⁷⁸ LEFORT, C. “Libéralisme et démocratie” (1994). In *LTP*, p. 751.

³⁷⁹ *Ibid.*, Id., p. 752.

³⁸⁰ *Ibid.*, Id., p. 752.

Revolução, portanto, combater as tentativas de restauração dos partidários do Antigo Regime; tirar lições do acontecimento extraordinário que foi a instauração de um governo despótico, o governo do Terror, na trilha de 89. A reflexão sobre esse acontecimento me parece dar uma acuidade singular aos liberais franceses³⁸¹.

Não deixa de ser instigante a maneira como Lefort anuncia a singularidade do liberalismo político francês: *sem admitir* – talvez mesmo *sem querer* –, esse movimento intelectual foi sensível às ambiguidades da forma social nascente. É assim que Lefort tenta explicar o seu recurso à ótica liberal. Por seu intermédio, nosso autor busca enxergar de maneira mais acurada o núcleo onde se entremeiam a novidade, o potencial e os perigos da democracia moderna. Percorrendo as obras de Constant, Tocqueville e Guizot, Lefort identifica nelas uma preocupação comum, a saber, os riscos contidos na emergência da nova noção de Povo.

Não é nosso propósito reconstituir em detalhes a interpretação que Lefort elaborou de cada um desses autores; bastará indicar alguns aspectos principais. Quanto a Benjamin Constant, Lefort destaca a sua preocupação com o problema da soberania ilimitada do povo, temendo um exercício da soberania semelhante àquele do monarca. Tocqueville, por sua vez, indicava no surgimento de um poder social os perigos de um poder exercido anonimamente pela sociedade (um poder exercido em nome do Povo) sobre indivíduos dispersos e desligados das antigas redes de integração. Já Guizot, embora tenha se mostrado o mais antidemocrático dos pensadores liberais de seu tempo, teve o mérito, segundo Lefort, de fazer sobressair da crítica à soberania ilimitada do Povo a ideia de um poder que não deve pertencer a ninguém. Eis a base sobre a qual Guizot edificou sua teoria do governo representativo, avaliada por Lefort nos seguintes termos:

Esse governo, que busca dar expressão às aspirações e aos interesses múltiplos da sociedade, é o único que não se pretende em posse da legitimidade; ele está sempre em busca de sua legitimação e submisso à sanção daqueles que o julgam sobre os seus atos. Liberal, Guizot coloca princípios que serão, em grande parte, os da democracia moderna, pois, seguindo a mesma inspiração, ele não duvida que a sociedade esteja sempre em movimento e que o governo tenha tarefas consideráveis a assumir – a começar precisamente por aquela de lhe fazer descobrir um movimento e de ajudá-la a realizar³⁸².

³⁸¹ LEFORT, C. “Libéralisme et démocratie” (1994). In *LTP*, p. 752.

³⁸² *Ibid.*, Id., p. 756.

Como se vê, os juízos sobre o liberalismo diferem de maneira significativa ao longo do tempo. Do desejo inicial de se demarcar da visão liberal sobre a democracia, nosso autor se encaminha cada vez mais para uma avaliação positiva do liberalismo, tomado em sua expressão política. Observando o procedimento de Lefort, chama a atenção o seu recorte cirúrgico, que deixa de fora não apenas os pontos de contato entre liberalismo político e liberalismo econômico, mas toda a diversidade, o peso e a repercussão da tradição econômica do liberalismo no presente – no *seu* presente à época. A reflexão de Lefort parece ignorar (talvez escolha ignorar) esse tipo de abordagem, que já encontrava um marco importante nos cursos de Michel Foucault proferidos no *Collège de France* desde o final dos anos 1970.

Feita essa observação, cumpre também notar a maneira como Lefort se volta aos liberais clássicos: a impressão é que o pensador contemporâneo busca neles uma espécie de corroboração suplementar para teses que já pareciam consolidadas em sua própria reflexão. Pensemos, por exemplo, na concepção do poder democrático como lugar vazio e na crítica da representação do Povo-Um, ambas elaboradas em livros como *A invenção democrática* a partir de outras matrizes teóricas. Com isso em mente, poderíamos muito bem questionar: essas duas elaborações conceituais – o poder como lugar vazio e a crítica da noção de Povo-Um – não bastariam para descreditar a afirmação de uma soberania ilimitada do Povo e lançar as bases de uma teoria da representação? Ou, então, o ensinamento maquiaveliano a respeito da natureza e do lugar do Povo, assim como a importância que Maquiavel atribui à distribuição das fontes de poder numa república, não bastariam a Lefort para se opor teoricamente ao risco de um poder totalizante exercido em nome do Povo (enquanto noção substancial, homogênea e idêntica a si)?

Ainda que não tenhamos uma resposta definitiva a tais perguntas, é possível apontar uma mudança de direção e ênfase na reflexão lefortiana: se, antes, suas análises privilegiavam o caráter criativo e indomesticável do Povo – no quadro das lutas que punham em xeque a legitimidade do instituído visando ampliar direitos, agora, a preocupação de Lefort parece se voltar ao risco do excesso e da ilimitação. Talvez essa seja uma das chaves de explicação para o interesse de Lefort pelo liberalismo francês: o risco da soberania popular ilimitada (ou melhor, de um regime que busque exercer o poder em seu nome) precisa ser enfrentado por alguma perspectiva teórica que privilegie o *limite*, a *contenção*. Assim, dos anos 1970 aos anos 1990, é notável o deslocamento que

a reflexão lefortiana efetua: do elogio de um povo que age na fronteira da ordem e da desordem, alargando os limites da democracia e do direito, sobressai a preocupação de que a noção de povo se preste ao exercício de uma autoridade ilimitada, que busque coincidir com o lugar do poder. Esse deslocamento, vale assinalar, vai de par com uma nova ênfase que o autor confere à teoria da representação e aos mecanismos jurídicos de enquadramento da expressão popular.

Levando em conta as referências que marcaram a trajetória intelectual lefortiana desde os seus primórdios, o recurso ao liberalismo político francês produz no leitor um efeito desconcertante. De onde vem e para onde leva esse interesse? A pergunta fica no ar: as razões e as finalidades de tal recurso não são suficientemente esclarecidas pelo filósofo, de modo que sua produção tardia, marcada por essa aproximação elogiosa com o liberalismo político, cai num estado de indefinição quanto à sua própria orientação política. Não à toa vemos ganhar consistência a hipótese de que os seus escritos de maturidade testemunham um deslizamento no campo liberal.

Essa hipótese se reforça ao lembrarmos que o “pensamento liberal” foi apresentado por Lefort sob uma perspectiva não somente oposta ao pensamento democrático, mas como uma perspectiva a ser *negada*, na medida em que ela erguia barreiras à dinâmica de alargamento e efetivação dos direitos. A título de ilustração, evoquemos uma passagem contundente do ensaio “Os direitos do homem e o Estado-Providência” de 1984.

Nem a resistência à opressão, nem a propriedade, nem a liberdade de opinião ou de expressão, ou de movimento, mencionadas pelas grandes Declarações, foram outrora consideradas como sagradas pela maioria daqueles que se nomeavam liberais, sobretudo quando diziam respeito aos pobres e prejudicavam os empreendimentos dos ricos, ou à estabilidade de uma ordem política fundada sobre a força das elites – isto é, daqueles que, como se dizia na França até meados do século XIX, detinham “honras, riquezas e luzes”³⁸³.

Em contraste, quando se lê o ensaio de 1994, “Liberalismo e democracia”, nota-se que os pontos de tensão entre o movimento teórico liberal e o movimento histórico democrático são apenas mencionados, mas não recebem maior desenvolvimento ou

³⁸³ LEFORT, C. “Os direitos do homem e o Estado-Providência” (1984). In *PP*, p. 40.

precisão ao longo do texto. No prosaísmo da argumentação encontra-se a aliança que historicamente se estabelece e se revela entre os princípios liberais e a democracia. As provas dessa aliança encontram-se em dois pontos da linha do tempo. Antes da instituição da democracia moderna (e, em certa medida, favorecendo-a), o liberalismo atuou em prol da limitação do poder teológico-político e da disseminação da noção de direitos³⁸⁴. No presente, o desenrolar dos acontecimentos no século XX teria evidenciado o enraizamento do liberalismo na democracia. Sob os escombros da experiência totalitária, impõe-se a percepção de que a democracia contemporânea carrega necessariamente um segundo nome: ela é dita *democracia liberal*, indicando um vínculo entre democracia e liberalismo que, doravante, não poderia mais se desfazer ou se contradizer.

O que é, portanto, a democracia moderna no presente – a das sociedades nas quais vivemos? Ela leva um nome: é a democracia liberal. Eis o que a distingue de todas as formas de democracia que recenseava e comparava Aristóteles. Mais eis, acrescentemos logo, o que a distingue das “democracias populares”, que nasceram no dia seguinte da última guerra, na Europa do Leste, e que mascaravam um sistema totalitário – impostura à qual, é preciso relembrar, foram cegos inúmeros ocidentais, dentro os quais intelectuais de renome. Estes se deixavam iludir pela imagem de um Povo-Um, de uma abolição da divisão social, de uma coincidência entre o interesse público e o interesse privado, de uma transformação radical da sociedade em favor da estatização da economia? Pouco importa: eles envolviam, no mesmo desprezo, a democracia e o liberalismo. Se nos interrogamos sobre sua relação, não devemos convir, em primeiro lugar, que *não podemos conceber no presente uma democracia que não seja liberal, nem a formação de um regime liberal que seja antidemocrático?*³⁸⁵

A contundência que caracteriza a passagem encontra seu ponto culminante na pergunta lançada ao final, que assume valor de conclusão. Por um lado, é dito: *no presente*, isto é, tendo a experiência do totalitarismo ainda no horizonte, não é possível conceber a democracia senão enquanto *democracia liberal*. De imediato, poderíamos dizer que Lefort cede ao termo para marcar a diferença entre as democracias populares

³⁸⁴ Sublinha Lefort: “é no século XVII que a crítica da autoridade religiosa e a de uma autoridade política incontrolada e, mais ainda, a crítica da imbricação dessas duas autoridades, a crítica de um regime teológico-político, anunciam a ideia de uma sociedade liberal”. LEFORT, C. “Libéralisme et démocratie” (1994). In *LTP*, p. 746. O liberalismo surge de um desejo de limitação do poder teológico-político, de uma limitação do poder monárquico, combinando-se com uma ética da tolerância. No caso inglês, é mais em John Milton (*Écrits politiques*) e James Harrington (*Océanea*) do que em Hobbes que se encontram as características do espírito liberal. Nas palavras de Lefort: “antes que a democracia tenha se desenvolvido, a noção dos direitos individuais e civis havia se difundido nas sociedades ocidentais”. Ibid, Id., p. 750.

³⁸⁵ LEFORT, C. “Libéralisme et démocratie” (1994). In *LTP*, p. 748, grifos nossos.

do Leste, cujo modelo foi marcado pela fusão sociedade-Estado, e as democracias ocidentais, cuja tradição liberal contribuiu para afirmar um modelo de sociedade baseado no reconhecimento de direitos. No entanto, não estamos diante de uma simples mudança de nomenclatura. Assumir que, no presente, a democracia é liberal sugere que o filósofo se distanciou daquele horizonte teórico por ele mesmo vislumbrado, no qual se inscreviam o desejo e a possibilidade de uma *democracia socialista* pensada por oposição à sociedade totalitária e à sociedade capitalista-burocrática. Além disso, Lefort não se limita a estabelecer um vínculo entre democracia e liberalismo, mas dá um passo muito mais comprometedor ao afirmar que um regime liberal não poderia ser antidemocrático. A prova disso é buscada numa observação histórica bastante controversa.

Notável é o fato que os partidos ou correntes denominadas liberais e aqueles mesmos que, com arrogância, reclamam para si a tradição liberal – sem se preocupar em explorá-la – não põem em questão a legitimidade do regime democrático. O *thatcherismo*, que foi em nossa época a manifestação mais ofensiva do liberalismo, nunca cogitou, por certo, reduzir o direito de sufrágio, introduzindo o critério da propriedade ou da capacidade. Durante seu domínio, nunca foi contestado que o povo constituísse a fonte da autoridade; o princípio mesmo dos direitos sociais e de uma legislação do trabalho não foi posto em causa, ainda que, nos fatos, procurasse reduzir consideravelmente seu alcance³⁸⁶.

Além da problemática distinção entre *princípio* e *fato*, vemos ganhar contorno uma distinção hierárquica no interior da própria noção de direitos, a saber, entre direitos políticos fundamentais e direitos sociais e econômicos³⁸⁷. Vale lembrar que esse tipo de afirmação não é absolutamente novo na produção lefortiana; dez anos antes, o pensador já havia sustentado, em “Direitos do homem e Estado-providência”, o argumento de que

³⁸⁶ LEFORT, C. “Libéralisme et démocratie” (1994). In *LTP*, p. 749.

³⁸⁷ Essa prevalência dos direitos políticos fundamentais se mostra também em outros escritos. Ainda que Lefort evite decidir, no curso da luta por direitos, entre direitos fundamentais e subsequentes, claramente os primeiros são postos enquanto condição dos segundos. Note-se, por exemplo, as seguintes passagens da entrevista “La pensée du politique” (1988): “Se há uma dinâmica dos direitos, a tal ponto que não podemos decidir (ainda que se deva distingui-los) entre os direitos fundamentais e os direitos subsequentes, é porque as reivindicações que fundam uns e outros procedem de uma demanda de *reconhecimento público* da parte daqueles que as formulam, ou seja, de muito mais que um simples desejo de satisfazer interesses”. LEFORT, C. “La pensée du politique” (1988). In *LTP*, p. 609. Os direitos fundamentais são a “condição mesma de uma abertura lateral aos outros, de uma participação de todos num espaço comum. E é em razão da significação propriamente política desses direitos que eles podem vir a sustentar novas reivindicações, as quais, sejam sociais, econômicas ou culturais, têm sempre por sentido poder dar a novos grupos um poder de acesso a um espaço antes limitado a um pequeno número”. *Ibid.*, Id., p. 609.

as liberdades políticas (expressão, associação, etc.) têm o estatuto de princípios geradores da democracia, de modo que

[...] lá onde sofrerem restrições, todo o edifício democrático corre o risco de desmoronar. Lá onde não existirem, procurar-se-ia em vão a pedra de fundação. Em contrapartida, ainda que não sejam contingentes, os direitos econômicos, sociais e culturais podem deixar de ser garantidos, ou mesmo reconhecidos (não vejo, de resto, em nenhum lugar, nem na Inglaterra da senhora Thatcher, nem na América de Reagan, qualquer esvaziamento de seu princípio), a lesão não será mortal, o processo continua reversível, o tecido democrático é suscetível de ser refeito, não somente graças a circunstâncias favoráveis à melhora da sorte do maior número, mas pelo próprio fato de serem preservadas as condições de protesto³⁸⁸.

Posicionamentos desse tipo renderam a Lefort várias críticas no campo do comentário. Dentre elas, podemos citar a de Hugues Poltier, expressa no artigo “La question de la politique dans la pensée politique de Claude Lefort”:

[Lefort] não deveria se lembrar que o governo Thatcher chegou, ao fim da grande greve de 1984-1985, a esmagar o poder dos sindicatos britânicos a ponto de desarmar a classe operária frente ao patronato? De modo mais geral, ele não percebeu nada da guinada dos anos 80 que iniciou o movimento de transferência da partilha do valor em favor do capital?³⁸⁹

Para Poltier, o posicionamento de Lefort decorre de sua concepção do político, que, de tão circunscrita, se revelaria “indefesa para pronunciar um juízo fundado sobre as questões relativas à distribuição da riqueza socialmente produzida”³⁹⁰, resultando numa cegueira quanto aos efeitos antidemocráticos das políticas neoliberais. O problema, na visão desse intérprete, consiste na própria estruturação da teoria lefortiana e no lugar que a oposição democracia-totalitarismo³⁹¹ passou a ocupar em sua reflexão:

³⁸⁸ “Os direitos do homem e o Estado-Providência” (1984). In *PP*, p. 58.

³⁸⁹ POLTIER, H. “La question de la politique dans la pensée politique de Claude Lefort”. In POIRIER, N. (sous la direction de). *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*. Lormont : Le bord de l'eau, 2015, p. 92.

³⁹⁰ *Ibid.*, Id., p. 91.

³⁹¹ Poltiers arremata nos seguintes termos: “o quadro teórico do pensamento do político é inteiramente concebido para pensar a diferença dos regimes democrático e totalitário. De modo que – quando a ameaça totalitária desaparece do horizonte, por conta da ascensão de Gorbatchev ao poder, depois, da implosão do bloco soviético na guinada dos anos 90 – o pensamento do político oscila entre a lembrança de sua lucidez precoce sobre a questão totalitária e observações, sem nada de análise, sobre, dentre outras coisas, as

Todo o ensinamento do pensamento do político mostra que o núcleo incompressível da democracia é constituído pelo conjunto do dispositivo que assegura que o lugar do poder permaneça vazio. São constitutivos dele o princípio da competição política assim como o conjunto das liberdades que garantem seu bom funcionamento: liberdades de pensamento, de expressão, de associação, etc. Sua violação assinaria o fim da democracia. [Quanto aos direitos econômicos e sociais] Lefort evoca, por certo, a “lesão” “no tecido democrático” que sua falta constitui – e sem dúvida é nesse sentido que eles não são totalmente contingentes –, resta que, nela mesma, uma tal ausência não basta para pôr em questão o caráter democrático de uma sociedade³⁹².

