

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LUCIANA RODRIGUES DOS SANTOS

**A QUESTÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA OBRA “A INVENÇÃO  
DEMOCRÁTICA” DE CLAUDE LEFORT**

CURITIBA

2017

LUCIANA RODRIGUES DOS SANTOS

**A QUESTÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA OBRA “A INVENÇÃO  
DEMOCRÁTICA” DE CLAUDE LEFORT**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Curso de pós-graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

CURITIBA

2017

Catálogo na publicação  
Mariluci Zanela – CRB 9/1233  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Santos, Luciana Rodrigues dos  
A questão dos direitos humanos na obra “A invenção democrática” de Claude Lefort / Luciana Rodrigues dos Santos – Curitiba, 2017.  
109 f.; 29 cm.

Orientadora: Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Lefort, Claude, 1924-. 2. Democracia. 3. Ciência política - Filosofia. 4. Direitos humanos - Estado. I. Título.

CDD 321.8



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

### ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa n<sup>o</sup> 166-2000/2017

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: FILOSOFIA.

Ao vigésimo dia do mês de fevereiro do ano de dois mil e dezessete, às quinze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa, composta pelos Professores Doutores: Luiz Damon Santos Moutinho (UFSCar), Paulo Vieira Neto (UFPR), sob a orientação da Profa. Dra. "Maria Isabel Limongi (UFPR), com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Luciana Rodrigues dos Santos, intitulada: "A questão dos direitos humanos na obra "a invenção democrática" de Claude Lefort.", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa realizada pela Profa. Dra. Maria Isabel Limongi. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" da mesma, habilitando-a ao título de mestre \* na área de concentração: FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação, no prazo de sessenta (60) dias. A obtenção do título de Mestre está condicionada à implementação das correções sugeridas pelos membros da banca examinadora e ao cumprimento na íntegra das exigências estabelecidas na Res.65/09-CEPE-Art.67, e Regimento Interno do Programa. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

\* HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA.

Abaixo, os comentários consubstanciando os pareceres da banca.

COMENTÁRIOS: \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Curitiba, 20 de fevereiro de 2017.

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR



*Maria Isabel Limongi*  
Profa. Dra. Maria Isabel Limongi  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

*Luiz Damon Santos Moutinho*  
Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Primeiro examinador  
UFSCar

*Paulo Vieira neto*  
Prof. Dr. Paulo Vieira neto  
Segundo examinador  
UFPR

À minha mãe, por tornar possível.  
Ao meu avô, por ser a pessoa mais incrível que eu poderia ter a sorte de conhecer.

## **AGRADECIMENTOS**

À Bel, pela amizade, pelo apoio e por acreditar que é possível ir além. Mesmo quando eu falhei na parte de acreditar. Agradeço pela mulher forte com quem tive a sorte de trabalhar neste projeto.

À minha reduzida família, que faz valer a pena todo esforço e me mostra todos os dias que apesar de sermos poucos, somos ótimos (exatamente desse jeito).

Aos meus amigos, envolvidos diretamente ou não, pelas palavras, pelo carinho e por entender a minha ausência tantas vezes.

Aos professores e funcionários envolvidos de alguma forma neste longo processo.

Enfim, agradeço a todos pelo carinho, apoio, compreensão e por todo o conhecimento compartilhado.

## RESUMO

O trabalho realiza uma pesquisa destinada a analisar e problematizar a questão dos direitos humanos em Claude Lefort, principalmente a partir do texto *Direitos do Homem e Política*. A pesquisa é organizada a partir de uma divisão temática do texto, a saber: a questão do político, a leitura que Lefort faz da obra de Karl Marx - *Sobre a Questão Judaica*, e a invenção democrática. Também serão utilizados outros textos e obras de Lefort como apoio. Assim como *O príncipe*, de Maquiavel e algumas passagens de obras de Marx, principalmente. A problematização dos direitos humanos com base na defesa feita por Claude Lefort se inicia necessariamente pelo significado político conferido a esses direitos, pois através de sua significação política os direitos são ligados aos homens inseridos em uma sociedade. Com os homens já inseridos neste contexto, faremos uma interpretação do político no sentido de afirmá-lo como o espaço simbólico onde ocorre a passagem entre a reivindicação social e a formação do direito. Desta passagem, surge a crítica aos direitos humanos de Marx. Segundo Marx, os direitos humanos. Declarados no século XVIII resguardavam apenas o homem burguês e sua propriedade, deixando o homem cidadão de fora do seu escopo. Sua crítica aos direitos aponta para a existência de um âmbito social ligado ao econômico, pois eles nada mais seriam que a racionalização das relações de produção e das relações de força. A incapacidade de ver o caráter político dos direitos leva Marx a ignorar justamente a dimensão do direito tão cara a Lefort, a dimensão simbólica. Em defesa de uma dimensão simbólica dos direitos dos homens, Lefort demonstra que é a eficácia simbólica desses direitos que serve como base dos princípios geradores da democracia. Pois, é a eficácia simbólica quem apela à consciência dos homens para que, antes que os direitos sejam institucionalizados, passem por um processo crítico que pode resultar em sua adesão ou não por parte da sociedade. Sendo assim, no regime democrático a consciência dos direitos está aparentemente descolada da objetivação jurídica. Nele, os homens devem apreender por si mesmos o sentido último do direito, que é assegurar a existência das mais diversas configurações de sociedade política. E é essa variedade de formas de existência que o totalitarismo, engendrado como a negação dos princípios democráticos, pretende aniquilar.

Palavras-chave: Lefort, Direitos humanos, Democracia, Político, Estado.

## ABSTRACT

The dissertation carries out a research intended to analyse the issue of human rights in Claude Lefort, mainly from the text *Politics and human rights*. The research is organized from a thematic of the text, i.e., the question of the political, the reading Lefort does of Karl Marx' work – *On The Jewish Question*, and the democratical invention. Other texts by Lefort's will be used as support, as well as *The Prince* by Machiavelli and some excerpts from the Marx's work, notably. The problematization of the human rights based on the defence made by Claude Lefort begins necessarily from the political meaning bestowed on those rights, for through its political signification the rights are linked to the men inserted in a society. With the man already inserted in this context, we'll interpret the political in the sense of stating it as a symbolic space, in which a passage between social reclaim and generation of the rights occur. From that passage, critiques towards Marx' human rights begin to emerge. According to Marx, the declaration of the human rights of the XVIII century would only shelter the bourgeoisie and their property, setting the citizen aside from its scope. His critique to those rights indicates the existence of a social sphere linked to the economic, for they would be not more than a rationalization of the relations of production and power. The inability to see the political face of the rights leads Marx to ignore precisely the dimension of the rights so important to Lefort, the symbolic dimension. In defence of a symbolic dimension of human rights, Lefort demonstrates that it's the symbolic efficiency of those rights that serves as base for the generating principals of democracy. That is, it's the symbolic efficiency which appeals to the consciousness of the man so that, before the rights become institutionalized, they will go through a critical process which can result or not in acceptance by the society. Therefore, in the democratic regime, the sense of the rights is apparently unattached from the juridical intention. In such context, men must learn by themselves the ultimate meaning of the law, which is to secure the existence of most diverse configuration of political society. And it is such diversity of ways of existing that totalitarianism, along with denial of democratic principals, intends to annihilate.

Keywords: Lefort, Human rights, Democracy, Political, State.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>O POLÍTICO</b> .....	<b>13</b>
2.1- INTRODUÇÃO .....	13
2.2- O POLÍTICO E A POLÍTICA .....	25
2.3- CONCLUSÃO.....	40
<b>A REVISÃO DE MARX</b> .....	<b>42</b>
3.1. INTRODUÇÃO .....	42
3.2. APRESENTANDO SOBRE A QUESTÃO JUDAICA.....	45
3.3. MARX: DIREITO, SOCIEDADE E ESTADO A PARTIR DE DIREITOS DO HOMEM E POLÍTICA .....	61
3.4.A INFLUÊNCIA DE MAQUIAVEL .....	71
3.5. CONCLUSÃO.....	75
<b>A INVENÇÃO DEMOCRÁTICA</b> .....	<b>77</b>
4.1. INTRODUÇÃO .....	77
4.2. DIREITOS HUMANOS E A INVENÇÃO DEMOCRÁTICA .....	80
4.3. UMA PASSAGEM PARA O TOTALITARISMO .....	88
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>103</b>

## INTRODUÇÃO

Nesse texto pretendo fazer a análise do tema direitos humanos na obra de Claude Lefort principalmente a partir do artigo *Direitos do Homem e Política*, usando como apoio outros textos como *A Lógica Totalitária* — presente no livro *A invenção democrática*, *A Questão da Democracia*, *Os direitos do homem e o Estado-providência* — presentes no livro *Ensaio sobre o político*— e textos em que Lefort aponta suas semelhanças e discordâncias com Hannah Arendt, Marx e Maquiavel acerca da concepção de sociedade, direitos e até mesmo de espaço público.

A compreensão da posição de Claude Lefort acerca dos direitos humanos deve passar necessariamente pelo questionamento acerca da significação política de tais direitos, pois seria neste ponto em que a natureza do político e a ideia da coexistência humana estariam ligadas. Esta relação entre a natureza político e a ideia de coexistência humana é dependente das condições históricas em que está inserida e à conseqüente sensibilidade para o político e para o direito próprias a este contexto. Então, com a significação política dos direitos Lefort ganha distância tanto de uma esquerda radical limitada a pensar o direito em termos de relações de produção quanto daqueles que buscaram pensar o direito como uma forma de resguardar os homens contra o Estado.

Com relação aos direitos humanos, Lefort se coloca contra a posição segundo a qual esses direitos são tomados como uma luta do indivíduo contra o Estado, típica do liberalismo. Mas, por outro lado, Lefort também se posiciona contra uma posição tipicamente marxista adotada pelos comunistas, usando como exemplo a situação política que se apresentava na época na União Soviética, Europa do Leste e na China. Neste contexto, Lefort considera a importância de defender os direitos dos homens, colocando os direitos no centro da distinção entre democracia e totalitarismo. Segundo Lefort, mesmo do desmembramento do império soviético os sinais da opressão característicos desse regime tornaram-se amplamente reconhecidos através das reivindicações dos dissidentes, e fizeram com que o mundo conhecesse tanto os sinais da dominação do poder quanto os sinais da resistência daqueles que sofriam com a repressão.

Da mesma forma com que critica a posição dos liberais ao tomar os direitos como direitos individuais e não em seu caráter político, Lefort critica uma posição de esquerda que rechaça a democracia “burguesa”, ignorando que num regime

democrático independentemente das violações cometidas contra os direitos ou das armadilhas ideológicas da classe dominante, ele ainda possui em si o princípio da afirmação do direito. Ambas as posições parecem desconhecer que a democracia moderna foi construída através de reivindicações e da luta por conquista de direitos que se deu para além de interesses particulares. Porém, como regime destituído de marcos de certeza, corre o risco de decair num regime fundamentado na negação do conflito. Conflito que seria o motor da dinâmica da sociedade que busca constantemente uma maior adequação de seus direitos. Encontramos então na democracia uma sociedade perpassada por conflitos tacitamente reconhecidos, que dão sentido à sua constante invenção.

A democracia pode ser pensada como uma nova instituição política que faz parte de um processo histórico enquanto uma negação das instituições presentes em regimes anteriores. Esse processo histórico permanece inacabado, e no seu percurso dará forma a outras instituições ainda nem concebidas. As instituições encontram seu sentido nos movimentos sociais, também associados a um processo histórico e cujas reivindicações dependem da acolhida do Estado. Essas reivindicações são possíveis através do regime democrático, e no caminho inverso, é justamente o exercício do direito de reivindicação que o Estado democrático é fortalecido, que os movimentos são politicamente legitimados, transformando suas reivindicações em instituições, ou seja, em direitos que permitirão a gerações futuras renovar a realidade atual resguardada por esses mesmos direitos.

Ao relacionar as reivindicações ao caráter político do direito, Lefort aponta no pensamento político moderno da esquerda francesa a influência atingida pelo marxismo, principalmente de sua concepção de direitos como direitos burgueses, que colocam de um lado o homem cidadão e de outro o homem burguês sobre o qual os direitos versam. Lefort aponta ainda no conjunto da esquerda da época uma mudança no tom utilizado por alguns marxistas que antes eram firmes em sua defesa da doutrina. Ou seja, aqueles que deixaram de satisfazer-se com essa análise meramente econômica dos direitos e tomaram posse de uma fraseologia liberal, como diz Lefort, no intuito de defender o homem contra um Estado opressor com base em sua humanidade. A causa disso teria sido a tomada de consciência pelos europeus da amplitude do sistema concentracionário na União Soviética através das denúncias

difundidas pelos dissidentes, vítimas da repressão estatal e dos campos de concentração.

Para Lefort, mesmo se posicionando como críticos da posição marxista adotada pelo sistema comunista — como foi dito acima, os liberais não foram capazes de ver a incorporação do político no social que se realiza no comunismo, a condensação entre as esferas do poder, da lei e do saber ou os mecanismos que levam a uma identificação entre povo, proletariado, partido, órgão e dirigente próprios desse regime totalitário.

Ainda que não seja o objetivo principal do trabalho aprofundar o conceito de liberalismo, é necessário apontar brevemente no que o significado do termo “liberal” difere entre os modernos e os clássicos. Entre os clássicos, uma conduta liberal significava ser magnânimo. Um homem liberal deveria fazer bom uso de sua autoridade e de sua riqueza, enquanto uma educação liberal consistia no desenvolvimento dos bens de espírito. Isso limita as possibilidades de um homem considerar a si mesmo e também de se tornar um liberal a um número muito limitado de homens. De acordo com Lefort, o príncipe de Maquiavel deveria parecer um liberal nesse sentido.

Lefort identifica a origem da concepção de uma sociedade liberal moderna no século XVII, fruto da combinação de uma crítica à autoridade religiosa e o desejo de contornar os problemas de uma autoridade política ilimitada. A ideia de uma autoridade política ou religiosa deveria passar necessariamente por uma crítica à tradição aceita de antemão e o questionamento das instituições cuja origem não era clara aos homens pelo longo tempo de seu surgimento ou ainda porque representavam uma vontade divina. Assim, o liberalismo surge para limitar a ação do Estado nos âmbitos social e econômico.

A crítica liberal da democracia, segundo Lefort, considera o fato de que ao mesmo tempo em que, nesse regime, o Estado centraliza a responsabilidade por interesses públicos, também corre o risco de encorajar reivindicações baseadas apenas em interesses corporativos. Para os liberais, a instituição do mercado apenas segundo imperativos econômicos seria então a base para as instituições políticas e sociais no regime democrático. Porém, Lefort defende a existência de um âmbito social descolado do econômico, ainda que possuam seus pontos de convergência, e de um Estado como órgão mediador e regulador das relações porque “quando o

mercado se estabelece na ausência de instituições democráticas e na ausência de um Estado capaz de fazer respeitar o direito, as devastações que ocorrem são manifestas”(LEFORT, 2008, p. 18).

A importância que o autor confere à regulação que instituições democráticas são capazes de realizar no funcionamento do sistema econômico parece ter sido negligenciada pelos liberais em suas críticas. E com isso Lefort não descarta uma economia de mercado, mas recusa o indício de que os direitos individuais têm origem numa lógica de mercado, ou ainda, que liberdades públicas encontrariam sua fonte na liberdade de iniciativa e no comércio.

Independentemente da ruptura entre as duas visões acerca dos direitos humanos – comunistas marxistas e liberais –, o autor percebe uma falha compartilhada entre ambas, que é o fato de conceberem, ainda que cada uma a seu modo, os direitos do homem como direitos do indivíduo, ignorando seu caráter político. Lefort aponta com isso uma incapacidade dessas concepções de uma crítica real ao totalitarismo, pois ao definir a realidade como uma racionalização das relações de propriedade e das relações de força tomam o direito como um excesso em relação àquilo que é racionalizado. Ou seja, o direito é tomado como um excesso relativamente a essas relações, e o toma como algo que pertence ao campo de uma moral individual, que cada homem carrega consigo no caso do comunismo, ou como algo externo, ou até mesmo contrário ao Estado, do qual busca proteger o indivíduo, no caso do liberalismo.

A crítica de Lefort ao pensamento conservador moderno se estende também ao pensamento moderno da esquerda. Ambos identificam virtudes na democracia, mas não colocam em xeque o fato de que relações de propriedade e relações de força seriam a essência da política, ao mesmo tempo em que exaltam as liberdades individuais e as garantias à segurança dos cidadãos. Tanto o pensamento conservador quanto o de esquerda fazem uma separação entre que pertence ao domínio da moralidade e aquilo que pertence ao domínio da política, ou seja, da competição pelo poder, das necessidades da conservação da ordem estabelecida ou da razão de Estado. Ao analisar a situação dos dissidentes na União Soviética, Lefort enfatiza esse ponto de vista segundo o qual

os comunistas podem, sem perigo, conceder a seus interlocutores liberais que as prisões arbitrárias por delito de opinião são condenáveis e, sobretudo, os

campos de concentração, mas essa condenação é cuidadosamente medida com o critério do realismo, sob a convenção, admitida 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, que seja) não autorizam a pôr em causa a natureza de um Estado, já que esta é distinta da natureza dos indivíduos, já que esse Estado obedece a leis, está sujeito a coerções que lhe são específicas. (LEFORT, 2011, p. 63).

Assim, o ponto central do artigo é a defesa de Lefort de que os direitos dos homens são direitos políticos. Em sua análise dos direitos enquanto direitos políticos, Lefort afirma uma não pretensão em retroceder a um estado de natureza humana, ainda que admita a importância da colocação de tal questão. Para tanto, aponta Leo Strauss como apoio essencial, para quem

a questão da natureza do homem não foi de forma alguma resolvida pelo fato de terem sido abandonadas as premissas do pensamento clássico, que tal questão não cessou de perseguir o pensamento moderno e que ela se aprofunda sob o efeito das contradições engendradas pela ciência positiva e pelo historicismo. Tal ensinamento não é certamente de pequena monta, mas nos deixa na incerteza. (LEFORT, 2011, p. 59)

Porém, tanto Lefort quanto Strauss apontam a precisão da análise política não na definição do que seria inerente à natureza humana, mas na necessidade de observar as constantes transformações ocorridas em cada sociedade para que não se torne obsoleta e insuficiente. Quanto à ciência positiva, parece que deixar a questão da natureza humana de lado se dá em benefício de uma neutralização do sujeito, da objetificação da sociedade e de uma recusa de que seu conhecimento supõe uma visão pré-científica da vida social e política.

Por fim, Lefort chega a uma noção de direitos humanos em razão da importância que essa noção ganhou há pouco tempo e a carga ideológica que carrega. Por meio de uma divisão temática do ensaio *Direitos do Homem e Política*, a presente análise comporta três eixos básicos que serão desenvolvidos para trabalhar a questão dos direitos humanos, a saber: a definição do político, a revisão de Marx e a ideia de invenção democrática.

## O POLÍTICO

### 2.1- INTRODUÇÃO

Para iniciar os trabalhos acerca dos direitos humanos é preciso considerar que, para Lefort, tais direitos passam por uma ideia de político, ideia que envolve a relação entre o poder e o Estado no momento de formação do direito e o espaço do conflito social. É esta relação que faz com que os direitos dos homens não sejam considerados meros direitos dos indivíduos, mas se revelem constitutivos do espaço social democrático. Assim poderemos identificar as práticas e ideias que fazem com que os direitos sejam instituintes do social e do político para os sujeitos históricos, em constante relação com o poder, a dominação e a liberdade, e conectar os demais capítulos.

O autor acredita que é a partir das considerações feitas acerca do campo político e de sua determinação que podemos responder às questões sobre os direitos do homem enquanto uma política e sobre as razões e pretensões ao tratá-las dessa forma. Logo, a primeira distinção importante que Lefort faz remonta à origem de seu pensamento político, a saber, a distinção entre os conceitos de política e político. A necessidade dessa distinção se dá pelo fato de que ambos os conceitos partem de um mesmo vocábulo francês, *politique*, gerando uma ambiguidade capaz de ser solucionada apenas pela aplicação do artigo (*le* e *la*), que determinará por qual termo será traduzido. Tais termos são a política e o político, a primeira voltada à ciência política e o segundo voltado à filosofia política, de acordo com o autor.

O conceito de política, atrelado à ciência ou sociologia políticas, diz respeito a fatos, dados e ideias passíveis de sistematização e objetivação para que a sociedade possa ser compreendida. Em contraponto, o político se mostra como um modo de compreensão derivado da experiência que temos de nossa existência política, mas que busca expandir a consciência acerca dos limites impostos pelo pensamento objetivista da realidade.

Mesmo ao levarmos em conta tal distinção, vemos que a reflexão de Lefort se dá principalmente a partir da experiência política, na qual a experiência vivida situada espaço e temporalmente tem papel central, ou seja, a experiência é contextualizada. Isso explica o porquê de sua filosofia política nascer da reflexão acerca das diversas experiências políticas e de sua consideração das formas de vida social. É através dessas experiências que o autor encontra a gênese dos direitos do homem, e,

segundo ele, é através do seu exercício que caracterizamos uma sociedade como democrática.

Estes direitos conferem algum tipo de legitimidade à luta travada entre os homens para que sua liberdade política seja preservada e a opressão efetuada pelo Estado seja mantida apenas como uma potencialidade própria da democracia. Por isso, não podem ser tomados como meros direitos naturais, individuais ou formais, pois possuem principalmente um significado político e sua violação não fere apenas a dignidade dos homens, mas coloca em questão a forma de sociedade, que os rechaça ou os acolhe.

Lefort resiste em definir a violação sistemática dos direitos humanos nos regimes considerados não democráticos como um excesso de força ou como um exercício defeituoso do poder por parte da autoridade, sem que se coloque em questão a natureza do Estado. Tomando o significado político dos direitos humanos pelo ponto de vista de sua violação, tais violações não podem ser consideradas como algo a ser resolvido por políticas compensatórias implementadas pelo Estado, pois dizem respeito à sua essência. Ou seja, o pilar de sustentação do regime diz respeito também à forma como esses direitos são garantidos.

Uma leitura possível dos textos de Lefort aponta para o fato de que ele reconhece a dimensão simbólica dos direitos humanos como intrínseca, ou seja, constitutiva da sociedade política, porém, conserva uma certa separação entre essa dimensão simbólica e a aplicação prática de tais direitos. Pois, não há o que garanta que não haverá um desencontro entre os princípios que os geram e os mecanismos que movimentam a sua realização prática, dado que, como observa o autor, a lesão no tecido social resulta justamente da denegação dos princípios dos direitos humanos.

A eficácia simbólica dos direitos humanos como base dos princípios geradores da democracia apresenta, segundo Lefort, uma relação de condição com a consciência dos direitos pelos homens. Antes de se tornarem produtos da máquina estatal, esses direitos necessitam, para que sejam institucionalizados, provocar certa adesão entre os homens. Ainda que se possa argumentar que a instituição implique na criação de um vocabulário específico e na formação de técnicos para que possam ser aplicados, não podemos ignorar o fato de que são os direitos instituídos que garantem o acesso e o apoio para tal consciência de direitos. Mais uma vez o caráter político do direito na sociedade democrática permite aos homens o conhecimento

daquilo que lhe é próprio e dificulta a ocultação dos mecanismos de funcionamento do direito pela gama de especialistas que produz.

Sendo assim, no regime democrático há um aparente descolamento entre consciência de direitos e a objetivação jurídica, ou seja, a institucionalização destes direitos. Os homens precisam entender por si mesmos o sentido último do direito enquanto gerador das mais diversas configurações de sociedade política e até mesmo enquanto gerador de reivindicação por novos direitos. Isso dá espaço para a formação de grupos sociais, para a legitimação de modos de existência e é o que torna possível as mudanças na estratégia de luta real inspirada por essa noção de direitos já existente, ou ainda, previamente concedida aos homens pelos direitos já estabelecidos.

A forma pela qual Lefort concebe a natureza dos direitos do homem não se funda em um mundo suprassensível ou inalcançável aos homens. Estes direitos não são propriedades dos indivíduos por natureza, mas são o produto da história, logo, não se circunscrevem dentro de seus limites, dado que desde o começo, seus limites não se estabeleceram sem ambiguidade, pois a história não possui um sentido linear e previsível uma vez que é uma construção humana.

A legitimidade filosófica dos direitos do homem não se estabelece em um domínio das essências concebido como uma ordem superior de positividade; pelo contrário, esta legitimação se realiza através de uma aventura histórica na qual há uma desencarnação, não somente do lugar do poder, mas também da figura do homem. Esse homem, enquanto portador dos direitos, não é em essência nobre, nem uma configuração empírica; é uma noção indeterminada ligada a suas origens históricas, mas ao qual não é negada a possibilidade de transcendê-las.

O problema filosófico relacionado aos direitos humanos da forma como Lefort o aborda é o de sua fundamentação. Lefort se vale do conceito de ordem simbólica precisamente porque sua principal característica é a da impossibilidade de reduzir a sociedade a sujeitos preexistentes, situados em um contexto anterior a ela. Pelo contrário, Lefort acredita que o indivíduo se torna o sujeito desses direitos quando inserido na sociedade em questão. E então, o homem que emerge com a nova noção de direitos garantidos por essa sociedade é sem determinação histórica ou social anterior, ou seja, um homem radicalmente indeterminado. O homem emerge em uma localidade, mas põe em questão toda tentativa de confiná-lo definitivamente a esse

lugar. E aí encontramos um ponto de convergência entre tal fato e o conceito de político que é identificado desde o início como o espaço simbólico por excelência na modernidade. Pois o político é apontado como aquele que poderia desvendar o 'destino' das diversas formas de sociedade, uma vez que é nesse espaço simbólico que os homens se comunicam e se ligam uns aos outros, configurando-o como público e indeterminável.

O político, segundo essas considerações, poderia desvendar as diversas formas que a sociedade poderia tomar e também os diversos modos pelos quais os homens irão se comunicar e criar laços, demonstrando como as divisões nos ajudam a ver o processo crítico por meio do qual a sociedade é organizada. Reconhecer a existência da divisão é reconhecer no conjunto dos fatos sociais a existência de conflitos entre classes, grupos ou indivíduos. E é no conflito entre classes, indivíduos bem como entre os homens e o Estado, que encontramos o ponto de partida para as reivindicações por novos direitos que satisfaçam em certa medida a essas demandas.

Quando pensamos a significação política desses direitos, também somos levados a considerar, segundo Lefort, a nova forma de reivindicações sociais. A nova configuração das reivindicações não resulta em soluções globais dos conflitos pela conquista ou destruição do poder estabelecido, colocando dominados na posição de dominantes e a derrubada total do Estado.

