

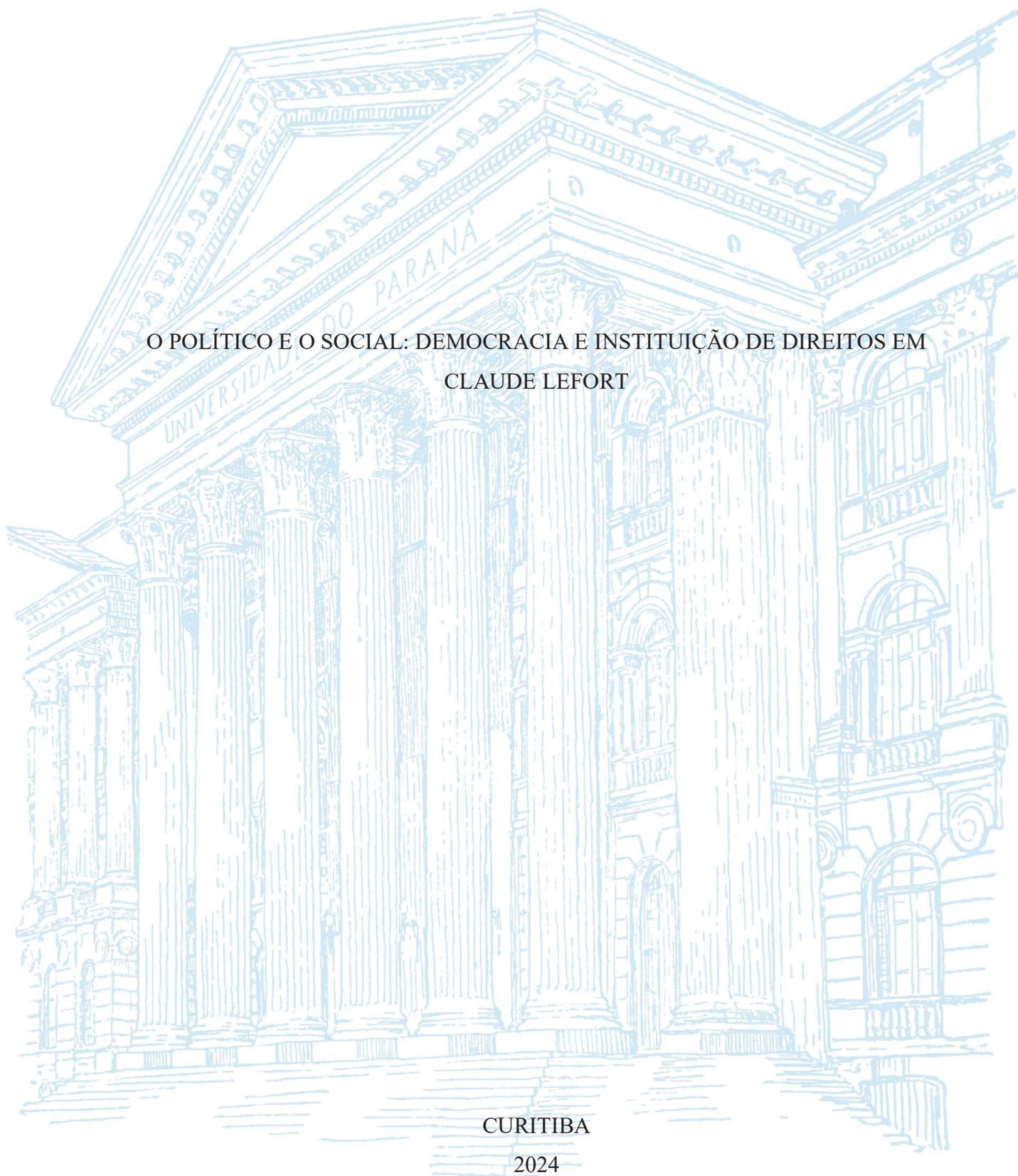
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LUCIANA RODRIGUES DOS SANTOS

O POLÍTICO E O SOCIAL: DEMOCRACIA E INSTITUIÇÃO DE DIREITOS EM  
CLAUDE LEFORT

CURITIBA

2024



LUCIANA RODRIGUES DOS SANTOS

O POLÍTICO E O SOCIAL: DEMOCRACIA E INSTITUIÇÃO DE DIREITOS EM  
CLAUDE LEFORT

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, no Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia.

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

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Santos, Luciana Rodrigues dos

O político e o social: democracia e instituição de direitos em  
Claude Lefort. / Luciana Rodrigues dos Santos. – Curitiba, 2024.  
1 recurso on-line: PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de  
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Isabel de Magalhães Papaterra  
Limongi.

1. Claudio Lefort. 2. Direito. 3. Lei. 4. Democracia. I. Limongi, Maria  
Isabel de Magalhães Papaterra, 1967-. II. Universidade Federal do  
Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecário: Dênis Junio de Almeida CRB-9/2092

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **LUCIANA RODRIGUES DOS SANTOS** intitulada: **O político e o social: democracia e instituição de direitos em Claude Lefort**, sob orientação da Profa. Dra. MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPATERRA LIMONGI, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 28 de Maio de 2024.

Assinatura Eletrônica  
12/06/2024 09:33:18.0

MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPATERRA LIMONGI  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica  
12/06/2024 19:43:39.0

CARLO GABRIEL KSZAN PANCERA  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

Assinatura Eletrônica  
15/07/2024 11:56:13.0

PAULO VIEIRA NETO  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
11/06/2024 15:20:58.0

MARTHA GABRIELLY COLETTI COSTA  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ -)

Assinatura Eletrônica  
07/06/2024 18:15:14.0

HELTON MACHADO ADVERSE  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

Nelson, presente.

## AGRADECIMENTOS

Nem a política seria possível sem uma rede de apoio bem estruturada, sem um lugar no mundo só nosso, sem pessoas dispostas a nos pegar pela mão e mostrar o caminho do conhecimento quando não nos sentimos capazes, sem nossos amores. E nada disso me faltou. Quero agradecer aos que guardaram meu coração enquanto eu tentava produzir essa tese. À minha mãe e ao meu pai por me amar a ponto de me fazer perceber que a educação é a maior conquista de alguém. Especialmente à minha mãe, que me incentiva a buscar o que me faz feliz e servir como exemplo de bondade e sanidade. Ao meu irmão pela leveza que traz aos nossos dias e me mostrar que precisamos sempre seguir em frente. Às minhas irmãs pelo amor e apoio incondicional que me oferecem, como se juntas fossemos uma entidade capaz de tudo. À minha tia pelo amor de mãe e à minha avó pela sabedoria. Ao Rob pelas palavras e carinho quando eu mais preciso, ao Jean pelas conversas e por ouvir com atenção, à Mirelle por me amar de longe. Ao meu cunhado por ser irmão e aos meus cachorros sempre ao meu lado. Ao meu avô que virou parte de mim e nem sei mais onde ele acaba e eu começo. E, finalmente, ao Gael, que consegue carregar minha vida nas mãos.

À Bel, não só pela orientação, mas pela amizade e cuidado durante todos esses anos. Espero que essa troca se mantenha por muito tempo.

Aos funcionários e professores da UFPR com os quais convivi. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

E, finalmente aos demais amigos e colegas que dão sentido a toda essa loucura que é a vida.

## RESUMO

O objetivo desta tese é analisar o papel do direito e da lei na teoria política de Claude Lefort. Nosso foco será seguir as pistas deixadas por Lefort em sua obra acerca da relação entre sociedade civil e o poder estabelecido. O papel que os direitos do homem desempenham nos regimes políticos é central em sua teoria. Tais direitos são constitutivos das sociedades democráticas e referem-se à sua organização, atestando um novo modo de relação entre os homens. Para o autor, esse modo de instituir o social é próprio da modernidade e o Estado parece cumprir a função de gestor deste espaço. No decorrer do trabalho, buscamos decifrar qual o papel do Estado na instituição dos direitos, ao passo que o alcance simbólico dos direitos aparece como parte constitutiva da sociedade civil – o que colocaria estas duas esferas em relação constante. Na busca por compreender a eficácia simbólica do regime, tratamos indiretamente do estabelecimento de um sistema de regras que nortearão as relações estabelecidas na sociedade. E essas regras se desenvolvem de acordo com uma série de elementos, dentre eles, a definição de lei e o papel cumprido nas diversas formações sociais. Devemos analisar, ainda, se a lei é capaz de engendrar as relações mantidas pelos homens, se ela é eficaz em estabelecer um limite para a realização do desejo e do poder humano, ou ainda, se ela constrói os laços que irão atar os direitos aos deveres.

Palavras-chave: Claude Lefort; estado; direito; lei; democracia.

## ABSTRACT

The aim of this thesis is to analyze the role of law and rights in Claude Lefort's political theory. Our focus will be to follow the clues left by Lefort in his work about the relationship between civil society and established power. The role that human rights play in political regimes is central to his theory. These rights are constitutive of democratic societies and refer to their organization, attesting to a new mode of relationship between men. For the author, this way of instituting the social is typical of modernity and the state seems to fulfill the role of managing this space. Throughout this work, we have tried to decipher the role of the state in the institution of rights, while the symbolic scope of rights appears to be constitutive part of civil society - which would place these two spheres in a constant relationship. In seeking to understand the symbolic efficacy of the regime, we are indirectly dealing with the establishment of a system of rules that will guide the relationships established in society. And these rules develop according to a series of elements, including the definition of law and the role it plays in different social formations. We must also analyze whether the law is capable of engendering the relationships maintained by men, whether it is effective in setting a limit to the realization of human desire and power, or whether it builds the ties that will bind rights to duties.

Key words: Claude Lefort; state; right; law; democracy.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
I - O DIREITO E O POLÍTICO	18
1.1 Pensar o político através da história	18
1.2 Os direitos do homem na teoria política de Lefort	28
1.3 A instituição do social	30
1.4 O político e a política	35
1.5 Um desdobramento destes tópicos	45
II - O DIREITO E O PODER	48
2.1. A revisão de Marx	49
2.2. Sobre a Questão judaica	54
2.3. Marx: direito, sociedade e Estado a partir de Direitos do homem e política	64
2.4. A influência de Maquiavel	75
2.4.1. O poder e as instituições	77
2.4.2. A interlocução com o presente	82
2.4.3. Helton Adverse e a positivação do desejo do povo	86
2.4.4. Sérgio Cardoso e a dimensão negativa do desejo	89
2.5. Pierre Manent	98
III - O ESTADO E A LEI	104
3.1. Considerações sobre o aparecimento do Estado	106
3.2. A formação do Estado moderno	111
3.3. O Estado e o direito	116
3.4. Estado democrático X Estado totalitário	124
3.4.1. Notas gerais sobre a burocracia	139
3.4.2. A manutenção do sistema	142
3.5. A perversão da lei	144
3.6.1. Os dois corpos do direito	154
3.6.1.1. O direito como meio	155
3.6.1.2. O direito como instituição	155

3.7. O direito internacional	159
IV - CONCLUSÃO	164
REFERÊNCIAS	169

## INTRODUÇÃO

Nesta tese, o recorte proposto é o do direito e da lei na teoria política de Claude Lefort. O ponto de partida é o texto *Direitos do Homem e Política*, presente no livro *A invenção democrática*. Esta obra reúne outros trabalhos de Lefort, nos quais, segundo Chauí (2011, p. 38), o autor “situa a democracia entre duas formas historicamente determinadas do político: o Antigo Regime e o Estado totalitário”. Alguns dos textos contidos no livro têm mais de 20 anos de diferença em sua produção e tratam de contextos diversos, mas apresentam, de certa forma, uma unidade argumentativa que permeia a obra lefortiana.

No prefácio à edição de 1994, Lefort afirma que o esforço feito em *Direitos do Homem e Política* é o de

esclarecer o núcleo duro da democracia, destacando a mutação simbólica que houve em sua origem - a ruptura com a representação da sociedade como corpo - e a invenção de que seu desenvolvimento dá provas, invenção que ela ainda requer para se manter. (Lefort, 2011, p. 7)

Nessa abordagem, a temática dos direitos humanos assume um papel decisivo. Segundo o autor, isso se dá devido à importância que a noção ganhou na última metade do século passado através da constante mudança na dinâmica da relação entre o homem e o Estado. Contudo, os direitos humanos não são uma instituição nova, dado que foi introduzida na sociedade francesa no fim do século XVIII, conjugando liberdades civis, individuais e políticas. (Lefort, 2011). Claramente, a Declaração dos direitos do homem e do cidadão enuncia tais liberdades que, para serem garantidas, exigiram a edificação de uma sociedade na qual é suprimido o caráter místico e imutável conferido ao lugar ocupado pelos múltiplos corpos que compunham o Antigo Regime.

Através do texto citado, somos capazes de vislumbrar as dimensões histórica e política que constituem a coexistência humana, com as constantes mudanças de conjuntura, na interação entre os homens, na relação entre os homens e o espaço no qual coabitam, no significado conferido ao poder e no modo pelo qual esse poder se impõe sobre os homens. Porém, neste contexto, a defesa dos direitos do homem se faz também por seu caráter normativo e isso introduz a questão de saber como Lefort pensa, se é que pensa, pois essa temática não é diretamente enfrentada pelo autor, a institucionalização do direito nas estruturas do Estado como garantidor de seu cumprimento. Noutros

termos, como o autor pensa a relação entre a sociedade civil e o poder - uma vez que as relações entre os indivíduos têm lugar na estrutura da sociedade como um todo, também influenciadas e formatadas por suas instituições.

De acordo com Lefort, a sociedade moderna abre espaço para uma multiplicidade de opiniões, costumes e crenças que dizem respeito ao modo como ela deveria ser organizada e conduzida. E esse direito à liberdade de expressar pontos de vista distintos é institucionalmente protegido nos regimes democráticos, nos quais os conflitos presentes na sociedade são refletidos nas decisões políticas. A sociedade moderna é, portanto, indeterminada e cindida pelos diversos interesses nela presentes.

Se a identidade da sociedade moderna é indeterminada e está sempre sendo disputada, isso se deve principalmente ao fato de que os membros dessa sociedade têm opiniões e sensibilidades diferentes. Segundo Lefort, a indeterminação característica das sociedades democráticas é originada em uma experiência histórica particular, que testemunha uma diversidade de valores e opiniões, atribuída principalmente às sociedades ocidentais contemporâneas. Tanto a indeterminação quanto a divisão política, postas dessa forma, deixam mais claro o fato de que Lefort encontra apoio em nossa condição democrática atual, no pluralismo, nas diferenças de opiniões e costumes, bem como na heterogeneidade do social.

Em se tratando de democracia moderna, a divisão e a indeterminação do social são protegidas por instituições e processos que colocam o direito no centro desse cenário. Os direitos do homem - à liberdade de expressão, de comunicação, de associação, etc. - originam direitos que posteriormente serão capazes de fazer com que o lugar do poder permaneça vazio e aberto à atualização, mantendo o povo mais próximo a esse lugar, seja através da resistência, seja através das constantes reivindicações. Se a democracia, por um lado, enquanto um regime, configura um conjunto de instituições organizadas de acordo com as peculiaridades de cada sociedade, por outro, corresponde a uma forma de organização social que parece implicar em uma universalidade tanto dessa formatação quanto dos direitos que lhe servem como pilares de sustentação.<sup>1</sup>

A própria dinâmica das relações entre os homens impede que o significado e o resultado dessas interações possam ser determinados antes de ocorrerem, engessando-as

---

<sup>1</sup> No texto *Democracy, human rights and history*, o comentador Raf Geenens fala sobre a presença de um certo tipo de universalidade nos temas da democracia e dos direitos humanos em Lefort. Neste texto, o autor também comenta as impressões de Bernard Flynn sobre essa questão.

a um processo fixo que possui apenas um ponto de chegada. Ao mesmo tempo em que não há uma sociedade unificada, cujas relações entre os cidadãos reproduzem sempre o mesmo modelo predeterminado, para que as relações possam ser compreendidas pelos próprios sujeitos, deve haver alguma compreensão da sociedade como uma totalidade a qual essas múltiplas interações irão se referir.

Sendo assim, as sociedades são políticas na medida em que os homens se tornam capazes de compreender suas relações partindo de uma perspectiva que transcende suas relações concretas. Isso ocorre porque tais relações são mediadas pela representação e pela dimensão simbólica, que são inevitáveis. Portanto, não basta fazer um inventário dos acontecimentos para falar acerca do processo material e histórico da sociedade, mas é preciso tratar também do modo de relacionamento social e dos modos pelos quais os homens irão produzir o significado desses acontecimentos.

Tendo a temática dos direitos humanos tal como ela se põe em *Direitos de homem e política* como ponto de partida, o objetivo dessa investigação é procurar na totalidade da obra de Lefort as pistas que nos permitem compreender como o autor pensa a relação entre os direitos em sua dimensão política e sua institucionalização na forma de lei. Nossa intenção não é a de responder de forma definitiva essa questão, posto que o autor não a enfrenta diretamente, mas observar de que forma esta problemática se faz presente na obra.

\*

A tese foi dividida em três capítulos. No primeiro, apresenta-se a noção de direito, enfatizando-se sua dimensão política e sua inscrição social. Para tanto, apresentamos, por partes, a tese defendida por Lefort de que toda sociedade está continuamente relacionada a um lugar de poder e de que o poder político é uma condição da vida social, conferindo, de certo modo, unicidade a um conjunto desorganizado de homens. E, se o político se apresenta como condição de possibilidade de uma sociedade, Lefort não está afirmando que a sociedade necessita da política para existir, mas que a sociedade é antes conformada a partir de um lugar de poder. Este é um ponto central do que entendemos como o político. O político seria, portanto, logicamente anterior ao social, pois possibilita sua conformação.

Ao analisar o modo pelo qual Lefort relaciona os direitos do homem aos modos de coexistir e de estabelecer as relações sociais, podemos identificar os direitos do homem como princípios de um sistema político, que resguardam os modelos sociais já

existentes e atestam que sua violação não fere apenas a dignidade dos homens, mas coloca em questão a forma social adotada – no caso, a democracia moderna. A sustentação e o modo pelo qual tais direitos são garantidos diz respeito à essência política da democracia, ou seja, ao pilar de sustentação da democracia, justificando o fato de que a dimensão simbólica dos direitos do homem é uma dimensão constitutiva da sociedade política democrática.

A democracia moderna seria, portanto, o sistema político construído por meio de reivindicações e da luta por conquista de direitos. As reivindicações e lutas por direitos que ainda não foram reconhecidos conferem à democracia sua definição como regime destituído de marcos de certeza, permanecendo constantemente perpassada pelo conflito e aberta ao reconhecimento do novo direito reivindicado.

Sendo assim, Lefort aproxima seu entendimento acerca da democracia de uma forma de organização social, de formatação do social, apoiada em conflitos tacitamente reconhecidos que dão sentido à sua dinâmica. Nas sociedades democráticas, o conflito parece ser o ponto de partida para que a sociedade busque uma maior adequação dos direitos aos novos modos de existência tornados legítimos, ao nascimento de novos movimentos sociais e às reivindicações sempre renovadas, acompanhando a transformação espaço-temporal e resguardando alguma distância da dimensão estatal.

Assim, não podemos confundir entre o que é legitimado pelo Estado e o que entendemos como socialmente legítimo. Se, por um lado, as reivindicações e os protestos são socialmente legítimos como forma de incorporar novos direitos àqueles que já foram instituídos, por outro, tais reivindicações poderiam ser associadas, no entendimento do Estado, à insubmissão. Portanto, quando vislumbramos essa separação, se torna manifesta a intervenção do Estado na vida social, e, com ela, o uso legítimo da violência também pode ser questionado. E, apesar de o conceito de direito não ser equivalente ao direito institucionalizado pelo Estado na forma da Lei, cabe perguntar como Lefort pensa os processos de institucionalização do direito ou a passagem do direito à Lei.

Tendo em vista a pergunta de fundo sobre os processos de institucionalização do direito, a proposta para o segundo capítulo é a de acompanhar a crítica que Lefort faz a Marx, ou antes, à crítica de Marx aos direitos humanos, assim como o uso que Lefort faz de Maquiavel em sua revisão de Marx, a fim de mostrar que, nesse diálogo, a

temática do Estado e da institucionalização dos direitos se faz presente de forma subterrânea.

Acampanha-se assim o modo como Lefort enfrenta a questão de Marx acerca da função do homem abstrato na sociedade burguesa e sua crítica aos direitos dos homens. Segundo Marx, esses direitos atomizam os homens e os separam da comunidade política. O homem possuidor dos seus direitos e membro da sociedade burguesa tem garantida a sua relação com o Estado político, mas não possui relação com o cidadão e com a coletividade, visto que, segundo Marx, as condições materiais se sobrepõem à liberdade, tornando a emancipação política desigual.

A discordância de Lefort com Marx também passa pelo modo como ambos entendem a função dos direitos dos homens. Enquanto para Lefort os diversos modos de relação entre os homens são legitimados pelos direitos, para Marx os direitos encobrem a dissolução dos laços sociais. A sociedade é plenamente realizada, para Marx, quando a separação entre Estado e Sociedade é suprimida e o Estado passa a ser apenas o reflexo das relações e das forças presentes na sociedade. Para Lefort, por sua vez, a distinção entre Estado e sociedade é uma espécie de condição de existência para ambos e a função do Estado de regular a sociedade através das leis e dos direitos institucionalizados não pode ser descartada.

Maquiavel é sabidamente a grande influência no modo como Lefort compreende a teoria política e é uma presença marcante no momento em que Lefort apresenta sua crítica a Marx. Por isso é importante reforçar a interpretação que Lefort faz acerca da sociedade acabada de Marx, onde os homens estariam em igual situação de liberdade e condições e onde estaria extinta a exploração do homem pelo homem, abolindo a sobreposição dos indivíduos numa relação verticalizada. De acordo com Marx, os direitos não possuem um significado político na sociedade moderna, e sua existência é explicada pela preservação da vida do homem burguês e de sua propriedade. O direito, portanto, não se encontra vinculado à própria definição do regime político nem faz referência a qualquer forma de organização social, uma vez que constitui apenas um dos sintomas das relações de produção deficientes.

Maquiavel, por sua vez, apesar da constatação de que as condições econômicas guardavam implicações nas relações sociais, verificou que a oposição entre dois desejos determinava a divisão social; a saber, o desejo de comandar e oprimir dos grandes e o

desejo de não ser comandado e oprimido manifestado pelo povo. O ponto central da obra maquiaveliana, de acordo com nosso interesse nesta tese, está na divisão entre Grandes e Povo. Ao apresentar a questão acerca das relações sociais, Maquiavel delimita aquilo que é o poder, tecendo sua ligação com a divisão social através da busca pelo poder dos Grandes.

Do modo como Lefort o lê, o conflito de desejos, para Maquiavel, está na origem das leis nas sociedades políticas, o que traz à tona a questão da institucionalização do conflito. As boas leis seriam originadas, portanto, da desunião entre esses dois estratos sociais. A partir da disposição dos desejos e da adequação das atitudes dentro do campo social, Maquiavel reconhece certos sacrifícios feitos pelo Povo como inevitáveis para controlar o ímpeto dominador dos Grandes através da mediação do poder do príncipe.

Maquiavel, aos olhos de Lefort, consegue se desvencilhar da ideia de que a boa sociedade não apresenta divisões e de que haveria um bom poder, independente de qualquer classe, árbitro dos conflitos. Como um desdobramento desse modo de apreender a organização social e política, Maquiavel concebeu que a representação era tão eficaz quanto a força. Ao que parece, na interpretação de Lefort, Maquiavel situa a experiência histórica nos limites de uma ordem institucional, sem perder de vista a dinâmica social. Maquiavel investiga as virtudes de um poder capaz de beneficiar-se dos efeitos da divisão sempre presente no social e de preservar a função do poder de um ordenamento político no processo de formação do social, mantendo-os como duas instâncias separadas, mas relacionadas.

Abordar o tema da lei em Lefort envolve as dificuldades que encontramos ao buscar elucidar, de certa forma, os processos de institucionalização do conflito. Conforme o que foi aqui exposto, compreendo ser relevante para compreender as dificuldades apresentadas pelo modo como Lefort dispõe o tema da lei em sua obra que também abordemos a relação existente - ou não - entre o Estado e a sociedade civil, bem como a influência dessa relação na institucionalização dos direitos reivindicados.

Selecionamos o texto *Démocratie et Totalitarisme – A propos de Claude Lefort*, de Pierre Manent, para fazer parte de nossa bibliografia tanto por conta da leitura que o autor faz da compreensão lefortiana acerca da relação mencionada acima quanto por servir como um crítico desse recorte da teoria política de Lefort e contribuir para a

exposição do problema proposto pela tese. Em seu texto, Manent sustenta a ideia de que Claude Lefort não foi capaz de perceber a distância abissal que existe entre o Estado e a sociedade civil posta pela concepção moderna do direito. Como um produto dessa distância, se exerce cada vez mais rigorosamente o controle social em nome da garantia dos direitos sociais e econômicos por parte do Estado - ponto também ignorado por Lefort, segundo o autor.

De acordo com Manent, o direito corresponde a cada ‘homem enquanto homem’, no sentido de que não pode ser apropriado pelo poder. E, por conta disso, o direito parece ser mais forte que qualquer poder. Logo, as reivindicações seriam feitas com base em garantias objetivas que as precedem, fazendo referência a princípios reconhecidos não apenas socialmente, mas também na forma de leis, e capazes de reformular os limites legais com os quais se deparam. Diante disso, aparece o tema do Estado e Manent explica mais detidamente por que o considera negligenciado por Lefort.

Para Lefort, a pretensão do Estado em expandir seu domínio encontra um obstáculo justamente na característica que faz com que o direito seja inapropriável pelo poder, dado que a dinâmica apresentada pela sociedade civil se coloca como um movimento contrário ao movimento feito pelo poder de Estado em direção a esse objetivo. Porém, Manent acredita que Lefort não se detém suficientemente no fato de que o Estado é tanto instrumento quanto beneficiário desse reconhecimento mútuo de liberdades. Ou seja, novos direitos instituídos sempre agem no mesmo sentido que os precedentes.

A resposta encontrada por Lefort para reforçar a pretensão da lei de produzir o novo através da formulação de proposições universais parece ser a seguinte: para que o desejo de liberdade não direcionado a um sujeito específico possa ser formulado/concebido e para que o poder não seja localizado ou apropriado por um homem, deve existir alguma garantia de que a legitimidade do espaço público seja assegurada e de que sejam avalizados diferentes modos de vida a partir de instituições distintas, nas quais atores se encarregam da responsabilidade política. Deste modo, a formação do Estado moderno parece estar vinculada à aplicação do direito condicionada à existência de um espaço público que possibilita, de certa forma, com que todos falem e sejam ouvidos, reiterando o direito de comunicação, que Marx entende como direito

de propriedade. Parece que, até então, o Estado tem se mostrado como uma instância onde os direitos são instituídos, enquanto o alcance simbólico dos direitos é parte constitutiva da sociedade civil – colocando estas duas esferas em relação constante.

A noção de Estado parece ser tão baseada na indeterminação e na ênfase dada à dimensão simbólica quanto o restante de sua teoria. Na obra de Lefort, a formação do Estado moderno não remete à formulação das figuras da Nação e do Povo, mas ao fato de que, segundo o autor, tais figuras já estavam unificadas em uma representação na Europa do século XIV, como resultado de uma monarquia que constituiu seu fundamento numa teoria da soberania. O Estado surge da reunião de reinos territoriais, unidos pela lealdade comum ao monarca e aos poucos nivelados pelo poder de Estado. Então, quando o Estado moderno é formado, o direito ganha certa independência com relação ao poder, originando outro tipo de Estado de direito, segundo Lefort. O Estado moderno traz, portanto, em seu cerne, a secularização dos valores cristãos, transferindo a ‘representação do Cristo mediador entre Deus e os homens para a do rei mediador entre a comunidade política e seus súditos’.

Naquele momento, a sociedade, privada do corpo do rei, não era mais capaz de encontrar sua identidade na figura representada pelo monarca. Deixa de ser a sociedade unificada, para a qual o poder circunscreve todos os modos de existência, atividade e comunicação. Deste momento em diante, o poder e o direito são dissociados e, conseqüentemente, nenhum indivíduo terá autoridade - por si mesmo - para enunciar e ratificar direitos.

Deste modo, passamos ao capítulo três, onde abordaremos o tema da perversão da lei. Esta formulação interessa à problemática da tese porque envolve diretamente o problema da institucionalização do direito e da relação sociedade civil e Estado e também porque é uma das formas como o problema aparece na obra.

Apresentaremos a nossa interpretação acerca do modo como Lefort enfrenta a questão da institucionalização, que começa a ser circunscrita em suas discussões com Marx e Maquiavel, conforme discutido no capítulo anterior. Pretendemos seguir com a investigação sobre como Lefort pensa a relação entre a dimensão institucional e a social do direito observando essa relação pelo avesso, quando a sociedade democrática deixa de existir e a lei sofre uma mutação.

Se na democracia Lefort consagra a máxima segundo a qual os homens possuem o ‘direito a ter direitos’, quando adentramos os limites de um Estado que não encontra na lei seus princípios de ação, esse direito não é capaz de se concretizar. A depreciação do direito está na base dos regimes totalitários e encontra apoio no uso de todo tipo de burocracia, cujo objetivo é extirpar dos homens seu caráter humano e transformá-los em engrenagens de funcionamento da máquina estatal, ou seja, tão somente em funcionários. Recalcar a pluralidade, a divisão social, os diferentes processos de socialização e a diversidade dos modos de existência possíveis são produtos das tentativas de inscrever no real a ilusão de uma unidade. A transformação da burocracia em um hábito pelo regime relativiza, inclusive, a responsabilidade sobre os atos cometidos pelo Estado através de um determinismo discutível, de acordo com Lefort.

## I - O DIREITO E O POLÍTICO

### 1.1 Pensar o político através da história

O desenvolvimento da obra de Claude Lefort é marcado não apenas por sua marcante leitura de Maquiavel, mas também por suas atividades políticas e por seu interesse nos trabalhos antropológicos voltados à compreensão de sociedades primitivas. Geralmente, essas análises de Lefort podem ser situadas em um período que compreende as décadas de 50, 60 e 70. Entretanto, a partir da década de 1980, a ênfase no trabalho de Lefort é voltada para o contexto de uma investigação da democracia moderna.<sup>2</sup> Nela, a indeterminação da sociedade é explicada de um novo modo e, ao explicar a indeterminação e a divisão política dessa forma, Lefort se baseia menos em características comuns a todas as sociedades, mas sim em nossa condição democrática contemporânea: as circunstâncias do "pluralismo" ou, como diz Lefort, a heterogeneidade e "as diferenças de opiniões, crenças ou costumes".

A partir dos anos 70 na França, ficou claro que não era o bastante para o estudo político fazer uma análise descritiva do processo de legitimação das instituições políticas, mas seria preciso também apontar como se deu a renovação da história política e delinear novos objetos de estudo, como a participação na vida política, o discurso, a opinião pública e as massas, que se tornam de interesse central.

Esta retomada do conceito do político pela história e pelas ciências sociais francesas, bem como o que foi denominado como a Escola francesa do político, a partir dos anos 70/80, se deu entre intelectuais de diferentes áreas, como Claude Lefort, François Furet e Pierre Manent e requer que compreendamos o quadro teórico em que a escola emergiu e quem foram alguns de seus representantes.

---

<sup>2</sup> A temática dos direitos humanos ocupa um lugar central na teoria política de Lefort, em especial, no seu modo de compreender a democracia. Lefort nos apresenta uma concepção política dos direitos do homem e nosso primeiro objetivo, nesta investigação, é determinar o significado dessa dimensão política dos direitos.

Acredito que as reflexões acerca do político feitas especificamente por Lefort devem sua complexidade ao percurso interdisciplinar percorrido por ele, passando pela fenomenologia de Merleau-Ponty, pela antropologia de Clastres, Mauss e Malinowski, pela literatura ‘teológica’ de Kantorovicz e também por historiadores como Quinet e Michelet.

A noção lefortiana do político é construída num diálogo direto com a obra de Maquiavel, sobre quem dedicou sua tese de doutorado, que viraria sua grande obra. Em sua busca por compreender o funcionamento do social fenomenologicamente, segundo os dados da experiência, Lefort confere um papel central à história e dialoga com obras de outros autores também bastante importantes na construção de sua teoria. As descrições feitas sobre as diversas concepções do estudo da história não são feitas no sentido de aderir a uma ou a outra, mas para afirmar a importância conferida ao conceito do político no decorrer da história e como o entendemos atualmente.

Para nós, assim como para Lefort, a redescoberta de pensadores antigos é uma forma de retomar o conhecimento do passado, uma vez que a história das ideias políticas é também a história das grandes obras, aquelas que tiveram alguma relevância política e que marcaram o espírito de seus contemporâneos ou das gerações posteriores. Porém, nos parece insuficiente fazer uma história das ideias unicamente pelas grandes obras. A história também é feita pelas expressões mais ordinárias dos temas políticos, como o senso comum, as crenças muito difundidas, os preconceitos, a tradição e até mesmo as interpretações corriqueiras dessas grandes obras feitas por manuais para que se tornem mais acessíveis, seja com objetivo didático, seja para justificar ações através do discurso. Portanto, não podemos considerar como não políticas as ideias do homem comum, porque a história das ideias políticas também é a história da opinião pública e do senso comum.

Este breve apanhado nos apresenta a história como uma ferramenta para refletir sobre a política e analisar os diferentes contextos. Para compreender os dilemas da democracia, que envolvem o Estado, a sociedade, as instituições, o poder, as lutas e métodos para sua conquista ou conservação, traçar uma história filosófica do político nos parece imprescindível, estabelecendo vínculos conceituais entre as questões com as quais a sociedade precisa lidar e suas expressões políticas no decorrer da história.

Pensar a história política através de uma (re)definição do conceito do político aponta para as especificidades históricas de uma época, que começa a tecer o aumento das atribuições do Estado e apresentar um maior desenvolvimento das políticas

públicas, mostrando que a história política, de fato, não se resume ao Estado ou a suas instituições, mas abrange as massas e as demais organizações da sociedade civil. Nesse sentido, vê-se que o Estado não é mais o fator determinante da história política, mas ainda é um dos elementos integrantes das múltiplas facetas que atualmente compõem a história política renovada.

A história social e a intelectual não podem ser separadas na experiência concreta, ou seja, o mundo da política faz parte do mundo do político, que opera pela mobilização dos mecanismos simbólicos de representação. O campo do político transcende os limites da política, tal como é tradicionalmente entendida. E a partir dele, vemos tomar forma uma pluralidade de domínios, como o cultural, o econômico, o social, a política, que se influenciam mutuamente, segundo as conjunturas e contextos em que se formaram, mas resguardando cada um suas especificidades e seu próprio dinamismo.

Karl Marx, autor com quem Lefort dialoga e sobre quem falaremos mais detidamente adiante, é, ao seu modo, um representante da denegação do político. Para o autor, as ideias dominantes refletem um interesse de classe e, partir desse pressuposto afirma, ainda que indiretamente, que o único prisma determinante pelo qual o homem deve ser observado é a sua atividade de fato, e não aquilo que diz, imagina ou concebe, tendo como objetivo encontrar o homem de carne e osso<sup>3</sup>. Partindo deste modo de compreender o homem, se pode afirmar que a vida determina a consciência, e não o contrário. São contrapostos, portanto, ideologia e análise científica da sociedade, sendo que a ideologia representa um pensamento que visa a construir um sistema de justificação das relações sociais que beneficiaria a classe dominante.<sup>4</sup> Isto demonstra

---

<sup>3</sup> “Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico. Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos processos ideológicos e dos ecos desse processo de vida.” (Marx; Engels, 2007, p. 94.)

<sup>4</sup> O estudo dos sistemas de representação das sociedades tornou-se “inseparável do estudo acerca dos aparelhos de produção e mediação: não é apenas a ideia que age, é também o lugar de onde ela vem. Louis Althusser foi o primeiro a formular a teoria dos aparelhos nas estruturas sociais: foi ele quem forjou o conceito de ‘aparelho ideológico do Estado’, dando a entender que em toda sociedade a ideologia dominante é a da classe dominante e que todos os meios de difusão das ideias (exércitos, igrejas, escolas, associações, imprensa, edição, etc.) são submetidos à classe dirigente ou controlados por ela.” (Winock, 1988, p. 285)

que a escolha pelo viés metodológico tem desdobramentos que vão muito além do que podemos observar num primeiro momento.

De acordo com Lefort, um ‘olhar atento’ deve ser capaz de nos revelar o processo das formações políticas e das ideologias em uma cultura política que refletirá sobre os fenômenos políticos e sua continuidade no tempo. Aí se encontra a noção do político, como um domínio de articulação do todo social. E por isso entendo esta retomada histórica como sendo tão importante para o presente trabalho. Seria, portanto, necessário à compreensão do político não tomá-lo como um domínio isolado dos demais e sem comunicação com as outras esferas. Este modo de compreender a importância histórica encontra apoio no historiador político René Remond.

René Rémond é historiador do político e organizador da obra *Por uma história política*. Esta é uma obra escrita por diversos autores no sentido de afirmar a história política como um importante instrumento de compreensão do social, reafirmando a importância do conceito de político. Para tanto, Rémond 'divide' a trajetória da história política em três momentos: 1. a criação da narrativa de uma história nacional, contada pela perspectiva de grandes homens, e que acaba sendo vinculada de maneira muito clara às estruturas de poder vigentes nos Estados - tornando as instituições políticas e seus dirigentes seu campo de pesquisa; 2. a crítica ao modo como a história política tradicional estava sendo feita, em nome de uma nova história que privilegia a análise de fenômenos coletivos, de grupos e das formas de organização econômica e social<sup>5</sup>; 3. a recuperação da história política nos anos 70, quando novos métodos e objetos de análise foram sendo acolhidos em busca de um maior diálogo com as demais ciências sociais.

A história carrega em seu rastro as transformações da sociedade e reflete as oscilações do movimento das ideias. De acordo com Lefort, a geração que chegou à idade adulta no pós-guerra identificou a história com a urgente questão de observar os fatos econômicos e suas implicações sociais. Esse tipo de relação traçada entre a história e uma de suas vertentes de análise - neste caso, aquela que volta toda a sua atenção aos fatos econômicos e suas implicações - se opera muitas vezes em detrimento dos demais ramos de estudo. E esta dedicação exclusiva a apenas uma das muitas perspectivas de observação e análise da história se dá como se qualquer avanço tivesse como condição o

---

<sup>5</sup> Sendo a *École des Annales*, movimento criado nos anos 20, representante desta nova proposta metodológica.

abandono das demais perspectivas e o progresso só fosse possível rejeitando a herança da geração anterior. Em outras palavras, o desenho de uma história econômica ou social foi empreendido por essa geração a custa de uma história dos fatos políticos.

Durante séculos a história do Estado, do poder, de suas instituições, das revoluções e das disputas por conquista ou conservação do poder desfrutou de muito prestígio entre os pesquisadores. Nela se refletia o brilho que emanava do próprio Estado, representante do sagrado nas sociedades secularizadas. Durante o Antigo Regime, o fio da história era traçado tendo sempre em vista a exaltação da monarquia e o soberano, até o ponto em que o estudo da história política não poderia mais se deter na manutenção dos temas tradicionais. Uma reintrodução da história política deveria olhar para esses temas por outra perspectiva e conferir importância à análise de novos objetos<sup>6</sup>.

Apesar da desconfiança com relação ao poder e ao relacionamento existente entre o conhecimento histórico e o Estado - ou as formas de poder -, o autor chama a atenção para o fato de que a crítica à história política tradicional carregou consigo um esforço político e institucional de construção de um poder acadêmico que também impôs uma percepção de história<sup>7</sup>. Portanto, para o autor, ainda que a história política de então apresentasse um forte aspecto conservador, anulá-la como uma possibilidade de renovação metodológica era um equívoco. Sim, as críticas eram justas. Porém, essa crítica se generalizou de modo significativo, negando a possibilidade da existência de historiadores ligados à história política que procuravam um grau de renovação metodológica e um contato com as demais áreas. História social, econômica, cultural, essas diferentes áreas do conhecimento histórico contribuem, cada uma a seu modo, para lançar luz à dimensão da realidade dentro das diferentes áreas. Porque cada uma delas possui uma perspectiva própria dentro de determinado contexto político com suas especificidades - do ponto de vista do autor.

---

<sup>6</sup> As revoluções que derrubaram os regimes monárquicos não deslocaram o objeto da história política de sua posição preeminente apenas mudaram seu objeto. Em vez de fixar-se na pessoa do monarca, a história política voltou-se para o Estado e a nação, consagrando daí em diante suas obras à formação dos Estados nacionais, à luta por sua unidade ou emancipação, às revoluções políticas, ao advento da democracia, às lutas partidárias, aos confrontos entre as ideologias políticas. (Rémond, 1988, p. 16)

<sup>7</sup> Isto mostra que apesar de haver críticas muito justas, houve também o silenciamento de historiadores políticos que foram tachados como tradicionais, mas nos quais havia uma espécie de arejamento e que poderiam dar origem a obras interessantes inclusive para a desejada renovação.

A respeito do estudo da história política, acredito ser correto afirmar que aquela geração do pós-guerra que pretendia ressignificar seu estudo (da história política) por meio de uma mudança de 'objeto', buscava por algo que estivesse mais de acordo com a realidade profunda que vivenciavam. O que parecia controverso a essa geração, o que exigia mudanças na concepção histórica estava relacionado à natureza das verdadeiras realidades sociais. A história política, de acordo com seu modo de pensar, não poderia ser capaz de pensar e comparar seu objeto de estudo com tempos e espaços diferentes, porque se perdiam em generalizações para que fosse conferido o status de ciência à história. Desse modo, os pressupostos dessa nova história

eram que os comportamentos coletivos tinham mais importância para o curso da história que as iniciativas individuais, que os fenômenos registrados numa longa duração eram mais significativos e mais decisivos que os movimentos de fraca amplitude, e que as realidades do trabalho, da produção, das trocas, o estado das técnicas, as mudanças da tecnologia e as relações sociais daí resultantes tinham mais consequências, e portanto, deviam reter maior atenção dos observadores, que os regimes políticos ou as mudanças na identidade dos detentores de um poder cujas decisões, segundo se entendia, só faziam traduzir o estado da relação das forças sociais, ou refletir realidades anteriores às escolhas políticas (Rémond, 1988, p. 16)

Essas generalizações e sínteses operadas pela história em benefício de seu status como ciência remetem a uma distinção importante que Lefort faz e que remonta à origem de seu pensamento político. A distinção, que será tratada mais à frente, é aquela entre os conceitos de política e político, sendo a primeira voltada à ciência política e o segundo voltado à filosofia política. Grosso modo, 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.

Quando remetemos esta discussão a termos ainda mais lefortianos, 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 pode ser caracterizada uma sociedade como democrática.

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, porque é uma construção humana.