É verdade que a oposição maior que rege a reflexão lefortiana, a saber, a oposição entre democracia e totalitarismo enquanto formas sociais distintas tende a dificultar o juízo sobre os *graus* de democratização ou de “des-democratização” de uma sociedade, ainda que Lefort não seja totalmente indiferente a essas questões – como atesta sua preocupação com os fenômenos do individualismo, do relativismo e do aumento das desigualdades sociais nas democracias contemporâneas. O que nos parece mais problemático na concepção democrática de Lefort é constatar que, ao mesmo tempo, ela pode se mostrar crítica em relação ao liberalismo, mas não enxergar nas diretrizes econômicas neoliberais, sobrevividas nos anos 1970, um movimento capaz de atentar contra os fundamentos da democracia. Para compreender essas ambiguidades, é possível encontrar apoio na interpretação de James Ingram. Esse comentador identifica duas tendências potencialmente presentes no pensamento lefortiano, que ganham corpo em função do significado que Lefort atribui aos *limites* (ultrapassáveis ou não) da vida democrática. Ingram observa que

[...] os elementos centrais da compreensão de Lefort sobre a democracia moderna – o lugar vazio do poder, a inerradicabilidade da alienação política, a produção e a reprodução do espaço público por meio do conflito – prestam-se a duas concepções muito diferentes sobre as tarefas e possibilidades da política democrática. De um lado, podemos olhar a alienação política como um limite necessário. O principal perigo para a democracia seria então ultrapassar esse limite, sucumbir à tentação totalitária de fundir o poder e o social. Esta é a visão do liberalismo que procura acomodar a política enquanto conflito numa ordem legal e institucional que estabilize e a mantenha dentro de certos limites. Por outro lado, podemos enfatizar o conflito e a dissensão

desigualdades abissais da sociedade brasileira cuja população mais pobre vive ‘como que na periferia da sociedade regida por princípios democráticos’”. Ibid., Id., p. 94.

³⁹² POLTIER, H. “La question de la politique dans la pensée politique de Claude Lefort”. *Op. cit.*, p. 91.

como constitutivos da democracia, como necessários para manter sua abertura. Nessa perspectiva, o principal perigo para a democracia seria solidificar ou institucionalizar um arranjo particular do poder. Política enquanto conflito é sempre necessária para renovar a política enquanto regime, desafiando os seus limites. Essa é a visão da democracia radical. Essas duas possibilidades coexistem na concepção de democracia de Lefort e, em geral, ele recusa a escolher entre elas³⁹³.

Assim como Ingram, acreditamos que o pensamento de Lefort conserva essas duas possibilidades latentes, a saber, uma concepção radical e uma concepção liberal (embora “renovada”) sobre a democracia; em outras palavras, seu pensamento contém uma crítica e uma incorporação do liberalismo. Afinal, apenas reconhecendo essa ambiguidade é que podemos compreender por que Lefort considera adequado chamar a democracia contemporânea de liberal e por que, ao mesmo tempo, ele continua se demarcando do liberalismo até o fim de sua trajetória. Vejamos este excerto de 1995:

O projeto dos liberais era conjurar o perigo do número, substituir a ordem aristocrática pela ordem hierárquica, fundada com base na definição das superioridades e na separação entre o mundo regido por regras e o mundo conturbado das classes perigosas. Um tal projeto se manifesta no registro do político – limitação do sufrágio –, no registro do social – resposta ao problema da pobreza pela caridade individual ou pelas associações caritativas – e no registro dos costumes – autoridade do pai na família, do homem sobre a mulher, do professor na escola, do patrão na empresa, etc. O que resta da doutrina em nossa época? Num sentido, pouca coisa: a democracia que, com justiça, chamamos liberal se tornou uma democracia de massa. Mas, já que tem que aceitar o sufrágio universal, o liberalismo mantém a ideia de que a democracia se define como um sistema estritamente jurídico-político, que ela se reduz às fronteiras do Estado de direito, que ela deve estar ao abrigo dos movimentos sociais³⁹⁴.

Entendamos: a designação democracia liberal é acatada por Lefort por razões de ordem histórica e de ordem teórica. Por um lado, a implosão do bloco soviético recoloca em pauta a pertinência da noção de *democracia liberal* como contraposição necessária ao modelo que imperou entre as democracias populares do Leste Europeu. Por outro, Lefort

³⁹³ INGRAM, J. “The politics of Claude Lefort’s political: between liberalism and radical democracy”, pp. 37-38.

³⁹⁴ LEFORT, C. “Démocratie et globalisation” (1995). In *LTP*, p. 801.

reata com o liberalismo político, reconhecendo sua colaboração para o movimento democrático. Quando Lefort afirma que a democracia, no presente, só pode ser liberal, ele tem em mente uma forma de sociedade na qual *a esfera da política é limitada* e não se confunde com o social. Isto, a seu ver, preserva o caráter plural e heterogêneo da sociedade, assim como a autonomia relativa de suas diferentes esferas (economia, cultura, direito, etc.), de modo que o poder se faça dependente da legitimação que apenas a sociedade pode lhe conferir³⁹⁵. Além da limitação do poder, Lefort considera que o liberalismo, por um lado, tem o mérito de reconhecer os direitos políticos e individuais como próprios à democracia e, por outro, o de enfatizar o papel da *representação*, ideia que se coaduna com a concepção lefortiana do poder enquanto lugar vazio.

A esse respeito, convém salientar que a representação, para Lefort, designa não somente um mecanismo que visa impedir a incorporação do governante no lugar do poder ou que o Povo se preste a tal projeto. Também não significa meramente a transferência do poder de ação e decisão política dos eleitores aos mandatários. Lefort, vale ressaltar, imprime uma mudança significativa à compreensão desse conceito, na medida em que concebe a representação como uma maneira privilegiada de dar visibilidade aos diferentes interesses e conflitos que perpassam uma sociedade, um meio de lhes fornecer expressão numa cena pública e institucional, além de promover, junto aos cidadãos, o sentimento de participação num espaço de questões comuns. Isto é possível porque o filósofo trabalha com um conceito amplo de representação, que compreende assembleias, partidos, sindicatos, associações, movimentos sociais, etc., o que tende a diminuir a oposição entre democracia representativa e democracia direta graças à multiplicação dos espaços de participação coletiva organizada. Assim concebida, a representação é parte essencial da vida e da vitalidade democrática³⁹⁶.

³⁹⁵ “Num sentido, devemos convir que o liberalismo esteve na origem do processo democrático, na medida em que recusava a noção de um poder que gozasse de uma autoridade incondicionada e defendia a fórmula de um governo representativo que, enquanto tal, permanecia sempre em busca de sua legitimação numa sociedade plural e conflituosa”. LEFORT, C. “Démocratie et globalisation” (1995). In *LTP*, p. 800.

³⁹⁶ Lefort pensa a representação num sentido rico e alargado, que passa necessariamente pela figura do Parlamento, mas que necessariamente a extrapola. A representação não designa “o pequeno número daqueles que, mandatários por seus eleitores, têm o poder de deliberar e de decidir no seu lugar; ela fornece ao conjunto da sociedade uma visibilidade, reenvia-lhe os signos de suas oposições internas, de suas articulações, de sua configuração. Impossível sonhar com uma democracia que faça economia de uma assembleia nacional (por mais vicioso que pareça e que frequentemente seja na realidade o seu funcionamento). Mas ainda é preciso acrescentar que a democracia implica uma multiplicidade de outros meios de representação. É assim graças aos órgãos da comuna, do cantão, da região, aos órgãos dos partidos políticos e dos sindicatos e ao desenvolvimento dos órgãos de informação que desafios coletivos se tornam

Se esta é a herança positiva do liberalismo, por assim dizer, resta saber em que consiste a divergência de Lefort, que alimenta seu desejo contínuo de demarcação frente a essa doutrina. A esse respeito, é possível afirmar com segurança que Lefort recusará toda e qualquer forma de elitismo que uma visão liberal sobre a política é capaz de ensejar. A concepção democrática defendida por ele se desenvolve no horizonte de uma democracia de massa, e a força de sua concepção está em favorecer o movimento contínuo de integração dos grupos sociais excluídos, minoritários ou vulneráveis ao mundo das garantias do direito. Nisso a visão de Lefort revela uma distância irreduzível perante as expressões elitistas do liberalismo.

Sob outra perspectiva, Lefort manifestará incessantemente uma recusa em aceitar a economia como o lugar determinante da ordem social e o mercado como capaz de autorregulação. Em direção contrária, nosso autor defenderá, sem hesitar, a necessária contenção do livre comércio pelas instituições políticas democráticas. Sabe-se, no entanto, que esse princípio não é estranho à história do liberalismo, na qual encontramos exemplos de autores que preconizaram a presença do Estado na condução das questões econômicas e sociais ou na garantia do quadro jurídico no interior do qual as transações econômicas são travadas³⁹⁷. Portanto, invocando esse argumento, que tem a fraqueza de simplificar excessivamente o liberalismo econômico, a tentativa lefortiana de preservar uma distância crítica a seu respeito se mostra frágil e contestável.

Fragilidade que, a nosso ver, é resultado de uma esquiva. Sem enfrentar diretamente os problemas oriundos da economia e das novas características do mercado mundial, resta a Lefort circunscrever ao máximo o núcleo de sua crítica e caracterizar, em linhas gerais, o liberalismo contra o qual se opõe, a saber, aquele que define a democracia como um “sistema estritamente jurídico-político”, que a reduz “às fronteiras do Estado de direito”, colocando-a “ao abrigo dos movimentos sociais”. Perante esses princípios gerais, não há dúvida de que a visão de Lefort sobre a democracia se diferencia e mantém uma tensão com o liberalismo, ou melhor, com *este* liberalismo assim definido.

um pouco mais visíveis. A vitalidade ou simplesmente a sobrevivência da democracia está ligada à existência de certos órgãos e à capacidade que eles têm de cumprir sua função, mas sua eficácia depende, por sua vez, da intensidade das relações sociais ou do grau de ‘socialização da sociedade’ (...), ou seja, finalmente da inserção dos indivíduos, a despeito das desigualdades, numa mesma comunidade política”. LEFORT, C. “Démocratie et globalisation” (1995). In *LTP*, p. 802.

³⁹⁷ O nome mais paradigmático a esse respeito é o de John Maynard Keynes. Cf. o seu famoso livro publicado em 1926: *The end of laissez-faire*.

Mas a dificuldade em se compreender a relação de Lefort com o liberalismo, na qual está em jogo o estatuto de sua própria concepção democrática tardia, não se encerra aqui. Agravada pelo recorte cirúrgico operado no interior do liberalismo e pela distância tomada em relação à economia, tal dificuldade se complica ainda mais quando seguimos de perto a análise do autor sobre as relações entre democracia e capitalismo.

4.2. Democracia e capitalismo: do encontro contingente à relação inextricável.

A abordagem de Lefort sobre as relações entre democracia e capitalismo se apreende em duas frentes principais: de um lado, no interior da crítica endereçada ao pensamento de Marx, em particular, à sua visão sobre o advento da modernidade; de outro, nas considerações sobre os fatores históricos cujos efeitos incidem sobre o desenvolvimento da democracia. Nas palavras do pensador francês:

A reflexão sobre o curso que seguem os regimes democráticos não pode fazer abstração dos efeitos das mudanças econômicas e tecnológicas sobre as instituições políticas, sobre a estrutura social e sobre a mentalidade e os comportamentos dos indivíduos. Numa palavra, a história da democracia se mostra estreitamente ligada à industrialização, à urbanização, à evolução da economia de mercado ou, falando mais francamente, à história do capitalismo³⁹⁸.

No tocante ao primeiro aspecto, vale lembrar que a reflexão lefortiana sobre a democracia se insere numa concepção mais ampla sobre as origens e a significação da modernidade. Como vimos, Lefort considera que o fenômeno principal que inaugura a modernidade é o processo de desincorporação do poder e do social³⁹⁹. Tal perspectiva marca uma divergência com a posição de Marx, pois, concebendo o advento da modernidade a partir da oposição sociedade civil-Estado, o filósofo alemão expõe, no mesmo movimento, a sua visão sobre a democracia. A esse respeito, Lefort denuncia uma série de reduções em que o autor do *Capital* teria incorrido: primeiro, reduzindo a modernidade ao processo de formação do capitalismo; segundo, identificando capitalismo

³⁹⁸ LEFORT, C. “Démocratie et globalisation” (1995). LTP, p. 798.

³⁹⁹ Cf. BATAILLON, G. “Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation”. *Raisons politiques*, n.º 56, pp. 69-85.

e democracia. A primazia dessa concepção teria levado Marx a dissolver a democracia no processo de decomposição social posto em marcha pelo capitalismo. Ao engendrar uma sociedade na qual os indivíduos são separados entre si e alienados do resultado de seu trabalho, este modo de produção promove, no plano político, um regime que reconstitui imaginariamente a unidade do social, fornecendo-lhe a imagem ilusória (leia-se, ideológica) de uma comunidade política. Para Marx, esse regime é a democracia, a que chama precisamente *democracia burguesa*, na medida em que ela se presta à legitimação política da burguesia enquanto classe dominante.

Além dessa maneira de situar a democracia, ou seja, no fluxo da decomposição social empreendida pelo capitalismo, é o próprio sentido da argumentação marxiana que Lefort põe em questão. Em Marx, o fenômeno da desintegração é descrito à luz da exigência de unificação do social numa forma *outra* de sociedade, de modo que a democracia é um regime a ser necessariamente superado no processo revolucionário de instituição da sociedade comunista. O problema, para Lefort, é que essa perspectiva ignora toda a transformação simbólica surgida com a democracia moderna e, sobretudo, aponta para uma ideia de unificação do social bastante perigosa.

Eu observava que o fenômeno da decomposição social, da alienação das classes e dos indivíduos, assim que nos detínhamos nele, não permitia situar e apreciar tudo o que havia surgido da desestruturação da antiga sociedade política, que imprimia suas hierarquias numa ordem natural, agenciada sobre o modelo de um corpo, contendo e mascarando divisões internas. Marx me pareceu ter desconhecido o sentido da desintração do político do econômico, do jurídico, do científico, da estética, o sentido da livre diferenciação dos modos de existência, dos modos de agir, dos modos de conhecimento, do desdobramento do conflito de opiniões, os sentidos da desintração do público e do privado, o sentido da afirmação dos indivíduos e da coletividade individual perante formas de autoridade supostamente detentoras do poder social. Quanto à ideia de uma unificação de todas as práticas, de uma socialização acabada, reconheci que ela sustentava o mito de uma indivisão, de uma homogeneização, de uma transparência da sociedade a si, cujas destruições o totalitarismo mostrava ao pretender inscrevê-la na realidade⁴⁰⁰.

⁴⁰⁰ LEFORT, C. “Préface” (1979). In *ECB*, pp. 10-11.

Em síntese, podemos afirmar que nesta frente crítica em relação ao pensamento de Marx, Lefort busca defender duas ideias principais: de um lado, que a democracia é oposta à representação de uma sociedade comunista, na medida em que é trabalhada incessantemente pela divisão, pela heterogeneidade e pelo conflito, ou seja, nela prevalece um modo de socialização irreduzível à unificação e à concórdia; de outro, que democracia e capitalismo possuem histórias e princípios diferentes. Que tenham se encontrado no mesmo tempo histórico não poderia justificar que uma seja expressão do outro ou que a relação entre eles seja harmônica. Aliás, é o contrário que Lefort sustenta ao enfatizar que

[...] não podemos deduzir a democracia dos imperativos de funcionamento do capitalismo. É fato que os princípios democráticos se afirmaram, na América e na França, antes do desenvolvimento da revolução industrial, a única que confere ao capitalismo sua fisionomia moderna. Também não podemos reduzir democracia e capitalismo à mesma lógica⁴⁰¹.

Para Lefort, a relação entre democracia e capitalismo é marcada por um descompasso histórico e uma oposição de princípios. Enquanto a democracia é uma forma de existência do social que se traduz num movimento de contestação e transformação das relações instituídas, guiando-se pela visada ao Direito, o capitalismo guia-se pela busca do interesse particular, e, no mais das vezes, requer disciplina, manutenção de hierarquias, compartimentação de atividades, em suma, uma ampla estrutura de controle capaz de deter o movimento das contradições que o habitam. “Como esqueceríamos”, pergunta o filósofo, “que as relações estabelecidas na unidade de produção são estritamente hierarquizadas e que elas foram por muito tempo – e às vezes permanecem – despóticas?”⁴⁰². Portanto, a oposição de princípios que Lefort estabelece busca desacreditar a representação de uma democracia burguesa, isto é, de um regime como expressão privilegiada de uma classe dominante⁴⁰³.