O que deve se tornar claro nesta experiência é a formação de um poder social no entorno do poder político, fazendo-se presente ali mesmo onde sempre existiu, mas agora como polo do qual o poder estabelecido corre o risco de ser dissociado. O conceito de político defendido neste trabalho enquanto a passagem da reivindicação ao campo do direito, ou ainda, como o momento em que o conflito se institucionaliza, aponta para o fundamento maquiaveliano da filosofia política de Lefort. A institucionalização do conflito está intimamente ligada ao aumento do poder social, cujo "movimento que vai de par com a emergência dos indivíduos como independentes e semelhantes" (LEFORT, 1991, p. 41) e com a ideia de que todas as ações marcadas pelo sinal de uma rigidez da natureza humana estão fadadas ao fracasso desde sua concepção.

De acordo com o trajeto proposto pela pesquisa, encontramos no Príncipe de Maquiavel a reflexão que irá nortear a relação com a política de Lefort. Relação essa em que o conflito de desejos se coloca na origem das leis nas sociedades políticas,

onde a liberdade apresenta a necessidade de que sejam criadas instituições que a assegurem, porque não é dada de antemão, mas cuja existência é condicionada ao enquanto, ou ainda, ao momento.

A liberdade é um ponto importante para os demais conceitos em Maquiavel, pois, somente em liberdade pode existir o desejo de fato, do contrário seria o desejo daquele que comanda. E assim, a lei enquanto produto de um confronto deve nascer do desejo de quem busca a institucionalização da matéria pela qual se luta e não como uma imposição a esse desejo. Desta forma, Maquiavel não se detém propriamente na natureza humana para explicar a questão do poder, porque essa divisão dos desejos já mencionada só se forma no estado social, onde os homens já estão de certa forma inseridos em uma determinada relação política e são capazes de expressar seu desejo de oprimir ou de não ser oprimido.

Assim, o caráter político da leitura que Lefort faz de Maquiavel parece buscar, numa intenção realista, uma ordem de comunicação com a obra que torne visível a problemática da sociedade já presente em sua própria reflexão. Esse realismo a que se refere Lefort diz respeito a uma ação relativa a condições históricas sempre únicas, nas quais, em determinada sociedade e em determinada época, os diversos interesses ligados aos indivíduos e aos grupos criam diversos arranjos possíveis.

O realismo de Maquiavel, segundo Lefort, busca reconhecer junto a este apanhado de condições uma necessidade prática para que condutas possam ser delimitadas no âmbito social e reconhecer também

as fronteiras de um sistema de realidade para além das quais o arbitrário do desejo, mesmo que ainda se regule em função de certas propriedades do objeto, não deixa de condenar o sujeito, irremediavelmente, a perder o controle de suas ações. (LEFORT, 1979, p. 187).

O caráter político dessa leitura busca apreender as coisas como elas são de fato, ou ainda, “descobrir os motivos em virtude dos quais agem os indivíduos e os grupos, assim como as causas que explicam o devir das sociedades e, deste conhecimento, tirar os princípios de uma ação eficaz”. (LEFORT, 1979, p. 185).

A ideia central do que seria esse realismo de Maquiavel parece ser a de que a realidade mesma é acessível ao conhecimento e nela os homens encontram a base para uma ação adequada. A relevância do realismo estaria em forjar a conduta dos homens em sociedade de acordo com aquilo que seria o mais adequado, condutas

essas que estabelecem os costumes e fornecem a base do regime. Ou seja, segundo Lefort, para Maquiavel a realidade é aquilo que está dado. Por essa razão, a ação que toma como base o conhecimento exato do real não pode transformar os fatos com que lida, mas manipulá-los para obter melhores resultados, sempre submetidos à estrutura necessária dos fatos. Disso se segue que

a luta dos homens cria situações determinadas que reclamam um pequeno número de soluções, na falta das quais a derrota dos governantes e a ruína das sociedades são inevitáveis. O realismo maquiaveliano procede de um conhecimento que não envolve nada menos que a extensão da história humana e se põe a prova por meio da ação, no júbilo de dar ao real sua verdadeira identidade.(LEFORT, 1979, p. 189).

Ao definir a realidade empírica como sendo aquilo que ela é, algo cuja identidade pode ser apreendida prontamente, e não como algo cujo significado transcende o objeto de definição, surge para Lefort um paradoxo segundo o qual ou a realidade é o resultado de uma história cumulativa que chega a uma etapa onde sua definição pode ser formulada, ou ela está sempre lá para que seja descoberta no movimento das ações sociais inseridas em uma história repetitiva<sup>1</sup>. Lefort acredita que nesse arranjo de definições é exposto o funcionamento da vida social e também é exposta a maneira pela qual seu conhecimento pode ser apropriado por cada grupo para defender sua posição.

Considerando as relações num campo social e percebendo o arranjo do conhecimento para que seja tomada a de atitude mais adequada, assim como sua apropriação segundo o interesse dos grupos, Maquiavel soube reconhecer a necessidade de uma aliança entre burguesia e monarquia para que a ascensão da burguesia fosse possível, assim como a necessidade do Povo em aceitar certos sacrifícios para não mais ser subjugado pela classe dominante através da mediação do príncipe.

A formação dessa vontade coletiva tomará outras formas ainda, mas todas terão o mesmo rumo, a saber,

as massas deverão dar a si mesmas chefes capazes de visar objetivos determinados, de analisar as relações de força e de prever acontecimentos;

---

<sup>1</sup> Lefort propõe que “o paradoxo é deliberadamente enfrentado e aparentemente resolvido por meio do pensamento segundo o qual esta tarefa se acha inscrita na realidade empírica”. (LEFORT, 1979, p. 187).

deverão sustentar com entusiasmo sua ação, até mesmo quando esta contradiga de maneira flagrante as normas da moral tradicional. (LEFORT, 1979, p. 189).

O realismo de Maquiavel toma seu lugar então, como está presente no *Príncipe*, no interior da luta de classe. Esse realismo está dissimulado na necessidade que o ato de governar tem de tomar as situações sempre como relações de forças destinadas à manutenção ou tomada de poder, seja no que diz respeito à situação que se apresenta no interior do Estado, seja na relação entre Estados. Está dissimulado também porque o poder no interior do Estado só é reconhecido pelos súditos, segundo Maquiavel, em relação direta com a lei, ignorando que eles mesmos articulam uma espécie de poder formado no entorno dos governantes.

A ficção criada com relação à lei se daria na medida em que aquele que governa deve sempre justificar suas ações, mesmo que a razão não seja real, mas que apresente algo de divino ou que satisfaça a vontade coletiva. Ou seja, a violência que exerce também é marcada pelo trânsito estabelecido pela imaginação coletiva entre justiça e piedade.

Esse realismo mascarado é o que estaria na base da autoridade daquele que governa, cujo interesse não é criar um “círculo de iniciados”, pois as condições de acesso ao poder passam por uma limitação do campo de conhecimento, uma limitação que atinge inclusive a classe dominante, pois a classe dominante também age também segundo o imperativo da necessidade, sem tomar consciência da história. E por isso, para Maquiavel, vivem segundo a ilusão de que é sua dominação que mantém as massas submissas.

Lefort afirma que, ainda que as condições históricas determinem os traços mais fortes da obra de Maquiavel, ela não interpela somente os homens do século XVI, mas se dirige também ao nosso próprio tempo, principalmente quando buscamos apreender especificidades de ações revolucionárias e que polarizam as relações sociais, fundadas necessariamente sobre a luta de classes, determinadas pelas exigências da conquista e conservação do poder. Segundo Lefort, vemos no papel que a instituição ocupa na sociedade civil traços da função do príncipe proposta por Maquiavel, assim como a ideia de uma sociedade cindida em classes e de uma identidade entre fins e meios da revolução.

Logo, do príncipe ao partido, sua função como mediador é a mesma, uma espécie de agente das vontades particulares. Mais próximo de nosso tempo, a

formação do partido foi possível através de um movimento que segundo o qual o povo consegue inscrever no real uma equivalência de sua vontade, ou seja, sua formação se refere ao “caminho real da emancipação chega em cada etapa a um revezamento, na falta do qual a vontade coletiva abismar-se-ia na ilusão” (LEFORT, 1979, p. 194).

Porém, essa equivalência ideal nem sempre é possível, pois o poder também defende seus interesses. E faz isso tornando-os os interesses dominantes, lembrando sempre que foi a apropriação de riquezas e a exploração do trabalho que possibilitou com que subordinassem outras classes da sociedade civil. O que é certo em Maquiavel é o fato de que toma o poder na sua relação com a divisão civil, pois, cito Maquiavel, “Em toda cidade encontramos estes dois humores diferentes, cuja fonte é que o Povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos Grandes e os Grandes desejam comandar e oprimir o Povo.” (MAQUIAVEL, 2008, Capítulo IX, p. 43) Esse é o ponto central da obra de Maquiavel, e é a partir da divisão entre Grandes e Povo que, segundo Lefort, é colocada a questão acerca das relações sociais. Relações essas permeadas pelo poder, que determinam a divisão social e as condições pelas quais existem os mais diversos tipos de sociedade.

Na interpretação de Lefort, errado seria referir-se a esse desejo de dominação como um traço próprio da natureza humana. Pois isso estaria em contradição com o fato de que é conhecido por todos o caráter mutável que Maquiavel confere à conduta dos homens, dado que perseguem fins diversos, tais como poder, honra, riqueza e liberdade; mesmo que a riqueza seja a mais buscada — pelo menos entre os Grandes — segundo Maquiavel.

Cito Maquiavel novamente para corroborar tal ponto: “Os homens esquecem mais facilmente a morte do pai que a perda do patrimônio” (MAQUIAVEL, 2008, Capítulo XVII, p. 81). Igualmente errado seria interpretar a natureza do homem como ponto decisivo das relações sociais, ponto esse compartilhado pela filosofia política de Lefort, pois a natureza humana encontra seu limite dentro das condições políticas particulares. Para isso faz valer o exemplo dos homens que em determinada ocasião são naturalmente malvados e capazes de abandonar o príncipe ao qual prometeram lealdade quando o perigo se aproxima, e em outra ocasião socorrem-no quando o inimigo o ataca, caso ele tenha conquistado sua confiança anteriormente.

Quando cindimos a sociedade nesses dois humores diferentes, ou então, quando reduzimos o desejo ao apetite pelo poder, a divisão em duas classes

antagônicas — a saber, entre Grandes e Povo — se torna essencial. Para Lefort, essa relação não pode ser reconhecida como simétrica, pois seus desejos fazem parte de registros diferentes, a do ter e a do ser. O desejo dos Grandes é da ordem do ter, pois possuem um objeto de desejo, que é o outro a ser dominado. E as consequências dessa dominação são passíveis também de apropriação, tais como riqueza, condição e honra – como já foi citado acima. O desejo do Povo por sua vez, é da ordem do ser; não ser oprimido, ou seja, um desejo sem objeto. Esse desejo de não dominação então coloca o desejo do povo como uma operação da negatividade.

Com essas colocações, Maquiavel não pretende negar ao Povo a cobiça pelas mesmas coisas que os Grandes, como se seu desejo não pudesse pertencer ele também à ordem do ter, mas “o Povo não poderia se apropriar dos emblemas do dominante 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” (LEFORT, 1979, p. 145). Mas, isso não quer dizer que, com base na divisão do poder, só existissem dois tipos de sociedade. Segundo Maquiavel, vários tipos de monarquia e república existem em função da maneira pela qual a divisão se apresenta e da maneira pela qual o poder se refere a ela.

Lefort vê em Maquiavel um caminho para a formação do Estado que parte justamente dessa relação entre classes pertencente à ordem do social, e não de ordem jurídica ou política por exemplo. Vejamos em que consiste. Para delimitar aquilo que é o poder, Maquiavel o liga à divisão social e busca aquela que seria a fonte do poder da classe dominante. Segundo o autor, ou ela é composta por gentilhomens — que são homens que vivem no ócio, do produto de suas posses e que não se dedicam a uma atividade, nem a agricultura, nem a qualquer ofício ou profissão — ou homens que exercem atividade mercante. Os primeiros não são ligados à coisa pública, pois não exercem um ofício, e, portanto, são inimigos da vida civil. Em outras palavras, não tem relação de dependência recíproca na divisão social. Seu poder seria, portanto, mais temível quanto maior sua jurisdição e para que este poder seja limitado é necessário que haja um poder superior que o regule. Este poder superior, na interpretação de Lefort, é engendrado a partir do poder dos Grandes. Para ganhar seu estatuto regulador, se separa da classe dominante e dá figura à transcendência do Estado.

Quanto aos regimes engendrados pelo poder, Maquiavel trabalha a oposição entre monarquia e república em termos de igualdade-desigualdade. A monarquia tem como classe dominante a nobreza, cujo poder é exercido por aqueles que detêm, além do título, a riqueza. Nesses termos, a relação de igualdade é apenas simbólica. Mas é justamente em virtude dela que se instaura uma experiência singular do social, ou ainda, ter a igualdade no horizonte é o que forja a experiência de uma sociedade política.

A partir da experiência de uma sociedade política, a relação de igualdade ganha visibilidade em função do seu contrário, da desigualdade. Em contrapartida, a igualdade no campo social de uma república se torna sinônimo de homogêneo e é também seu significado simbólico que molda a aparência de que estaríamos diante de uma espécie de ordem. Mas, como defende Lefort, é pelo fenômeno da divisão que pode ser decifrada a constituição simbólica do social, onde “o destino do Estado se determina em consequência da relação que se estabelece entre Poder e divisão social e esta divisão se manifesta no conflito econômico” (LEFORT, 1979, p. 149).

A divisão e o embate de desejos não devem ser então considerados maléficos à instituição social, pois é deles que nasce uma espécie de ordem e, como Lei e Poder são por essência expostos aos efeitos do desejo do Povo, não de encontrar resistência por parte dos Grandes. É também a força deste desejo que impede uma unidade do Estado, pois a unidade de fato só nasce da opressão de um dos desejos. Logo, o desejo de um povo livre jamais é uma ameaça à liberdade, desejo esse que jamais será saturado e que, segundo a ideia presente no capítulo V do *Príncipe*, para a segurança do homem que procura manter aquilo que tem, quer sempre mais.

Assim, a divisão do desejo como divisão social não tem fim, nem Grandes nem Povo têm seus desejos satisfeitos. Enquanto antagonistas, “os Grandes querem sempre ter mais; mais possuem, mais são grandes” enquanto o povo, em seu desejo de não ser dominado, oprimido, permanece desejando mais liberdade. Vemos então na desunião enquanto conflito civil o motor de um Estado livre, logo, a sorte do Estado depende da relação estabelecida entre poder e povo.

Lefort enxerga, por sua vez, na obra de Maquiavel aquilo que poderia ser o início de uma concepção moderna de economia, pois ali vê relacionada à formação das classes e do poder a luta por apropriação de bens. Isso implicaria numa forma de opressão, chamada em termos econômicos, de acordo com o autor, de exploração.

Essa interpretação não encontra apoio em uma hierarquia fundada na divisão do trabalho, em uma natureza do homem ou em uma referência à finalidade do corpo social, mas Maquiavel parece ter uma profunda consciência do conflito existente entre os detentores da riqueza e os demais homens.

Em Maquiavel, Lefort encontra a questão da função do conflito social como fator de mudança histórica. Mudança possível segundo o autor em uma chamada sociedade histórica, oposta à sociedade conservadora, cujo principal agente de conservação é a classe dominante, seja na república ou na monarquia. Dessa forma, as instituições criadas não podem servir apenas para garantir os interesses da classe dominante, a não ser renunciando ao poder e a expansão do Estado, pois a função do Estado é justamente garantir tal divisão de desejos, limitar a ambição e o alcance dos Grandes e fazer alguma justiça aos desejos do Povo.

Lefort de certa forma estende ainda o conceito maquiaveliano de que a classe dominante seria um agente de conservação à essa gênese da concepção moderna de economia, afirmando que:

se convém distinguir as relações sociais e econômicas da dominação de classe, é ainda verdadeiro que mesmo onde reina a burguesia, mesmo onde o fundamento natural da desigualdade se vê destruído, a dinâmica do conflito, embora tornada possível, não é assegurada. Tal parece, com efeito, a tendência da burguesia, enquanto classe dominante, em engendrar uma oligarquia, em privar a massa do povo dos direitos políticos, em perfazer os meios de dominação, de opressão, de açambarcamento da propriedade. (LEFORT, 1979, p. 153).

Então, ao perceber que não há um limite claro entre o bem e o mal para além das conveniências, Lefort chega ao ponto em que reconhece que o melhor é capaz de engendrar o pior, não porque boas intenções gerem necessariamente maus efeitos, mas porque, na filosofia de Lefort, tudo aquilo que apresente a forma mais acabada ou o sinal de uma unidade imutável é também o maior agente de decomposição. Na reflexão maquiaveliana,

a idéia de uma lógica da ação indiferente aos móveis e aos fins do ator ou a idéia de uma lógica das situações indiferente ao valor dos regimes não eliminam a procura por condições nas quais a política chega a tirar a humanidade da desordem da luta permanente de todos contra todos, nas quais a violência se regula e se deixa canalizar por instituições e a dialética do medo e da agressão se distende até permitir um intercâmbio entre as classes e a vida comum. (LEFORT, 1979, p. 205).

Maquiavel, enquanto aquele que observava os detentores do poder e não condenava aparentemente ações baseadas em seus interesses, não apoiava o uso da hipocrisia e da força sem um fim determinado. Por isso, seu objetivo não está em racionalizar a violência praticada pelas forças políticas ou diminuir a existência dos conflitos entre as classes em benefício do estabelecimento de um Estado de conveniência, onde o príncipe desfruta do poder desejado, os grandes recebem suas honras e o povo, proteção. Mas, de acordo com a experiência histórica, somos levados a observar sob que circunstâncias essas relações sociais se estabelecem.

Essa experiência inserida na história não pode ser considerada enquanto uma experiência inserida em uma sequência de acontecimentos articulados para a formação do campo social ou como parte da evolução da humanidade. Ela deve ser entendida como parte da história, na qual ocorre a

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 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 conduzidas pela vontade do Senhor, dos mais fortes ou da maioria deles a encontrar os meios de sua segurança e de seu desenvolvimento. (LEFORT, 1979, p. 201).

Essa experiência histórica se dá, então, em condições próprias a cada sociedade, respeitando o caráter de sua época, cujos costumes e situação apontam as possibilidades e impossibilidades da experiência. Ao que parece, na interpretação de Lefort, e considerando as características colocadas para que seja circunscrita a experiência política, Maquiavel parece situá-la dentro dos limites de um Estado.

Visando a dinâmica social, Maquiavel vê a garantia de que esse fluxo continue existindo no surgimento de um poder que, mesmo separado do Povo, não veja em sua posição algo fixo, mas que saiba explorar os efeitos dessa divisão de classe e ofereça apoio aos que dominam na sociedade, ao mesmo tempo em que para os dominados encarna a transcendência da Lei e do Estado. O Maquiavel de Lefort procura separar Estado e sociedade civil, sempre preservando a “função do poder de Estado no processo de formação da sociedade civil” (LEFORT, 1979, p. 154).

Uma posição cada vez mais sólida do Estado como fiador dos direitos sociais, econômicos e culturais reduz a legitimidade do direito de punição dada à opinião, na dimensão em que o poder social parece se condensar, ou seja, na publicidade de uma

suposta opinião pública. Mas, quando as opiniões tendem cada vez mais a encontrar um denominador comum, independentemente de emanarem de núcleos diferentes, “veem-se legitimadas desde que disponham da força do número” (LEFORT, 1991, p. 60). Assim, perder de vista a distinção entre direito e opinião também leva a uma confusão entre a obediência apenas para satisfazer as exigências do poder ou uma obediência que, ainda que respeite uma posição de dominação, está de acordo com o questionamento acerca daquilo que é legítimo ou ilegítimo.

## 2.2- O POLÍTICO E A POLÍTICA

À primeira vista, a diferenciação entre a política e o político parece muito atrelada à sua concepção como disciplinas da competência da ciência política e da filosofia política respectivamente. Isso se explicaria pelo fato de que sempre aparecem nos textos seguindo uma ideia de que são objetos de estudo distintos, como diferentes maneiras de reflexão, em comparação uma com a outra.

À ciência política caberia a reivindicação de um conhecimento objetivo apoiado em dados e estatísticas, enquanto a filosofia pretenderia distinguir formações sociais, sem buscar um sentido imanente à realidade, pois isso situaria permanentemente cada qual em seu lugar no mundo, perdendo o caráter dinâmico que lhe é próprio. Lefort, em *Pensando o Político*, observa a esse respeito:

Como fica a diferença entre as formas de sociedade? Pensar o político exige uma ruptura com o ponto de vista da ciência política porque esta nasce suprimindo tal questão. Nasce de uma vontade de objetivação, olvidando que não há elementos ou estruturas elementares, não há entidades (classes ou segmentos de classe), não há relações sociais, nem determinação econômica ou técnica, não há dimensões do espaço social que preexistam à sua *mise en forme*. (LEFORT, 1991, p. 26).

O pensamento acerca do político diz respeito aos fenômenos pertencentes ao domínio da filosofia política. O político, segundo Lefort, se mostra como um modo de compreensão derivado da consciência acerca dos limites impostos pelo pensamento objetivista da realidade. E então, o político, por se apresentar como uma reflexão mais abrangente, acolhe uma interrogação sobre o ser do social, sobre as formas de sociedade e sobre o fenômeno da sua instituição. Em contraponto com essa abrangência do conceito de político, o conceito de política aparece como um apanhado de dados e ideias passíveis de sistematização segundo um ideal de objetividade.

A reflexão sobre o político se dá a partir da experiência que temos de nosso modo de existência política, mas isso não faz com que a intenção acerca do pensamento do político e da política coincida, pois, a ciência política se organiza em função de um conhecimento apoiado em imperativos de neutralidade e objetividade, circunscrevendo domínios ou referenciais. A separação de referenciais é característica das sociedades ocidentais modernas, onde a filosofia política se apresenta como o elemento que irá impedir o confinamento da política como um setor particular da vida social para que seja preservada a noção de um conjunto de princípios geradores das relações que os homens mantêm entre si e com o mundo. Esse conjunto parece ser o que o autor denomina como o político, e, segundo o autor, sua ideia deve ser retomada a qualquer época.

A implicação política intrínseca à noção de sociedade se manifesta na coexistência humana e nas relações sociais que seus membros mantêm entre si. Essas relações sociais dependem de referenciais —econômicos, jurídicos, estéticos, religiosos — que estão localizados nos princípios geradores de instituição do social. Em outras palavras, é a partir da relação entre esses diversos referenciais que resultam as formas distintas de sociedade. Para explicar como se dá essa separação de referenciais, Lefort no artigo *Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas* segue um caminho claro que parte da separação entre Estado e sociedade civil e resulta na setorização da vida enquanto coexistência. O Estado, enquanto órgão separado da sociedade civil cumpre o papel de um poder político que representa e controla os meios de coerção generalizada.

Para isso o Estado se coloca como órgão independente de qualquer classe social, e por isso é capaz de fazer valer os interesses gerais contra os interesses particulares e de manter os dominados na obediência. A partir dessa separação aparentemente irreduzível entre Estado e sociedade, a tendência de setores de atividades a ganhar autonomia dos demais aparece como consequência da divisão constante do trabalho e da demanda cada vez maior por especialistas que se encarreguem das necessidades sociais, ou seja, a cisão entre a política e o econômico, o jurídico, o científico, etc. Então, a representação da sociedade é pensada a partir do fenômeno surgido do arranjo de relações intrínsecas a ela e das condições impostas por ela para o seu conhecimento.

Mesmo uma análise política daquilo que pertence aos limites do social necessita de uma busca por outros horizontes, pois pensar o político enquanto o conjunto de princípios geradores do social também supõe um modo de discriminação dos referenciais jurídicos, econômicos, religiosos, etc., pois estes referenciais estão inseridos no conjunto e ordenam a experiência do homem em sociedade.

Um ponto importante a ser desenvolvido com relação à definição do político é a concepção de existência do homem. Sua existência, segundo Lefort, não pode ser dissociada da convivência com seus semelhantes — ou seja, seu significado já está associado a uma coexistência.

Tal concepção de existência nos leva a considerar e buscar relacionar a posição de Lefort com a condição humana da pluralidade proposta por Hannah Arendt, dado o “fato de que homens e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDR, 2009, p. 15). Logo, é a coexistência a condição de toda a vida política, pois todos somos humanos e plurais sem que uma pessoa seja exatamente igual a qualquer outra. A partir, disso podemos pensar o homem enquanto aquele que só se relaciona com outros homens num ambiente normativo, num determinado contexto e numa determinada narrativa sobre si mesmo. Assim, podemos perceber que nas questões que envolvem tanto os direitos dos homens quanto o político devem ser levadas em consideração as condições históricas em que vivemos.

O homem surge no mundo em condições previamente dadas, e a partir delas cria condições para sua própria existência, e também determinam direta ou indiretamente a existência de outrem. Ao não se associar a uma ideia de natureza humana ou a ideia de uma essência sem a qual não poderíamos caracterizar a existência humana, Lefort deixa em aberto toda possibilidade de potencialidades históricas próprias do homem.

Tais potencialidades históricas do homem se inscrevem no meio em que se situam e que os molda e é também o meio através do qual podem acessar o passado. Lefort vê no trabalho de Hannah Arendt uma preocupação em não dissolver o acontecimento do novo num processo histórico temporal, fazendo com que seja apenas o resultado da evolução de seus termos. Até mesmo a origem do pensamento se encontra condicionada a essas potencialidades, pois não está meramente em algo já pensado, mas naquilo que é oferecido pela experiência dos acontecimentos. Assim, o surgimento da política enquanto uma potencialidade histórica inscrita no tempo,

estaria no momento em que os homens se reconhecem como cidadãos no espaço comum e estabelecem uma vida social, onde dependem uns dos outros em função das suas necessidades e da divisão do trabalho.

O poder, presente nesse mundo partilhado entre os homens, tem seu lugar de ação na relação que os homens travam entre si através da fala e das decisões que tomam e dizem respeito a todos eles. O espaço no qual os homens se relacionam é visto de formas diferentes pelas diversas interpretações possíveis, mas independentemente dessas diferentes perspectivas, é nesta cena pública onde os homens se definem e se apreendem como iguais. É da possibilidade de os homens enxergarem o próximo na cena pública que se estabelece a relação política entre visibilidade e igualdade, segundo Lefort.

Ou seja, é no momento em que aparecem um para o outro que a igualdade se torna possível, e em sua interpretação de Hannah Arendt, a astúcia da política está nesse jogo entre a visibilidade e a igualdade, pois “lá onde está circunscrito a um órgão ou a um indivíduo, o poder está subtraído ao olhar de todos” (LEFORT, 1991, p. 70). Ou seja, o poder se coloca acima dos demais indivíduos, e portanto, a relação onde o poder se coloca fora das vistas dos demais homens não se dá em pé de igualdade. Sendo assim, a igualdade para Arendt — na leitura de Lefort — parece ser uma invenção que encaminha os homens para esse mundo comum.