A importância de se mencionar esta distinção neste momento está no fato de que a legitimidade filosófica dos direitos do homem, de acordo com Lefort, não se estabelece em um domínio das essências concebido como uma ordem superior de positividade; pelo contrário, essa 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 de 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. Ao que tudo indica, inclusive, ser portador de direitos é sua única determinação em uma sociedade democrática.

Lefort se vale do conceito de ordem simbólica precisamente porque sua principal característica é a 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, contrariamente, põe em questão toda tentativa de confiná-lo definitivamente a esse lugar. E este fato satisfaz o conceito de político identificado como o espaço simbólico por excelência na modernidade. Em vista disso, o político é apontado como o termo 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.

René Rémond, contemporâneo de Claude Lefort, nos mostra que o conflito entre as duas concepções apresentadas acima acerca de como a pesquisa histórica deveria ser idealmente conduzida - a vertente tradicional e aquela que desloca o Estado do centro da política - tem origem numa divergência sobre a própria natureza da realidade, que era seu objeto de conhecimento. Se esta nova concepção da história política amaldiçoava a vertente tradicional de pesquisa, a justificativa era de que a política não passava de uma pequena parte da superfície do real, e não de que sua visão sobre a política era equivocada.

Sendo assim, não é possível encarar esta nova concepção como uma simples recusa da história, mas ela implica diferentes postulados sobre a natureza do político e suas relações com os fenômenos sociais. Antes de mais nada, dizia respeito às novas tendências de pesquisa, de acordo com o ambiente intelectual e político forjado a partir do advento da democracia política e social, do novo fôlego do movimento operário, do impulso tomado pelo socialismo, das lutas sociais que conferiam visibilidade às massas.<sup>8</sup> Segundo Rémond, tudo isso fez crescer uma compaixão por aqueles que foram esquecidos pela história, um desejo de reparar a injustiça cometida e de lhes restituir o lugar a que tinham direito.

A escolha de René Rémond não foi aleatória. Chegamos ao autor através da apresentação à edição brasileira do livro *Por uma história do político*, de Pierre Rosanvallon, na qual o cientista político Christian Lynch discorre acerca da importância de fazer uma história do conceito de político e afirma, citando René Rémond como uma de suas referências, que a ruptura entre as concepções significava para o curso da

---

<sup>8</sup> Encontramos um bom exemplo desta nova tendência no livro de Angela Davis, *A liberdade é uma luta constante*, onde grupos ou indivíduos eram capazes de forjar e dar uma direção às decisões políticas, ainda que consistisse em pequenos passos a caminho da consolidação de seu novo papel como objeto de estudo da história política. Cito: “Como podemos agir contra a representação de agentes da história como indivíduos poderosos, indivíduos poderosos do sexo masculino, a fim de revelar o papel desempenhado no movimento pela liberdade negra, por exemplo, por mulheres negras que eram trabalhadoras domésticas? Os regimes de segregação social não foram destituídos pelo trabalho de líderes, presidentes e legisladores, e sim pelo fato de que pessoas comuns adotaram um posicionamento crítico na compreensão que tinham de sua relação com a realidade. Realidades sociais que podem ter parecido inalteráveis, impenetráveis, começaram a ser vistas como maleáveis e transformáveis; e as pessoas aprenderam a imaginar o que significaria viver em um mundo que não fosse tão exclusivamente governado pelo princípio da supremacia branca. Essa consciência coletiva emergiu no contexto das lutas sociais.” (Davis, 2018, p. 69-70)

história que os comportamentos coletivos sobrepujam as iniciativas individuais<sup>9</sup>, que os acontecimentos de maior duração tinham mais importância e eram mais decisivos que movimentos isolados e que as condições de trabalho, produção, trocas, técnicas, tecnologias e as relações humanas aí travadas possuíam maior importância e deveriam ter prioridade de pesquisa. Consequentemente, os regimes políticos ou as decisões tomadas por aqueles no exercício do poder se limitavam a representar o estado das forças sociais e a refletir a condição pela qual as decisões eram tomadas e as escolhas políticas eram feitas.

O autor (Rémond) prossegue e levanta um ponto importante que indica uma forte contradição explicitada pelo ideal de história que visa superar tanto o conceito quanto o papel do Estado, porque a política ainda é organizada nas sociedades contemporâneas, apesar de todos os esforços contrários, tendo o Estado em seu centro e o Estado permanece representando o ideal de organização política e sendo a estrutura pela qual se organizam competições.<sup>10</sup>

Os fatores apresentados apontam, entre outras coisas, os motivos pelos quais a história política teria sido desacreditada por algum tempo. Em meados dos anos 60 e 70 isso começou a mudar novamente, quando a educação ‘reintroduz a dimensão política dos fatos coletivos’. A história dos fatos - assim como defende Lefort sobre a relação entre o político e a contextualização de seu significado - não pode estar descolada do tempo em que é escrita, pois suas mudanças também dizem respeito às mudanças que afetam o político.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Para Lynch (2010, p. 35), “Sujeito e titular da democracia, o povo somente afirma sua existência política através das ideias que ele faz de si mesmo, quer dizer, na medida em que seus componentes se percebem como um todo coerente. As representações daí decorrentes se refletem diretamente nas concepções institucionais adotadas, pois são elas que conferem visibilidade às ideias que o povo nutre a respeito do exercício legítimo do poder. A tarefa de recuperar essas formas históricas de auto-representação impõe, por conseguinte, a recusa em distinguir o espaço para onde, de um lado, converge a representação – a política –, e, de outro, aquele onde a representação é produzida – o político.”

<sup>10</sup> “Rompendo com a tradição herdada do direito romano, que erigia o Estado em árbitro soberano acima dos interesses particulares, defensor imparcial do bem comum, os críticos modernos proclamam que ele não é nem soberano nem imparcial: é sempre açambarcado e não tem nem existência própria nem independência efetiva. O Estado jamais passa de instrumento da classe dominante; as iniciativas dos poderes públicos, as decisões dos governos são apenas expressão da relação de forças. Ater-se ao estudo do Estado como se ele encontrasse em si mesmo o seu princípio e a sua razão de ser é, portanto, deter-se na aparência das coisas.” (Rémond, 1988, p. 20)

<sup>11</sup> “A história como realidade, tomada no sentido da sequência dos acontecimentos, teve seu papel nessa volta às boas graças do político: a experiência das guerras, cujo desencadeamento não pode ser explicado apenas pela referência aos dados da economia, a pressão cada vez mais perceptível das relações internacionais na vida interna dos Estados lembraram que a política tinha uma incidência sobre a vida

O historiador do político não apenas afirma que o modo como a história foi compreendida pelo pós-guerra, tendo como foco os imperativos econômicos, estava um tanto quanto equivocada. Mas vai além, afirmando que o Estado deixa de ser central não porque perdeu sua importância na determinação de como a vida em sociedade será organizada, mas porque algumas de suas atribuições centrais deixam de fazer parte de seu escopo, como, por exemplo, as questões religiosas - como o papel cumprido pela Igreja na sociedade, a organização dos rituais, a determinação de até onde deveria ir a crença alheia e os comportamentos coletivos e a limitação do papel da Igreja na regulação das condutas privadas. Estas questões também colocavam em jogo, através das lutas políticas, a divisão interna da sociedade. Definiam as eleições gerais, constituíam maiorias ou as dispersava.

Esta nova forma de organização do real nos mostra que a política não segue um desenvolvimento linear. Os acontecimentos se desprendem de certo tipo de racionalidade e o político se apresenta com uma complexidade que permite as mais diversas definições, por diferentes pontos de vista. Sendo assim, o político se mostra a nós e se coloca à disposição da interpretação através da história pelas ações políticas, individuais ou coletivas. Nas palavras de Rémond,

Uma participação relativamente elevada nas consultas eleitorais, a fraca adesão às máquinas políticas, a desconfiança em relação aos partidos, um antiparlamentarismo latente, uma animosidade surda contra a classe política, uma aspiração intermitente a um governo forte, mas a rejeição de toda autoridade que não procede da livre escolha dos cidadãos, as divisões incessantemente renascentes mas também o desejo de uma união que transcenda os desentendimentos, compõem uma mistura original que traz a marca de uma longa história política. (Rémond, 1988, p. 450)

Nosso conhecimento da história é privilegiado com relação àquele que vive o momento do qual se pretende tratar. Isso ocorre, segundo Lefort, porque possuímos um conhecimento do qual aquele que vive no passado estava privado, dado que “não dispunha de seu futuro e que o que temos diante de nós tanto quanto seu presente, um e outro achatados na dimensão do passado”. (Lefort, 1979, p. 160) Tanto Lefort quanto Rémond participam de uma retomada do conceito do político como ideia chave para compreender as transformações pelas quais a história política passou e também o sentido da história política.

---

política dos povos e as existências individuais; contribuíram para dar crédito à ideia de que o político tinha uma consistência própria e dispunha mesmo de certa autonomia em relação aos outros componentes da realidade social.” (Rémond, 1988, p. 23)

A sociedade é palco de contestações que não obedecem cegamente os pactos tacitamente estabelecidos, mas que têm origem em focos que escapam à dominação do poder institucional e que são, portanto, indomáveis. Neste contexto, os direitos do homem se estabelecem e a lei não significa mais algo fixo. O direito se torna, de certo modo, suscetível

à iniciativa de atores sociais que formulam as novas reivindicações e que se mostram capazes de mobilizar uma força em oposição à força do poder, ou à força dominante que, por sua parte, busca mobilizar a seu favor os efeitos dos direitos já reconhecidos. Onde o direito está em questão, é a ordem estabelecida que está em questão; e é isto que confere uma das definições da democracia. Quaisquer que sejam os meios dos quais o poder dispõe, ele agora é confrontado a uma oposição de direito. (Lefort, 2007b, 418-419, tradução nossa)

E, para Lefort, a questão acerca do direito é posta mais claramente quando se institui um debate em torno da noção de direitos do homem.

## 1.2 Os direitos do homem na teoria política de Lefort

Quando Lefort afirma a significação política dos direitos do homem, se distancia tanto de um modo de pensar o direito como resultado de relações de produção, típica do marxismo, quanto de um modo de pensar o direito como meio de resguardar o homem contra o Estado, típica do liberalismo. Tendo em vista especialmente esta primeira posição, que relaciona os direitos do homem às relações de produção e força, Lefort coloca os direitos do homem no centro da sua definição de democracia.

O papel central conferido ao direito é resultado tanto do reconhecimento dos sinais da opressão e da dominação do poder característicos do regime comunista na URSS quanto dos sinais da resistência daqueles que sofriam com a repressão e encontraram sua voz. Deste modo, o autor critica tanto a concepção liberal dos direitos, que os compreende como direitos do indivíduo, quanto a posição tipicamente marxista, que ignora que, independentemente das violações cometidas contra os direitos ou das armadilhas ideológicas da classe dominante, o regime democrático possui em si o princípio da afirmação do direito.

Em seus textos, mais especificamente em *A questão da democracia*, *Direitos do homem e política*, *Liberalismo e democracia*, *Os direitos do homem e o estado providência*, *O pensamento político*, Lefort descreve o modo como estava compreendendo o liberalismo e retrocede um pouco em sua análise, para que possamos acompanhar seu posicionamento. O autor começa pelo significado conferido ao termo “liberal”, dotado de dois sentidos diferentes entre os modernos e os clássicos. Entre os clássicos, uma conduta liberal significa 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 para tanto. Esta exigência servia como um elemento limitador das possibilidades tanto de um homem se tornar quanto de considerar a si mesmo um liberal. 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 do 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. Neste contexto, o liberalismo surge para limitar a ação do Estado nos âmbitos social e econômico<sup>12</sup>.

A esse respeito, segundo Lefort, a concepção liberal da democracia leva em consideração 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 a base para as instituições políticas e sociais no regime democrático. Fazendo um contraponto aos defensores da concepção liberal, Lefort defende a existência de um âmbito social descolado do

---

<sup>12</sup> Segundo Lefort, “eles parecem estar satisfeitos em defender as conquistas da democracia, que tende a rejeitá-las, quer queiram quer não, no campo da direita liberal, sempre ansiosos por apresentar o regime estabelecido como o melhor dos regimes possíveis; ou, na maioria das vezes, para se fechar em uma crítica do Estado como potência universal de opressão – crítica que, desta vez, mascara, reduzindo-a a uma diferença de graus de opressão, a diferença de natureza entre totalitarismo e democracia e que, contra a sua vontade, lhes torna estranhos à luta que os dissidentes estão travando.” (Lefort, 2007b, p. 408, tradução nossa)

econômico e das demais esferas de competência, conservando 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). Fica claro com isto que 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.

Ainda que sejam duas posições inconciliáveis, a marxista - sobre a qual trataremos no próximo capítulo, juntamente à noção de direitos humanos de Marx - e a liberal, Lefort aponta uma falha compartilhada por ambas, que é o fato de conceberem, cada uma a seu modo, os direitos do homem como direitos pertencentes ao indivíduo, ignorando solenemente seu caráter político. O autor aponta com isso uma incapacidade de ambas as posições de uma crítica real aos regimes totalitários, 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, no caso do marxismo, o direito é algo que excede essas relações inscritas no real, relacionando-o ao campo da moral individual, que cada homem carrega consigo ou, no caso do liberalismo, como algo externo que regula as relações, protegendo o indivíduo – até mesmo contra o Estado.

Lefort apresenta uma terceira via com relação a ambas as posições, sustentando a democracia moderna como o sistema político construído por meio de reivindicações e da luta por conquista de direitos. E essas reivindicações e lutas por direitos ainda não reconhecidos também conferem à democracia sua definição como regime destituído de marcos de certeza, sempre perpassada pelo conflito e aberta ao novo, inclusive a acontecimentos que a façam decair num regime fundamentado na negação do conflito. Ainda que falemos muitas vezes na democracia como um regime, e que o próprio Lefort por vezes o faça, em termos lefortianos ela aparece mais próxima de uma forma de organização social, de formatação do social, dado que é uma sociedade perpassada por conflitos tacitamente reconhecidos que dá sentido à sua constante invenção e ao seu incessante movimento. Nesse sentido, o conflito é o motor da dinâmica da sociedade que busca constantemente uma maior adequação de seus direitos.

### 1.3 A instituição do social

Lefort tem um olhar político para o social, que, segundo ele, é instituído politicamente. A instituição do social sinaliza a origem do social e, ao que me parece, impede a representação de um estado de coisas pré-social, onde a dimensão do simbólico não existiria. Segundo Lefort,

por mais longe que remontemos no tempo, e qualquer que seja a direção de nossa curiosidade, todo grupamento humano nos parece portar o traço de uma elaboração em virtude da qual suas divisões internas, a começar pela mais elementar, a diferença entre os sexos, faz sentido para cada um de seus membros. (Lefort, 2007b, p. 984, tradução nossa)

Lefort não trata a ordem simbólica como um sistema fechado. A contingência de sua organização e o risco de seu desaparecimento faz parte de toda sociedade, que está sempre oscilando entre aquilo que é e aquilo que deveria ser. Esta oscilação presente no social aponta para a oscilação presente no poder, e impede que tanto um quanto outro coincidam consigo mesmo.

O conhecimento de nossas sociedades, o deciframento de suas divisões e de suas representações, a referência à instituição do social não se circunscreve aos limites do presente. A sociedade moderna tem sua história decifrada através dos acontecimentos que fazem parte não somente dos acidentes, mas também daqueles que atestam uma relação mais profunda com a mudança, questões estruturais, capazes de tornar claros tanto aquilo que relaciona quanto aquilo que diferencia o que está no passado daquilo que faz parte do seu futuro.

Quando levamos em conta o percurso interdisciplinar percorrido por Lefort, conferimos à literatura antropológica a grande influência no exame das sociedades antigas em busca de uma compreensão dos mecanismos que levaram os homens a instituir a vida coletiva, a participarem de uma mesma comunidade política. É o político que lhe fornece a chave para esta compreensão dos mecanismos da instituição do social. Antecipando um assunto que virá a seguir, a herança de Maquiavel a Lefort se mostra, então, na dimensão política do social.

A tese defendida por Lefort é a de que toda sociedade faz referência a um lugar de poder e de que o poder político é uma condição da vida social, dado que confere

forma a uma multidão desordenada. Ao colocar a política como condição da sociedade, Lefort não está afirmando que a sociedade necessita da política para existir, mas que “a sociedade é produto de um trabalho prévio de sua conformação a partir de um lugar de poder”. Este é um ponto central do que entendemos como o político. O político seria, portanto, logicamente anterior ao social, pois possibilita sua conformação.

Compreender o político relacionando-o ao modo de instituição de diferentes sociedades passa também por um procedimento comparativo. Aprender a forma peculiar de instituição da democracia liberal enquanto regime moderno depende de sua comparação com a forma social que a antecedeu, a monarquia, e com aquela que tentou ultrapassá-la, o totalitarismo. Enquanto a monarquia era fundada em uma origem transcendental e a pessoa do monarca servia como instrumento para transformar a multidão em sociedade, a democracia nos apresenta o lugar vazio do poder.

Quando não mais aceita instituir o social apelando a uma ordem anterior e superior - seja pela mobilização da religião ou da tradição -, as normas de organização da democracia ficam sujeitas ao perpétuo questionamento por seus cidadãos. Daí o caráter indeterminado e problemático do regime político moderno. Indeterminado porque não cede a qualquer tentativa de ser resolvido ou solucionado; problemático por estar sempre suscetível à extinção. O totalitarismo é fadado ao fracasso em seu fundamento, pois é instituído na ilusão de resolução deste caráter indeterminado e, conseqüentemente, porque seu motor encontra na supressão da diferença entre a sociedade e o lugar de poder que a constitui, como se fosse possível fazer com que o social transpareça no político.

Mas apenas comparar estruturas e sistemas não dá conta da questão da instituição do social. Pensar esta questão significa estar aberto a compreender a organização da coexistência a partir daquilo que é posto como referência para determinar verdadeiro e falso, justo e injusto, imaginário e real. Desta experiência, são postas as relações entre os homens e dos homens com o mundo. Ou seja,

Mesmo quando perdemos os critérios da razão clássica e renunciamos a uma distinção entre regimes sadios e regimes corrompidos, autoridades legítimas e ilegítimas, fundada na essência do homem, mesmo quando julgamos impossível lançar mão de uma ideia do devir do Espírito que permita encontrar em tal constituição do Estado moderno, a um tempo, a realização de um itinerário e o sentido de suas etapas – progressos, regressões, diversões, com os quais ele é feito –, permanecemos atravessados por uma interrogação sobre o sentido da aventura humana que se libera nas diversas formas da sociedade política, e essa interrogação está sempre sendo exigida por nossa experiência do político, aqui e agora; buscamos os vestígios do verdadeiro, os vestígios do legítimo, os vestígios de uma ocultação da

verdade, de uma ocultação do direito – isso em meio à tensão de um pensar que busca o que está no direito de pensar. (Lefort, 1991, p. 257).

Lefort admite que o processo histórico que permite o surgimento da democracia como uma nova instituição política permanece inacabado, e que em seu percurso dará forma a novas instituições políticas ainda nem concebidas, que fogem a um encadeamento causal e, portanto, a qualquer previsão. A instituição democrática moderna, por exemplo, encontra seu sentido nos movimentos sociais, esses também associados a um processo histórico. E, ao mesmo tempo em que as reivindicações são possíveis através do regime democrático, inversamente, é através do exercício do direito de reivindicar, que os movimentos são politicamente legitimados, transformando suas reivindicações em leis, ou seja, em direitos que permitirão a gerações futuras renovar sua realidade atual, baseando-se nesses mesmos direitos. Estes direitos já conquistados conferem legitimidade à luta travada entre os homens para que sua liberdade política seja preservada e para que a opressão efetuada pelo Estado exista apenas como uma potencialidade característica da abertura própria ao sistema democrático.

No ensaio *Direitos do homem e política*, para além da afirmação inicial de que a natureza humana não ocupa um lugar central em sua digressão sobre a política<sup>13</sup>, Lefort relaciona os direitos do homem a um modo de ser em sociedade, jogando luz nas relações sociais e nos diversos modos de coexistência. Como princípios de um sistema político que não apenas respalda os modelos sociais já existentes, mas segue garantindo que novos modos de relações sociais e de existência surjam, os direitos do homem não podem mais ser reduzidos a meros direitos naturais, individuais ou formais. Eles mostram que possuem principalmente um significado político, uma vez que sua violação não fere apenas a dignidade dos homens, mas coloca em questão a forma social adotada, que os rechaça ou acolhe.

Com relação às violações sistemáticas aos direitos dos homens em regimes não democráticos, Lefort resiste em defini-las como simples excesso de força ou exercício defeituoso do poder por parte da autoridade sem que seja colocada em questão a

---

<sup>13</sup> Apesar de afirmar a importância de levantar a questão acerca da natureza humana, Lefort não pretende fazer este retrocesso. Segundo o autor, “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)

natureza do Estado. Tomando o significado político dos direitos do homem pela perspectiva de sua violação, estas violações não podem ser tratadas como algo a ser resolvido por políticas compensatórias implementadas pelo Estado, mas dizem respeito a algo mais profundo. Dizem respeito à sua essência política, ou seja, ao pilar de sustentação do regime, ao modo como esses direitos são garantidos.

Se estamos falando sobre o cumprimento e denegação dos direitos do homem, se estamos afirmando, em consonância com Lefort, que este acolher ou rechaçar os direitos não diz respeito apenas à violação de um mecanismo que protege o indivíduo, mas diz respeito à natureza do social que age, estamos colocando a eficácia do direito na base dos princípios geradores do regime. Ou seja, estamos afirmando, em consonância com Lefort, que a dimensão simbólica dos direitos do homem é uma dimensão constitutiva da sociedade política.

Para que os direitos reivindicados se tornem efetivos, precisam, para que sejam institucionalizados, provocar certa adesão entre os homens. E uma crítica possível a este processo de adesão e reconhecimento é feita com o argumento segundo o qual a institucionalização dos direitos implica na criação de um vocabulário específico e na formação de técnicos para que sejam aplicados e interpretados. Mas, apesar de tudo isto, não pode ser ignorado o fato de que são os direitos já instituídos que garantem o acesso e o apoio para que seja atingida a consciência dos direitos entre os homens. Sendo assim, no regime democrático pode ser vislumbrado um descolamento entre a consciência de direitos e a objetivação jurídica na forma de lei, ou seja, sua institucionalização.

Os direitos parecem ser produtos da história, ao mesmo tempo em que não se reduzem aos limites de seu conteúdo, porque estes foram estabelecidos dentro de uma história que não é dotada de um sentido linear e sua forma não representa, portanto, um estágio final da evolução da matéria sobre a qual versa - dado que é uma construção humana e pode tomar os mais diversos sentidos. A legitimidade filosófica dos direitos do homem segue a mesma lógica, porque não se estabelece em um domínio das essências. Pelo contrário, a legitimação se realiza através de uma aventura histórica na qual há a desencarnação, não somente do lugar do poder, mas daquele que dava a medida do que deveria ser o homem.

O homem que surge com a desincorporação, enquanto portador de direitos, não é em essência nobre, nem uma configuração empírica; é uma noção indeterminada ligada a suas origens históricas, mas não completamente determinado por elas. Deste modo, o problema filosófico relacionado aos direitos do homem, da forma como Lefort o aborda, é o de sua fundamentação.

Lefort se vale do conceito de ordem simbólica, com o objetivo de afirmar a impossibilidade de reduzir a sociedade a sujeitos preexistentes, situados em um contexto anterior a ela - o homem se torna o sujeito desses direitos quando inseridos em sociedade. 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. Neste ponto, a convergência com o conceito de político emerge.

Deste modo, torna-se imperativo fazer algumas distinções importantes para que possamos compreender satisfatoriamente como Lefort está conduzindo sua narrativa política, que coloca as diferentes formas de sociedade no centro de sua reflexão. Sendo assim, uma distinção importante para Lefort e que nos interessa nesta análise, é a distinção entre os conceitos de política e político.

#### 1.4 O político e a política

Tanto o termo 'política' quanto o termo 'político' em português partem de um mesmo vocábulo francês, *politique*. Isto acaba por gerar uma ambiguidade capaz de ser solucionada apenas pela análise do artigo (*le* e *la*) que o precede para que seja determinado por qual termo será traduzido. 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. Os termos são usados segundo a ideia de que são objetos de estudo distintos, como diferentes maneiras de reflexão, em comparação uma com a outra. A política está relacionada, portanto, à ciência política, enquanto o político está inclinado à filosofia política, de acordo com o autor. O conceito de política, atrelado à ciência ou sociologia políticas, remete a fatos, dados e ideias passíveis de sistematização e objetivação como recurso para a compreensão da sociedade. O político, por sua vez, aparece como um contraponto desse

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.

Tais limites dizem respeito a uma preocupação com uma definição objetiva. Esta é uma característica própria das ciências políticas e a operação de conhecimento que se relaciona desta forma com o objeto o define separando-o de outros objetos definidos. Segundo Lefort

Quer se trate, por exemplo, de circunscrever uma ordem de relações sociais inteligíveis por si mesmas, as relações de força, ou conceber um conjunto de funções sociais cuja articulação necessária assinala a coerência de um sistema, ou então ainda, quer se trate de distinguir o nível de uma superestrutura, montada em relações de produção, onde a dominação de classe é produzida pela transmutação em instituições, práticas, representações, supostamente comprometidas com o interesse geral, ou então, por fim, quer se trate de demarcar, por meio da observação empírica, na massa dos fatos sociais, os fatos que têm direta ou indiretamente relação com o exercício do poder – em todos esses casos o pressuposto é o mesmo: o objeto não poderia ter outra consistência senão particular. (Lefort, 1991, p. 252-253).

Esta mesma ‘predisposição do espírito’ (nas palavras do autor), esta mesma operação de conhecimento que se relaciona com o objeto e o delimita, também nos impõe o dever de buscar as articulações, seja entre diferentes realidades, entre setores das relações sociais, subsistemas ou níveis de estrutura, a partir de diferentes pontos de vista. Ao tratar de diferentes realidades ou de setores das relações sociais, qualquer que seja a busca por articulação, ela é sempre uma tentativa de recortar dados sociais a fim de alcançar o inteligível. Eis, então, o problema formulado pelo teórico, guiado pelo princípio que determina o sujeito como puro conhecedor, capaz de neutralidade científica e que, através da coerência de sua construção ou observações, é capaz de chegar a uma certeza sobre a sua posição.

Filosofia e ciência política, portanto, correspondem a duas exigências do conhecimento. A ciência define modelos de funcionamento, busca um ideal de objetividade. Estas questões dizem respeito ao processo de interiorização da dominação, mas as respostas acerca de sua origem e natureza são encontradas fora das fronteiras da política, recorrendo aos processos de representação, tal como o circunscreve na esfera do direito, da religião ou do conhecimento técnico-científico. E então, aquele que circunscreve a ação política, com vistas a assegurar uma unidade ou uma coesão do conjunto social, não pode deixar de lado o fato de que esta definição é meramente

formal. Pois definir uma ação propriamente política tem como condição a reflexão sobre a interiorização dos imperativos da política pelos agentes sociais.

Para realizar tal tarefa, o cientista se utiliza de valores e normas que conformam os padrões de comportamento em um determinado sistema de cultura. Na busca por compreender como estas normas e valores agem no sistema do qual fazem parte, sua operação consiste em isolar relações e combiná-las, a fim de deduzir dessas operações a sociedade. Ao tratar de questões acerca do direito, da ciência, da religião, de valores, normas, sobre categorias de conhecimento, o cientista procura preencher as lacunas presentes no esquema das ações, das práticas e das relações. Esta elaboração da coexistência a partir de referenciais diz respeito à instituição do social.

A distinção das diversas formações sociais não é feita por Lefort numa busca pelo sentido que seria imanente à realidade, porque acarretaria a perda do caráter dinâmico que lhe é próprio e situaria permanentemente cada qual em seu lugar no mundo. 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)

Pensar o político faz parte do domínio da filosofia política e se mostra como um modo de compreensão que parte da consciência acerca dos limites impostos pelo pensamento objetivista da realidade. O político, então, 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 de sua instituição. Para se contrapor à abrangência apresentada pelo conceito do político - e isso não possui uma conotação negativa - a política aparece como um conjunto de ideias passíveis de sistematização, segundo um ideal de objetividade. A ciência política se organiza em função de um conhecimento apoiado em imperativos de neutralidade e objetividade, circunscrevendo domínios e referenciais. Identificar e isolar estes referenciais são características das sociedades ocidentais modernas, nas quais a filosofia política aparece como um elemento que não busca confinar a política a um setor particular da vida social, com a pretensão de pensar um conjunto de princípios geradores das relações que os homens mantêm entre si e com o mundo. Esse conjunto parece ser, em última instância, o que o autor denomina como o político.

A restauração da filosofia política constitui uma tarefa importante para Claude Lefort. A filosofia é algo que toma forma no momento em que pensar e fazer acontecer se conjugam. Em suma, este fazer acontecer define uma maneira de ser no mundo pelo pensamento, segundo o autor.<sup>14</sup> Lançar luz sobre aquilo que é, é o exercício de um direito ao pensamento e à palavra, a partir do qual o sentido se mostra. O número daqueles que contribuem para este fim é cada vez maior e incita, “devido ao temperamento intelectual que os inclina a romper com as crenças dogmáticas, à cultura filosófica, à preocupação em ver sentido nos acontecimentos de nosso mundo, por mais confusos que sejam”. (Lefort, 1991, p. 23) Eles não buscam necessariamente uma totalidade, mas procuram, em um regime ou nas formas de sociedade, pelo princípio de interiorização

que dê conta de um modo singular de diferenciação e de relacionamento das classes, dos grupos ou das condições e, simultaneamente, de um modo singular de discriminação dos referenciais em função dos quais se ordena a experiência da coexistência – referenciais econômicos, jurídicos, estéticos, religiosos... (Lefort, 1991, p. 255)

Para emprendermos por este caminho, precisamos compreender em que consiste esta conjugação entre pensamento e fazer acontecer, ou ainda, em que consiste o que o autor designa por obra do pensamento.

Em seu artigo *Reflexões sobre o presente*, partimos da questão “o que é pensar?” e somos levados a outra, que interessa ao propósito aqui proposto: Como traçar uma fronteira entre o que é filosofia e o que é não-filosofia? Neste movimento, o autor nos apresenta a passagem que acredita existir entre a exigência filosófica e a exigência política. Enquanto a primeira aparece como uma ‘exigência de pensamento, que dá conta de uma interrogação sobre a própria essência do pensar’, a segunda aparece como ‘uma exigência de intervir na vida pública, pouco importa se pela palavra ou pela ação, que dá conta de nossa relação com o que outrora se chamava Cidade’<sup>15</sup>. Lefort, então, coloca em segundo plano a reflexão sobre o destino de seu percurso,

---

<sup>14</sup> “A filosofia só toma forma quando o pensar e o fazer - fazer as coisas acontecerem, fazer as coisas aparecerem - se unem. Ou, em outras palavras, quando a necessidade de fazer define um modo de estar no mundo por meio do pensamento, para o pensamento, a uma distância de qualquer outro, quando isso leva a uma espécie de secessão do pensamento.” (Lefort, 1978, p. XV, tradução nossa)

<sup>15</sup> “As proposições de Quinet, que me haviam levado às proposições de La Boétie, davam testemunho de um nexo entre a exigência filosófica e a exigência política; entre uma exigência do pensamento, que dá conta de uma interrogação sobre a própria essência do pensar, e uma exigência de intervir na vida pública, pouco importa se pela palavra ou pela ação, que dá conta de nossa relação com o que outrora se chamava Cidade – nexo que sempre me pareceu inseparável.” (Lefort, 1991, p. 342)

ignora se o percurso que traça é filosófico ou político, para assim tentar trazer à luz a dinâmica da democracia, enquanto a experiência de uma indeterminação última dos fundamentos da ordem social, enquanto experiência de um debate interminável sobre o direito, que resulta do abandono da busca pela “boa sociedade”.

Apesar de situar a filosofia política como um modo de ser no mundo pelo pensamento, de traçar uma ligação necessária entre pensamento e ação, não podemos afirmar que o estudo da democracia moderna e, conseqüentemente, do totalitarismo, é feito por Lefort do ponto de vista do sociólogo ou do politólogo, cujo objetivo é, como já dissemos brevemente, circunscrever sistemas de instituições e compará-los. O que Lefort busca é compreender aquilo a que visam os regimes políticos e a empresa totalitária – seja ela fascista ou comunista – para além de uma pretensa destruição da democracia burguesa.

Tendo como ponto de partida a crença de que o regime totalitário não pode ser simplesmente explicado pelas transformações do modo de produção, Lefort passou a investigar uma mutação de ordem simbólica e o que significa no totalitarismo a denegação da divisão social, entre Estado e sociedade civil, entre as classes, entre setores de atividade, e o que significa a denegação da diferença constitutiva da democracia, a saber, entre a ordem do poder, a ordem da lei, a ordem do saber.

A implicação política intrínseca à noção de sociedade se manifesta na coexistência humana e nas relações sociais que seus membros mantêm entre si. Estas relações sociais dependem de referenciais - econômicos, jurídicos, estéticos, religiosos - 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.

Pensar o político como o conjunto de princípios geradores do social também supõe um modo de discriminação destes referenciais jurídicos, econômicos, religiosos, etc, porque todos fazem parte do conjunto que ordena a vida do homem em sociedade. A existência do homem não pode ser dissociada de seus semelhantes e como uma condição da existência, também se torna imprescindível à toda a vida política. O homem surge no mundo em condições previamente dadas e, a partir delas, cria condições para sua própria existência, bem como determina direta ou indiretamente a existência de outrem, o que deixa em aberto toda possibilidade de potencialidades históricas próprias

a ele. Até mesmo a origem do pensamento é 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 como uma potencialidade histórica inscrita no tempo estaria dada no momento em que os homens se reconhecem como cidadãos no espaço que partilham 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, age nas relações travadas através da fala e das decisões tomadas e que dizem respeito a todos. No cenário público onde essas relações ocorrem, os homens se definem e se apreendem como iguais - pelo menos formalmente. E é da possibilidade de os homens enxergarem o outro nesta cena, que se estabelece a relação política entre visibilidade e igualdade, segundo Lefort. Ou seja, no momento em que aparecem um para o outro, a igualdade se torna possível, e a astúcia da política se encontra 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) E, ao se colocar longe dos olhos, o poder se coloca também acima dos demais indivíduos (que não o operam), inacessível, e não se apresenta a todos igualitariamente. Assim, a igualdade reafirma seu significado político, como um modo de evitar a aplicação de seu conceito segundo a ideia de que os homens são iguais a partir do momento em que vêm ao mundo, uma igualdade baseada na natureza dos homens.

A modernidade configura uma nova organização da relação entre os homens, moldada à crescente divisão do trabalho, ao desenvolvimento da técnica e ao surgimento da ciência moderna com o objetivo de dominação dos elementos e processos da natureza. Contradizendo o individualismo do homem burguês, a nova configuração gera uma rede de dependência entre os homens, como já foi dito, que se mantêm unidos pela necessidade que as tarefas cada vez mais complexas exigem de especialistas e pelas novas relações de dominação que criam. 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 de ideias recebidas e dos princípios de conduta “que escapam ao exercício da sua vontade e de seu conhecimento” (Lefort, 1991, p. 44).

Dessas considerações, surge a ideia de direitos do homem. Não se trata de um poder que detêm o direito – colocando a legitimidade fora do alcance do próprio homem. Tampouco se trata da representação de um mundo organizado onde os homens já estão naturalmente classificados. Não devemos retroceder a um estado onde os homens estão naturalmente classificados, anterior à instituição da sociedade, se o que buscamos é a possibilidade de delimitar a existência de um princípio gerador, que Lefort acredita ser o político.

O advento do social, do modo como o Lefort o entende, é um traço próprio da modernidade e é também na modernidade que vemos o Estado se estabelecendo como o responsável pela gestão deste espaço. Uma análise das experiências de mundo<sup>16</sup> - às quais estão ligadas as experiências do homem em sociedade - e dos modos de pensamento estão implicados nessa tentativa de desmembramento do político para melhor entendê-lo. E através dela somos levados a entrever as divisões presentes na sociedade, e não apenas permanecer na análise de dados observados no estudo das estruturas de 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 sociedade/experiência*.

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 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.

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 – ou seja, dentro de um determinado contexto<sup>17</sup>. A crítica a esse

---

<sup>16</sup> Lefort faz referência a uma experiência política mais ampla, que transcende a experiência política local, denominando-a experiência de mundo.

<sup>17</sup> Também no sentido de dar conta da gênese da ideologia num contexto determinado, Lefort explicita a importância da contextualização numa passagem bastante explicativa do texto *Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas*. Já no início do texto, o autor afirma que: “delinear um perfil da ideologia burguesa sem referência a datas e lugares é negligenciar muitos traços que deveriam ser levados em consideração, como, por exemplo, a relação mantida aqui e acolá entre os discursos dominantes e o

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. Mas, um erro seria desacreditar a ciência por trabalhar apenas com os dados, porque mesmo a filosofia depende do 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, sem a reflexão sobre a experiência. De acordo com Lefort, as coisas não possuem um sentido inteiramente positivo, dado a um conhecimento que nem mesmo formulou seu problema,

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 acordo com as ideias apresentadas por Lefort, esse estatuto simbólico da experiência aparece como aquilo que possibilita dar significado às diversas experiências no real, às práticas sociais, possibilitando conferir uma articulação entre elas. Dentro dessas práticas 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, para Lefort, mas antes está 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, porque dá sentido à ação dos homens nas instituições.

Toda ação humana no espaço público estabelece uma ligação entre dois sujeitos, uma vez que os homens usam esse espaço simbólico para a comunicação. Esse é um dos principais pontos de discordância que Lefort estabelece com Marx - como

---

curso do conflito de classes, o regime político, a tradição nacional, a herança de uma cultura.” (Lefort, 1979, p. 295) Esta preocupação aparece como uma constante em toda a sua obra.

veremos adiante, para quem a liberdade garantida aos homens na *Declaração dos direitos do homem* de 1791 não passa de um artifício para isolar cada indivíduo, encontrando os limites de ação no direito do outro. Em resposta justamente 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).

Mesmo os problemas suscitados pelas ciências também encontram um sinal daquilo que Lefort compreende como uma investigação filosófica, ainda que não deixem 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, cabe buscar identificar as escolhas dos mecanismos que serão utilizados por aquele que exerce o poder, para que, mesmo quando a dominação deixe de ser explícita, ainda surta efeito e mantenha os dominados na posição que lhes foi destinada através das relações de força. Assim, Lefort segue afirmando que

em aparência, seu problema [do cientista político] 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 tendo por objetivo explicar o funcionamento do artifício da dominação, mesmo quando ele não está presente ou exerce literalmente sua força. Ao recorrer aos mecanismos da representação, faz presente a eficácia do 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 possa continuar assimilando a força exercida anteriormente na realidade.

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. Porque, como agentes sociais, entende-se os 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 aquilo que também seria o êxito da filosofia, ou seja, lidar com o lado não empírico das relações entre os homens, o autor aponta que, independentemente do seu percurso, a ciência acaba cedendo à sua preocupação em isolar aquilo que é pensado, delimitando as diversas operações e combinando os vários referenciais a fim de estabelecer as formas de sociedade. Reside neste ponto a passagem entre filosofia e ciência políticas. A ciência define seu modelo de funcionamento segundo um ideal de objetividade, 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, este sujeito permanece atravessado por uma interrogação propriamente filosófica, em que a coexistência dos homens conforma as diversas sociedades políticas.

Concluimos que 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, cabendo 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 não apenas servem como base da construção do

sentido de uma experiência política determinada, mas, através desta experiência, o sujeito submete as instituições à crítica, defesa ou simplesmente descreve seu funcionamento. Assim, as duas áreas de conhecimento se distinguem porque se situam em planos diferentes da reflexão.

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, politicamente determinado.

Mesmo com todos esses pontos de convergência entre a ciência e a filosofia política, pensar o político necessita de um descolamento entre ambas, uma vez que, de acordo com Lefort, o sujeito é colocado pela ciência numa 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 por meio das relações que homens mantêm 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)

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. Neste 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, tornando aquilo que não é captado pela previsibilidade um mero acidente que não muda o sentido dos fatos.

Lefort parece encontrar a virtude da democracia na obrigação que impõe de um avanço sem ponto de referência. A democracia não surge para o autor como o regime amável e inconsistente que permitiria a cada um encontrar caminhos aleatórios, mas como o regime incentivador de uma busca pela verdade e de uma experiência da liberdade na qual se reconhece a própria inquietude filosófica.

### 1.5 Um desdobramento destes tópicos

Identificamos em Lefort uma correlação entre a dimensão política dos direitos do homem e a democracia. Nos dois casos está em jogo a exploração dos recursos da liberdade, numa experiência que acolhe e respeita os efeitos da divisão, bem como se serve do presente para basear a defesa dos direitos dos homens adquiridos e a reivindicação de novos direitos. E assim é decifrado o sentido da prática política – levando em consideração toda a dinâmica que lhe é própria.

No regime democrático, os direitos extrapolam o domínio do Estado e da institucionalidade. 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)

E assim o autor afirma 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.

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 tomarmos os direitos dos homens como os princípios geradores da democracia, também os relacionamos 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, sendo a democracia uma forma de sociedade que tem como virtude a participação social mais ampla, o fundamento do direito não pode ser deslocado 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.

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.

Para defender sua posição acerca do caráter político dos direitos do homem e da dimensão simbólica dos direitos, Lefort propõe que enfrentemos a questão de Marx acerca da função do homem abstrato na sociedade burguesa, bem como sua crítica aos

direitos dos homens<sup>18</sup>. Tais direitos, de acordo com Marx, atomizam os homens e os separam da comunidade política. O “homem” que tem seus direitos garantidos é cindido do cidadão e da coletividade. O homem, membro da sociedade burguesa, é aquele que tem garantida a sua relação com o Estado político. E isto se explica, segundo Marx, pelo fato de que as condições materiais se sobrepõem à liberdade e, portanto, a emancipação política é desigual.

As representações do poder, tomando-o em sua definição genérica para designar as posições de dominação, nos distraem - segundo Lefort - da busca necessária por repensar a natureza da democracia e as experiências possíveis em sua articulação com o social. É preciso reabrir a questão da democracia, nas palavras de Lefort, que não foi resolvida pela crítica marxista das liberdades formais. Vejamos no que consiste e como Lefort faz, por sua vez, a crítica da crítica.

---

<sup>18</sup> Servem de base para Marx: Declaração americana de 1791; francesa de 1789 e sua reformulação em 1793. E a Constituição americana de 1789. Constituição Francesa de 1795.

## II - O DIREITO E O PODER

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.

A inscrição social dos direitos do homem retira do poder político o papel de fundar o direito. No entanto, como pensar tais direitos sem que venham a ser instituídos da forma da Lei? Como se opera o processo dessa institucionalização, de acordo com Lefort? Este não é uma questão de fácil resposta, tratando-se de um problema que Lefort evitou enfrentar.