⁴⁰¹ LEFORT, C. “Préface” (1979). In *ECB*, p. 22.

⁴⁰² LEFORT, C. “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique” (1986). In *LTP*, p. 566.

⁴⁰³ Lefort emprega contra a expressão “democracia burguesa” o mesmo argumento usado contra o liberalismo. “Quanto à qualificação da democracia como burguesa, creio, com efeito, que ela é errada [erronée]. Não que o desenvolvimento da democracia não esteja ligado à emancipação da burguesia. Mas esta se esforçou, tanto quanto pôde, a colocar limites ao seu desenvolvimento; no século XIX ela buscou circunscrever, no interior do povo, a *boa sociedade*, composta por aqueles que detinham as ‘capacidades’, ou, como se dizia ainda, ‘*poder, riqueza e honra*’. Ela resistiu à instituição do sufrágio universal, combateu

Toda essa série de traços, que hoje nos parecem inseparáveis da democracia, são o efeito das lutas do movimento operário. A democracia não é invenção de uma classe, ela é o produto do conflito civil. Ele próprio resultava da perda dos fundamentos últimos do poder, da dissolução das referências de certeza em função dos quais se ordenava a vida social em todas as formações políticas anteriores⁴⁰⁴.

Em outras palavras: a democracia não é burguesa porque ela não é um regime moldado ou apropriável exclusivamente por uma classe em particular, mas é obra da produtividade da luta social. Todavia, assim como Maquiavel notara, é preciso reconhecer que o conflito não envolve sujeitos em posições simétricas: com frequência, os desejos, a natureza da ação e a visada dos agentes sociais são não apenas diferentes, mas contraditórios. Para Lefort, Maquiavel mostrou isso de maneira contundente: o conflito, na figura dos tumultos, é posto no fundamento da vida republicana, mas é o Povo, precisamente, que faz a dimensão da Lei se efetivar na cidade. Esse esquema interpretativo, construído na leitura da obra maquiaveliana, se manifesta na reflexão de Lefort quando ele sustenta que são os movimentos sociais (e, primeiramente, o movimento operário) que agiram – e agem – para dar efetividade à democracia. São esses grupos que atuam para se subtrair ao arbítrio, à exploração e à dominação; são eles que se orientam pela ideia do Direito e, sob a força dessa referência, movem suas lutas em prol de reconhecimento social ou da efetivação de direitos singulares.

Sob outro ângulo, essa posição de Lefort pode ser compreendida como uma “sobrevivência” de sua reflexão sobre o proletariado, tal como elaborada nos anos 1940: na descrição feita à época, o proletariado não possui uma definição objetiva prévia, mas se define essencialmente enquanto *experiência*, isto é, uma práxis acumulada no tempo, que concentra derrotas e vitórias, formas de organização e expressão. Em outras palavras, o proletariado não é a personificação de uma categoria econômica, mas uma *ação*, na qual se reconhecem e se reúnem indivíduos ligados por um modo de vida semelhante e que manifestam uma comum recusa à opressão da sociedade capitalista moderna. Assim, o vazio que poderia se abrir pelo abandono da ideia de sujeito histórico universal, ocorrido

as liberdades de associação dos trabalhadores”. LEFORT, C. “Le peuple et le pouvoir” (1982). In *LTP*, p. 476.

⁴⁰⁴ LEFORT, C. “Le peuple et le pouvoir” (1982). In *LTP*, p. 476.

a partir dos anos 1960, é preenchido por sujeitos múltiplos, que encontram sua melhor expressão nos movimentos sociais, dentre os quais se destaca o movimento operário.

Acentuada essa dimensão conflitiva, a democracia se mostra não apenas numa constante tensão com o capitalismo, mas numa acirrada *luta*. Luta que toma uma dimensão trágica, pois, ainda que seus princípios sejam distintos, uma vez que se cruzam na história, democracia e capitalismo estabelecem um vínculo inextricável⁴⁰⁵. Diferentemente de outros autores, a exemplo de Castoriadis⁴⁰⁶, Lefort não sustentará de maneira resoluta a incompatibilidade entre os dois. Para ele, incumbirá à democracia uma espécie de atenuação dos efeitos destrutivos do livre mercado. Aliás, a história europeia fornece um testemunho a esse respeito e, por contraste, a mesma constatação pode ser feita tomando como exemplo a história dos países da América Latina⁴⁰⁷.

[...] lá onde reina a lei do mercado sem instituições democráticas, lidamos com um capitalismo selvagem, cujos efeitos são devastadores e que arriscam conduzir a novas formas de autoritarismo. Deveríamos, aliás, reconhecer que o capitalismo apenas se humanizou no mundo ocidental aos poucos, sob o efeito da resistência dos trabalhadores, graças aos progressos de suas associações e à tomada de consciência de seus direitos. Essa consciência do direito beneficiou, em grande parte, a civilização burguesa que dava crédito à noção de princípios universais, ainda que as camadas dominantes quisessem reservar para si o seu desfrute. Ao logo de todo século XIX, a dinâmica democrática de integração dos excluídos se acentua, enquanto o capitalismo fabrica exclusão⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ A natureza desse vínculo é apresentada ao final do ensaio “Releitura” (1988). “[...] a democracia é esse regime no qual o conflito, por mais intenso que seja, encontra normalmente o seu lugar ; esse regime que consente em se deixar estremecer, que não desarma a esperança da mudança, esse regime que não poderia – a menos que fosse destruído, não por uma revolução, mas por um movimento totalitário – se confundir nem com o sistema capitalista, nem com a dominação da burocracia, nem com o império da técnica, ainda que esteja inextricavelmente, tragicamente ligado a eles”. LEFORT, C. “Releitura”. In *AB*, p. 256.

⁴⁰⁶ Cf. CASTORIADIS, C. *Une société à la dérive : entretiens et débats*, 1994-1997. Paris: Seuil, 2005, p. 279.

⁴⁰⁷ “(...) que se considere a evolução de grandes nações da América Latina, o Brasil especialmente, onde a democracia nunca se enraizou profundamente. Aí continua a reinar um capitalismo selvagem. O ‘desenvolvimentismo’, nutrido pelos valores do utilitarismo, apenas o mascara. Não é impressionante que o capitalismo se exerça sem freio lá onde uma grande parte da população se vê recusado o exercício de direitos fundamentais ou é impotente para fazer valer tais direitos; lá onde geralmente se permanece acostumado com a desigualdade; lá onde subsistem em todos os setores redes de relação de pessoa a pessoa (entre ‘protetores’ e dependentes)?”. LEFORT, C. “Réflexion sur le projet politique du Mauss” (1993). In *LTP*, p. 724.

⁴⁰⁸ LEFORT, C. “Post-communisme et libéralisme” (1994). In *LTP*, p. 781.

Acompanhando a trajetória dos escritos lefortianos dos anos 1970 aos 1990, é visível o deslocamento de uma “democracia selvagem” – para evocar a famosa expressão de Miguel Abensour – em direção a uma “democracia civilizadora”. Em outras palavras, de uma democracia enquanto práxis indomesticável, questionadora dos critérios estabelecidos acerca do legítimo e ilegítimo, capaz de forçar a concessão ou a criação de direitos, numa palavra, capaz de se chocar contra os *limites* da ordem social, passamos a uma abordagem da democracia cujo acento está na tarefa de limitar, frear, amenizar os efeitos do “capitalismo selvagem”. Enquanto este fabrica exclusão, aquela tenta integrar os excluídos, levando ao paroxismo a relação trágica que os une. Essa dinâmica de luta, que quase nunca se trava em pé de igualdade, não conduz Lefort a reconsiderar a natureza do vínculo entre democracia e capitalismo; no máximo, reconhece que o capitalismo se aproveita da democracia⁴⁰⁹ e que esta não lhe representa efetivamente uma ameaça, a despeito da oposição e das lutas que ela faz nascer contra este modo de produção. Sem reavaliar o estatuto de tal relação, resta a Lefort lembrar as transformações pelas quais passaram as sociedades capitalistas sob o efeito da afirmação dos direitos. Nesseajuizamento, a referência a Marx se faz incontornável, como se a sombra da crítica lançada pelo pensador alemão continuasse a se impor e devesse ser enfrentada.

A sorte dos puros executantes, daqueles que, não há muito tempo, ainda chamávamos proletários, coloca certamente um problema particular. Podemos, é verdade, enfatizar a extensão deles fora do quadro estrito da indústria, discutir efeitos da separação dos meios de produção e da força de trabalho em novos setores, tornados estreitamente dependentes do funcionamento global da economia, e também [discutir] efeitos da mudança sobrevinda na natureza do trabalho de execução. Como quer que seja, não apenas a análise que Marx fazia das relações de produção pede enormes corretivos, não somente a tese que decorre dela de uma fratura que deixa duas classes face a face é posta em causa [mise en défaut] pelos fatos, mas deveríamos convir que a conquista e a difusão dos direitos sociais mudou a fisionomia da sociedade⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ “Que o sistema capitalista tenha tirado benefício das lutas que estão na origem dessas conquistas – para falar mais cruamente: que estas tenham sido ‘úteis’ a longo prazo –, sem dúvida. Ele [o sistema capitalista] se conservou e se desenvolveu, enquanto, de um lado, os trabalhadores se faziam reconhecer como consumidores e, de outro, o custo crescente da força de trabalho incitava à busca de novos modos de produtividade”. LEFORT, C. “Réflexion sur le projet politique du Mauss” (1993). In *LTP*, p. 724.

⁴¹⁰ LEFORT, C. “Réflexion sur le projet politique du Mauss” (1993). In *LTP*, p. 724.

Essa citação é bastante reveladora, não tanto pelo que diz, mas pelo que *não diz*. Nela Lefort tateia novos problemas vinculados às mudanças no funcionamento da economia contemporânea (neoliberal), mas não os enfrenta. Mais uma vez nota-se um desvio frente aos dilemas da nova configuração econômica. Lefort reconhece a desvinculação da classe trabalhadora do seu meio tradicional (a extensão dos antigos proletários para fora do quadro da indústria), reconhece que há uma nova separação dos meios de produção e da força de trabalho (sem discriminar em quais setores e quais os efeitos dessa mudança), reconhece o impacto de uma economia que se desenvolve numa escala global (sem especificar os seus impactos para a experiência política) – mas não avança uma análise da democracia que integre e desenvolva tais mudanças. Afirmando que a análise de Marx exige corretivos (quais? – não sabemos), o pensador francês se limita a afirmar que a “fisionomia” da sociedade foi transformada pela difusão dos direitos sociais, sem desenvolver o argumento ou mobilizar alguma corroboração histórica em seu auxílio.

Além da generalidade da afirmação, outra constatação é digna de nota. Percorrendo seus artigos mais tardios reunidos na coletânea *Le temps présent*, observa-se uma flutuação significativa no modo de caracterizar a relação entre democracia e capitalismo. Embora se trate de uma mudança aparentemente sutil, visto que concerne ao emprego de adjetivos, suas implicações não nos parecem irrelevantes. O que em alguns momentos aparece como uma relação histórica *conflituosa e trágica*, em outros a relação democracia-capitalismo parece ganhar outro estatuto. Em “Réflexions sur le projet politique du MAUSS” (1993), lemos:

Creio que devemos reconhecer uma *ligação íntima* entre o desenvolvimento da democracia e o do capitalismo, e uma diferença, sob certos aspectos, um antagonismo entre os princípios que os guiam. Quanto a mim, não imagino, em nosso tempo, uma sociedade constituída como democracia que não se acorde com uma economia de mercado; e, dado que não poderia haver lugar para um mercado circunscrito às fronteiras de um país e composto de pequenos produtores independentes, acho bom acrescentar, sem me satisfazer com fórmulas hipócritas, que *a sorte da democracia continuará a depender da sorte do capitalismo* – o que também quer dizer da capacidade que ela provará de não deixar se desencadear os efeitos selvagens do mercado⁴¹¹.

⁴¹¹ LEFORT, C. “Réflexion sur le projet politique du Mauss” (1993), pp. 724-725, grifos nossos.

A imbricação historicamente contingente entre democracia e capitalismo é apresentada aqui como uma ligação *íntima* – ainda que seja preservado certo antagonismo entre eles. Uma vez ocorrido, o encontro histórico é marcado pelo selo da irreversibilidade: não se aventa a possibilidade de que democracia e capitalismo sejam ou possam se tornar incompatíveis ou contraditórios. Do ponto de vista da argumentação, não poderíamos ignorar os reducionismos que Lefort comete para poder afirmar a “relação íntima” entre democracia e capitalismo. Um deles, e talvez o principal, é trabalhar com uma definição mínima do capitalismo, que às vezes parece identificado a um tipo de economia: uma economia de mercado. Na verdade, as próprias declarações de Lefort fomentam a confusão: o filósofo não define, de maneira clara e rigorosa, o que é próprio do capitalismo e o que é próprio de uma economia de mercado. As linhas fronteiriças dessa relação se embaralham. É verdade que sua argumentação preserva certa tensão entre democracia e capitalismo, mas o que desponta de maneira mais forte é o lugar que Lefort confere ao mercado no regime democrático e a defesa da liberdade de empreendimento como parte constitutiva das liberdades fundamentais. Por fim, salta aos olhos uma mudança significativa de abordagem: diferentemente das posições que Lefort adotara no começo de sua trajetória intelectual, sobretudo quando vinculado à *Socialisme ou Barbarie*, não encontramos em seus textos dos anos 1990 uma crítica do capitalismo visado enquanto *sistema social de exploração*. Em outras palavras, há um nítido arrefecimento do potencial crítico das análises de Lefort na abordagem do capitalismo contemporâneo.

Que uma democracia possa se acomodar com uma economia de mercado não é por si mesmo reprovável. Castoriadis, que a esse respeito era muito mais rígido, admitia um lugar limitado para o mercado no interior da sociedade autônoma. O que se mostra problemático no encaminhamento lefortiano é o fato deste vínculo ser atado de tal modo que pareça *inalterável*. É isto que inferimos ao ler que “a democracia e o capitalismo, ao menos sob a forma da economia de mercado, mantêm um vínculo tão estreito que não imaginamos que a democracia resista à abolição do mercado”⁴¹². Afirmação que deve ser interpretada ao lado desta: “é preciso convir que a liberdade de empreendimento faz parte das liberdades fundamentais e que, se podemos condenar seu uso desregulado que

⁴¹² LEFORT, C. “Pensée politique et histoire – entretien avec Pierre Pachiet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent” (1996). In *LTP*, p. 859.

permitiu a concentração monopolística, não imaginamos sua supressão, *senão a cair num sistema totalitário*⁴¹³.

Apegando-se ao mercado e à liberdade de empreendimento, ou melhor, conferindo-lhe o estatuto de liberdade fundamental, a argumentação lefortiana acaba erguendo um muro de proteção em torno da esfera da economia. Esta convicção se fortalece ao vermos Lefort recuperar de maneira abrupta a ameaça do totalitarismo, como se sua origem estivesse ligada principalmente à supressão da liberdade de empreendimento e ao controle forçado da organização econômica⁴¹⁴. A nosso ver, o perigo de tal posição é que, protegendo a economia de mercado, ela acabe por desencorajar ações democráticas que busquem questionar ou reinventar a ordem econômica de maneira mais radical.

Mais acima, quando interrogávamos os motivos da aproximação de Lefort com o liberalismo político francês, lançamos a hipótese de que sua reflexão estava se encaminhando para um novo significado da noção de *limite*. Em 1993, num texto de conferência, essa temática é abordada de maneira mais direta. Vale notar a reinterpretação que, implicitamente, Lefort realiza sobre os efeitos da desincorporação do poder, na qual sobressai a importância do *limite* para a atividade política. Na lista dos espaços em que a instância do poder não deve se imiscuir, a economia é posta no mesmo nível que o da cultura, o da ciência e o da justiça. Se a independência dessas três últimas esferas em relação ao poder é mais facilmente aceita, a situação muda de figura quando a esfera em questão é a economia. Tanto no debate teórico quanto na implementação de políticas públicas há muita controvérsia, inclusive entre os liberais, sobre o raio de incidência da ação política e estatal. No que se refere a Lefort, sua crítica mira, nesse caso, um alvo bem delimitado: o filósofo repudia precisamente a ideia de uma organização da economia

⁴¹³ LEFORT, C. “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique” (1986). In *LTP*, p. 566, grifos nossos.