O advento do social é um traço próprio da modernidade tanto para Arendt quanto para Lefort, e é também na modernidade que vemos o Estado se estabelecendo como o responsável pela gestão desse espaço. Por outro lado, devemos considerar que a igualdade já mencionada só pode ser política, do contrário poderia ser traduzida pela ideia de que os homens são iguais a partir do momento em que vêm ao mundo, uma igualdade baseada na natureza dos homens. Como consequência do significado político dessa igualdade, os direitos humanos para Arendt seriam direitos dos cidadãos.

A modernidade apresenta uma nova configuração na organização da relação entre os homens, que agora se molda à crescente divisão do trabalho, ao desenvolvimento da técnica e ao surgimento da ciência moderna com o objetivo de dominação da natureza. Contradizendo o individualismo do homem burguês, a nova configuração gera uma rede de dependência entre os homens — como já foi dito acima — que se mantém unidos pela necessidade que as tarefas cada vez mais

complexas exigem de especialistas e também pelas novas relações de dominação que cria.

O indivíduo, em sua natureza social, tende a querer ser senhor de seus pensamentos, decidir sua vida e moldar as boas leis e o bom governo, mas nem por isso é menos dependente das ideias recebidas e dos princípios de conduta “que escapam ao exercício de sua vontade e de seu conhecimento” (LEFORT, 1991, p. 44). Dessas considerações, surge a ideia dos direitos do homem que se recusa em definir um poder que detêm o direito, uma legitimidade fora do alcance do próprio homem e também a representação de um mundo organizado onde os homens já estão naturalmente classificados.

A intenção de Lefort em não retroceder a um estado de natureza do homem, ou como foi dito, a um mundo organizado onde os homens já estão naturalmente classificados, remeter a sua essência ou escavar suas origens através de uma análise histórica tem consequências conceituais, principalmente para a definição de sociedade já mencionada. Isso porque, apenas não retrocedendo a um estado do homem anterior à instituição da sociedade é possível delimitar a existência de um princípio gerador que se acredita ser ‘o’ político.

E é por isso também que no pensamento lefortiano a sociedade não é reduzida a um complexo sistema de relação entre fatores isolados, mas é seu modo particular de instituição que torna pensáveis a articulação de suas dimensões e as diversas relações que nela se estabelecem entre classes, grupos, indivíduos e até mesmo suas práticas. Dessa forma, não podemos perder de vista que a instituição do social possui seu próprio referencial espaço temporal, pois esquecer disso seria ceder à fraqueza objetivista da ciência política — considerando válidos apenas os elementos já conhecidos de experiências sociais anteriores, que poderia resultar em uma espécie de estado de natureza do que chamamos sociedade.

Desse desmembramento de conceitos podemos concluir que a divisão social, assim como a luta de classes e as relações de produção só podem ter seu significado real se tomados em um mesmo contexto, comum dentro dessa inscrição espaço temporal.

Uma análise das experiências de mundo<sup>2</sup>— às quais estariam ligadas a experiência do homem em sociedade — e dos modos de pensamento estão

---

<sup>2</sup> Lefort faz referência a uma experiência política mais ampla, denominando-a como experiência

implicados nessa tentativa de desmembramento do político para melhor entendê-lo. É a partir dessa análise de experiências que somos levados a entrever as divisões presentes na sociedade, e não apenas a permanecer na análise de dados observados no estudo das estruturas do poder, das estruturas de classe, e tomar o funcionamento das instituições ou o modo de comportamento dos homens como se tivessem sentido por si mesmos, esquecendo do *estatuto simbólico da realidade*.

No pensamento objetivista, as significações estão profundamente introduzidas na prática social, fazendo com que sejam ignoradas ou percebidas apenas quando ganhamos certo distanciamento da questão, como o faz o pensamento filosófico. Uma análise propriamente filosófica, segundo Lefort, toma este sentido, combinada com o estudo dos comportamentos e das instituições e com o estudo do discurso e das ideias.

Segundo Lefort, o alcance do político, quando contraposto com a análise feita pela ciência política, entra em conflito com a ideia de que o observador não se assume como um ser que existe e que pensa sempre a partir de um pensamento já existente, localizado espaço e temporalmente. A crítica a esse pensamento norteado pela ideia de objetividade e neutralidade pretendida pelas ciências busca atingir a base da relação social e como é representada através dessa sistematização. Porém, um erro seria desacreditar a ciência por trabalhar apenas com os dados, porque mesmo a filosofia necessita desse contato com o fato para existir.

O limite está em reter das relações sociais apenas aquilo que se presta a uma sistematização, ou simplesmente pensá-las no plano da realidade física, impedindo-nos de refletir sobre nossa experiência. Ainda de acordo com Lefort, as coisas não possuem um sentido inteiramente positivo, dado a um conhecimento que nem mesmo formulou seu problema, por onde elas passariam

como se não fôssemos interpelados por estas questões escondidas em um mundo-outro ou um discurso-outro e como se o objeto não devesse nada a nossa própria interrogação, ao movimento de pensamento que nos faz ir até ele e às condições sociais e históricas nas quais se exerce. (LEFORT, 1979, p. 15).

---

de mundo. Ela seria mais ampla que uma experiência política local. Não encontrei nos textos uma definição pontual sobre o que seria essa experiência mais ampla, e sigo na minha pesquisa tentando compreendê-la e defini-la.

De acordo com as ideias apresentadas por Lefort, esse estatuto simbólico da realidade apareceria como aquilo que possibilita dar significado às diversas experiências no real enquanto práticas sociais e possibilita também conferir uma articulação entre elas.

Dentro dessas práticas sociais situadas espaço/temporalmente, os homens experimentam através do simbólico um sistema de reconhecimento entre eles, que junto à consciência daquilo que adquirem acerca do que têm em comum e os une, também instituem a divisão quando reconhecem o outro como 'outro'. O que parece ser o mesmo que dizer que esse processo material e histórico da sociedade não se reduz apenas aos acontecimentos segundo Lefort, mas antes no modo de relacionamento social e nas condutas que dotam de sentido esses acontecimentos.

Assim, o estatuto simbólico é sensível às condições históricas localizadas no tempo e no espaço e através da significação conferida às práticas sociais e às relações humanas apresenta as possibilidades de transformação da sociedade. É a partir desse conjunto de significações que a sociedade se mantém coesa, pois dá sentido à ação dos homens dentro das instituições.

Toda ação humana no espaço público estabelece uma ligação entre dois sujeitos, ou seja, os homens usam esse espaço simbólico para a comunicação. Esse seria um dos principais pontos de discordância que Lefort estabelece com Marx — como veremos adiante, para quem a liberdade garantida aos homens na *Declaração dos Direitos do Homem* de 1791 não passaria de um artifício para isolar cada indivíduo, encontrando os limites de ação no direito do outro. Em resposta a essa interpretação, Lefort aponta que

toda ação humana, no espaço público, seja qual for a constituição da sociedade, liga necessariamente o sujeito a outros sujeitos. Sendo esse vínculo 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. (LEFORT, 2011, p. 67).

Nesse sentido, a formação do Estado moderno consistiria em uma forma de conferir certa unidade a esse agrupamento de homens que se relacionam de diversas formas; ou então, o Estado seria o espaço onde apareceria o cenário social, onde os acontecimentos se desenrolam, e onde as relações que unem ou não os indivíduos e os grupos estão situados.

Ao tentarmos nos aproximar do político como o espaço simbólico por excelência, não podemos deixar de nos questionar sobre os princípios que lhe dão sentido e apontam a direção de qualquer forma de sociedade. Para Lefort, ao interrogar o político moderno, estamos interrogando os princípios geradores da democracia moderna e apenas através dela poderemos compreender os dispositivos simbólicos forjados pelos demais regimes.

A despeito de todas essas diferenças de abordagem, entrevemos uma ligação entre ciência política e filosofia política, pois mesmo os problemas suscitados pelas ciências também encontram um sinal daquilo que seria a investigação filosófica, mas sem deixar de circunscrever seu problema de acordo com os mecanismos do funcionamento social. Para ilustrar melhor essa ideia, Lefort usa o exemplo do cientista político que analisa a política em termos de relações de força. Este

não pode deixar de buscar por que e como tais relações podem se estabilizar em uma dada configuração, de tal modo que a força dominante não mais se exerça de maneira manifesta; não pode deixar de buscar por que e como as relações se furtam ao conhecimento dos atores; por que e como passam por legítimas ou conformes à natureza das coisas. (LEFORT, 1991, p. 256).

Ou seja, quais os mecanismos utilizados por quem exerce o poder para que mesmo quando a dominação deixa de ser explícita, ainda surta efeito e mantenha os dominados na posição que lhes foi destinada através das relações de força. Assim Lefort segue dizendo que

em aparência, seu problema é então, justamente, dar conta de um processo de interiorização da dominação. Porém, resolve-o buscando fora das fronteiras da política a origem e a natureza desse processo, recorrendo aos mecanismos da representação, tal como os demarca na esfera do direito, da religião, ou do conhecimento técnico-científico. (LEFORT, 1991, p. 256).

O cientista político circunscreve seu problema, como é típico dessa postura positivista, como sendo o de explicar o funcionamento do artifício da dominação, mesmo quando ele não se faz presente ou exerce a sua força.

Ao recorrer aos mecanismos da representação, se faz presente a eficácia de um estatuto simbólico, que, além de articular e conferir significado às experiências políticas e sociais, também age na consciência do homem, fazendo com que de alguma forma possam continuar assimilando a força exercida na realidade anteriormente.

Por isso, o teórico que define a ação propriamente política, subordinando-a a imperativos funcionais (assegurar uma unificação, uma coesão do conjunto social, tornar formuláveis e acessíveis os objetos gerais), não ignora que sua definição é puramente formal. Ele admite, pois, que as funções só são preenchidas com a condição de uma interiorização dos imperativos da política pelos agentes sociais. (LEFORT, 1991, p. 256).

Então, ao dar sentido à realidade, o simbólico também tem efeitos sobre aquilo que se entende como homem. Pois, como agentes sociais entende-se homens inseridos numa sociedade, em determinadas condições materiais e históricas e que experimentam de acordo com isso um sistema de reconhecimento.

E, para dar conta disso, ele lança mão de valores e normas que determinam, em dado sistema de cultura, os modelos de comportamento. Mas, a essas normas, a esses valores, ele atribui ainda funções específicas; ele procura a condição de sua eficácia na coerência do sistema do qual elas fazem parte. Em suma, seja qual for o esquema de descrição ou da construção, o percurso sempre consiste em isolar as relações, combiná-las, a fim de deduzir dessas operações a sociedade.(LEFORT, 1991, p. 256).

Finalizando a citação em que Lefort concede à ciência política aquele que também seria o êxito da filosofia, ou seja, lidar com o lado não empírico das relações entre os homens, o autor acaba por apontar que independentemente do seu percurso, a ciência acaba cedendo à sua preocupação em isolar aquilo que é pensado, ou seja, delimitar as diversas operações, combinando os vários referenciais a fim de estabelecer as formas de sociedade.

Vemos a partir daí ainda uma passagem entre a ciência e a filosofia políticas, pois encontramos na ciência definições de modelos de funcionamento segundo um ideal de objetividade, que desloca o sujeito a uma distância segura do que definimos como social; mas, quando pensamos uma experiência em que o sujeito acredita encontrar na constituição do Estado a realização perfeita da objetividade de sua análise através de um processo de resultados previsíveis, permanece atravessado por uma interrogação propriamente filosófica, em que a coexistência dos homens conforma as diversas sociedades políticas é necessária à compreensão da nossa experiência do político.

O cientista político dedica-se a compreender a política e trabalha com dados, ideias e práticas instituídas que aparecem sob a forma de fatos de inteligibilidade pressuposta e cabe ao cientista sistematizá-los e organizá-los, diluindo seu sentido

nas instituições existentes. O filósofo político, por outro lado, lida muitas vezes com a indeterminação da experiência política, em que o sentido da ação busca meios de ser compreendido, através das práticas e ideias instituintes do social e do político, como por exemplo a origem de práticas e significações pela ação de sujeitos históricos em sua relação com o poder, a dominação, a servidão, a revolta e o sentido da liberdade.

Essas relações servem como base não apenas da construção do sentido de uma experiência política determinada, mas através desta experiência que o sujeito submete as instituições à crítica, defesa ou simplesmente descreve seu funcionamento. Assim, as duas áreas de conhecimento se distinguem não qualitativamente, mas porque se situam em planos diferentes da reflexão, como foi dito no início do texto.

A preocupação manifesta da ciência consiste em definições objetivas, o que confere um caráter de limitação àquilo que é pensado, e isso não seria diferente no caso de delimitar a noção de política. Assim, a operação de conhecimento que diz respeito à ciência política delimita os diversos domínios, estabelecendo de antemão aquilo que ele não é. É desse recorte de dados iniciais que são estabelecidas as diversas combinações entre os referenciais.

Essa operação é possível para o cientista encarando o sujeito como puro conhecedor, capaz de uma neutralidade científica e de encontrar por meio da coerência de suas observações, a certeza de sua posição. Partindo da construção do fato político como um fato particular distinto de outros fatos sociais, a referência ao espaço social parece se dar às escondidas, porque a articulação entre os termos que resultariam na sociedade desconsidera que sua construção deriva do que Lefort chama de experiência de vida social, moldado por um quadro histórico e politicamente determinado.

A filosofia nos traz de volta ao significado geral, e não particular, que a política tem, mesmo que circunscrita a uma época. Para Lefort, é a constituição do espaço social que está em causa com esse acontecimento, pois ao designar o lugar da política —onde se exerce a competição entre os partidos e se renova a instância geral de poder — como particular, dissimula o princípio gerador da configuração do conjunto, a saber, o político.

Mesmo com os pontos convergentes entre a ciência e a filosofia política, pensar o político necessita de um descolamento entre ambas, uma vez que para Lefort, a

ciência nasce suprimindo a questão acerca das diferenças entre as formas de sociedade, que vão além dos dados empíricos. Ela o faz na medida em que é fiel a uma necessidade de objetivação, construindo estruturas elementares e estáticas. Desconsidera que não há classes, relações sociais, determinação econômica ou técnica nem mesmo dimensões do espaço social que preexistam à formatação da sociedade. O sujeito é alçado a uma posição em que é capaz de pensar completamente desvinculado de sua vida social, como um elemento externo que visa diagnosticar relações de causalidade entre os fenômenos, detectar leis de organização e funcionamento dos sistemas sociais.

Sobre o pretendido sujeito neutro e privado de pensar a experiência que se ordena norteada pelas relações dos homens entre si e de um entendimento de suas relações com o mundo, Lefort afirma que esse confinamento

impede de pensar o que é pensado em toda sociedade e lhe dá o estatuto de sociedade humana: a diferença entre legitimidade e ilegitimidade, entre a verdade e a mentira, o autêntico e a impostura, a busca de poder ou de interesse privado e a busca do bem comum. Ao se querer ignorar as distinções que fundamentam o exercício do pensar, sob a alegação de que não se saberia criar um critério, ao se pretender reduzir o conhecimento aos limites da ciência objetiva, rompe-se com a filosofia; se não se corre o risco de julgar, perde-se o sentido da diferença entre as formas de sociedade. (LEFORT, 1991, p. 27).

Já apontado no texto *Direitos do homem e política* como uma importante influência e a quem Lefort dedica outros ensaios, Leo Strauss apresenta um conceito de filosofia enquanto um modo de compreensão precedido necessariamente por opiniões acerca do todo. E consiste, conseqüentemente, em uma tentativa de substituir as opiniões sobre o todo por um conhecimento sobre o todo. Partindo de tal conceito, a filosofia política seria a tentativa de substituir a opinião sobre a natureza de coisas políticas pelo conhecimento da natureza das coisas políticas. Natureza essa que não seria por sua essência neutra, mas que forneceria uma espécie de padrão de bem e de justiça, tornando possível a realização do que conhecemos como fidelidade, decisão ou julgamento, por exemplo, e fazer as distinções que são características da sociedade humana.

A interpretação de Lefort acerca do pensamento de Strauss fornece uma direção para que possamos compreender no que consiste o citado espírito democrático moderno. Para Strauss — segundo Lefort — o espírito democrático moderno não seria guiado por uma ideia de virtude, mas sim por uma ideia de

liberdade, entendida como o direito de cada cidadão de viver como bem lhe aprouver. A virtude consiste para o autor em procurar o bem e na sociedade em que há a predominância desse princípio, as relações entre os homens teriam como finalidade a felicidade comum.

Naquelas em que é obedecido o princípio da liberdade, a preocupação é a de permitir que cada um viva como bem lhe aprouver, contanto que não prejudique outrem, o que já estava garantido na *Declaração dos Direitos do Homem* de 1791. Ao obedecer ao princípio da liberdade, é estabelecido o primado da razão, porque segundo ele, cada um descobre por si, a utilidade de se respeitar a lei, entendida como o código de convivência, e que garantiria toda e qualquer ordem possível. Nesse sentido, não há a necessidade de pensar em uma ideia de bem comum, pois o bem comum viria da busca de cada um por seu interesse próprio, quando bem compreendido.

A filosofia e a ciência políticas se situam novamente em polos opostos. A filosofia política, segundo Strauss, combina o estudo das formas de sociedade e das condutas políticas com uma investigação inclinada sobre os fins últimos da sociedade e do homem. Diferentemente da tendência de objetificação que a ciência carrega, a filosofia não está separada do que pretende conhecer, ou seja, não toma o homem ou a sociedade como objetos de um conhecimento positivo. Quando o cientista raciocina em função da distinção entre fatos e valores recusa o ponto de vista do cidadão, que não deixa de ajuizar sobre a existência de coisas boas ou más, justas ou injustas, ou ainda sobre a existência de coisas verdadeiras ou falsas. O cientista ignora ainda que seu conhecimento supõe uma visão pré-científica da vida social e política.

O filósofo por sua vez, acrescenta Lefort ao pensamento de Strauss, encontra o ponto de partida de sua análise não somente na relação que os homens estabelecem entre si, mas também nele próprio, já que ele não nasce para a filosofia sem nenhum conhecimento sobre a sociedade e a política. Portanto, conquista o conhecimento em virtude da reflexão sobre as opiniões, que são diversas e frequentemente contraditórias, mas sempre procedem de uma discriminação que torna possível o trabalho de discernimento.

Segundo Lefort,

aquele que se entrega a ela (filosofia) não pode inteiramente ceder à ilusão de se separar de seu tempo, da sociedade em que habita, da situação que lhe é

dada, dos acontecimentos que o atingem, do sentimento de um futuro que se furta ao conhecimento e excita sua imaginação, ao mesmo tempo em que o traz para a consciência de seus limites.(LEFORT, 1991, p. 11).

De acordo com este pensamento, também Strauss aponta para o fato de que os cientistas políticos trabalham de acordo com as regras do conhecimento exato e mostram-se indiferentes às condições que levaram ao surgimento do novo espírito científico, enquanto o relativo êxito da filosofia política consiste justamente na busca pelo conhecimento de uma espécie de sociedade que lhe é totalmente desconhecida, mas cuja existência é admitida.

O problema central de Strauss para Lefort parece ser exatamente a relação entre a filosofia e a política. Strauss chama a atenção para a natureza da filosofia política, distinta por seu objeto e pela maneira de proceder da filosofia para encontrar uma expressão pública. Para que o filósofo possa proceder politicamente, deve ter consciência da constante presença da oposição amigo-inimigo, uma vez que a expressão pública de uma filosofia política se choca com os defensores da tradição que se contrapõem justamente a essa leitura dinâmica da situação política de uma sociedade sempre cambiante.

O filósofo, então, é conduzido a escrever para seus amigos reais e potenciais, e usar de astúcias para com seus inimigos reais ou potenciais. Assim como Lefort, Strauss nos leva ao ponto em que a interpretação daquilo que é expresso pela filosofia política alcança a razoável pretensão de ser suficiente ou mesmo correta apenas se houver uma compreensão do contexto do enunciado, do plano e do caráter literário do conjunto de sua obra.

Segundo Strauss, ao se preocupar com os termos de uma comunicação política, a filosofia mostra-se preocupada com a prudência em sua expressão pública, aplicada em afastar a massa de leitores que, por natureza, não poderia se elevar ao conhecimento do verdadeiro e do justo e que faria cair por terra todos os preconceitos.

Para Lefort, Strauss pensa a ciência como uma atividade intelectual que visa a dominação da natureza, mas não a despoja da aventura filosófica que está presente em sua origem, pois na origem da modernidade, filosofia e ciência confundem-se, procedendo ambas de uma conversão do espírito. Ainda que ambas procedam de uma conversão do espírito, a ciência deixa de buscar o que existe de mais elevado e passa a reivindicar aquilo que é dado, deixando-se dominar somente pela preocupação com a realidade sensível. Strauss identifica o que chama de o projeto

da democracia entre as ideias de ciência da natureza, de progresso a serviço de uma prosperidade crescente, do direito de cada um a autoconservação, do desenvolvimento harmonioso das faculdades de todos, do crescimento contínuo das liberdades e da justiça e da reunião de todas as nações pouco a pouco ganhas pela causa da igualdade e da liberdade.

Ao refletir acerca dos princípios aceitos a partir disso pela opinião pública, vemos que a formação destes princípios, mesmo que não intencionalmente, fornece o padrão de bem e justiça e torna impossível estudar fenômenos sociais sem fazer juízos de valor. Segundo Strauss, no ato de definir sociedade ou Estado estamos sempre fazendo referência aos seus propósitos e é nesse momento em que é criado um padrão para que instituições e ações políticas sejam julgadas.

Cito Strauss:

It is impossible to define the political, i.e., that which is related in a relevant way to the polis, the country or the state, without answering the question of what constitutes this kind of society. Now, a society cannot be defined without reference to its purpose. The most well known attempt to define the state to regard to its purpose admittedly led to a definition which was derived from the modern State and which is fully applicable only to that type; it was an attempt to define the modern state without having first defined the state. But by defining the state, or rather civil society, with reference to its purpose, one admits a standard in the light of which one must judge political actions and institutions: the purpose of civil society necessarily functions as a standard for judging of civil societies.<sup>3</sup>(STRAUSS, 1988, p. 22).

Aquilo que serviria como a base da compreensão do que Lefort entende como o político, ou seja, a situação política dada, encontra o caminho de sua inteligibilidade, segundo Strauss, na teoria política, entendida como a reflexão acerca da situação política dada. Strauss aponta ainda em seu artigo *What is political philosophy* a mudança ocorrida na aquisição desse conhecimento de época em época e que nos leva a uma necessidade constante de análise do político em cada sociedade. Sustenta ainda que em épocas anteriores um homem inteligente poderia obter esse conhecimento ou o entendimento político de que precisava através de homens mais

---

<sup>3</sup>É impossível definir o político, que está relacionado de forma relevante à polis, ao país ou ao Estado, sem responder à questão do que é constitutivo desta forma de sociedade. Assim, a sociedade não pode ser definida sem fazer referência aos seus propósitos. As tentativas mais conhecidas de definir o Estado de acordo com seus propósitos certamente nos levam a uma definição derivada do Estado moderno e que é plenamente aplicável apenas a esse tipo de Estado. Mas definindo o Estado, ou melhor, a sociedade civil, fazendo referência aos seus propósitos, admite-se um padrão à luz do qual são julgadas ações e instituições políticas: o propósito da sociedade civil necessariamente serve como padrão para julgar sociedades civis. (STRAUSS, 1988, p. 22). Tradução livre.

experientes, mas as constantes transformações que caracterizam a nova 'sociedade dinâmica de massa' fazem desse meio insuficiente.

Logo, o conhecimento do político é mais difícil e rapidamente se torna obsoleto se tomado como algo estático. Segundo Strauss

In former epochs, intelligent men could acquire the political knowledge, the political understanding they needed, by listening to wise old men or, which is the same thing, by reading good historians, as well as by looking around and by devoting themselves to public affairs. These ways of acquiring political knowledge are no longer sufficient because we live in 'dynamic mass societies', i.e., in societies which are characterized by both immense complexity and rapid change. Political knowledge is more difficult to come by and it becomes obsolete more rapidly than in former times.<sup>4</sup>(STRAUSS, 1988, p. 15).

No pensamento de Lefort está expressa uma ideia de que o momento de descoberta do político coincidiria com o momento em que se forma a sensibilidade e o espírito democráticos modernos. Nesse contexto, a filosofia aparece então como o livre exercício de pensar na busca por desvencilhar-se de crenças coletivas, rompendo com o ponto de vista imposto pela ciência, que dissolve a singularidade dos diversos acontecimentos dispostos num esquema de continuidade; sendo aquilo que não é captado pela previsibilidade, tomado como mero acidente que não muda o sentido dos fatos.

Segundo o espírito democrático moderno, Strauss busca definir o homem que o incorpora para que haja o já citado afastamento das crenças coletivas e que pode assegurar sua singularidade. Então, como resultado desse esforço, conceitua o homem dessa democracia moderna de massas como o que chama de homem do rebanho, caracterizado pela ausência de espírito público. A falta de interesse do homem por questões ligadas a política o levam a essa carência, cidadãos esses que segundo Strauss lêem nos jornais apenas a página de esportes e as histórias em quadrinhos e que nada mais são que o sal da democracia moderna. Segundo essas

---

<sup>4</sup> Em épocas anteriores, homens inteligentes podiam obter conhecimento político, o entendimento político que precisavam ouvindo um velho sábio ou, o que é a mesma coisa, lendo bons historiadores, assim como olhando a sua volta e devotando a si mesmo a assuntos públicos. Tais formas de adquirir conhecimento político não são mais suficientes porque vivemos em "sociedades dinâmicas de massa", em sociedades caracterizadas tanto pela complexidade quanto pela rápida mudança. O conhecimento político é obtido de forma mais difícil e se torna obsoleto mais rapidamente que em épocas anteriores. (STRAUSS, 1988, p. 15). Tradução livre.

colocações, a democracia seria uma forma de sociedade na qual se esvai a imagem de um povo que poderia ver em si mesmo a legitimidade de sua superioridade<sup>5</sup>.

Encontramos um ponto de convergência entre Strauss e Lefort quando ambos parecem ver a virtude da democracia na obrigação que impõe de um avanço sem ponto de referência, mas que ao mesmo tempo não se lança a uma espécie de abandono ao relativismo, ou seja, de encontrar o bem onde quisermos. Mas representa a possibilidade de estabelecer um diálogo entre filósofos para que se torne claro que a democracia já não surge como o regime amável e inconsistente que permitiria a cada um encontrar caminhos aleatórios, mas como o regime gerador de uma busca da verdade e de uma experiência da liberdade na qual se reconhece a própria inquietude filosófica.

### 2.3- CONCLUSÃO

Vemos uma identificação em Lefort entre as expressões política dos direitos do homem e política democrática, pois ambas se referem à mesma exploração dos recursos da liberdade, numa experiência que acolhe os efeitos da divisão e vê no presente a matéria que servirá como base para a defesa dos direitos dos homens adquiridos e para a reivindicação de novos direitos. E assim é decifrado o sentido da prática política.