No entanto, a questão retorna frequentemente em sua obra, de maneira subterrânea, como o retorno do reprimido. Nesse capítulo, buscaremos acompanhar como isso se dá.

Como mencionado, a temática dos direitos humanos envolve uma crítica à crítica marxista aos supostos aspectos meramente formais de tais direitos. Nesse capítulo acompanharemos de perto a crítica de Marx aos direitos do homem e a crítica de Lefort à crítica de Marx a fim de mostrar que o diálogo de Lefort com Marx se dá em torno do papel do Estado, mais especificamente da relação entre Estado e sociedade civil. Lefort disputa com Marx a compreensão da história e gênese do Estado moderno. E nessa disputa flerta com a ideia de que o Estado, ou, se preferirmos, as instituições legais e políticas na medida em que se descolam da sociedade civil, desempenham um papel importante na institucionalização dos direitos, de maneira a não fazer coincidir o direito e Lei, direito reivindicado e direito instituído, como requer a visada política dos direitos, apresentada no capítulo anterior. Queremos sugerir que os conceitos de Estado e sociedade civil oferecem uma via profícua para se pensar os processos sempre em aberto de institucionalização do direito nas democracias, de acordo com Lefort, ainda que o autor não seja inteiramente claro a este respeito, deixando a questão aberta, na forma de um problema, ao qual não chegou a dar uma solução.

O problema da institucionalização dos direitos está presente também de forma subterrânea no modo como Lefort recorre a Maquiavel em seu diálogo com Marx, como veremos em seguida. Pois, é um tema importante em Maquiavel a forma como as instituições (no caso, as romanas e não aquelas do Estado moderno) dão vazão ao conflito civil. Acompanharemos também a disputa que se deu entre dois intérpretes brasileiros da obra de Maquiavel, que se compreendem seguidores de Lefort – Sérgio Cardoso e Helton Adverse – que exploram na obra de Maquiavel, segundo o caminho interpretativo aberto por Lefort, o problema da institucionalização do direito.

Por fim, recorreremos a um artigo de Pierre Manent em que a postura de Lefort diante do Estado é criticada. Pode-se entrever a partir da crítica de Manent que o Estado moderno permanece um problema não inteiramente enfrentado por Lefort.

## 2.1.A revisão de Marx

Conforme vimos até aqui, Lefort não compactua com as teses de que os direitos representam redutos individuais onde os homens podem entrincheirar-se, a depender do modo como as relações entre si ou com o Estado se desenvolvem. Lefort critica o enquadramento dos direitos do homem como direitos dos indivíduos, defendendo, a partir disso, tanto o caráter político dos direitos do homem quanto a dimensão simbólica destes direitos.

Lefort propõe que enfrentemos a questão de Marx acerca da função do homem abstrato na sociedade burguesa, bem como sua crítica aos direitos dos homens. A obra de Marx usada como base por Lefort é *Sobre a questão judaica*, publicada em 1844. Nela, Marx apresenta sua interpretação acerca dos direitos do homem, declarados nos Estados Unidos e na França no século XVIII<sup>19</sup>. Tais direitos atomizam os homens separando a sociedade da comunidade política, segundo o autor. O “homem” que tem seus direitos garantidos é cindido do cidadão e da coletividade. O homem, membro da sociedade burguesa, é aquele que tem garantida a sua relação com o Estado político. E

---

<sup>19</sup> Declaração americana de 1791; francesa de 1789 e sua reformulação em 1793. E a Constituição americana de 1789. Constituição Francesa de 1795.

isto se explica, segundo Marx, pelo fato de que as condições materiais se sobrepõem à liberdade e, portanto, a emancipação política é desigual.

Marx apresenta então, a partir dessa ideia mais geral, sua interpretação dos principais artigos tratados na Declaração dos Direitos dos Homens e do Cidadão, de 1789. Em termos gerais, os principais temas tratados na Declaração, como o direito à opinião, liberdade, igualdade, propriedade e segurança, não passam de uma manifestação da garantia do direito burguês ao egoísmo<sup>20</sup>. O que Lefort parece nos dizer sobre o que há de equívoco na tese de Marx acerca dos direitos humanos se explicitou historicamente. Segundo Lefort, ao fazer da ruína dos direitos do homem sua base, o totalitarismo nos mostra a superficialidade da interpretação de Marx ao dissociar radicalmente o homem da coletividade e de si mesmo – dissolvendo toda individualidade no corpo político. Ao regular sobre a vida privada e dispor os homens horizontalmente, o Estado torna obscuro o limite que o separa da sociedade civil, determinando os modos de atividade e ditando as formas de socialização possíveis.

Para avaliar a posição de Lefort quanto à crítica de Marx aos direitos do homem, é preciso trazer à discussão as considerações feitas pelos autores ao tratarem da separação entre Estado e sociedade civil. De acordo com Lefort, Marx foi convencido pela ideia de uma ideologia dominante que faz dos direitos dos homens um enunciado a serviço apenas do egoísmo burguês - apesar do fato de ter obtido sucesso ao trazer à luz relações de opressão e espoliação antes enterradas por princípios de igualdade, liberdade e justiça, nas palavras de Lefort. De forma bastante clara, no livro *Pensando o político: Ensaio sobre a democracia, revolução e liberdade*, Lefort demonstra que a linguagem utilizada nos enunciados dos direitos do homem é sempre o alvo preferido dos críticos, inclusive Marx, “que persegue todos os sinais do individualismo e do naturalismo para lhes atribuir uma função ideológica” (Lefort, 1991, p. 49). A partir disso, é possível concluir, de acordo com a leitura de Lefort, que Marx pretende com sua crítica expor a

---

<sup>20</sup> Lefort nos apresenta as seguintes consequências obtidas por Marx dos principais artigos da Declaração: “O que dizia ele da opinião? Substancialmente, que é reconhecida como legítima no momento em que parece um equivalente espiritual da propriedade privada. Da liberdade? Que, definida como ‘o poder que pertence ao homem de fazer tudo que não prejudica o direito do outro’ supõe que ‘cada indivíduo é uma mônada isolada, dobrada sobre si mesma’. Da propriedade? Que, definida juridicamente como o direito que pertence a todo cidadão de fruir e dispor à vontade de seus bens, rendas, do fruto do seu trabalho e de sua indústria, faz com que cada homem encontre no outro homem ‘não a realização mas, ao contrário, o limite de sua liberdade’. Da igualdade? Que oferece apenas uma nova versão da teoria da mônada. Da segurança, enfim? Que é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia, segundo o qual toda sociedade existe unicamente para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade’.” (Lefort, 2011, p. 64-65)

ideologia presente nos enunciados dos direitos, mas ignora a perversão das relações sociais encoberta pela representação burguesa dos direitos e que faz com que sejam necessários.

Um dos grandes pontos de discordância entre os autores diz respeito às suas respectivas posições com relação à principal função dos direitos dos homens; enquanto para um, os direitos legitimam os diversos modos de relação entre os homens, para outro, os direitos servem para mascarar a dissolução dos laços sociais. Marx faz de cada homem nas sociedades modernas uma múnada isolada, enquanto Lefort vê nos direitos uma nova rede de relações entre eles, e parte desta premissa para fazer as seguintes observações:

1) a expressão ‘a liberdade consiste em poder fazer tudo aquilo que não prejudica 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 ideia de que a injustiça praticada contra um homem ultrapassa o caráter individual, degradando a própria nação.

Poder-se-á objetar que as liberdades citadas são apenas formais quando estão combinadas no contexto com a pobreza, a insegurança no trabalho ou a privação diante da doença. Contraditoriamente, essa mesma crítica negligencia o fato de que essas liberdades, ainda que apenas formais, tornaram possível as reivindicações que fizeram evoluir a condição dos homens. Muitos críticos negligenciam o fato de que aos oprimidos é recusada a liberdade de falar, de se associar e até mesmo de se movimentar, ou seja, “tudo o que lhes proporciona os meios legítimos e eficazes de resistência à

opressão” (Lefort, 1991, p. 58). Uma vez conquistado e declarado o direito de resistir à opressão, não se deve esperar que o Estado o assegure ou lute para que seja ampliado, sem que seja forçado ou pressionado para tanto. Mesmo no caso de que essa opressão seja operada por um particular, contra outro particular, a hipótese de um golpe à soberania da nação nunca é descartada e o direito segue sendo visto com desconfiança pelo poder estabelecido. 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, o cerne da posição de Marx acerca dos direitos do homem está em pensar que o surgimento destes mesmos direitos 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 mesmos direitos é apenas o homem burguês em sua estreita relação com o Estado. Direitos humanos, nesse sentido, quando o destinatário desses direitos é o homem, e o homem é definido como membro da sociedade burguesa, são apenas direitos do indivíduo múnica. Logo, os direitos do homem são direitos burgueses, liberais, baseados numa concepção atomista da sociedade, pensada a partir dos indivíduos e de seus interesses.

Ainda de acordo com a interpretação lefortiana, é no apoio que o totalitarismo encontra na ruína dos direitos do homem que poderiam se tornar visíveis as fraquezas da interpretação de Marx, explícitas 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 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. Novamente, 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 – ainda que o Estado não possa ser reduzido a essa função. No primeiro capítulo, mostramos que os direitos humanos não estão fundados no Estado, mas isto não significa que a temática do Estado não ronde o pensamento de Lefort ou que esteja inteiramente descartada, o que pode ser atestado em sua discussão com Marx. 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 rejeita a esfera do político, tão importante na teoria lefortiana. 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, reduzindo-o a um mero mecanismo de conservação do poder, ou seja, dos interesses particularistas burgueses e conservadores.

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 dos acontecimentos. É este posicionamento que permite que os protestos e revoltas constantemente presentes na sociedade deem 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, dado que estão desde sempre vinculadas à popularidade que possuem para que sejam institucionalizadas, não bastando a complacência do Estado, mas também que este se beneficie de uma importante fração da opinião pública.

## 2.2. Sobre a Questão judaica

No texto *Sobre a questão judaica*, Karl Marx dialoga com o texto *A questão judaica*, de Bruno Bauer. Neste texto, Bauer sustenta que a emancipação dos judeus implica no fato de que os homens devem ser emancipados de toda teologia, ou seja, que abram mão de ser judeus. Para Bauer, a essência do homem judeu faz com que ele seja judeu antes de ser homem e é fruto de uma escolha, não imposta pelas circunstâncias externas ou que fujam ao seu controle. Por conta disso, os judeus 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 vivem e fizeram por merecer. Portanto, por 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, renunciando ao judaísmo ao mesmo tempo em que o Estado constitucional renunciaria ao cristianismo.

A emancipação de que Bauer trata é a emancipação política. Porém, outra contradição se apresenta porque, segundo Bauer, tanto o judeu quanto o Estado 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 permite ao judeu se isolar em relação aos demais súditos, mesmo que isso implique em compor uma minoria que, conseqüentemente, seria pressionada pelas demais esferas sociais por se encontrar em oposição à religião dominante, e que se relaciona com o Estado como um estrangeiro.

Com o que foi exposto, a oposição mais evidente entre cristãos e judeus é a oposição religiosa. E este antagonismo só pode ser resolvido tornando-o impossível. Um antagonismo religioso é tornado impossível na tomada de consciência de que antes de emancipar o outro devemos emancipar a nós mesmos. A superação da posição de Bauer por Marx talvez possa ser resumida 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)

Deixando de lado a apreciação moral que pode estar contida na referência aos ‘estágios distintos do desenvolvimento humano’, o método de Marx consiste em pensar historicamente e não mais teologicamente a questão judaica e a partir disso resolver este ponto da questão da sociedade civil burguesa com o Estado. Marx identifica as razões da opressão e da perpetuação dessa opressão aos judeus nas condições históricas e através da história e não no caráter de povo eleito conferido a eles. De acordo com Marx, “quanto mais os eventos derem tempo à humanidade pensante de 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”, e com isso não parece pretender 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. (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 está tratando, 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)

Portanto, a emancipação política do homem religioso equivaleria à emancipação do Estado em relação à religião. O Estado, fiel à sua essência, se emancipa da religião professando a religião do Estado, não professando nenhuma religião, ou ainda, 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 faça isso, isto é, o Estado pode 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.

Por outro lado, o comportamento do homem para com a religião ainda parece refletir o comportamento do Estado que o abriga, pois o homem, ao libertar-se politicamente, o faz através de um meio 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.

De acordo com Marx, pelo fato de que o povo judeu pode 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 e a cidadão - pessoa moral. Isto porque, nos diz Marx, “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 meio, 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 afirma que sua realização será completa quando o homem real, apontado como o indivíduo egoísta que começa a ser esboçado, se reconciliar com o cidadão; quando o 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 de força política (Marx, 2010a). 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 apoia 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 equiparar-se à 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. Conquistas necessárias, mas insuficientes.

A lógica de um ateísmo imposto por um Estado autoritário, para Marx, 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, 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 apoia 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. (Bensaïd, 2010, p. 21)

Trata-se, então, de transformar questões religiosas em questões profanas, e não o inverso. Privatizada, excluída do Estado político para encontrar refúgio na sociedade civil, a alienação religiosa subsiste. Tanto política quanto social, a emancipação humana inclui necessariamente a emancipação dos judeus, uma vez que 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, é o resultado de uma limitação mundana. A partir disso, para Marx, explicamos o envolvimento dos homens livres com a religião pelo seu estado/status 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. A relação mesma entre emancipação política e religião confunde-se com a questão acerca da relação entre emancipação política e emancipação humana.

O vínculo político e estratégico entre os níveis da emancipação política e da emancipação humana é colocado nos seguintes termos por Marx: “A arma da crítica não pode, é claro, substituir a 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 mão dupla, pois enquanto as revoluções necessitam de um fundamento material, as necessidades teóricas precisam ser mediadas pelas necessidades práticas. Em outras palavras, não basta apenas que o pensamento leve à prática, mas a realidade deve engendrar o pensamento.

As questões religiosas passam a ser compreendidas por Marx em seu significado social e temporal. Significados que sempre tiveram, mas que eram expressos de outra forma em sociedades em que a política e a religião estavam misturadas. O que mudou de uma época para outra foi a separação da religião e do Estado, ou seja, as crenças foram privatizadas<sup>21</sup>.

Onde não existe um Estado, tendo este Estado professado o cristianismo como sua base, a questão judaica torna-se religiosa, ou, sendo um Estado constitucional, a questão judaica torna-se uma 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.

Para Marx, o judeu da época não se explicava pela religião, mas se tratava de explicar a permanência da religião pelos elementos práticos da vida burguesa refletida por ela: a tarefa não consistia então em eliminar os judeus da sociedade, mas abolir as condições que faziam com que a presença do judaísmo na sociedade burguesa se

---

<sup>21</sup> Ainda que não sejam sinônimos, no contexto dessa discussão, uso os termos teológico e religioso como equivalentes.

justificasse. Ainda que os judeus pudessem ser politicamente emancipados pelo Estado, ainda estavam muito longe de conquistar esta emancipação na dimensão humana. Em *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 com a religião confinada 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*. [...] Portanto, 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 a de saber se a emancipação da religião resulta necessariamente da emancipação política, mas a de saber que tipo de relação a emancipação política mantinha com a religião, ou seja, qual a relação estabelecida entre Estado e sociedade civil. A diferença que nos interessa entre os autores é a de que, enquanto Bauer trata a emancipação dos judeus como uma questão religiosa, Marx reforça a ideia 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 fazê-la de onde se passa a existência real e sua condição, 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.

Passemos à crítica feita por Marx à retórica dos direitos do homem, dado que a partir deles é ilustrada a cisão moderna que aponta para o desdobramento entre Estado e sociedade civil, entre homem e cidadão, entre espaço público e espaço privado, entre bem comum e interesse particular. Segundo o autor, o Estado político é aquele onde qualquer diferenciação feita a partir de nascimento, estamento, formação ou atividade laboral se torna uma 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)

No texto *Sobre a Questão Judaica*, Marx apresenta o Estado e o capital como substitutos da religião, fazendo da relação social entre os homens o princípio daquele que seria o fundamento do materialismo. Para tanto, não mais define 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 mundo além, 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 produz a necessidade da crença torna-se essencial quando analisada a relação entre a sociedade civil e o Estado. O desdobramento entre as instâncias da sociedade civil e do Estado, assim como entre o homem e o cidadão, é central para compreender a questão da cidadania e dos direitos no texto de Bauer. Seguindo o fio condutor da crítica de Marx, na monarquia absoluta, os estamentos políticos passaram a ter caráter social. No poder governamental absoluto, a burocracia criou a ideia de que os diferentes estados formavam uma unidade no Estado, porém, aos olhos de Marx, a distinção social dos estamentos permanecia sendo uma distinção política. O autor segue, afirmando que

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, parece-me que ainda não tinha o sentido pejorativo conferido a ela subsequentemente; 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 tanto 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.

Neste sentido, é possível compreendermos que, na revolução 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 foi, dessa forma, deslocada para a esfera dos interesses privados, operando 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 emancipação política, sem a pretensão de que o homem deixe de buscar sua religiosidade real.

A crítica do Estado político neste texto de Marx desemboca na concepção do que acredita ser uma verdadeira democracia, como um processo permanente. Como o homem não é uma essência posta fora do mundo, e como é o próprio Estado e a sociedade que produzem a religião num determinado contexto, a revolução é um estado permanente. Uma transformação constante das condições materiais da existência, até o momento em que as misérias seriam abolidas e já não fosse mais necessário recorrer à religião como resposta a elas. 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, como causa da real necessidade da criação de ilusões. Após as considerações acerca das críticas à religião, é preciso desmascarar a autoalienação humana em sua forma sagrada. E assim se chega ao problema surgido nos tempos modernos de 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 ao Estado político.

A democracia, do modo como Marx a coloca, 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. Pois as condições materiais que faziam com que fosse necessária já teriam sido superadas, dando espaço aos assuntos do espírito. Dessa forma, Marx acredita ter

demonstrado que a emancipação política em sua relação com a religião permite com que ela subsista.

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, esses elementos faziam parte do domínio estatal, nas formas da suserania, do estamento e da corporação e determinavam 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. 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 maior que abarcava todas elas. Porém, as condições de vida da sociedade burguesa permaneciam sendo políticas, na medida em que operavam uma exclusão do cidadão da totalidade do Estado, de acesso exclusivo ao homem burguês.

Na revolução política, segundo Marx, a sociedade foi dividida, colocando os indivíduos de um lado e os elementos materiais e espirituais de outro. Fazendo com que os homens, o Estado e a Igreja passassem a configurar dimensões distintas e idealmente autônomas. 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 de submissão entre o proprietário das ferramentas de trabalho e os trabalhadores que as operavam. A passagem à sociedade burguesa, ao libertar as relações de caráter político presente no feudalismo, conformou o homem ao egoísmo característico do membro da sociedade burguesa. Para Marx, este homem egoísta passa a ser a base do Estado político, e é a ele que são conferidos os direitos humanos.

Resta para Marx analisar os direitos do homem e em que medida são distintos dos direitos dos cidadãos. Marx diferencia os direitos do homem 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. Os direitos do homem 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, à liberdade, é entendido pelo autor como o 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, p. 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 os 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, independentemente da sociedade. Para Marx, a liberdade egoísta descrita acima somada à sua aplicação prática, à 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, por sua vez, também está ligado ao direito de liberdade porque, 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 é a segurança, 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, que está 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 seu fim. 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 que brota do social, própria das relações capitalistas modernas de propriedade. O proletariado "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." (Bensaïd, 2010, p. 93)

Com o enfraquecimento do Estado, Marx pretende criar condições para que a política não seja controlada apenas pelo Estado, mas que comece a operar uma espécie de 'política do oprimido'. Associada ao perecimento do Estado, a verdadeira democracia seria, então, uma "instituição" antiestatal, uma vez que o Estado constitui um perigo à sua realização. Os termos são antagônicos, porque enquanto a verdadeira democracia proposta por Marx pretende o enfraquecimento ou desaparecimento do Estado, o crescimento do Estado significa a decadência da democracia até que seja extinta.

### 2.3. Marx: direito, sociedade e Estado a partir de Direitos do homem e política

A crítica de Marx à retórica dos direitos do homem intenta expor a ideologia presente nos enunciados, cuja função seria a de mascarar a dissolução dos liames

sociais. Essa dissolução faria de cada homem um indivíduo isolado e não disposto a estabelecer uma nova rede de relações com seus semelhantes, configurando a 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. ‘Homem’, portanto, é sinônimo de ‘membro da sociedade burguesa’ e, por isso, os direitos do homem seriam direitos burgueses, pensados segundo um conceito de sociedade que pretende garantir os interesses individuais de cada homem. Existe aí uma relação direta entre o Estado político e a sociedade burguesa.

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 poderia apontar na direção de uma tendência natural de isolamento do homem. Mas, o fato é que também o monadismo é uma das maneiras encontradas pelo homem de se relacionar com os demais. 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.

Lefort busca refazer o percurso da crítica de Marx no que diz respeito à essa identificação, que oporia os direitos dos homens e os direitos que regulam as atividades do Estado, levando à equívoca conclusão de que os direitos dos homens não são direitos políticos ao mesmo tempo em que 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). Isto nos permite crer que, neste caso, ainda que homens pudessem ser vítimas de erros de governo, a natureza do Estado não seria posta em xeque, porque se trata de duas naturezas distintas: homens e Estado, cada qual obedecendo a leis próprias. Lefort segue propondo que a questão não é apenas a de que obedeceriam a leis distintas, mas de que em determinadas condições históricas, a conservação do Estado poderia ou não suportar os direitos do homem. Isto seria validado pelo fato de que os direitos do homem enquanto direitos do indivíduo não são

direitos políticos e, portanto, estariam subjugados aos direitos que garantem a salvaguarda do Estado - os direitos verdadeiramente políticos.

Na teoria lefortiana, por sua vez, 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.

Opor direitos dos indivíduos a direitos políticos, com o argumento de que a aplicação de tais direitos ignora as disparidades sociais reais, poderia nos levar a inferir uma liberdade e igualdade que valeriam para todos, causando a dissolução de toda individualidade e de toda alteridade. Porém, Lefort admite que tais argumentos são pertinentes quando denunciam 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 e mostrando “como a sacralização da propriedade é eficaz para mascarar a oposição do capital e do trabalho” (Lefort, 2011). Portanto, a separação entre sociedade civil e Estado não está no centro do ‘problema’ encontrado por Lefort na posição de Marx, mas o foco parece estar na amplitude do 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.

A política e os direitos dos homens são transformados em dois polos de uma mesma ilusão por Marx. Negando as determinações particulares que comporiam a extensão do social, o espírito político é disseminado com o intuito de realizar “uma fusão entre o Estado, que supostamente encarna o povo em geral, e todas as instituições da vida civil” (Lefort, 2011, p. 66). A dissolução da individualidade nesse conceito de povo 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 é então estendida aos direitos de forma geral, pois estes ganhariam um sentido apenas enquanto uma representação burguesa. Para tanto, 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).

Diferentemente de Marx, os argumentos de Lefort acerca do que é postulado pela Declaração encontram sua razão de existir na afirmação da independência do pensamento e da liberdade de opinião diante do poder, ou ainda, da separação entre poder e saber que será atestada mais tarde no regime democrático. A dimensão simbólica presente em seus argumentos - e que acaba por transcender a factualidade imediata dos direitos do homem - amparam Lefort na tarefa de não reduzir esses direitos a algo que simplesmente marcaria a separação entre o homem burguês e o cidadão, ou entre aquilo que pertence ao âmbito privado e o que pertence ao âmbito político. É neste ponto que precisamos nos ater para entender de que modo Lefort combina sua crítica com aquilo com o que está de acordo com Marx, um autor que

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).

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 dos âmbitos social e econômico independentes, ainda que possuam seu ponto de convergência.

Colocada a distinção entre as diversas esferas, ainda que mantenham uma relação, Lefort acredita que o Estado encontre seu melhor desempenho 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).

Lefort entende que a lei se torna capaz de cumprir seu papel a partir do momento em que é separada da esfera do poder, não mais podendo ser usada como um instrumento explorado por legisladores com os mais diversos interesses particulares. A Declaração de 1791 erigiu a imagem de um indivíduo soberano, cujo limite de ação estaria apenas no exercício do direito de outro indivíduo. 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. E tudo aquilo que não pode ser analisado sob a luz da ideologia, permanece fora de seu alcance<sup>22</sup>, segundo Lefort. 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 do social, carregaria, então, a marca da ideologia<sup>23</sup>. 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 feita por Marx pretende também dar conta do acontecimento que foi a passagem da sociedade feudal à sociedade burguesa. No feudalismo, senhorias,

---

<sup>22</sup> Segundo Lefort, apesar do apego de Marx à letra da lei e sua atenção aos artigos, ele negligencia três artigos da Declaração dos direitos dos Estados Unidos de 1791. São eles: Art. 7 Nenhum homem pode ser acusado, preso, detido a não ser nos casos determinados pela lei e nas formas por ela prescritas. Quem solicitar, expedir, executar ou mandar executar ordens arbitrárias deve ser punido; porém, todo cidadão chamado ou preso em nome da lei deve obedecer imediatamente: torna-se culpado de resistência. Art 8 A lei não deve senão estabelecer penas estrita e evidentemente necessárias; e ninguém pode ser punido a não ser em nome de uma lei estabelecida e promulgada anteriormente ao delito e legalmente aplicada. Art 9 Todo homem é considerado inocente até que tenha sido declarado culpado; caso se julgue indispensável prendê-lo, todo rigor desnecessário à vigilância de sua pessoa deve ser severamente reprimido pela lei.

<sup>23</sup> No texto *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, Lefort afirma que a ideologia é, de fato, uma perspectiva sobre o social. De acordo com o autor, a diversidade dos discursos converge no fato de que “cada discurso tece ao mesmo tempo uma versão da ideologia e se desdobra nos horizontes da verdade”, encenando um antagonismo irreduzível entre eles. Para Lefort, o discurso da ideologia difere dos demais porque “a lógica de ocultação do objeto, na ideologia, é a lógica do próprio objeto”. (Gauchet; Lefort, 1971, p. 39, tradução nossa) Acredito que discorrer longamente sobre o assunto não seria benéfico ao trabalho e por isso esta breve nota me parece suficiente por enquanto.

estamentos, corporações e corpos de ofício possuíam caráter político, bem como os elementos materiais e espirituais da vida. A revolução política que coloca fim ao sistema feudal retira da sociedade civil seu caráter intrinsecamente político. A vida civil rompeu com o espírito político e o transformou em uma esfera da comunidade, domínio esse que diz respeito ao povo em geral.

Segundo Marx, a análise da passagem do feudalismo à sociedade burguesa se insere numa teoria da emancipação humana, que constitui um processo abrangente e que engloba a emancipação política como um de seus momentos necessários. Consiste na criação de um domínio da política que, ao mesmo tempo em que se separa da sociedade, define-a como um mero conjunto de interesses privados e existências individuais.

Para Marx, a Revolução burguesa realizou a emancipação política distante das diversas esferas do âmbito social. Este momento constituiria a grande ilusão política, dado que a burguesia identifica o momento da emancipação política como o momento da emancipação humana. Portanto, a emancipação e a ilusão políticas são sinônimas, dado que ‘os elementos particulares da vida civil se destacam como se fossem independentes’. A ilusão política coincide com a ilusão da independência dos elementos particulares da vida e os direitos do homem teriam por objetivo mantê-la. Tanto os direitos do homem quanto a emancipação política constituem momentos da mesma ilusão.

Tendo em vista esta questão, segundo a leitura de Lefort, Marx cometeu um erro ao recalcar a relação essencial que existe entre o Estado monárquico e o feudalismo, em sua recusa em pensar o político. Na análise histórica mais acertada para Lefort, o Estado moderno surge 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)

Lefort procura demonstrar a análise histórica que daria conta da formação do Estado moderno, e identifica dois pontos característicos dessa nova visão dos acontecimentos. O primeiro ponto trazido pelo autor é 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. O segundo ponto é a apropriação da herança deixada pelos romanos, 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 adquiridos ou não, bem como das relações travadas no interior das sociedades forjadas de acordo com seu contexto histórico. Marx entende as relações humanas em termos de relações de produção e de força, e esta é uma análise válida também para Lefort. Mas, no momento em que Marx rejeita a esfera do político, Lefort segue um caminho diferente, apostando - a meu ver - na passagem entre o poder e o direito e na capacidade do Estado de manter-se separado da sociedade através das leis e dos direitos institucionalizados, para assim afirmar a importância da dimensão simbólica constitutiva da sociedade política.

Consequentemente, Marx ignora a dimensão simbólica dos direitos, subjugando assim 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 fazia parte do Estado monárquico e Marx também parece não dissociar as duas esferas quando trata da sociedade moderna. Sendo assim, para Lefort, a chamada ‘revolução política moderna’ corresponde à cisão, ao desintrincamento das esferas do poder e do direito que acompanha a desincorporação do corpo do rei, que tanto mediava a justiça quanto fornecia a identidade da sociedade.

Lefort dota a emancipação política de um novo significado, o já citado desintrincamento entre poder e direito. A relação entre as duas instâncias se mantém também porque 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, bem como a legalidade de suas ações. 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, e por outro, confundiam-se com o monarca, como se incorporasse a lei nele mesmo. Deste modo, 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 –, que conferia a ele seu “corpo místico” ou ao direito conferido a ele a forma da 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.

Sobre isso ainda é necessário pontuar que, embora Lefort introduza o pensamento de Marx para dar conta da crítica que o autor faz aos direitos humanos, também aponta o mérito de Marx ao fundamentar teoricamente sua crítica, comentando e citando diretamente os textos e artigos das Declarações e Constituição americana. Mas, faz duas ressalvas principais em sua análise: 1. A tese de Marx não parece ser confirmada pelos acontecimentos do nosso tempo; 2. A sua crítica aos direitos do homem está baseada numa análise mal fundada da revolução democrático burguesa.

A lei é o reconhecimento escrito da regra pelo Estado e diz respeito ao sistema político que a legitima. A ênfase, portanto, está no político, e não no direito como Marx nos apresenta. A crítica dos direitos humanos formulada por ele, cuja origem está na formação do Estado moderno, se baseia em uma sociedade decomposta em indivíduos que representam nada mais que seus interesses particulares, cujos laços de dependência econômicos, sociais e políticos foram dissolvidos e que não mais formam um conjunto orgânico. Longe de ser um instrumento utilizado para mascarar a dissolução dos laços de dependência social, os direitos respaldam a formação de uma nova rede de relações entre os homens<sup>24</sup>.

O direito de segurança, enunciado na Constituição francesa de 1795, é criticado por Marx por cumprir a única função de estabelecer e manter a ideologia burguesa em seu lugar de poder, negligenciando talvez uma interpretação que daria conta de uma proteção oferecida pela própria sociedade a cada um de seus membros. Para Marx, a segurança, antes do conceito de propriedade, é o conceito supremo da sociedade burguesa. Através da segurança, o conceito de polícia pode ser usado para garantir a ordem, a conservação de cada um de seus atores, seus direitos e propriedades.

O que Lefort enfatiza aqui são as garantias conferidas ao indivíduo pelo direito de segurança contra toda arbitrariedade, fazendo da liberdade o fundamento da existência da nação. Sendo assim, aquele que fere o direito do indivíduo atenta contra a nação, porque numa comunidade política, as relações sociais são baseadas na confiança

---

<sup>24</sup> Por exemplo, A Declaração dos Direitos dos Estados Unidos de 1791, que fundamenta um sujeito soberano, cujo direito encontra seu limite no direito do próximo de também exercer seu direito mesa sistema de relações

de uma justiça independente de um senhor. Assim, a justiça e o poder se mostram descolados.

Com relação ao 4º artigo da Declaração dos Direitos dos Homens e do Cidadão, redigida na França, em 1789, o qual trata da liberdade<sup>25</sup>, Marx vê em sua origem não os homens em relação, mas mônadas voltadas a si mesmas. É no artigo sobre a liberdade que a imagem do indivíduo começa a ser desenhada, e é também nele que podemos ver uma nova forma de acesso ao espaço público. Interpretar este direito como o princípio que legitima a separação do homem com o homem é tomá-lo por sua função negativa<sup>26</sup> – não prejudicar – ignorando que a ação humana dentro do espaço público cria uma relação entre os sujeitos, afetando-os diretamente ou não. Essa relação entre os indivíduos não dependeria, segundo Lefort, do intermédio do Estado, representado por suas instituições ou mecanismos políticos, dada a impossibilidade de completo isolamento do indivíduo<sup>27</sup>.

Ao invés de questionar as inúmeras restrições que pesavam sobre as diferentes possibilidades de existência do indivíduo sob o Antigo Regime, ou seja, antes da ‘revolução democrático-burguesa’, Marx funda o direito no indivíduo – direito esse que encontra seu limite no exercício do direito do outro – e perde de vista o alcance prático da Declaração. Ela reconhece a liberdade de movimento e multiplica as relações sociais, segundo Lefort. Dito de outra forma, o homem pode movimentar-se e estabelecer-se como desejar em lugares e carreiras que antes eram reservados a categorias privilegiadas. Marx, apesar de suprimir os comentários acerca dos dois artigos que tratam da liberdade de opinião<sup>28</sup>, faz um trabalho detalhado acerca dessa liberdade através da análise da religião, mais precisamente da questão judaica, como vimos anteriormente. Mas ignora o fato de que a liberdade de relações e de comunicação é parte fundamental na prática da liberdade de opinião, inclusive religiosa. Para além de

---

<sup>25</sup> Art 4º A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo: assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei.

<sup>26</sup> A dimensão positiva seria “poder fazer tudo que”.

<sup>27</sup> Lefort apreende o isolamento do homem como uma ‘modalidade de sua relação com os outros’ e, portanto, o monadismo pleno do indivíduo constitui, por si só, também uma ilusão.

<sup>28</sup> Art. 10.º Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei; e Art. 11.º A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem; todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei;

garantir o direito a ter opiniões, é recomendado ao homem não apenas tê-las, mas tornar seus pensamentos públicos, comunicar aos demais e criar esta rede de relações na qual aparentemente a autoridade não poderia interferir legitimamente. Ou seja, antes de ser algo correlato à propriedade de bens materiais, a liberdade de opinião é uma liberdade de relações. Nas palavras de Lefort, a despeito desta interpretação

correr o risco de reduzir a comunicação às operações de seus agentes, os indivíduos, definidos um a um como exemplares do homem em si, digamos que o artigo dá a entender que há uma comunicação, uma circulação dos pensamentos e das opiniões, das palavras e dos escritos que escapam por princípio, salvo nos casos especificados pela lei, à autoridade do poder. (Lefort, 2011, p. 68)

Não é de pequena importância construir essa dimensão simbólica onde os direitos do homem podem ser afirmados independentemente do poder. O papel do Estado então se desloca da posição onde todo saber e poder coincidem e fica evidente a falsa assimilação do burguês ao cidadão.

O interesse de Lefort no direito parece vir em grande medida pelo seu significado simbólico e de como se tornou constitutivo da sociedade política a ponto de ser considerado como uma característica intrínseca da organização do regime democrático. Ignorar a dimensão simbólica dos direitos se presta muito bem ao papel de conservação do status quo, uma vez que subjuga toda prática jurídica à manutenção do sistema e das diversas esferas presentes na sociedade, sem deixar espaço para qualquer dinâmica.

Segundo Lefort, Marx certamente poderia compreender que uma sociedade não é apenas a justaposição de indivíduos e que os direitos garantidos aos homens não poderiam ser sobrepujados pelo discurso burguês, pois estavam inscritos em um registro social que os legitimava. Esta tendência em atrair para si todo pensamento e uso público da palavra é própria a um poder totalitário, um poder que faz do espaço público seu espaço privado, segundo as leis de organização criadas por ele mesmo. No totalitarismo, a violação dos direitos ocorre apenas do ponto de vista daquele que a sofre, pois o poder é exercido de acordo com a essência do sistema. Portanto, antes de ser uma violação arbitrária, ela segue a lógica do regime, que impede o acolhimento de qualquer opinião que ateste uma vida social descolada de sua relação com o poder ou que a alteridade seja acolhida no social.

Marx não parece preocupado com o fato de que, ao enunciar princípios, todo ato contrário a ele é uma transgressão ou que o próprio enunciado autoriza a

transgressão. Isto parece mostrar seu desprezo pela letra da lei<sup>29</sup>. Ao fazer a crítica dos direitos humanos, a crítica de Marx se torna uma crítica ao sentido que é dado ao direito, pois o único sentido conferido ao direito por Marx é aquele conferido pela representação burguesa. O autor questiona a representação utilitarista da lei, fundamentada na ideia da mônada, ou seja, na ideia do homem egoísta decomposto em indivíduo dentro da sociedade.

Em seu desprezo pelas leis escritas, Lefort aponta que Marx ignora sua função, que, ao inscrever-se em um código, se descola – ao menos teoricamente – da dimensão do poder, e não pode mais ser abertamente explorada ao sabor das circunstâncias “por legisladores submetidos à pressão dos governantes” e se torna aplicável inclusive a estes. A lei, então, não mais regula relações individuais conformadas na realidade empírica, mas se presta à conservação da possibilidade de relações.

Lefort, ao dar ênfase àquilo que acredito ser o caminho traçado por sua obra política, a dimensão simbólica, nos apresenta a noção de culpabilidade e o que Marx teria perdido ao não vislumbrar no direito seu real alcance. A formulação da máxima “todo homem é considerado inocente até que tenha sido declarado culpado” é um momento decisivo do pensamento político, porque considera não apenas o fato e aquele que o pratica, mas também aquele que lhes confere significado – inocentes, culpados e elementos externos. Nenhum desses elementos representa uma posição fixa, pois distingui-los é de ordem simbólica e passível de erro. Marx, por sua vez, enfatiza o descolamento entre o poder que enuncia as regras e os homens e não a garantia de que será buscado o cumprimento do direito. A formação da representação burguesa da sociedade civil teria ocorrido ao mesmo tempo em que foi engendrado um Estado destinado a encarnar uma comunidade política imaginária.

A reconstrução que Marx faz da formação do Estado moderno e das mudanças históricas decorrentes não reconhece o direito como uma dimensão externa ao poder. Para Lefort, a crítica de Marx “exerce-se imediatamente nos horizontes de uma teoria da sociedade na qual se encontram abolidas a dimensão do poder e, com esta, a dimensão da lei e do saber”. (Lefort, 2011, p. 71)

---

<sup>29</sup> “Quando a Declaração estipula o direito de resistência à opressão, não se deve pensar que cabe ao Estado fazer com que o respeitem. Ao Estado cabe garantir a propriedade, a segurança e a liberdade dos cidadãos. Porém, a ameaça de opressão coloca outro problema. Embora a opressão possa emanar de um particular para ser exercida sobre outro particular, não resta dúvida de que culmina na hipótese de um golpe à soberania da nação” (Lefort, 1991, p. 49)

O alcance político dos direitos não pode ser unicamente determinado pela interpretação literal dos enunciados nas Declarações citadas até aqui, sem que busquemos compreender qual o impacto do exercício de tais direitos na vida social dos homens<sup>30</sup>. A crítica de Marx tem como alvo os enunciados dos direitos do homem, que lhes atribui uma função ideológica. Há, para o autor, uma identificação entre a ilusão da política e a ilusão dos direitos do homem, e dentro da sociedade ideal a divisão de classes é abolida e a distinção entre econômico, jurídico e político verte em social puro.

Marx, ao reconstruir a formação do Estado moderno, o opõe ao sistema feudal, e faz dele um braço da sociedade burguesa. Porém, segundo Lefort, a ilusão não está na sociedade – onde Marx aponta – mas em seu cerne. Antes de analisar a passagem entre o Estado moderno e o feudalismo, Marx deveria analisar a “filiação” entre Estado monárquico e feudal. A unidade representada pelas figuras da Nação e do Povo já pode ser encontrada na Europa no século XIV, como resultado da monarquia baseada em uma teoria da soberania.

O Estado “longe de sair da emancipação da sociedade burguesa, extraindo-se do mundo feudal, foi muito mais o estabelecimento de reinos territoriais, unificados pela vassalagem comum dos súditos ao monarca e pouco a pouco nivelados pelo poder estatal, que criou as condições para o desenvolvimento da burguesia”. (Lefort, 2011, p. 72)

#### 2.4. A influência de Maquiavel

Um dos motivos pelos quais Lefort mobiliza Maquiavel em sua teoria política é com o objetivo de sustentar sua crítica a Marx e para isso é importante reforçar a interpretação que Lefort faz do autor sobre o seguinte ponto: 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 e, conseqüentemente, a sobreposição dos indivíduos numa relação verticalizada. Marx nega que os direitos tenham um

---

<sup>30</sup> Quanto às críticas que apresentam o seguinte conteúdo, como: “as liberdades permanecem formais quando se combinam com a pobreza, a insegurança no trabalho, a privação diante da doença”, Lefort objeta que são insustentáveis. Isto porque “aplicado às sociedades ocidentais, negligencia o fato de que essas liberdades formais tornaram possíveis as reivindicações que conseguiram fazer evoluir a condição dos homens. Passa em silêncio sobre o estatuto dessas primeiras liberdades que resultaram no direito de associação dos trabalhadores e no direito de greve, os quais incorporam-se ao mesmo tempo aos direitos obtidos – a ponto de que sua supressão implicaria no presente a destruição da democracia – e aos direitos econômicos e sociais.” (Lefort, 1991, p. 58)

significado político na sociedade moderna, sendo a razão da sua existência a mera preservação da vida do homem burguês e de sua propriedade. Logo, o direito não está ligado à definição do regime político nem diz respeito a qualquer forma de organização social, mas apontaria apenas o sintoma de relações de produção deficientes

Ainda que Lefort não tenha buscado na obra de Maquiavel a resposta aos problemas de Marx, nela encontrou o reconhecimento da divisão no interior de todas as sociedades históricas. Porém, essa divisão não era derivada do estado de desenvolvimento das forças produtivas e da divisão do trabalho. Apesar das implicações das condições econômicas nas relações sociais, percebeu que a divisão se manifestava pela oposição de dois desejos: o de comandar, de oprimir – o desejo dos grandes – e o de não ser comandado, oprimido – o desejo do povo. Maquiavel parece ter uma profunda consciência do conflito existente entre os detentores da riqueza e os demais homens. Seguindo por esta mesma via, Lefort relaciona luta por apropriação de bens à formação das classes e do poder, mesmo que não esteja apoiada em uma hierarquia fundada na divisão do trabalho ou em referência direta à finalidade do corpo social. A seu tempo, Lefort defende que pelo fenômeno da divisão 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 torna manifesta no conflito econômico”. (Lefort, 1979, p. 149)

Para o presente trabalho, o ponto central da obra maquiaveliana está na divisão entre Grandes e Povo. Partindo da afirmação segundo a qual “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, cap. IX, p. 43), inferimos que tais relações são permeadas pelo poder e determinam a divisão política, bem como seus desdobramentos possíveis funcionam como condições para a existência dos mais diversos tipos de sociedade.