⁴¹⁴ A mobilização desse argumento, embora seja circunstancial, não deixa de causar estranhamento no leitor habituado com as análises clássicas de Lefort sobre o totalitarismo, que situam na mutação simbólica do poder (e não em fatores de natureza econômica) a chave de explicação desse regime. Curiosamente, a posição tardia de Lefort converge com a posição dos autores neoliberais mais ortodoxos das décadas de 1930 e 1940. De acordo com as análises de Dardot e Laval, “o postulado desses autores, que encontramos também em Von Mises ou Hayek, é que a intervenção política é um processo cumulativo. Uma vez iniciada, leva necessariamente à coletivização total da economia e ao regime policial totalitário, já que é preciso adaptar os comportamentos individuais aos mandamentos absolutos do programa de gestão autoritária da economia”. In DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 77. Visão semelhante é encontrada nos ordoliberais alemães, para quem o nazismo é a verdade da economia planificada (Wilhelm Röpke é o mais enfático nesse sentido).

pelo alto, ou seja, de modo autoritário – à semelhança do que ocorreu na URSS. O ponto vulnerável de sua argumentação é deixar aberta a possibilidade de que a organização econômica seja colocada fora do campo da *decisão política*. Vejamos a sutileza na construção desse raciocínio:

Um traço essencial da vida democrática deve ser assim reconhecido: nela se manifesta um sentido novo do limite, tão mais notável se quisermos nos lembrar – quero dizer, concordar – que ela rompe com a imagem do corpo. A atividade *política* depara com um limite. Os detentores da autoridade não devem transgredi-la. É preciso que eles respeitem a independência da justiça (o que não quer dizer que, na realidade, o princípio não seja às vezes violado); *não podem decidir sobre a organização da economia* (o que não quer dizer que eles não devam limitar os esforços de suas desordens ou, na verdade, que os interesses privados dominantes não pesem sobre as decisões públicas); eles não podem manter sob tutela os homens de ciência, os professores, os escritores ou os artistas, nem podem submeter a informação a uma censura arbitrária⁴¹⁵.

Por fim, chama a atenção o retorno ao tema da incerteza democrática. Neste mesmo artigo de 1993, acima mencionado, Lefort ressalta:

a democracia moderna é essa forma de sociedade sem precedente na qual se encontra, senão abandonada, ao menos posta em xeque, a crença numa solução dos problemas últimos da vida social, a crença numa ordem justa e estável, conforme à natureza ou regrada por poderes sobrenaturais, numa palavra, a crença no *bom regime*⁴¹⁶.

Os leitores de Lefort sabem que um de seus maiores esforços intelectuais consiste em desfazer a representação da democracia como bom regime: regime da ordem, do consenso, da concórdia, da busca pela “solução final”. A incerteza e a ética da dúvida, que perpassam ao mesmo tempo a sociedade e os indivíduos numa democracia, estão atreladas à operação de negatividade que permeia esse regime. Na reflexão lefortiana, esse traço é celebrado como desencadeador de um questionamento infinito sobre os fundamentos do Poder, da Lei e do Saber, e age de maneira benéfica ao conferir movimento e vitalidade à democracia. A retomada do tema nos anos 1990, embora se mantenha coerente com a linha geral da argumentação lefortiana, pode se prestar a um efeito desmobilizador, sobretudo quando aproximado dessas análises ambíguas sobre as

⁴¹⁵ LEFORT, C. “L’incertitude démocratique” (1993). In *LTP*, p. 742-743.

⁴¹⁶ *Ibid.*, Id., p. 736.

relações entre democracia e capitalismo. Afinal, não poderíamos reconhecer o levantamento de uma barreira ao pensamento e à ação quando Lefort afirma que “a democracia não traz uma resposta a todos os problemas que colocam a economia de mercado e a concentração internacional do capital”⁴¹⁷?

Observando o campo do comentário, a grande maioria dos intérpretes aponta as insuficiências da visão lefortiana no tocante a essa problemática⁴¹⁸. É preciso admitir, como bem notou Ruy Fausto, que Lefort tem sido cada vez mais reconhecido na cena contemporânea como o grande teórico da democracia moderna, “embora deixe transparecer um mal-estar com relação ao peso das forças econômicas”⁴¹⁹. A conclusão desse intérprete nos parece acertada: ainda que Lefort sinta a necessidade de criticar o capitalismo, “ele não chega a desenvolver uma crítica suficientemente articulada. Na verdade, ele volta constantemente à ‘difícil exploração’ da relação entre a democracia e o mercado, sem dar uma resposta precisa e convincente”⁴²⁰.

Das críticas que Lefort recebeu, uma das mais relevantes é a da autora marxista Isabelle Garo, que dedicou ao livro *Le temps présent* uma resenha bastante acurada. Sem deixar de apontar os méritos do percurso lefortiano, Garo adota uma perspectiva de leitura que expõe os impasses da reflexão de Lefort, sobretudo no que diz respeito às questões econômicas.

[Lefort] faz do “potencial de reivindicação” a condição mesma da vida democrática (...). Abrindo a porta a uma relativa contestação, Lefort sabe fechá-la diante de todo questionamento de uma realidade social, rearticulada marginalmente ao político, mas nunca associada à questão do trabalho, da organização da produção e da repartição das riquezas. Nesse sentido, a via é estreita entre teses que reafirmam o domínio possível dos homens sobre sua história econômica e social (...) e o discurso tradicional da representação parlamentar como depuração das

⁴¹⁷ LEFORT, C. “Réflexion sur le projet politique du MAUSS”. In *LTP*, p. 730.

⁴¹⁸ Na contramão dessas críticas, que são preponderantes, há um posicionamento que merece destaque. Trata-se da interpretação de Fabien Delmotte. “É preciso lembrar que Lefort, apesar do seu abandono do marxismo e de sua reivindicação de restauração da filosofia política, não reduz sua abordagem apenas à consideração de um setor particular da vida social que seria o poder político. Ele visa uma forma de sociedade, ou seja, a combinação de um tipo de constituição e de um estilo de existência ou de um modo de vida, cujos signos se encontram em todas as esferas da sociedade e que proíbe, portanto, estritamente falando, separar o social e o político. Ele próprio [Lefort] escreve que seria ‘temível dissociar o econômico, o social e o político’ [LEFORT, 2007b, p. 829]”. DELMOTTE, F. “Élaborer une critique sociale actuelle, à partir de Lefort et Castoriadis”. *Revue du MAUSS*. 2011/2 (n.38), p. 209.

⁴¹⁹ FAUSTO, R. “L’héritage de Lefort et Castoriadis, critiques de Marx”. In GRANGE, J. & MUSSO, P. (sous la direction). *Les socialismes*. Lormont: Le bord de l’eau, 2012, p. 257.

⁴²⁰ *Ibid.*, Id., p. 257.

paixões e delegação acabada, distante de uma soberania popular, que é mantida *formule pieuse* e símbolo vazio⁴²¹.

Assim, Garo considera que a posição de Lefort no campo político-filosófico, tendo tomado uma distância cada vez maior das questões econômicas, se situa como um “projeto teórico que se deu por objetivo forjar a definição conjunta da democracia e do totalitarismo”, definição que se tornou tão dominante no pensamento lefortiano a ponto de se impor e de substituir a “perspectiva socialista ou comunista de seu ultrapassamento”. Nesse sentido, a reflexão madura de Lefort não se situaria propriamente entre liberalismo e marxismo, mas entre capitalismo selvagem e democracia selvagem. Segundo Garo, é esta terceira via que Lefort teria buscado como uma opção teórica e politicamente coerente, “fundada sobre a clivagem entre democracia e totalitarismo e rejeitando toda alternativa ao capitalismo”.

Por sua vez, a crítica de Hugues Poltier aponta outros problemas da abordagem tardia de Lefort e mira, sobretudo, as consequências do abandono da crítica da economia política.

[...] o contraste é surpreendente entre, de um lado, a precisão e a qualidade das análises sobre o totalitarismo e a história da sua conceitualização sobre as quais [Lefort] retorna várias vezes no curso dos dez últimos anos de sua carreira e, de outro, a ausência de quadro analítico sustentando suas observações disseminadas sobre as desigualdades e a marginalização política das populações mais pobres. E, sobretudo, ele jamais chega a considerar que essa última constatação poderia pôr em questão a apreciação quanto ao caráter democrático de uma sociedade. E a razão, mais uma vez, é o que conceito mesmo do político deixa fora de seu perímetro a questão da partilha da riqueza socialmente produzida. De maneira que ela assiste, impotente e estarecida, a explosão das desigualdades, à escalada do poder da finança, sem nada poder articular. Talvez, ou provavelmente, devemos ver aí o preço a pagar pelo abandono da referência ao marxismo enquanto crítica da economia *política*⁴²².

O abandono da referência ao marxismo enquanto crítica da economia política marca, na trajetória lefortiana, a reabertura da reflexão sobre a democracia numa chave

⁴²¹ GARO, I. “Entre démocratie sauvage et barbarie marchande : à propos de Claude Lefort, *Le temps présent – Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2007”. *La Revue des Livres et des Idées*, n° 3, janvier-février 2008. Disponível em: <https://collectiflieuxcommuns.fr/556-entre-democratie-sauvage-et?lang=fr>

⁴²² POLTIER, H. “La question de la politique dans la pensée politique de Claude Lefort”. *Op. cit.*, p. 94.

de pensamento totalmente renovada: o pensamento do político. Como bem pontuou Delmotte, *o político*, a rigor, não se opõe ao social ou ao econômico. Ele o nome de uma perspectiva que convida a olhar os fenômenos políticos de outra maneira: o político não é nem a totalidade nem o princípio superior que hierarquiza os demais setores do social. A noção sugere outra coisa. Pensar a democracia na chave do político é colocar no centro da reflexão a ideia de *formação social*, atentando ao conjunto de elementos que definem a sua singularidade; por isso, uma formação social sempre se caracteriza *em relação* (por comparação e oposição) a outras. Para Lefort, o que caracteriza a natureza de uma formação social é, a um só tempo, a posição do Poder e a representação que ele fornece de si; a posição da Lei e do Saber e suas relações com o Poder; e o conjunto dos valores e representações que regem a percepção dos sujeitos sociais acerca de si mesmos, de suas relações e do mundo que habitam. De fato, no pensamento do político a economia não ocupa um lugar à parte nem recebe um tratamento especial. Não a vemos figurar ao lado das instâncias que formam o tripé da análise do político em Lefort: o Poder, a Lei e o Saber. Embora em alguns textos Lefort conceda um espaço ao Capital como uma das dimensões do social, o olhar sobre as questões econômicas (as relações de produção, a força de trabalho, a produção e a distribuição da riqueza, as desigualdades sociais, os efeitos das políticas econômicas neoliberais, etc.) vai perdendo força na evolução cronológica de seus escritos. Ainda que tenha aberto um campo de reflexão necessário e original, que até hoje permite pensar a potencialidade da democracia enquanto luta permanente pela afirmação e efetivação de direitos (o que fornece um sustentáculo precioso para a compreensão e a legitimidade dos movimentos sociais), o pensamento lefortiano também criou os seus próprios limites, sensíveis principalmente em seus posicionamentos mais tardios sobre as relações entre democracia e capitalismo.

Não que o esquema lefortiano, baseado na oposição entre formações sociais (totalitarismo-democracia-Antigo Regime), seja caduco e desprovido de relevância. O fim do bloco soviético não marca o fim das questões postas pelo comunismo, como lembra Lefort no livro *A complicação*. As sociedades democráticas têm que se a ver permanentemente com a difícil experiência da divisão social e dos conflitos, da dissolução dos marcos de certezas, da falta de fundamento último, da ausência de fiador da ordem social. O risco do totalitarismo não é coisa do passado, mas está sempre no horizonte, pois vive latente no interior da democracia. No entanto, a derrocada do comunismo real

e as mudanças na configuração da economia global no fim do século XX parecem tirar o fantasma totalitário do prosaetrio e exigir outro tipo de abordagem frente a um novo risco que ameaça a democracia, a saber, a transformação do capitalismo e sua entrada na era neoliberal. Refém do seu próprio esquema interpretativo, baseado na rígida oposição entre sociedade democrática e sociedade totalitária, e buscando manter afastada a crítica da economia, a análise de Lefort se revela desarmada frente a essa transformação no interior do capitalismo.

Suas análises tardias sobre este tema perdem rigor conceitual e estofo histórico. Suas posições, em grande parte ambíguas, são expressas em textos de intervenção, entrevistas, textos de divulgação em veículos jornalísticos. Carecem de maiores precisões ou desenvolvimentos. São fragmentos. E é deles que resta partir para reconstruir uma relação da qual Lefort buscou se afastar: a relação entre democracia e capitalismo. Pensador do tempo presente, Lefort não deixará de exprimir sua posição a este respeito. Mas o que vemos é uma posição oscilante e, no limite, insuficiente – ainda que Lefort disponha da compreensão histórica e dos instrumentos teóricos necessários ao enfrentamento dessa questão.

No essencial, o pensador francês concebe a relação democracia-capitalismo sob o signo da tensão constante e inultrapassável. Nesses termos, somos levados a imaginar uma relação de ganhos e perdas em mão-dupla: a democracia obtendo conquistas em relação ao capitalismo; este se aproveitando daquela para se expandir e aprimorar. A tarefa civilizatória é posta nos ombros da democracia: esta precisa agir como um freio para barrar os efeitos selvagens do capital e lhe conferir um rosto humano. Na medida em que se trata de uma *relação*, poderíamos legitimamente perguntar: que vantagem a democracia tira do capitalismo? Em que este lhe é favorável? Impossível aceitar o princípio de que capitalismo e democracia estejam numa relação simétrica: à democracia incumbe a tarefa de se opor à selvageria desse sistema produtivo. E qual seria a contrapartida do Capital? É curioso notar que Lefort se desvia dessa questão e não cita os benefícios que a democracia tiraria de sua relação com o capitalismo. Além de não citar os ganhos, Lefort parece não enxergar os ataques que a democracia passa a sofrer da nova forma do capitalismo. Ao abandonar a possibilidade teórica de uma invenção democrática no âmbito do modo de produção, Lefort deixa de perceber no advento do neoliberalismo o mais feroz ataque à democracia desde a experiência totalitária. Seja porque o

neoliberalismo tende a criar um sistema pós-democrático e/ou antidemocrático; seja porque ele tende a se impor como uma nova lógica totalitária.

4.3. Neoliberalismo: uma nova ameaça totalitária?

Há algumas décadas, as discussões em torno do neoliberalismo vêm ganhando maior presença na produção acadêmica das ciências humanas. Com o crescente volume de publicações, qualquer listagem de obras sobre o tema corre o risco de ser considerada insuficiente⁴²³. As abordagens que circulam, tanto as clássicas quanto as mais recentes, são elaboradas sob diferentes perspectivas metodológicas e de acordo com posições políticas específicas, mais ou menos assumidas. Eis um fato que impele a operar um recorte preciso e criterioso. Do vasto leque de interpretações que se oferecem na cena contemporânea, vamos nos guiar pela análise feita em coautoria por Pierre Dardot e Christian Laval no livro *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*⁴²⁴.

Retomando a via aberta por Michel Foucault no final dos anos 1970, os autores franceses elaboram uma interpretação consistente e bem documentada sobre a evolução teórica e histórica do neoliberalismo, buscando, ao mesmo tempo, corrigir o diagnóstico geral sobre o seu significado e suprir o que eles consideram uma carência no campo intelectual (sobretudo, no campo das esquerdas), a saber, uma compreensão *política* do neoliberalismo. Se escolhermos seguir os passos de Dardot e Laval é porque suas análises colocam esse fenômeno neste registro: ao abordar o neoliberalismo como uma nova *formação social*, pautada por uma nova *racionalidade governamental*, os autores tomam distância dos quadros tradicionais de interpretação, que tendem a caracterizá-lo ora como

⁴²³ Longe de ser exaustiva, podemos fornecer uma indicação de algumas posições que se destacam no campo crítico do debate: HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992; ANDERSON, P. “Balanço do neoliberalismo”. In GENTILI, P.; SADER, E. (orgs). *Pós-liberalismo. As políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995; STIGLITZ, J. *Making globalization work*. New York : W.W. Norton & Company, 2006; KLEIN, N. *The shock doctrine : the rise of disaster capitalism*. London : Penguin, 2008 ; BROWN, W. *Undoing the Demos: neoliberalism’s stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015. No debate brasileiro, veja-se: OLIVEIRA, F. *Os direitos do antivalor. A economia política da hegemonia imperfeita*. Petrópolis: Vozes, 1998; CHAUI, M. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2011; Paulani, L. M. (2016). Neoliberalismo e individualismo. *Economia E Sociedade*, 8(2), 115-127.

⁴²⁴ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

uma *ideologia*, ora como uma *política econômica* em sentido estrito. Assim, suas análises mostram-se não apenas mais refinadas, mas principalmente mais atentas às implicações políticas do neoliberalismo, pondo em evidência a destruição que ele opera dos princípios da vida democrática. Em síntese,

compreender *politicamente* o neoliberalismo pressupõe que se compreenda a natureza do projeto social e político que ele representa e promove desde os anos 1930. Ele traz em si uma ideia muito particular da democracia, que, sob muitos aspectos, deriva de um *antidemocratismo*: o direito privado deveria ser isento de qualquer deliberação e qualquer controle, mesmo sob a forma do sufrágio universal. [O neoliberalismo vem desativando o jogo democrático] e até mesmo, sob certos aspectos, [a] política como atividade. O sistema neoliberal está nos fazendo entrar na *era pós-democrática*⁴²⁵.