No regime democrático, o Estado é capaz de experimentar direitos que ainda não foram reconhecidos, ou seja, é capaz de incorporá-los a partir de reivindicações por parte de um poder que se forma a sua volta e que não pode dominar completamente, o poder social. De acordo com Lefort,

da legitimação da greve ou dos sindicatos ao direito relativo ao trabalho ou à segurança social, desenvolveu-se assim sobre a base dos direitos do homem toda uma história que transgredia as fronteiras nas quais o Estado pretendia se definir, uma história que continua aberta.(LEFORT, 2011, p. 75).

Com isso, é afirmado seu propósito de pôr em evidência a dimensão simbólica dos direitos do homem e nos levar a reconhecer que ela se tornou constitutiva da sociedade política.

---

<sup>5</sup>Assim como Strauss, Hannah Arendt também considera em sua teoria aquela que seria uma sociedade despolitizada que não vê limites para sua indiferença com relação a assuntos públicos, e essa seria para autora a gênese do totalitarismo.

Lefort afirma que a dimensão simbólica do direito não pode ser reduzida a uma objetivação jurídica ou a sua escrita pública das leis, pois, se o que é visado é uma nova relação com o político, devemos começar pela ideia de que é uma experiência que se desenrola sob nossos olhos. E assim, ao tomar os direitos dos homens como os princípios geradores da democracia, também os ligamos a um modo mais abrangente de ser em sociedade, não mais baseado em interesses privados e particulares, que teriam como objetivo basicamente a manutenção de vantagens já conquistadas. Isso porque enquanto uma forma de sociedade que tem como virtude a participação social mais ampla, não descola o fundamento do direito de sua referência.

Com isso podemos concluir ainda que, ao ignorar a dimensão simbólica dos direitos, também ignoramos o fato de que assim somos privados de compreender os sentidos das reivindicações presentes e constituintes da sociedade democrática, cuja finalidade é a instituição de novos direitos, suas possíveis mudanças e a legitimação de diferentes modos de existência através da representação, fruto da disseminação de suas reivindicações.

Há uma aparente separação entre aquilo que é legitimado pelo Estado, segundo o papel e a posição que lhe são comumente atribuídos, e o que seria socialmente legítimo. Enquanto as reivindicações e os protestos são socialmente legítimos e considerados como uma forma de agregar novos direitos àqueles que já estão instituídos, como o já citado direito de greve, por outro lado, tais protestos podem ser considerados como algo próximo à insubmissão, dependendo do alvo visado e do símbolo de autoridade que representam.

Por fim, quando vislumbramos essa separação, também fica claro o limite para a intervenção do Estado na vida social, e com isso, vemos que o uso legítimo da violência também é posto em xeque, pois o regime é mais vulnerável quanto mais exerce a violência nos limites da legalidade. E essa é uma das formas de apreciar as possibilidades que apenas a democracia, com as suas contradições, pode oferecer.

## A REVISÃO DE MARX

### 3.1. INTRODUÇÃO

Para avaliar a posição de Lefort quanto à crítica de Marx aos direitos humanos, é preciso fazê-lo a partir do ponto em que os autores tratam a separação entre Estado e sociedade civil. Ou ainda, como já foi dito, vislumbrando o limite para a intervenção do Estado na vida social, e assim buscar compreender as possibilidades que a democracia, por não ser livre de contradições ou se apresentar em sua forma perfeitamente acabada, nos oferece. Segundo Lefort, Marx deixou-se levar pela idéia de uma ideologia dominante que faz dos direitos dos homens um enunciado do egoísmo burguês, ainda que tenha obtido sucesso ao trazer à luz relações de opressão e espoliação antes enterradas por princípios de igualdade, liberdade e justiça. Em seu livro *Pensando o Político: Ensaio sobre a democracia revolução e liberdade*, Lefort demonstra que a linguagem, ou seja, os enunciados dos direitos dos homens são sempre os alvos preferidos dos críticos, inclusive Marx, “que persegue todos os sinais do individualismo e do naturalismo para lhes atribuir uma função ideológica” (LEFORT, 1991, p.49). Com isso, podemos concluir, a partir da leitura de Lefort, que Marx pretende com sua crítica expor a ideologia presente no enunciado dos direitos, mas ignora a perversão das relações sociais e políticas encoberta pela representação burguesa dos direitos e que faz com que sejam necessários.

Como segundo eixo a ser trabalhado tendo em vista a questão dos direitos humanos a partir do texto *Direito dos Homens e Política*, vemos a crítica de Marx aparecer no momento em que apresenta a base teórica de uma esquerda francesa que irá descobrir a amplitude do sistema totalitário na União Soviética e receber as denúncias de seus dissidentes. O marxismo que servia como base teórica à esquerda francesa depreciou por muito tempo a noção de direitos, e mais fortemente a “noção burguesa dos homens”, fiel, segundo Lefort, ao seu fundador.

Um dos grandes pontos de discordância entre os autores diz respeito a posição de Lefort, segundo a qual a principal função dos direitos dos homens não é mascarar a dissolução dos liames sociais, como pensa Marx. Marx faz de cada homem uma mônada isolada, enquanto Lefort vê nos direitos uma nova rede de relações entre eles, e para isso se utiliza de três observações:

1) a liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o outro não implica o isolamento do indivíduo em sua própria esfera de atividades, mas reconhece

antes a liberdade de movimento, retirando dos homens as proibições que pesavam sobre eles. Cada um se move ou se estabelece onde bem desejar, podendo entrar em locais antes reservados a categorias privilegiadas e tendo acesso à carreira que pretender;

2) a liberdade de opinião não é a expressão de uma propriedade privada da consciência, como uma espécie de bem material, mas a liberdade de relações. Pois a fala e o pensamento mostram-se independentes de todo indivíduo particular, propriedade de ninguém;

3) as garantias de segurança ou “direito de polícia” em benefício da sociedade burguesa abriga o indivíduo de toda arbitrariedade e garante a liberdade fundadora da nação. Assim, Lefort reafirma a idéia de que a injustiça praticada contra o indivíduo ultrapassa sua causa, degrada a própria nação.

Como objeção a essas observações será levantada a hipótese de que as liberdades citadas são apenas formais quando combinadas com a pobreza, a insegurança no trabalho ou a privação diante da doença, mas essa mesma crítica negligencia o fato de que essas liberdades mesmo formais foram o que tornou possível as reivindicações que fez evoluir a condição dos homens. Muitos críticos negligenciam o fato de que aos oprimidos é recusada a liberdade de falar, se associar e até mesmo a liberdade de movimento, ou seja, “tudo o que lhes proporcionaria os meios legítimos e eficazes de resistência à opressão” (LEFORT, 1991, p.58).

Declarado o direito a resistir à opressão, não se deve esperar que o Estado o assegure. Mesmo que essa opressão possa vir de um particular com relação a outro particular, a hipótese de um golpe à soberania da nação nunca é descartada. Logo, é aos interesses dos cidadãos que se apela para que esse direito seja garantido, e não ao Estado. Assim, a chamada liberdade política alinha-se, de acordo com Lefort, com a resistência à opressão.

Segundo a interpretação lefortiana, a posição de Marx acerca dos direitos humanos está em pensar que seu surgimento configura uma dissociação dos indivíduos no seio da sociedade e a separação entre essa sociedade atomizada civil e a sociedade política. Para Marx, o homem enunciado nesses direitos é apenas o homem burguês em sua estreita relação com o Estado político. Direitos humanos,

nesse sentido, quando o homem é definido como membro da sociedade burguesa, são apenas direitos do indivíduo múnada, egoísta. Logo, os direitos humanos são direitos burgueses, liberais, baseados numa concepção atomista da sociedade pensada a partir dos indivíduos e seus interesses.

Ainda segundo Lefort, é no apoio que o totalitarismo encontra na ruína dos direitos humanos que poderiam se tornam visíveis as fraquezas da interpretação de Marx, explicitadas no desenvolvimento histórico. Na teoria marxista dos direitos humanos encontramos homens dissociados de seus semelhantes e não como uma espécie unida por aquilo que tem em comum. Lefort não pretende defender um indivíduo pré-político ou natural como pretende o liberalismo, muito menos descartar o valor da análise histórica que Marx faz do nascimento da sociedade burguesa. Marx relaciona o aparecimento do sujeito de direitos burguês à ilusão de uma esfera política universal, pouco atenta às questões presentes na sociedade; como se essa esfera política universal pudesse – eis a ilusão – se distinguir da sociedade e do modo como ela está organizada, a luta de classes, etc. O ponto de vista de Lefort é assim fortalecido, dado que disto podemos concluir que o direito é limitado à sociedade a qual regula e não universal.

Enquanto Marx apresenta uma sociedade plenamente realizada como aquela em que é abolida qualquer distinção entre Estado e Sociedade, pois o Estado seria um simples reflexo da sociedade e de suas forças, Lefort parece apostar justamente nessa distinção e na capacidade do Estado de regular a sociedade através das leis e dos direitos institucionalizados. A necessidade do Estado é explicada, segundo o autor, pelo fato de que a sociedade é sempre perpassada por relações de poder, e por isso deve haver um órgão mediador. Marx, por sua vez, entende que uma vez abolida a distinção burguesa entre Estado e Sociedade, a Sociedade será plena, humana e livre.

Marx pensou as relações humanas em termos de relação de produção e de relações de classe, mas parece rejeitar a esfera do político, tão importante na teoria lefortiana e já trabalhada no capítulo anterior. Ao contar o modo de construção do Estado moderno não dá espaço a uma história aberta, onde o poder é limitado e o direito reconhecido separadamente deste, pois o direito é reduzido a um mero

mecanismo de conservação do poder, ou seja, dos interesses particularistas burgueses.

Ainda sobre a relação entre poder e direito, Lefort aponta que esta relação está sempre relacionada às condições do capitalismo, das desigualdades e dos conflitos presentes na sociedade para que continue existindo um espírito democrático, cujos recursos se articulam de modo a gerar um posicionamento diante das coisas do mundo. É este posicionamento que permite que os protestos e revoltas constantemente presentes na sociedade dêem sentido à invenção democrática sem fim, provando que ela não é em sua essência burguesa. Através dessas revoltas e protestos tornam-se visíveis as fraquezas do Estado que acolhe tais reivindicações, pois estas estão desde sempre vinculadas à popularidade que possuem para que sejam institucionalizadas, ou seja, não basta a complacência do Estado, mas também que este se beneficie de uma importante fração da opinião pública.

Portanto, para que continue existindo a reivindicação e para que o povo se mantenha como agente de contestação é preciso que haja um distanciamento com relação ao poder. E assim, a fronteira que separa a sociedade enquanto local em que coexistem as classes e o Estado enquanto mediador de seus humores não pode ser extinta. Neste ponto, Lefort mostra como se aproxima de Maquiavel para resolver esta questão em aberto com a filosofia de Marx.

### 3.2. APRESENTANDO Sobre a Questão Judaica

O texto *Sobre a Questão Judaica* de Karl Marx, com o qual Lefort dialoga, foi publicado em 1944 e é uma resposta a um texto chamado *A Questão Judaica* de Bruno Bauer. Neste texto, Bauer sustenta que a emancipação dos judeus exige que sejam emancipados da teologia, ou seja, com que deixem de ser judeus. Para Bauer, a essência do homem judeu, que faz com que seja judeu antes de ser homem, foi escolhida por ele e não imposta pelas circunstâncias externas. Ou seja, foram excluídos por vontade própria da sociedade, de acordo com sua obstinação em cultivar sua singularidade religiosa, o que os fez responsáveis pela opressão a que foram submetidos. Segundo Bauer, é necessária uma conversão teológica do judeu, e não uma mudança nas condições em que vive e fez por merecer. Portanto, para terem acesso à cidadania no Estado constitucional, os judeus deveriam renunciar à

religião e à sua pretensão de se constituírem como um povo eternamente separado dos outros. Sua emancipação seria possível somente através de uma mudança total de sua essência, ou seja, renunciando ao judaísmo ao mesmo tempo em que o Estado constitucional renuncia ao cristianismo.

A emancipação da qual Bauer trata é a emancipação política. Porém, segundo Bruno Bauer, o judeu, por sua essência não pode ser emancipado mesmo politicamente enquanto o Estado for cristão e o judeu judaico, pois ambos são incapazes tanto de ser emancipados quanto de emancipar o outro. O Estado cristão só pode se relacionar com o judeu enquanto Estado cristão, pois permitiria ao judeu se isolar em relação aos demais súditos. Ainda que, enquanto uma parcela composta por uma minoria, o judeu sinta a pressão das demais esferas sociais pelo fato de se encontrar em oposição religiosa à religião dominante e se relacione com o Estado como um estrangeiro.

A oposição mais evidente entre judeus e cristãos é a oposição religiosa. Tal antagonismo é resolvido tornando-o impossível. Um antagonismo religioso é tornado impossível superando a religião, ou seja, na tomada de consciência de que antes de emancipar os outros devemos emancipar a nós mesmos. A superação da posição de Bauer por Marx parece resumir-se inicialmente na seguinte passagem:

Assim que judeu e cristão passarem a reconhecer suas respectivas religiões tão somente como estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano, como diferentes peles de cobra descartadas pela história, e reconhecerem o homem como a cobra que nelas trocou de pele, eles não se encontrarão mais em uma relação religiosa, mas apenas em uma relação crítica, científica, em uma relação humana. (MARX, 2010a, p. 34)

O método de Marx consiste em pensar historicamente e não mais teologicamente a questão judaica, e a partir disso resolver esta questão da sociedade civil burguesa com o Estado. Marx vê as razões da opressão e da perpetuação dessa opressão aos judeus nas condições históricas e através da história; não no caráter de povo eleito conferido a eles. Marx nos diz que “Quanto mais os eventos derem tempo à humanidade pensante para se concentrar e à humanidade sofredora para juntar forças, tanto mais bem formado chegará ao mundo o produto que o presente carrega

no seu ventre”. Desta forma não pretende antecipar o mundo no ato de pensar os acontecimentos passados, mas “encontrar o novo mundo a partir da crítica ao antigo”, sem temer que essa crítica possa resultar em conflito com as instituições. (Karl Marx, Carta a Arnold Ruge, mai. 1843)

A concepção religiosa oferece garantias ao Estado, e é neste ponto que se evidencia a compreensão unilateral da questão judaica por Bruno Bauer. Segundo Marx, Bauer não pensou na questão essencial, que diz respeito a qual tipo de emancipação se trata, ou ainda, quais condições estão na base da emancipação exigida, a saber, a emancipação política. Para Marx

vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o Estado cristão, mas não o Estado como tal, no fato de não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral. (MARX, 2010a, p. 36)

Portando, a emancipação política do homem religioso equivale à emancipação do Estado em relação à religião. O Estado, fiel à sua essência, se emancipa da religião professando a religião do Estado, ou seja, não professando nenhuma religião, mas se professando como Estado. A emancipação política com relação à religião não está livre de contradições, e não é o modo mais acabado de emancipação, que seria, de acordo com Marx, a emancipação humana. A emancipação política é para ele limitada, principalmente no ponto em que o Estado é capaz de libertar-se de uma limitação sem que o homem o faça, isto é, o Estado é passível de ser livre sem que o homem seja livre. Portanto, o Estado pode ser emancipado de qualquer religião ainda que a grande maioria dos homens ainda professe uma religião em privado.

Mas o comportamento do homem para com a religião ainda parece refletir o comportamento do Estado que o abriga para com a religião, pois, o homem, ao libertar-se politicamente, o faz através de um meio, através de um desvio necessário. Isto é, ainda que o homem se declare ateu, sua declaração é intermediada pelo Estado, pois,

declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem (MARX, 2011, p. 39).

Assim como o Cristo era o mediador entre o homem e a divindade conferida a ele, o Estado é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua desenvoltura humana.

Segundo Marx, pelo fato de o povo judeu poder se emancipar politicamente sem deixar de lado a religião, a emancipação política não pode ser considerada por si mesma a emancipação humana. Assim como toda emancipação é uma redução do mundo humano e das relações travadas nele ao homem, a emancipação política é a redução do homem a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta isolado dos demais, e a cidadão, a pessoa moral. Pois, nos diz Marx que “assim como o Estado evangeliza quando, na qualidade de Estado, comporta-se como cristão para com o judeu, assim o judeu politiza quando, na qualidade de judeu, reivindica direitos de cidadão.” (MARX, 2010a, p. 46) No Estado político realizado, o homem leva uma vida dupla, tanto na consciência quanto na realidade. Na comunidade política ele se considera um ente comunitário enquanto na sociedade atua como pessoa particular e encara as demais pessoas como meios, degrada a si mesmo à condição de meio e transforma a relação entre os homens em um jogo de poder entre estranhos.

Ao tratar da emancipação humana e de sua amplitude, Marx considera que sua realização será completa quando o homem real, reconhecido na forma do indivíduo egoísta que começa a ser esboçado, se reconciliar com o cidadão; quando homem individual na sua vida prática, no seu trabalho e relações individuais, souber reconhecer suas forças próprias como forças sociais e conseqüentemente não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (MARX, 2010) Dessa forma o ponto inicial de toda reivindicação, não apenas religiosa, tornar-se-ia sempre social.

Ao contrário de Bauer, que reconhece apenas os direitos políticos e cívicos dos judeus neutralizados por meio da conversão, Marx apóia incondicionalmente sua

emancipação política sem exigir que renunciem à sua religião. A emancipação política constitui um progresso para Marx, mas como foi dito, não a ponto de constituir a emancipação humana realizada. Segundo o autor, é a forma mais acabada da emancipação possível no mundo presente. Marx considera as liberdades formais, os direitos democráticos e a democracia burguesa como conquistas preciosas numa perspectiva histórica, como a forma da emancipação na ordem atual do mundo. Necessárias, mas insuficientes.

Trata-se então de transformar as questões religiosas em questões profanas e não o inverso: a emancipação política, não só do judeu ou do cristão, mas do homem religioso em geral, é o do Estado se emancipando da religião em geral, não professando nenhuma religião, ao professar, ao contrário, que é Estado. Este Estado pode muito bem ser livre, sem que o homem seja do mesmo modo um homem livre. Enquanto Estado, ele pode ser emancipado da transcendência religiosa sem que a imensa maioria de seus cidadãos seja libertada da religião. Privatizada, excluída do Estado político para encontrar refúgio na sociedade civil, a alienação religiosa subsiste. Inseparavelmente política e social, a emancipação humana inclui necessariamente a dos judeus, pois não existem duas histórias paralelas. Trata-se de ‘transcender’ seu caráter teológico para inscrever a emancipação judaica na emancipação geral. A liberdade religiosa torna-se, então, possível por meio do descolamento do político e do religioso, por meio da secularização política que resulta da dissolução mercantil das relações de status e a dissociação entre o Estado político e a sociedade civil. Com o dualismo Estado/sociedade civil, Marx descobre “a não propriedade e a classe do trabalho imediato, do trabalho concreto”, característicos da relação capitalista de produção. (MARX, 2010a)

A presença da religião aponta para uma carência encontrada na própria essência do Estado, ou seja, é o resultado de uma limitação mundana. A partir disso, segundo Marx, explicamos o envolvimento dos homens livres com a religião pelo seu envolvimento secular, transformando questões teológicas em questões mundanas. A história foi, para o autor, explicada através da superstição por tempo suficiente e é chegado o momento de inverter essa posição. Ou seja, a relação entre emancipação política e religião confunde-se com a questão da relação entre emancipação política e humana.

O vínculo político e estratégico entre os níveis da emancipação política e da emancipação humana é colocado nos seguintes termos: “A arma da crítica não pode, é claro, substituir da crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna uma força material quando se apodera das massas” (MARX, 2010b, p.151). Sendo assim, uma revolução parcial, somente política, não seria suficiente. Há, portanto, um caminho de via dupla, pois enquanto as revoluções necessitam de um fundamento material, as necessidades teóricas precisam ser mediadas pelas necessidades práticas. Em outras palavras, não basta que apenas o pensamento leve à prática, mas a realidade deve engendrar o pensamento.

Onde não existe um Estado político, tendo este Estado confessado o cristianismo como sua base, a questão judaica torna-se teológica, ou, sendo um Estado constitucional, a questão judaica torna-se a questão do constitucionalismo. Segundo Marx, a crítica à relação entre Estado e religião não é mais teológica a partir do momento em que o Estado deixa de comportar-se teologicamente com a religião, passando a comportar-se politicamente com ela. Comporta-se enquanto Estado, e assim, o autor crê que no momento em que a questão deixa de ser teológica, a crítica de Bauer perde seu caráter crítico.

O Estado político seria aquele, segundo o autor, onde qualquer diferenciação feita a partir de nascimento, estamento, formação ou atividade laboral, seria transformada em diferença apolítica, tirando-as de sua esfera de competência. Ao deixar de considerar tais diferenças, o Estado confere a cada membro do povo o status de participante igualitário da soberania nacional, tratando todos esses elementos da vida a partir do ponto de vista do Estado. Como resultado

o Estado permite que a propriedade privada, a formação da atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas. (MARX, 2010a, p. 40)

Bruno Bauer confunde Estado e humanidade, emancipação política e emancipação humana, distinção essa tão cara a Marx. Ele é partidário da idéia de que a assimilação do judeu na sociedade não seria possível a não ser onde o judaísmo tivesse desaparecido, com a condição recíproca de que o cristianismo também aceitasse sua própria dissolução religiosa. Segundo Marx, Bauer considera o ateísmo como condição necessária para a igualdade civil, ignorando a essência do Estado. Para Marx, a lógica de um ateísmo imposto por um Estado autoritário, que exige a renúncia de qualquer religião, apresenta riscos de um ateísmo doutrinário, como substituição do fetichismo religioso por um fetichismo estatal. Sua principal crítica a Bauer se baseia em sua confusão acrítica entre emancipação política e emancipação humana geral, pois, como nota Bensaïd,

o principal problema para Marx não é a manutenção da religião sob o Estado político, mas o fetichismo do Estado resultante do desdobramento entre sociedade civil e representação política. [...] O que passa a ser problema desde então é o Estado puro e simples. Marx apóia a emancipação política dos judeus sem exigir que renunciem à sua religião, pois as religiões somente poderiam se extinguir junto com a miséria real contra a qual protestavam e a necessidade real com a qual reagem<sup>6</sup>.

O problema de Marx não é a religião, mas o desdobramento no centro da sociedade moderna do valor em valor de uso e valor de troca, do trabalho em trabalho concreto e trabalho abstrato, do capital em capital fixo e circulante, etc. Marx acredita ter encontrado o erro que seria confundir a emancipação política e a emancipação humana, em tratar a questão judaica como uma questão religiosa. Então, não existe interesse religioso enquanto tal, mas a situação real do judaísmo na sociedade burguesa, ou seja, as questões religiosas tem um significado social e temporal. Elas sempre o tiveram, mas eram expressas de outra forma em sociedades em que política e religião estavam misturadas. O que mudou de uma época para outra foi a separação da religião e do Estado político, ou seja, a privatização das crenças. É sobre essa

---

<sup>6</sup> Daniel Bensaïd, *Apresentação Sobre a Questão Judaica*, p. 21 (trad. Wanda Caldeira Brant, 1. Ed., São Paulo, Boitempo, 2010)

separação entre religião e política que Marx se posiciona, ainda que veja a questão judaica também como uma questão religiosa.

Para Marx, o judeu da época não se explicava pela religião, mas se tratava de explicar a permanência da religião pelos elementos da vida prática da vida burguesa da qual ela apresenta um reflexo: a tarefa não consistia então em eliminar os judeus, mas em abolir o judaísmo da sociedade burguesa. Ainda que os judeus pudessem ser politicamente emancipados pelo Estado, ainda estavam muito longe de conquistá-la na dimensão humana. No texto *A Sagrada Família*, Marx afirma nesse sentido que:

assim como o Estado se emancipa da religião ao emancipar-se da *religião do Estado*, mesmo ficando a religião confiada a si mesma no seio da sociedade burguesa, assim também o indivíduo se emancipa *politicamente* da religião ao comportar-se em relação a ela não mais como se ela fosse um assunto *público*, mas sim como se fosse um *assunto privado*. [...] Portando, os *direitos humanos* não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a *liberdade religiosa*, não o liberam da propriedade, mas lhe conferem a *liberdade da propriedade*, não o liberam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam *liberdade para lucrar*. (MARX, 2003, p. 130, 132)

A questão ignorada por Bauer não era saber se a emancipação da religião resulta necessariamente da emancipação política, mas saber que tipo de relação a emancipação política mantinha com a religião, ou seja, a relação entre o Estado político e a sociedade civil. Bauer trata a emancipação dos judeus como uma questão religiosa, enquanto Marx reforça a idéia de um exercício crítico que resulte na emancipação de toda forma de teologia. Ao deixar de lado a crítica da religião para fazer uma crítica ao Estado e à propriedade privada, Marx pretende fazer a crítica de onde se passa a existência real, para que o homem possa de fato se livrar de sua essência religiosa. Sendo assim, como foi dito, não basta apenas a crítica da consciência, mas é preciso realizar a emancipação a partir da luta política real contra a alienação religiosa enraizada na alienação política e social.

Marx faz uma crítica à retórica dos direitos do homem, pois a partir deles é ilustrada a grande cisão da modernidade que aponta para o desdobramento entre o Estado político e a sociedade civil, entre o homem e o cidadão, entre o espaço público e o espaço privado, entre o bem comum e o interesse particular. No texto *Sobre a*

*Questão Judaica* Marx apresenta o Estado e o capital como substitutos da religião, ao fazer da relação social entre os homens o princípio daquele que seria o fundamento do materialismo. Faz isso ao não mais definir o homem como algo colocado fora do mundo, mas como aquele que produz num dado contexto. O homem real, não mais tomado em seu caráter divino, de criatura construída à imagem e semelhança de um Deus, coloca o problema do fundamento da religião, o de criar um além mundo livre das misérias terrestres. A necessidade da crença teria seu fundamento na criatura oprimida, dando à religião a função de acalmar a alma.

Portanto, a crítica à condição que leva a tal necessidade se torna essencial quando analisada a passagem da sociedade civil para o Estado. O desdobramento entre sociedade civil e Estado, ou mesmo entre homem e cidadão é central para compreender a questão da cidadania e dos direitos em *A Questão Judaica*. Na monarquia absoluta os estamentos políticos passaram a ter caráter social. No poder governamental absoluto, a burocracia criou a idéia, segundo Marx, de que os diferentes estados formavam uma unidade no Estado, porém, a distinção social dos estamentos permanecia sendo uma distinção política. E

somente a Revolução Francesa completou a transformação dos estamentos políticos em sociais, ou seja, fez das distinções estamentais da sociedade civil simples diferenças sociais, distinções da vida privada, sem qualquer significado na vida política. A separação da vida política e da sociedade civil foi assim, consumada. (MARX, 2010b, p. 97)

Para Marx, “ditadura do proletariado” e “perecimento do Estado” são duas formas de responder às aporias legadas pela Revolução Francesa. A ditadura ainda não tinha o sentido pejorativo que ganhou depois; ela evocava mais a velha instituição romana do estado de exceção limitado no tempo, oposto à arbitrariedade da “tirania”. Ao estabelecer uma ditadura do proletariado, sendo uma ditadura da maioria, o Estado entraria em colapso já que é constituído como uma instituição separada da sociedade. O perecimento do Estado para Marx não significa o desaparecimento da política, mas a realização de fato da democracia a partir da inclusão dos excluídos; não a partir da imposição de uma doutrina, mas num movimento dinâmico com vistas a abolir a ordem existente.