Para delimitar aquilo que é poder, Maquiavel parece ligá-lo à divisão política e busca a sua origem junto à classe dominante. Segundo o autor, ela é composta ou por gentis-homens - que são homens que vivem no ócio, do produto de suas posses e não se dedicam a uma atividade, ofício ou profissão - ou homens que exercem atividade mercante. Os gentis-homens não são ligados à coisa pública, porque não exercem um ofício e, portanto, são inimigos da vida civil. Em outras palavras, não têm relação de

dependência recíproca na divisão civil e o poder que exercem deve ser regulado por um poder superior. Este poder superior, na interpretação de Lefort, é engendrado a partir do poder dos Grandes que, ao separar-se da classe dominante, passa a figurar o Estado.

A divisão e o embate de desejos se tornam constitutivos da instituição social, dando origem a uma espécie de ordem e, como Lei e Poder são por essência expostos aos efeitos do desejo do Povo, hão de encontrar resistência por parte dos Grandes. A força deste desejo impede a unidade real do Estado - uma vez que a unidade real, neste sentido, acarretaria a supressão de um dos desejos. Logo, o desejo de um povo livre jamais é uma ameaça à liberdade, desejo que jamais será completamente satisfeito e que, segundo a ideia presente no capítulo V do Príncipe, é essencial para a segurança do homem que procura manter aquilo que tem. Portanto, a divisão do desejo como divisão social não tem fim, nem Grandes nem Povo têm seus desejos satisfeitos. A desunião enquanto conflito civil é o motor de um Estado livre e sua sorte depende da relação estabelecida entre poder e povo.

#### 2.4.1. O poder e as instituições

No livro "*Le Travail de l'oeuvre*", a interpretação que Lefort faz da obra de Maquiavel traz o papel da instituição conjugado ao conceito de força - *forza* -, que designa tanto a ação dos particulares quanto a ação do Príncipe. O emprego da força pelo Príncipe faz parte das atribuições de suas instituições a partir do momento em que a legitimidade da violência exercida pelos particulares passa a ser questionada. De acordo com Lefort, quando ocorre esta passagem do privado ao público, a violência é conservada e perpetuada, porque a potência da instituição deriva da própria potência dos cidadãos, permanecendo o *stato* do Príncipe, “em parte, sob o domínio das classes que lhe comunicam seus humores” (Lefort, 1972, p. 484, tradução nossa). Ainda que possua, de certo modo, esse caráter regulador dos humores, isto não significa que o Príncipe se torna uma instância incapaz de cometer violações arbitrárias ou violência contra os seus cidadãos; mas, o essencial, segundo Lefort, é que

o processo da violência, que conduz naturalmente ao deslocamento do corpo político, é rompido em um ponto, graças a uma instância que a coloca a serviço de sua unidade, reconhecendo a diferença entre o público e o privado. (Lefort, 1972, p. 484, tradução nossa)

Fazemos uso do exemplo da violência e da legitimidade de seu exercício para dar conta, de certo modo, do papel que as instituições desempenham no funcionamento e na coerência do social. Independentemente das circunstâncias em que a violência pública é praticada ou de quem é o escolhido para exercê-la, esta instância/instituição também está fundada sobre o desejo pertencente ao povo de não ser oprimido. Por sua natureza, somente este desejo é capaz de abrir um espaço público na sociedade, “não o das praças e dos pórticos, simples lugar de encontro de pessoas, onde a palavra circula sempre entre *alguém* e algum *outro*, mas o espaço anônimo da instituição.” (Lefort, 1972, p. 485, tradução nossa)

A institucionalização do conflito está, portanto, intimamente ligada ao aumento do poder social, num “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 do que é, idealmente, a natureza humana estão fadadas ao fracasso desde a sua concepção. Neste momento, dois textos de Maquiavel nos serão úteis para nortear nossa reflexão acerca da teoria política de Lefort: os *Discorsi* no que diz respeito às instituições e o *Príncipe* quando trabalhamos a questão da lei.

Em sintonia com o que foi dito anteriormente, não podemos nos referir a este desejo de dominação como um traço próprio da natureza humana.<sup>31</sup> Colocá-lo como um desejo próprio à sua natureza contraria o caráter mutável que Maquiavel confere à conduta dos homens, dado que perseguem fins diversos, tais como poder, honra, riqueza e liberdade. Portanto, a cisão da sociedade nesses dois humores diferentes não pode ser reconhecida como uma divisão simétrica, porque seus desejos fazem parte de registros diferentes, o do ter e o do ser. O desejo dos Grandes pertenceria à ordem do ter, por possuir um objeto desejado, que é o outro a ser dominado. Assim como as consequências dessa dominação também são passíveis de apropriação, como a riqueza, a condição e a honra perante os demais. O desejo do povo, por sua vez, é da ordem do ser - não ser oprimido, ou seja, um desejo sem objeto. E esse desejo de não dominação coloca o desejo do povo como uma operação da negatividade. Nesse sentido, Lefort

---

<sup>31</sup> Parece-me que outro motivo para Maquiavel não se deter propriamente na natureza humana para explicar a questão do poder, é o fato de que essa divisão dos desejos só se forma no estado social, onde os homens já estão inseridos em determinada relação política e são capazes de expressar seu desejo de oprimir e de não ser oprimido.

encontra em Maquiavel um caminho para a formação do Estado moderno que parte justamente dessa relação, pertencente à ordem do social.

O conflito de desejos se coloca, segundo Maquiavel, tal como lido por Lefort, na origem das leis nas sociedades políticas - fazendo a ligação entre a institucionalização do conflito e o político. A liberdade apresenta a necessidade de que sejam criadas instituições que a assegurem, porque não é dada de antemão e, portanto, sua existência está condicionada ao momento de sua criação. A liberdade é um ponto muito importante em Maquiavel, a começar pela liberdade do desejo. A lei - enquanto produto do conflito - deve nascer do desejo livre de quem busca a institucionalização da matéria pela qual está lutando, e não como uma imposição desse desejo aos atores sociais.

O desejo do povo por liberdade, segundo Maquiavel, tem duas fontes diferentes, que são: o desejo de ser livre para comandar, mas que é o desejo de uma minoria, e o desejo de liberdade para viver em segurança, pertencente à grande maioria. Isto ocorre porque os altos comandos são compostos por uma quantidade ínfima de cidadãos, e podem ser facilmente eliminados. Mas, por outro lado, aqueles que desejam viver em segurança, são facilmente satisfeitos com ordenações e leis que satisfaçam 'tanto o poder do príncipe quanto a segurança de todos'. Se as coisas se passarem deste modo, vinculando também o príncipe ao ordenamento e o povo estiver seguro de que as leis não poderão ser transgredidas, o príncipe também se sentirá seguro.

Da desunião que existe entre esses dois estratos sociais, nascem as leis benéficas à liberdade. O conflito, ou os tumultos, nas palavras de Maquiavel, são benéficos à existência da república, uma vez que

os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública. [...] E os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo. E, em sendo falsas tais opiniões, há sempre o remédio das assembleias, nas quais surja algum homem de bem que, discursando, lhes mostre que se enganam: e os povos, como diz Túlio, mesmo sendo ignorantes, são capazes de entender a verdade e facilmente cedem, quando a verdade lhes é dita por homem digno de fé. (Maquiavel, 2007, p. 22-23)

Para o autor, nada melhor à estabilidade da república que ordená-la para que os humores possam ser desafogados dentro da lei.

Maquiavel demonstra a força da lei já no início dos *Discorsi*, no qual o termo ‘lei’ é usado para se referir ao mecanismo que auxilia na manutenção da existência do povo, sem a interferência de nenhum príncipe em particular. Ao mencionar o fenômeno que deu origem à cidade de Veneza, Maquiavel evidencia esta força da lei, portanto, na seguinte passagem:

Os muitos povos que se reuniram em certas ilhotas situadas na porta do mar Adriático, para fugirem às guerras que todos os dias nasciam na Itália em decorrência da invasão de novos bárbaros depois do declínio do império romano, começaram - sem que nenhum príncipe em particular os ordenasse - a viver sob as leis que lhes pareciam mais aptas a mantê-los. Nisso tiveram êxito, em vista do longo período de paz que o local lhes deu (Maquiavel, 2007, p. 8).

Sendo assim, a sorte que a cidade vai conhecer depende de dois fatores: a escolha do local pelo edificador e a ordenação das leis.

A boa escolha do local, em terras férteis que possibilitassem aos homens momentos mais prolongados de ócio, teria como consequência a necessidade de um poder forte que fizesse os homens se sentirem seguros e a criação de ordenações para que as leis os obriguem ao esforço, à união e aos exercícios. Aquele que ordena as leis, segundo Maquiavel, deve pressupor que os homens são maus, e só dependem da ocasião para demonstrar a malignidade de seu ânimo. Portanto, o papel das leis não parecia voltar-se à regulação da atividade dos homens direcionada à edificação da cidade, mas para regular seu momento de ócio, com o objetivo de evitar com que seja nocivo à sua manutenção<sup>32</sup>. Maquiavel parece concluir que é a lei que torna os homens bons.<sup>33</sup>

Tendo em vista esse arranjo de desejos e de conhecimentos para adequar as atitudes dentro do campo social, Maquiavel reconheceu a necessidade do Povo de aceitar certos sacrifícios para não mais ser subjugado pela classe dominante através da mediação do príncipe. A formação dessa vontade coletiva tomará ainda outras formas, mas todas terão o mesmo rumo, se os atores sociais cumprirem seu papel de “dar a si mesmos chefes capazes de visar objetivos determinados, de analisar as relações de força e de prever acontecimentos” e forem capazes de “sustentar com entusiasmo sua ação,

---

<sup>32</sup> Maquiavel descreve inicialmente a origem das repúblicas segundo outros estudiosos para discorrer sobre as ordenações da cidade de Roma. (Maquiavel, 2007, p. 14-16)

<sup>33</sup> “E, quando uma coisa funciona bem por si mesma, sem leis, não há necessidade de lei; mas, quando falta o bom costume, a lei logo se faz necessária.” (Maquiavel, 2007, p. 20-21)

até mesmo quando esta contradiga de maneira flagrante as normas da moral tradicional” (Lefort, 1979, p. 189).

Seguindo a esteira maquiaveliana, o ato de governar traz a necessidade de tomar as situações sempre como relações de força destinadas à manutenção ou tomada do poder, tanto nas situações que se apresentam no interior do Estado quanto nas relações entre Estados. O poder no interior do Estado está diretamente relacionado com a lei, aos olhos dos súditos, mesmo daqueles que ignoram o fato de que são os próprios homens que articulam uma espécie de poder formado no entorno dos governantes. A ficção criada com relação à lei, então, existiria na medida em que aquele que governa deve sempre justificar suas ações, mesmo quando a razão não seja verdadeira, mas apresente algo de divino ou que satisfaça a vontade coletiva.<sup>34</sup> A base da autoridade do príncipe/governante seria essa, pois não seria interessante ampliar o acesso ao poder a todos os homens indistintamente, existindo uma limitação imposta pelas condições de acesso que atingia inclusive a classe dominante - a qual também age segundo o imperativo da necessidade.

Aos olhos de Lefort, Maquiavel desfaz a ilusão de uma sociedade sem divisões e de que haveria um bom poder, acima das classes e árbitro dos conflitos. Poder esse que conferia identidade ao povo, como aquele que encarnava o povo. Como resultado, Maquiavel descobriu que a representação era tão eficaz quanto a força. Um novo regime se esboça, no qual o poder é engenhoso e a lei é viva, porque ambos estão expostos à reivindicação do povo. (Lefort, 2007b)

Em Maquiavel, Lefort encontra a afirmação do conflito social como fator de mudança histórica. Esta mudança é possível, segundo Maquiavel, em uma sociedade histórica, que se contrapõe a uma sociedade conservadora. A sociedade conservadora tem como seu principal agente de conservação a classe dominante, independentemente de este regime ser monárquico ou republicano. Deste modo, 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 conceder, em alguma medida, liberdade ao Povo. O objetivo dessas análises feitas por Maquiavel

---

<sup>34</sup> Neste sentido, a violência exercida pelo Estado também é marcada pelo trânsito estabelecido pela imaginação coletiva entre justiça e piedade.

não parece ser a racionalização da violência praticada pelas forças políticas ou do estabelecimento de um Estado de conveniência, mas enfatizar a experiência histórica e as circunstâncias nas quais as relações sociais se estabelecem.

Esta experiência é parte da história, e nela 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)

Ao que parece, na interpretação de Lefort, Maquiavel situa a experiência histórica nos limites de um Estado. Visando a dinâmica social, Maquiavel analisa as virtudes em um poder que sabe explorar os efeitos da divisão social, preservando “a função do poder de Estado no processo de formação da sociedade civil”, mas mantendo as duas instâncias separadas. Esta parece ser a base escolhida por Lefort para sustentar uma posição cada vez mais sólida do Estado como fiador dos direitos sociais, econômicos e culturais.

#### 2.4.2. A interlocução com o presente

Em uma entrevista concedida no ano de 1978, e publicada na obra *Les Temps Présent*, Lefort afirma ter se aproximado de Maquiavel no momento em que se tornou sensível à lacuna marxista do político. Lefort não partilha da concepção economicista que rege o funcionamento da sociedade segundo Marx, porque o autor não ofereceu, de acordo com Lefort, meios para que se pudesse compreender o papel desempenhado pela ideologia na formação social para a qual estava buscando respostas - a sociedade burocrática na URSS - e a natureza dos acontecimentos que resultaram dessa nova função do poder.

A história, para Lefort, é também um importante ponto na obra de Maquiavel porque, ainda que as condições históricas determinem os traços mais fortes da obra, ela não interpela somente os homens do século XVI, mas se dirige também a nós, 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.

O significado simbólico dos direitos do homem, considerados pilares do regime democrático por Lefort, aponta para uma indeterminação própria a este regime político, uma vez que 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 à nova forma tomada pelas reivindicações sociais. Nesse sentido, o ponto de partida das reivindicações sociais está localizado na exigência constante de reformulação do direito que, por sua dinâmica, não encontra o ponto de chegada na solução permanente dos conflitos.

Ao relacionar os direitos à sustentação do regime político, Lefort confere a esses direitos um significado político. E a partir da relação que se estabelece entre as reivindicações, a garantia de direitos e o poder político, podemos perceber a existência de um poder social descolado do poder político ganhando cada vez mais visibilidade. Interessante notar que Lefort usa o termo ‘poder’ para se referir às duas instâncias, talvez pelo papel que desempenha na relação entre Estado e sociedade civil. O momento em que a reivindicação social faz a passagem ao campo do direito nos diz muito sobre o papel do conflito como parte constitutiva do funcionamento do Estado e da sociedade civil. A influência de Maquiavel no pensamento de Lefort fica bastante clara neste ponto, quando passamos a falar sobre uma sociedade democrática, que abraça o conflito como uma parte fundamental para que seja definida do modo como é.

Apesar de entendermos que nem toda associação entre a política maquiaveliana e a atualidade seja possível, ou que sempre seja válida a relação que achamos entrever entre sua República e nosso sistema democrático, Maquiavel abre espaço para pensar essa distinção e, mesmo que estes termos não estejam presentes na obra do autor, parece enfatizar a importância das instituições a serviço do interesse geral, cumprindo um papel de mediação na relação existente entre Estado, as instituições legais e políticas, e sociedade civil.

Apesar de afirmar literalmente que um homem sozinho é capaz de ordenar uma república, ela será duradoura apenas se seus cuidados e sua manutenção estiverem nas mãos de muitos homens. Uma vez que os homens percebem o bem que fazem em mantê-la, jamais a abandonam. Também parece importante o uso que Maquiavel faz do

exemplo de Rômulo, ao afirmar que as mortes provocadas por ele foram em grande parte pelo bem comum e não por sede de poder, dado que “ordenou um senado para servir-lhe de conselho, a fim de deliberar segundo sua opinião”, tendo autoridade apenas sobre os exércitos em tempos de guerra e para reunir o senado.

Deste modo, uma república não depende apenas de um príncipe que governe com prudência, mas de um príncipe capaz de ordenar de tal modo que, mesmo aqueles que lhe sucederem, deverão manter os ordenamentos criados por ele.<sup>35</sup> Ou seja, os costumes precisam de leis que os mantenham, e as leis precisam dos costumes para que sejam seguidas.

Como aponta Lefort em seu texto *Maquiavel: a origem econômica do conflito*, Maquiavel viveu numa época em que as sociedades burguesas estavam organizadas segundo a aristocracia e as propriedades fundiárias e o capitalismo estavam limitados às cidades europeias. 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. Ou seja, Lefort resgata o autor para trabalhar estes pontos que dizem respeito também a uma concepção marxista das origens do capitalismo.

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

---

<sup>35</sup> Para a manutenção das repúblicas, Maquiavel enfatiza o papel positivo da religião, combinando sua eficácia com o fato de demandar um menor esforço por parte do governante. Nas palavras do autor: “Assim como a observância do culto divino é razão da grandeza das repúblicas, também seu desprezo é razão de sua ruína. Pois onde falta o temor a Deus, é preciso que o reino arruíne-se ou que seja mantido pelo temor a um príncipe que supra a falta da religião. E, como os príncipes têm vida curta, o reino só poderá desaparecer logo, ao desaparecer a virtú dele. Motivo por que os reinos que dependem apenas da virtú de um homem são pouco duradouros, pois a virtú desaparece com a vida desse homem; e raras vezes ocorre ser ela renovada com a sucessão.” (Maquiavel, 2007, p. 51) Por outro lado, “quem se puser a governar uma multidão, seja por via da liberdade, seja por via de principado, se não se garantir contra os que são inimigos da nova ordenação, criará um estado de vida breve. Verdade é que considero infelizes os príncipes que, para assegurar o seu estado, precisam valer-se de meios extraordinários, visto terem por inimigos uma multidão: porque quem tem por inimigo os poucos consegue segurança com facilidade e sem muitos escândalos; mas quem tem o povo todo por inimigo nunca está seguro; e, quanto mais crueldade usar, mais fraco se tornará seu principado. De tal sorte que o maior remédio é procurar angariar a amizade do povo.” (Maquiavel, 2007, p. 66)

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 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 apto a produzir ele mesmo leis e instituições capazes de garantir que prevaleçam sobre os interesses de alguns, efetivando, desta forma, seu desejo. A forma como Lefort compreendeu este modo de fazer a leitura dos acontecimentos políticos confere ao conflito civil um papel determinante na produção da ordem institucional e, mais especificamente, na produção da ordem legal. Pensar o tema da lei em Lefort envolve as dificuldades que encontramos ao abordar de alguma forma os processos de institucionalização do conflito. Tendo em vista o papel cumprido por Maquiavel nesta temática para Lefort, selecionamos dois comentaristas brasileiros que muito contribuem para a nossa discussão. O foco parece estar na ideia de que a Lei orienta o corpo político, mediando - mas nunca resolvendo - o conflito e fundando um espaço público.

A discussão brasileira acerca da disputa entre os humores do povo e dos grandes e dos efeitos desse conflito passa pelo papel conferido a cada uma das partes. Dois artigos nos interessam mais, não apenas porque dialogam abertamente, mas também porque colocam em pauta a leitura lefortiana desta relação inscrita no espaço público. São eles: *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*, de Helton Adverse (2007) e *Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações*, de Sérgio Cardoso (2015). No embate entre os dois autores, aparece a dificuldade de interpretar a natureza da Lei no Maquiavel de Lefort. E, para organizar este diálogo, acredito ser proveitoso apresentar brevemente as posições tomadas pelos autores seguindo a ordem cronológica de publicação para que possamos situar nossa própria leitura e seus desdobramentos nesta tese.

### 2.4.3. Helton Adverse e a positivação do desejo do povo

Em seu texto, Adverse situa Lefort como um leitor de Maquiavel que privilegia a teoria dos humores e enfatiza o caráter agônico das relações travadas no interior da sociedade civil, revelando “a indissociável sociabilidade que une e separa os homens vivendo em um regime político marcado pelas incessantes confrontações das forças sociais”. (Adverse, 2007, p. 35)

Na medida em que a oposição dos humores se torna central à definição de ordem política, Adverse afirma que duas considerações são importantes para situar o problema acerca do republicanismo de Maquiavel: aquela a respeito da natureza dos humores e aquela a respeito do efeito do confronto dos humores. A respeito da natureza dos humores, afirma que, à primeira vista, “o desejo dos grandes é positivo porque determinado, ao passo que o desejo do povo, indeterminado, seria negativo: antes de mais nada, o povo exige apenas não ser oprimido”. (Adverse, 2007, p. 36) O caráter político desses desejos indica a vinculação dos homens tanto a seus interesses particulares quanto a um modo de vida político, ao qual seriam apegados. Com relação ao desejo do povo, este se vincularia, então, a um *ethos político* de liberdade, afastando uma interpretação exclusivamente negativa de tal desejo. Nesse sentido, até mesmo a rebelião toma o sentido contrário a tal determinação negativa do desejo, uma vez que representa um modo de “resistência ativa e evidencia a ligação entre cidadão e cidade sob forma de engajamento”, com o fim de preservar um bem comum, a liberdade. (Adverse, 2007, p. 37)

À liberdade são conferidos dois sentidos, relacionados entre si. Um é negativo e diz respeito à relação estabelecida entre as cidades, visando manter sua independência frente às outras. A outra, e é esta que mais nos interessa, diz respeito à ordem interna das cidades e suas instituições. A ideia de viver em liberdade se vincula à ideia de viver sob leis elaboradas pelos cidadãos, mas a participação popular pode acontecer em diferentes graus. Ambos os sentidos de liberdade se comunicam na medida em que, nas cidades livres, a riqueza é um bem comum e a grandeza da pátria está também associada ao interesse individual, fazendo do bem da cidade, o bem do cidadão. Nesta articulação de bens, tem lugar um modo de vida peculiar, fundado sobre os valores da liberdade e da igualdade civil.

Situar a convivência entre os diferentes humores torna-se ponto decisivo, uma vez que o desejo de bens e de mando está presente em todo o corpo social. Portanto, se reconhecemos esse desejo aquisitivo em todos os homens por igual, “então o desejo do povo termina por igualar-se ao dos grandes, com a pequena diferença de que seria domesticado por causa do reconhecimento de que não podem satisfazer livremente suas vontades de modo individual”<sup>36</sup> (Adverse, 2007, p. 39). Viver livremente está intimamente vinculado a seus efeitos políticos, mas não necessariamente econômicos, mesmo que os efeitos econômicos do conflito sejam dotados de uma dimensão política. Por outro lado, nesta república conflitiva, a igualdade tanto serve de pano de fundo para as desigualdades também econômicas quanto é limitada pelas desigualdades, ligando a seu modo os efeitos econômicos ao conflito de desejos.

Segundo Maquiavel<sup>37</sup>, nas cidades mais populosas, os homens desejam bem, vivem melhor e em liberdade porque são minimamente iguais social e politicamente. Ou seja, num regime republicano, regulado por leis, a igualdade se apresenta como uma de suas condições. Igualdade no sentido de que é preciso conferir certa generalidade ao corpo social para a produção de efeitos políticos, mas que não visa a uma universalidade que apagaria as diferenças sociais e econômicas próprias à sociedade civil.

Nelas, o desejo do povo é positivado através da participação na vida pública e Roma fornece o exemplo mais evidente de como o conflito é colocado na origem das leis. Por meio da criação dos tribunos da plebe, o povo foi reconhecido como sujeito político e alçado a um status de possuidor de influência institucional e autoridade, exercida tanto diretamente quanto através de seus representantes. Deste modo, o povo estava mais apto a guardar a liberdade que os grandes, porque seu desejo não seria tanto de possuí-la, mas antes de não ser dominado e viver como um povo livre. A tese de Adverse, em consonância a outros comentadores, é a de que

---

<sup>36</sup> Este é um ponto importante para entender a tese de Adverse: o desejo de obter, inerente a todos os homens, deve ser regulado para que não se rompa o tecido político. Sendo assim, o desejo do povo deve ser regulado.

<sup>37</sup> Cito Adverse: “ Se lembrarmos o capítulo 55 do livro I dos Discursos, a igualdade é uma das condições para o estabelecimento do regime republicano. Maquiavel não se refere, nesse trecho, a uma igualdade absoluta que apagaria as diferenças sociais e econômicas, mas a uma certa homogeneidade no modo de vida dos cidadãos e a seus efeitos políticos. Mais ainda, o econômico não parece constituir um objeto próprio de investigação para Maquiavel: quando seu interesse se dirige a questões dessa natureza sempre estará presente a dimensão política”. (Adverse, 2007, p. 43)

o direito de exercer o poder, e o reconhecimento desse direito no âmbito institucional satisfaz o desejo de participação na vida pública. Podemos ver então que o desejo de não ser dominado está longe de poder ser reduzido ao polo negativo do desejo de dominar. [...] É porque não há contrariedade absoluta que os desejos podem então se afirmar e os conflitos manterem rigorosa a vida política, remetendo um ao outro indefinidamente. (Adverse, 2007, p. 41)

E segue afirmando que, por outro lado, o desejo de participação na vida política não pode ser identificado ao desejo de dominar se considerarmos que o primeiro vem para limitar justamente o desejo de dominar. “No domínio dos humores”, nos diz Adverse, “só o positivo pode se contrapor ao positivo; de outro modo, haveria sobreposição e conseqüente anulação do outro”. (Adverse, 2007, p. 41-42) A divisão dos humores enseja, portanto, uma saída institucional, oferecendo mecanismos para que as disputas sejam resolvidas, na medida em que os adversários estejam submetidos às mesmas normas e regras de modo minimamente consensual, aludindo, deste modo, às leis.

Para dar conta dos diferentes registros do desejo, povo e grandes podem desejar o mesmo objeto, mas o modo com que desejam é diverso. Ou seja, ainda que o objeto seja semelhante, o povo segue carregando a marca originária de seu desejo. A lembrança do povo de que seu desejo originário era de não ser oprimido ou dominado deve prevalecer sobre o desejo (semelhante ao dos grandes) satisfeito. Para o autor, um desejo indeterminado pode ser bem ou mal determinado, se porventura houver a sua satisfação. Porque, segundo Adverse, “se o povo passa a desejar como os grandes, isto é, quando se torna ambicioso, preocupado apenas em satisfazer seu próprio interesse, em detrimento do bem comum, a república está com os dias contados: o humor do povo se igualou ao dos grandes.” (Adverse, 2007, p. 45) A possibilidade de corrupção, então, passa a existir quando “o exercício prolongado dos meios faz o povo esquecer o fim que ele originalmente deseja”. (Adverse, 2007, p. 46) Esse exercício prolongado dos meios parece ter estreita relação com o adormecimento do espírito do cidadão pela estabilidade política, que, além da corrupção, pode levá-lo ao esquecimento do seu desejo originário pela liberdade e pela não dominação.

Para Maquiavel, o amor e o temor são as duas causas de ação nos homens, e é o mal que, na possibilidade de se tornar real, leva os homens a agir no sentido de evitar com que se concretize. Deste modo, os homens agem por necessidade. O amor, por sua vez, é identificado ao ‘amor pela pátria como a forma afetiva do desejo de liberdade’.

Se amar a pátria é ter como objeto de desejo ‘a coisa pública ela mesma’, seu amor é pelas instituições, são as leis, é o próprio espaço político em que os homens agem.

Apesar de todos os riscos descritos, grandes e povo devem conviver no espaço público, porque de seu embate se originam boas leis. Porém, o desejo de participação na vida política deve existir para que o povo seja alçado ao posto de guardião da liberdade e, quando este desejo é satisfeito através do exercício da magistratura, grandes e povo se tornam partes antagônicas politicamente. Deste modo, para que o povo possa cumprir seu papel de guardião da liberdade, seu desejo deve adquirir alguma positividade, ou seja, não pode apenas ser definido como contrário ao desejo dos grandes. Adverse descarta a interpretação segundo a qual os homens se apegam à liberdade por ser um meio pelo qual podem perseguir seus interesses particulares, um desejo de não interferência, negativo. Esta negatividade conferida ao desejo de não dominação do povo contaminaria a virtù, no sentido de que toda ação empreendida por ele teria como fim a não dominação. Para Adverse, esta abordagem do pensamento maquiaveliano “contamina seu republicanism com um pressuposto teórico, desenvolvido posteriormente na história do pensamento político, segundo o qual no fundamento da vida pública vamos encontrar os interesses privados, sendo que a busca por sua satisfação orientaria a dinâmica política”. (Adverse, 2007, p. 50)

#### 2.4.4. Sérgio Cardoso e a dimensão negativa do desejo

A interpretação do conflito na obra de Maquiavel feita pelo comentador Sérgio Cardoso se faz de acordo com a matriz lefortiana<sup>38</sup> e dialogará com o artigo de Helton Adverse. Cardoso guarda, assim como Lefort, a ideia de um poder da lei que, mesmo originada na divisão civil, fala em nome do todo.

No artigo “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a *divisão civil* e suas interpretações”, de Sérgio Cardoso, a manifestação da heterogeneidade dos desejos e a conseqüente contraposição entre eles, a saber, entre a resistência popular e os interesses opressores, é resolvida através de universais políticos, ou seja, pela produção

---

<sup>38</sup> Cardoso distingue entre duas matrizes de interpretação do conflito na obra maquiaveliana: a matriz lefortiana e a matriz skinneriana. De acordo com a matriz skinneriana, o papel das instituições republicanas é o de “equilibrar os desejos em conflito (contrários) por mútua obstrução”; e “funcionam como um instrumento de dominação a serviço da ambição dos grandes.” Portanto, diferentemente da interpretação dada pela matriz lefortiana (e que dá o tom do presente trabalho), “o conflito não produz propriamente as instituições e as leis, sendo antes enquadrado por elas.” (Limongi, 2023)

de leis. A oposição entre grandes e povo não se refere a partes determinadas segundo a sua posição socioeconômica, mas a ‘partidos constituídos por humores antagônicos’, inscritos na ‘dinâmica de um enfrentamento político’. Ou seja, povo e grandes, enquanto termos do conflito, não se referem a categorias sociais, mas políticas. O povo, portanto, é reunido em uma categoria não por ser um grupo desfavorecido socialmente, mas por resistir à dominação e buscar, para isso, a proteção da lei. A negatividade do desejo 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 e afirmativo do desejo dos grandes.

A leitura lefortiana de Maquiavel, segundo Cardoso, revela a “operação de uma lógica da ordem política determinada pela divisão civil”. (Cardoso, 2015, p. 224) As boas leis e os bons ordenamentos, por sua vez, são produzidos “na história de um povo através dos acontecimentos desencadeados pelos conflitos de classe”. (Cardoso, 2015, p. 224) Lefort, assim como Maquiavel, retira a sabedoria constitucional do legislador do centro dos acontecimentos, e passa a conferir maior importância à relação de classes e aos efeitos dos conflitos entre elas. Contrariamente à corrente interpretativa para a qual as instituições políticas possuem certa distância do conflito que buscam estabilizar, para Lefort o conflito é dotado de ‘caráter produtivo enquanto motor da história institucional’, nas palavras de Limongi (2023).

Sérgio Cardoso aponta, em consonância com Lefort, 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) Se a negatividade do desejo não fosse capaz de produzir direitos, o povo como fundamento das leis e ordem política perderia seu sentido, porque, 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 proposições universais que sirvam como uma forma de regular os interesses particulares e determinar, a partir da divisão civil que está em sua origem, a ordem política.

Para regular os conflitos e agir para garantir sua conservação, os governos, segundo Cardoso, devem fazer uma economia da violência. A ação dos governos no sentido de preservar os conflitos é justificada por seu caráter benéfico à existência da cidade, uma vez que “encenam para Maquiavel uma hostilidade politicamente

construtiva, cuja violência se modera, e como que se civiliza, quando abrigada por instituições republicanas”. (Cardoso, 2015, p. 211)

A universalidade, portanto, está tanto no desejo de afirmar algo (de demandar), quanto na lei. Primeiramente, o desejo do povo é da ordem do ser enquanto o desejo dos grandes é da ordem do ter; ou seja, pertencem a dois registros diferentes, não equivalentes. A honra, por exemplo, parece ser algo que se obtêm, e não resulta necessariamente de alguma característica inerente ao homem. Sendo assim, o desejo dos grandes é obtido por um particular determinado, e parte de outro indivíduo determinado - que reconhece a honra do outro, que domina o outro, que ajuda a promover as condições para que o outro obtenha riqueza. Parte de um particular em direção a outro particular. O desejo do povo, por sua vez, não é localizável, porque o desejo de liberdade do povo não implica em menos liberdade para qualquer outro grupo e também não tem como condição que outro grupo seja oprimido em seu lugar. Seu desejo de liberdade é para a totalidade dos homens, e nesse sentido é universal, como a lei, que busca atingir a todos os homens, pelo menos em seu sentido formal.

Contudo, em alguma medida, tanto nos grandes quanto no povo há o desejo pela liberdade, liberdade para perseguir e realizar seus fins próprios, viver segundo o próprio entendimento, sem encontrar resistência por parte dos demais frente à sua realização. O ponto de encontro dos desejos estaria na liberdade. Mas, assim como para Lefort, Cardoso aponta o povo como guardião da liberdade, porque o desejo de povos livres por liberdade é sempre benéfico e em sua resistência à opressão, está o 'fundamento de toda ordem propriamente política'. E segue afirmando, neste sentido que

É esta nova compreensão do caráter negativo da pulsão popular o ponto crucial; nela está a origem de todas as rupturas promovidas pelo pensamento de Maquiavel (Cf. Lefort, 1980, 10). O desejo de não ser comandado e oprimido é agora impulso para a liberdade, para a busca de uma vida segura sob a proteção de um Príncipe (não de um déspota ou tirano), nos principados, ou sob o manto das leis, nas repúblicas – tendo em conta que esta potência fundadora, negativa, não aspira (e não é apta) a ocupar ela própria o lugar do poder (Cf. Lefort, 1972, 387). (Cardoso, 2015, p. 225)

Bastante próximo da interpretação lefortiana de Maquiavel, o centro da tese de Sérgio, e que vai de encontro à teoria de Adverse, parece estar resumida na seguinte passagem:

É verdade que a pulsão dos grandes, dirigida aos bens e riqueza, pode indicar alguma positividade que se veja alheia à encenação política, mas a pulsão popular, dada sua natureza negativa, não pode ser concebida senão na, e pela,

atividade instada por sua repulsa à opressão. O povo só alcança efetividade por seu movimento de negação, no interior da dinâmica política. (Cardoso, 2015, p. 226)

O desejo do povo é reduzido, então, “em última análise, à recusa do comando e da opressão, não comportando nenhuma definição em termos positivos”. (Cardoso, 2015, p. 227, Lefort, p. 384) Para os autores, a distinção entre os humores é permanente, contudo, quando seus desejos são direcionados a conflitos pontuais, vêm acompanhados pelo desejo de aniquilação de seu oposto. Ao desejar suprimir os grandes, o povo deseja que a lei o coloque em relação de igualdade com os grandes; já os grandes desejam aniquilar o povo através da anulação de sua expressividade política. Em Maquiavel, este ponto deixa evidente o novo papel desempenhado pelo povo ao romper com a tradição, onde figurava seu caráter anárquico e caótico, ou seja, um modo de vida não condizente com uma sociedade regida por leis. Neste ponto do texto, Cardoso traz as discordâncias com a ideia de positividade do desejo do povo defendida por Adverse e faz a ligação que tanto nos interessa entre a lei e as instituições.

Cardoso critica a tese assumida por Adverse de que, para que o povo possa ser entendido como o guardião da liberdade, seu desejo deve ser positivado, ou seja, deve ‘ser provido de conteúdo político’ e, como consequência dessa visão, povo e grandes não podem constituir-se como elementos excludentes - mas remetem um ao outro indefinidamente. Porém, para Cardoso, a positivação do desejo não significa, em contrapartida, que, no caso de a agitação popular não ser acolhida pelos espaços de poder - e, conseqüentemente, permanecer limitada aos espaços públicos - ela seria politicamente improdutiva. A agitação política poderia ser pensada “como uma simples resistência ao poder dos grandes, obstruindo a dominação, mas impotente para a produção do positivo, produção de leis e instituições da liberdade”. (Cardoso, 2015, p. 230-231)

Dentro das instituições políticas, recusar a dominação seria, então, o mesmo que estar implicado no governo, segundo Adverse. E sendo o desejo do povo indeterminado, este desejo pode ser determinado (positivado) de uma forma boa ou má, pelos seus efeitos benéficos ou destrutivos para a cidade. A boa positivação se dá quando o povo busca participar de forma moderada no governo, com o objetivo de dividir o poder com os grandes e defender-se da opressão. Do contrário, o desejo do povo é corrompido e a positivação do desejo passa a ser traduzida em ambição de ser o portador exclusivo do poder.

Com relação a estes dois pontos, Cardoso se posiciona no sentido de afirmar que as noções de povo e grandes se determinam em sua atividade, ‘no antagonismo fundamental pelo qual se encena a ordem política’. O desejo que move essas forças antagônicas as transforma em classes políticas. O povo é originalmente formado por um conjunto de homens sem poder, cujo desejo se coloca contra a dominação e opressão pelos grandes e constrói a si mesmo como classe política ao portar o humor popular e se opor ao desejo de opressão dos grandes. Porém, é possível que o povo deixe de ser uma categoria política, uma vez que

o desejo popular pode não se manifestar, seja pela incapacidade dos muitos (a massa ou um grupo social determinado) para se aglutinar na oposição à opressão dos grandes (produzindo a própria passividade), seja pelo investimento e dispersão do rancor dos oprimidos nas lutas facciosas (não políticas) dos grandes, seja ainda pela corrupção da pulsão negativa em desejo de poder. Nestes casos, desaparece o ‘povo’. (Cardoso, 2015, p. 236)

Deste modo, apresentar o desejo do povo como algo a ser positivado comprometeria o caráter essencialmente negativo de sua força política. Da divisão civil, surgem três formas de governo: principado, licença e liberdade (ou república). A república, ou liberdade, entretanto, não pode ser identificada ao governo do povo. Lefort, em *O Trabalho da Obra*, define a república como

um regime no qual o poder não pode ser monopolizado nem por um homem nem por uma facção. O regime de liberdade aparece como o da própria da lei; ou, falando rigorosamente, como aquele no qual as leis são reconduzidas ao seu fundamento. (Lefort, 1972, p. 475, tradução nossa)

Mas, como se dá a passagem do desejo de lei – que define politicamente o povo – à lei propriamente dita? Segundo Lefort, mais do que a origem da lei, o que interessa a Maquiavel é a relação entre liberdade e lei. As dissensões funcionam como fundamento popular do político e das leis. O desejo do popular pela lei move seu humor e “aparece como o elemento simbólico que sustenta a incessante produção das leis e instituições nas sociedades históricas da modernidade”. (Cardoso, 2015, p. 240)

Lefort também relaciona o humor dos grandes e o humor popular ao particular e ao universal, respectivamente, afirmando que a pulsão aquisitiva de alguns é limitado por um desejo de liberdade de todos. Esta oposição de desejos aparece como um conflito de classes’, em que se relacionam um polo particular positivo e um polo universal negativo. E isto se explica pelo fato de que o povo se manifesta e se afirma sempre em termos universais e políticos, “falando a língua geral das leis, sustentadas pela instituição de um espaço político – todos, ninguém - que se revele capaz de

aglutinar forças suficientes para sustentar seu vigor e eficácia política”. (Cardoso, 2015, p. 243)

Por sua oposição determinada à dominação sempre particular dos grandes, o povo direciona sua potência de negação para a proposição de universais políticos, esclarecendo a questão acerca do surgimento das leis. O povo é o ‘sujeito da invenção histórica de direitos’.

Assim como o desejo de liberdade não localizável de Maquiavel, que não aponta para um homem específico - mas para todos os homens -, o que poderia transformar a liberdade em mais um 'objeto' de sua propriedade, o poder, na democracia, também não pode ser localizado em apenas um homem, se tornando assim sua propriedade. Ele permanece vazio para que esteja ao alcance de todos.

Para que a lei pretenda, de fato, formular proposições universais, para que o desejo de liberdade sem um sujeito específico de destino possa ser formulado e para que o poder não possa ser localizado ou apropriado por um homem, é preciso garantir a legitimidade de um espaço público e de diferentes modos de vida a partir de instituições distintas, nas quais atores se encarregam da responsabilidade política. Na relação entre Estado e sociedade civil, a institucionalização do direito 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 polo 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 apresentada de seus atos, coloca-se à disposição de críticas ou de reações afirmativas com relação 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 pelo direito 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)

O surgimento da democracia é a invenção de um regime que substitui a noção de regime regulado unicamente por leis por uma noção de regime fundado na legitimidade de um debate justamente sobre o que é legítimo ou ilegítimo e onde o lugar do poder não coincide com o exercício da autoridade. Este vazio que se torna parte 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 conclusão a que chegamos até aqui é a de que Lefort traz à luz o fato de que as condições históricas determinam os traços fortes tanto da obra de Maquiavel quanto da obra de Marx, mas não interpelam somente os homens do século XVI ou do século XIX respectivamente, elas se dirigem 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. Tendo em vista estas relações, podemos afirmar que nossa compreensão do mundo é possível pelo fato de que ele é estruturado a partir de elementos simbólicos. E conscientes desta dimensão, mantemos a

via de interpretação aberta e dissipamos a ilusão de que estamos de posse de fórmulas fechadas através das quais chegamos à verdade única das obras.

Até então, o Estado tem se mostrado como uma instância na qual os direitos são instituídos, enquanto o alcance simbólico dos direitos é parte constitutiva da sociedade civil – colocando estas duas esferas em relação constante. Na busca por compreender a função do Estado no sistema político, o conceito de político é eficaz em desvendar as formas tomadas pela sociedade e como os homens irão coexistir, criar laços e as divisões internas que tornarão claro o processo crítico por meio do qual a sociedade se organiza. Reconhecer a divisão é legitimar a existência do conflito entre as classes grupos e indivíduos. Mas apenas comparar estruturas e sistemas não dá conta da questão da instituição do social. Em Lefort, o protagonismo assumido pelo social está ligado invariavelmente à divisão social. Sua 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). E pensar esta questão significa estar aberto a compreender a organização da coexistência a partir daquilo que é posto como referência para determinar os valores e padrões adotados.

Uma reflexão acerca do sistema político se faz necessária para que possamos compreender qual é o papel do Estado moderno na institucionalização dos direitos e o que é próprio a cada regime. Apresento o que acredito ser importante na história da formação do conceito do *político*, do interesse em retomá-lo como objeto de estudo e do contexto em que estes momentos estão inseridos. Assim como existiu um contexto no qual Marx interpretou os direitos do homem como um mecanismo de ocultação das verdadeiras relações estabelecidas na sociedade burguesa e como existiu um contexto no qual o liberalismo considerava o direito como algo que pertencia ao homem contra um Estado centralizador dos interesses públicos.