Se este é o horizonte para o qual suas análises se encaminham, interessa-nos por ora ressaltar alguns de seus princípios. Decerto, tomar o neoliberalismo como forma de sociedade e como nova racionalidade governamental é um gesto teórico que orienta decisivamente o sentido da análise. Trata-se de uma perspectiva que afasta, de antemão, o entendimento convencional do neoliberalismo enquanto um corpo de princípios de natureza técnica e econômica, tais como a retirada do Estado dos assuntos públicos, o não intervencionismo, as privatizações, o mercado autorregulador, etc. Ao defini-lo como uma forma de sociedade⁴²⁶, o que os autores destacam é um fenômeno muito mais profundo, que diz respeito ao surgimento de um novo modo de existência do social, uma nova forma de relação entre os homens, que se constituem a partir do lugar ocupado pelo princípio da concorrência e pela forma empresa nas sociedades capitalistas contemporâneas. Na base deste novo modo de ser do social está o exercício de uma *racionalidade governamental*, também inédita. Seguindo uma diretriz explicitamente foucaultiana⁴²⁷, os autores caracterizam o neoliberalismo como uma racionalidade na medida em que ele

⁴²⁵ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op.cit.*, p. 8.

⁴²⁶ Nas palavras dos autores, “a originalidade do neoliberalismo está no fato de criar um novo conjunto de regras que definem não apenas *outro* ‘regime de acumulação’, mas também, mais amplamente, *outra* sociedade”. Ibid., Id., p. 24.

⁴²⁷ A acepção de “governo”, nesse contexto, é bastante precisa. Não se trata da instituição governamental empiricamente definida, mas, em sentido amplo, da atividade que rege a conduta dos homens. Lembremos que, de acordo com Foucault em *O Nascimento da biopolítica* (curso de 1979), governar é conduzir a conduta de outrem. Como veremos adiante, o neoliberalismo põe em marcha uma forma de governo *sui generis*, na medida em que, buscando governar pela liberdade (não contra ela ou a despeito dela), o governo

[...] tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados. A racionalidade neoliberal tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação. (...) O neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência⁴²⁸.

Embora o acento seja posto na racionalidade do neoliberalismo, enquanto sistema normativo que orienta as práticas dos agentes e instituições, isso não quer dizer que a elaboração teórica que tem sido feita a seu respeito, desde os anos 1930, não tenha importância no processo de sua consolidação. Uma justa compreensão do neoliberalismo requer um olhar cruzado sobre os movimentos teóricos no interior da tradição liberal e os acontecimentos históricos do século XX. Assim procedendo, Dardot e Laval situam a refundação teórica do liberalismo no começo nos anos 1930 sob os efeitos da Grande Crise de 29, da Primeira Guerra Mundial e da ascensão de regimes totalitários. Longe de resultar numa doutrina unificada, o neoliberalismo testemunha muitas divergências internas e se divide em duas principais correntes (ordoliberalismo e corrente austro-americana), que ganham contornos mais definidos a partir do Colóquio Walter Lipman ocorrido em Paris no ano de 1938⁴²⁹.

neoliberal precisa atingir o mais íntimo dos indivíduos, de modo a se tornar um autogoverno; em outras palavras, precisa “produzir certo tipo de relação [do sujeito] consigo mesmo”, para que ele venha, por livre vontade, se conformar a certas normas, aceitar e se engajar nas regras do jogo econômico da sociedade neoliberal. Ibid., Id., p. 18.

⁴²⁸ Ibid., Id., p. 17.

⁴²⁹ “Nascido nos círculos intelectuais contra o nazismo, o **ordoliberalismo** é uma doutrina de transformação social que apela para a responsabilidade dos homens. Como agir para refundar uma ordem social liberal depois dos erros do estadismo totalitário?” DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op.cit.*, p. 102. “A criação de um Estado de direito (*Rechtsstaat*) é a condição dessa ordem liberal. Isso significa que o estabelecimento e o funcionamento do capitalismo não são predeterminados: eles dependem das ações políticas e das instituições jurídicas”. Ibid., Id., p. 103. Dentre os principais representantes do ordoliberalismo temos Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Müller Armanack, etc. Do lado da **corrente austro-húngara** destacam-se nomes como os de Ludwig von Mises e Friedrich A. Hayek. O neoliberalismo austro-americano apresenta um ponto em comum com o liberalismo clássico: “a exigência de que se justifique a limitação do Estado em nome do mercado, sublinhando o papel da liberdade econômica na *eficácia* da máquina econômica e no prosseguimento do processo de mercado”. Ibid., Id., p. 134. Mas isso não deve obscurecer os traços inovadores dessa corrente de pensamento: “dando ênfase à ação individual e ao processo de mercado, os autores austro-americanos visam, em primeiro lugar, a produzir uma descrição realista de uma máquina econômica que tende ao equilíbrio, quando não é perturbada por moralismos ou intervenções políticas e sociais destruidoras. Em segundo lugar, visam a mostrar como se constrói na concorrência geral certa dimensão do homem, o *entrepreneurship*, que é o princípio de conduta potencialmente universal mais essencial à ordem capitalista. (...) É precisamente essa dimensão antropológica do homem-empresa que, de um modo diferente daquele da sociologia ordoliberal, será a principal contribuição dessa corrente”. Ibid., Id., pp. 134-135.

São, portanto, fatores de ordem econômica, social e política que instauram uma crise no interior do liberalismo e forçam a revisão dos seus grandes princípios⁴³⁰. É neste contexto de crise que se “apresenta essencialmente o problema prático da intervenção política em matéria econômica e social e o da justificação doutrinal dessa intervenção”⁴³¹. A crise do liberalismo expôs a “insuficiência do princípio dogmático do *laissez-faire* para a condução dos negócios governamentais”⁴³² e ensejou dois tipos de reformulação: o novo liberalismo (simbolizado por Keynes) e o neoliberalismo. A este respeito, vale reproduzir o quadro comparativo estabelecido pelos autores.

O “novo liberalismo”, do qual uma das expressões tardias e mais elaboradas no plano da teoria econômica foi a de Keynes, consistiu em reexaminar o conjunto dos meios jurídicos, morais, políticos, econômicos e sociais que permitiam a realização de uma “sociedade de liberdade individual”, em proveito de todos. Duas propostas poderiam resumi-lo; 1) as *agendas* do Estado devem ir além dos limites que o dogmatismo do *laissez-faire* impôs a elas, se se deseja salvaguardar o essencial dos benefícios de uma sociedade liberal; 2) essas novas *agendas* devem pôr em questão, na prática, a confiança que se depositou até então nos mecanismos autorreguladores do mercado e a fé na justiça dos contratos entre indivíduos supostos iguais. Em outras palavras, a realização dos ideais do liberalismo exige que se saiba utilizar meios aparentemente alheios ou opostos aos princípios liberais para defender sua implementação: leis de proteção do trabalho, impostos progressivos sobre a renda, auxílios sociais obrigatórios, despesas orçamentárias ativas, nacionalizações. Mas, se esse reformismo aceita restringir os interesses individuais para proteger o interesse coletivo, ele o faz apenas para garantir as condições reais de realização dos fins individuais⁴³³.

Sinalizando o hiato histórico entre a refundação teórica e a experiência histórica do neoliberalismo, que começa a se efetivar na década de 1980 sob os governos de Thatcher na Inglaterra e de Reagan nos EUA, Dardot e Laval fazem a seguinte precisão:

⁴³⁰ De modo geral, os princípios-chave reelaborados no interior da tradição liberal pelos representantes do neoliberalismo são: o *laissez-faire*, o *mercado autorregulador*, a *harmonia dos interesses particulares*, o lugar do *Estado* e a natureza da *intervenção estatal*. Do liberalismo clássico ao neoliberalismo temos uma mudança significativa, que diz respeito ao lugar do *limite*. Não é mais a questão do limite que aparece em primeiro plano, um limite, poderíamos dizer, externo e visível (a lei, o mercado, o cálculo da utilidade). Há um deslocamento do exterior ao interior, do visível ao invisível, da coerção à liberdade. “O neoliberalismo não se pergunta mais sobre que tipo de limite dar ao governo político, ao mercado (Adam Smith), aos direitos (John Locke) ou ao cálculo da utilidade (Jeremy Bentham), mas, sim, sobre como fazer do mercado tanto o princípio do governo dos homens como o do governo de si”. Ibid., Id., p. 34.

⁴³¹ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, p. 38.

⁴³² Ibid., Id., p. 68.

⁴³³ Ibid., Id., p. 69.

O “neoliberalismo” vem mais tarde. (...) Ainda que admitam a necessidade de uma intervenção do Estado e rejeitem a pura passividade governamental, os neoliberais opõem-se a qualquer ação que entrave o jogo da concorrência entre interesses privados. A intervenção do Estado tem até um sentido contrário: trata-se não de limitar o mercado por uma ação de correção ou compensação do Estado, mas de desenvolver e purificar o mercado concorrencial por um *enquadramento jurídico* cuidadosamente ajustado. Não se trata mais de postular um acordo espontâneo entre os interesses individuais, mas de produzir as condições ótimas para que o jogo de rivalidade satisfaça o interesse coletivo. (...) O neoliberalismo combina a reabilitação da intervenção pública com uma concepção do mercado centrada na concorrência⁴³⁴.

Entre os primórdios da refundação teórica e a implementação de programas específicos – atestando o exercício de uma nova forma de governo das populações –, ocorre uma série de acontecimentos decisivos para a estruturação do neoliberalismo. Vale pontuar que o neoliberalismo dos anos 1980 não é a simples aplicação da elaboração teórica iniciada nos anos 1930. Nesse meio-tempo, em particular nos países desenvolvidos do Norte, observa-se a ascensão e a queda do Estado de bem-estar social, tanto do ponto de vista teórico quanto histórico⁴³⁵. Por outro lado, a crise que irrompeu nos anos 1960-70 não se reduziu a fatores de natureza econômica, ainda que as crises do petróleo, os baixos índices de lucro e crescimento, a alta do desemprego, em suma, o cenário de estagflação, tenham sido determinantes para a elaboração de políticas neoliberais nas décadas seguintes como resposta a tal situação.

Todavia, para além desse cenário econômico turbulento, foi uma crise mais ampla, no âmbito da governamentalidade, que se mostrou ainda mais preponderante. Tal crise está ligada à irrupção de movimentos sociais e políticos contestatórios, de pressões exercidas pela classe trabalhadora, de novos estilos de vida, de expressões culturais críticas, que marcaram profundamente os anos 1960. Dardot e Laval destacam que esse

⁴³⁴ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, p. 69, grifos nossos.

⁴³⁵ A crítica ao Estado de bem-estar social evidencia uma guerra ideológica iniciada entre os anos 1960-70, antecipando a crise real na qual ele mergulhará posteriormente. A crítica que lhe é dirigida não é apenas de natureza econômica, mas passa fortemente pela dimensão moral. “O grande tema liberal afirma que o Estado burocrático destrói as virtudes da sociedade civil: a honestidade, o sentido do trabalho bem feito, o esforço pessoal, a civilidade, o patriotismo”. DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op.cit.*, p. 210. (...) [Ele] tem o efeito perverso de incitar os agentes econômicos a preferir o ócio ao trabalho. Essa argumentação, repetida até faltar, associa a segurança dada aos indivíduos à perda do senso de responsabilidade, ao abandono dos deveres familiares, à perda do gosto pelo esforço e do amor ao trabalho. Em uma palavra, a proteção social destrói valores sem os quais o capitalismo não poderia funcionar”. Ibid., p. 211.

quadro de efervescência social produziu uma “situação ingerível”, conforme o parecer do documento lançado em 1975 pela Comissão Trilateral, *The crisis of democracy: report on the governability of democracies to the trilateral comission*, redigido por Michel Crozier, Samuel Huntington e Joji Watanuki. O relatório descreve uma situação em que governantes eram

[...] incapazes de governar em razão do excessivo envolvimento dos governados na vida política e social. [Os relatores queixam-se do] “excesso de democracia” que surgiu nos anos 1960, isto é, em sua opinião, do aumento das reivindicações igualitárias e do desejo de participação política ativa das classes mais pobres e mais marginalizadas⁴³⁶.

Ao lembrar as balizas da interpretação foucaultiana, que eles adotam para si, Dardot e Laval observam que é “nesse contexto muito específico de contestação generalizada [ocorrida nos anos 1960] que Foucault situa o advento de uma nova maneira de conduzir os indivíduos que pretende satisfazer a aspiração de liberdade em todos os domínios, tanto sexual e cultural quanto econômico”⁴³⁷. O neoliberalismo pode ser compreendido como uma espécie de resposta à efervescência social e cultural dos anos 1960. Se, num primeiro momento, as aspirações de liberdade que brotaram no período foram percebidas como um risco a alguns regimes (lembremos o caso da França em 1968), é possível sustentar que, na sequência, algo de sua natureza será capturado em benefício da governamentalidade neoliberal, sobretudo num contexto de enfraquecimento de visões alternativas ao capitalismo, culminando no fortalecimento do próprio sistema capitalista⁴³⁸.

O neoliberalismo começa a ganhar efetividade e moldar as diferentes instituições nacionais e internacionais (FMI, Banco Mundial, Estados, burocracias administrativas, gestões empresariais, ONGs, sindicatos, serviços sociais, etc.) a partir do modelo

⁴³⁶ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, p. 194.

⁴³⁷ Ibid., Id., p. 26.

⁴³⁸ “Não podemos esquecer, todavia, que não foi apenas a força das ideias neoliberais que garantiu sua hegemonia. Elas se impuseram a partir do enfraquecimento das doutrinas de esquerda e do desabamento de qualquer alternativa ao capitalismo. Elas se afirmaram sobretudo num contexto de crise dos antigos modos de regulação da economia capitalista, no momento em que a economia mundial era afetada pelas crises do petróleo. Isso explica por que, diferentemente dos anos 1930, a crise do capitalismo fordista resultou numa saída favorável não a *menos capitalismo*, mas, sim, a *mais capitalismo*. O principal tema dessa guerra ideológica foi a crítica do Estado como fonte de todos os desperdícios e freio à prosperidade”. Ibid., Id., p. 207.

fornecido pelas políticas adotadas por Reagan nos EUA e por Thatcher na Inglaterra, ainda que muitos princípios neoliberais já estivessem em vigor nas bases fundacionais da União Europeia desde o final dos anos 1950. No entanto, são os governos citados que constituíram uma espécie de marco histórico do neoliberalismo na medida em que “questionaram profundamente a regulação keynesiana macroeconômica, a propriedade pública das empresas, o sistema fiscal progressivo, a proteção social, o enquadramento do setor privado por regulamentações estritas, especialmente em matéria de direito trabalhista e representação dos assalariados”⁴³⁹.

Por mais que considerem indispensável informar o terreno da ancoragem histórica do neoliberalismo, Dardot e Laval buscam principalmente discernir sua “lógica normativa generalizada”⁴⁴⁰, cuja especificidade consiste em expandir a norma da concorrência e da empresa desde o campo econômico até o mais fundo das subjetividades. Para entender esse movimento geral e suas implicações políticas, será suficiente indicar, em linhas gerais, os quatro principais elementos que constituem tal lógica.

Em primeiro lugar, há uma mudança na compreensão sobre a natureza do *mercado*. Este não é mais concebido como um espaço natural, um espaço que produz, expande e regula a si mesmo. Em outras palavras, ele “não é um ‘meio’ dado de uma vez por todas, regido por leis naturais, governado por um princípio misterioso do equilíbrio. É um processo regulado que utiliza motivações psicológicas e competências específicas”⁴⁴¹. A concepção que entra em vigor é a seguinte: o mercado é, ao mesmo tempo, objeto de uma construção e espaço de uma autoconstrução subjetiva⁴⁴². Construção que requer, diferentemente do que se pensa, a ação do Estado e a “instauração de um sistema de direito específico”⁴⁴³.

⁴³⁹ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, p. 189.

⁴⁴⁰ Ibid., Id., p. 34.

⁴⁴¹ Ibid., Id., p. 139.

⁴⁴² “O mercado é concebido, portanto, como um processo de autoformação do sujeito econômico, um processo subjetivo autoeducador e autodisciplinador, pelo qual o indivíduo aprende a se conduzir. O processo de mercado constrói o seu próprio sujeito. Ele é *autoconstrutivo*. (...) Ao contrário dos ordoliberais alemães, que deixam a cargo do quadro da sociedade o cuidado de limitar as ações humanas, os austro-americanos seguem o caminho do ‘subjetivismo’, isto é, do autogoverno do sujeito. O homem sabe se conduzir não por ‘natureza’, mas graças ao mercado, que constitui um processo de formação. Posto cada vez mais frequentemente em situação de mercado, o indivíduo pode aprender a conduzir-se racionalmente”. Ibid., Id., p. 140.

⁴⁴³ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, p. 377.