Marx enfatiza o papel da emancipação política no progresso da emancipação prática, real, mas não a confunde com a emancipação humana em geral, ainda que represente a forma mais acabada da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente. Na emancipação política, a religião passa a ser regulada pelo direito privado, e não mais pelo direito público. Sendo assim, a religião deixa de ser o espírito do Estado para fazer parte das relações estabelecidas na sociedade burguesa, legitimando o egoísmo. A religião então foi deslocada para o meio dos interesses privados, ocorrendo assim, a separação do homem em público e privado, bem como o deslocamento da religião do âmbito estatal para a sociedade burguesa, realizando-se com isso a plena emancipação política, sem a pretensão de que o homem deixe de buscar sua religiosidade real.

Neste texto, a crítica do Estado político desemboca na concepção do que acredita ser uma verdadeira democracia, concebida como processo permanente. Como, segundo Marx, o homem não é uma essência posta fora do mundo, e como é o próprio Estado e a sociedade que produzem a religião em resposta ao contexto em que está inserida, a revolução é um estado permanente, assim como o processo da democracia. A religião se apresenta, então, como um fenômeno contraditório, expressando a miséria real dos homens e seu protesto contra ela. É por isso que a oposição burguesa ao clero não apresenta uma crítica forte o suficiente à religião. A oposição burguesa ataca a expressão da miséria real sem levar em conta seu reverso de protesto legítimo, ou seja, sem ir às raízes dessa miséria, ou seja, a real necessidade da criação de ilusões. Após as considerações acerca das críticas da religião, é preciso desmascarar a autoalienação humana em sua forma sagrada. E assim se chega ao problema surgido nos tempos modernos para Marx, o das relações do mundo da riqueza com o mundo político. A análise de Marx sobre a questão judaica busca explorar os limites da emancipação política para realizar a crítica do Estado político.

A democracia, como pretende Marx, é cristã, pois nela o homem é considerado um ente soberano corrompido pela organização da sociedade, alienado e sujeito à dominação por relações e elementos desumanos. Quando a democracia se realiza, a consciência religiosa se considera tanto mais religiosa quanto mais aparenta ser livre de propósitos terrenos, e conseqüentemente, de propósitos políticos; preocupa-se apenas de assuntos do espírito, ou seja, expressa uma vida realmente transcendente.

Dessa forma, Marx acredita ter demonstrado que a emancipação política em sua relação com a religião permite com que ela subsista, mesmo que não se trate de uma religião privilegiada.

A emancipação política sobre a qual Marx fala até aqui representa o fim da sociedade feudal. A sociedade feudal possuía elementos que não foram extintos ou transformados pela sociedade burguesa, como, por exemplo, as relações familiares, a propriedade ou o modo de trabalho, mas ganharam novo significado. No sistema feudal, estes elementos faziam parte do domínio estatal, nas formas da suserania, do estamento e da corporação, e determinava, a relação dos indivíduos com o Estado e a relação política que os indivíduos mantinham entre si. (MARX, 2010a) Na sociedade burguesa, a propriedade e o trabalho são considerados elementos sociais, enquanto na sociedade feudal possuíam significado político, segundo Marx. A sociedade burguesa configurou estes elementos de forma que não mais fazendo parte de uma esfera completamente determinada pelo Estado, formavam sociedades particulares, de acordo com seus interesses, proximidade geográfica ou o que quer que os unisse, dentro de uma sociedade que abarcava todas elas. Porém, as condições de vida da sociedade burguesa permaneciam sendo políticas de certa forma, na medida em que operava uma exclusão do cidadão da totalidade do Estado, de acesso exclusivo ao homem burguês.

Na revolução política, segundo Marx, a sociedade foi cindida, colocando os indivíduos de um lado e os elementos materiais e espirituais de outro. A revolução libertou o espírito político presente em todas as relações e em todos os elementos que determinavam as condições de vida dos indivíduos, desde a relação entre um Estado e outro até a relação entre o proprietário das ferramentas de trabalho e os despossuídos que a ele estavam submetidos. A passagem à sociedade burguesa, ao libertar as relações do caráter político presente no feudalismo, conformou o homem ao egoísmo característico do membro da sociedade burguesa. Este homem egoísta passa a ser a base do Estado político, e é a ele que são conferidos os direitos humanos.

O direito regula a constituição do Estado político e a relação dos indivíduos em sociedade, ou, para Marx, a dissolução dos indivíduos na sociedade burguesa. Ao considerar o homem membro da sociedade burguesa como apolítico, ou seja,

desprovido de um certo caráter político inerente às suas ações, toma este homem como sendo necessariamente o homem natural. Os direitos do homem então, nada mais seriam também que direitos naturais, concentrando a atividade consciente no ato político. O então homem egoísta é um elemento passivo na sociedade burguesa, que simplesmente está dado como objeto natural. Partindo deste conceito de homem, a revolução política viria, para Marx, decompor os elementos da vida burguesa sem revolucioná-los ou submetê-los à crítica sistemática. O homem sobre o qual versa os direitos proclamados pela sociedade burguesa é definido em contraposição ao que entende por cidadão enquanto aquele que “está mais próximo de sua existência sensível individual” enquanto o homem político constitui o homem artificial, substrato moral.

Os direitos humanos em sua forma original, nas palavras de Marx: “entre seus descobridores, entre os norte-americanos e franceses!”, são direitos políticos porque só podem ser exercidos em comunhão com os demais homens e estão relacionados, conseqüentemente, à liberdade política e aos direitos cívicos. A sua matéria é a participação do homem na comunidade política, também entendida como sistema estatal pelo autor. A crítica do desdobramento generalizado, da alienação em alienação política e alienação religiosa, do homem em homem e cidadão leva logicamente à crítica do desdobramento dos direitos em direitos do homem e direitos do cidadão. Quando os direitos dos cidadãos se separam dos direitos dos homens, estes se tornam os direitos do indivíduo separado dos demais e da coisa pública. Passam a ser os direitos do homem enquanto proprietário.

Desde a Revolução Francesa, quando os homens teoricamente iguais, são partes opostas de uma mesma reivindicação, é o direito enquanto uma produção social quem confere a cada um seu devido quinhão. Não mais uma lei divina ou a autoridade conferida por uma legitimidade transcendental, mas o direito garante ao proprietário seu direito de propriedade e ao não proprietário o direito ao bem comum. Para Marx, a aplicação prática do direito humano de liberdade é o direito de propriedade, o direito ao interesse pessoal do indivíduo separado tanto do interesse quanto da coisa pública. A aplicação prática do direito humano de liberdade é o direito de propriedade, o direito ao interesse pessoal do indivíduo separado tanto do interesse quanto da coisa pública. Com a revolução e o Estado meramente políticos, ou seja, separando o caráter político da sociedade civil, “o homem não se libertou da

religião, ele obteve a liberdade religiosa. Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade da propriedade. Não se libertou do egoísmo da atividade profissional, obteve a liberdade da atividade profissional”<sup>7</sup>.

Desta forma, os homens estão inseridos num sistema de liberdade política, “sob a categoria de direitos do cidadão”, que não pretendem uma superação da religião para que sejam conferidos. O “privilégio da fé” é então reconhecido, como um direito humano ou como conseqüência de outro direito humano, o direito à liberdade. Resta para Marx analisar os direitos humanos e em que medida são distintos dos direitos dos cidadãos.

Marx diferencia os direitos humanos dos direitos dos cidadãos. O homem, considerado o membro egoísta da sociedade burguesa, está relacionado ao Estado político. Sendo assim, os direitos dos homens são os direitos dos homens da sociedade burguesa, homem este separado dos demais e da comunidade. Nisto difere, segundo Marx, do direito do cidadão. Estes direitos são basicamente a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade, garantidos pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, pela Constituição Francesa de 1791 e 1793, bem como a Declaração dos Direitos dos Cidadãos dos Estados Unidos, de 1791 e da Constituição de 1795.

O primeiro direito tratado por Marx, a liberdade, não passa do direito de separação entre um homem e outro. Segundo o autor, é o direito de poder fazer tudo o que não prejudique outro homem e o limite do que seria esse não prejudicar “é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste de cerca” (MARX, 2010a, 49). O direito de liberdade trata do homem enquanto uma mônada isolada dos demais. Sendo assim, a liberdade garantida através de um direito não cria vínculos entre os homens, mas o separa antes de mais nada, limitando o indivíduo a si mesmo. Marx então faz uma passagem entre o direito à liberdade e o direito à propriedade afirmando que “a aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à propriedade privada”.

A propriedade privada enquanto um direito humano é o direito de fazer uso e dispor de seu patrimônio, ou seja, exercer o direito em seu próprio proveito,

---

<sup>7</sup> Daniel Bensaïd, *Posfácio Sobre a Questão Judaica*, p. 91 (trad. Wanda Caldeira Brant, 1. Ed., São Paulo, Boitempo, 2010)

independentemente da sociedade. Segundo Marx, a liberdade egoísta descrita acima somada à sua aplicação prática, que seria a propriedade privada, forma a base da sociedade burguesa, pois os homens passam a ver no outro não a realização, mas uma forma de limitação de sua liberdade. O direito à igualdade também estaria ligado ao direito de liberdade, pois, nas palavras de Marx, “cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma”.

Por fim, o direito humano supremo da sociedade burguesa, a segurança. É também entendido pelo autor como o “conceito de polícia”, pois garante ao conjunto social a existência e conservação de cada um dos indivíduos, de seus direitos e de suas propriedades, reafirmando o egoísmo presente nos direitos humanos.

Sendo assim, nenhum desses direitos transcende de fato o homem egoísta membro da sociedade burguesa, a serviço de seus próprios interesses e não mais em comunhão com o resto da comunidade, sendo a sociedade reduzida a apenas uma moldura exterior ao indivíduo que o limita. O que uniria, então, homem e sociedade, não passaria de uma necessidade natural, uma relação entre carência e interesse privado com vistas a conservar sua propriedade e sua própria pessoa. Marx completa afirmando que

A comunidade política é rebaixada pelos próprios emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada. (MARX, 2010a, p. 50)

Sendo a conservação da sociedade burguesa o fim.

A sociedade civil é para Marx uma esfera privada, não apenas separada, mas também oposta ao Estado. Para que seja relevante e eficaz politicamente deve perder seu estatuto, ou seja, a sociedade civil deve renunciar completamente a ser ela própria, deixar de ser uma esfera privada. Sendo assim, a separação entre Estado e sociedade civil resulta necessariamente na cisão do homem enquanto membro da sociedade civil e o cidadão enquanto membro do Estado. O homem, cindido consigo mesmo, deve ser um na organização burocrática e outro na organização social.

A vocação do proletariado é produzida a partir da perspectiva da emancipação humana e resulta do desenvolvimento industrial e de uma nova pobreza propriamente social, própria das relações capitalistas modernas de propriedade. “Ele surge indiretamente, como o elemento passivo e o fundamento material cujas revoluções têm necessidade para se tornarem práticas. A crítica da economia política terá precisamente como tarefa elucidar a lógica imanente da exploração e da luta de classes.”<sup>8</sup>

Com o enfraquecimento do Estado, Marx pretende criar condições de que a política não seja apenas de controle do Estado, mas que também sejam criadas condições de uma política do oprimido. Associada ao perecimento do Estado, a verdadeira democracia seria então uma “instituição” antiestatal, pois o Estado constituiria um perigo à sua realização. Seriam então antagônicos, pois enquanto a verdadeira democracia proposta por Marx pretende o enfraquecimento ou desaparecimento do Estado, o crescimento do Estado significaria a decadência da democracia até que esteja extinta.

Lefort pretende refazer o percurso da crítica de Marx no que diz respeito à identificação dos direitos dos homens com os direitos dos indivíduos. Essa identificação opõe os direitos dos homens aos direitos que regem a existência de um Estado, levando à equívoca conclusão de que os direitos dos homens não são direitos políticos, que diferentemente dos primeiros, garantem a salvaguarda do Estado. A partir desta oposição, “a violação de direitos do homem é a violação de direitos individuais, de direitos que não são políticos” (LEFORT, 2011, p. 63). Ainda que homens sejam vítimas de erros de governo, isto não coloca em xeque a natureza do Estado, pois são de duas naturezas distintas: homens e Estado, dado que obedecem a leis distintas.

Marx aponta no surgimento dos direitos humanos a dissociação dos indivíduos no seio da sociedade e a conseqüente separação entre essa sociedade civil, composta por indivíduos atomizados, e a sociedade política, ou seja, encontramos homens dissociados dos seus semelhantes e não unidos por aquilo que têm em comum. A conseqüente identificação dos direitos dos homens como direitos dos

---

<sup>8</sup> Daniel Bensaïd, *Posfácio Sobre a Questão Judaica*, p. 93(trad. Wanda Caldeira Brant, 1. Ed., São Paulo, Boitempo, 2010)

indivíduos oporia esses direitos àqueles que regem a existência de um Estado, e nos levaria à questão proposta por Lefort, de que em determinadas condições históricas a conservação do Estado poderia ou não suportar o exercício dos direitos dos homens, pois, entendido que eles não são direitos políticos, são então subjugados aos direitos que garantem a salvaguarda do Estado, que seriam direitos políticos.

Opor direitos dos indivíduos a direitos políticos, com o argumento de que a aplicação de tais direitos ignora as disparidades sociais levaria a inferir uma liberdade e igualdade que valeriam para todos, levaria a uma dissolução da individualidade. Mas, ainda que essas críticas se mostrem incapazes de perceber o alcance político dos direitos, Lefort admite que são pertinentes quando caminham pelo terreno dos fatos ao denunciar os vícios das legislações, as iniquidades que tomam conta do funcionamento da justiça, deixando-se levar por interesses ou pelas paixões, desnudando os mecanismos que manipulam ou fabricam a opinião ou ainda mostrando “como a sacralização da propriedade é eficaz para mascarar a oposição do capital e do trabalho” (LEFORT, 2011). Portanto, a questão da separação entre sociedade civil e Estado não parece ser o principal problema encontrado por Lefort na posição de Marx neste ponto. Mas sim o poder que o Estado teria de apontar as formas de socialização e atividades desenvolvidas dentro da sociedade, bem como os mecanismos desenvolvidos para que seja possível ao Estado esta forma de controle social e sua relação com o empreendimento totalitário.

A divisão social fundamentada no acúmulo de bens, assim como a exploração do homem presente nas relações de produção são exemplos da implicação que o âmbito econômico tem sobre a esfera do social, porém, Lefort defende a existência de um âmbito social descolado do econômico, ainda que possuam seus pontos de convergência. Colocada a distinção entre as diversas esferas, ainda que mantenham uma relação, Lefort defende a existência de um Estado como órgão mediador e regulador das relações, porque quando elas se estabelecem na ausência de instituições ou de um Estado que faça respeitar os direitos, as devastações que virão são manifestas (LEFORT, 2008).

### 3.3. MARX: DIREITO, SOCIEDADE E ESTADO A PARTIR DE DIREITOS DO HOMEM E POLÍTICA

Os direitos dos homens representam para Marx a cisão moderna entre o Estado político e a sociedade civil, ou ainda, a separação entre o homem e o cidadão. A crítica de Marx à retórica dos direitos dos homens pretende expor a ideologia presente nos seus enunciados, cuja função é mascarar a dissolução dos liames sociais. Esta dissolução faria de cada homem um indivíduo isolado, e não disposto a estabelecer uma nova rede de relações com seus semelhantes, configurando uma dissolução dos indivíduos no seio da sociedade civil; bem como a separação entre a sociedade civil, habitada pelos cidadãos, e a sociedade política, exclusiva do homem burguês. O significado de homem para o autor seria membro da sociedade burguesa. Portanto, os direitos dos homens seriam direitos burgueses, pensados segundo um conceito de sociedade que pretende garantir os interesses individuais de seus homens.

Neste ponto reside o principal problema dos direitos, e se explica pelo fato de que há uma relação direta entre o Estado político e a sociedade burguesa. Ao dissociar o conceito de homem do conceito de cidadão já no início, os direitos dos homens para Marx são direitos desse homem separado da coletividade. E desta cisão são derivados seus argumentos, expostos por Lefort, acerca das conseqüências relativas àquilo que é postulado pelas Declarações sobre a liberdade, a igualdade, a propriedade, a segurança e a opinião. Todos apontam para a garantia do egoísmo de cada indivíduo, interessado apenas em sua conservação, seus direitos e sua propriedade.

Lefort lê nos direitos do homem alcançados pela Declaração – ainda que meramente teórica – a afirmação da independência do pensamento e da liberdade de opinião diante do poder, ou ainda, da separação, que atestará mais tarde no regime democrático, entre poder e saber, e não reduz tais direitos a algo que simplesmente marca a separação entre o homem burguês e o cidadão ou entre aquilo que pertence ao âmbito privado e ao âmbito político. Porém, neste momento, devemos investigar até que ponto Lefort faz a defesa de Marx ao afirmar que o autor

sabia melhor que muitos outros que, na realidade, a sociedade não era redutível a uma justaposição de indivíduos e, conseqüentemente, era capaz de compreender que os direitos imputados aos indivíduos se inscreviam num

registro social do qual o discurso burguês não podia dispor a seu bel-prazer (LEFORT, 2011, p.69).

Lefort entende que a lei adquire seu estatuto no momento em que se separa da esfera do poder e assim não mais pode ser usada como um instrumento explorado por legisladores submetidos à pressão dos governantes, sendo aplicável a todos. Mas, dessas críticas, concluímos que o poder não poderia sair fortalecido ou se ver livre de qualquer limite. A sociedade pensada por Marx, livre da opressão e da exploração do homem pelo homem, é rejeitada por Lefort, pois, nessa sociedade não existe lugar para uma instituição determinada ou para os direitos dos homens, porque os homens estariam completamente imersos na vida social, plenamente humana e partilhariam o mesmo ar de liberdade.

A posição de Marx se dá não a partir dos direitos dos homens como Lefort os trata na atualidade, mas como um posicionamento às Declarações Americana e Francesa do Século XVIII, utilizadas como meio de dissociar os indivíduos no seio da sociedade e dar figura à separação entre a sociedade atomizada que se configurou a partir dessa separação e a comunidade política.

De fato, segundo Lefort, a Declaração de 1791 erigiu a imagem de um indivíduo soberano, cujo limite da ação estaria apenas no exercício do direito dos demais homens. Por isso, para Lefort “o que deveria suscitar nossas críticas não é tanto o que Marx lê nos direitos do homem, mas o que ele é impotente para aí descobrir” (LEFORT, 2011, p. 67) e que o faria cair na armadilha da versão ideológica dos direitos, sem conseguir enxergar seus efeitos sobre a vida social, ou seja, seu significado prático. A ideologia para Marx é inerente à divisão entre trabalho manual e produção intelectual, logo, é inerente à divisão social. O direito, em sua relação com a instituição social, carregaria então a marca da ideologia. Ao erigir o homem como indivíduo soberano do direito, Marx coloca o Estado a serviço de uma sociedade burguesa cujas condições de criação e garantia de interesses não foram criadas por ele.

A análise histórica feita por Marx pretende dar conta do acontecimento que foi a passagem da sociedade feudal à sociedade burguesa. Segundo Marx, o caráter político perpassava todas as relações e elementos materiais presentes na sociedade feudal, fazendo com que as senhorias e os demais segmentos estivessem

organicamente ligados. A passagem à sociedade burguesa através da revolução política, e o conseqüente fim do feudalismo, cindiu a sociedade em indivíduos, de um lado, e os demais elementos da vida, de outro. Ou seja, libertou o espírito político de seu entrelaçamento com a vida civil e o transformou em uma esfera separada da sociedade. Lefort nos mostra que, segundo Marx, a revolução burguesa realizou a emancipação política, que é essa separação entre a esfera da política e a sociedade, agora reduzida a interesses particulares e existências isoladas.

A ilusão denunciada posteriormente por Marx então, estaria localizada na origem do Estado moderno, pois este teria sido criado com o objetivo de complemento da sociedade burguesa, criado mesmo para garantir privilégios dos burgueses com o fim do sistema feudal.

Tendo em vista esta questão, segundo a leitura de Claude Lefort, Marx cometeu um erro ao recalcar a relação essencial entre o Estado monárquico e o feudalismo em sua recusa em pensar o político e traçar erroneamente uma relação direta entre o Estado moderno e o sistema feudal. Na análise histórica de Lefort, o Estado moderno surge a partir do estabelecimento de reinos territoriais próprios da monarquia, reinos esses que respondiam ao monarca, e que necessitavam pouco a pouco de nivelamento pelo poder estatal (LEFORT, 2011).

Com este argumento, Lefort procura demonstrar a análise histórica que daria conta da formação do Estado moderno, e identifica dois pontos característicos que trabalharemos para dar conta dessa nova visão dos acontecimentos. O primeiro ponto trazido pelo autor seria a secularização dos valores, ou seja, a representação do rei mediador entre a comunidade e seus súditos tomando o lugar da representação do Cristo mediador entre Deus e os homens, e o segundo ponto seria uma espécie de tomada de posse da herança romana, cujos valores jurídico-rationais já continham uma definição de soberania do povo, do cidadão, de distinção entre público e privado e o que pertencia a cada um desses âmbitos.

Uma vez encarado o problema da análise histórica, se faz presente então a questão acerca dos direitos já adquiridos ou não, bem como das relações travadas no interior das sociedades forjadas a partir do contexto histórico. Marx entende as relações humanas em termos de relações de produção e de força, relações também caras a Lefort. Mas ao rejeitar a esfera do político, central na teoria lefortiana, Marx

vai em direção oposta a dele, que aposta nesta passagem entre poder e direito, representada pelo político, e na capacidade do Estado de manter-se separado da sociedade através das leis e dos direitos institucionalizados, para assim afirmar a importância do significado simbólico constitutivo da sociedade política.

Uma vez que Marx ignora a dimensão simbólica dos direitos, não há outro caminho que não subjugar a prática jurídica à conservação de um sistema de dominação e exploração, que o leva a confundir o simbólico com o ideológico e oculta, portanto, a lesão do tecido social como resultado justamente da denegação de tais direitos. A condensação entre as instâncias do poder e do direito já fazia parte do Estado monárquico e Marx também parece não dissociar as duas esferas. Sendo assim, para Lefort a chamada “revolução política moderna” corresponde à cisão, ao desintrincamento das esferas do poder e do direito acompanhado da desincorporação do corpo do rei, que tanto mediava a justiça quanto fornecia a identidade da sociedade.

Lefort dota a emancipação política, da qual Marx trata como um momento de ilusão política, de um novo significado, o já citado desintrincamento entre poder e direito. Mas, a relação entre as duas instâncias é mantida, pois o poder passa à necessidade de ser legitimado e para isso se vale do discurso jurídico, colocando-se à disposição para que sua racionalidade seja analisada.

Com isso Lefort não está ignorando as características do príncipe da monarquia cristã, cujos direitos, por um lado, eram conferidos a ele através de um regulamento próprio à monarquia – direitos inerentes a esse regime – e por outro, confundiam-se com o monarca, como se incorporasse a lei nele mesmo. Assim, ainda que o poder do príncipe fosse limitado, seu exercício não era limitado de fato, na medida em que era tido como uma extensão de si mesmo. Porém, seu poder, quando submetido ao direito de ordem divina – direito ao qual estava submetido, mas do qual também era o representante – e que conferia a ele seu “corpo místico” ou ao direito conferido a ele pela Justiça, mostra uma nova forma de exterioridade. Logo, o príncipe não está mais se relacionando apenas consigo mesmo quando se trata de direitos, mas também envolvido com seus súditos, na medida em que também está submetido a algo externo, ou ainda, superior.

Essa exterioridade que o direito ganha com relação ao poder faz com que seja necessário um novo ancoradouro para o direito, e é esse o momento em que o homem aparece como aquele no qual o direito enquanto uma Constituição escrita vai encontrar seu fundamento, ou seja, “na natureza de cada indivíduo”. Lefort aponta três paradoxos a partir de tal colocação:

- 1) O conceito de homem que se coloca como ancoradouro do direito é abstrato e genérico, apontando para a imagem de uma sociedade composta por homens livres e iguais, e conseqüentemente una e homogênea. Esta seria a principal inadequação apontada por Lefort no enunciado dos direitos naturais, pois não considera a dinâmica que é própria da sociedade e que torna impossível com que seja circunscrita, pois ela “não poderia se relacionar consigo mesma em todos os seus elementos e representar-se como um só corpo, uma vez que foi privado da mediação de um poder incorporado” (LEOFRT, 2011, p. 73). Ou seja, são legítimos e reconhecidos diversos modos de existência, atividade e comunicação, cujos efeitos são indeterminados e fogem ao domínio do poder. Ponto esse em que Lefort e Marx divergem com relação ao direito dos homens, pois para o primeiro são essencialmente direitos de comunicação e para o segundo não passam de direitos de propriedade;
- 2) Os direitos dos homens são declarados como sendo direitos pertencentes aos homens, que se valem de representantes para enunciá-los. Porém, é impossível conferir o lugar de enunciação dos direitos a alguém que, a distância dos demais, pudesse outorgar ou ratificar direitos, a partir do momento em que o direito e o poder passam a constituir esferas distintas. Assim, segundo Lefort, “os direitos não são simplesmente o objeto de uma declaração”, está em sua essência ser declarado. A comunicação seria própria do direito;
- 3) Ao declarar os direitos dos indivíduos, eles se tornam nada mais que “soberanzinhos independentes” cuidando de seu próprio reino, separados do conjunto social. Mas então, seria nessas microunidades que consistiria o conjunto social. Tal concepção de direitos destruiria a noção de uma totalidade que transcende as suas partes, que nos levaria a ver uma “dimensão transversal das relações sociais das quais os indivíduos são termos” e que ao mesmo tempo em que lhes confere a sua identidade também são produzidas por eles (LEFORT, 2011).