O regime democrático, que é objeto de grande interesse dentro do tema proposto, aparece em Lefort tanto como regime político quanto como forma de organização social, mas também aparece como um processo de criação/institucionalização/objetivação de direitos. O status do direito no Estado contemporâneo supõe que compreendamos o significado de toda sua instituição no passado e o processo de transformação do Estado moderno. O Estado, pensado a partir

da inscrição dos direitos na forma de leis, é circunscrito à sua função social e econômica. Mas, não pode ser limitado a guardar o bem-estar dos homens e o livre acesso ao mercado. Por sua vez, o Estado, descolado da reflexão acerca da natureza do sistema político, equivaleria a um gestor de necessidades dos cidadãos. Porém, a divisão de classes é muito eficaz em trazer aos olhos os traços da dominação e evidenciar que tanto a operação da negatividade quanto a tentativa do Estado de alcançar sua plena potência tutelar são constitutivos do espaço democrático. A democracia depende da existência destes dois termos.

Ao realizarmos uma busca pela significação do direito no processo de sua institucionalização, deixamos de situá-lo exclusivamente no Estado - uma vez que, ao situarmos o Estado no lugar de detentor dos direitos, e estes fossem apenas conferidos aos homens segundo seu critério, estaríamos diante de um regime totalitário. No que diz respeito à defesa dos direitos do homem, lhe é conferida importância no momento em que colocamos os direitos no centro da distinção entre democracia e totalitarismo. Os direitos conferem legitimidade à luta travada entre os homens para que sua liberdade política seja preservada e a opressão efetuada pelo Estado seja mantida dentro de limites ou apenas como uma potencialidade própria da democracia. Sua violação não fere apenas a dignidade dos homens, mas coloca em questão a forma de sociedade, que os rechaça ou os acolhe.

O significado simbólico do poder tira o Estado do conforto de ser reduzido à função de um órgão ou a um simples 'instrumento a serviço de forças sociais'. Assim é construída a separação entre Estado e sociedade civil e, conseqüentemente, uma nova relação entre o social e o político é engendrada. Estudar as mudanças nesta relação e como ela é capaz de englobar os acontecimentos políticos modernos é nosso objetivo, bem como defender o *político* que Lefort nos apresenta como a passagem entre os dois termos desta relação – o social e o político.

O que pudemos ver neste capítulo é que Lefort está constantemente esbarrando na questão acerca da relação entre Estado e Sociedade civil na discussão com Marx e Maquiavel, sem enfrentá-la diretamente. E, para nos ajudar nessa compreensão, a leitura que Pierre Manent faz das análises de Lefort pode ser muito proveitosa e nos servir como um contraponto valioso, visto que instiga essa discussão, defendendo a tese de que uma questão importante que teria sido negligenciada por Lefort.

## 2.5. Pierre Manent

Pierre Manent sustenta a tese de que Claude Lefort não dá a devida atenção ao abismo existente entre o Estado e a sociedade civil, criado pela concepção moderna de direito. Outro ponto problemático da teoria lefortiana, segundo Manent, seria o fato de que o autor ignora o exercício cada vez mais intenso do controle social em nome da garantia dos direitos sociais e econômicos por parte do Estado. No texto *Démocratie et totalitarisme - A propos de Claude Lefort*, Manent ainda rotula o rompimento de Lefort com o cânone marxista e sua crítica à esquerda comunista de ‘elaborada’ e ‘intransigente’.

Lembremos que, para Lefort, a esquerda apresenta problemas causados pela sua recusa em pensar em termos políticos, assim como Marx. Para Lefort, conhecer o político é conhecer os princípios geradores das sociedades, o que implica em uma reflexão acerca dos destinos do homem, de suas relações econômicas, jurídicas, culturais e morais e quais efeitos são particularmente moldados pelo que o autor chama de matriz política.

Podemos perceber, portanto, que não se trata de afirmar uma instância como mais importante que outra, mas de que “a humanidade do homem não é separável de fato nem de direito da sociedade em que ele encena esta humanidade”, e que as articulações feitas por ele dentro deste cenário constituem o que o autor chama de matriz política. Através desta ordem política, o homem passa a dominar a indeterminação, e a raiz de sua crítica ao marxismo reside justamente no fato de que, segundo esta teoria, “abaixo das representações sociais, abaixo da ordem política, há algo que pode ser conhecido - as relações de produção - e do qual as representações podem ser deduzidas” (Manent, 1981, p. 575, tradução nossa). O que interessa Lefort, de fato, é o modo pelo qual uma pluralidade de indivíduos é composta e constitui uma sociedade, como estes indivíduos atuam de acordo com sua percepção da unidade que representam e caracterizam aquilo que é chamado de condição humana.

Para Lefort, como mencionado no início deste trabalho, toda reflexão acerca dos direitos do homem precisa sustentar uma reflexão acerca do homem e de sua natureza. Apesar de indeterminado, o homem, em sua teoria, é determinado como titular

de direitos. Mas, segundo Manent, Lefort negligencia também esta determinação do homem como titular de direitos, o que significa

que o homem democrático tem direito ao que os séculos passados conceberam como humano. Assim, a sociedade democrática vive na dependência do capital humano acumulado pelas eras precedentes. O trabalho do negativo libera uma indeterminação que pode passar pela promessa de uma nova instituição do social. (Manent, 1981, p. 583, tradução nossa)

Nas sociedades democráticas, o enigma da instituição do social aparece de forma mais clara e fica mais vulnerável à apropriação totalitária. O totalitarismo apareceria, portanto, tanto como uma extensão quanto uma negação da democracia. No entendimento de Manent, seria uma extensão no sentido de que o totalitarismo não é capaz de ‘renunciar à forma da eleição’, mesmo que seja fictícia, e negação no sentido de que, ao abolir o formalismo democrático com vistas a permanecer ocupando o lugar do poder, dá prova de seu poder. Manent trata em seu texto do regime totalitário comunista, cuja representação é diferente da representação oferecida pelo regime democrático<sup>39</sup>, e segue a seguinte lógica: humanidade = proletariado = partido comunista = gabinete político = primeiro secretário.

O Partido é o órgão político que permite à identificação totalitária triunfar sobre a indeterminação democrática. A partir do momento em que o Partido ocupa o lugar do poder, em tese, pela vontade do povo,

– sem indeterminação nem a mediação de um procedimento eleitoral efetivo  
– então toda a substância, toda a realidade do social passa, de acordo com a representação, para o lugar do poder. Se o poder representa realmente a sociedade, a sociedade já não está na sociedade, tudo é onde o poder está. (Manent, 1981, p. 577, tradução nossa)

Mas, *o Um da sociedade* se torna visível apenas se houver um *Outro do poder*, ou seja, "a sociedade só pode se ver, relacionar-se consigo mesma, do ponto de vista deste Outro, deste poder". E, ao mesmo tempo, o poder não reconhece como legítimo nesta sociedade "nada que não seja ele mesmo". (Manent, 1981, p. 577, tradução nossa)

Neste movimento, a sociedade totalitária passa a ser vista como uma grande organização. Cada um de seus elementos e a posição de cada homem é afetada por uma

---

<sup>39</sup> A democracia é estruturada sobre dois pilares aparentemente contraditórios, segundo o autor. São eles o de que o poder não pertence a ninguém e que o poder emana do povo. Neste sistema de governo, o lugar do poder representa um espaço simbólico vazio, ocupado temporariamente por sujeitos reais nomeados por um procedimento formal (eleitoral), segundo a ideia do sufrágio universal. A autoridade da qual são revestidos ultrapassa os limites dos seus corpos e por isso é impossível que possa ser apropriada.

incerteza sempre presente, porque o homem enquanto membro dessa organização, pode ser reduzido a mais um elemento a ser organizado dentro da racionalidade desse poder arbitrário, ou dele pode ser exigida 'apenas' a passividade pura, traduzida socialmente pela obediência cega ao poder. Ele pode, inclusive, acumular ambas as posições simultaneamente.

Derivando o totalitarismo da representação democrática do poder e da sociedade, nos interessa aqui o modo como Marx compreendeu a representação democrática do social.<sup>40</sup> Fato é que, para Marx, os direitos do homem são a grande novidade da democracia burguesa e, portanto, ficam em evidência para serem criticados em comparação com a realidade. Nesta sociedade, o homem constituiria uma mônada isolada, voltada apenas à própria existência.

Segundo Marx, assim como os indivíduos, a sociedade civil também passa por um processo de individualização, cindindo a ordem política e a ordem da sociedade civil, cuja fusão era característica da sociedade feudal. Nesta sociedade, todos os elementos possuíam um caráter político, trazendo coerência ao todo social, e estavam organicamente ligados: as senhorias, os Estados, as corporações. Com a revolução política, o regime feudal teve seu fim decretado, desfazendo a ligação existente entre o caráter político e a sociedade civil. “Ela explodiu a sociedade civil em seus elementos simples, de um lado indivíduos, de outro lado, os elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo da vida, a situação na sociedade civil desses indivíduos”. (Manent, 1981, p. 578, tradução nossa) Deste modo, é delimitada uma esfera política separada do social, enquanto a sociedade passa a ser entendida como a instância que abriga os interesses particulares.

Manent concorda com Lefort sobre o fato de que Marx se tornou prisioneiro da versão ideológica dos direitos, e não considerou seu alcance na prática, ‘a perturbação que eles trazem à vida social’. Os direitos afirmam sua independência frente a um poder que não mais detém o saber, e isto passa despercebido ao reduzi-los a um mero instrumento que serve apenas para separar o burguês do cidadão, ou a política da propriedade privada. Marx se apega à letra das Declarações, individualistas, deixando de lado o fato de que “toda ação humana, no espaço público, independentemente da constituição da sociedade, liga necessariamente o sujeito a outros sujeitos”. (Manent,

---

<sup>40</sup> Lefort trata mais detidamente deste assunto no texto *Direitos do homem e política*, o qual trabalhamos no capítulo anterior e é citado por Manent.

1981, p. 578, tradução nossa) E, incapaz de compreender os efeitos reais da Declaração dos Direitos no espaço público, apaga a dimensão da lei. Nas palavras de Manent, os direitos do homem podem até ser uma ficção, "mas uma ficção com efeitos reais: atividades, relações, comunicações". (Manent, 1981, p. 579, tradução nossa)

Para Manent, não apenas Marx estava equivocado, mas Lefort também apresentou inconsistências. Ambos desenvolveram suas teorias sobre os desdobramentos da sociedade burguesa e da democracia. Para Lefort, na democracia ocorre a emancipação do direito - ou seja, a 'clivagem entre o poder e o saber'. Nela, os modos de vida legítimos são indeterminados, e, portanto, não podem ser alcançados pelo poder. Porém, por mais que a crítica de Lefort a Marx seja muito bem fundamentada, Manent questiona sobre a possibilidade de que o egoísmo sobre o qual Marx discorre exista - o individualismo que dispersa os homens em mônadas isoladas - e produza efeitos reais. Seguro Manent, Lefort nunca aderiu ao conceito de sociedade liberal-burguesa, ao mesmo tempo em que

fala desta revolução democrática que dura há séculos, que tem um futuro à sua frente e que, é verdade, sempre gerou, e provoca cada vez mais, uma resistência decidida ou dissimulada dos detentores da riqueza e do poder, mas que encontra cumplicidade maciça no medo do novo, na busca por normas protetoras, na tração da uniformidade, na retirada dos indivíduos para o seu espaço privado. (Manent, 1981, p. 579, tradução nossa)

Lefort alega, como dissemos acima, que, na democracia, ocorre a emancipação do direito, mas Marx não atentou para o fato de que a independência do pensamento representada pela liberdade de opinião também configura a clivagem entre o poder e o saber na 'afirmação dos direitos do homem', e não significa apenas a cisão entre cidadão e burguês ou entre a propriedade privada e a política. E por que Marx não percebeu isso?

Manent nos conta que na história europeia não há separação entre a constituição de um domínio burguês e a ideia da independência das opiniões com relação ao poder. Antes da constituição das sociedades burguesas, as ações dos homens procediam de suas opiniões e, portanto, eram controladas pelo poder. Mas, uma vez que sociedade civil e poder são esferas separadas, os homens exercem sua independência, 'produzindo riquezas e ideias' em 'esferas sub e supra políticas'. Sendo assim, a cisão entre poder e saber implica em uma neutralização do saber, "que supõe a separação da esfera burguesa (econômica/cultural) e da esfera política". (Manent, 1981, p. 580, tradução nossa) Esta é a ilusão apontada por Marx.

Segundo Manent, ao falar em uma sociedade onde há esta cisão entre o poder e o saber, Lefort afirma que a sociedade civil é um lugar onde as opiniões não têm poder e o lugar do poder não tem opinião. Lefort não menciona, segundo o autor, a passagem de *A questão judaica* onde Marx apresenta o paradoxo segundo o qual “os homens da Revolução francesa, no momento em que atribuem à instância política, a si próprios como governantes, todos os poderes e direitos, justificam a política como tal, como meio para o homem egoísta da sociedade civil” (Manent, 1981, p. 581, tradução nossa). Para Marx, os emancipadores reduzem, então, a comunidade política a um meio de conservação dos direitos do homem, colocando não o homem enquanto cidadão, mas o homem enquanto burguês no papel do homem ‘autêntico e verdadeiro’.

A virtude de Marx, para Manent, está em ver como esta vida cívica, sem opinião, engendrou as circunstâncias que fizeram com que tomasse consciência das condições de possibilidade dessa sociedade burguesa e do papel de mero mecanismo de sobrevivência que desempenhava. Nas palavras de Marx, “nos momentos de particular consciência de seu valor, a vida política procura esmagar a sua condição prévia, a sociedade burguesa e seus elementos, e se constituir como a vida genérica do homem, verdadeira e não contraditória”. (Marx, 2010b, p. 81)

Para Manent, o direito se liga a cada ‘homem enquanto homem’, no sentido de que não pode ser apropriado pelo poder. E, por conta disso, o direito parece ser mais forte que qualquer poder. Por isso, as reivindicações são feitas com base em garantias objetivas que as precedem, fazendo referência a princípios reconhecidos também na forma de leis, e são capazes de reformular os limites legais com os quais se deparam. Então, Manent traz o tema do Estado e explica mais detidamente por que o considera negligenciado por Lefort. E é este ponto que mais nos interessa.

Segundo Lefort, a lógica de expansão do Estado encontra um obstáculo justamente no fato de o direito ser inapropriável pelo poder. ‘No reconhecimento mútuo das liberdades’, a sociedade civil se apresenta como um movimento antagonista ao movimento feito pelo poder de Estado em direção ao seu objetivo. Mas, segundo Manent, Lefort não se detém no fato de que o Estado é tanto instrumento quanto beneficiário desse reconhecimento mútuo de liberdades. Ou seja, ainda que sejam instituídos novos direitos, eles agem no mesmo sentido que os precedentes. Os poderes que seguem existindo na sociedade vão sendo substituídos gradativamente pelos direitos do indivíduo. Assim, o Estado,

ganha de dois modos: um direto, porque é chamado para garantir essas liberdades recentemente adquiridas; o outro, indireto, uma vez que os poderes intrassociais são derrotados, o Estado é o único poder que subsiste no conjunto social, ou melhor, acima dele. (Manent, 1981, p. 582, tradução nossa)

A conquista dos novos direitos significa, em primeiro lugar, uma ameaça à coerência da própria sociedade civil, porque ela invoca o poder do Estado contra os poderes presentes no interior da sociedade. Para Manent,

podemos estar satisfeitos, por mil razões honrosas, que o direito do patrão a despedir os seus funcionários seja cada vez mais cerceado de mil maneiras. Não podemos ver sem ilusão um progresso da autonomia da sociedade civil, pois é precisamente o contrário: a partir do momento no qual o poder não pode mais ser exercido *na* sociedade, é o poder da sociedade de ser independente do Estado que tende a ser anulado. (Manent, 1981, p. 582, tradução nossa)

Ocorrem, portanto, dois fenômenos distintos: a indeterminação do direito e o crescimento regular do poder de Estado. Apesar de correlativos, Lefort afirma que são fenômenos opostos. Já Manent, crê que são fenômenos análogos, sendo a ‘indeterminação produtora de efeitos perfeitamente regrados’. Não podemos apagar o fato de que os direitos são comumente reconhecidos como direitos individuais com efeitos públicos. A noção do sujeito como indivíduo indeterminado tem um significado social, que consiste em “abolir o poder e mesmo a influência de qualquer indivíduo sobre outro no interior da sociedade civil” (Manent, 1981, p. 582, tradução nossa). Ao Estado caberia garantir o cumprimento desta interdição no todo social.

### III - O ESTADO E A LEI

No artigo *Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas*, Lefort parte da separação entre Estado e sociedade civil para explicar a setorização da vida e a coexistência dos homens em sociedade. Acredito que o trajeto percorrido neste texto se deve em grande parte ao modo como o autor compreende o início da construção do papel das instituições do Estado - como em passagens do livro *Le Travail de l'oeuvre*, citados anteriormente -, quando o Estado passa a cumprir a função de um poder político que representa e controla os meios de coerção generalizada. Para isso, o Estado se coloca como um órgão independente de qualquer classe social e que, justamente por conta disso, faz valer os interesses gerais contra os interesses particulares.

Assim como, no capítulo anterior, flertamos com a ideia de que Lefort rodeia o tema da institucionalização do direito sem enfrentar essa questão diretamente, seguimos adiante buscando mostrar que o tema permanece presente em sua obra, mas não ganha uma formulação precisa e acabada por ele. Minha intenção aqui não é a de resolver o problema por Lefort, mas expor como se aproximou do problema e a leitura que fizemos desse recorte.

Neste capítulo abordaremos ainda o tema da lei e de sua perversão. Esta é uma formulação tardia, que aparece no texto *La perversion de la loi*, publicado no livro *La Complication. Retour sur le communisme*, de 1999, a partir do qual Lefort enfrenta temas presentes em sua obra desde muito cedo, como a burocracia e o totalitarismo. Este texto está inserido numa tentativa de compreensão, por parte do autor, do comunismo enquanto um fenômeno inserido no “contexto da modernidade pós revoluções democráticas do século XVIII e no campo de um espaço mundial comum emergente”. (Bourg, 2007, p. 3, tradução nossa)

A formulação deste conceito interessa à problemática da tese, e é de importância central acompanhar como Lefort lida com o problema da institucionalização do direito na relação sociedade civil e Estado. Mas o que Lefort entende como perversão da lei? A ideia da perversão da lei aparece como algo que perpassa tanto as instituições em funcionamento no aparato estatal quanto no modo

como os homens se relacionam, nos levando, deste modo, à temática da burocracia e do totalitarismo.

Apesar de ter sido publicada em 1999, a obra na qual o tema da perversão da lei aparece revisita a emergência passada do comunismo. Nela, Lefort nos mostra que o regime comunista surgiu como uma tentativa de transpor as complicações - como o próprio nome do livro já antecipa - apresentadas pelas sociedades democráticas. De acordo com o autor, a estrutura institucional formal presente nas sociedades democráticas foi denunciada pelo regime comunista com o argumento de que ela agia no sentido de garantir e legitimar a dominação capitalista e de que, conseqüentemente, acabou por criar a ideia de uma igualdade ilusória.

Mas, como Lefort acertadamente aponta, contrariamente à crítica feita pelo regime, são essas mesmas instituições formais que protegem os direitos que nos permitem resistir a qualquer tentativa de dominação social. São elas que garantem que o poder político seja regularmente submetido à aprovação eleitoral popular e asseguram que as leis possam ser alteradas pela mobilização popular organizada.

Esta temática não está apenas na obra de 1999, mas podia ser identificada em textos anteriores, como o já citado *Direitos do homem e política*, de 1979, apontando para uma presença constante da lei por todo o pensamento político do autor. Deste modo, possibilita a formulação da seguinte hipótese: Lefort não enfrenta diretamente a questão da institucionalização, embora ela a ronde na discussão com Marx e Maquiavel - como tentamos mostrar no capítulo anterior - porque, para ele, a ênfase na dimensão da institucionalidade, na dimensão estatal do direito, implicaria em correr o risco de levar à captura da sociedade pelo Estado, o que é, por sua vez, uma forma de perversão da democracia e de sua dinâmica dos direitos.

Este capítulo trata, portanto, do modo como Lefort formula esse risco, passando pelos temas da burocracia, do totalitarismo e da perversão da lei, na busca por dar mais um passo na investigação sobre como Lefort pensa a relação entre a dimensão institucional e a social/política do direito. Trata-se agora de observar essa relação pelo avesso, quando a sociedade democrática deixa de existir. E o que é particularmente interessante para o presente tema é que Lefort pense isso como uma mutação da Lei.

### 3.1. Considerações sobre o aparecimento do Estado

Recorrendo a textos mais influenciados por sua fase antropológica<sup>41</sup>, talvez possamos vislumbrar como Lefort compreende o surgimento do Estado e como ele é situado na história. A noção de Estado, principalmente no que diz respeito ao seu papel de origem, parece ser tão baseada na indeterminação e na importância conferida à dimensão simbólica quanto os demais conceitos que fazem parte de sua teoria. Seus principais conceitos permanecem abertos à atualização constante, dificultando a tarefa à qual nos lançamos de investigar a relação entre o Estado e a lei, bem como a de procurar meios de melhor entender qual a função do Estado no surgimento das leis.

Seguindo uma ordem cronológica dos textos, em *A troca e a luta dos homens*, presente em *As formas da história*, Lefort faz referência a Hegel, contrapondo-se a ele, para afirmar que a sociedade é algo que precede a História e que o momento no qual esta sociedade está inscrita não pode ser considerado como um momento abstrato absorvido por ela<sup>42</sup>. Afirmando a existência da sociedade precedentemente à do Estado, Lefort faz a análise do fenômeno da troca nas sociedades sem história para explicar fenômenos sociais e tentar compreender como é possível as ações e comportamentos dos homens caminharem em um mesmo sentido, culminando na formação de sociedades politicamente organizadas.

Durante muito tempo, a troca de dons organizava as relações travadas nas sociedades primitivas. Expressão emprestada de Marcel Mauss, a troca designa um ‘fato social total’, que reúne as dimensões econômica, jurídica, moral, religiosa, estética, etc. ao mesmo tempo. Mauss parte da ideia de que, nas sociedades primitivas, não há nada que possa ser chamado de economia natural, nem uma troca de bens que se efetuem exclusivamente entre indivíduos, porque os sócios de todas as relações são a coletividade. Segundo Lefort, o fenômeno social total é também um fenômeno político,

no sentido em que é constitutivo de uma forma de sociedade. E também no sentido decorrente do termo, porque revela uma arte política, a de um chefe que busca submeter seus parceiros à obrigação de dar mais do que recebeu, se não quiser perder seu lugar. (Lefort, 2007b, p. 986, tradução nossa)

---

<sup>41</sup> Dois textos foram mais presentes neste momento do argumento, a saber: *A troca e a luta dos homens* de 1951 e *Sociedade sem história e historicidade*, de 1952

<sup>42</sup> De acordo com Hegel, a História nasce com o Estado, no momento em que a vida social é formatada por esta instância que permite aos homens sua expressão pública.

Através da ideia de troca, seríamos, portanto, capazes de ler os fenômenos sociais dessas sociedades. A troca não limita o intercâmbio entre os homens a bens móveis e imóveis, mas também compreende “manifestações de polidez, festins, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas” (Lefort, 1979, p. 23). Se, por um lado, as trocas efetuavam-se de forma voluntária, por outro, possuíam um fundo de obrigatoriedade, uma vez que a oferta e a retribuição estavam sujeitas à pena de guerra pública ou privada, em caso de descumprimento.<sup>43</sup> Quem dá, manifesta superioridade, e quem recebe sem retribuir, torna-se subordinado em relação a este. E, por isso, a troca também representa uma relação antagônica entre os homens, seja no caso de dois indivíduos, seja no caso de dois grupos, dando passagem para a existência de uma consciência de rivalidade – ou seja, de uma ruptura explicitada pela consciência de que o contrato ou o compromisso poderiam ser rompidos. Sendo assim, quanto mais o homem se sente dependente do outro, maior sua necessidade de afastamento ‘para eliminar o risco de quebrar o laço que os une’. Não há, portanto, relações neutras, nem mesmo nessas sociedades. Não há relações neutras porque o outro ou representa um aliado (potencial ou real) ou um inimigo (potencial ou real).

Em outras palavras, a troca é um fato social que afasta os homens para que sua subjetividade possa ser conquistada ao mesmo tempo em que os coloca em relação<sup>44</sup>. Não diz respeito a um dado social natural, mas procede de uma necessidade de comunicação e nos impõe a análise de comportamentos e crenças que a acompanham.

Essas crenças são elaboradas pelos homens tendo como fim o estabelecimento de relações e acabam por engendrar experiências, criando uma ordem social na qual a condição de pessoas e grupos é afirmada ou modificada como uma forma de existir no tempo. Neste movimento se encontra a passagem da natureza à cultura. Através das relações individuais temos acesso à realidade social coletiva; nelas, o homem se revela para e pelo homem. Segundo a análise de Lefort,

---

<sup>43</sup> Lefort afirma ainda que através da troca, os homens conhecem o sentido da instituição. Para o autor, o *potlach* é uma forma extrema de troca e consiste na “ocasião de um consumo considerável de riquezas, ou até mesmo de destruição frenética de bens preciosos, graças ao qual um chefe e, através dele, um grupo exibe sua potência e afirma sua supremacia. De acordo com as circunstâncias, a hierarquia se estabelece ou se modifica.” (Lefort, 2007b, p. 986, tradução nossa)

<sup>44</sup> “Separo-me do outro e o situo defronte a mim dando a ele algo, mas esta oposição não se torna real a não ser quando o outro age da mesma forma, e, por conseguinte, em certo sentido a suprime.” (Lefort, 1979, p. 33)

Dar é tanto pôr outrem sob nossa dependência quanto nos pormos sob sua dependência ao aceitar a ideia de que devolverá o dom. Mas esta operação, esta iniciativa no dom supõe uma experiência primordial graças à qual cada um se sabe implicitamente vinculado ao outro; a ideia de que o dom deve ser restituído supõe que outrem é um outro que deve agir como eu; e este gesto em retorno deve me confirmar a verdade de meu próprio gesto, isto é, minha subjetividade. (Lefort, 1979, p. 33)

Na luta por reconhecimento mútuo, começa a ser contornado o ‘movimento de uma coletividade’ e a construção de uma identidade coletiva. Contudo, ao buscar essa identidade coletiva, a busca não é por uma unidade ou por apagar a pluralidade de sujeitos, mas é consolidada aos poucos pela afirmação das subjetividades – nos comportamentos forjados pela experiência. Ao enfatizar a contextualização da experiência, Lefort parece aceitar o ponto de vista segundo o qual

não seria tanto graças a sua mudança de situação, mas à condição de uma nova percepção de sua relação com a natureza, que os homens transformariam sua competição em antagonismos geradores de uma história; que se desenvolveria uma dialética no trabalho, que se estabilizaria um universo humano e que se diferenciaria, com o aparecimento de uma nova natureza, a ordem econômica, a ordem jurídica, a ordem moral... (Lefort, 1979, p. 35)

O que difere estas sociedades organizadas pelo fenômeno da troca e as sociedades históricas é a dialética da mudança.

De acordo com Lefort, a sociedade histórica contém o princípio do acontecimento e pode transformá-lo no momento da experiência que será objeto de discussão entre os homens. Portanto, o debate sobre o passado – sobre o que já aconteceu e deu origem àquela fala – busca antecipar o futuro, de certa forma. Ou seja, permite prever acontecimentos e conferir alguma linearidade aos fenômenos que têm lugar nas sociedades, afastando a indeterminação absoluta. Sendo assim, o histórico não está no acontecimento em si, mas está na forma como os debates são encaminhados, na forma pela qual as relações sociais se estabelecem e também no modo segundo o qual o sentido dos fenômenos e acontecimentos é colocado na ordem do dia. Inicialmente, nas sociedades sem história,

os acontecimentos, sejam quais forem seu impacto sobre a sociedade e a cultura e a difusão de seus efeitos, não desencadeia uma dialética da mudança. Não é portador de um sentido; é antes em assimilá-lo que os homens parecem ocupados, em favor de um compromisso entre os imperativos da adaptação e o desejo de conservação, do que em ceder à atração do novo. (Lefort, 1979, p. 47)

No texto "Sociétés sans histoire et historicité", de 1952, Lefort retoma a discussão hegeliana sobre "sociedades históricas" versus "sociedades sem história".

Nele, o objetivo de Lefort é destacar uma série de características que as sociedades não históricas e históricas (ou primitivas e modernas) têm em comum. Basicamente, ele está transmitindo a tese de que todas as sociedades são históricas: elas estão sujeitas a mudanças constantes, as relações entre seus membros são instáveis e assim por diante. Lefort ressalta que a ordem existente é formada de acordo com a necessidade histórica e é sempre uma solução para questões específicas, como o encontro com grupos vizinhos até então desconhecidos ou a descoberta de novas maneiras de coletar alimentos. Lefort observa ainda a competição secreta por status e reconhecimento. De fato, a rivalidade e a busca por prestígio sempre estão na base da vida social, mesmo nas chamadas comunidades primitivas, apesar de sua aparente harmonia natural.

Disso resultaria que as comunidades primitivas também são históricas, ainda que não tenham essa consciência. Tanto as sociedades primitivas quanto as sociedades modernas passam por grandes mudanças ao longo do tempo e são permeadas pela indeterminação. Mas, no caso das sociedades primitivas, há um grande esforço por parte de seus membros para suprimir essa indeterminação. Um exemplo descrito por Lefort é o da sociedade tradicional balinesa, que dedicava sua energia em conter a mutabilidade das relações e excluir as relações dinâmicas entre os indivíduos. Os balineses recusam os conflitos humanos presentes de forma latente, talvez com o objetivo de impedir seu desenvolvimento, mas negando, ao mesmo tempo, todos os sinais do desconhecido e suprimindo qualquer coisa que não se encaixe nas categorias tradicionais. Nesta sociedade, os conflitos e as oposições que surgem são sistematicamente reduzidos para que a estabilidade social seja preservada. Lefort afirma, portanto, que as sociedades sem história respondem à ameaça constante à sua imagem de ordem natural e estável representada pela dinâmica das relações, recusando a indeterminação que as fundamenta.

Neste texto de 1952, Lefort usa termos como "recusar", "abafar", "impedir" e "suprimir" ao falar da indeterminação das sociedades primitivas, sugerindo com eles que as sociedades não históricas não negligenciam inconscientemente essa dimensão necessária de sua coexistência. Como contraponto a elas, as sociedades democráticas são tratadas por Lefort como as sociedades que reconhecem explicitamente a indeterminação e a historicidade das relações travadas dentro delas.

Para Lefort, todas as sociedades, além de históricas, têm também uma natureza política. No livro sobre Maquiavel, por exemplo, Lefort aponta que Roma nos revela

não apenas "a dimensão histórica de toda sociedade", mas também "a universalidade do problema político". Se elas têm uma história aberta, se são perpassadas pelo conflito, isso indica que todas as sociedades são sociedades políticas. (Lefort, 1972) Se, por um lado, as sociedades democráticas assumem sua própria condição política, por outro, "as sociedades pré-modernas montam um sistema de defesa para evitar que essa dimensão política surja plenamente, subjugando a natureza histórica e política da coexistência humana" (Geenens, 2015, p. 275, tradução nossa). Pela primeira vez, nas sociedades democráticas, esses traços fundamentais serão reconhecidos e institucionalizados.

Anos mais tarde, em 1983, no texto *A questão da democracia*, Lefort afirmou com todas as letras que "a democracia revela-se como a sociedade histórica por excelência, sociedade que, por sua forma, acolhe e preserva a indeterminação." (Lefort, 1991, p. 31) Regimes democráticos não só acolhem a sua própria historicidade, mas também a protegem através de suas instituições, fazendo com que o significado dos acontecimentos não sejam determinados de antemão, mas com que estejam constantemente abertos.

Do ponto de vista sociológico, a partir do momento em que a atividade do homem passa a configurar um trabalho, busca a dimensão da objetividade e da exterioridade, unindo intenção e resultado. Deste modo, o homem passa a não viver apenas em função de sua relação como o outro, mas surge um fim em sua existência que não estava dado nesta relação. Segundo Lefort, a passagem da atividade cotidiana à atividade que configura o trabalho faz um desvio nas condutas, colocando os homens ainda mais distantes, obrigando-os a uma espécie de confrontação que resulta, por sua vez, na criação do novo<sup>45</sup>.

Em seu apanhado de referências, Lefort também lança mão da teoria de Pierre Clastres para falar sobre o surgimento do Estado. Clastres, a seu tempo, nos mostrar que as condições técnicas e econômicas de uma sociedade não são por si só determinantes, mas fazem parte de uma escolha política que busca impedir a formação de um poder coercitivo<sup>46</sup> e completamente descolado da sociedade, assim como a regulação da

---

<sup>45</sup> A rivalidade já existente na dinâmica da troca evolui para um antagonismo mais profundo.

<sup>46</sup> "A sagacidade de Clastres consiste em descobrir, no fato de sua coexistência no mesmo lugar, que um poder atesta a negação do outro. Negação simbólica, certamente, já que o chefe indígena só pode repetir e comentar as ordens dadas pelo chefe paraguaio, mas nesse sentido, plenamente eficaz, já que o poder do primeiro, redobrando o poder do segundo, recusa a legitimidade do mando enquanto tal. Como o autor especifica, podemos ver assim de que maneira os guayakis, sem elaborar 'a teoria de seu poder

produção de excedente de bens não necessários à subsistência da comunidade, tanto por parte do poder quanto por parte da própria comunidade.

Clastres, ao pensar em um poder sem comando, chega à conclusão de que não pode haver chefia senão pela ruptura com a troca. Ou somente o chefe recebe e nada dá, ou somente o chefe dá e nada recebe, o que implica em sua retirada das relações ordinárias de troca. O chefe é dotado de autoridade, mas não do poder de restringir. Ou seja, não comanda nem se faz obedecer. A chefia seria, então, o indício de que o poder reside na reunião da comunidade. Quando isso é aplicado às observações etnográficas feitas pelo autor, delas derivam três desdobramentos que, de certo modo, se complementam: 1. há uma delimitação do lugar do poder; 2. a constituição da sociedade parte da exclusão de alguns de seus membros (mulheres); e, 3. precisa haver uma instituição que garanta o funcionamento dos ritos de iniciação (dos jovens). Nesse caso, a lei, impressa em seus corpos, é didática no sentido de que, assim como os corpos não são iguais, a lei não pode ser igual para todos, justificando a dominação do grupo sobre seus membros. (Lefort, 2007b, p. 987-988, tradução nossa)

Para Lefort, o que parece ser importante de ser retido da teoria de Clastres é o fato de que a ruptura voluntária da troca está tanto na origem da chefia quanto na origem do Estado. Esta ruptura política no centro do político não está somente na origem do Estado, mas também na origem da política.

### 3.2. A formação do Estado moderno

A formação do Estado moderno, nos textos de Lefort, com frequência nos remete aos momentos em que comenta a obra de Marx e o modo como este autor compreende esta formação. Como dissemos anteriormente, Marx opõe o sistema feudal e o Estado moderno ao reduzi-lo a uma espécie de facilitador da sociedade burguesa. Entretanto, segundo Lefort, os conceitos que Marx relaciona ao surgimento do Estado moderno - e, conseqüentemente, ao fim do feudalismo - remontam à familiaridade existente entre os Estados monárquico e feudal. Lefort afirma que as figuras da Nação e

---

político[...], contentam-se em pôr em prática e manter uma relação inscrita na própria estrutura de sua sociedade e que é recorrente em todas as tribos indígenas'. De modo geral, 'essas sociedades selvagens recusam-se, por meio de um ato sociológico, portanto, inconsciente, a deixar o poder tornar-se coercitivo'." (Lefort, 1999, p. 303)

do Povo já representavam uma unidade na Europa do século XIV<sup>47</sup>, como resultado de uma monarquia que construiu suas bases numa teoria da soberania, onde o Estado surge do “estabelecimento de reinos territoriais, unificados pela lealdade comum ao monarca e que pouco a pouco eram nivelados pelo poder de Estado, que criou as condições de ascensão da burguesia”. (Lefort, 2007b, p. 416, tradução nossa) Deste modo, o Estado moderno não foi criado a partir de uma emancipação da sociedade burguesa, que se originou no mundo feudal. Uma vez que as noções de nação, povo e soberania já estão formadas na Europa no final da Idade Média, não podem ser consideradas invenções nascidas com a revolução burguesa. Esta crítica à reconstrução do Estado moderno evidencia pontos importantes desta tese, como a separação entre Estado e sociedade, as divisões internas à sociedade, a relação entre o político e o social.<sup>48</sup>

No texto *“La pensée politique devant les droits de l’homme”*, datado de 1980, Lefort afirma que a mutação operada pela revolução burguesa se deu no horizonte de uma história que é a do Estado de direito. Isto porque, no Estado monárquico, o príncipe não era um déspota, mas seu poder só se tornaria legítimo ao mobilizar todo o simbolismo cristão e fazendo com que fosse reconhecido em si mesmo a imagem de Cristo. Acima do príncipe, havia a lei e a sabedoria divina. Ele era algo como um mediador entre os homens e Deus. Mas, apesar de seu caráter mistificante, a legitimidade de seu poder mobilizou o direito romano, operando os valores jurídicos que também limitavam seu exercício. O príncipe era, deste modo, tanto submetido às leis quanto livre delas. A partir desta perspectiva,

ele era submetido na exata medida em que era obrigado a se conformar à sua própria natureza, como se portasse os direitos em si mesmo; como se contratasse com os outros, com os clérigos, com a nobreza, com as corporações fosse o mesmo que contratar consigo mesmo, de tão identificado que estava à comunidade política. (Lefort, 2007b, p. 416-417, tradução nossa)

---

<sup>47</sup> No texto *Repenser la politique*, Lefort afirma que é “impossível compreender o que foi o desenvolvimento das monarquias europeias, a criação do Estado territorial e do Estado nação, da imagem do povo e da pátria, e como seriam acopladas a imagem da realeza, corpo político, com a do corpo do rei, sem detectar o papel desempenhado pelo cristianismo, a transferência operada entre o teológico e o político e sem escutar a combinação efetuada entre a revolução humanista e a temática cristã”. (Lefort, 2007b, p. 364, tradução nossa)

<sup>48</sup> Nesse sentido, no texto *Repenser le politique*, Lefort estabelece uma diferença entre o Estado moderno, nos moldes do que se formou na Europa, dos outros tipos de Estado. Para o autor, sua formação tem múltiplas implicações, como uma mudança no entendimento que o homem tem acerca de sua humanidade, da natureza, da história, de sua relação com o misticismo e significou, segundo Lefort, ‘numa reinterpretação dos fundamentos da relação social’, transformando os referenciais do poder, da lei e do saber.

Quando, então, o Estado moderno é formado, direito e poder são separados, fazendo com que surja um outro tipo de Estado de direito, segundo Lefort. O poder não se torna estranho ao direito, porque sua legitimidade é ainda mais dependente da noção de direito, tornando-se o objeto explícito de um discurso jurídico que precisa ser incessantemente renovado. E, então, a recém surgida noção de direitos do homem acena em direção a uma fonte de legitimidade que é externa ao poder, uma fonte incontrolável de legitimidade.

O Estado moderno traz, portanto, em seu cerne, a secularização dos valores cristãos, transferindo a “representação do Cristo mediador entre Deus e os homens para a do rei mediador entre a comunidade política e seus súditos” (Lefort, 2011, p. 72). O Estado moderno também se institui a partir da reelaboração da questão da transcendência religiosa e da sustentação de princípios jurídico-rationais para sustentar ‘uma definição da soberania do povo, do cidadão e da distinção do público e do privado’. A novidade apresentada, portanto, não é apenas a desincorporação do poder e do direito, mas também a ausência do corpo do rei como aquele que representa o corpo da sociedade e media a justiça.

Quando desaparece o corpo do rei como aquele que encarnava a sociedade e mediava a justiça, vemos “um outro modo de exterioridade ao poder que se instaura a partir do momento em que não há mais ancoradouro para o direito” (Lefort, 2011, p. 73). O homem passa a ser este novo ancoradouro e sua natureza estabelece as bases das leis.

O tom humanista suscitado pela nova posição ocupada pelo homem coloca diante dos nossos olhos um triplo paradoxo, nas palavras de Lefort: 1- a sociedade seria concebida, a partir de então, como uma sociedade de homens livres e iguais, mas acaba por tornar-se idealmente una e homogênea; 2- os direitos do homem são enunciados como direitos pertencentes ao homem. Por outro lado, paradoxalmente, o homem é representado como aquele cuja essência é enunciar seus direitos através de seus mandatários; 3- “os direitos do homem aparecem como os dos indivíduos, os indivíduos aparecem como tantos soberanzinhos independentes, cada qual reinando sobre seu mundo privado, como tantas microunidades desfeitas do conjunto social. Mas essa representação destrói outra, a de uma totalidade transcendente às suas partes”. (Lefort, 2011, p. 73)

A sociedade de então, privada do corpo do rei, não mais encontra sua identidade na pessoa do monarca. Deixa de ser a sociedade una, circunscrita, na qual o

poder abarca os modos de existência, atividade e comunicação. Com a passagem à modernidade, quando poder e direito são dissociados, nenhum indivíduo poderá alegar que possui autoridade para enunciar e ratificar direitos, descolado dos demais. O poder se torna um lugar vazio e o direito deixa de ser objeto de uma declaração para se tornar algo cuja essência é ser declarado. A identidade do indivíduo passa, então, a ser produzida dentro de relações sociais; ao mesmo tempo, a singularidade dessas relações é conferida pelos próprios indivíduos conformados por ela.

A noção de sociedade, portanto, não é composta mais de homens como membros, mas como termos das relações que estabelecem, não sendo mais possível representá-la como o espaço social que engole o particular. O estabelecimento dessas relações em que opiniões e pensamentos são transmitidos implica no fato de que a comunicação precisa não apenas daquele que emite as opiniões e pensamentos, mas também de um ou mais ‘receptores’, criando um vínculo que foge ao controle da autoridade ao mesmo tempo em que se liberta dos espaços privilegiados.

Esta dinâmica remete o direito a ele mesmo, tanto o enunciado quanto o ato de enunciar fazem parte da sua essência. Sendo assim, o fundamento do direito é interno a ele mesmo e isso o protege de todo poder que pretenda possuí-lo. Mas não podemos ignorar que os direitos não podem ser circunscritos a uma época e o fato de que são constantemente manipulados para que sustentem novos direitos. Portanto, a crítica que coloca os direitos do homem como sustentáculo da sociedade burguesa é limitadora. E, nesse sentido, os direitos não podem ser “circunscritos na sociedade, como se seus efeitos fossem localizáveis e controláveis”<sup>49</sup>.