Em segundo lugar, a essência da ordem do mercado deixa de ser a troca para se tornar a *concorrência*: “construir o mercado implica fazer valer a concorrência como norma geral das práticas econômicas”⁴⁴⁴. Novamente, a ação estatal se mostra imprescindível na medida em que ela instaura a “ordem-quadro” da economia e se encarrega de supervisioná-la. Em outras palavras, o Estado tem que dar alguma estabilidade e segurança à ordem econômica, que é marcada pela indeterminação, pela mutabilidade e pela imprevisibilidade das transações. Daí a necessidade de garantir o quadro jurídico e intervir para aplicar as sanções quando um particular atenta contra as regras gerais de conduta.

Em terceiro lugar, desdobrando aquilo que já estava implicado nos princípios anteriores, nota-se uma mudança substantiva no *papel do Estado* e, de modo geral, na natureza da ação pública. Seja no nível dos princípios, seja no nível dos fatos, o Estado não se apresenta mais nem como instância de integração social nem como instância que encarna o interesse geral, embora não deixe de exercer a arbitragem de conflitos e forçar o cumprimento dos contratos. No entanto, é mais importante observar que

O Estado já não se destina tanto a assegurar a integração dos diferentes níveis da vida coletiva quanto a ordenar as sociedades de acordo com as exigências da concorrência mundial e das finanças globais. A gestão da população muda de método e significado. (...). [A política “social”] visa a *maximizar a utilidade da população*, aumentando sua “empregabilidade” e sua produtividade, e diminuir seus custos, com um novo gênero de “política social” que consiste em enfraquecer o poder de negociação dos sindicatos, degradar o direito trabalhista, baixar o custo do trabalho, diminuir o valor das aposentadorias e a qualidade da proteção social em nome da “adequação à globalização”⁴⁴⁵.

Nem Estado mínimo, nem Estado-árbitro, o novo Estado neoliberal entra diretamente no jogo econômico e atua como Estado *estrategista*, ajustando o quadro jurídico, comportando-se como uma empresa entre empresas, interiorizando a lógica empresarial e aplicando-a em todos os seus campos de atividade e serviço, inclusive naqueles cujo modo de funcionamento é resistente a tal imposição, por exemplo, as instituições públicas de saúde, cultura e educação.

⁴⁴⁴ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, p. 377.

⁴⁴⁵ Ibid., Id., p. 284.

Concorrência, *downsizing*, *outsourcing*, auditoria, regulação por agências especializadas, individualização das remunerações, flexibilização do pessoal, descentralização dos centros de lucro, indicadores de desempenho e *benchmarking* são todos instrumentos que administradores zelosos e decididores políticos em busca de legitimidade importam e difundem no setor público em nome da adaptação do Estado à “realidade do mercado e da globalização”⁴⁴⁶.

Em quarto lugar, essas mudanças são acompanhadas por uma profunda transformação no nível da *subjetividade*. O modelo que vigora sob o neoliberalismo não é o que se define pela realização do interesse, mas aquele que impele os indivíduos à interiorização da forma empresa. Isso significa que os membros da sociedade neoliberal tendem a se conduzir e a se relacionar consigo mesmos como se fossem uma empresa, veem-se e comportam-se como uma empresa, numa palavra, tornam-se empresários de si⁴⁴⁷. Não há atributo ou recurso (físico, psicológico, educacional, relacional, afetivo, etc.) que não possa ser submetido ao cálculo do custo-benefício, entrando no processo de autovalorização do sujeito.

Do sujeito ao Estado, passando pela empresa, um mesmo discurso permite articular uma definição do homem pela maneira como ele quer ser “bem-sucedido”, assim como pelo modo como deve ser “guiado”, “estimulado”, “formado”, “empoderado” (empowered) para cumprir seus “objetivos”. Em outras palavras, a racionalidade neoliberal produz o sujeito de que necessita ordenando os meios de governá-lo para que ele se conduza realmente como uma entidade em competição e que, por isso, deve maximizar seus resultados, expondo-se a riscos e assumindo inteira responsabilidade por eventuais fracassos. “Empresa” é também o nome que se deve dar ao governo de si na era neoliberal⁴⁴⁸.

Vislumbramos, assim, a intersecção que constitui a força do neoliberalismo. Intersecção que Foucault já havia trazido à luz ao ressaltar que todo exercício de governo político e/ou religioso é indissociável de certo modo de subjetivação, ou seja, um certo

⁴⁴⁶ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, pp. 301-302.

⁴⁴⁷ Nas palavras dos autores: “injunge-se o sujeito a conformar-se intimamente, por um trabalho interior constante, à seguinte imagem: ele deve cuidar constantemente para ser o mais eficaz possível, mostrar-se inteiramente envolvido no trabalho, aperfeiçoar-se por uma aprendizagem contínua, aceitar a grande flexibilidade exigida pelas mudanças incessantes impostas pelo mercado. Especialista em si mesmo, empregador de si mesmo, inventor de si mesmo, empreendedor de si mesmo: a racionalidade neoliberal impele o eu a agir sobre si mesmo para fortalecer-se e, assim, sobreviver na competição. Todas as suas atividades devem assemelhar-se a uma produção, a um investimento, a um cálculo de custos”. DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, pp. 330-331.

⁴⁴⁸ Ibid., Id., p. 328.

governo de si. Nesse tocante, o pensamento grego fornece uma ilustração clássica: aquele que governa deve, antes de tudo, exercer um governo sobre si (na elaboração platônica, relativa à formação do governante, é absolutamente necessário que a parte racional governe as demais partes de sua alma). No que se refere especificamente ao neoliberalismo, esse sistema normativo articula uma maneira particular de ser governado com uma maneira particular de governar a si mesmo cuja mediação é realizada pela forma empresa: “estabelecendo uma correspondência íntima entre o governo de si e o governo das sociedades, a empresa define uma nova ética, isto é, certa disposição interior, certo *ethos* que deve ser encarnado com um trabalho de vigilância sobre si mesmo e que os procedimentos de avaliação se encarregam de reforçar e verificar”⁴⁴⁹.

Apresentado o quadro geral dos princípios, vamos agora apontar, em consonância com o léxico lefortiano, algumas de suas implicações políticas no âmbito da efetividade histórica.

Quando o Estado passa a agir segundo o modelo da empresa, suas relações com a sociedade transformam-se radicalmente. Impulsionada em larga medida pelo próprio Estado, a generalização do princípio da concorrência leva a um apagamento das diferenças no campo social e a um esvaziamento do significado político das ações humanas. Se tudo e todos são movidos pela concorrência, a decorrência imediata é que não há classes ou grupos capazes de uma visada universal, mas apenas indivíduos rivais dotados de interesses particulares. O campo social aparece como espaço homogêneo, aplanado pela generalização da igualdade diante da concorrência e pela universalidade da busca pelo interesse individual. Por conseguinte, desencadeia-se um ataque ferrenho, mais ou menos explícito, contra a noção de direitos. Gradativamente, os embates sociais deixam de se articular em torno da linguagem dos direitos, cuja força é marcar a diferença entre interesses, privilégios e carências. Em outras palavras, a referência à linguagem dos direitos é enfraquecida à medida que tudo se reduz à expressão de interesses: não apenas os conflitos sociais tornam-se conflitos entre interesses, mas os próprios direitos têm sua significação corrompida e passam a ser apreendidos como privilégios⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, p. 332.

⁴⁵⁰ Entre nós – para ficar apenas num exemplo –, a resistência que encontra a política de cotas étnico-raciais para o acesso ao sistema educacional ou a certas carreiras profissionais é emblemática dessa perversa inversão do direito em privilégio.

Nesse contexto, o Estado precisa ser forte, mas no sentido de resistir aos “grupos de interesse”, o que, na prática, significa negar (ou frear) a criação e o reconhecimento de direitos específicos que visam combater desigualdades concretas; em vez disso, essa instituição passa a atuar preferencialmente como “protetor supremo da concorrência e da estabilidade monetária, considerada um ‘direito fundamental do cidadão’”⁴⁵¹. Na ótica neoliberal, “a política consiste em ater-se a regras gerais, sem jamais *privilegiar um grupo em particular*, porque isso seria introduzir distorções graves na destinação dos rendimentos ou na alocação dos recursos no conjunto da economia”⁴⁵². Assim, é possível concluir que o Estado neoliberal busca agir de maneira formal e indiscriminada, ou seja, busca se afastar do combate às desigualdades e se desvincilhar das iniciativas de promoção e garantia de justiça social⁴⁵³.

Esse processo se encaminha para transformação da sociedade numa sociedade de direito privado, na qual o próprio Estado se regula por ele, tomando distância da referência ao direito público. Mas o que vem a ser uma sociedade de direito privado? Como mostram Dardot e Laval, a formulação mais significativa a esse respeito é feita por Hayek. Para este autor, a lei não é natural, nem produzida pelos conflitos sociais, mas é fruto de uma evolução civilizatória, de um “processo espontâneo de seleção”. No âmbito comercial, as regras selecionadas e sedimentadas ao longo do tempo se resumem a três: “a liberdade de contrato, a inviolabilidade da propriedade e o dever de compensar o outro pelos danos que lhe são causados”⁴⁵⁴. Em outras palavras, a lei é *nomos* (regra formal de conduta, de natureza espontânea) e não *thesis* (fabricada ou artificial). Desse modo, Hayek afasta a lei do alcance e da obra da legislação, passível de sofrer a interferência da divisão social, para transformá-la em códigos de conduta formais que devem garantir aos indivíduos apenas uma liberdade negativa, entendida como ausência de obstáculo colocado por outrem. Privar as decisões de discussão pública, enfraquecer a referência à

⁴⁵¹ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op.cit.*, p. 117.

⁴⁵² Ibid., Id, p. 117, grifos nossos.

⁴⁵³ Nesse sentido, há medidas que, por princípio, são impedidas de ser tomadas, a saber, todas aquelas que “implicam uma discriminação” entre os indivíduos. Veda-se a possibilidade de controle de preços e quantidades de produção, mas também “exclui-se qualquer intervenção do governo para reduzir as inevitáveis diferenças de situação material que resultam do jogo da catalaxia. Portanto, a busca de objetivos relacionados a uma distribuição justa de renda (o que é designado em geral pelos termos ‘justiça social’ ou ‘justiça distributiva’) está em contradição formal com a regra do Estado de direito”. (...) Assim, o que é condenado por princípio é a ideia de que a justiça distributiva faz parte das atribuições do Estado”. Ibid., Id, p. 180.

⁴⁵⁴ HAYEK, F. *Droit, législation et liberté*. APUD DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, p. 168.

soberania popular, livrar as regras do campo de competência das legislaturas – eis algumas das principais consequências da primazia do direito privado. Esse aspecto torna bastante nítido o impulso antidemocrático do neoliberalismo, que se insurge contra o vínculo existente entre democracia e controle/participação popular.

[...] trata-se, em última análise, de isentar as regras do direito privado (o da propriedade e da troca comercial) de qualquer espécie de controle exercido por uma “vontade coletiva”. (...). Um Estado que adota por princípio a submissão de sua ação às regras do direito privado não pode assumir o risco de uma discussão pública sobre o valor dessas normas, *a fortiori* não pode aceitar entregar-se à vontade do povo para decidir essa discussão⁴⁵⁵.

Sob outro aspecto, a adoção das lógicas econômicas pelo Estado leva a uma transformação radical no nível das relações entre governantes e governados, cujo efeito mais saliente é a ruína da ideia de cidadania. As políticas públicas deixam de ter por referência a figura do sujeito de direitos. Por sua vez, os “cidadãos” passam a ser vistos como “compradores de serviços que devem ‘receber pelo que pagam’”. Essa prioridade dada à dimensão da eficiência e ao retorno financeiro elimina do espaço público qualquer concepção de justiça que não seja a de equivalência entre o que foi pago individualmente pelo contribuinte e o que foi recebido individualmente por ele⁴⁵⁶. Como se vê, a desconstrução da noção de cidadania vai de par com a desconstrução da noção de direitos, ou melhor, com o “questionamento prático de direitos até então ligados à cidadania, a começar pelo direito à proteção social, que foi historicamente estabelecido como consequência lógica da democracia política”⁴⁵⁷.

A despolitização da relação entre governantes e governados acarreta, por sua vez, a “corrosão dos laços sociais”, que se “traduz pelo questionamento da generosidade, da fidelidade, da lealdade, de tudo o que faz parte da reciprocidade social e simbólica nos locais de trabalho”⁴⁵⁸. O que se espera do indivíduo contemporâneo é justamente o sentimento de desprendimento, mobilidade, desapego e indiferença. O resultado não

⁴⁵⁵ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, p. 184.

⁴⁵⁶ Ibid., Id., p. 319.

⁴⁵⁷ Ibid., Id., p. 380.

⁴⁵⁸ Ibid., Id., p. 365.

poderia ser outro: “a ideologia do sucesso do indivíduo ‘que não deve nada a ninguém’, a ideologia do *self-help*, destrói o vínculo social”⁴⁵⁹.

Resistência do Estado em promover justiça social, primazia do direito privado sobre o público, despolitização da relação governante-governado, destruição do paradigma clássico da cidadania, esfacelamento da ideia de direito, corrosão dos vínculos sociais. Diante desse quadro, não é exagero concluir que o neoliberalismo produz um efeito devastador não apenas para a democracia em particular, mas para a vida política como um todo. Isso se torna ainda mais nítido quando se percebe que a lógica expansiva do neoliberalismo é movida por um impulso totalizante.

Da construção do mercado à concorrência como norma dessa construção, da concorrência como norma da atividade dos agentes econômicos à concorrência como norma da construção do Estado e de sua ação e, por fim, da concorrência como norma do Estado-empresa à concorrência como norma da conduta do sujeito-empresa, essas são as etapas pelas quais se realiza a extensão da racionalidade mercantil a *todas* as esferas da existência humana e que fazem da razão neoliberal uma verdadeira *razão-mundo*⁴⁶⁰.

Razão-mundo porque se expande por todo o globo, atravessando fronteiras, culturas e impregnando regimes de diferentes orientações políticas. Razão-mundo porque molda o espaço da coexistência humana e as relações que nele vivenciamos. Para os autores, é essa racionalidade englobante que está inaugurando uma era pós-democrática, ou melhor, *ademocrática*.

[...] não poderíamos retomar a crítica marxista da “democracia formal”, porque seria ignorar que o esgotamento da democracia liberal priva essa crítica de qualquer fundamento: a governamentalidade neoliberal não é democrática na forma e antidemocrática nos fatos; ela simplesmente não é mais democrática, *nem mesmo no sentido formal*, mas nem por isso identifica-se com um exercício ditatorial ou autoritário do poder. Ela é *ademocrática*⁴⁶¹.

A nosso ver, Dardot e Laval tiram uma conclusão fraca, quando comparada ao diagnóstico que realizaram, e contestável, quando confrontada às experiências históricas

⁴⁵⁹ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo...Op. cit.*, p. 366.

⁴⁶⁰ Ibid., Id., p. 379, grifos nossos.

⁴⁶¹ Ibid., Id., pp. 389-390.

recentes, sobretudo no continente americano. O impulso totalizante do neoliberalismo, capaz de impor a todas as dimensões da vida humana o seu sistema normativo, autoriza uma interpretação muito mais radical. Não basta afirmar que o neoliberalismo é ademocrático porque busca se livrar do poder das legislaturas, enfraquecer a expressão da vontade popular, subtrair-se ao controle do sufrágio, de modo a criar um sistema paralelo e alheio à dimensão política da sociedade. Pois é isto que sugere a expressão “ademocrático”: um esvaziamento/apagamento da referência à democracia. Ora, a história contemporânea tem mostrado que as políticas neoliberais não são indiferentes a esse regime, mas atacam, de maneira mais ou menos velada, os fundamentos da democracia moderna. A racionalidade neoliberal tem aceitado a combinação entre programas neoliberais na economia, conservadorismo cultural e autoritarismo político⁴⁶². No mínimo, seria mais acertado dizer que o neoliberalismo é *antidemocrático*, para evidenciar a sua atividade propriamente destrutiva contra um alvo específico. Sob outro ângulo, uma conclusão igualmente coerente e muito mais radical é aquela que identifica não apenas o impulso totalizante do neoliberalismo, mas principalmente a nova *lógica totalitária* que ele instaura⁴⁶³.

A esta altura, podemos finalmente nos reaproximar do pensamento lefortiano. Curiosamente, nele encontramos alguns argumentos que corroboram e outros que contestam a tese do neoliberalismo como nova formação totalitária.

O argumento lefortiano que melhor sustenta essa tese é o que identifica na homogeneização do social um dos principais efeitos da lógica totalitária. Como vimos no caso soviético, é próprio da lógica totalitária criar sistemas de identificação (entre o indivíduo e a classe, entre a classe e o partido, entre o partido e o Estado, entre o Estado e o egocrata) e impor conjuntos de normas e valores cujo objetivo é minar as expressões da heterogeneidade social⁴⁶⁴. Essa lógica se orienta para a construção de uma sociedade aplanada, unidimensional, sem diferenciação interna, reduzida a um mesmo denominador comum fixado pela ideologia oficial. Tendo em vista a natureza desse procedimento, é possível afirmar que a lógica neoliberal é totalitária na medida em que reproduz um

⁴⁶² Atualmente, países como o Brasil, Polônia e Hungria fornecem exemplos abundantes dessa combinação.