Este último paradoxo se mostra importante para Lefort no sentido de que ao declarar os direitos dos homens como direitos dos indivíduos, transformando-os em unidades isoladas dentro de uma sociedade cuja tarefa é apenas dispô-las da melhor forma, não está de acordo com a imagem da sociedade defendida pelo autor, em que o espaço público realiza uma absorção dos interesses particulares. Exemplo disso mais uma vez é o direito de comunicação, onde o direito de falar e transmitir implica no direito do outro de ouvir e ter acesso ao que foi comunicado. E essas relações implicam na conclusão lefortiana de que “a dualidade do falar e do ouvir no espaço é multiplicada em vez de se imobilizar na relação da autoridade ou de se confinar em espaços públicos.” (LEFORT, 2011, p. 74)

A análise histórica feita por Marx para dar conta de uma teoria da emancipação humana pretende dar conta do acontecimento que foi a passagem da sociedade feudal à sociedade burguesa. Segundo Marx, o caráter político perpassava todas as relações e elementos materiais presentes na sociedade, fazendo com que estivessem organicamente ligados as senhorias, os estamentos, as corporações, os corpos de ofício. A passagem à sociedade burguesa através da revolução política, e o conseqüente fim do feudalismo, cindiu a sociedade em indivíduos de um lado e os demais elementos da vida de outro, materiais e espirituais. Ou seja, libertou o espírito político de seu entrelaçamento com a vida civil e o transformou em uma esfera separada da sociedade. Segundo Marx, a revolução burguesa realizou a emancipação política, que consiste, como aponta Lefort, nessa separação entre a esfera da política e a sociedade, agora “reduzida, ao mesmo tempo, à combinação de interesses particulares e de existências individuais, decompostos em elementos” (LEFORT, 2011, p. 65). Nesse sentido, para o autor, as idéias de emancipação e de ilusão política estão fortemente ligadas, pois, estes elementos particulares da vida são agora tomados como independentes.

Os direitos do homem declarados sustentariam a tese central de Marx no livro *Sobre a questão judaica*, de que o direito de expressão religiosa do homem no espaço público apenas traz à tona a separação entre o elemento individual, privado, próprio da sociedade civil, e a vida do Estado, ou em outros termos, entre o membro da sociedade burguesa e o cidadão. A crítica de Marx aos direitos seria então

Guiada pelo pensamento de uma decomposição da sociedade em indivíduos, decomposição que seria efeito do desencamdeamento dos interesses privados, a dissolução dos vínculos de dependência que eram ao mesmo tempo econômicos, sociais e políticos e formavam conjuntos quase orgânicos. (LEFORT, 2011, p. 71)

Vimos até aqui o teor da crítica de Marx aos direitos do homem e em que aspectos Lefort se aproxima e até mesmo concorda com Marx em sua crítica. Marx percebe no texto das Declarações dos direitos dos homens seu teor ideológico e uma tendência desses direitos a criar indivíduos atomizados, preocupados apenas com a sua conservação e a salvaguarda de seus bens. Ainda que Lefort concorde com Marx que o texto das Declarações apresentam um caráter ideológico, encobrendo sob a aparência dos direitos uma tendência ao acúmulo de bens e à exploração do homem pelo homem, Lefort busca resguardar a importância simbólica dos direitos e aquilo que representam para os direitos conquistados que se seguiriam às Declarações. Marx afirma que antes de mais nada os direitos dos homens são voltados basicamente ao direito de propriedade, enquanto Lefort acredita que os direitos humanos representam antes de mais nada o direito de comunicação entre os homens, garantindo o direito de que se relacionem.

Ao cindir os homens de um lado em elementos políticos e de outro em entes comunitários, Marx ignora o alcance prático e positivo da Declaração dos Direitos, que parece fundar um novo modo de acesso do indivíduo ao espaço público. Lefort lê nos direitos do homem alcançados pela Declaração a afirmação da independência do pensamento e da liberdade de opinião diante do poder, ou ainda, da separação que atestará mais tarde no regime democrático entre poder e saber e não reduz tais direitos meramente a algo que marca a separação entre o homem burguês e o cidadão ou entre aquilo que pertence ao âmbito privado e ao âmbito político. Neste ponto Lefort resgata Marx dizendo que o autor

Sabia melhor que muitos outros que, na realidade a sociedade não era redutível a uma justaposição de indivíduos e, conseqüentemente, era capaz de compreender que os direitos imputados aos indivíduos se inscreviam num registro social do qual o discurso burguês não podia dispor a ser bel-prazer. (LEFORT, 2011, p. 69)

A partir da análise que Marx faz dos artigos da Declaração dos direitos dos homens, e de como Lefort interpreta a leitura feita por ele, é possível apontar em que consiste a importância que Lefort confere à dimensão simbólica dos direitos dos homens. Marx perde de vista o alcance político possível a partir da Declaração, distinções de significação para além da ordem da vida, mas que ultrapassam o limite do simbólico. Se faz presente o questionamento acerca da noção do verdadeiro e falso, do justo e do injusto, de poder e justiça e então, o ato e aquele que o pratica são carregados não apenas de significação jurídica, mas também política. Segundo Lefort, este questionamento só pode ser colocado porque os homens coexistem, porque não estão separados uns dos outros em sociedade.

A partir do artigo acerca da liberdade, direito garantido na Declaração dos Direitos Humanos de 1791 “A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudica a nenhum outro”, Lefort defende que qualquer ação humana liga necessariamente um homem a outro no espaço público. Posição contrária a Marx, que o vê como o direito de um homem limitado a si mesmo e não em relação com os demais. Esta ligação defendida por Marx não seria de cunho político ou teria qualquer relação de dependência com mecanismos institucionais, o que apontaria na direção de uma tendência natural de isolamento do homem. Mas, o fato é o de que mesmo o monadismo é uma das maneiras de se relacionar com os outros homens. O caráter político das relações, segundo Lefort, estaria então na questão essencial de como são colocadas as balizas nas mais diversas formas de sociedade para enquadrar a ação daqueles que nela habitam, a liberdade de deslocamento e acesso ao espaço público, a escolha de carreira, a mobilidade de classe social, os modos de expressão e comunicação, ou ainda, como essa sociedade é estabelecida.

A relação entre a política e os direitos dos homens, transformados em dois pólos de uma mesma ilusão por Marx, tem sua forma questionável pela experiência dos novos tempos. Negando as determinações particulares que comporiam a extensão do social, o espírito político – como representação do partido – se propaga para realizar “uma fusão entre o Estado, que supostamente encarna o povo em geral, e todas as instituições da vida civil” (LEFORT, 2011, p. 66). Ainda que a negação dos direitos humanos forneça apoio à sustentação do totalitarismo, não se pode dizer que

nele é possível a realização da emancipação humana, ou mesmo política. No regime totalitário a esfera do político se expande na busca por consolidar seu poder, destruir toda determinação da sociedade civil e assim fazer com que a sociedade veja a si mesma refletida nesse poder a tal ponto que o considere capaz de tomar decisões que versem sobre a vida de toda a comunidade. Sob essa perspectiva, o totalitarismo elevaria a ilusão política ao seu máximo, pois traz a idéia de um Estado onipotente e onipresente. Lefort aponta como pilar para a edificação do totalitarismo a ruína dos direitos humanos, pois é nesse regime em que o homem se encontra separado da coletividade e ao mesmo tempo tem sua individualidade dissolvida no corpo político. Então, a dissolução dessa individualidade seria a negação da diferença entre um homem e outro e também a abolição da diferença entre o homem e a coletividade, segundo Lefort.

A crítica aos direitos humanos presentes na Declaração são então estendidas aos direitos de forma geral, pois ganhariam um sentido apenas enquanto uma representação burguesa. Dessas críticas, o poder não sairia fortalecido ou livre de qualquer limite. Mas a sociedade pensada por Marx, segundo Lefort, seria livre da “opressão e da exploração do homem pelo homem; 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, 2011, p. 70).

Os direitos do homem, ainda que assim sejam denominados, apontam para um fundamento do direito que não tem figura, cuja apropriação por parte do poder não é possível. Essa indeterminação própria do fundamento do direito aponta sempre para um possível excesso com relação aos direitos adquiridos, ou seja, sua formulação contém desde seu fundamento indeterminado a exigência de sua reformulação de tempos em tempos ou de sustentação para a criação de novos direitos.

Essa mesma indeterminação de fundamento faz com que os direitos não sejam confináveis a um tempo, esgotados em sua função histórica de apoiar os interesses burgueses; faz com que esses direitos não sejam localizáveis na sociedade, com efeitos previsíveis e resultados controláveis. Dessa indeterminação se segue que, quando tomamos os direitos dos homens como referência, os direitos são cada vez

mais questionáveis à medida que os atores sociais ou as vontades coletivas apresentam alguma resistência ou se mobilizam para conter os efeitos dos direitos já estabelecidos ou incorporar um novo direito. Logo, na sociedade em que o direito se coloca sempre à prova a sociedade estabelecida também permanece em questão.

A oposição de direito consistiria então no fato de que independente dos meios que uma classe possui para agir em proveito próprio e privar as demais dos efeitos dos direitos estabelecidos, de monopolizar a administração da justiça ou sujeitar as leis aos imperativos da dominação, é legítimo apresentar resistência. Neste ponto Lefort aponta aquilo em que o Estado democrático difere do Estado de direito. O Estado de direito implica numa garantia de oposição ao poder dada pelo próprio direito. O Estado democrático aponta para uma contestação formada a partir de focos que o poder não pode dominar e cujo objeto não é necessariamente a conservação do pacto já estabelecido. Enquanto um Estado em que o conflito é institucionalizado, é tendo em vista uma história sempre aberta que “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 uma história que transgredia as fronteiras nas quais o Estado pretendia se definir” (LEFORT, 2011, p. 75)

Lefort ainda que seja um defensor dos direitos humanos, considera válidas as críticas levantadas a partir da aplicação de tais direitos, que ao ignorar as disparidades sociais, apontam no sentido de uma liberdade e igualdade que valeriam para todos. Quando caminha pelo terreno dos fatos, percebe que as críticas são pertinentes

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, 2011, p. 75).

O interesse de Lefort nos direitos humanos é pelo seu significado simbólico e como ele se tornou constitutivo da sociedade política a ponto de ser considerado um dos pilares de sustentação do regime democrático. Ignorar a dimensão simbólica dos direitos dos homens se presta muito bem ao papel de conservação do regime

totalitário, pois subjuga a prática jurídica à conservação de um sistema de dominação e exploração, confunde o simbólico com o ideológico e oculta a lesão do tecido social que é resultado justamente da denegação de tais direitos.

#### 3.4.A INFLUÊNCIA DE MAQUIAVEL

O significado simbólico dos direitos dos homens, considerados um dos pilares do regime democrático por Lefort, aponta para uma indeterminação própria a este regime político, sendo os direitos do homem um dos pilares de sustentação do regime, esta indeterminação também diz respeito ao fundamento do direito, que não tem figura e cuja apropriação por parte do poder não é possível. A indeterminação própria ao fundamento do direito está relacionada a uma nova forma de reivindicações sociais. As reivindicações sociais encontram sua causa numa exigência constante de reformulação do direito, que, por sua dinâmica, não resultam em soluções permanentes dos conflitos.

Relacionando os direitos à garantia de existência do regime político, Lefort confere a esses direitos um significado político. A partir da relação entre reivindicação, garantia de direitos e poder político, podemos enxergar a existência de um poder social descolado do poder político. O momento da passagem da reivindicação social ao campo do direito – defendido neste trabalho como aquilo que Lefort chama de *político* – diz respeito ao conflito como parte constitutiva do funcionamento do Estado e da sociedade civil.

A influência de Maquiavel no pensamento de Lefort se faz presente neste ponto na definição de uma sociedade democrática, que abrange o conflito. Lefort mobiliza Maquiavel como uma forma de sustentar sua crítica a Marx, pois, na sociedade acabada de Marx os homens estariam em igual situação de liberdade e condições, dado que estaria extinta a exploração do homem pelo homem. Marx nega que os direitos tenham um significado político na sociedade moderna, sendo a razão de sua existência a mera preservação da vida do homem burguês e de sua propriedade. Logo, o direito não está para ele ligado à definição de um regime político nem diz respeito à qualquer forma de organização social, mas apontaria apenas o sintoma de relações de produção deficientes.

Lefort encontra em Maquiavel uma leitura capaz de fazer a ligação que pretende entre o político e a institucionalização do conflito. A relação com a política inaugurada por Maquiavel coloca o conflito de desejos na origem das leis nas sociedades políticas. Assim, a lei, como Maquiavel a entende, é produto de um confronto e tem origem no desejo de quem busca a institucionalização da matéria pela qual se luta.

No texto *Maquiavel: a dimensão econômica do político*, Lefort resgata o autor para trabalhar estes pontos que dizem respeito também a uma concepção marxista das origens do capitalismo. Maquiavel, como aponta Lefort, vivia numa época em que as sociedades burguesas estavam organizadas segundo a aristocracia e as propriedades fundiárias e o capitalismo estava limitado às cidades européias. Suas condições históricas de observação poderiam dificultar uma correta análise dos fundamentos econômicos das diversas formações sociais. O surgimento da burguesia como agente efetivo do capitalismo foi a origem do estabelecimento das relações no quadro da produção e da troca, e posteriormente da subordinação das representações jurídicas, políticas e religiosas ao modo de produção capitalista.

Porém, este distanciamento das condições históricas nas quais Marx estava imerso poderia ter dado a Maquiavel, segundo Lefort,

a liberdade de descobrir uma relação entre a divisão social e o poder à qual o pensamento moderno, notadamente o pensamento marxista, tornou-se cada vez mais cego, obnubilado que esteve pelo terremoto geral da sociedade que a grande indústria engendrou. (LEFORT, 1919, p. 153)

O que o autor destaca é o papel do conflito como elemento essencial da mudança histórica.

Uma idéia central de Maquiavel é a de que as instituições presentes no Estado não podem existir ao preço de garantir os interesses da classe dominante, pois teria como consequência uma quase anulação da potência e da possibilidade de expansão do Estado. É imperativo que os efeitos da divisão social não sejam escondidos, assim como o desejo dos grandes seja limitado e o desejo do povo encontre alguma expressão. Nos limites desta sociedade histórica, o poder é separado dos grandes, e, ao mesmo tempo em que oprime o povo, também rebaixa os grandes, por ser uma instância superior. Diz-nos Lefort que: “quer se trate da república ou do estado monárquico, a classe dominante é apresentada como agente da conservação”

(LEFORT, 1979, p. 153), pois, distintas as condições sociais e econômicas, onde reina a burguesia, a dinâmica do conflito não é assegurada.

A tendência da burguesia, ao que parece, em Maquiavel, enquanto classe dominante, é a de forjar uma espécie de oligarquia, privando a massa de seus direitos políticos numa tentativa de deter os meios de dominação, oprimir o povo e exercer o monopólio da propriedade. Quanto à dinâmica social, Maquiavel vê a garantia de que esse fluxo continue existindo no movimento de um poder que, mesmo separado do Povo, não veja em sua posição algo fixo, mas que saiba explorar os efeitos dessa divisão de classe e ofereça apoio aos Grandes ao mesmo tempo em que para os dominados encarna a transcendência da Lei e do Estado. Maquiavel preserva a “função do poder de Estado no processo de formação da sociedade civil” (LEFORT, 1979, p. 154), de forma mais precisa que Marx, segundo Lefort.

A partir da oposição entre Grandes e Povo, Maquiavel coloca a questão acerca das relações sociais. Lefort vê em Maquiavel um caminho para a formação do Estado que parte dessa relação entre classes. Na interpretação de Lefort, o poder de Estado é um poder semelhante ao dos Grandes, pois o desejo de ambos diz respeito à dominação. O poder de Estado é originado a partir da classe dos Grandes, da qual se separa e dá figura à transcendência do Estado. É pelo fenômeno dessa divisão que pode ser decifrada a constituição simbólica do social e é também pela relação entre poder e divisão social que é determinado o destino do Estado manifesto no conflito econômico. (LEFORT, 1979)

Lefort enxerga na obra de Maquiavel aquilo que poderia ser o início de uma concepção moderna de economia, pois ali vê relacionada à formação das classes e do poder, a luta por apropriação de bens. Isso implicaria numa forma de opressão, chamada em termos “econômicos” de exploração. Essa interpretação não encontra apoio em uma hierarquia fundada na divisão do trabalho, em uma natureza do homem ou em uma referência à finalidade do corpo social, mas Maquiavel parece ter uma profunda consciência do conflito existente entre os detentores da riqueza e os demais homens. Vemos então na desunião enquanto conflito civil o motor de um Estado livre, logo, a sorte do Estado depende da relação estabelecida entre poder e povo.

A inovação na leitura maquiaveliana acerca da lógica política não está em conferir um impulso negativo ao desejo do povo de não ser oprimido, anulado ou

pacificado, mas parece se dar no momento em que inverte o que é posto pela tradição, que confere a poucos escolhidos a capacidade para produzir a ordem e boas leis. O autor passa a ver no povo um impulso para a liberdade, que o torna capaz de produzir ele mesmo leis e instituições capazes de garantir que prevaleça sobre os interesses de alguns, e confere a dimensão positiva de seu desejo.

No artigo “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a *divisão civil* e suas interpretações”, de Sérgio Cardoso, a manifestação dessa contradição dos desejos, a saber, a resistência popular aos interesses econômicos opressores, é resolvida para o autor através de universais políticos, ou seja, pela produção de leis – a dimensão positiva do desejo do povo. O desejo negativo se manifesta pela resistência, quando o povo nega toda dominação imposta, mas não por isso deixa de ter efeitos políticos se sobrepondo ao caráter positivo do desejo dos grandes. Sérgio Cardoso aponta muito precisamente em seu texto que, de sua oposição à dominação dos grandes, o povo “desdobra sua potência de negação na produção de direitos, de universais políticos.” (CARDOSO, 2015, p. 244) Caso contrário, o povo como fundamento das leis e ordem política perderia seu sentido, pois, se não pudesse compreender a produção das leis civis positivas, seria necessário recorrer ao conhecimento político da nobreza. Portanto, a produção das leis é a produção de uma proposição universal que sirva como uma forma de regular os interesses particulares e determinar, a partir da divisão civil que está em sua origem, a ordem política.

As leis nascem, então, do conflito de classes, na busca por decifrar sua lógica e prever seus possíveis efeitos. No pensamento de Maquiavel, os conflitos civis que perpassam a sociedade não podem ser descolados da ordem estabelecida, ou seja, não existe a crença de que tais conflitos podem ser resolvidos em sua totalidade e extinta toda divisão presente, fundando a unidade na sociedade (Cardoso, 2015). Sendo assim, a cisão entre esses dois humores é manifesta e irreduzível. Irreduzível, porém nenhuma garantia existe de que o conflito entre os desejos se efetive através do confronto. A anulação do povo enquanto classe política capaz de produzir efeitos através da operação da negatividade é possível seja pela falta de organização de uma oposição que faça frente ao desejo de dominação, seja pela mutação do desejo de liberdade em desejo de poder. O povo perde assim seu estatuto como categoria política por permanecer neutro, e perder seu estatuto político através de sua

neutralização enquanto um dos pólos do conflito é perder de vista que o povo tomado como grupo social é, para Maquiavel, racional e capaz de persuadir e ser persuadido.

### 3.5. CONCLUSÃO

O caminho percorrido neste capítulo mostra a crítica de Marx aos direitos humanos, e como a sociedade burguesa mobiliza tais direitos a seu favor. Lefort demonstra como Marx os denuncia como direitos válidos apenas para um estrato da população, sempre se baseando nas Declarações dos direitos dos homens do século XVIII. Lefort então formula sua resposta à crítica de Marx, a cada um dos artigos comentados por ele – todos denunciando a mesma tendência ao egoísmo do indivíduo. E então, em uma defesa dos direitos do homem, Lefort aponta nos direitos declarados não uma tendência do homem ao individualismo, mas antes de mais nada, uma inclinação à comunicação. A comunicação entre os homens implica numa relação travada entre eles, para que também se possa legitimar os diferentes modos de existência possíveis nas sociedades modernas. Por isso, Lefort defende a existência de um espaço público onde se questiona o direito.

É preciso garantir a legitimidade de um espaço público e dos diferentes modos de vida a partir de instituições distintas nas quais os atores se encarregam da responsabilidade política. Na relação entre Estado e sociedade, o direito para que seja institucionalizado percorre um caminho no qual o conflito desempenha um papel central. A presença constante do conflito na sociedade, segundo Lefort – e diferentemente de Marx – se explica porque o poder precisa ser legitimado, e o povo se apresenta como pólo negativo ao seu estabelecimento, através de reivindicações e da luta pela conquista de novos direitos ou para que os direitos já estabelecidos sejam mais abrangentes.

Na busca por legitimidade, o poder se vale do discurso jurídico, colocando-se à disposição para que sua racionalidade seja analisada. O discurso do poder busca tornar inteligíveis e legítimas suas decisões, logo, não há distância entre o estabelecimento do poder e o discurso para justificar seus atos. Ao falar, o poder se torna visível e por meio da justificação de seus atos apresentada se coloca na linha de críticas ou de reações afirmativas aos seus atos, intensificando o diálogo como obra e deixando cada vez mais claro que não há neutralidade possível na interpretação.

Junto à formação do Estado moderno vemos então, a aplicação do direito condicionada à existência de um espaço público, onde existe a possibilidade de que todos falem e sejam ouvidos, apontando para o direito supremo de comunicação, que Marx entende como direito de propriedade. Através das relações estabelecidas pelos direitos de comunicação, é percebido que a relação dual do falar e do ouvir no espaço público é multiplicada, ou seja, continua se reproduzindo, em vez de se imobilizar na relação da autoridade ou de se confinar em espaços determinados e particulares.

A revolução política, segundo Lefort, seria então um grande acontecimento de formação de um poder neutro que marca a

desaparição de uma autoridade que sujeitava a todos e a cada um, desaparecimento do fundamento sobrenatural ou natural no qual residia essa autoridade e ao qual podia apelar para reivindicar uma legitimidade incontestável, um conhecimento dos fins últimos da sociedade e da conduta dos homens, para os quais eram atribuídos lugar e função particulares". (LEFORT, 1991, p. 52).

Seguindo este caminho, Lefort defende o surgimento da democracia como um regime que substitui uma noção de regime regulado unicamente por leis por uma noção de regime fundado na legitimidade de um debate sobre o legítimo e o ilegítimo e onde o lugar do poder não coincide com o exercício da autoridade.

Este vazio do poder não pode ser determinado ou positivado por ninguém porque não há uma unidade orgânica indivisa e plena que a possa enunciar. E não há porque a sociedade é cindida, dividida, e a dinâmica que lhe é própria torna impossível que seja circunscrita. Pois, para que se relacione consigo mesma em todos os seus elementos, representada como um só corpo, não poderiam ser legítimos e reconhecidos os diversos modos de existência, atividade e comunicação, cujos efeitos são indeterminados e fogem ao domínio do poder.

## A INVENÇÃO DEMOCRÁTICA

### 4.1. INTRODUÇÃO

O advento da democracia parece coincidir com o momento de “reconhecer na instituição dos direitos dos homens os sinais da emergência de um novo tipo de legitimidade e de um espaço público no qual os indivíduos são tanto produtos quanto instigadores” (LEFORT, 1991, p. 47), e de reconhecer que este espaço só poderia ser ocupado e completamente determinado pelo Estado por meio de uma violenta mutação na forma da sociedade.

Esta via permanentemente aberta entre Estado e indivíduos tem consequência conceitual para a noção de espaço público. Somo levados então a encarar o fato de que o alcance atingido pela lei na democracia deve levar em consideração seu lugar numa história na qual foi abolido o lugar que a lei usava como referência para ganhar sua transcendência. Ou seja, tanto o Antigo Regime, marco da história, quanto os regimes totalitários, que caracterizaria essa violenta mutação na nova forma de sociedade, lei e poder são condensados para colocar-se acima dos homens. Na democracia ocorre o oposto. Ela surge como algo que faz com que a lei, resultado da produção humana, apenas dê sentido às ações com a condição de que a vontade do homem seja essa, de que assim a apreenda, “como razão de sua existência e condição de possibilidade para cada um de julgar e de ser julgado” (LEFORT, 1991, p. 57).

O lugar do juiz, portanto, permanece vazio na democracia. O juiz é suprimido, mas a justiça é condicionada à existência de um espaço público, onde todos são convidados a falar e ouvir, sem sujeitar-se a uma autoridade. A democracia pretende a substituição de uma noção de regime regulado unicamente por leis por uma noção de regime fundado na legitimidade de um debate sobre o legítimo e o ilegítimo.

Lefort considera que a evolução das sociedades democráticas fez possível o aparecimento de um sistema de dominação novo, antes inconcebível. A formação desse novo sistema significa o fim da democracia – a saber, o totalitarismo –, mas o fato de que se esse sistema de dominação não se realize por ora não quer dizer que a democracia seja um regime livre de ambiguidades ou possibilidade de que tal sistema surja.

Os regimes totalitários possuem a forte característica de suprimir reivindicações e Lefort aponta uma nova conjuntura dos acontecimentos recentes, em que os direitos

e seu reconhecimento por parte do poder estabelecido dizem respeito à forma que a sociedade poderá tomar. De acordo com essa nova conjuntura, o que se vê “não são indivíduos protestando contra o arbítrio da polícia, denunciando a sujeição dos tribunais ao Estado ou exigindo liberdades definidas” (LEFORT, 2011, p. 61), mas que estão defendendo os direitos dos homens e através dessa defesa condenando indiretamente o regime político totalitário que os ignora. Este regime detém o poder de criação dos direitos e coerção dos indivíduos - sendo que a repressão costuma ser maior contra as camadas mais afetadas pela crise econômica. Assim, de um lado, há os regimes totalitários criadores de direitos e, de outro, os regimes democráticos que os reconhecem, mas não possuem o monopólio de sua criação. O mecanismo democrático impede essa condensação peculiar aos regimes totalitários, entre as esferas do poder, da lei e do conhecimento em um órgão dirigente, pois caso houvesse um senhor, o Estado perderia a ambiguidade própria da democracia, cujo espaço vazio reside entre a potência administrativa e o imperativo da representação.

A partir de tais considerações, principalmente a de que os direitos do homem são uma política que deve ser sustentada nas sociedades democráticas mediante a reivindicação constante do poder social, podemos dizer que direitos e consciência de direitos não podem ser dissociados nesse jogo democrático. A soberania reside na nação, mas ninguém pode encarná-la, assim, a autoridade só pode ser exercida quando delegada.

A democracia foi erigida graças a separação da sociedade civil enquanto lugar das opiniões sem poder e do Estado laico liberal enquanto lugar do poder sem opiniões. A tese segundo a qual no regime democrático a demonstração de neutralidade por parte do Estado teria como consequência o aumento de sua força e o enfraquecimento da sociedade civil

leva-nos a ignorar o grande acontecimento que determina a formação de um poder neutro e, ao mesmo tempo, a formação de opiniões livres; quero dizer: desaparecimento de uma autoridade que sujeitava a todos e a cada um, desaparecimento do fundamento sobrenatural ou natural no qual residia essa autoridade e ao qual podia apelar para reivindicar uma legitimidade incontestável, um conhecimento dos fins últimos da sociedade e da conduta dos homens, para os quais eram atribuídos lugar e função particulares.(LEFORT, 1991, p. 52).