Aprender o direito como algo que não pode ser limitado em sua função histórica e que já contém em sua formulação a necessidade de ser reformulado para que possa dar conta dos modos de existência tornados legítimos, e, conseqüentemente, como

---

<sup>49</sup> No ano 2000, uma importante pensadora feminista norte-americana chamada bell hooks (nome escrito todo em letras minúsculas propositalmente) em seu livro *Feminism is for everybody: passionate politics*, ao fazer considerações acerca dos direitos conquistados pelas mulheres na segunda metade do século passado remete ao que estamos tratando nesta passagem. De forma bastante simples e explicativa, a autora nos diz: “Nenhuma ativista feminista no fim dos anos 1960 e início dos anos 1970 imaginou que teríamos que lutar por direitos reprodutivos nos anos 1990. Uma vez que o movimento feminista criou a revolução cultural que fez com que o uso de anticoncepcionais relativamente seguros fosse aceitável e o direito de fazer aborto seguro e legal fosse possível, as mulheres simplesmente presumiram que esses direitos jamais seriam questionados novamente. A morte de um movimento feminista radical de base popular e organizado, combinada com uma reação antifeminista de uma frente organizada de posicionamento político de direita que se fundamenta em interpretações fundamentalistas da religião, colocou o aborto novamente na pauta política. O direito das mulheres de escolher foi então questionado.” (hooks, 2018, p. 52-53)

algo que está aberto ao questionamento mesmo quando já foi estabelecido, nos remete às considerações feitas sobre os homens e seu papel como ancoradouro do direito. O homem sai de cena como aquele que possui o direito e que, junto com os demais, forma uma sociedade composta por homens-proprietários. E reaparece como um agente social que questiona este direito e junto com os demais mobiliza vontades e reivindicações no sentido de questioná-lo e barrar uma força que tende a conter os efeitos dos direitos já reconhecidos.

Onde o direito é questionado, a sociedade também está destinada a ser questionada. Lefort afirma que, neste formato de sociedade,

por mais eficazes que sejam os meios de que dispõe uma classe para explorar em proveito próprio e denegar às outras as garantias do direito, ou aqueles de que dispõe o poder para subordinar a si a administração da justiça ou sujeitar as leis aos imperativos da dominação, esses meios permanecem expostos a uma oposição de direito. (Lefort, 2011, p. 75)

Mas, ao introduzir a legitimação do conflito, o direito de resistência e a questão acerca da institucionalização do direito, Lefort identifica os limites do Estado de direito. E, neste sentido, o Estado democrático o ultrapassa. Em um regime democrático, direitos completamente novos, inéditos, são capazes de ser experimentados, porque ele não mais se define pela manutenção do status quo. Os direitos passam a ser reivindicados a partir dos diferentes modos de existência e dos modos de atividade e são assimilados pelos homens através de diferentes modos de comunicação tornados possíveis.

Os direitos do homem - trabalhados anteriormente - são o ponto de partida para que essas reivindicações possam ser institucionalizadas por um Estado, na forma de direitos sociais como, por exemplo, a legitimidade dos movimentos sindicais ou das greves. A eficácia simbólica dos direitos não coloca em dúvida a grande falha apresentada pelo direito no âmbito de sua aplicação. De fato, não existe uma liberdade e uma igualdade válida para todos os homens, “para além dos acidentes da vida social” ou completamente descolada do interesse e das paixões daqueles que ocupam uma posição de autoridade. Mas, ao afirmar que a dimensão simbólica dos direitos é constitutiva da sociedade política, Lefort pretende olhar além dos fatos, para além da mera conservação da “subordinação da prática jurídica à conservação de um sistema de dominação e exploração [...] e que impede ver a lesão do tecido social que resulta da denegação do princípio dos direitos do homem no totalitarismo.” (Lefort, 2011, p. 75)

### 3.3. O Estado e o direito

Se o Estado, como é tradicionalmente entendido, configura uma instância absoluta de poder instalada acima das partes, a luta por direitos aparece como um contraponto a essa instância de poder. Ao apresentar uma nova ideia do que é socialmente legítimo e atualizar a noção do que é entendido como resistência, confere novas significações aos elementos presentes nas reivindicações<sup>50</sup>. O poder social, portanto, cumpre assim seu papel, no entorno do poder político, conferindo certa unidade a forças múltiplas e uma espécie de interdependência entre esses vários elementos e forças. Um exemplo do qual Lefort trata é - novamente - a afirmação do direito ao emprego, no qual convergem as reivindicações surgidas em um segmento de produção, em uma região ou até mesmo em uma determinada empresa que trate os trabalhadores como bens facilmente substituíveis. As conquistas originadas da reivindicação feita por este grupo acaba sendo aplicado a todos os trabalhadores - inclusive àqueles que não fizeram parte de tais lutas. O aparecimento do poder social contestador da legitimidade estabelecida 'do' e 'pelo' poder de Estado não é apenas como o polo negativo, oposto ao polo da positividade das leis e poder institucionais. Mas o poder social é também uma das dimensões do direito, com o qual o poder estabelecido corre o risco de romper.

O Estado é, sem dúvida, o titular do uso da violência legítima, legal e ostensiva, tanto pelo respaldo jurídico quanto por possuir os meios para tanto. A parcimônia - ou não - ao empregá-la, remetendo à lógica maquiaveliana, faz parte das virtudes do poder e seu uso, inclusive, é capaz de nos ajudar a medir as contradições e potencialidades da democracia, segundo Lefort. Quando a violência é usada no limite da legalidade, o apoio ao regime pode sofrer uma grave consequência; porque as coerções, potencializadas, mudam a dinâmica das atividades e das relações sociais. Mesmo nos regimes democráticos, quando os dirigentes são colocados diante de um imperativo da ação política, que é o recurso ao uso da força, correm riscos que não podem sequer conceber, dado que suas consequências não podem ser completamente previstas. E, como resposta a estas coerções, reivindicações tomam forma de resistência e nos

---

<sup>50</sup> “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)

mostram o sentido de justiça aceito por esta sociedade, bem como quais consequências poderá enfrentar o poder institucional ao denegar o direito.

As reviravoltas políticas possíveis pelo sucesso de uma reivindicação podem corresponder tanto à institucionalização de um direito quanto à troca de partido no poder, por exemplo. Sendo a troca de partido no poder resultado de uma reivindicação atendida, antes de pressupor que isto é uma vitória sem ressalvas, deve-se considerar que o partido vencedor chegou a esta posição através das lutas suscitadas por um determinado setor da sociedade – e esta bem sucedida passagem originada no social, gera efeitos na dimensão política e pode provocar reivindicações ainda mais intensas e frequentes por parte de seus opositores. A origem destas ações não pode, portanto, ser apontada objetivamente ou ser alvo de apropriação pelo poder. Isto porque a origem das reivindicações é constantemente deslocada por existirem múltiplos modos de existência legítimos que fazem com que sejam socialmente reconhecidas mesmo ‘as aspirações de minorias ou de categorias particulares da população’.

Apesar da grande variedade de registros e reivindicações, a eficácia simbólica da noção de direitos é atestada por todas. Cada uma delas apresenta em sua origem a exigência do reconhecimento das condições de existência de uma parcela da sociedade, combinando as ideias de legitimidade e de representação de suas particularidades. As reivindicações dos diversos grupos sociais não se inserem em uma relação de força umas com as outras, como se pudesse existir uma hierarquia entre as causas, ou ainda, como se o reconhecimento de uma pudesse implicar no aniquilamento de outra.<sup>51</sup>

Porém, por partirem de núcleos tão dessemelhantes, essas reivindicações podem não se associar, até mesmo por conflitos conjunturais. Mas, independentemente da cooperação ou divergência entre elas, não são representadas pela imagem do Um nem são erigidas como representantes do todo – do povo-Uno, nas palavras de Lefort.

Paradoxalmente, o poder de Estado também se apoia por vezes sobre a divisão de interesses, fazendo a economia das vantagens e prejuízos obtidos, para aumentar o círculo de sua autonomia. A lei, portanto, cumpre seu papel não apenas estabelecendo um limite entre aquilo que é permitido ou não, mas fornecendo também os princípios que servirão de norte ao poder de Estado. Existindo relações de interesse na dimensão

---

<sup>51</sup> Se as reivindicações são fundadas em interesses particulares e reguladas segundo relações de força, o reconhecimento de uma reivindicação implica no aniquilamento de outras..

do poder, se não houver o posicionamento da lei, pode-se facilmente entrar no campo da coerção<sup>52</sup>.

O ‘direito a ter direitos’ proclamado por Lefort, dentro de um Estado que não encontra na lei seus princípios (e também seu limite de ação), não se concretiza. O desprezo pelos direitos está na base dos Estados que adotam regimes totalitários. Neste caso, não apenas “o drama da penúria ou da fome, das epidemias ou da mortalidade infantil” afasta os homens de seus direitos, mas dos homens é afastada a liberdade de falar, de se organizar enquanto comunidade – a fim de lhes tirar qualquer meio possível de resistir. O direito declarado está, portanto, em conformidade com os direitos fundamentais previamente declarados.

Em todos os momentos do texto *Direitos do homem e política* vemos pontuados os elementos que marcam a cisão entre Estado e sociedade. O Estado se consolida como o garantidor de direitos sociais, econômicos e culturais, ao mesmo tempo em que limita o alcance das opiniões no interior do poder social<sup>53</sup>. Por sua vez, as opiniões refletidas pelo poder social apesar de partirem de categorias distintas, tendem a encontrar um denominador comum que lhes dê a salvaguarda do número para que o Estado não possa silenciá-las tão facilmente. É fazendo estas intervenções no espaço público que sua existência é garantida, seus limites são expandidos e a ligação entre as diversas esferas sociais é cada vez mais possível. A massa faz penetrar o paradoxo no espaço público, torna passível de questionamento os novos direitos e seus efeitos, e nos coloca o problema da “justa distinção entre direito e opinião”.

Apenas uma instituição não é capaz de garantir a existência do espaço público. Mas, a legitimidade deste espaço onde o direito é questionado pode ser assegurada por um conjunto de instituições nas quais estão presentes ‘os atores encarregados de uma responsabilidade política’.

---

<sup>52</sup> Nas palavras de Lefort, “o direito que é afirmado contra as pretensões do poder de decidir, segundo seus imperativos, sobre seu aumento de poderio não ataca o poder de frente, atinge-o obliquamente, por assim dizer, contornando-o, toca-o no núcleo do qual tira justificção de seu próprio direito para requerer adesão e obediência de todos”. (Lefort, 2011, p. 80)

<sup>53</sup> Lefort faz referência a um artigo escrito por Pierre Pachet sobre a fala de um ministro da Justiça francês entre 1977 e 1981, Alain Peyrefitte, acerca da pena de morte. Cito Lefort: “nosso antigo ministro da justiça, Alain Peyrefitte, dizia em substância que ele, a título pessoal, não se opunha à abolição da pena de morte, mas que a opinião não estava amadurecida. Isso significava elevar à consciência da opinião humores, medos, ódios, apetites de vingança e, ao mesmo tempo, conferir-lhe legitimidade. Poucos exemplos são tão chocantes de um aviltamento do direito, por parte de uma autoridade reputada por ser seu fiador. Em contrapartida, bastou que o novo ministro, Robert Badinter (1981-1986), falasse novamente na linguagem da justiça para desaparecer o fantasma da opinião todo-poderosa.” (Lefort, 1991, p. 62)

A afirmação do conflito como parte fundamental do sistema democrático traz à luz a via de mão dupla existente entre as instituições políticas ou de Estado e o social<sup>54</sup>, tal como afirmado por Lefort:

A delimitação de um espaço propriamente social, sensível como tal, legível como seu espaço, constitutivo de uma identidade comum para os grupos que o habitam relacionando-se uns com os outros, sem mascaramento sobrenatural, caminha lado a lado com a referência a um poder que, ao mesmo tempo, surge dele e, como que à distância, o garante. (Lefort, 2011, p. 80)

Deverá partir da sociedade civil o movimento que fará resistência ao poder estatal, que sem isto caminha livremente em direção aos seus próprios interesses. Os constantes debates e o conflito legitimado pelo sistema democrático não são característicos exatamente de uma sociedade passiva, ou indiferente aos acontecimentos. Porém, o caminho traçado até aqui nos mostra que a defesa dos direitos também está ligada à aliança entre determinados interesses, à justaposição de opiniões e à constatação de novos preconceitos. Apesar de atestarmos o constante crescimento da potência de Estado, as discussões acerca dos mais variados direitos<sup>55</sup> comprovam que há uma sensibilidade mais aguçada sobre o sentido do direito.

O ponto central da teoria política de Lefort parece consistir no encontro de três elementos principais: a questão da divisão social, a questão da origem do Estado e de sua função simbólica e a questão acerca da natureza da oposição dominante-dominado presente em toda extensão do social (Lefort, 2011). Quando o poder institucional deixa de assumir sua função, se não for apresentada uma nova forma de representação para responder aos anseios da sociedade, o regime democrático perde sua credibilidade (Lefort, 1991). Este aspecto, combinado com a corrupção daqueles que ajudam a formar as opiniões, desrespeitando o desintrincamento entre as esferas da lei, do poder e do conhecimento – característicos da invenção democrática – é fatal à eficácia simbólica do regime democrático.

---

<sup>54</sup> Dois movimentos aparentemente não conectados parecem, segundo Lefort, coexistir nesta relação: “aquele pelo qual a sociedade se circunscreve, se reúne, adquire uma identidade definida em favor de uma separação interna que instaura o polo do poder como o polo do alto, polo quase separado do conjunto e aquele pelo qual, a partir desse polo, sob o efeito dessa quase separação, se acumulam meios de dominação de todos os gêneros (recursos materiais, conhecimentos, direitos de decisão) a serviço dos que detêm autoridade e procuram consolidar sua própria decisão”. (Lefort, 2011, p. 81)

<sup>55</sup> Seja “dos assalariados privados de seu emprego, ou dos empresários, confrontados com dificuldades de gestão, dos segurados da previdência social, dos imigrantes, dos presidiários, dos objetores de consciência, dos militares ou ainda dos homossexuais [...]”. (Lefort, 1991, p. 61)

As constantes ameaças à democracia encontram à sua frente grupos oportunistas com promessas de subverter as relações de força, modificar a organização do Estado e transformar a sociedade sem respeitar, necessariamente, sua autonomia. A autonomia, segundo Lefort, só pode ser relativa; pois, no que lhe diz respeito, é impossível estabelecer seus limites fixos ou apagá-los de vez.

Tanto a ideia de autonomia quanto a ideia de autogestão são estimuladas pelo poder em sociedades governadas pelos imperativos da produção e da organização. Também é possível relacionar a contradição acerca do esquema de divisão do trabalho baseado na competência e a centralização de decisões apresentada por Lefort com a crescente burocratização do Estado e a banalidade do mal encontrada em Hannah Arendt. De acordo com o autor, o fato da banalidade do mal para Arendt não está relacionado a motivações pessoais ou a determinações exteriores e interiores que construíram o burocrata/cumpridor de ordens. Ao citar o caso de Eichmann, ela aponta para o fato de que o desejo pessoal do homem de progresso e seu desejo de cumprir as leis não diziam respeito de modo algum à sua capacidade efetiva de cometer um assassinato a sangue frio, mesmo que para proveito próprio. Segundo Arendt, ele poderia nem mesmo ter percebido o que estava fazendo. O sistema totalitário, que se apoia excessivamente no uso de todo tipo de burocracia, tem por objetivo desumanizar os homens e transformá-los em engrenagens de funcionamento, em funcionários.

Tanto a psicologia quanto a sociologia modernas, assim como o hábito imposto da burocracia, explicam a responsabilidade sobre os atos cometidos através de um determinismo discutível. No caso dos atos criminosos cometidos pelo Estado, eles são justificados pela criação das leis que, apesar de encontrar a razão de sua existência no controle da violência e da guerra de todos contra todos, legitimam o uso da violência para garantir tanto a sobrevivência da legalidade quanto os atos criminosos cometidos pelo governo com o fim de assegurar sua sobrevivência. Frequentemente, essa também é a base para a justificação das guerras. Por trás do conceito de Estado, para Arendt, existe a teoria da *raison d'état*. O Estado é responsável pela vida do país e das leis nele em vigor, mas as suas ações não seguem as mesmas regras nem as mesmas leis que os cidadãos do país. De acordo com Arendt,

*A *raison d'état* apela – corretamente ou não, dependendo do caso – para a necessidade, e os crimes de Estado cometidos em seu nome (que são inteiramente criminosos nos termos do sistema legal dominante no país em que eles ocorrem) são considerados medidas de emergência, concessões feitas às severidades da *Realpolitik*, a fim de preservar o poder e assim garantir a continuação da ordem legal como um todo. Num sistema político e*

legal normal, tais crimes ocorrem como uma exceção à regra e não estão sujeitos às penas legais (são *gerichtsfrei*, como diz a teoria legal alemã) porque a existência do Estado em si está em jogo, e nenhuma entidade política externa tem o direito de negar a um Estado sua existência ou de prescrever-lhe como preservá-la. (Arendt, 2014, p. 314)

Partindo do princípio de autogestão, Lefort parece concordar com Hannah Arendt. Através de uma sociedade organizada a partir dos imperativos de produção e da divisão do trabalho, chegamos à ilusão de participação plena de todos os atores sociais nas decisões públicas. Ilusão que não encontra esforços do poder para que seja desfeita. O princípio de autogestão nos remete a uma estrutura social organizada a partir de sua própria natureza, e não como uma invenção humana que se desenvolveu e transformou com o tempo. A autogestão, pensada nestas sociedades como um ideal, não é atingível pelos próprios imperativos da produção e da organização que a governam. Os princípios de produção e organização impedem a participação de todos os atores sociais nas decisões públicas por impor um esquema de divisão do trabalho baseado cada vez mais na competência, dada a crescente complexidade das habilidades exigidas. Isto acabaria por estabelecer hierarquias e, conseqüentemente, autoridades centralizadoras de decisões<sup>56</sup>.

Os limites entre as noções de poder e de competência são, então, obnubilados. É válido que a competência confira autoridade, mas, que confira poder só é possível

para uma sociedade da qual se destacou uma instância geral de poder e onde esta se vê delimitada e se arroga uma posição de conhecimento e de domínio do conjunto social: então se oferece a possibilidade de identificações em cadeia dos indivíduos que detêm competência e autoridade com o poder. (Lefort, 2011, p. 83)

Não podemos ignorar o fato de que as sociedades desejam a ordem e de que mesmo os Estados democráticos possuem um sistema ultra centralizador. O processo de massificação, de centralização administrativa e de concentração do poder em poucas mãos procede das escolhas sociais feitas a respeito de tecnologias, recursos energéticos, sistemas de informação, formas de produção, de locomoção, urbanismo, implantação de indústrias e tantas outras (Lefort, 2011). Toda esta cadeia leva a ideia de autogestão ao

---

<sup>56</sup> “A dimensão de nossas sociedades, a complexidade das tarefas requeridas pela mobilização dos recursos para objetivos de interesse geral, a coordenação de setores de atividade, a satisfação das necessidades sociais de todos os gêneros, a proteção da ordem pública e a defesa nacional só poderiam estar de acordo com um processo de centralização das decisões, ou melhor, combinando com a multiplicação de órgãos representativos, rigorosamente distintos da massa instável de seus mandantes”. (Lefort, 2011, p. 82)

descrédito, porque não é possível que seja realizada plenamente - ainda que através dela possamos pensar as intervenções possíveis

através de iniciativas contidas nos espaços governáveis pelos que os povoam, as possibilidades de novos modelos de representatividade, assim como a possibilidade de novos circuitos de informação que mudariam os termos da participação nas decisões públicas. (Lefort, 2011, p. 83)

A ideia de autogestão é frustrada na tentativa de realizá-la.

A decisão de exercer plenamente sua autonomia seria, então capaz de livrar os homens de sua servidão voluntária a governantes maus, segundo o autor. A partir deste momento seria possível, então, conviver, produzir, comunicar, deliberar e satisfazer as necessidades de todos o tempo todo, simultaneamente.<sup>57</sup> Porém, pensar os limites da autonomia desta forma transformaria liberdade em servidão, “não haveria enigma da servidão voluntária, de uma servidão que fosse contrária ao desejo de liberdade sem ser estranha, se o sinal do que cai do alto não mantivesse alguma relação com uma aspiração”. (Lefort, 2011, p. 84) Este ponto parece estar em relação com a derrubada do poder por dominados, que passam a ocupar o lugar dos dominantes - ideia justamente rejeitada por Lefort. A ideia de autonomia flertaria, portanto, com o exercício de um poder totalitário que reproduz um modelo de sociedade unificada e de acordo consigo mesma.

Recalcar a pluralidade, a divisão social, os diferentes processos de socialização e a diversidade dos modos de existência possíveis é o preço das tentativas de inscrever no real a ilusão de uma unidade. A sociedade una, que partilha uma identidade comum e onde o poder – que a excede – media a relação entre os iguais, combinada ao desejo de que permaneçam legítimas as formas diversas de sociabilidade, não pode ser considerada mais que ilusões. Lefort as imputa à imaginação, que, de acordo com suas palavras, não é capaz de nos fazer compreender a verdadeira contradição que ‘resiste obstinadamente à sua solução, porque é o indício da interrogação que habita a instituição do social’. Para corresponder ao Um, deve existir o Outro ao qual se contrapõe, e esse é sinal mais básico da divisão social que o poder totalitário nega.

---

<sup>57</sup> “Quem sonha com uma abolição do poder conserva à mão a referência do Um e a referência do Mesmo: imagina uma sociedade que estaria espontaneamente de acordo consigo mesma, 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 comunicar, de se associar, de pensar, de sentir, de ensinar que traduziria como que uma só maneira de ser”. (Lefort, 2011, p. 84)

Ao ser incapaz de conceber a contradição, a imaginação se torna incapaz de conceber a democracia e suas entidades indetermináveis – tais como Estado, sociedade, povo. A democracia não poderia existir se não houvesse os antagonismos que presenciamos no mundo todo, se não existisse a resistência apresentada face aos desmandos do Estado, se não fosse a indefinição da natureza do homem. A busca por uma identidade social única aniquila o pensamento do direito.

No século XVIII, era observado na França o progresso da igualdade de condições, segundo Lefort, por meio do qual homens se tornavam cada vez mais semelhantes entre si e, ao mesmo tempo, buscavam produzir sinais de sua diferença, ao organizar o status conferido a cada um deles de acordo com a relação mantida com o chefe do reino. Lefort acredita que é como referência comparativa que esse modelo deve ser analisado, para que possamos compreender mais plenamente “a reviravolta provocada pela democracia, antes mesmo de dar origem às instituições que hoje parecem inseparáveis dela, principalmente o sufrágio universal” (Lefort, 2007b, p. 465). E então, a noção de lugar do poder como um ‘lugar’ faz referência a um direito que não faz mais parte de sua competência. Isso significa que o exercício da autoridade política é submetido periodicamente a uma ‘renovação de votos’ - de acordo com a lei vigente -, e aqueles que a exercem se tornam meros governantes - como já mencionado anteriormente. Esta competição pelo exercício temporário da autoridade política é regulada pelo direito, uma vez que ‘grupos e partidos pretendem atrair opiniões de todo espectro social’, e a esta situação deve ser conferida certa ordem para que possa ocorrer.

Para além da regulação do conflito que perpassa o político e vai buscar sua validação na ordem do social, Lefort fala, na seguinte passagem, na institucionalização do próprio conflito: “Essa concorrência, uma vez que as condições devem ser preservadas entre uma consulta eleitoral e outra, já que a maioria que está de saída deve respeitar os direitos das minorias, significa uma institucionalização do conflito.” (Lefort, 2007b, p. 465 tradução nossa) Nesta passagem, Lefort não parece dizer apenas que os desdobramentos do conflito são passíveis de regulação pelo direito, que os redireciona para que produzam resultados que não sejam nocivos ao social, mas que os conflitos são absorvidos também pela instituição. E Lefort fala isso muito claramente na sequência dessa passagem, ao afirmar que

Considerando que o poder aparece fora, acima da sociedade civil, ele é supostamente engendrado dentro dela; considerando que ele aparece como o órgão instituidor de sua coesão, garantidor de sua unidade territorial, garantidor da identidade nacional ao longo dos tempos, conserva a marca do

conflito político que se revela constitutivo de seu exercício, ou seja, a marca da divisão. (Lefort, 2007b, p. 465, tradução nossa)

Por outro lado, a indeterminação do social e do histórico atesta o exercício da liberdade e da criatividade que nos permite apreciar os efeitos da divisão, a dimensão simbólica dos direitos praticados hoje e as reivindicações por novos direitos baseados nos já instituídos. Se forma, deste modo, uma cena política onde “a competição pelo poder caminha ao lado do movimento que confere plena consistência à sociedade civil, que, em todas as suas divisões, prova ser o mesmo em toda a parte”. (Lefort, 2007b, p. 465, tradução nossa) E é o regime democrático que vai nos permitir imputar à esfera do político o reconhecimento de um novo modo de legitimar tanto o poder quanto as relações sociais.

Um poder limitado pelo direito é inventado, assim como a delimitação de esferas com competências distintas e que obedecem cada qual às suas normas, como a esfera política, jurídica, econômica, cultural, científica, etc. Porém, o aceno ao estatuto simbólico do poder não reduz o Estado à função de um órgão ou a um mero ‘instrumento a serviço de forças sociais’<sup>58</sup>. Desta forma é construída a separação entre Estado e sociedade civil, e conseqüentemente, uma nova relação entre o social e o político é engendrada. Estudar as mudanças nesta relação e como ela é capaz de englobar os acontecimentos políticos modernos é nosso objetivo.

#### 3.4. Estado democrático X Estado totalitário

De acordo com Lefort, a democracia moderna institui a identidade do povo soberano, cuja unidade simbólica está diretamente ligada à ideia do sufrágio. No momento do sufrágio, a soberania se manifesta e o povo exprime sua vontade. Quando o povo manifesta a sua vontade, o social é dissolvido e “o cidadão se vê extraído de todas as determinações concretas para ser convertido em unidade de cômputo”. (Lefort, 2007b, 366) Esse modo de organizar as várias vontades presentes na unidade simbólica

---

<sup>58</sup> “Eis o que merece nossa atenção: a noção de um lugar vazio, que nenhum indivíduo, nenhum grupo, pode lhe ser consubstancial; a noção de um lugar infigurável, nem fora, nem dentro; a noção de uma instância puramente simbólica, no sentido de que não é localizável no real.” (Lefort, 2007b, p. 465, tradução nossa)

do povo soberano implica, segundo Lefort, no reconhecimento mútuo de semelhanças e diferenças e na submissão aos detentores do poder.<sup>59</sup>

Assim como devemos reconhecer determinada organização do espaço público para que possam ser afirmadas tanto as semelhanças quanto as diferenças entre os homens, grupos e modos de existência,

devemos reconhecer um espaço público, sempre em gestação, cuja existência embaralha as fronteiras aceitas entre o político e o não político. Desse ponto de vista, a distinção entre a sociedade civil e o Estado não dá conta inteiramente do que advém da formação da democracia. Tal distinção só é pertinente com a condição de não ser concebida como uma pura divisão. (Lefort, 1991, p. 53)

A formação da democracia é caracterizada não só pelo crescente poder estatal, mas também pelo sistema representativo – que aponta para o laço indissociável entre Estado e sociedade civil, apesar da mencionada cisão existente entre ambas as instâncias. “O governo emana do conjunto social”, o que implica no fato de que a formulação e os termos de uma Constituição que regulam o exercício da autoridade pública estabelecida através de uma competição, reflete também a forma pela qual os conflitos se manifestam em sociedade. Porém, levar em conta apenas a sociedade civil e o Estado como termos desta equação política nos faz perder de vista a dimensão simbólica determinada pelo alcance da Constituição, que garante a renovação da competição política. A periodicidade da renovação da autoridade pública testemunha também a renovação dos conflitos que se manifestam na vida social, e a forma como uma Constituição lida com a questão acerca dos conflitos nos mostra como a sociedade passa a fazer parte de determinada constituição política. Lefort deixa de lado seu aparente otimismo com relação ao regime democrático ao afirmar que ao instituir constantemente novos direitos, a potência reguladora do Estado tende a aumentar proporcionalmente – ainda que a institucionalização das reivindicações feitas pela sociedade seja também um exercício de liberdade política. O exercício das liberdades políticas apresenta, portanto, certa resistência à crescente complexidade do Estado.

Cada um dos setores do Estado pode ser alvo de reivindicações de determinado grupo de atores sociais, que procuram fazer prevalecer sua perspectiva acerca da gestão, fazendo frente à lógica imposta pelos governos eleitos. Os governos não têm em mente

---

<sup>59</sup> Vale notar que, segundo Lefort, à democracia moderna, paradoxalmente, também parece corresponder “a crescente sujeição a um poder impessoal, que decide, para o bem ou para o mal, sobre a existência de cada indivíduo”. (Lefort, 2007b, p. 467, tradução nossa)

simplesmente a autoafirmação ou a renovação de sua legitimidade ao impor sua lógica à sociedade. O ônus desta nova responsabilidade tomada para si também dá ao governo novos meios de controle e novas ocasiões de coerção. O que contribui com o fato de que há, efetivamente, uma abertura da esfera social para que seja absorvida pela esfera institucional é o fato de que, para que as reivindicações sejam transformadas em direitos adquiridos, elas devem ser inscritas juridicamente.

A partir do momento em que a reivindicação passa a ser inscrita no espaço público, articula a força que encontrou no apoio da opinião pública com o direito. Condição para o êxito da reivindicação, segundo Lefort, é a crença de todos – ou pelo menos da maioria – de que o novo direito confirma a liberdade garantida pelos direitos já em vigor<sup>60</sup>. Desta forma se explica a teoria lefortiana de que a compreensão democrática dos direitos fundamentais os coloca em relação direta com os direitos estabelecidos ao longo da história.

Sendo assim, o Estado não pode ser fechado em si mesmo, como uma esfera. De qualquer modo, aqueles que detêm autoridade política devem apresentar suas condutas diante dos assuntos públicos ao corpo social para que sejam legitimadas. Portanto, uma compreensão democrática acerca da relação entre Estado e sociedade civil, entre reivindicação e direito instituído, implica necessariamente em comunicação. A reivindicação parte dos atores sociais e se dirige ao Estado e implica uma fala, que pede sua institucionalização na forma de um direito reconhecido.

O direito inscrito juridicamente, na forma de lei, cumpre funções distintas em regimes totalitários e em regimes democráticos. Enquanto as leis regulamentam os regimes democráticos, nos regimes totalitários as leis são ao mesmo tempo alvo de desprezo e são afirmadas constantemente como algo imbricado no poder e distantes dos homens.

No sistema democrático, tanto o lugar do poder quanto a lei deixam de ser dotados de um caráter transcendente, inacessível aos homens. Ao mesmo tempo, o lugar

---

<sup>60</sup> Lefort exemplifica esta ligação necessária entre os novos direitos e aqueles que os precedem da seguinte forma: “Assim é que, no século XIX, o direito de associação dos trabalhadores ou o direito de greve, mesmo resultando em uma mudança nas relações de força, foram reconhecidos, exatamente junto àqueles que não eram os instigadores, como uma extensão legítima da liberdade de expressão ou da resistência à opressão. Assim é que, no século XX, o voto das mulheres ou boa parte dos direitos sociais e econômicos aparecem, por sua vez, como um prolongamento dos direitos primitivos, ou os direitos ditos culturais como um prolongamento do direito à instrução. Tudo se passa como se os novos direitos viessem retrospectivamente incorporar-se ao que foi considerado constitutivo das liberdades públicas.” (Lefort, 1991, p. 54-55)

vazio do poder aparece como algo que não pode ser ocupado pelos homens; e isto ocorre em meio a um esforço de Lefort em situar a lei em algum ponto que não seja algo completamente transcendental, mas sem condená-la à imanência do mundo dos homens. O desaparecimento do lugar que confere transcendência ao poder e à lei significa apenas que, irredutível à criação do homem, a lei só pode dotar de sentido a ação dos homens se eles assim quiserem, de que a apreendam “como razão de sua existência e condição de possibilidade para cada um de julgar e ser julgado” (Lefort, 1991, p. 57).

A democracia como forma social, para além de definir um regime regulado por leis, estabelece uma relação única entre Estado e sociedade civil, por meio da qual é debatido e constantemente renovado o limite entre aquilo que é legítimo e aquilo que é ilegítimo. Colocar este debate no cerne da democracia, como algo que faz parte de seu princípio estruturante, nos permite também fazer uma investigação mais cuidadosa acerca da dimensão simbólica dos direitos defendida por Lefort – principalmente nos direitos enunciados nas Declarações já mencionadas<sup>61</sup>. Conforme foi trabalhado nos capítulos anteriores, estes direitos enunciados nas Declarações tornam possível, segundo Lefort, uma nova relação com a política. Os direitos dos homens fazem parte dos princípios geradores da democracia, e sustentá-los é um posicionamento capaz de manter o regime totalitário como algo que habita a democracia apenas como potencialidade – dado que é da essência do totalitarismo denegar tais direitos.

Os direitos do homem, entendidos dessa forma, dizem mais respeito ao reconhecimento que lhes são conferidos, portanto, do que à sua existência como algo positivado através das instituições. Neste ponto, os direitos do homem se ligam à forma como são manifestas as reivindicações dentro da sociedade democrática – pois não se reduzem às ações que se prestam a conservar as conquistas passadas. Para que as ações humanas não se pautem apenas por estas conquistas passadas, os homens devem estar conscientes de seus direitos já positivados e daqueles que desejam reivindicar. Desta forma, creio, podemos explicar o vínculo necessário apontado por Lefort entre direitos e consciência de direitos.

---

<sup>61</sup> “As liberdades proclamadas no fim do século XVIII têm de singular o fato de serem indissociáveis do nascimento do debate democrático. Devemos, pois, admitir que lá onde sofrerem restrições, todo o edifício democrático corre o risco de desmoronar, lá onde não existirem, procurar-se-ia e vão a pedra de fundação.” (Lefort, 1991, p. 58)

Para que exista uma consciência acerca do direito, é necessário que ele seja declarado e afirmado pelo poder. Esta passagem aberta entre consciência de direito e sua legitimação pelo poder implica tanto “na possibilidade de ocultação de mecanismos indispensáveis ao exercício efetivo dos direitos pelos interessados” (na formação de uma classe de especialistas) quanto “no apoio necessário à consciência do direito” (o reconhecimento desta consciência como um direito através da letra da lei). Ou seja, por um lado, fazer uso das leis estabelecidas e da Constituição depende de uma casta de especialistas e por outro, “a partir do momento em que os fundamentos religiosos do direito são destruídos, o poder pode denegar o direito, porém, é incapaz de se privar de sua referência”. (Lefort, 2011, p. 76) Nos regimes democráticos o direito não pode ser limitado ao corpo da lei, e então vêm à luz sua dimensão simbólica<sup>62</sup>.

Na representação social dos diversos modos de existência, novas reivindicações são entremeadas na sociedade e, de acordo com a aceitação com que são recebidas, podemos atestar novas formas de sensibilidade social às demandas que se apresentam.<sup>63</sup> Reconhecer através da lei os princípios que já são aceitos socialmente, sem a necessidade de qualquer embasamento jurídico é um dos momentos nos quais ‘a trama da sociedade política tende a modificar-se ou aparecer cada vez mais como modificável’. O que Lefort entende por princípios publicamente reconhecidos - e que estão na origem das leis nas sociedades modernas - parece-me dizer respeito às práticas difundidas socialmente, tão diluídas na generalidade do social que levá-las à reflexão pode mudar a relação estabelecida com o político.

Estas práticas representam modos de relações interpessoais e da vida social. A condição da mulher é um exemplo da atualização destas práticas. As reivindicações que encontram sua origem na condição da mulher na sociedade moderna não atestam um

---

<sup>62</sup> Novamente, Lefort remete à fragilidade da crítica marxista aos direitos dos homens na seguinte passagem do texto ‘Direitos do homem e política’: “Desse ponto de vista, reenviar o problema do direito aos termos da crítica marxista, opor a forma e o conteúdo, denunciar a linguagem que transpõe e mascara as relações burguesas e a realidade econômica que seria o fundamento dessas relações significa, ignorando essa dimensão simbólica, privar-se dos meios de compreender os sentidos das reivindicações cuja finalidade é a inscrição de novos direitos, assim como as mudanças que se operam na sociedade e, não menos, na representação social da diferença dos modos de existência legítimos graças à disseminação dessas reivindicações; significa enfim, manter intacta a imagem do poder de Estado na convicção tenaz de que somente a sua conquista seria a condição do novo.” (Lefort, 2011, p. 76)

<sup>63</sup> “quer se trate da família, da mulher, da criança ou da sexualidade; quer se trate da justiça, da função dos magistrados, da condição dos detentos; quer se trate do emprego, da gestão das empresas, do estatuto dos agricultores ou da defesa da propriedade dos camponeses contra a intrusão do Estado; quer se trate da natureza, vimos tanto a legislação se modificar quanto surgirem novas reivindicações [...]”. (Lefort, 2011, p. 77)

desejo de conforto ou uma simples mudança de opinião, mas têm em seu centro uma ideia de liberdade que poderia nos remeter novamente à natureza do homem. A relação com o político, portanto, se atualiza constantemente sob nossos olhos.

O regime democrático traz de novo o vínculo que estabelece com o político a aceitação do conflito como um dos seus pilares. Posto isto, os conflitos deixam de ter uma solução última, pela destruição ou conquista do poder estabelecido na arena política. Isso tem um impacto direto tanto na noção de justiça quanto no sentido que as reivindicações tomam, pois erigir dominados à posição de dominantes deixa de ser seu fim. Como se a existência do poder estivesse condicionada à existência do Estado tal qual o conhecemos. Face à potência do poder estatal, foram empreendidas lutas por condições dignas de trabalho, por igualdade de direitos, contra proibições e a repressão. É retirada a licença dada ao Estado de agir em benefício de interesses particulares, de acordo com as circunstâncias mais favoráveis e com as relações de força. O Estado está

por demais implicado na gestão da produção nacional, diretamente como empresário e indiretamente como regulador do sistema econômico e estabilizador dos conflitos sociais, e por demais dependente de coerções de todo tipo criadas pela sua inserção no mundo. (Lefort, 2011, p. 78)

A meu ver, Lefort resume de modo brilhante tanto a essência quanto a fragilidade da democracia na seguinte passagem, ao afirmar que “a lógica de um poder cujo exercício permanece dependente do conflito está sempre exposto à ameaça de uma interrupção”. (Lefort, 2007b, p. 468, tradução nossa) Visto que, quando a resolução simbólica dos conflitos na esfera política é alcançada, ou seja, “quando os detentores do poder não conseguem mais garantir a transcendência interna do social que é marca registrada do regime democrático”, o poder parece se colocar a serviço de interesses particulares. (Lefort, 2007b, 468) Se a democracia moderna é o regime, por excelência, no qual a dimensão simbólica do social é reconhecida, quando a instituição do social abre espaço para o que Lefort chama de ‘senso de indeterminação final’, o desejo de servidão, que estava presente enquanto potência no desejo de liberdade, aflora, dando origem a um tipo de despotismo.<sup>64</sup>

Para Lefort, a democracia moderna é

a forma de sociedade inaugurada no começo do século XIX, dentro da qual o poder do Estado terá pleno efeito, na qual se desenvolvem várias burocracias de um novo tipo, todas fundadas sobre o modelo de uma suposta

---

<sup>64</sup> Aqui reproduzo a terminologia tocquevilleana propositalmente utilizada por Lefort.

racionalidade específica, e que contém o germe das formações totalitárias, mas onde simultaneamente a virtude tem sido, e continua sendo, colocar os homens e suas instituições à prova de uma indeterminação radical. (Lefort, 2007b, p. 461, tradução nossa)

E o autor afirma empregar o termo ‘forma de sociedade’ propositalmente por ser impreciso e difícil de circunscrever. Por ser improvável confinar o termo a um sentido último, esse modo de definir a democracia também impede com que seja forjada a ficção de relações sociais e das dimensões que a compõem como precedentes à formatação do próprio regime. Em outras palavras, segundo Lefort, “não há sociedade concebível sem a referência à ordem do poder, da lei e do saber, e sem um desenvolvimento singular de suas divisões - da divisão dos sexos e das gerações.” (Lefort, 2007b, p. 461, tradução nossa) Pensar a democracia moderna, portanto, implica na busca pelos princípios geradores por meio dos quais essa sociedade pode se relacionar com as suas divisões singulares, estabelecidas historicamente.

Encontramos na origem da democracia uma mutação de ordem simbólica que é impossível de ser ignorada se pretendemos dar conta do papel exercido pelo Estado e pela lei nessa forma de sociedade. O poder, no Antigo Regime, era incorporado na pessoa do príncipe que, ao mesmo tempo, não era onipotente. Acima dele, havia a lei e a sabedoria divina. Com o enfraquecimento da religião, o príncipe passa a representar uma espécie de mediador entre Deus e os homens, assim como com a Justiça e a Razão soberana. Ao mesmo tempo sujeito e acima da lei, o príncipe possuía um corpo imortal/sobrenatural ao qual era associado seu corpo natural/mortal, que representava a atual geração da ordem da realeza. No corpo do príncipe, portanto, convergiam a ordem do simbólico e do real, conferindo identidade e unidade ao social, impondo “a ideia de um corpo do rei no qual o príncipe se combinava com o parlamento” (Lefort, 2007b, p. 463, tradução nossa), representante do Um. Toda a nação/reino era representada como um corpo orgânico e as diferentes posições e condições presentes na sociedade eram encaradas como se fizessem parte de seu fundamento.

De acordo com Lefort, toda a *mise en scène* da monarquia teve origem no cristianismo e na representação do príncipe-vigário, dando uma fundamentação sobrenatural à soberania temporal. Afirmado, deste modo, a dimensão do Outro, sujeitou o social, impossibilitando com que a sociedade pudesse partilhar do seu poder, uma vez que acenava em direção a algo que não podia sequer ser representado. Era evidente a distância que separava os súditos do príncipe.