⁴⁶³ No campo de debate brasileiro, a posição de que o neoliberalismo é a nova forma do totalitarismo tem sido sustentada por Marilena Chaui, que se apoia não em Lefort, mas na Escola de Frankfurt para sustentar sua interpretação. Cf. “Neoliberalismo: a nova forma do totalitarismo”. Publicado em: <https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/> Acesso em: 03/02/2020.

⁴⁶⁴ Cf. LEFORT, C. “A lógica totalitária” (1980). In *ID*, pp. 87-102.

movimento semelhante, cujo impulso principal é expandir seu sistema normativo a todas as dimensões da vida social e humana, visando produzir uma sociedade des-diferenciada. O denominador comum, nesse caso, não é a ideologia oficial de um partido, mas as práticas e normas da empresa capitalista.

À parte esse mecanismo comum, não é possível prosseguir com a aproximação entre totalitarismo e neoliberalismo nos limites do pensamento lefortiano. O seu esquema conceitual, tomado rigorosamente, põe obstáculos a essa via argumentativa. Em chave lefortiana, para que um regime seja dito totalitário, é preciso que algumas características estejam reunidas. Lefort não reconheceria no neoliberalismo um caso típico de incorporação do social pelo poder político, em outras palavras, não reconheceria a fusão entre Estado e sociedade – elemento primordial da mutação totalitária. De acordo com a sua visão, não haveria nessa sociedade a atuação de uma instituição central (como o Partido Comunista), responsável por coordenar o processo de socialização dos agentes em prol da identificação ideológica com o regime. Lefort também se recusaria a subscrever a hipótese de um sujeito moldado inteiramente pela lógica da concorrência e da autovalorização, ou ainda, um sujeito inteiramente capturado pelas teias de controle e disciplina do poder econômico⁴⁶⁵. Essa representação vai frontalmente contra a ideia lefortiana do sujeito moderno enquanto sujeito pluridimensional, atravessado por demandas diferentes e conflitantes, marcado de maneira indelével pela ética da dúvida e da indeterminação⁴⁶⁶. No mesmo sentido, Lefort se colocaria contra aquilo que ele considera a ideia subjacente a esse tipo de análise, a saber, que a economia é a instância da vida social com mais peso de determinação. A seu ver, interpretações dessa natureza continuam a conceder à economia o lugar de “determinação última” e mostram-se reféns de uma visão unilateral do espaço social.

Embora tenhamos o cuidado de reconstituir a linha argumentativa de Lefort, para compreender o seu ponto de vista, não é possível deixar de submetê-la a uma apreciação crítica. Se o pensamento lefortiano veda a si mesmo a possibilidade de compreender o

⁴⁶⁵ “As democracias liberais eram universos de tensões múltiplas e impulsos disjuntivos. (...) Podemos descrevê-las como regimes que, dentro de certos limites, permitiam e respeitavam um funcionamento heterogêneo do sujeito, no sentido de que asseguravam tanto a separação quanto a articulação das diferentes esferas da vida. Essa heterogeneidade se traduzia na independência relativa das instituições, das regras, das normas morais, religiosas, políticas, econômicas, estéticas e intelectuais”. DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo... Op. cit.*, p. 323. É justamente essa diferenciação que, segundo os autores, está se dissolvendo sob o neoliberalismo.

⁴⁶⁶ Cf. subcapítulo 3.1. “Desincorporação do poder e revolução democrática”.

neoliberalismo como uma nova formação totalitária é porque sua ruptura com a reflexão econômica foi muito profunda e seu recorte da tradição liberal, muito estrito. Sobre o liberalismo econômico reina um silêncio estrondoso em sua obra. Essa postura o impede de perceber as transformações que atingiram, ao mesmo tempo, o mercado, o Estado e as subjetividades a partir dos anos 1970. Chegando aos anos 2000, Lefort continua raciocinando na chave do liberalismo político, preocupado em combater o fenômeno do individualismo, mas sem levar em conta a evolução da tradição e da história econômica e, principalmente, sem dimensionar a monstruosa mutação que leva a forma empresa a se expandir indiscriminadamente. Enquanto essas mudanças se processam, o pensador francês continua defendendo a importância da limitação do mercado por instituições democráticas, sem atentar que a lógica mercantil e empresarial vem corroendo por dentro essas mesmas instituições e destruindo até mesmo as referências simbólicas da sociedade democrática, como a referência à Lei e ao Direito. Assim, quando confrontado a se exprimir sobre o peso da influência do neoliberalismo sobre as democracias contemporâneas, Lefort continuará a tomá-lo como simples ideologia, à qual seus contemporâneos conferem um poder de determinação que ele julga não apenas desmedido, mas ilusório. A seu ver, uma tal descrição do neoliberalismo, enquanto racionalidade totalitária sem fissuras ou oposição, desembocaria numa espécie de visão fatalista, da qual a destruição da vida política é o símbolo maior.

Colocadas lado a lado, as visões de Lefort e a dos sociólogos contemporâneos testemunham uma falha que pode ser corrigida quando combinamos as suas perspectivas. Embora façam um diagnóstico preciso, Dardot e Laval tiram uma conclusão política fraca sobre o neoliberalismo. Por sua vez, Lefort tem um diagnóstico limitado sobre o neoliberalismo, embora disponha de um arcabouço conceitual poderoso para analisá-lo criticamente. Assim, para enfrentar os efeitos do sistema neoliberal no presente, julgamos que é preciso seguir com a teoria lefortiana para além de Lefort.

Adotando essa atitude, não visamos refazer a análise do neoliberalismo, agora sob a inspiração lefortiana, mas indicar a abertura de um novo campo de investigação que pode ser profícuo a futuras pesquisas. Em primeiro lugar, parece-nos necessário levar a sério a implementação de uma nova lógica totalitária pelo neoliberalismo. Obviamente, tal lógica não se apresenta sob os mesmos traços daquela que vigorou nos regimes totalitários do século XX; por isso, para reconhecê-la, deve-se atentar às semelhanças

entre os seus *modos de atuação* e os *efeitos visados*. No que diz respeito às diferenças, está claro que a lógica dos regimes totalitários atuava, segundo a expressão de Lefort, como uma “ideologia de granito” e os mecanismos de imposição eram muito mais sensíveis: a cadeia de identificações (indivíduo-classe-partido-Estado-Egocrata), ainda que contasse em alguma medida com o assentimento dos indivíduos, era mantida principalmente pela violência e pelo terror. Por sua vez, ainda que a violência esteja presente, a lógica totalitária neoliberal não faz um uso tão explícito dos mecanismos de imposição, mas abre espaço para a “expressão da liberdade” dos indivíduos, solicita os seus desejos, dando-lhes a sensação de que fazem suas escolhas por si mesmos. Nos dois casos, entretanto, a lógica totalitária visa ligar as atividades umas às outras (no âmbito do trabalho, formação, cotidiano, prazer, etc.), submetê-las a um único sistema de valores e norma, que exerce uma coerção, mais ou menos velada, sobre os corpos e condutas⁴⁶⁷.

É verdade que a lógica totalitária neoliberal não conta com uma instituição nuclear da envergadura de um Partido Comunista para coordenar o processo de socialização dos agentes. Pelo contrário, esse processo deve parecer o mais solto e livre possível, deve ser vivido como uma escolha feita por cada um. Para além dessa aparência, o que deve ser notado é a existência de uma rede capilarizada de organizações que atuam de modo similar, moldando os indivíduos em suas diferentes trajetórias: escolas, universidades, centros culturais, meios de comunicação, hospitais, prisões, etc. Eis uma situação – diga-se de passagem – que também permite observar o desmantelamento das instituições públicas, o esvaziamento do seu sentido e sua transformação em *organizações*.

Por essas razões, a lógica totalitária neoliberal é muito mais difícil de ser reconhecida e combatida, pois tem a seu favor a aparência da liberdade e o ocultamento de sua própria ação. Muitas vezes, ela atua de modo invisível ou imperceptível, sendo veiculada pelos novos meios de comunicação, sobretudo no espaço criado pela internet, no qual estilos de vida, comportamentos, propagandas, atividades e novas formas de trabalho não param de ser forjados. Talvez a internet esteja fazendo o papel da “instituição

⁴⁶⁷ Lembremos essa passagem do ensaio “A lógica totalitária”: “[...] *todas* as atividades são *imediatamente* religadas umas às outras, deliberadamente apresentadas como modalidades de um universo único, na qual um sistema de valores predomina absolutamente, de maneira que *todos* os empreendimentos individuais ou coletivos devem, necessariamente, encontrar aí um coeficiente de realidade, na qual enfim o modelo dominante exerce uma coerção *total* ao mesmo tempo física e espiritual sobre as condutas dos particulares”. LEFORT, C. “A lógica totalitária” (1980). In *ID*, p. 190.

central”, que unifica, homogeneíza e controla a socialização e o imaginário social, dando aos indivíduos a sensação de liberdade, participação, expressão, proximidade, apagamento de hierarquias – situação que corresponde ao espaço do *entre-nous*, que Lefort caracterizou nos anos 1970 como a nova forma da ideologia contemporânea⁴⁶⁸. No entanto, ao mesmo tempo em que tudo se mostra conectado, ocorre a destruição dos vínculos sociais reais, seja pela competição generalizada, seja pela desinstitucionalização da vida política, o que leva ao extremo a responsabilização e a solidão do indivíduo. O indivíduo está cada vez mais só nos seus méritos e fracassos: todo o peso de sua existência recai sobre os seus ombros.

De acordo com o esquema conceitual lefortiano, é totalitária uma forma social em que há imanência entre Estado e sociedade. Atualmente, não parece ser o poder político que engloba a sociedade, mas o poder econômico. A imanência entre o econômico e o social se dá com a participação ativa do Estado, que se desvencilha de suas responsabilidades, expande o campo da concorrência, gere a população para torná-la mais adaptada ao mundo da concorrência generalizada. É verdade que o poder não aparece incorporado na figura de um governante em particular ou de uma empresa em particular. Mas o lugar do *poder político* nas democracias contemporâneas tem deixado de funcionar como lugar vazio e vem sendo ocupado pelas determinações do mercado, esta entidade que, sem mostrar o rosto, age cada vez mais de maneira personificada, retirando dos homens as rédeas sobre os rumos da vida coletiva. As questões econômicas (reformas, ajustes, cortes, políticas públicas, etc.) são tratadas como matéria exclusiva das burocracias administrativas e de seus técnicos competentes, postas à distância do debate público e do poder público de controle e decisão.

Acreditamos que uma das tarefas mais urgentes do pensamento político contemporâneo é avançar a crítica política do neoliberalismo, esforçando-se para colocar em evidência as contradições e os sofrimentos causados por esse sistema, que tem a seu favor um forte apelo à liberdade individual. Parece-nos igualmente importante que o trabalho intelectual olhe para as atitudes, experiências e modos de subjetivação que se colocam na contramão da racionalidade neoliberal, não apenas para contribuir com eles

⁴⁶⁸ Cf. LEFORT, C. “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas” (1974) . In *FH*, 1979, p. 295-345.

por meio da amplitude que é capaz de lhes dar, mas para aprender com eles e renovar as suas próprias categorias de interpretação. Pois somente dessa maneira, em contato com as experiências concretas de luta e resistência, o pensamento político conseguirá conceber “novas utopias”. Afinal, o neoliberalismo começou a se instalar mundo afora após o fracasso do “socialismo real”, nutrindo-se da ausência de projetos alternativos vinculados ao desejo por uma *sociedade outra*. A invenção de novos projetos nesse sentido é a tarefa urgente do nosso tempo.

Considerações finais

Forças e limites da visão lefortiana sobre a democracia

Ao longo deste trabalho, buscamos reconstituir os principais momentos da reflexão lefortiana sobre a democracia, levando em conta o movimento geral de sua produção filosófica, que se estende de meados dos anos 1940 ao começo dos anos 2000. Observando esse arco temporal, pode-se afirmar que o pensamento lefortiano produziu diferentes abordagens da democracia.

A primeira concepção democrática de Lefort, embora não tenha passado de uma forma embrionária, se elabora no bojo do marxismo, e seus sinais são apreensíveis durante mais ou menos uma década, entre 1948 e 1958. Ela desponta no interior da crítica ao dito comunismo soviético e revela seus traços por oposição à sociedade burocrático-stalinista. Pensada como obra da revolução proletária, essa concepção está centrada na gestão da produção pelos trabalhadores e na positivação do seu poder por meio de instituições antiburocráticas: o socialismo que Lefort defende e lhe serve de baliza à desconstrução do regime stalinista é um socialismo pensado como uma *democracia dos conselhos*⁴⁶⁹. Buscando efetivar uma postura teórica coerente com as diretrizes de Marx, Lefort então sustenta que “não há construção do socialismo independente da consciência do proletariado, de sua participação efetiva na direção e no controle da economia”⁴⁷⁰. A força dessa concepção germinal consiste no lugar conferido à esfera da produção, à classe trabalhadora e ao imperativo de que as instituições devem permanecer sob o controle daqueles que estão engajados em meios concretos de atividade. Note-se, entretanto, que não há primazia absoluta da esfera econômica. No projeto global de sociedade, a que se nomeia socialismo democrático (ou democracia socialista), não apenas a economia, mas nenhum outro setor (a política, a cultura, o social, o direito) poderia existir de maneira abstrata e autossuficiente, mas teria que se mostrar integrado no social, se relacionar com

⁴⁶⁹ Citamos novamente esta passagem lapidar: “julgávamos que o objetivo da luta não poderia ser outro que a gestão da produção pelos trabalhadores, pois qualquer outra solução apenas consagraria o poder de uma burocracia nova; buscávamos, por conseguinte, determinar reivindicações que testemunhavam imediatamente uma consciência antiburocrática; conferíamos um lugar central à análise das relações de produção e de sua evolução, de maneira a mostrar que a gestão operária era realizável e que ela tendia a se manifestar, já espontaneamente, no seio do sistema de exploração; enfim, éramos levados a definir o *socialismo* como uma *democracia dos conselhos*”. LEFORT, C. “Organisation et parti” (1958). In *ECB*, pp. 101-102, grifos nossos.

⁴⁷⁰ LEFORT, C. “Kravchenko et le problème de l’URSS” (1948). In *ECB*, p. 142.

os demais setores, permanecendo sob o controle dos indivíduos. Desse modo, não haveria a separação hierárquica entre o econômico e político: o socialismo, na visão lefortiana à época, colocaria em marcha uma forma de organização econômica e política que não permitiria a autonomização de nenhuma de suas esferas. O desenho de sociedade que emerge dessa reflexão é aquele de uma sociedade em que haveria mecanismos de participação efetiva, gestão operária da produção, controle dos representantes, modos de interferência e revogabilidade das instâncias representativas. A política, portanto, não seria vivida como algo separado e especializado, mas estaria ao alcance dos indivíduos, com protagonismo àquela classe que, no seio da sociedade moderna, ocupa a posição de produtor universal.

A ruptura com *Socialisme ou Barbarie*, em 1958, inaugura uma nova baliza no percurso lefortiano e, ao mesmo tempo, em sua visão da democracia. Nessa época, Lefort radicaliza a crítica da teoria da direção, fazendo com que ela atinja a própria ideia de revolução e, por conseguinte, a concepção de história que lhe serve de base. Aproximadamente entre 1958 e 1968, temos um período em que a filiação ao pensamento de Marx é posta em questão, processo impulsionado pelos eventos históricos que se produziram à época, dentre os quais se destacam as revoltas no bloco comunista e a onda contestatória de Maio de 68 na França. Neste horizonte, são alvejadas, principalmente, as ideias-chave que sustentam a obra do pensador alemão e haviam servido de base a Lefort no primeiro momento de sua produção: o estatuto da divisão social, a noção de proletariado, a compreensão da luta de classes e da ação revolucionária. No mesmo intervalo de tempo, o pensador francês continua a desenvolver sua crítica do totalitarismo, percebendo os riscos contidos no projeto de uma organização total da sociedade, implicados na ideia tradicional de revolução: riscos de homogeneização do social, de controle artificial e autoritário dos processos de socialização, de um suposto saber totalizante, detido e implementado por um poder onisciente e onipotente.

Tendo se voltado ao pensamento de Maquiavel a partir de 1956, Lefort encontra na obra do pensador florentino as bases que vão alicerçar a sua concepção madura da democracia. Na experiência de leitura e interpretação que lhe dedicou por mais de uma década (materializada no livro que aparece em 1972, *Le travail de l'oeuvre - Machiavel*), Lefort consegue formar uma nova compreensão da história, da divisão social e do poder, podendo assim ressignificar o entendimento sobre a natureza e a posição do povo, inclusive de sua relação com a lei e a liberdade. Na democracia lefortiana, o povo não é

uma noção substancial e tampouco preenche o lugar do poder. É o sujeito infigurável da soberania e sua identidade permanece latente. No entanto, por ser definido pela negatividade, enquanto pura recusa da opressão, essa característica o habilita a ser posto como referência da lei e da liberdade: a negatividade se traduz em positividade. A democracia lefortiana, enquanto matriz simbólica de relações sociais, vai se revelando inteiramente trabalhada pelas figuras do negativo: não somente o povo apresenta esse traço, mas também o poder, cujo lugar é vazio e inocupável. Enfim, a indeterminação desponta como a característica principal da democracia lefortiana, mantendo essa forma de sociedade aberta à história.