Livre da legitimidade incontestável, o alcance de uma constituição posta pela autoridade pública é estabelecido e renovado pela competição política, através da qual manifestam-se os conflitos na vida social.

As reivindicações possíveis através do exercício dessas liberdades políticas que partidos e governos acolhem tem a ver com a popularidade que possuem, pois para sua inscrição jurídica, não basta a complacência do Estado, mas também que a reivindicação se beneficie do acordo de uma importante fração da opinião pública. Logo, não se deve negligenciar a articulação da força popular com o direito. Mais ainda, para que a reivindicação alcance seu objetivo, deve se basear na crença difundida de que “o novo direito está conforme a exigência de liberdade que atestam os direitos já em vigor” (LEFORT, 1991, p. 54). Ou seja, é como se os novos direitos surgissem para incorporar-se ao que já foi considerado constitutivo das liberdades públicas. Ao formular novas reivindicações, os indivíduos defendem seus interesses, mas também vêem a si mesmos como vítimas de um erro enquanto não forem ouvidos.

A compreensão democrática do direito implica a afirmação de uma fala que não é garantida nas leis já estabelecidas ou nas promessas do monarca, mas faz valer sua autoridade na expectativa de que se confirme publicamente em função de seu apelo à consciência pública. Em contrapartida, no que diz respeito ao totalitarismo, o discurso do poder basta a si mesmo, ignorando qualquer fala fora de sua esfera. O poder nesse caso decide arbitrariamente e seleciona aqueles a quem concede o benefício de suas leis daqueles que exclui do benefício das leis. De acordo com as leituras feitas até aqui, podemos perceber que a existência do espaço público onde se questiona o direito não pode encontrar sua garantia em apenas uma instituição, ainda que seja ela o Estado. É preciso garantir sua legitimidade a partir de instituições distintas nas quais os atores se encarregam da responsabilidade política.

É válido reafirmar que a distinção entre poder, lei e conhecimento está na origem da consciência moderna do direito, mas a expressão de vários agentes sociais é necessária e legítima, sejam eles individuais ou coletivas, pois são inseparáveis da liberdade de opinião, de associação, de movimento e de manifestação do conflito em toda a extensão da sociedade.

#### 4.2. DIREITOS HUMANOS E A INVENÇÃO DEMOCRÁTICA

O interesse de Lefort nos direitos humanos é pelo seu significado simbólico e como ele se tornou constitutivo da sociedade política a ponto de ser considerado um dos pilares de sustentação do regime democrático. Ignorar a dimensão simbólica dos direitos dos homens se presta muito bem ao papel de conservação do regime totalitário, pois subjuga a prática jurídica à conservação de um sistema de dominação e exploração, confunde o simbólico com o ideológico e oculta a lesão do tecido social que é resultado justamente da denegação de tais direitos.

A luta pelos direitos dos homens torna possível uma nova relação com a política, dado que vivemos em sociedades democráticas, mas o autor não pretende sustentar sua resposta usando apenas como base o contraponto que faz entre este regime e o totalitarismo. No regime totalitário os direitos dos homens são anulados e a base do regime é questionada quando dissidentes, vítimas dessa denegação dos direitos, fazem sua denúncia pedindo para que sejam reconhecidos. A partir da experiência dos dissidentes, se torna claro que quanto maior o conhecimento acerca da essência do totalitarismo, menos as chances de tornar a ameaça de sua existência real em nossa própria sociedade.

Sendo os direitos dos homens um dos princípios geradores da democracia, Lefort aponta o primeiro traço característico das lutas pela conquista de direitos, inspiradas pela noção do direito já presente e pela efetividade da adesão que lhes é dada no seio da organização social. Na sociedade democrática, o homem não age de forma a apenas manter os direitos e vantagens já conquistadas frente às instituições. Como vimos, para Lefort, os direitos e a consciência dos direitos estão em relação. A consciência de direitos da qual o autor trata é de fato mais facilmente alcançada quando os direitos já foram declarados e são garantidos por lei. Porém, a relação mantida entre consciência dos direitos e sua institucionalização, sua transformação em lei, é controversa.

Portanto, a institucionalização teria dois efeitos de certa forma ambíguos: a formação de um corpo jurídico e de uma casta de especialistas que poderiam dificultar o acesso ao direito pelos interessados através da ocultação dos complexos mecanismos, e a garantia, através da letra da lei, de que os indivíduos possam atingir a consciência dos direitos. Na sociedade democrática, a dimensão simbólica do direito

se manifesta ao mesmo tempo na irreducibilidade da consciência do direito a toda objetivação jurídica, o que significaria sua petrificação num corpo de leis e na instauração de um registro público em que a escrita das leis – como escrita sem autor- só tem por guia o imperativo contínuo de um deciframento da sociedade por ela mesma (LEFORT, 2011, p. 76)

A crítica aos direitos, a partir do ponto de vista marxista, denunciando a linguagem dos direitos humanos como meio de mascarar a realidade econômica que seria o fundamento das relações burguesas é uma forma, segundo Lefort, de ignorar a dimensão simbólica do direito. Deixar de considerar a dimensão simbólica dos direitos nos priva dos meios de pensar a própria reivindicação dos homens, que é justamente inscrever novos direitos a partir dos direitos já estabelecidos.

Ignorar a dimensão simbólica dos direitos significa ainda preservar a imagem do Estado que detém o poder, e a idéia segundo a qual a condição do novo seria sua conquista, ignorando as constantes mudanças sociais possíveis apenas graças à disseminação das reivindicações geradas a partir da representação social dos diversos modos de existência. A partir desta perspectiva histórica, Lefort coloca a impotência em pensar os direitos dos homens politicamente a partir de dois pontos principais: como uma inabilidade prática de concebê-los como uma mera estratégia a serviço de um programa político tradicional, e como uma recusa em ver no surgimento das reivindicações, ainda que fracassadas, o sinal de novas exigências coletivas que, por sua acolhida ou não, atestam uma nova sensibilidade social a essas demandas. Logo, a reivindicação por direitos encontra sua origem na consciência de direitos, ainda que sem garantias objetivas de um resultado. Esses direitos buscam se afirmar perante princípios publicamente reconhecidos, publicados na forma de leis, e ao mesmo tempo pretendem ultrapassar tais limites legais contra os quais eventualmente se chocam. Através dessa dinâmica de direitos, a sociedade tende a modificar-se cada vez mais, configurando-se assim, na experiência, uma nova relação com o político.

O que há de novo em tais reivindicações, segundo Lefort, fruto dessa nova relação com o político, é o fato de que não buscam solucionar permanentemente os conflitos, apenas trocando a posição ocupada por dominantes e dominados ou derrubar o poder estabelecido de um Estado. Considerando as experiências engendradas, por exemplo, a partir das lutas contemporâneas contra as demissões

em massa citadas por Lefort, o significado meramente econômico desta reivindicação perde força em benefício de um direito social ao trabalho que faz frente ao novo estatuto de poder do Estado. Com a maior vigilância da potência adquirida pelo poder estatal a partir da nova significação dos “direitos sociais”, uma maior constância acerca das decisões sobre suas políticas é observada, não mais ao sabor das circunstâncias e das relações de força. Ainda que Lefort admita o papel desempenhado pelo Estado na gestão da produção nacional como empresário e regulador do sistema econômico, não o reduz a ele. A contraparte social da função estatal implica na regulação dos conflitos existentes na sociedade, influenciados pelo meio em que ocorrem, e cujo sentido será decidido também pelas coerções criadas pela sua inserção no mundo.

A formação do poder social está estreitamente ligada ao papel desempenhado pelo Estado como gestor tanto econômico quanto social. O poder social combina no entorno do poder político elementos distintos, agregando a diversidade de reivindicações. Ainda seguindo o exemplo do direito ao emprego, Lefort enfatiza que, de forma a garantir aos trabalhadores que sejam tratados tanto dentro da legalidade quanto da legitimidade por empresas resolvidas a livrar-se de sua mão-de-obra “supérflua”, o direito mostra sua face social.

Uma nova idéia do que é socialmente legítimo é apresentada como meio de contestar a legalidade da burocracia estatal, cujo exercício é garantido obviamente pelo Estado, colocado acima das demais instituições. Segundo Lefort, “a maneira pela qual a legalidade é recusada no decorrer das manifestações assinala a contestação de uma legitimidade estabelecida; tende a fazer aparecer a presença do poder social ali onde ele existia, embora invisível”. (LEFORT, 2011, p. 78) Com essa afirmação, o poder social e o direito são colocados como dois pólos que correm o risco de se dissociar, pois, o Estado possui os meios de coerção, ou seja, é o detentor do monopólio da violência legítima, enquanto ao poder social é dado o direito de resistência.

Ainda que seja o detentor do uso da violência legítima, quando o Estado a exerce no limite da legalidade, a base do regime é ameaçada. Pois, quanto mais estreita a relação entre Estado e vida social, maior o risco de fazer uso de tal recurso. As contradições e oportunidades que a democracia oferece estão presentes nestas afirmações. Elas apontam para as coerções que podem ser cometidas contra as

atividades e relações sociais, e também para reivindicações transversais, como diz Lefort, que se multiplicam e não são apenas sinais de resistência a essas coerções, mas apresentam um sentido mais amplo da justiça e da reciprocidade ou da injustiça e da ruptura da obrigação social.

Apesar da grande variedade de reivindicações e de seu caráter heterogêneo, todas convergem em sua iniciativa de buscar legitimidade e de que suas particularidades sejam representadas. Essa convergência das reivindicações atesta, segundo Lefort, a eficácia simbólica da noção de direitos. O poder opera segundo interesses, explorando reivindicações que conflitam umas com as outras e são reguladas segundo relações de força. A divisão presente nas reivindicações pode ser uma fonte de apoio ao poder, que, tirando partido das vantagens ou prejuízos atribuídos às partes, adquire maior autonomia. Ao poder cabe responder às reivindicações de acordo com as balizas criadas para dar conta do que é legítimo ou não. No caso de reivindicações suscitadas a partir de situações revolucionárias ou de reviravoltas políticas, quando obtém sucesso, geram esperanças e cobranças ainda mais intensas, pois possuem origem na consciência do direito, cujo conjunto de significações está em constante transformação, gerando novas demandas.

O direito que se afirma contra o poder do Estado de decidir sobre a sua própria expansão “não ataca o poder de frente, atinge-o obliquamente, por assim dizer, contornando-o, toca-o no núcleo do qual tira a justificação de seu próprio direito para requerer adesão e obediência de todos” (LEFORT, 2011, p.80). A dimensão simbólica do poder é a dimensão da qual o autor trata como aquela que não pode ser apropriada, ou neste caso, decidir sobre si mesma. O conflito está em constante movimento e por isso sua resolução permanente não é possível.

O caráter dinâmico do contexto no qual as demandas se inserem faz com que estejam constantemente lutando para que sejam socialmente reconhecidas minorias ou categorias específicas da sociedade. Lefort acredita que as minorias podem ser fruto das circunstâncias e não existir apenas em função da divisão original dos homens. Com relação àqueles reunidos por conta de sua condição, pode tratar-se de um conjunto de trabalhadores demitidos ou que tenham o emprego em risco em determinada empresa ou de agricultores que sofrem com uma má colheita, por exemplo. Esta reunião de indivíduos pode levar à descoberta de uma nova identidade em função do alcance que pretendem para sua reivindicação, de uma identidade de

ordem étnica ou ainda de uma identidade segundo costumes e condição de vida. A diversidade de formação destes grupos mostra que as reivindicações podem ser de duas naturezas: por um lado aqueles que “pretendiam subtrair-se a uma obrigação nacional definida e reivindicar um estatuto particular”, ou seja, serem diferentes da maioria de acordo com o aspecto que os une, e por outro lado aqueles que buscavam se inserir nos direitos que já eram válidos para a maioria.

O conflito ganha aqui um papel central. Na constituição das sociedades democráticas modernas, os conflitos colocam a necessidade de pensar o poder de fato e a busca pelo reconhecimento das diferenças pela instituição do Estado. Não parece razoável a Lefort pensar o desaparecimento do pólo do poder ou de uma ressignificação do Estado apenas substituindo aqueles que ocupam a posição de autoridade, pois, mesmo a tendência do regime socialista, ainda que contrariamente à generalidade dos regimes políticos, seria capaz de acentuar “a concentração dos meios de produção, de informação, de regulamentação e de controle das atividades sociais, a utilização de todos os instrumentos de natureza a fazer prevalecer a unidade do povo”. (LEFORT, 2011, p. 80) O lugar do poder, ligado historicamente à religião, foi alvo de tentativas de determinação, mas, a completa objetivação do espaço social é algo impensável nesta sociedade democrática apresentada por Lefort. Ainda que o espaço social constitua a identidade comum aos grupos nele inseridos, colocando os homens em relação, garante ao poder sua existência separado dos homens que habitam este espaço; em outras palavras, ainda que forneça ao poder sua referência, ao mesmo tempo o espaço social e o poder são descolados, garantindo a divisão interna à sociedade.

Como um reflexo da herança maquiaveliana, Lefort não imputa o exercício do poder a um instinto natural de dominação. Ao poder é dada a tarefa de mobilizar a energia dos grupos sociais na mesma medida em que forma a mentalidade daqueles que poderão operá-lo. Logo, “é do seio da sociedade civil, sob o signo da exigência indefinida de um reconhecimento mútuo das liberdades, de uma proteção mútua de seu exercício, que pode afirmar-se um movimento antagônico ao que precipita o poder estatal em direção ao seu objetivo” (LEFORT, 2011, p. 81).

O segundo traço característico das lutas geradas pela noção de direitos enquanto princípios geradores da democracia é o de que podem surgir de diversos meios que, por “conflitos conjunturais”, não se fundem. Ainda que possuam seus

pontos de convergência, tais reivindicações não podem ser unificadas, dada a questão da irreducibilidade da divisão social presente desde a origem do Estado, da eficácia simbólica do direito e da oposição dominante/dominado presente em toda sociedade.

Lefort vê na oposição entre reformismo e revolucionarismo duas tendências opostas de pensar a função do Estado e o estatuto simbólico do poder, no que diz respeito à organização social. Reformistas apontam o Estado como agente da mudança social na busca por promover um sistema igualitário, através de seu próprio movimento ou seguindo o movimento das demandas populares. Enquanto no caso dos revolucionaristas, apenas uma troca de posição entre dominados e dominantes na direção do sistema estatal pode acabar com a exploração. Porém, tanto um quanto outro são insuficientes e rasos para apreender o movimento pelo qual a sociedade acolhe a divisão interna, admitindo o poder como polo separado do restante da sociedade, e o movimento pelo qual o polo do poder, conseqüentemente superior, acumula meios de dominação em benefício daqueles que já estão em posição de autoridade e buscam apenas sua manutenção. A deficiência de ambas as posições resulta numa visão errônea das demandas sociais. A partir de tais posições, as várias reivindicações presentes na sociedade civil “só são apreciadas em função das oportunidades que oferecem, a curto ou longo prazo, de modificar ou de subverter as relações de forças entre os grupos políticos e a organização do Estado” (LEFORT, 2011, p. 82).

Na direção oposta destas tendências, Lefort nos diz que, na busca por libertar-se do jugo social, os grupos se aproximariam dos partidos com maior aptidão para o poder, o que estaria aparentemente em contradição com a transformação social buscada por “movimentos apegados à sua autonomia”. Lefort faz uma crítica ao poder fundamentado na autonomia, e se recusa a pensar o poder nesses termos, assim como se recusa a pensar o poder a partir do conceito da autogestão.

Uma sociedade fundamentada na autogestão ignora as iniciativas coletivas latentes nos espaços governáveis pelos que os povoam, modelos de representatividade possíveis e a possibilidade de que novos circuitos de informação mudem os termos da participação nas decisões públicas. A autonomia, por sua vez, perde sua validade quando colocada a condição de que sejam desfeitos os laços entre dominantes e dominados, como se a idéia de estar, produzir, decidir e obedecer junto,

comunicar plenamente, satisfazer as mesmas necessidades ao mesmo tempo fosse possível no caso desta relação ser extinta.

A servidão voluntária é a explicação encontrada para que o povo ainda não tivesse se apropriado da verdade, a saber, há muito tempo são os autores de suas instituições, ou seja, são os conformadores de sua própria sociedade – o que ata dominantes e dominados. Esta idéia extingue a necessidade de que o sistema seja questionado, já que é engendrado por aqueles que fazem parte dele. Não há mais sentido em se questionar a história segundo este ponto de vista, segundo Lefort.

Ao pensar os limites da autonomia, segundo Lefort, também somos levados a pensar os limites da idéia de igualdade e desigualdade, dado que a desigualdade experimentada no real seria um artifício a serviço do projeto de dominação, e não vivenciada e criada a partir de um contexto social e político. Este modo de pensar a autonomia parece surgir do mistério que constitui a obediência ao poder, figurado em instituições materiais. Portanto, no momento em que a força do poder é elevada, se torna necessário realizar uma destituição do social. Surge então o problema da servidão voluntária, convertendo, ao que parece, liberdade em servidão através de mecanismos controversos, pois não são completamente opostas, mas estão em relação. Caso contrário, a tentativa do poder de dobrar as massas não poderia ser realizada. É admitida uma identificação entre a aspiração do dominante e do dominado.

Lefort afirma não estar descartando a idéia segundo a qual a dimensão do espaço social é mascarada, reduzindo a questão do político aos termos da autonomia, ou ainda, à relação da sociedade com o poder. Uma sociedade pensada apenas nos limites da autonomia, abolindo a necessidade de poder pela realização do ideal da autogestão traz à luz a referência a um povo unificado e à sociedade de acordo consigo mesma. Nela,

uma multiplicidade de empreendimentos que seriam transparentes uns aos outros, se desenvolveriam num tempo e num espaço homogêneos; uma maneira de produzir, de morar, de associar, de pensar, de sentir, de ensinar que traduziria como que uma só maneira de ser. (LEFORT, 2011, p. 84)

Lefort o entende justamente como a tradução do fantasma da onipotência produzido pelo exercício do poder, ou ainda, como um ideal governado por um poder despótico.

A tentativa de objetivação do poder através da crença numa unidade que, tornada real, resolveria as diferenças presentes na sociedade, a atração pelo Um e a distinção entre Alto e Baixo engendradas a partir da organização social e política são pontos essenciais colocados por Lefort que não permitem com que as instâncias do real e do simbólico sejam confundidos. Não entrever a fronteira que separa o real e o simbólico teria como consequência, segundo o autor, ocultar a pluralidade, “a fragmentação, a heterogeneidade dos processos de socialização, o caminhar transversal das práticas e representações, o reconhecimento mútuo dos direitos” (LEFORT, 2011, p. 85). Essa ocultação colocaria a sociedade no caminho de busca pela sua unidade, onde os homens possuiriam uma identidade comum natural. A idéia de uma unidade parece trazer consigo o esquecimento de que a sociedade se relaciona com um poder que a excede, poder esse que faz a mediação de seu relacionamento consigo mesma para que possam continuar existindo variadas formas de sociabilidade.

A ideia de unidade é também uma resistência a enfrentar a contradição presente em toda sociedade, a verdadeira contradição, segundo Lefort, que não busca ser solucionada, porque aceita seu verdadeiro sentido como o indício da interrogação que habita a instituição do social. O princípio da democracia está neste jogo de ocultação e aparição das ideias, onde a referência do Um traz embutida em si a representação do poder, que é a divisão social entre Alto e Baixo, e a presença de diversas energias coletivas se apresenta como a resistência à negação da ilusão da unidade pretendida pelo poder.

O regime democrático dá um novo significado aos conceitos de Estado, Sociedade, Povo e Nação. Eles possuem como principal característica o fato de serem instituições indefiníveis passíveis de falha e destruição, dado que é neste regime em que a divisão é acolhida e não rejeitada por uma empreitada totalitária com vistas a extingui-la. Essa nova forma tomada por eles no regime democrático faz com que criem uma relação de dependência com a “expressão de direitos rebeldes à razão de Estado e ao interesse sacralizado da Sociedade, do Povo e da Nação”. Ou seja, a

manutenção da idéia da unidade teria como fim apenas extinguir o pensamento do direito.

Na democracia, o pensamento e a ação são o espaço da constante invenção da política, em benefício de sua indeterminação social e histórica. Portanto, direitos dos homens e política democrática são dois lados de uma mesma experiência que, ao afirmar a liberdade e acolher a divisão, encara o conflito como aliado não apenas na manutenção dos direitos já conquistados, mas também como motor das reivindicações por novos direitos. O sentido da prática política através dos direitos humanos, segundo Lefort, parece ser justamente afirmar direitos face à mera satisfação do interesse.

#### 4.3. UMA PASSAGEM PARA O TOTALITARISMO

O regime totalitário é uma forma de sociedade, cujo Estado-Deus representa uma minoria que possui todos os poderes, sendo o restante da população composta por cidadãos passivos. O teor da crítica ao totalitarismo ganhou um novo impulso após a segunda guerra mundial, mas foi apenas quando os países do ocidente entraram em conflito ideológico com a URSS que ganhou uma nova amplitude de fato. A partir daí o comunismo passa a ser definido um sistema que parte das mesmas causas e persegue os mesmos fins do totalitarismo. Segundo Lefort, não se trata da criação de uma nova categoria política, mas a partir do momento em que o comunismo soviético passou a ser visto como uma ameaça às nações democráticas, foi especificado como Estado inimigo.

O regime soviético se tornou o alvo de críticas por parte dos revolucionários que podiam entrever os vícios do regime, como a formação de uma camada burocrática cada vez mais especializada, o aumento das desigualdades sociais, o aumento da vigilância do sistema policial e a expansão dos campos de concentração. Parte da esquerda ainda permaneceu incrédula diante dos testemunhos, julgamentos e documentos que atestavam estes abusos cometidos pelo Estado contra os dissidentes, e foi dividida. Todavia, afirma Lefort, “entre aqueles mesmos que desmontavam a mistificação do comunismo soviético, a maioria sentia repugnância em aproximar stalinismo e fascismo evitando falar de um estado totalitário na URSS.” (LEFORT, 2011, p. 89) Pois, ainda que possuíssem todos os elementos para fazer uma interpretação dos fatos engendrados pelo regime, não pretendiam se comprometer com uma nova conceituação.

A análise do totalitarismo se torna possível através daquele que Lefort chama de teórico da revolução desfigurada, que parece ser justamente aquele que supera a questão do comprometimento com uma nova conceituação a partir da interpretação dos fatos ocorridos em um Estado operário degenerado. Desta análise é observado que o Estado controla a economia, apagando as fronteiras entre o político e o econômico ao estimular a atração pelo fantasma do Um, própria ao totalitarismo. Ao forçar os mecanismos de identificação faz com que nada escape ao controle do poder.

As análises de uma esquerda que se pretende marxista, tanto de inspiração reformista quanto revolucionária, para que possam dar conta de uma nova reflexão sobre a política a partir do caso da URSS precisariam abandonar sua visão da realidade social, formada em oposição ao liberalismo, num mundo ainda confuso com a expansão do capitalismo. A sociedade, segundo os liberais, estava “organicamente” organizada graças à livre concorrência entre os proprietários independentes, e o papel do Estado consistia em aplicar as regras e proteger as pessoas e seus bens. A ilusão presente nesta concepção, quando evidenciada, mostra a divisão da sociedade em classes antagônicas. O pensamento de esquerda denuncia a causa desta divisão, encontrada na irracionalidade do sistema capitalista e demonstrou também, segundo Lefort, que

a dinâmica efetiva do mercado desmentia as leis da economia política clássica, que as crises não eram de modo algum acidentais, mas estruturais, que não havia harmonia entre o Capital e o Trabalho, mas uma radical oposição de interesses entre os que dispunham dos meios de produção e os que deles se encontravam despossuídos. (LEFORT, 2011, 90)

Mas ainda assim, a denúncia ao liberalismo não os afastou da idéia de que a realidade era determinada pela dimensão econômica. A questão do político é, então, constantemente reprimida, pois a resposta dada às relações que se autorregulam, segundo os liberais, é a troca entre aqueles que dispunham dos meios de produção e despossuídos na organização da produção – agora dirigida por trabalhadores associados ou seus representantes. Em outras palavras, “à denegação liberal do antagonismo das classes na realidade efetiva do capitalismo respondeu a ilusão de uma abolição desse antagonismo num futuro mais ou menos próximo, graças a uma revolução ou à abolição progressiva da propriedade privada.” (LEFORT, 2011, 90)

Lefort encontra a virtude do liberalismo econômico no fato de que, combinado ao liberalismo político, eventualmente permitia a este último encontrar seus fundamentos em si mesmo. Os socialistas, por outro lado, privaram-se dos meios de pensar os pilares da democracia e os perigos de um Estado que comanda a economia. Mas sua oposição ao fascismo era evidente, porque não correspondia ao seu ideal humanista e lhes parecia estreitamente ligado ao capitalismo. Mas essa oposição foi pouco eficiente, pois, ainda que tenha sido capaz de se manifestar contra um inimigo que prega os valores do nacionalismo e do racismo e que pratica o culto da força, foi incapaz de provocar uma verdadeira reflexão sobre os princípios da sua crítica.

O pensamento socialista não se mostrava consistente quando a divisão de classe não mais pudesse ser decifrada nos termos do capitalismo ou ainda, quando viam a propriedade privada abolida. Nestes termos se explicam sua inabilidade em compreender a natureza do regime soviético, pois ainda que pudessem entrever seus vícios, os qualifica como meros acidentes da história. São deficientes em apresentar uma concepção da sociedade política, e, segundo Lefort, “impotentes 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”. (LEFORT, 2011, p.91) Ao limitar a realidade ao domínio econômico, a esquerda analisada pelo autor torna-se ignorante à estrutura do sistema de produção quando “ele se imprimia explicitamente no sistema político”.

O conceito de totalitarismo não era empregado pela esquerda porque se trata de um conceito político, e a esquerda não pensa em termos de política. Por sua vez, a virtude do socialismo está no fato de que desbravou uma idéia firme de progresso associada à intervenção do Estado. Num regime socialista, o Estado deve interferir em todas as esferas da vida social com o objetivo de reduzir as desigualdades presentes na sociedade civil e diminuir os efeitos da apropriação de bens por uma parcela pequena da população. Aos socialistas é atribuído o emprego de todos os meios para uma distribuição igualitária dos impostos, para a defesa dos assalariados contra o poder arbitrário patronal, para garantir a estabilidade de emprego, bem como melhorar as condições de trabalho e de segurança. Lefort também atribui medidas em favor da educação, moradia e higiene pública a eles.