Mesmo com a desincorporação do poder, ele continua sendo espelhado na sociedade, ao mesmo tempo em que dela reflete certos aspectos, “tão diversificado quanto essa sociedade possa ser e tão múltiplo quanto as oposições que a formam”. (Lefort, 2007a, p. 143, tradução nossa) Na democracia, este lugar de poder deve permanecer vazio, enfatizando a distinção entre real e simbólico - distinção que foi apagada enquanto o poder, a lei e o saber convergiam na imagem do monarca. Mas, Lefort afirma não concordar com a interpretação comum de que o poder ao ser desincorporado se torna mundano. Para o autor, as pessoas que exercem o poder podem fazer com que assim pareça, mas a partir do momento em que a fundação natural das desigualdades sociais desaparece, “o poder alimenta-se das expectativas sem precedentes de cidadãos com interesses contraditórios e passa a ser visto simultaneamente como árbitro e instigador de mudanças sociais.” (Lefort, 2007a, p. 143, tradução nossa)

A política é resultado de múltiplos fatores, e não representa apenas um aparato ‘jurídico-funcional’. Sua institucionalização, e consequente distinção entre autoridade política e administração estatal, abre espaço para o exercício mais amplo das liberdades civis, uma vez que autoridade não pode mais agir no sentido de limitá-las - pois não mais se apresenta acima das leis. O príncipe era um eleito de Deus, mediando sua relação com os homens e, por isso, era colocado acima deles. Mas, ao mesmo tempo, estava abaixo de Deus, porque seu poder era temporal e estava sujeito às leis divinas. A autoridade do monarca estava, portanto, intimamente ligada àquilo que os homens entendiam por lei, limitando a pretensão soberana de possuir uma onipotência espiritual, colocando-se numa posição conjugada à de Deus. Ao mesmo tempo em que o príncipe possuía os meios de dominação, a ordem era imposta pelo fato de que os homens estavam inseridos numa rede de dependências no interior da sociedade.

Além de ter rompido com a representação de uma sociedade orgânica, a desincorporação do poder fez com que a fonte da lei não pudesse mais ser localizada. A representação da lei envolvia o impedimento imposto aos homens que tentassem possuí-la ou constituir sua fonte última. Nas palavras de Lefort,

Estariamos, portanto, enganados se concluíssemos que desceu ao nível de um artifício ou que caiu na órbita de uma sociedade dominada por uma classe cujos representantes possuíam os meios de governo à sua disposição. Não há dúvida de que a lei foi, depois disso, expressa no trabalho de legisladores eleitos pelo povo, e, por isso, carregava a marca de pareceres/opiniões caprichosos e do conflito de interesses. (Lefort, 2007a, p. 144, tradução nossa)

Assim como os homens não podiam possuir o monopólio do conhecimento da ordem social, dos fins da conduta humana ou constituir a fonte da lei, também houve um desintrincamento entre o teológico e o político. Este fenômeno político fez com que fosse reconhecida a legitimidade de crenças, opiniões e interesses diversos e conflitantes, desde que não colocassem em risco a segurança pública. Esse modelo democrático de poder lançou luz à dimensão do outro ao reduzir as crenças ao status de crenças particulares, conferindo visibilidade à discórdia no contexto do mundo comum. Lefort nos ajuda ainda a distinguir o governo absolutista da monarquia do governo centralizador presente nos regimes totalitários fazendo uma comparação entre a célebre frase proferida por Luís XIV, e que ilustra a relação entre o soberano e a sociedade durante a monarquia - *l'État c'est moi!* - e sua adaptação, feita por Trotski, para representar o Estado totalitário comunista, uma vez que este havia fagocitado toda a economia do país - *La Société c'est moi!*. Isto porque, apesar de degenerado, é o Estado proletário quem lançará luz às suas análises acerca do sistema totalitário e dinâmica de poder.

O poder totalitário nas sociedades modernas se estabelece quando o interesse da classe dominante não pode mais ser mantido por meios pacíficos e aquele que detém o poder assegura, com a sua intervenção, uma aparência de legitimidade à sujeição dos dominados. O poder podia ser colocado sob o domínio superior de Deus ou dos deuses, sendo a terra, da qual o soberano era o proprietário soberano, o lugar onde os homens acreditavam reinar uma ordem natural perene. No próprio status do monarca (enquanto corpo), ele era sujeito a rígidas obrigações e a fonte de tabus que deviam ser seguidos como condição para a manutenção da ordem social.

Pensar o Estado totalitário é concluir, de certa forma, que o Estado de direito foi destruído, mas que a coesão e a integridade da sociedade são totalmente afirmadas. E, afirmar a coesão do social passa pelo falseamento da ideia de que a resolução dos conflitos que estavam dilacerando o mundo moderno e sempre o dividiram é possível. Nesse sentido, Lefort reproduz a tese trotskista, apesar de seu rompimento com o movimento, de que o fascismo foi um instrumento nas mãos do sistema capitalista para reforçar sua posição de dominação sobre o proletariado, enquanto o comunismo afirmou-se como o produto de uma situação na qual uma superestrutura burocrática foi se dissociando da infraestrutura socialista, formando uma classe de parasitas que haviam se infiltrado no Estado proletário (Lefort, 2011). São, portanto, dois modos diferentes de classificar os regimes, ainda que ambos sejam totalitários.

Colocando novamente em jogo uma questão posta por Lefort - a saber: “Qual era a autoridade suprema que gerava um poder capaz de exigir e, em grande medida de obter, independentemente dos meios de coerção a seu dispor, a obediência da maioria?” - podemos tentar nos aproximar de como o autor compreendia os mecanismos de funcionamento dos regimes totalitários. Mais do que um conteúdo doutrinário, o regime precisava criar um mecanismo para vincular ideias, com o objetivo de assimilar o choque de novos acontecimentos. A ideologia por si só poderia regular a conduta dos cidadãos e fornecer os parâmetros para que fossem discriminados executores e vítimas.

Por outro lado, Lefort afirma que, independentemente do modelo de sociedade a ser debatido, o poder não pode ser resumido à sua dimensão institucional, ou seja, ao controle de um Estado cuja principal característica é justamente o monopólio da violência legítima. São múltiplos os fatores que formam o campo conceitual do poder no sistema totalitário, ainda que ele se apresente ao entendimento através daqueles que o encarnam e administram. Segundo o autor,

Polo de autoridade, agente da coesão da sociedade, redutor dos conflitos reais e virtuais - o poder é simultaneamente fiador de uma lei que ultrapassa as regras respeitadas comunitariamente e de uma permanência que não deriva da simples coexistência factual de grupos que dividem o mesmo território, geralmente a mesma língua, e ligados por obrigações recíprocas decorrentes dos imperativos de uma vida comum. A delimitação de um lugar de poder é testemunha e representa uma assimetria no espaço social, se esse lugar exerce uma força coercitiva ou mesmo se tal força é proibida (como vemos no caso de muitas das ditas sociedades primitivas). Assim, mesmo se atribuirmos uma função predominante ao poder, não podemos conceitualizá-lo como uma instituição entre outras e situá-lo na sociedade. (Lefort, 2007a, p. 141-142, tradução nossa)

Lefort volta a afirmar no início de *A lógica totalitária*, sobre a origem do totalitarismo, que “o fascismo italiano foi o primeiro a vangloriar-se de construir um Estado totalitário, *uno stato totalitario*. É a ele que se deve a invenção de uma fórmula à qual devia fazer eco, alguns anos mais tarde na Alemanha, a do *totale Staat*.” Outro regime, o comunista, foi adicionado a esta lista mais tarde, já no contexto delineado pela Guerra Fria, “num momento em que se desencadeou o conflito ideológico entre as potências ocidentais e a URSS”. (Lefort, 2011, p. 87) De acordo com o autor, a crítica ao totalitarismo serviu aos conservadores de direita como uma cortina de fumaça sobre os efeitos do sistema capitalista, mas o que realmente parecia instigar suas análises sobre o comunismo era o silêncio da esquerda não comunista diante da formulação do problema totalitário. A dicotomia entre bons e maus operada pelo pensamento da esquerda tornou-os cegos para o fato de que

o regime soviético tornou-se desde os anos 30 e sobretudo após a guerra, objeto de múltiplas críticas por parte de indivíduos isolados ou de pequenos grupos revolucionários, atentos à formação de uma camada burocrática, ao desenvolvimento das desigualdades sociais, ao aperfeiçoamento do sistema policial, à extensão dos campos de concentração, ao culto de Stalin. (Lefort, 2011, p. 88)

E sua cegueira possui duas causas possíveis: ou pelo fato de o conceito de totalitarismo ter sido cunhado pela direita ou, segundo Lefort, porque este conceito é político e a esquerda não pensa em termos de política. (Lefort, 2011)

De acordo com o socialismo, a sociedade é polarizada em classes antagônicas e regulada pelas relações de propriedade. Através dessas relações, os trabalhadores produziam e se associavam, com o objetivo de garantir, em alguma medida, seus interesses. Com o tempo, essas relações acabariam por se autorregular e o antagonismo de classes seria progressivamente abolido. O que os socialistas não previram foi que, apesar de sua militância em favor da igualdade, da liberdade e da justiça, um Estado senhor da economia representava grande perigo. Mas, ao mesmo tempo, tinham clareza quanto ao risco que o fascismo apresentava às suas instituições, tanto pelo fato de representarem um dos braços do sistema capitalista quanto por seu caráter anti-humanista.<sup>65</sup>

Os socialistas defendiam a intervenção estatal em todos os domínios da vida social, a fim de diminuir as desigualdades e lidar com os efeitos da apropriação de riquezas de forma mais justa. Este movimento queria aliar a noção de progresso à ideia da intervenção do Estado. Porém, a capacidade de agir politicamente não equivale à capacidade de compreender a sociedade como sociedade política. E, para que este nó pudesse ser desfeito, o pensamento socialista deveria cultivar

uma reflexão sobre o alcance da distinção advinda historicamente entre o poder político - cujas fronteiras se veem delimitadas, cuja formação, exercício, renovação estão submetidos a regras democráticas - e o poder administrativo - cujas competências são igualmente precisas e delimitadas de direito, mas sempre mais extensas, de fato, em virtude de se encarregar das necessidades da população e controlar sempre mais regularmente e mais detalhadamente a vida social. (Lefort, 2011, p. 91-92)

O Estado, para o socialismo, parece quase um órgão da sociedade civil, elevado acima dela pelas forças populares, simbolizando o interesse geral - que se sobrepõe aos interesses particulares - e decide sobre os movimentos do corpo social.

---

<sup>65</sup> Com relação a este ponto, Lefort pondera que “uma coisa é mobilizar-se face a um inimigo intolerável porque este exalta os valores do nacionalismo e do racismo, porque pratica abertamente o culto da força e do chefe, e outra, poder elevar à reflexão os princípios da sua crítica.” (Lefort, 2011, p. 90)

Como Estado e sociedade civil não são delimitados com clareza neste sistema, a natureza do poder político não pode ser estabelecida e muito menos uma análise acerca da burocracia de Estado ser feita. O Estado consistiria num órgão a serviço de forças sociais cuja origem lhe precedia, perdendo assim, todo o caráter simbólico de seu poder. Se o partido/Estado pretende identificar-se com o povo, acaba por apropriar-se do poder em nome dessa identificação, apagando o princípio que rege a distinção entre as ordens do poder, da lei e do saber. De acordo com o autor, em outras palavras, opera-se a sobreposição das dimensões do econômico, do jurídico e do cultural - que é uma marca do totalitarismo. Com a burocracia de Estado se dá o mesmo, segundo Lefort.

O Estado, portador do princípio instituinte e centralizador das potências,

torna possível a formidável expansão das burocracias, cujos membros podem cultivar seu interesse próprio, cada um tirar para si o máximo de poder e de vantagens alegando a sua soberana distância face aos administrados. (Lefort, 2011, p. 93)

Ou seja, a distância entre o poder administrativo e a sociedade aumenta constantemente, formando uma casta bem estabelecida de burocratas. E nesse ponto, o totalitarismo mais uma vez aparece como uma possibilidade de identificação, porque se liga à ideia de um Estado que se faz presente em todos os setores da sociedade por meio de sua rede burocrática. Mas, o totalitarismo não é intrínseco ao movimento socialista, Lefort assim diz. Seu objetivo parece ter sido o de descrever o movimento para compreender a sua incapacidade de criticar a natureza do novo sistema social que a URSS criou.

O Partido centraliza em suas mãos todos os meios decisórios e de coação, eliminando formações políticas contrárias e subordinando a si todos os órgãos que seguem existindo em sua organização. Ele se apresenta como a fonte de toda legitimidade e da verdade socialista, influenciando esferas fora do escopo político e conhecimento inato acerca dos problemas de organização social e econômicos. O partido se torna a teoria e a prática, englobando os polos do poder e do saber.

Lefort aborda o regime comunista como um fenômeno inédito e contraditório, uma vez que, apesar de estar apoiado num órgão coletivo, todas as instituições, grupos e relações entre os homens dependiam de seu reconhecimento para que pudessem existir. Este órgão dirigente possuía o monopólio não apenas dos meios de coerção, decisão e informação, mas também do discurso público, o que significava opor a operação efetiva do regime à sua aparência e ideologia, moldando os comportamentos e determinando as representações no social. O órgão deveria dar sentido a essas instituições e relações.

A eficácia simbólica do regime diz respeito ao estabelecimento de um sistema que servirá de norte para as relações de acordo com as quais serão partilhadas as noções acerca do real, da verdade e do legítimo. O sistema comunista, para o autor, estabelece um novo modo de dominação, que apaga o princípio de separação entre os domínios da ação, do conhecimento e do imaginário<sup>66</sup> (Lefort, 2007a). Esta dominação tinha como objetivo a petrificação profunda do social e estava acompanhada por um discurso sobre a criação de um novo mundo e de um novo homem, na tentativa de mobilizar energias coletivas.

A investigação acerca do contexto no qual esse regime foi estabelecido e sua burocracia implementada parece ser necessária pelo fato de que o poder fundamentado na ‘abolição da propriedade privada e dos meios de produção, na coletivização e instalação dos instrumentos de intervenção do Estado’ se transforma no poder que é capaz de exercer com mão de ferro sua coerção sobre toda a população e de editar regulamentos e normas que valem para todos os domínios da vida social; estes são dois momentos de um mesmo projeto de construção do socialismo na URSS. E, conseqüentemente, no encadeamento dos acontecimentos cuja finalidade era fazer com que os traços da divisão social desaparecessem, bem como a clivagem entre o Estado e a sociedade civil, podemos obter maiores esclarecimentos acerca do empreendimento totalitário.

O poder político se afirma como o poder social, e circula através de seus agentes administrativos, percorrendo toda a hierarquia da burocracia, para que sejam abolidas as relações particulares traçadas a partir das relações familiares ou de trabalho. Subsistiria apenas uma relação geral mediada pelo partido e seus agentes - administrativos e da polícia secreta. Este importante passo parece ter sido cumprido pelo regime com o fim de denegar o princípio de uma divisão interna à sociedade civil, mas não obteve sucesso em apagar seus sinais, que continuaram existindo na forma de “camadas sociais provenientes do Antigo Regime ou na existência de elementos acusados de trabalhar por conta do imperialismo estrangeiro” (Lefort, 2007a, p. 142, tradução nossa). A nova sociedade que o poder acredita gestar impossibilita a formação de classes ou grupos cujos interesses não estejam de acordo com os seus interesses, deixando cada vez mais claro que

---

<sup>66</sup> O imaginário, segundo Lefort, “nos faz entender que a visão do Um é sustentada por uma recusa frenética da divisão social e depende de um fantasma”. (Lefort, 2007a, p. 140, tradução nossa)

a afirmação da totalidade requer não menos imperativamente a denegação da diferença das normas em função das quais se define cada modo de atividade e cada instituição onde se exerce. No limite, a empresa de produção, a administração, a escola, o hospital, ou a instituição judiciária aparecem como organizações especiais, subordinadas aos grandes fins da organização socialista. No limite, o trabalho do engenheiro, do médico, do funcionário, do pedagogo, do jurista, escapa à sua responsabilidade e se vê submetido à autoridade política. (Lefort, 2011, p. 97)

Apagar os sinais da divisão entre Estado e sociedade civil e os sinais das divisões internas à sociedade faz com que as várias instâncias que constituem uma sociedade política sejam anuladas, implicando no confisco, por parte do poder, das referências últimas da lei e do conhecimento. E Lefort afirma que esta é a característica que melhor representa a singularidade do totalitarismo. Essa sociedade encontra seu significado e identificação em um poder que se basta a si mesmo. A virtude de seu líder é medida pela sua capacidade de organização do corpo social, a quem cumpre a salvaguarda de sua integridade e coesão.

De acordo com Lefort, as representações que compõem a base ideológica do sistema totalitário são derivadas de representações já estabelecidas pela democracia moderna, mas que abandonaram seu significado unicamente simbólico para afirmar enfaticamente o ser do social, carregando-o de uma nova eficácia. A primeira dessas representações, segundo Lefort, é a imagem do Povo-Um. Inicialmente, a identificação entre as imagens do povo e do proletariado ocorreu pelo seu significado simbólico de classe universal pela/para a qual o socialismo é construído. Mas, essa identificação se descola de seu significado de classe proletária inserida em uma sociedade que possui diferentes classes, e a imagem do povo passa a designar todos os elementos que constituem o social, inclusive a burocracia.

A segunda representação passa a ser a do Poder-Um, concentrado no alto escalão do órgão dirigente e, em última instância, em seu líder, que encarna a unidade e a vontade do povo. Esses dois momentos de construção da ideologia totalitária por si só já demonstram a grande incoerência de sua formulação, uma vez que tanto o Povo-Um quanto o Poder-Um precisam, para que sejam enunciados, de um Outro - tanto para enunciá-lo quanto para contrapô-lo. De acordo com Lefort em *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, texto de 1971 escrito a quatro mãos com Marcel Gauchet

É uma perspectiva sobre o social em si que se exprime na ideologia, e é sob a influência da ideologia, na busca do Mesmo, no trabalho de identificação com o bom modelo, que os agentes sociais se tornam agentes da história e institutos da diferença. Assim, nos encontramos na dupla articulação da

posição de poder e da lei. Articulação do movimento de enunciação da lei que, antes de tudo, assegure aos homens que suas iniciativas, mesmo as mais extremas, permanecem no espaço comum e dizem respeito a todos. (Gauchet; Lefort, 1971, p. 24, tradução nossa)

Porém, a simples concepção de um Outro, no regime totalitário, é problemática, uma vez que essa imagem remete a um elemento estranho e, analogamente, a um elemento nocivo. Essa referência ao elemento invasor, inimigo, corresponde também ao imaginário constitutivo da identidade de povo, assim como, de acordo com Lefort, à metáfora do corpo. Nas palavras do autor, “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) Apesar da aparente destruição do Estado de direito, tanto a coesão quanto a integridade da sociedade eram exaustivamente afirmadas. Não prometiam apenas a resolução dos conflitos que dilaceravam o mundo moderno, e que dividiram a humanidade, mas prometiam também que a ameaça de um regime corrupto parecia igualmente eliminada. (Lefort, 2007a)

Enquanto afirmava a ideia de uma ordem preestabelecida, a tarefa de acabar com a corrupção era indispensável. E essa corrupção, segundo Lefort, não era necessariamente uma questão do preavalecimento econômico ou da prevaricação dos ideólogos produzida pelo partido. Designava uma verdadeira doença do corpo social, e, “tornar o corpo social livre de germes foi a condição de formação de um novo homem e um novo mundo” (Lefort, 2007a, p. 150, tradução nossa).

Assim como as virtudes do líder, a metáfora do corpo liga o tema do sistema totalitário à questão da organização, especificamente no ponto em que a sociedade passa a ser entendida como uma grande organização que contém várias organizações menores, seus órgãos internos. A sociedade, portanto, passa a compreender os indivíduos em que nela se encontram de acordo com seu estatuto e função, segundo uma espécie de racionalidade inerente ao social, e precisa de uma intervenção contínua de especialistas para que se mantenha organizada. E, deste modo, Lefort relaciona a questão acerca da integridade do corpo social à ilusão criada para evidenciar a capacidade de organização política do líder do partido para que todo o aparato de controle social seja colocado em uso. Para o autor,

a estrutura de cada organização particular, o lugar e a função de cada um de seus agentes não são nunca estabelecidos nem seguros. Enfim, assim como a identidade do povo e a integridade do corpo dependem de uma luta constante contra os elementos estrangeiros ou os parasitas, a virtude da organização supõe a ideia de uma desorganização, de um caos, sempre ameaçadores, e a de perturbadores, sabotadores das leis do socialismo. (Lefort, 2011, p. 99)

De modo contraditório, o poder, o povo, o proletariado e o partido se encontram condensados numa grande unidade, ou ainda, são como engrenagens a serviço de uma mesma máquina; ao mesmo tempo em que o poder está permanentemente em posição de sobrevôo, nomeando e organizando as vidas de todos os indivíduos.

A terceira representação a ser destacada por Lefort é a da criação social-histórica, que encontra seu fundamento no 'mito' de uma matéria social que se apresenta ao líder para ser organizada de acordo com sua virtude. A origem dessa representação, antes de seu uso pelo regime, remete, segundo o autor, à época da Revolução Francesa e ao seu ideal de produção de um homem e sociedade completamente novos. Seu uso pelo sistema totalitário passa a afirmar a construção do socialismo a partir desse homem e sociedade novos, justificando suas ações e os sacrifícios que os homens precisam enfrentar para levar essa ideia a cabo.

A contradição dessa representação, por sua vez, está no fato de que a ideia de criação dessa nova sociedade vem acompanhada pela negação de toda criação que ultrapassasse os limites do futuro já delineados pelo regime. O fazer histórico, portanto, é negado em benefício de uma história fixada e previsível.

A quarta e última representação trabalhada pelo autor diz respeito à transparência da sociedade para si mesma. Apesar de surgir com a democracia moderna, Lefort afirma que esta ideia é melhor trabalhada por ele, por contraste, através do advento do totalitarismo. A pretensão de identificação do Estado com a sociedade civil altera a perspectiva através da qual as atividades do poder e o conhecimento acerca da realidade social são conhecidas. Essa perspectiva passa a ser ditada pelo poder, por meio de agentes políticos e da polícia, e deve ser o ponto de vista adotado por toda a sociedade sobre si mesma. De acordo com esta nova exigência, o poder invoca para si mesmo a capacidade de refletir a sociedade de modo transparente.

Porém, ao buscar a transparência, o poder acaba por ser incapaz de refletir um todo social, coerente, porque, para a articulação social, os homens devem habitar seus estratos e cumprir suas funções específicas; o que, por si só, tornaria contraditória a afirmação de uma unidade social na qual os homens são dissolvidos. Esse esforço feito pelo totalitarismo no sentido de isolar os indivíduos de suas relações impossibilita aos homens conhecer de fato as condições particulares dos diversos modos de convivência, de relacionamento e de trabalho. Uma sociedade capaz de conhecer suas nuances e particularidades não seria tão dócil ao empreendimento totalitário.

Para cumprir este plano, o poder deve ser perseverante em “destruir toda garantia de competência no espaço mesmo da burocracia, se não embaraçando a meada das responsabilidades, mantendo nas trevas o núcleo do poder onisciente”, tornando conhecimento e segredo dois lados da mesma moeda. (Lefort, 2011, p. 101) A burocracia, então, é fundamental ao empreendimento totalitário, mas permanece resistente à conceituação.

#### 3.4.1. Notas gerais sobre a burocracia

Ao tratar mais especificamente o tema da burocracia, inicialmente Lefort refere-se a Marx como uma maneira de balizar sua própria posição acerca da criação de uma classe de burocratas e das atividades exercidas por eles. De acordo com Marx, os burocratas configuram uma classe propriamente social encarregada da administração pública, intimamente relacionada à estrutura da sociedade de classes.

Segundo a crítica de Marx, na burocracia impera a incompetência. É uma incapacidade organizada na forma de um sistema que perpassa a vida de todos e se comporta como uma corporação fechada que detém os segredos de funcionamento do Estado, cuja lógica hierárquica produz o culto da autoridade. O materialismo faz parte desta lógica burocrática, fazendo do ‘objetivo do Estado seu objetivo privado’ e criando uma busca voraz pelos postos mais elevados - o que leva a burocracia a empreender uma tarefa ininterrupta da justificação de sua função real.

Na crítica de Marx, a burocracia permanece sendo o elemento que perpassa a vida de todos os cidadãos; sendo que, aqueles que exercem a burocracia em instâncias inferiores reportam-se aos superiores apenas quando necessário, enquanto seus superiores esperam que seus subordinados dissolvam os casos particulares na generalidade estatística. Esta incompetência solidária vincularia o empregado ao sistema que o emprega, ávido pelo posto mais elevado nessa hierarquia, do qual depende seu sustento e status pessoal. Desta forma, a burocracia não passa de uma rede de relações pessoais, que substitui as relações traçadas objetivamente pela divisão do trabalho – onde a disposição dos grupos e suas querelas substituem a hierarquia formal e a reorganizam de acordo com sua dinâmica. De acordo com Lefort, a burocracia, na teoria

marxista, é apresentada como um fenômeno parasitário em sua totalidade, mas é necessária no quadro geral da sociedade capitalista.

Porém, a representação de Marx da burocracia de Estado se mostra insuficiente e não é possível que seja sustentada. Nas palavras de Lefort,

o Estado é hoje o maior empresário capitalista, o maior investidor; fora de seu domínio que administra diretamente, ele tende a orientar os investimentos, em escala nacional, por meio de sua política financeira e econômica. É verdade que ele próprio é o teatro de uma luta entre os grandes partidos políticos, que os representantes do capital privado ajam dentro de sua administração e que sua política é frequentemente resultante das forças que se enfrentam na sociedade; mas transposta para o âmago do Estado, a luta dos grupos não é idêntica à que se desenrola na sociedade civil. A própria divisão dos interesses, aliada à necessidade de administração dos negócios públicos, cria um espaço próprio de decisão – espaço que cresce e se estrutura à medida que o Estado canaliza capitais cada vez mais importantes e assume cada vez mais tarefas que antes eram deixadas para a iniciativa privada; além disso, a defesa da ordem estabelecida, da ordem que garante a posição dos dominantes frente aos dominados, institui e renova todos os dias os fundamentos de sua soberania. (Lefort, 1960, p. 68, tradução nossa)

Segundo o ponto de vista de Lefort,

a burocracia não é uma classe, nem uma camada semelhante àquelas que podem ser distinguidas no seio de uma classe (por exemplo, a dos empregados): mas deriva sua existência da divisão da sociedade em classes, da luta de classes, pois sua função é a de fazer prevalecer as regras de uma ordem comum (ordem que nasce, sem dúvida, das relações de produção, mas que tem necessidade de ser formulada em termos universais e mantida pela força). (Lefort, 1960, p. 65, tradução nossa)

Os limites do poder da burocracia são postos pela configuração das relações sociais. A administração dos negócios públicos está nas mãos da classe dominante e, conseqüentemente, o controle da burocracia. A classe dominante busca, então, manter suas regras e tem a burocracia a seu serviço – o que a torna um agente de conservação da estrutura estabelecida. Por outro lado, a burocracia excede aquilo que é postulado pela classe dominante e se choca com alguns de seus interesses, adquirindo assim, certa autonomia na medida em que o equilíbrio das forças sociais o permita. Quando os diversos setores que fazem parte da sociedade civil, como o industrial, o sindical, os partidos, começam a apresentar um crescimento das camadas responsáveis pelas tarefas da administração, somos levados a buscar pelos traços nos quais podemos reconhecer a burocracia do Estado. A partir deste ponto, pode ser entrevisto o surgimento do burocrata como algo definido, de acordo com Lefort.

A burocracia aparece como um modo particular de organização presente na sociedade. E, por esse motivo, a dinâmica social não seria refém do progresso da burguesia. Mas, a burocracia passa a representar uma nova classe que poderia substituir a burguesia. E isto é demonstrado através do processo pelo qual passa o regime russo de Stalin. Segundo Lefort, a burocracia é edificada a partir do “desaparecimento dos antigos proprietários e a liquidação dos órgãos de poder operário, prosseguindo paralelamente com uma ampliação considerável da burocracia do Partido Comunista e do Estado que se apodera da gestão direta da sociedade”. (Lefort, 1960, p. 65/66, tradução nossa)

O desenvolvimento de uma classe burocrática caminha de par com o espetáculo das transformações sociais que acompanham o desenvolvimento do monopólio nos grandes países industriais. A burocracia passa a ser compreendida, então, como uma camada capaz de destituir os representantes tradicionais da burguesia e tomar o poder - em razão do papel que exerce na vida econômica e cultural -, e vista como o foco de uma nova estrutura social. (Lefort, 1960)

O fenômeno da burocratização é entendido nesse contexto como o

enfraquecimento progressivo de antigas distinções ligadas à existência da propriedade privada. Por burocratização compreende-se um processo que impõe ao trabalho uma estrutura social homogênea, em qualquer nível que seja considerado, tal que a estabilidade geral do emprego, a hierarquia de salários e funções, as regras de promoção, a divisão de responsabilidades e a estrutura da autoridade tenham por efeito criar um único nível, tão diversificado quanto possível, de estatutos socioeconômicos. (Lefort, 1960, p. 66, tradução nossa)

À burocracia é atribuída uma dinâmica social, ou ela atribui à dinâmica social o objetivo cuja realização produz a transformação da estrutura tradicional da sociedade.

Lefort reforça o fato de que a estrutura burocrática não poderia se estabelecer sem a substituição dos setores da economia precedente pelo domínio do capitalismo na sociedade. Paralelamente a isto, o desenvolvimento da democracia equilibra as coisas substituindo “a administração tradicional dos notáveis, providos de uma autoridade local, por uma administração de funcionários anônimos, desvinculados de todo meio social particular e voltados para tarefas de alcance universal”. (Lefort, 1960, p. 69, tradução nossa) E, ao afirmar uma ordem própria, engendra também uma história própria. Onde a burocracia é mais abrangente, engloba em seu domínio as decisões políticas e econômicas. Para que possamos compreender a eficácia desse sistema de

representação, precisamos ainda buscar compreender quais instrumentos são capazes de garantir com que siga subsistindo na vida social.

### 3.4.2. A manutenção do sistema

O principal desses artifícios é o Partido, de acordo com Lefort. O Partido é capaz de assumir várias formas ao longo do processo, mesclando-se a diferentes ‘organismos de massa’, a depender da função a ser cumprida. São possíveis formas tomadas pelo Partido o empreendimento totalitário, o regime estabelecido, o agente privado do processo de identificação entre o poder e o povo, o processo de homogeneização do campo social. Deste modo, ao mesmo tempo em que o poder é capaz de usar o Estado apenas como uma espécie de fachada para seu exercício, produz pequenos elementos aparentemente autônomos, que simulam relações sociais, mas que, no fundo, são constituídos pelo poder para sua manutenção.

Desse modo são internalizadas as normas do sistema totalitário: ‘agrupamentos de auxílio mútuo, agrupamentos culturais de trabalhadores de diversas categorias, organizações de jovens, de crianças, de mulheres, círculos de escritores, de artistas, cientistas, academias’. (Lefort, 2011) Esses coletivos reforçam a ideia de uma identidade social comum e da organização competente empreendida pelo líder, onde cada indivíduo assume para si a tarefa de zelar pelo bem do todo, cooperando com a eliminação dos parasitas e corpos estranhos à sua organização previamente fixada. Esse movimento atesta que

toda relação social, toda troca, toda comunicação, toda reação que testemunhasse iniciativas particulares, imprevistas, desconhecidas, situadas fora do espaço domesticado do coletivo torna-se um alvo. À obra de incorporação dos indivíduos nos agrupamentos legítimos, corresponde a obra de decomposição das relações livremente estabelecidas; à obra de uma socialização artificial, a destruição das formas de sociabilidade natural. (Lefort, 2011, p. 101)

Deste modo, Lefort afirma que o empreendimento totalitário precisa de um novo sistema de corpos, incapaz de denunciar o poder desmedido do partido, o avanço constante da burocracia e a reprodução acelerada de aparelhos de controle que transforma em executantes de ordens os funcionários que habitam essas instituições.

Lefort ainda retoma o tema da burocracia para enfatizar que foi ela quem arrancou das mãos do proletariado os meios políticos para defender as conquistas sociais para fazê-lo por métodos próprios. Mas, a apropriação do poder político num

país onde o principal meio de produção está nas mãos do Estado cria uma nova relação entre a burocracia e os ricos da nação. Apesar de os meios de produção pertencerem ao Estado, o Estado, de certo modo, pertence à burocracia. E, se este novo modo de relação se consolidar, tornando-se a regra e legalizadas, com ou sem a resistência dos trabalhadores, poderia conduzir à completa liquidação das conquistas da revolução proletária. E assim, “a tão falada conquista do proletariado - a nacionalização da terra e a propriedade coletiva dos meios de produção - se tornariam, de fato, as conquistas da burocracia.” (Lefort, 2007a, p. 118, tradução nossa)

E, por todos esses elementos capazes de determinar o contexto no qual o regime e as instituições se desenvolvem, para que possamos passar à tarefa de melhor definir a lei e o papel por ela cumprido em determinada formação social, devemos considerar uma série de condições: se é tida como geradora de relações que os humanos mantêm entre si e com o mundo onde vivem; se há um limite que excede todos os limites factuais encontrados pelo desejo e poder humano; e se os direitos e deveres estão simultaneamente entrelaçados. Em suma, a relutância em julgar como fictícia a lei sob a qual as comunidades são organizadas, cujas leis positivas ou mesmo os costumes, crenças e modos de conduta se tornaram em grande parte estranhos, teve algo a ver com o que reconhecemos, mesmo tacitamente: a lei não pode ser reduzida a um artifício humano e simples convenção.

### 3.5. A perversão da lei

A questão que permanece em aberto após considerações constantes sobre o comunismo é acerca do papel da lei. No artigo *A perversão da lei*, ao apresentar tal questionamento, Lefort aponta para a direção de que ocorreu uma espécie de perversão da ideia de lei neste regime. De acordo com o autor, no regime comunista o governo agia de tal modo que os indivíduos - tanto os cidadãos quanto os agentes estatais - permaneciam constantemente submetidos a uma “autoridade suprema que não residia em uma pessoa ou pessoas”. (Lefort, 2007a, p. 158) Este parece ser um desdobramento do que já foi tratado acima acerca da cadeia de comando, na qual ninguém poderia identificar com precisão de onde partiam as ordens ou conferir responsabilidades.

A ideia de uma perversão da lei perpassa tanto o funcionamento das instituições quanto a conduta e a coexistência entre os homens. Mas em que consiste

essa ideia? Inicialmente, essa ideia se utiliza da noção de um aparelho jurídico criado para regular e controlar a vida econômica e social e administrar o exercício da justiça, definindo o que era considerado legal ou ilegal. Contraditoriamente, o regime que prega a aplicação rigorosa da lei é o mesmo que foi erigido por um discurso que tinha como objetivo “denunciar o formalismo da lei como mistificação burguesa” (Lefort, 2007a, p. 159, tradução nossa).

E não foi apenas através da aplicação direta da lei que o partido/Estado manifestou sua preocupação com a organização dos quadros do regime, mas

tornou-se particularmente devastador quando atingiu, por um lado, os camponeses – diretamente por meios militares, indiretamente através de medidas que os condenavam à fome – e, por outro lado, povos cuja questão se tratava de quebrar a resistência nacional. (Lefort, 2007a, p. 159, tradução nossa)

Foram vários os inimigos identificados pelo poder, como os representantes do Antigo Regime e da burguesia, opositores políticos, grupos revolucionários e nacionalidades que questionavam o funcionamento da URSS. O regime soviético criou expurgos para onde enviava prisioneiros de diferentes estratos sociais, por todos os tipos de condenação com a justificativa de que era preciso criar em tais campos ‘reservas de trabalho forçado para satisfazer as necessidades da indústria’. (Lefort, 2007a) E, novamente, o discurso acerca da integridade do corpo social foi o recurso escolhido para justificar a eliminação dos elementos nocivos e dos parasitas. Para além de identificar a profilaxia social como a essência do regime, as legislações, os ‘operadores’ das normas e os procedimentos de investigação judicial também fazem parte da contextualização da lei e das práticas do poder.

Entre a revolução que levou à edificação do socialismo na URSS, o estabelecimento do regime comunista e a centralização do poder pelo Partido, a dimensão da lei passou a ser convenientemente manipulada através de artifícios jurídicos. O código penal russo promulgado em 1922 e editado em 1926 despertou, segundo Lefort, a opinião pública internacional com seus 148 artigos, que davam um novo sentido à lei.<sup>67</sup> Nesse contexto, o exercício da violência pesava sobre os trabalhadores e impunha critérios universais acerca do que era legal/ilegal, enquadrando

---

<sup>67</sup> Lefort considera o artigo 58 aquele que carrega ‘o novo espírito da lei’, abarcando diferentes tipos de acusações, dentre crimes comuns e políticos, em seus catorze parágrafos, combinando lei e arbitrariedade.

comportamentos suspeitos e conferindo autoridade ilimitada aos comissários/agentes investigadores.

Para que pudesse conformar o conjunto das relações sociais de acordo com seus imperativos, a construção do Estado dependia também da elaboração de um código penal que provasse estar no controle da existência de todos os setores de atividade assim como de sua manutenção. E a formação de uma casta de burocratas, para além de significar uma condensação dos poderes, limitava por lei a atuação do órgão judicial. De acordo com Lefort,

Sob a supervisão do aparelho de direção do partido, e de acordo com suas instruções, esse estrato foi capaz de assumir tarefas precisamente diferenciadas dentro e fora do partido. Sem deixar de ser praticado em seu aspecto primário (como Soljenítsin observou, a prática da “bala na nuca” nunca foi abandonada sob o regime de Stalin), o terror tornou-se assim imbricado com o processo de burocratização. (Lefort, 2007a, p. 161, tradução nossa)

No mesmo movimento em que é conferida uma grande limitação legal de atuação do órgão judicial, é ampla a autoridade dada pelo artigo 58 do mencionado Código Penal ao comissário investigador, permitindo-lhe “catalogar os crimes (mesmo que todos os crimes fossem reduzidos a um denominador comum de dano), para enquadrar o acusado em uma categoria ou várias categorias simultaneamente, para avaliar punições e montar dossiês”. (Lefort, 2007a, p. 161 tradução nossa) Os burocratas não saberiam agir sem as instruções dadas pelo Partido e, por isso, o mecanismo de identificação deveria ser eficaz em fazer com que os comissários pudessem identificar a si mesmos nas imagens das pessoas comuns, vítimas desses crimes desconexos catalogados, e acreditar que estavam levando verdadeiros criminosos à justiça.

O que a lei deu a esses agentes do regime foi a autoridade de indicar os crimes imputados aos acusados, segundo sua investigação. Esses agentes “atuavam apenas como membros de um órgão que, por sua vez, obedecia às diretrizes do partido” (Lefort, 2007a, p. 162, tradução nossa). Sendo assim, de acordo com Lefort, a lei não era apenas instrumental, mas constituía a própria ordem social.

O poder se apresenta como o representante da lei e, conseqüentemente, do Universal, inscrevendo no real a pretensão de tornar-se seu proprietário exclusivo. Porém, Lefort comenta em seu já citado texto *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social* que o poder

não pode exercer a coerção no nível de toda a sociedade, como se ele a dominasse de fora, sem parecer contorná-la em seu próprio benefício, que

essa restrição perdesse seu caráter de legitimidade e não fosse mais sentida como violência nua. (Gauchet; Lefort, 1971, p. 16, tradução nossa)

Sendo assim, no momento em que o poder acredita representar a fonte última da lei, aparece aos olhos dos atores sociais como se fosse pertencente a determinado grupo particular - dominante. Mas, quando toda a sociedade é afetada por esta perversão da função simbólica da instância que lhe confere identidade e os homens se levantam é porque o espaço de referência que os aproxima e garante a eficácia de suas interações está desgastado, revelando o horizonte de sua própria aniquilação. (Gauchet; Lefort, 1971)

Num Estado de direito, por outro lado, as relações humanas são estabilizadas pelas leis - e foi esta dinâmica que o emblemático artigo 58 alterou. A noção de legalidade permaneceu existindo e absorveu os burocratas em sua 'rede de obrigações no exercício de seus deveres', tornando possível todo o sistema de dominação. O formalismo excessivo praticado pelo Estado fazia parte tanto das investigações quanto da própria condição de existência dos acusados, que permaneciam "presos a seus dossiês por laços que eram invisíveis a eles". (Lefort, 2007a, p. 163, tradução nossa) E Lefort, neste ponto, afirma que a eficácia perversa da lei está no efeito provocado em toda a população, uma vez que o mencionado "artigo 58 de fato delineou um modelo de sociedade ao designar ações, admissões de falta de perícia, intenções ou presunções de intenção e faltas de denúncia de crimes contra o Estado, o povo ou o partido". (Lefort, 2007a, p. 163, tradução nossa) Deste modo, o poder suprimiu a existência de qualquer conduta ou comunicação neutros, tornando qualquer indivíduo potencialmente culpado por algo.

O regime democrático pressupõe uma série de procedimentos e regras que decorrem, de certo modo, de sua natureza, como a presunção de inocência, o direito à defesa, a certificação de veracidade dos testemunhos e provas para estabelecer fatos e, principalmente, a designação de autoridade a um juiz imparcial, "independente de todo poder extrajurídico, cuja competência é conquistada pelo seu treinamento judicial". (Lefort, 2007a, p. 163, tradução nossa) Vale lembrar que na democracia, segundo Lefort, o debate público e os direitos de oposição e resistência - assim como os direitos fundamentais de movimento, opinião, expressão e informação - são essenciais para o exercício da soberania, pois a comunicação é intrínseca à vida civil. Aos olhos de Lefort, é com referência a esses elementos que podemos falar "de uma perversão da lei,

pois a lei só merece o seu nome se em sua aplicação fizer materializar a figura de um *terceiro*.” (Lefort, 2007a, p. 163, tradução nossa)

No regime comunista, ocorre uma transformação no fundamento das relações sociais, uma vez que em toda a dimensão do social as relações passam a ser mediadas, de certa forma, por um representante da autoridade pública. Esta mediação não era sempre ostensiva, mas pressupunha que os indivíduos fossem capazes de interiorizar obrigações que nem sempre eram ordenadas, e que fazia de cada membro da sociedade um executante da lei.<sup>68</sup> Este é mais um exemplo de que toda possibilidade de uma ação neutra havia sido excluída.

No Estado de direito, “a lei diz o que não se deve fazer, mas não diz o que se deve fazer”, e com isso ignorando, de acordo com Lefort, “muitas ações humanas (para não falar das intenções) que não dependem nem do lícito nem do ilícito.” Esta lacuna permitia ao regime totalitário abranger qualquer conduta ou intenção na lei e produzir os inimigos do povo a partir de qualquer indivíduo escolhido para encarná-lo. (Lefort, 2007a, p. 164, tradução nossa) A produção do caso pelo acusado ganha importância justamente no ponto em que, não demonstrando sua culpa, demonstraria a incompetência do regime. Sua autodenúncia era, portanto, essencial, porque nele estava incorporado tanto a imagem do inimigo quanto a imagem do agente da lei. Cooperando, o acusado era introduzido no circuito da lei, transformando a máxima “Ninguém deve ignorar a lei” em “Todos devem falar a linguagem da lei”. De acusado, o homem identificado pelo regime era transformado em inimigo e retirado do corpo social, passando, posteriormente, ao status de estrangeiro ao ser apontado como “agente de um centro liderado por um poder imperialista, ou ao menos culpado de trabalhar para destruir o Estado”. (Lefort, 2007a, p. 165, tradução nossa) Numa espécie de ato final, os inimigos do regime eram reintroduzidos no sistema, a fim de que cumprissem o papel que lhes era definido pelo governo/poder.