Depois de ter afastado o horizonte da revolução, Lefort nos coloca diante de uma democracia em movimento permanente, como instituição contínua do social, e, por essa razão, capaz de ultrapassar os seus limites, ainda que não esteja livre das ameaças de regressão. Assim, sobressai entre os anos 1970 e 1980 uma concepção da democracia que veicula um debate legítimo sobre o legítimo e o ilegítimo, que acolhe os efeitos benéficos do conflito, que proporciona a criação contínua de direitos. Pelo lugar de destaque que concede à força de instituição social, ao excesso do instituinte sobre o instituído, à desordem em relação à ordem, essa concepção recebeu por alguns comentadores a designação de *democracia selvagem*, que veem nela a marca da radicalidade e da atualidade do pensamento lefortiano.

Tendo em vista essa concepção singular presente na obra lefortiana, não há dúvida de que responderemos pela afirmativa à questão posta como fio condutor desse trabalho, a saber: o lugar ocupado pela teoria democrática lefortiana consegue escapar, ao mesmo tempo, da visão marxista e da visão liberal relativa a esse regime? Pelo que desenvolvemos nos capítulos anteriores, a resposta afirmativa é aceitável sem maiores dificuldades. Ainda que opere alguns recortes simplificadores, Lefort consegue arrancar a definição da democracia tanto da representação marxista convencional (que a reduz à condição de regime de fachada da dominação burguesa) quanto da representação liberal clássica (que a reduz ora um conjunto fixo de instituições e procedimentos, ora ao Estado de direito, ora a um regime do consenso, da *law and order*). O estatuto que Lefort atribui à divisão social e à noção de povo é a chave de compreensão da bem-sucedida distância que ele toma dessas duas perspectivas políticas.

No entanto, o cenário muda de figura quando acompanhamos a evolução dos seus ensaios entre a década de 1990 e o começo dos anos 2000. Os escritos que tematizam a

sociedade democrática perdem, não apenas rigor conceitual e lastro histórico, mas também a força crítica própria aos escritos dos anos 1970, que fazia da concepção lefortiana tão libertária. Não aparece em primeiro plano a ação do povo como ação instituinte, contestadora de limites, criadora de direitos. Agora o acento é posto nos mecanismos institucionais de enquadramento da expressão popular. Daí a ênfase nos mecanismos positivos do direito e no papel das eleições. O “povo maquiaveliano”, contestador, em excesso sobre o instituído, sai de cena; ele parece se tornar uma ameaça a ser contida. Lefort parece se tornar refém do seu próprio esquema conceitual elaborado no enfrentamento do totalitarismo.

Isso se torna mais nítido quando, após o colapso do comunismo, o filósofo desvia-se do fenômeno que começa a ganhar o mundo a partir dos anos 1970: a reconfiguração do capitalismo e sua entrada na era neoliberal. Para ser enfrentado, esse fenômeno requer um olhar sobre as mudanças que, ao longo do século XX, transformaram radicalmente a esfera da economia, sobretudo no que diz respeito às relações entre Estado, sociedade, mercado e subjetividade. Mesmo dispondo de um dos mais potentes arcabouços teóricos produzidos pelo pensamento filosófico do século XX, Lefort não faz o melhor uso de sua própria reflexão. É então que a ruptura com o marxismo mostra o seu preço. Confrontado a se posicionar sobre as relações entre democracia e capitalismo (quando, na verdade, sua reflexão privilegiou o par democracia-totalitarismo), Lefort preservará a *tensão* entre eles, mas se mostrará incapaz de atentar à natureza antidemocrática do capitalismo neoliberal. Mais do que isso: insistindo em tomar o neoliberalismo como mera ideologia, não percebe que ele instaura uma nova racionalidade governamental que não apenas destrói as instituições do Estado de bem estar social, mas corrói as bases e referências simbólicas da vida democrática, dentre elas, a noção de vínculo social baseada na igualdade e na solidariedade, a legitimidade do debate sobre o legítimo e o ilegítimo, a recusa da homogeneidade social, o direito à afirmação da diferença, a consciência do direito a ter direitos.

Este trabalho almejou sugerir um percurso de leitura no interior de uma obra resistente à sistematização. O pensamento de Lefort não se dá por inteiro, mas nos força a pensar junto, nos convida a tomar parte nesse empreendimento coletivo que é a decifração da vida política. Levando isso em conta, nosso intuito foi o de organizar um guia de leitura focalizando a temática que constitui a espinha dorsal do seu projeto filosófico: a caracterização da democracia moderna. Reconstituímos o movimento

próprio a essa experiência de pensamento, apontando o solo de sua inscrição histórica, os seus deslocamentos, interlocutores, filiações e rupturas. Além disso, não recuamos diante dos impasses com os quais a reflexão lefortiana se depara ou dos obstáculos que, a nosso ver, ela mesma se coloca. Em suma, visamos apresentar as forças e os limites desse pensamento não apenas em sua arquitetura interna, mas tendo em vista as complicações do *nosso tempo presente*.

Diante do neoliberalismo, compreendido enquanto nova forma do totalitarismo, a obra lefortiana pode nos oferecer meios de enfrentamento. Para isso, teremos que prosseguir com Lefort e para além dele. Teremos que reconciliar, em alguma medida, o jovem filósofo e o filósofo maduro. Ao dizer isto, queremos sugerir que a crítica do sistema neoliberal, a ser elaborada em termos de nova formação totalitária, precisa ser combinada com alguma perspectiva de ultrapassamento. Não de ultrapassamento da divisão social, mas de ultrapassamento desta forma de sociedade que se apresenta como necessária e inescapável.

Daí a importância de retomar e ressignificar a referência à construção de uma *sociedade-outra*, não para alimentar o sonho de uma sociedade enfim conciliada, organizada e gerida do alto por um *bom poder*, mas para fortalecer a referência de que a política é, ao mesmo tempo, invenção contínua movida pelo desejo de liberdade e obra social que deve permanecer sob o controle dos seus autores. O jovem Lefort tem algo ainda relevante a nos dizer a esse respeito. Por exemplo, a maneira como ele articula os níveis político e econômico em sua primeira concepção democrática continua sendo uma diretriz bastante fecunda para defender, dentre outras coisas, a necessidade de que os assuntos econômicos sejam objeto de discussão e controle político. A falta desse controle é um dos elementos que, ainda hoje, faz com que o mercado atue como uma entidade todo-poderosa. Para o jovem filósofo, a questão do socialismo não se encontrava morta, apesar de tudo aquilo que havia sido feito historicamente em seu nome. Pelo contrário: este começava “a *viver* no momento em que se deixava descobrir que era o único capaz de dar o máximo de *vida* à sociedade civil e de impedir que o poder se solidificasse, que a lei decaísse para o plano do interesse do dominante e que o saber se dissolvesse em

ideologia”⁴⁷¹. Ora, não seria de um horizonte de vida e vivificação que precisamos para enfrentar a nova forma totalitária e sua política de morte⁴⁷²?

⁴⁷¹ LEFORT, C. “Uma outra revolução” (1977). In *ID*, p. 211.

⁴⁷² Cf. MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018. Cf. também CHAUI, M. *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. Em especial, a Parte II – Violência contemporânea.

Referências bibliográficas

- LEFORT, C. *Le travail de l'œuvre: Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Gallimard, 1979.
- _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- _____. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- _____. *Desafios da escrita política*. Trad. Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- _____. *La complication: retour sur le communisme*. Paris: Fayard, 1999.
- _____. *Le temps présent: écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.
- _____. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Trad. Isabel Loureiro e Maria Leonor F. R. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- CASTORIADIS, C.; LEFORT, C.; MORIN, E. *Maio de 68: A brecha & vinte anos depois*. Trad. Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.
- ABENSOUR, M. "Démocratie sauvage et principe d'anarchie". *Revue Européenne des Sciences Sociales*. T. 31, n. 97, 1993, pp. 225-241.
- _____. "Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort". In: HABIB, C. & MOUCHARD, C. *La démocratie à l'oeuvre: autour de Claude Lefort*. Turriers: Editions Esprit, 1993, pp. 79-136.
- ADVERSE, H. "A matriz italiana". In: Newton Bignotto (org). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- _____. "Maquiavel, a república e o desejo de liberdade". *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2), p. 33-52, 2007.
- _____. "Lefort e Maquiavel: Ontologia e História". **Discurso**, 48 (1), 2018, pp. 85-96.
- AMES, J. L. Liberdade e conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.º 119, p. 179-196, jun. 2009.
- AGAMBEN, G .; BADIOU, A.; BENSÂÏD, D. [et al.]. *Démocratie, dans quel état ?* Paris: la Fabrique, 2009.
- ARENDT, H. *As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ARTOUS, A. *Démocratie, citoyenneté, émancipation: Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri...* Paris : Sylepse, 2010.
- BATAILLON, G. CR de Claude Lefort, "Le temps présent. Écrits, 1945-2007". Paris, Belin, 2007, l'Histoire, n° 323, septembre 2007.

_____. “Guide Classique”, Claude Lefort, *Un homme en trop*. Paris, le Seuil, 1976, l’Histoire, n° 361.

_____. “Le communisme un fait social total, note sur Claude Lefort”, **Letras Libres**, juin 2004.

_____. “Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation”. **Raisons politiques**, n.º 56, pp. 69-85.

BILAKOVICS, S. *Democracy without politics*. Cambridge, Mass: Harvard university press, 2012.

BIGNOTTO, N. “Lefort and Machiavelli”. In: PLOT, M. (ed.). *Claude Lefort thinker of the political*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 34-50.

BOURG, J. (ed.). *After the deluge: new perspectives on the intellectual and cultural history of postwar France*. Lanham (Md.) : Lexington Books, 2004.

BROUÉ, P. *Le parti bolchevique. Histoire du PC de l’URSS*. Paris: Minuit, 1977.

BROWN, W. *Les habits neufs de la politique mondiale: néolibéralisme et néo-conservatisme*. Traduit de l’anglais (américain) par Christine Vivier. Paris: les Prairies ordinaires, DL 2007.

_____. *Défaire le dèmos: le néolibéralisme, une révolution furtive*. Traduit de l’anglais par Jérôme Vidal. Paris: Éditions Amsterdam, 2018.

CASTORIADIS, C. “Les rapports de production en Russie”. **Socialisme ou Barbarie**, n. 2, 1949, pp. 1-66.

_____. “Autogestão e hierarquia”. In *Socialisme ou Barbarie. O conteúdo do socialismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. *Une société à la dérive: entretiens et débats, 1994-1997*. Paris: Seuil, 2005.

CARDOSO, S. “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações”. (2015) **Discurso** 45/2, pp. 207-247.

CHAUI, M. “Marx e a democracia”. In FIGUEIREDO, E.; CERQUEIRA FILHO, G; KONDER, L (orgs.). *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983, pp. 257-292.

_____. “A história no pensamento de Marx”, p. 3. In *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZALEZ, S. (orgs.), 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap. 5.doc>

_____. “Neoliberalismo: a nova forma do totalitarismo”. Publicado em: <https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/> Acesso em: 03/02/2020.

_____. *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CROUCH, C. *Post-démocratie*. Traduit de l’anglais par Yves Coleman. Bienne (Suisse); Paris: Diaphanes, 2013.

DELMOTTE, F. “Élaborer une critique sociale actuelle, à partir de Lefort e Castoriadis”. **Revue du MAUSS**, 2011/2 (n° 38), p. 197-212.

DARDOT, P; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. *Ce cauchemar qui n'en finit pas: comment le néolibéralisme défait la démocratie*. Paris: La Découverte, 2016.

_____. *Commun: essai sur la révolution au XXIème siècle*. Paris: La Découverte, 2014, 2015.

_____. “O neoliberalismo, um sistema fora da democracia”. Trad. COSTA, M. **Revista Fevereiro**, n.9, abril de 2016. Disponível em: <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=09&t=18>

FAUSTO, R. “L’héritage de Castoriadis et Lefort, critiques de Marx”. In GRANGE, J. & MUSSO, P. *Les socialismes*. Paris: Le Bord de L’eau, 2012, p. 245-258.

_____. “Em torno da insurreição de 1917 e dos seis primeiros meses do poder bolchevista” (parte I e II). **Revista Fevereiro**, n. 2 e 3. Disponível em: <http://www.revistafevereiro.com/index.php>

_____. “Trotski, a democracia e o totalitarismo (a partir do Trotsky de Pierre Broué)”. **Revista Lua Nova**, n. 62, 2004, pp. 129-130.

_____. “Claude Lefort e a crítica de ‘A propósito da questão judaica’ de Marx: dialética e ideologia”. **Discurso**, 48(1), pp. 193-2019.

FLEURBAEY, M. *Capitalisme ou démocratie ? : l'alternative du XXIe siècle*. Paris : B. Grasset, impr. 2006.

FLYNN, B. *La philosophie politique de Claude Lefort*. Paris: Belin, 2012.

GACHKOV, S. *La politique et l'histoire dans la philosophie française face au socialisme réel dans l'après-guerre : Jean-Paul Sartre, Cornelius Castoriadis et Claude Lefort*. Paris: l'Harmattan, 2017.

GARO, I. “Entre démocratie sauvage et barbarie marchande: à propos de Claude Lefort, Le temps présent – Écrits 1945-2005, Belin, Paris, 2007”. **La Revue des Livres et des Idées**, n° 3, janvier-février 2008. Disponível em: <https://collectiflieuxcommuns.fr/556-entre-democratie-sauvage-et?lang=fr>

GOTTRAUX, P. *Socialisme ou Barbarie: un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Lausanne: Payot, 1997.

HABIB, C.; MOUCHARD, C.(org). *La démocratie à l'œuvre. Autor de Claude Lefort*. Paris: Éditions Esprit : Diffusion, Seuil, 1993.

HASTINGS-KING, S. *Looking for the proletariat : Socialisme ou Barbarie and the problem of worker writing*. Leiden: Brill, 2014.

HOWARD, D. *The specter of democracy*. New York: Columbia university press, 2002.

INGRAM, J. “La pensée de Claude Lefort dans le contexte du retour contemporain au politique”.

_____. “The politics of Claude Lefort’s political: between liberalism and radical democracy”. **Thesis Eleven**, n. 87, november 2006: 33-50.

- LACROIX, J. ; PRANCHÈRE, J-Y. *Le procès des droits de l'homme : généalogie du scepticisme démocratique*. Paris: Éditions du Seuil, 2016.
- LACROIX, J. ; FERRY, J-M. *La pensée politique contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 2000.
- MANENT, P. “Démocratie et Totalitarisme”. **Commentaire**, IV, 16, 1981-1982.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Glossário e revisão técnica de Patrícia Aranovich. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MARCHART, O. *Post-foundational political thought : political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University press, 2007.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 Livro I (Coleção *Os economistas*; org. Paul Singer), Livro I.
- _____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *O 18 Brumário*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, K; ENGELS, F. *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, 2007.
- MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. de Renata Santini. São Paulo: N -1 edições, 2018.
- MOLINA, E. *Le défi du politique: totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- MOUNK, Y. *The people vs. democracy. Why our freedom is in danger & how to save it*. Harvard University Press, 2018.
- PLOT, M. (org.) *Claude Lefort: thinker of the political*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.
- PLOT, M. *The aesthetico-political : the question of democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière*. New York: Bloomsbury academic, 2014.
- POIRIER, N. (org) et al. *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: expérience démocratique*. Paris: Le Bord de L'eau, 2015.
- POIRIER, N. *L'ontologie politique de Castoriadis: création et institution*. Paris: Payot, 2011.
- POLTIER, H. *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort*. Genève: Labor et Fides, 1998.
- POLTIER, H. “La question de la politique dans la pensée du politique de Claude Lefort”. In POIRIER, N. (org) et al. *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: expérience démocratique*. Paris: Le Bord de L'eau, 2015, pp. 83-94.
- PUDAL, B.; PENNETIER, C. (dir.). *Le sujet communiste, identités militantes et laboratoire du « moi »*. Presses Universitaires de Rennes: Rennes, 2014.

ROSANVALLON, P. *Por uma história do político*. Trad. Christian Lynch. São Paulo: Alameda, 2010.

_____. *L'âge de l'autogestion: ou la politique au poste de commandement*. Paris: Édition du Seuil, 1976.

ROSENBERG, A. *Histoire du bolchevisme*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1936.

SKINNER, Q. *Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUVARINE, B. *Staline: un aperçu historique du bolchevisme*. Paris: Plon, 1935.

TASSIN, E. “De la Division” (2017). **Raison Publique**, n. 23. “Le travail de l’œuvre. Claude Lefort”, pp. 55-74.

VALENTINE, J. “Lefort and the fate of Radical Democracy”. In: PLOT, M. (ed.). *Claude Lefort thinker of the political*. New York: Palgrave Macmillan.