Uma transformação do aparelho de Estado é necessária para que haja qualquer condição de mudança social. Esta afirmação coloca uma noção de combate

político no centro do empreendimento da esquerda socialista. Mas, ainda que dotado dessas virtudes, não podemos “confundir a capacidade de agir politicamente, com vistas à formação de um Estado reformador ou revolucionário, com a capacidade de conceber a sociedade como sociedade política.” (LEFORT, 2011, p. 91) A separação entre Estado e sociedade civil que aparece neste ponto não leva a refletir sobre a importância da distinção entre o poder político e o poder administrativo. O poder político é delimitado, tem sua formação, exercício e dinâmica ditados pelas regras democráticas, enquanto o poder administrativo tem suas competências limitadas pelo direito, mas elas tendem a se expandir, dado que se ocupa das necessidades da população e assim exerce um maior controle sobre os detalhes da vida social.

A redução do Estado como um órgão da sociedade, criado para exercer funções de interesse geral, faz com que possa ser interpretado de duas formas. Na primeira, o Estado burguês, é parcialmente separado da sociedade. Por ter seu poder dependente da classe dominante, deve apenas garantir o funcionamento do sistema econômico, criando uma identidade coletiva comum para que possa cumprir sua tarefa de “vender os interesses particulares das camadas beneficiadas pelo capitalismo como interesse geral do povo.

A segunda forma tomada pelo Estado é a do Estado socialista, que, elevado acima dos particulares pela sustentação das forças populares, torna-se consubstancial à sociedade. Esta forma de Estado busca dissolver os interesses privados na figura de um interesse geral, formando uma unidade com o corpo social. É no corpo social que esta forma de Estado encontra a razão de sua existência, pois sua principal tarefa é gerir os movimentos dos indivíduos nele inseridos.

Mais uma vez Lefort enfrenta a análise marxista da origem do Estado moderno como um produto do capitalismo, porque, segundo o autor, foi o Estado moderno quem criou as condições de seu surgimento possibilitando as relações de produção e de troca. Porém, o exercício do poder, assim como a função do Estado, não pode ser reduzido à função de um órgão, ignorando completamente seu caráter simbólico, como se a razão de sua existência fosse garantir a dinâmica de forças sociais que seriam anteriores a ele. A origem da democracia não foi devidamente apreciada por nenhuma das análises, pois o verdadeiro sentido da mutação que estaria na sua origem é “a instauração de um poder limitado de direito, de tal sorte que, fora do espaço político, se circunscrevem espaços econômico, jurídico, cultural, científico,

estético, obedecendo cada um a suas próprias normas.” (LEFORT, 2011, p. 92) Esta separação não visa outra coisa senão a separação entre Estado e sociedade civil.

Circunscrever um espaço político nos leva a um modo novo de legitimação tanto das relações políticas quanto das relações sociais e demais relações travadas nas diversas esferas que foram delimitadas e passaram a obedecer a regras específicas. Ao novo fato de que o povo confere legitimidade ao poder, é contraposto o fato de que a soberania popular deve permanecer como um lugar vazio, impossível de ser apropriado por qualquer autoridade pública que pretendesse exercê-la. A grande sacada da democracia estaria no seu caráter contraditório, como já foi dito anteriormente, porque ainda que o povo confira o poder, ele não pode ser apropriado por ninguém.

A novidade do pensamento de Lefort parece justamente consistir nesta contradição, que, como qualquer outra contradição, ao primeiro sinal de que possa ser resolvida, eis que se apresenta o momento mais próximo de sua destruição. Neste caso, “se o lugar do poder aparece, não mais simbolicamente mas como realmente vazio”, então é exercido por indivíduos quaisquer em busca da satisfação de interesses privados, pois a legitimidade se encontra diluída em toda a extensão do social. Grupos, indivíduos e setores de atividade são privatizados, fazendo com que a sociedade seja composta de indivíduos atomizados que pretendem fazer prevalecer seu próprio interesse, seja ele individual ou corporativo. É apagada a noção de sociedade civil.

Nesta situação, em que a sociedade se encontra povoada por indivíduos em busca da satisfação de seus próprios interesses, não está longe da realidade o surgimento de um partido que pretenda se identificar com o povo e através desta identificação legitimar seu poder. Em uma sociedade composta por indivíduos que buscam a satisfação de seus interesses particulares, ao menos teriam em comum o desejo de autoconservação. A imagem da unidade formada pelo povo e pelo partido que o representa ferem o princípio da distinção entre Estado e sociedade civil tão cara a Lefort, assim como o princípio da diferença das normas que regem as diferentes relações travadas entre os indivíduos a partir de seus modos de vida, crença e opiniões. Em última instância é negada a distinção que se encontra na base do regime democrático, a saber, entre as instâncias do saber, da lei e do poder. Então toma seu

lugar o totalitarismo, colocando em prática na política a sobreposição entre os domínios econômico, jurídico e cultural.

O ocultamento da dinâmica da burocracia de Estado tem lugar numa sociedade em que o Estado é interpretado como o órgão que representa basicamente os interesses das camadas dominantes ou numa sociedade em que é tido como o órgão que representa os interesses do povo. Em ambos os casos, o processo pelo qual o Estado moderno, centralizando as decisões, regulamentação e controle social, sujeita cada vez mais os detalhes da vida em sociedade. Tanto no Estado burguês quanto no estado socialista citados acima, o Estado se apresenta como aquele que estabelece o princípio instituinte, possuidor do conhecimento dos meios de transformação social para realizar seu ideal de homogeneidade, que tende a aumentar em função da dissolução das hierarquias naturais adotadas pelo Antigo Regime. Esta sociedade

Se encontra cada vez mais às voltas com o problema de sua organização, que não dispõe mais do socorro de uma garantia transcendente da ordem, que não encontra mais na linguagem da religião uma justificação para as suas desigualdades. (LEFORT, 2011, p. 93).

O advento do Estado que se coloca como centro de potência e autoridade, que toma o lugar antes ocupado por uma justificação de ordem transcendente, torna possível o desenvolvimento das burocracias, garantindo inclusive que, ao submeter os detalhes da vida social, aqueles que nela estão inseridos possam visar apenas o aumento de seu poder e vantagens próprias.

A esquerda socialista trabalhada por Lefort, ao favorecer o desenvolvimento de uma casta de burocratas, que justifica seus atos alegando a distância que existiria entre ele e o povo administrado, abre espaço para o fenômeno totalitário. Na tentativa de colocar em prática a idéia de uma boa estatização, ignora que sob a aparência de um nobre motivo, está em marcha uma tentativa de afastar ainda mais o poder administrativo, regulador e policial da sociedade da qual se encarrega. Dessa forma, o fenômeno totalitário “está essencialmente ligado à idéia de um Estado que seria onipresente graças à sua rede burocrática”. (LEFORT, 2011, p. 93)

Com estas considerações Lefort não pretende identificar socialismo com as origens do regime totalitário, dado que a existência de um anula o outro. A questão do

autor acerca do socialismo é a incapacidade deste regime em conceber a real natureza do sistema social criado pela URSS, porque para ele é evidente o apego às instituições democráticas, às liberdades públicas e aos direitos dos homens. Sua crítica ao totalitarismo, portanto, é intencionalmente insuficiente, pois, segundo Lefort, se corretamente formulada “requereria uma nova conceituação que abalaria os fundamentos do pensamento socialista, uma conceituação política”. (LEFORT, 2011, p. 94)

É necessário retomar brevemente o conceito de política, dado que ao alegar que a esquerda não pensava em termos políticos, não colocava em pauta a natureza simbólica do poder na sociedade democrática e do Estado moderno. No pensamento lefortiano, esta idéia está diretamente ligada à estrutura da sociedade, à sua separação do Estado, à divisão interna e a articulação entre as esferas do poder, da lei e do saber com a organização das relações sociais. Não poderia haver uma análise política sem que o poder estivesse também em seu centro. O poder perpassa todas as relações políticas, entendida aqui como a dominação de um homem ou de um grupo sobre uma coletividade, e, para que o poder obtenha a obediência de uma maioria, divisões e articulações sociais são implicadas. O poder se encontra no cerne da análise política porque não seria possível se não houvesse a representação, relativa à legitimidade da ordem social.

Todo poder requer um procedimento de legitimação, pois é de sua essência tornar-se visível de acordo com a organização social que o engendra. Caso contrário, deveria produzir idéias que o fizessem parecer necessário e desejável, até o ponto em que fosse reconhecido. O processo de legitimação é coordenado por aqueles que já estão em posição de autoridade e por isso se faz necessário

Decifrar as condições que o tornaram possível, perguntar-se em cada caso dado que mudança nos princípios de legitimidade, que remanejamento no sistema de crenças, no modo de apreensão da realidade permitiram que uma nova figura de poder se desenhasse. (LEFORT, 2011, p. 95)

A análise da formação do Estado totalitário na URSS e dos acontecimentos políticos que se sucederam é essencial para compreender as questões propostas até aqui, segundo Lefort. O estabelecimento de um novo modelo de dominação precedeu a desordem na economia que teve início nos anos 1929/1930. A apropriação do poder

pelo partido e a crescente burocratização presente nas múltiplas instituições criadas a partir da Revolução tiveram como efeito a formação ao redor do Partido de condições necessárias à transformação do Estado. A estratégia do Partido consiste em eliminar as oposições políticas, subordinando a si todos os órgãos capazes de pensamento independente, como comitês e sindicatos, a ponto de centralizar os meios de decisão e de coerção. Formando assim, um Estado totalitário.

Para além da revolução, num cenário de desordem e miséria, ainda foi necessário enfrentar “uma espécie de seleção espontânea, no seio da população, de dirigentes que, consolidando sua função, não tirando vantagens materiais, criam novas solidariedades de uma instituição a outra e se ligam ao pólo da autoridade mais firme.” (LEFORT, 2011, p. 95) A atração que o Partido exercia era seu poder de se identificar com a Revolução, rompendo com o passado e criando as bases para um futuro ainda intocado. Ou seja, o Partido incorpora os pólos do saber e da ação, transformando a si mesmo na teoria, que seria o conhecimento do passado, e na prática, que seria o conhecimento do que poderia criar as bases de um futuro promissor, condensando as reivindicações por transformação social com o saber acerca da sociedade e da história capazes de torná-la real.

Lefort apresenta o caráter totalitário da seguinte forma: “o partido atrai para si o pólo do saber e da ação, atrai para si os que não têm o que fazer com a teoria porque ele é a teoria e os que não têm o que fazer com a prática porque ele é a prática”. Através deste coceito nos leva a concluir que, ainda que os debates internos à sociedade sejam permitidos pelo Estado, ou ainda, quando não é um partido único, permanece figurando como o partido-Uno, pois sua vocação é agir de acordo com uma vontade única e estar presente em todas as esferas, buscando confundir-se com o Estado e com a sociedade. Lefort pretende ir além de uma análise limitada a observar a conquista, modalidades de exercício, e estabelecimento da hierarquia de burocratas no poder, que poderia apenas entrever o que o sustenta ou veicula suas regras e regulamento. O que ele busca é a interrogação acerca de uma mutação de ordem simbólica produzida com o advento de um novo tipo de partido.

A lógica do surgimento desse novo tipo de partido é explicada em função do período no qual foi estabelecido e de que forma conformou a burocracia de Estado. No caso do sistema comunista que se estabeleceu na URSS, o fim da propriedade privada dos meios de produção, o desenvolvimento de mecanismos de intervenção

do Estado e a coletivização serviram de base material do regime. Através destes instrumentos, o Estado pôde aumentar o alcance do seu sistema coercitivo, atingindo todas as classes sociais e pôde também mudar o regulamento social para que fossem aplicados a todos os domínios da vida.

Dois momentos do empreendimento totalitário são apresentados, a saber, o aparente fim da distinção entre Estado e sociedade e da divisão interna à sociedade. Primeiramente, o poder se declara como poder social. Desta forma, os sinais de separação entre Estado e sociedade civil desaparecem ao mesmo tempo em que são anulados os sinais da divisão entre o poder político e o poder administrativo. No modelo analisado por Lefort, o Partido comunista engole o Estado, de forma que as diferentes burocracias estatais, com distintas atribuições e regulamentos, são reunidas em um só órgão e aqueles que as compõem deixam de se “articular no seio de hierarquias regularmente constituídas”. (LEFORT, 2011, p. 97)

Ao afirmar a unidade, denega a diferença das normas segundo as quais cada modo de atividade e cada instituição onde se exerce. Através dessas diferentes burocracias estatais unificadas, os funcionários do Partido fazem circular o poder político na figura de seus agentes, onde as relações particulares deixam aos poucos de fundamentar-se sobre a divisão do trabalho para estabelecer-se cada vez mais sobre uma relação entre o órgão dirigente e aqueles que trabalham para sua promoção.

Invertendo a lógica democrática, o poder é objetivado e não mais designa um lugar vazio, agora ocupado por um órgão, cuja aparência é a de que nele todo o conhecimento e todas as forças da sociedade estão concentradas. Sendo assim, o poder e aquele(s) que detêm a autoridade são confundidos, neste caso, Partido e Estado. A mesma lógica “faz com que o Estado se solde à sociedade, o poder político ao aparelho de Estado e os chefes um ao outro.” (LEFORT, 2011, p. 97)

O segundo momento do empreendimento totalitário apontado por Lefort é quando o princípio da divisão interna à sociedade é recusado. No regime comunista analisado por Lefort, a recusa da divisão interna à sociedade é explicada porque compreendem que a existência de classes sociais encontra sua origem ou no Antigo Regime ou é produto do que acusam como imperialismo estrangeiro. Como consequência da não divisão, na nova sociedade engendrada por este regime, não é possível a formação de classes ou grupos cujos interesses sejam divergentes.

Declarada a organização socialista como o fim, este sistema totalitário é eficiente em subordinar a ele a administração, a escola, o hospital, a instituição jurídica, ou seja, “no limite, o trabalho do engenheiro, do funcionário, do pedagogo, do jurista, do médico, escapa à sua responsabilidade e se vê submetido à autoridade política”. (LEFORT, 2011, p. 97)

Podemos perceber que é no detalhe da vida social que o projeto de dominação, ou ainda, de uniformização da sociedade se realiza, recusando em todos os domínios a heterogeneidade – seja ela nos modos de vida, comportamento, crença, opinião –, pois estaria em contradição com a imagem de uma sociedade de acordo consigo mesma.

A singularidade do totalitarismo está na ressignificação conferida pelo poder às esferas da lei e do conhecimento. E neste ponto Lefort afirma não confundir o regime totalitário com o Antigo Regime, a monarquia absoluta, que contava com uma limitação do poder do monarca. A limitação do direito do príncipe diz respeito à sua origem, pois seu poder estava ligado ao reconhecimento dos direitos conferidos à nobreza. Direitos que também diziam respeito àquilo que o príncipe representava, uma imagem de ordem divina e que de certa forma limitava seus atos. Este regime, ainda que tirânico, não pretendia que o poder ditasse os princípios da lei e do saber. O totalitarismo é um fenômeno diferente, mais recente, que desconsidera qualquer referência a potências sobrenaturais ou de ordem divina e onde o poder se reveste da aparência de poder social. O totalitarismo mobiliza a seu favor a idéia de uma sociedade que se basta a si mesma, e como sociedade e poder se identificam, de um poder que se basta a si mesmo.

O processo pelo qual o sistema totalitário é constituído consiste numa sociedade que se significa no poder, na crescente homogeneização do espaço social e no processo de fechamento da sociedade e do poder até o ponto em que todas as hierarquias aparentes são extintas. A matriz ideológica totalitária é composta por representações que já haviam sido expostas pela democracia a partir de suas experiências de mundo, mas dá ao ser do social, por exemplo, um novo sentido e dá a essas representações uma nova direção.

De cada uma dessas representações que alcança uma eficácia diferente, o povo-Uno é a grande questão, pois não pode ser figurado e enunciado se não houvesse um Outro que o fizesse, segundo Lefort. À imagem do um ainda surge uma

outra, que é a do elemento estranho, a imagem do inimigo. Esta idéia de inimigo se torna constitutiva da identidade do povo, e dela surge, por sua vez, a metáfora do corpo. A propaganda do regime se serve desta metáfora, segundo Lefort, para justificar sua violência contra tudo aquilo que vai contra seu ideal: “A campanha contra os inimigos do povo vê-se posta sob o signo da profilaxia social: a integridade do corpo dependendo da eliminação de seus parasitas”. (LEFORT, 2011, p. 99)

A sociedade é percebida como uma organização na qual os indivíduos estão inscritos, composta por várias micro-organizações. Junto à idéia de organização, prevalece uma idéia de racionalidade imanente ao social, ou ainda, a sociedade se apresenta como algo a ser organizado pela razão. Assim como uma luta contra os parasitas deve ser empreendida para que o corpo permaneça sã, a lógica da organização deve combater o caos instalado por aqueles que pretendem sabotar o regime. O poder é incorporado no partido, e faz com que o indivíduo seja fundido em uma unidade – o Nós – dentro da organização estatal, ao mesmo tempo em que “ocupa a posição de Senhor, daquele que vê e nomeia tudo” (LEFORT, 2011, p.99).

À representação da organização, se junta a representação da criação social-histórica, fundamentada na idéia de uma matéria social que se oferece ao poder organizador. O ideal de uma sociedade completamente nova, do renascimento do homem, como se fosse possível sua edificação sobre tabula rasa, justifica as ações do Estado e os excessos cometidos por ele neste tempo de transição. Tudo aquilo que excede a realidade, cujo princípio já é conhecido e dominado pelo Estado, é recusado, transformando o desconhecido na imagem daquilo que deve ser eliminado. Sendo assim, a história fixada entra em contradição com a imagem de uma história que está em constante construção, defendida por Lefort.

A última representação apresentada por Lefort é a da transparência da sociedade para si mesma. No regime totalitário, o limite entre Estado e sociedade se torna obscuro. Da posição em que ocupa, o Estado, “por intermédio de seus agentes políticos, policiais, planejadores, possui o conhecimento inteiro do detalhe da realidade social” (LEFORT, 2011, p. 100), logo, o poder, nele materializado, tende a se confundir com a sociedade.

O Estado totalitário se desenvolve sob a condição de que toda garantia conferida pela competência no espaço da burocracia seja destruída. Neste ponto, Lefort resgata uma análise de Hannah Arendt – compartilhada por ele – segundo a

qual a incerteza e a insegurança estão presentes constantemente na posição do militante, assim como na posição do burocrata, do engenheiro ou do empresário. Esta incerteza diz respeito às decisões tomadas pelo poder, segundo a autoridade conferida a ele. A dimensão que este poder alcança é o indício de um poder tirânico, e quando o empreendimento totalitário não encontra uma resistência suficientemente crítica, não vemos o sinal de uma sociedade em

que cada campo passasse pela prova da realidade, pelo conhecimento do possível e do impossível, pela consideração das resistências dos homens e das coisas e, conseqüentemente, por uma apreensão das condições singulares dos diversos modos de relação e de trabalho. (LEFORT, 2011, p. 100)

Enquanto agente beneficiado do empreendimento totalitário, ainda que o Partido esteja presente em todas as especificidades do edifício do Estado, para que possa utilizá-lo como fachada de seu poder político, permite com que surjam agrupamentos de natureza aparentemente distinta da sua, para que possa incutir nos indivíduos um sentimento ilusório de autonomia típico das relações sociais. Na verdade, em todos os sindicatos, agrupamentos e rede de coletivos faz circular suas próprias normas, refazendo em cada um deles a imagem de uma identidade social comum, bem organizada por aqueles que se propõem a perpetuar o ideal da unidade.

Cada grupo incorpora o mecanismo de eliminação dos parasitas, pela sanidade do corpo, fazendo imperar os princípios do conservadorismo sob a aparência da inovação e conjugando a exibição dos objetivos e dos resultados com a ocultação dos centros de decisão. Ou seja, todo aquele que se situa fora do círculo proposto pelo grupo, se torna um alvo em potencial, seja ele uma relação social, troca, comunicação ou uma iniciativa particular imprevista.

Este agrupamento dos indivíduos em coletivos, com normas predeterminadas pelo regime, corrompe as relações livremente estabelecidas, pois seu único objetivo é fundir o sujeito à massa. Reduzindo aqueles que seriam capazes de denunciar os excessos do poder tirânico, a expansão da burocracia, a multiplicação de mecanismos controlados pelo Estado a meros operadores da máquina institucional faz com que permaneçam cegos ao fato de que todas essas desmedidas necessitam de um novo

sistema de corpos para que seja executada. Lefort aponta esta como a principal causa da cegueira da esquerda com relação ao caráter totalitário do comunismo.

Sob o signo da democracia, a esquerda socialista desenvolve o processo de associação e de mobilização de massa, sem questionar-se se “a idéia do bom coletivo pode ser extraída do sistema de representação totalitário”. (LEFORT, 2011, p. 101) Parece incapaz de ver que, ainda que seja a principal crítica do individualismo burguês, do monadismo engendrado pelo capitalismo, é incapaz de superar a própria ficção da unidade e da identidade social e perceber que conduzem ao individualismo radical, à dissolução do sujeito e da sociabilidade humana. Ao se proclamar uma democracia de massa, se torna incapaz de perceber que este conceito serve melhor que outros à dissimulação da invasão por parte de seus partidários conformistas, de setores da economia e da cultura.

Os efeitos do regime totalitário na realidade podem ser observados através de uma análise da desordem e da corrupção. Não é possível calcular seus efeitos pela análise de seu contrário, ou seja, da ordem ou do corpo não corrompido, do corpo são. Porém, Lefort afirma não ser esta sua pretensão, mas a análise da dimensão simbólica do poder e os elementos que concorrem para engendrar o regime democrático e o seu contrário, o regime totalitário, os seus verdadeiros interesses. A Lefort, no momento, basta afirmar que o totalitarismo, mais que qualquer outro regime ou forma de organização da sociedade, não é capaz de atingir seus fins. E isto é comprovado pela experiência – até o momento.

## CONCLUSÃO

Segundo Lefort, a função das leis no regime democrático é apontar uma direção para as ações humanas. De acordo com o que vimos até aqui, ainda que as leis ofereçam um caminho para as ações humanas, essas mesmas leis estão em constante questionamento, dado que a democracia não possui a pretensão de ser um regime baseado unicamente em leis, mas principalmente encontra sua base no questionamento sempre presente acerca do que é legítimo, justo, etc.

Essa dinâmica constante característica da democracia, assim como uma noção de história aberta defendida por Lefort, faz da democracia o regime da incerteza. E é como uma tentativa de abolir o questionamento e fixar uma essência do social que é engendrado o seu contrário, o regime totalitário. Sendo assim, os direitos e o reconhecimento que alcançam por parte do poder estabelecido dizem respeito à forma que a sociedade irá tomar.

A compreensão democrática do direito implica num apelo à consciência pública, formada num espaço público onde este direito é questionado para que sua legitimidade seja sempre atualizada de acordo com o contexto em que os atores encarregados da responsabilidade política estão inseridos. O interesse de Lefort pelos direitos, mais precisamente pelos direitos humanos, é pelo seu caráter simbólico e de que forma ele é capaz de sustentar uma sociedade política. Ao pensar os direitos a partir de seu caráter simbólico, Lefort compreende a possibilidade das mudanças sociais a partir das reivindicações geradas da representação social dos diversos modos de existência.

Ainda que haja uma grande variedade de reivindicações, e que sejam de naturezas completamente diferentes, todas buscam a legitimação de suas particularidades. Para Lefort, esta divisão presente nas reivindicações confere apoio ao poder, se o poder souber delimitar quais delas dizem respeito às causas defendidas por ele. Na democracia, a indeterminação faz com que tanto o pensamento quanto a ação do homem sejam espaços de uma constante intervenção política.

Portanto, a política democrática e os direitos humanos afirmam e acolhem a divisão e o conflito como aliados tanto na manutenção dos direitos já conquistados quanto na luta pela conquista de novos direitos. O totalitarismo se apresenta como a negação dos ideais democráticos, pois representa uma sociedade de cidadãos passivos e onde o poder é ocupado, materializado por uma minoria, seja ela um indivíduo ou o Partido. Para compreender a dinâmica do Estado totalitário, a formação

do regime na URSS e dos acontecimentos políticos que se originaram desta formação não poderia ser deixada de lado. Lefort afirma que neste momento foi formado um novo modelo de dominação, e dele parece entrever as estratégias do Partido para condensar as esferas da lei e do saber no poder que materializou.

Através da análise da dimensão simbólica do poder, Lefort pretende analisar aquilo que é próprio a cada um dos regimes e em quais condições o regime democrático pode ser corrompido e decair em um totalitarismo. Isto não poderia ser feito sem considerar que os direitos humanos são para Lefort constitutivos do espaço social democrático e que passam por uma idéia de político. O político, que desde o início aparece como a idéia que envolve a relação entre o poder e o Estado no momento da formação do direito, ou seja, o espaço do conflito social.

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2009.
- ARENDDT, Hannah. **O que é política?** Rio de Janeiro: Ed. Bertrand, 2004
- CARDOSO, Sérgio. **Em direção ao núcleo da obra Maquiavel: sobre a divisão civil e suas interpretações**. Discurso. São Paulo, 45(2): p.207-247
- FLYNN, Bernard. **The philosophy of Claude Lefort - Interpreting the political**. Illinois: Northwestern University Press, 2005.
- LEFORT, Claude. **A Invenção Democrática: Os Limites da Dominação Totalitária**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2011.
- LEFORT, Claude. **Desafios da Escrita Política**. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.
- LEFORT, Claude. **As Formas da História**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979.
- LEFORT, Claude. **Le travail de l'œuvre: Machiavel**. Paris: Ed. Gallimard, 1972.
- LEFORT, Claude. Liberalismo e Democracia. **Estudos de Sociologia**, v. 13, n. 25, p. 13–26, 2008.
- LEFORT, Claude. O direito internacional, os direitos do homem e a ação política. in: **Tempo Social**; Ver. Sociol. USP, S. Paulo, 12(1): 1-10, maio/2000
- LEFORT, Claude. O nome de Um. in: LA BOÉTIE, Etienne de. **O discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
- LEFORT, Claude. Pensando o Político. **Ensaio sobre a democracia, revolução e liberdade**. Belo Horizonte: Ed. Paz e Terra, 1991.
- LEROUX, Sérgio O. La interrogación de lo político. Claude Lefort y el dispositivo simbólico de la democracia, **Andamios**, v.2, n.4, p.79-117, junho/2006.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MARX, Karl. **A Sagrada Família**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2003.
- MARX, Karl. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010a.
- MARX, Karl. A crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução. in: **A crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010b.
- MARX, Karl. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010c.
- POLTIER, Hugues. **Claude Lefort – La découverte du politique**. Paris: Éd. Michalon, 1997.
- RABOSSI, Eduardo. La teoría de los derechos humanos naturalizada, in. **Revista Del Centro de Estudios Constitucionales**, nº5, 1990.
- SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1992.
- SCHEVISBISKI, Renata S. **O político e a política na perspectiva de Claude Lefort**.

in XV Encontro Nacional da ANPOF, 2012. p. 656-.

STRAUSS, Leo. **What is political philosophy?** Chicago: The University of Chicago Press, 1988.