A lei administrava os instrumentos da polícia, comissários, promotores e juízes, e também sabia fazer uso do poder de denúncia conferido aos cidadãos. À

---

<sup>68</sup> Segundo Lefort, “a investigação judicial fornece exemplos desta situação bem conhecidos. Aqui, posso evocar apenas a prática de obter (*extorquir*) prova de culpa do acusado. Seguindo a expressão de Soljenítsin, cabia ao acusado ‘fabricar seu caso’. Que esta prática fosse acompanhada por vários meios de chantagem e que o uso de tortura não diminuía sua força simbólica. A prova factual não tinha importância ou era inadequada, pois implicava a utilização de algo real que escapava à dupla relação através da qual o princípio totalitário da lei foi posto em prática. Era o papel do acusado, portanto, receber os golpes da lei.” (Lefort, 2007a, p. 164, tradução nossa)

denúncia foi conferida legitimidade e a esperança de qualquer benefício que se pudesse obter ao delatar seus pares, seja por ódio, vingança ou inveja, segundo Lefort. Para o autor, “não se pode subestimar o papel que uma fração certamente inestimável da população desempenhou no sucesso das campanhas de terror”. (Lefort, 2007a, p. 165, tradução nossa)

A fabricação do social pela lei no sistema comunista, estava apoiada, então, não apenas na burocracia, mas numa rede de coletivos cuja função era assimilar e organizar os indivíduos nas diversas áreas do campo social. E, a partir disso, Lefort passa a questionar se a lei, neste regime, emanava do partido, das lideranças ou até mesmo do ‘supremo líder’ do partido em direção à multidão de homens submetidos ao seu poder. Para essas três hipóteses a resposta de Lefort é negativa. Com relação ao partido, a lei não poderia nele se originar, uma vez que ela também se impunha sobre seus membros e, para o autor, ‘foram eliminados muitos comunistas de todos os níveis e organizados julgamentos espetaculares’ durante o regime. Nas demais hipóteses, se a lei derivasse da cúpula de líderes, a noção de direito seria completamente esvaziada e, no caso de a origem da lei residir no líder supremo do partido, isso não daria conta da reprodução dos campos de trabalho forçados e dos processos que se ramificaram para outros países onde foram instaurados também o regime comunista. Outro ponto que esta hipótese não daria conta é da interiorização da dominação e da ideologia do regime a ponto de os comunistas acusados de crimes “com algumas exceções, consentirem não apenas em confessar seus crimes, mas também em demonstrar sua culpa” - como já mencionado anteriormente. (Lefort, 2007a, p. 166, tradução nossa)

A questão acerca da produção da lei, da ausência de um juiz como o terceiro elemento da relação entre a justiça e o acusado e a produção do próprio caso pelo acusado perpassa todo o processo de busca pelos inimigos do povo, afastando qualquer ilusão acerca da legalidade dos julgamentos por qualquer uma das partes. O regime comunista criou uma nova relação com o direito, impondo a lei dentro de um cenário inescapável, onde o poder fornecia as medidas do real e da própria identidade do povo. E é esse o contexto no qual o acusado era conduzido à produção de sua própria acusação diante da justiça. O acusado ainda fazia parte daquele ‘nós’ que estava tentando eliminá-lo.

O poder, iludido pela ideia de uma plena realização de si mesmo, subverte sua própria posição, conduzindo a comunidade unificada que ele crê fazer aparecer a

vislumbrar seu aniquilamento. A instituição contínua da identidade do espaço social é inseparável da perda dessa totalidade e da impossibilidade de que ela venha a coincidir consigo mesma - dado que sua atualização é contínua e não há um saber último. Portanto, a perda da totalidade também faz sentido porque o social se movimenta entre as tentativas de seu fechamento e pelo fracasso inevitável desse empreendimento. A oscilação do poder entre seu caráter ordinário e o delírio de onipotência faz dele a origem da deriva do sentido e da garantia, aos olhos da sociedade, de que qualquer novidade ou marca de ruptura pode ser enquadrada pela ordem da lei.

A ordem da lei não pode ser mantida por um homem, ele mesmo proveniente da comunidade e condenado a não fugir dela, apesar de sua diferença reconhecida com os demais homens. Mas, na realidade do regime, a ordem da lei só pode ser formulada na sociedade por um homem, e, na falta desse homem que é a lei, também não haverá a lei. A ordem da lei não pode escapar completamente a todo alcance humano, uma vez que a lei<sup>69</sup> deve ser audível e dizível, segundo Lefort. A distinção é essencial, pois para ser formulada nos moldes de um discurso capaz de esgotar todo seu conteúdo em um corpo limitado de enunciados é empreendida uma operação de enunciação para reunir o corpo de enunciados, ignorando o fato de que a lei não constitui um objeto capaz de ser esgotado na forma de um discurso humano.

Portanto, a completa identificação entre a ordem da lei e a dimensão dos acontecimentos que se desdobram no real lança uma atividade infinita de atribuição de marcos – onde tudo é identificado como ‘a conhecer’ – e de ordenação; essa atividade se coloca sob o signo da totalidade ao mesmo tempo em que rejeita sua própria conclusão em uma totalização, transferindo para um lugar outro o possível agrupamento das suas operações. O que está em jogo, para Lefort,

não é a irredutibilidade de uma organização singular do coletivo, onde contam apenas as articulações originais e anulam o tecido social que as sustenta, mas a pura relação da sociedade consigo mesma através de sua divisão” (Gauchet; Lefort, 1971, p. 34, tradução nossa)

Com o dispositivo simbólico que determina como histórica a experiência coletiva e que rege a lacuna entre a lei e seu representante, passa a ser sustentada, conseqüentemente, uma representação da lei sem rosto, cujo enunciado, por um lado,

---

<sup>69</sup> Aqui, o termo lei não designa a lei jurídica/legal e contratual, mas a expressão da própria ordem da lei. (Lefort, 1971)

toma a forma que o poder lhe dá, e que, por outro lado, é uma produção meramente humana, revelando a organização social como uma produção,

a partir de um sistema simbólico que por si mesmo destrói todo enunciado da lei e o faz aparecer no horizonte do movimento infinito do enunciado, deixando de existir a divisão originária do social que somente diferencia os homens. Ela os coloca frente a frente em um antagonismo que ressoa no espaço social como um todo. A divisão é assumida e posta em prática, refletida no conflito por seus atores. (Gauchet; Lefort, 1971, p. 34-35, tradução nossa)

A garantia indispensável dos direitos dos cidadãos - inclusive de seus direitos políticos - contra as intromissões previsíveis da parte dos governantes implica a existência de um poder judiciário independente do poder político, dado que o poder político só se conforma à sua condição de representante quando está submetido à lei. Este sujeito normativo age como o elo capaz de articular a possibilidade de afundar as regras da política num encadeamento dedutivo. As críticas a todo esse processo são bastante conhecidas, segundo Lefort, tais como a igualdade de oportunidades entre os candidatos em competição, distorcida desde o início pela regra reconhecida da igualdade formal. Isto ocorre, de acordo com o autor, mesmo quando o poder instituído respeita seriamente os direitos da minoria e não tem por hábito operar tentativas de manipulação da lei eleitoral - destinada a restringir a representação da minoria - e dos meios de informação.

O conflito político tem como pano de fundo o conflito social, e os interesses da classe dominante e a manipulação dos meios de informação podem levar o poder a intervir com todas as suas forças para apoiar os partidários da política que melhor lhe serve. Por fim, seriam considerados eleitores aqueles que fazem parte de uma oligarquia política, que possui um quadro de funcionários relativamente estável, fato este

que afasta ainda mais a possibilidade de uma autêntica delegação do povo a um mandante (e diminui, além disso, a eficácia do controle da adequação das decisões tomadas às promessas de orientação – controle que, de todo modo, não poderia ser adequadamente executado, dada a lacuna da generalidade das orientações anunciadas, no detalhe das decisões concretas). (Gauchet; Lefort, 1971, p. 54, tradução nossa)

Não se trata, portanto, de censurar essas teses por uma inadequação ao objeto de seu discurso, sem notar também sua adequação à finalidade perseguida pelo sujeito que as sustenta em seu discurso: a pretensão de dissimular qualquer realidade para além daquela que declaram, marcando-as como teses ideológicas, que visam a defender a ordem estabelecida.

Somente o peso da lei e o antagonismo ‘não hostil’ dos agentes sociais se colocam como obstáculo aos detentores momentâneos do poder de se recusarem a colocar o poder de volta na competição a confiscá-lo. Contudo, a eficácia do dispositivo institucional não é capaz de absorver com segurança o perigo de que sua organização implica um conhecimento. Tudo se passa como

se habitasse secretamente a tentativa democrática esta convicção de que a instabilidade engendrada pela luta de classes e a incapacidade dos detentores do poder de assumirem seu papel devesses não conhecer nenhum termo. A construção dos estados totalitários modernos nos fornece uma confirmação surpreendente de que, ao lançar luz sobre esta Decisão de ter ou não por irredutíveis a divisão do corpo social e o conflito, somos levados ao cerne do enigma político. (Gauchet; Lefort, 1971, p. 10, tradução nossa)

O social, portanto, carregaria consigo “a alternativa de aceitação ou de transgressão de sua Lei constitucional, cada sistema político se organiza em torno da renúncia de ser o bom regime ou da ambição mortal de sê-lo”. (Gauchet; Lefort, 1971, p. 18-19, tradução nossa)

### 3.6. A lei como instituição

Para que possamos compreender melhor o que foi dito na passagem anterior do texto, partimos de considerações feitas por Lefort no artigo *Le pouvoir*, publicado na obra que reúne textos do autor, *Les Temps Présent*, segundo as quais o poder não pode ser reduzido a uma questão de dominação, de potência, de comando ou de autoridade, apesar de considerar que, por outro lado,

não é sem razão que o identificamos na capacidade de decidir acerca dos assuntos públicos, naquele que dispõe dos meios de coerção, no que comanda, naquele que encarna ou representa qualquer poder sobre os homens, no que possui um *savoir-faire* que escapa à inteligência comum. Assim como pode ser associado à imagem do príncipe, do governante, do guerreiro. (Lefort, 2007b, p. 981, tradução nossa)

O que caracteriza o poder é a obediência, que, por sua vez, implica numa crença. Ou, no caso da dominação pela força, a questão recai sobre a implicação da servidão voluntária nos ‘exercícios duráveis de poder’. Partindo dessas afirmações, Lefort parece construir uma relação bem estabelecida entre as noções de poder e de lei.

Ainda que, para Lefort, essa seja uma crença do senso comum, a ideia de que o “poder é uma das características contingentes do comportamento humano e ele aflora

naturalmente um apetite sem limites” (Lefort, 2007b, p. 982, tradução nossa) parece estar em sintonia com sua intenção de não considerar as ações e rumos tomados pelos homens em sociedade como algo inevitável que faz parte de sua essência. Lefort reitera sua posição acerca da natureza do homem ao afirmar, neste momento do texto citado, que

os comportamentos dos homens são grandemente determinados pelo meio onde vivem, por sua educação e, sobretudo, pelos costumes de uma sociedade que valoriza ou desvaloriza determinado princípio de ação. (Lefort, 2007b, p. 983, tradução nossa)

E prossegue afirmando que, uma vez que os homens se encontram em posição de exercer o poder, tentarão de tudo para mantê-lo.<sup>70</sup>

Me parece que seguindo a lógica deste homem que age de acordo com a sua integração a determinado meio social, Lefort considera que o poder, no campo político, se manifesta como instituição. A identificação entre o poder e a instituição ocorre quando é conferido ao agrupamento social seu caráter de comunidade política. Para que isso ocorra, é requerido

um cerimonial, uma etiqueta – manifesta sob os cuidados de um personagem ou de uma assembleia onde a soberania é munida de emblemas que assinalam sua eminência. A ética da familiaridade democrática não aboliu de nossos dias o imperativo da *mise en scène* da aparição do Presidente da República ou mesmo a pompa da realeza britânica. (Lefort, 2007b, p. 983, tradução nossa)

Esta passagem torna mais claro o fato de que as sociedades deverão enfrentar ‘a contingência de sua organização e o risco de seu desaparecimento’. Entender esse processo é um modo de reconhecer também no poder a lacuna manifesta no campo social e reforçar a relação entre a noção de poder e a noção de lei.<sup>71</sup>

A divisão social, da forma como é delineada na sociedade moderna, a origem do Estado, a função simbólica do Estado e a natureza da relação entre dominante e dominado são questões perpassadas pelo tema da lei e a forma pela qual a sociedade se circunscreve em sua constante relação com o poder. As lutas originadas dos vários núcleos da sociedade civil configuram uma barreira aos indivíduos e partidos que desejam fortemente o poder e difundem a ideia de ‘transformação da sociedade por

---

<sup>70</sup> Segundo Lefort, esta ideia de conservação do poder incita ainda “a de um poder que corrompe, porque faz nascer naqueles que detém a certeza de estar acima das leis.” (Lefort, 2007b, p. 982, tradução nossa)

<sup>71</sup> Segundo Max Weber, citado por Lefort no texto *Le pouvoir*, há três tipos de poder: o tradicional, o carismático e o da legalidade, que é exercido justamente de acordo com um estatuto legal e seguido pelos servidores do Estado moderno.

movimentos apegados à sua autonomia' (em relação ao poder) – que, segundo Lefort, (a autonomia) é sempre relativa.

A participação direta de todos nas responsabilidades e assuntos públicos é algo inviável, dado o modo da organização social e política moderna. A dimensão das sociedades, 'a complexidade das tarefas requeridas pela mobilização dos recursos para objetivos de interesse geral, a coordenação dos setores de atividade, a satisfação das necessidades sociais de todos os gêneros, a proteção da ordem pública e a defesa nacional' demandam um processo de centralização das decisões.

Porém, o fato de haver uma centralização de decisões não implica no fato de que não há qualquer possibilidade de participação de órgãos representativos dos setores da sociedade civil (claramente distinta da classe dominante que opera o poder). Isto parece refletir na forma como Lefort entende a relação entre lei e direito, e no modo como as reivindicações buscam a inscrição dos direitos na forma da lei. A lei pode garantir a consulta e participação de tais grupos representativos nas decisões tomadas pelo poder, inclusive na escrita das próprias leis. E este é um ponto importante para compreender o limite da autonomia nos termos de Lefort, principalmente no que tange à lei como instituição. A noção de autonomia reflete a ideia de que

tudo se passa como se a ideia de estar junto, produzir junto, decidir e obedecer junto, comunicar plenamente, satisfazer as mesmas necessidades ao mesmo tempo aqui e acolá e em toda parte simultaneamente se tornasse possível tão logo retirada a alienação que ata o dominado ao dominante (Lefort, 2011, p. 83).

Como se as instituições – inclusive a lei, na forma de instituição – pudessem ter sua criação reduzida a uma escolha do povo. E, sendo o povo autor das instituições, sendo de sua escolha a forma tomada pela sociedade, não cabe questionamento.

Mas, a sociedade democrática é contraditória, e isso se expressa para o autor no modo pelo qual ela 'se ordena em busca de sua unidade, testemunha uma identidade comum latente, se relaciona consigo própria pela mediação de um poder que a excede e onde, simultaneamente, há formas de sociabilidade múltiplas, não determináveis, não totalizáveis' (Lefort, 2011). E este é 'um indício da interrogação que habita o social'.

### 3.6.1. Os dois corpos do direito

Em um artigo<sup>72</sup> bastante interessante no qual aborda a teoria política lefortiana, Agustain Simard preconiza que Lefort oscila entre duas concepções do direito: o direito como meio e o direito como instituição. O autor (Simard) parte do contexto intelectual francês dos anos 70, cuja compreensão sobre o papel desempenhado pelo direito foi fortemente marcado pelos testemunhos dos dissidentes soviéticos ocorridos nos anos 50. Deste modo, fica demonstrado que o direito é, de fato, capaz de desvendar a forma de constituição da sociedade totalitária, enquanto os direitos do homem se apresentam, mais especificamente, como um modo singular de ser em sociedade.

Ao mesmo tempo, um outro movimento ocorrido nos anos 70 parece ter influenciado o pensamento lefortiano, segundo o autor, no sentido de inscrever as liberdades fundamentais na Constituição e restaurar a oposição dos direitos do homem como normas jurídicas aos poderes públicos. Neste esforço estaria representado “o nascimento de uma política judicial francesa e da consciência cada vez mais nítida do direito tanto como meio mobilizador quanto como recurso para a ação coletiva” (Simard, 2015, p. 67, tradução nossa).

#### 3.6.1.1. O direito como meio

Segundo Simard, os direitos – no plural – são meios pelos quais as reivindicações se articulam não apenas assegurando os conflitos civis, mas fomentando a dinâmica conflitual, com a condição de que haja o reconhecimento mútuo entre os protagonistas. Ou seja, a função dos direitos não pode ser reduzida à sua capacidade coercitiva ou punitiva. O direito – no singular – também é meio, enquanto princípio abstrato, distinto do poder e do saber. Ele faz referência à dimensão da lei e faz com que as relações sociais sejam indisponíveis e dotadas de alteridade. Deste modo, o autor

---

<sup>72</sup> Simard, A. (2015). Les deux corps du droit. La nature et le rôle du droit dans la pensée de Claude Lefort.

afirma que Lefort está atento não apenas ao caráter normativo<sup>73</sup> dos direitos, mas também ao seu trabalho performativo.

Outro ponto para o qual o autor chama a atenção é o caráter autorreferencial do direito que contém em sua formulação a exigência de sua própria superação. Dito de outro modo, os direitos fundamentais não possuem limites, uma vez que precisam ser infinitamente reiterados e reformulados. O efeito que a Declaração dos direitos do homem tem sobre o espaço público, afirma o autor, é transformá-lo no espaço anônimo da instituição. Um espaço ‘anônimo, homogêneo e uniforme’, no qual todos os homens se encontram igualmente distantes do centro do poder.

Relacionando o direito diretamente à generalidade dos homens, é promovida não apenas a unificação do espaço público, mas torna possível com que as formas de socialização sejam multiplicadas.

### 3.6.1.2. O direito como instituição

De um modo bastante interessante, Simard também propõe um duplo significado para o fenômeno da desincorporação trabalhado por Lefort: 1. A independência dos tribunais, uma desincorporação institucional; 2. Da racionalidade formal do direito, da ciência jurídica que não mais se dobra às necessidades do Estado, conferindo-lhe certa autonomia operacional.

A esfera do direito e do social se relacionam na medida em que há um desencontro entre aquilo que existe efetivamente e o que excede o existente (ou o possível). Esta parece ser a relação entre os direitos instituídos e as reivindicações apresentadas pelos diversos grupos sociais. Este desencontro também pode ser traduzido nos termos de uma lacuna entre o real e o simbólico. Para Lefort, o fundamento da instituição do social se encontra justamente na lacuna entre o real e o simbólico, relacionando-o ainda mais intimamente com o direito. É este ‘poder vir a ser’ que se inscreve no social que faz com que o direito, apesar de criado e aplicado pelos homens, não possa ser reduzido a um artifício humano. Para o autor, disso se segue que “a

---

<sup>73</sup> Hugues Poltier afirma que "toda a concepção normativa" de Lefort se baseia em uma série de observações que ele demonstra serem "verdadeiras para todas as sociedades", fazendo com que "a questão da melhor forma de sociedade" dependa da "questão do ser social", ou seja, ele constrói um "dever" com base em um "é".

dimensão da lei coloca em xeque a possibilidade de uma experiência plena da sociedade” (Simard, 2015, p. 72, tradução nossa).

Esta lacuna é constitutiva do direito, assim como uma instituição, dado que só pode ser apagada mediante uma violência que teria como consequência uma nova forma social.

\*

Voltamos ao artigo *Le pouvoir* para citar Lefort no sentido de reforçar a tese de que a lei é um conceito fortemente ligado à ideia de que a forma tomada pela dimensão social diz respeito à forma tomada pela estrutura política da sociedade, podendo mesmo a primeira ser moldada pela segunda, a depender do regime instaurado. Não mais fazendo referência a uma instância transcendente ou a um representante anunciado como o elo entre o homem e a dimensão divina/mística, a lei passa a ocupar uma espécie de norte para a definição de formas políticas e modos de organização do social. Nas palavras de Lefort,

De todas as formas de sociedade conhecidas, a democracia se destaca pelo abandono da crença em um governo de homens regido por leis que governam o universo e também pelo abandono da crença em uma lei divina onde o detentor da autoridade seria seu representante. (Lefort, 2007b, p. 991, tradução nossa)

O lugar do poder segue procurando o sinal de um dentro, mas se não puder ser nomeado, porque não podemos esperar que um homem possua todo conhecimento sobre a apropriação da posição de mediador supremo ou de um grande juiz, este lugar é tacitamente reconhecido como *lugar vazio*. A lacuna entre o simbólico e o real é mantida e as leis inscritas em determinada sociedade não mais se reduzem apenas às necessidades cambiantes de sua organização. E isso, segundo o autor, decorre do fato de que não é uma conquista que o poder não pertença a ninguém, ou se mantenha como um lugar vazio, mas é fruto de uma obrigação imposta capaz de garantir a existência do regime. Lefort conclui que o dispositivo jurídico que regula a competição periódica entre os partidos que se apresentam como candidatos ao exercício da autoridade pública requer uma competição periodicamente renovada entre os partidos também faz com que os direitos civis sejam apenas o produto desta obrigação.

E então Lefort questiona sobre o ponto exato em que a democracia moderna se mostra diferente da democracia antiga. Na democracia antiga, o princípio de que o poder não pode ser apropriado por ninguém é afirmado, mas, o poder é atribuído à

Assembleia de cidadãos. É um poder comunitário, instituído em favor da eliminação da divisão social. Esse fenômeno assinala tanto a troca periódica dos representantes que ocupam os cargos públicos e conseqüente mudança de posição entre os governantes e os governados, quanto o princípio de unanimidade nas decisões tomadas pela Assembleia de cidadãos.

Este é um ponto que também lança luz à ideia de que Lefort não confunde a ideia de um poder que não pertence a ninguém com a ideia que designa um lugar vazio. A ideia de um poder que não pertence a ninguém pode ser traduzida pela ideia de que o poder pertence ao povo/sociedade civil. A ideia do lugar do poder como um lugar vazio não faz tal referência porque, ao afirmar a soberania do povo, “é tacitamente admitido que a nação não é substancialmente una”. (Lefort, 2007b, p. 991, tradução nossa) Ou seja, a nação não pode ser reduzida a apenas uma comunidade, “porque o exercício do poder permanece sempre dependente do conflito político e que atesta e mantém a divergência dos interesses, das crenças e das opiniões na sociedade”. (Lefort, 2007b, p. 991, tradução nossa)

Ao indicar um lugar vazio, o poder político não pode fazer referência a um exterior criado por uma criatura divina ou a uma ordem completamente ordenada e à disposição imediata do conhecimento. Nas palavras de Lefort, “onde é indicado o lugar vazio, não há condensação possível entre o poder, a lei e o saber, nem segurança possível de seus fundamentos”. (Lefort, 2007b, p. 992, tradução nossa) O exercício do poder é matéria de um debate e de um discurso intermináveis sobre os fins da ação política, o legítimo e o ilegítimo, o verdadeiro e o falso, a dominação e a liberdade.

Na democracia, o exercício do poder não está à disposição dos agentes do poder, mas se adapta às representações coletivas. E, apesar do descrédito sofrido por seus representantes, o poder democrático é exaltado, manifestando a vida social que existe em suas organizações, impedindo a condensação de seus múltiplos aparelhos em um só. Nesse sentido, Lefort é pontual em afirmar que

as aventuras totalitárias nos fizeram tomar conhecimento do apelo da dominação, de alto a baixo da burocracia, em um regime que pretendia apagar todo sinal do conflito e operar uma forma de fechamento do social. No presente, é a expansão do mercado supostamente auto regulador em escala global que desafia o poder democrático. (Lefort, 2007b, p. 992, tradução nossa)

Por outro lado, dizer que a sociedade industrial e capitalista na qual vivemos no presente implica uma independência do indivíduo não significa que a sociedade é o simples resultado das redes de relações construídas entre os homens. Esta é uma ilusão que torna confusos os acontecimentos ocorridos em nossa época, dado que o último “século foi o teatro de guerras, revoluções e aventuras totalitárias, reveladoras do quanto as paixões tornam os homens cegos a seus interesses”. (Lefort, 2008, p. 18)

Se, dentro dessa complexa rede de relações entre os homens, há quem critique os direitos dos homens porque supostamente conferem à luta real pela liberdade política e contra a opressão um status natural, apenas materializados na sociedade democrática e negados pela sociedade totalitária, podemos, contrariamente a isso, afirmar que as classes políticas modernas/contemporâneas de todo o mundo atentaram para o fato de que a aprovação ou desaprovação de governos está cada vez mais associada à proteção e garantia oferecidas aos de direitos civis, políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais de seus cidadãos.

Para Lefort, os direitos do homem não são identificados como direitos naturais ou anteriores à existência do Estado, nem como direitos formais ou privados, tal qual concebido por Marx. O autor defende-os como direitos políticos e representam uma ousada novidade na instituição dos direitos humanos nas sociedades modernas.

Embora Lefort não tenha escrito extensivamente sobre direito internacional, tudo o que falamos até aqui sobre o modo como compreende a democracia e a legitimação do poder oferece uma direção sobre compreensão acerca do papel cumprido pela lei. A perversão da lei se entrelaça ao direito internacional em seu pensamento quando o papel da lei é subvertido e o direito passa a ser utilizado para legitimar uma forma de atuação do poder que implica na dominação e opressão, contrariando os princípios geradores da democracia. Isso é relevante no contexto do direito internacional, pois destaca a importância de garantir a existência de um direito que dificulte a utilização de instituições e normas internacionais de maneira a reforçar desigualdades existentes e suprimir a diversidade e a autonomia dos povos. Assim, o direito internacional, sob essa ótica, deve ser constantemente reavaliado e reformulado para assegurar que ele funcione como um instrumento de justiça global, respeitando a pluralidade de formas de vida e regimes políticos.

Com o avanço de uma ideologia liberal, novos modos de pensar foram sendo multiplicados e a ilusão da globalização - ou mundialização das trocas, como afirmou Lefort - colocou em segundo plano o papel dos estados e da ação política. Como nos

explica o autor, nos países mais desenvolvidos e cuja história remonta a uma tradição democrática, os antagonismos políticos foram sendo enfraquecidos na medida em que novas necessidades surgiram não apenas por conta das mudanças tecnológicas, mas também com a mudança na gestão das empresas, cada vez mais desafiadas pela concorrência internacional. Nesse contexto, Lefort se pergunta se somos capazes de pensar o direito do homem independentemente de um direito internacional, ou ainda, se uma guerra pode ser declarada contra um estado soberano em nome desse direito.

### 3.7. O direito internacional

No texto *O direito internacional, os direitos do homem e a ação política*, Lefort aborda essa questão não apenas pelo viés da Declaração de 1789 mas também pela perspectiva da Declaração dos Direitos Humanos de 1948<sup>74</sup>, que traz as liberdades individuais e a defesa da existência da dimensão política do direito. Também é digno de nota que Lefort menciona em seu texto dois pactos internacionais de direitos humanos posteriores, celebrados pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 1966, que trabalham de forma mais detalhada a Declaração Universal de 1948. São eles o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.

O primeiro artigo, compartilhado por ambos os pactos é enfatizado por Lefort por reafirmar o

princípio do direito dos povos a dispor de si mesmos, o qual supõe seu direito a determinar livremente seu estatuto político, a assegurar livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural e a dispor livremente de suas riquezas e de seus recursos naturais. (Lefort, 2000, p. 4)

O que podemos perceber é que, apesar da clara inspiração nos princípios contidos tanto na Declaração francesa quanto na Constituição americana, os pactos também reconhecem que cada povo tem o direito de gerir seus próprios interesses, de acordo com seu entendimento. Ou seja, ao mesmo tempo em que todos os homens do mundo são considerados iguais e dispõem dos mesmos direitos - universais -, cada comunidade - ou povo - é reconhecida universalmente como igual às demais. (Lefort, 2000)

---

<sup>74</sup> Três anos antes da Declaração foi elaborada a Carta das Nações Unidas que, “em seu preâmbulo, menciona a vontade dos contratantes de pôr um termo às guerras e, logo adiante, exprime sua fé ‘nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade dos direitos dos homens e mulheres, assim como entre nações grandes e pequenas’”. (Lefort, 2000, p. 4)

De acordo com Lefort, este artigo compartilhado por ambos os pactos, compreende a combinação entre duas concepções distintas, uma de natureza democrática, evidenciada pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, na qual se reconhece o direito de resistir à opressão, e outra que, sob a premissa de uma sociedade independente, afirma a plena autoridade do Estado, garantindo sua inviolabilidade perante qualquer intervenção externa. Essa dupla representação não deixa completamente claro qual seria a fonte da qual emanam todos esses direitos ou a quem eles se dirigem. Porém, Lefort acredita estar clara a identidade de seus destinatários, são eles os Estados - que não apenas aderem a tais declarações de direitos, mas se apresentam como os próprios fundadores da Organização das Nações Unidas, com suas competências e prerrogativas estabelecidas desde o início.

Segundo Lefort, nessas Declarações contemporâneas, os 'povos' aparecem inicialmente descolados de uma noção de Estado para, então, serem reunidos e designados sob um só termo, Estados membros das Nações Unidas. Essa desarticulação teria a função de não apenas explicitar a precedência dos povos em relação aos Estados, mas o direito dos povos a constituí-los.

Partindo desse ponto de vista, é importante ressaltar que a estrutura institucional e jurídica da Organização das Nações Unidas (ONU) não está livre de contradições no que diz respeito à afirmação da igualdade entre os estados já constituídos. Um exemplo disso é a formação do Conselho de Segurança, que concede cinco assentos permanentes às grandes potências<sup>75</sup>. (Lefort, 2000) Sua autoridade é derivada dos Estados que o constituem<sup>76</sup>, mas que, ao mesmo tempo, resistem às suas ações quando o que está em jogo é sua própria autonomia e soberania.

É importante afirmar que tanto a vocação universal dos direitos do homem quanto as particularidades que impedem os direitos de serem objeto de disputas políticas são garantidas justamente pela Organização. Neste texto, a significação política dos direitos do homem aponta para a forma que lhes é conferida, de modo a possibilitar sua validação por qualquer poder ou circunstância em suas constituições internas,

---

<sup>75</sup> O Conselho de Segurança das Nações Unidas é um dos órgãos mais influentes da comunidade internacional, sendo o único com a autoridade de efetivar soluções obrigatórias para todos os 193 estados-membros da ONU. O Conselho é formado por 15 membros no total, dos quais 5 permanentes (China, Estados Unidos, França, Reino Unido e Rússia) e 10 não permanentes. A distinção mais crucial entre um assento permanente e um não permanente é o poder do primeiro de vetar uma resolução do Conselho.

<sup>76</sup> Por ser um órgão internacional criado, de modo geral, para ao aconselhamento, promoção de direitos, fiscalização e mediação de conflitos, carece de poder coercitivo<sup>#</sup> próprio.

ganhando força de lei. Por possuir um significado propriamente político, desempenha um papel não apenas na definição das formas de sociedade, mas na “desqualificação de qualquer regime no qual as liberdades políticas, civis e individuais sejam negadas”. (Lefort, 2000, p. 6)

Para Lefort, na mesma medida em que o direito internacional afirma a soberania dos Estados e condena interferências externas em seu funcionamento, impõe condições para que estabeleça suas relações, afetando a condição interna de cada uma das partes. Ao impor tais condições, o faz a todos os Estados - idealmente iguais - e ignora, conseqüentemente, “a diferença que, durante séculos, esteve no centro do debate político: a distinção entre os regimes”. (Lefort, 2000, p. 7)

Lefort separa, portanto, as duas dimensões do Estado, a interna e a externa. Externa conforme se apresenta aos demais Estados, e interna, de acordo com as características do poder político e sua relação com os demais poderes que o constituem. São as características próprias à dimensão interna do Estado que definirão o alcance e o acolhimento dos direitos do homem e, portanto, sua significação política. E esse é o ponto central da teoria lefortiana sobre o qual procuramos trabalhar, a significação política dos direitos.

Claramente a Declaração enuncia liberdades individuais em seus direitos. No entanto, para que pudessem ser garantidas, precisaram estar relacionadas à “instauração de uma sociedade no seio da qual estão suprimidas as fronteiras entre os múltiplos corpos que compunham o Antigo Regime”. (Lefort, 2000, p. 7-8) Ou seja, para que tais direitos pudessem ser cumpridos deveriam estar ligados a uma nova configuração do espaço social, onde não existisse uma determinação da qualidade do homem segundo sua natureza.

A ordem social deixa de possuir um fundamento natural e seu princípio norteador passa ser a liberdade. A representação que os cidadãos tinham de seu próprio lugar no social foi aos poucos sendo abalada pela ressonância dos direitos dos homens, da criação e desenvolvimento de organizações humanitárias e da disseminação dos princípios enunciados pelos direitos. Foi sendo construído um espaço social no qual relações são produzidas com o propósito de fomentar o discurso e tudo o que nele está

envolvido, traçando um novo ‘esquema de socialização’.<sup>77</sup> Lefort destaca a importância das relações na determinação dos direitos ao afirmar que

Não se pode dizer que as relações sociais se constroem, doravante, a partir dos indivíduos; estes indivíduos apreendem seus direitos na experiência de suas relações. Logo, não há razão para concluir por uma definição particular de uma constituição: cada nação tem a sua. (Lefort, 2000, p. 8)

Acredito que, para concluir, devemos reiterar que os direitos do homem estão intrinsecamente ligados à necessidade de reivindicar e estabelecer novos direitos de tal modo que não poderiam ser desprezados sem que atingissem o próprio princípio da constituição. Também podemos inferir da noção de direitos do homem que uma sociedade que os reconhece não pode ser fechada sobre si mesma, dado que esses direitos estabelecem a liberdade de relação entre todos os homens, bem como não estão sujeitos à ‘tutela do Estado’. Porém, com relação a esse último ponto, Lefort não descarta o fato de que os direitos do homem estiveram conformados ao colonialismo por muito tempo, independentemente das contribuições para o progresso das leis positivas promulgadas no interior dos Estados. Mas, aos poucos essa conformidade entre os direitos e a manutenção da dominação foi perdendo força, à medida em que a amplitude da relação entre os direitos do homem e a disposição do poder no interior dos Estados, de acordo com Lefort, pôde ser vislumbrada já no século XX.

Sob o efeito da Primeira guerra chamada justamente de mundial, depois mais ainda sob o efeito da Segunda Guerra, que ocorreram numa escala até então desconhecida, impôs-se o espetáculo de um mundo em comunicação consigo mesmo em todas as suas partes e, ao mesmo tempo, de um mundo cujos antagonismos não podem mais ser simplesmente locais ou regionais. (Lefort, 2000, p. 9)

O papel desempenhado pela expansão do mercado também foi determinante na difusão de tais direitos, amplificando técnicas, práticas sociais e esquemas de organização, ao mesmo tempo em que a circulação de mercadorias e o capital também era ampliada. A migração de pessoas ganhou uma proporção inédita, tanto sob a ótica das trocas institucionalizadas como sob a influência de um aumento acentuado da curiosidade sobre países estrangeiros em todo o mundo. De forma análoga, os meios de comunicação passaram a ter um papel fundamental na disseminação de informações que se referem a todas as áreas da vida.

---

<sup>77</sup> É ainda mais despropositado buscar uma definição de "bom regime", uma vez que o conceito de bem comum está sempre em debate, devido às opiniões divergentes e à natureza do poder político, que depende de ‘um sufrágio periodicamente renovado’.

A conduta do Estado - se é ou não dirigida pelos interesses de poder, qual seu lugar em determinada relação de forças - não é mais o centro da questão. O autor parece mais interessado em estabelecer que a sensibilidade coletiva em relação aos direitos do homem é o fator determinante, de modo que, na primeira metade do século XX, países foram compelidos a fazer uma guerra dentro da própria Europa contra um agressor que era preciso parar, em seu próprio território. Segundo Lefort, isso não era permitido pelo direito internacional, mas foi preciso transgredi-lo para que essa iniciativa se tornasse possível. E não podemos discordar do fato de que, segundo Lefort, a lei pressupõe a ação de um homem, se não de alguns homens, que assumem o risco de se tornarem a garantia de sua existência.

#### IV - CONCLUSÃO

Pensar a democracia moderna implica a busca por seus princípios geradores, por meio dos quais a sociedade pode se relacionar com as divisões que estabelece através da história. Sendo assim, não basta que todo o impacto e reverberação do conflito gerado por essas divisões sejam passíveis de regulação pelo direito, mas parece ser importante para Lefort que, enquanto o conflito perdura, seja redirecionado para que não produza resultados nocivos, uma vez que são absorvidos também pela instituição.

Para o autor, afirmar que o governo emana do conjunto social implica no fato de que os termos das leis que regulam o exercício da autoridade pública refletem também a forma pela qual os conflitos estão dispostos na sociedade. E, a partir do momento em que a reivindicação se manifesta no espaço público, articula a conquista da opinião pública com o direito.

A reivindicação, que se origina nos atores sociais e é dirigida ao Estado, implica uma fala que intercede pela institucionalização dessa reivindicação na forma de um direito reconhecido. Mas, o direito quando é reconhecido e inscrito juridicamente na forma de lei, não cumpre as mesmas funções em regimes totalitários e em regimes democráticos. Enquanto as leis regulamentam os regimes democráticos, nos regimes totalitários as leis não são apenas o alvo de uma recusa, mas são incorporadas ao poder e, portanto, é descolada do corpo social.

A democracia como forma social consiste num regime regulado por leis, dentro da qual Estado e sociedade civil debatem constantemente, reformulando os limites entre o legítimo e o ilegítimo. Sendo assim, a política se mostra como o resultado da combinação de diversos elementos que não podem ser reduzidos a apenas um aparato 'jurídico-funcional'.

A institucionalização da política, que origina a distinção entre autoridade política e administração estatal, também proporciona um exercício mais amplo das liberdades civis, dado que ela se torna mais claramente regulada pelas leis e não pode

agir simplesmente no sentido de cercear tais liberdades. Com a desincorporação do poder citada anteriormente, não apenas deixa de haver uma representação de uma sociedade orgânica, como a fonte da lei não pode mais ser situada.

O Estado totalitário se mostra, de certa forma, como o oposto daquilo que o Estado de direito representa, e é edificado afirmando - contraditoriamente - a coesão e a integridade da sociedade. Afirma-se a coesão social pela manipulação da ilusão de que a resolução dos conflitos que perpassam a sociedade moderna é possível. E, para além da articulação de um conteúdo doutrinário que funcione para tanto, o regime precisava criar um mecanismo para neutralizar o choque de novos acontecimentos.

Para Lefort, a eficácia simbólica do regime diz respeito ao estabelecimento de um sistema cujas regras nortearão as relações estabelecidas em sociedade, nas quais serão compartilhadas as noções acerca do real, da verdade e do legítimo. Nesse sentido, as representações que compõem a base ideológica do sistema totalitário não apresentam qualquer ineditismo, mas se utilizam de representações já estabelecidas pela democracia moderna. A única inovação feita é converter seu significado simbólico para afirmar enfaticamente o ser do social, atribuindo-lhe uma nova eficácia. Para compreender a eficácia desse sistema de representação, buscamos compreender inicialmente quais instrumentos foram capazes de garantir sua subsistência na vida social.

Dentro do contexto no qual o regime e as instituições se desenvolvem, existe uma série de elementos que devem ser considerados se queremos cumprir da melhor forma possível a tarefa de definir a lei e o papel que representa em determinada formação social. Precisamos analisar se a lei é capaz de engendrar as relações que os humanos mantêm entre si e com o mundo onde vivem, se ela é eficaz em estabelecer um limite para a realização do desejo e do poder humano, ou ainda, se ela constrói os laços que irão atar os direitos aos deveres.

Se a dimensão simbólica determina que a experiência coletiva é histórica e rege a separação existente entre a lei e seu representante, o que se sustenta, indiretamente, é uma representação da lei sem rosto, cujo enunciado, por um lado, toma a forma que o poder lhe dá, e que, por outro lado, é uma produção humana que revela a organização social como uma produção. A garantia de existência de direitos independentes e protegidos contra as interferências por parte dos governantes implica a presença de um poder judiciário independente do poder político. Somente o peso da lei e o antagonismo

dos agentes sociais se colocam como barreiras para impedir com que os representantes eleitos do poder confiscem o poder e tirem-no da competição. O exercício do poder é matéria de um debate e de um discurso intermináveis sobre os fins da ação política, o que é legítimo, o que é verdadeiro ou falso, a dominação e a liberdade.

Lefort parece construir uma relação bem estabelecida entre as noções de poder e de lei, considerando o fato de que, segundo o autor, não se pode esperar que um homem possua todo conhecimento sobre a apropriação da posição de mediador supremo ou de um grande juiz, este lugar é tacitamente reconhecido como *lugar vazio*. Deste modo, a lacuna entre o simbólico e o real é mantida e os direitos reconhecidos na forma de leis não mais se reduzem apenas às necessidades de sua organização. E isso, segundo o autor, decorre do fato de que um poder que não pode ser apropriado por ninguém é uma condição inescusável para a existência do regime, e não pode, portanto, ser reduzida ao status de conquista de um povo.

Os direitos do homem estão tão fortemente ligados à necessidade de reivindicar e institucionalizar novos direitos que não podem ser denegados sem que atinjam a democracia. A partir de seu surgimento, a sociedade que os reconhece estabelece a liberdade de relação entre todos os homens. Mas, apesar de não estarem sujeitos à ‘tutela do Estado’, este têm um papel determinante desempenhado pela expansão do mercado na difusão de tais direitos, amplificando técnicas, práticas sociais e esquemas de organização, a circulação de mercadorias e o capital. Tanto a conduta do Estado como a sensibilidade coletiva em relação aos direitos do homem se mostram como fatores determinantes na construção política e social dos Estados e suas formas de governo.

Como dissemos anteriormente, Lefort não enfrenta diretamente a questão da institucionalização, mas a ênfase na dimensão da institucionalidade, ao contrário do que o autor temia - a captura da sociedade pelo Estado -, nos auxilia na busca pela compreensão do fundamento da instituição do social. A reivindicação inscreve no social uma potência, um passo dado pelo ‘dever ser’ na direção do ‘ser’, que seria operada pela institucionalização desse direito reivindicado.

Nesse sentido, o direito é dicotômico, porque é criado e instituído pelos homens, mas seu significado não se reduz à produção humana, mas uma vez

reconhecido na forma da lei pela instituição, afasta qualquer possibilidade de uma experiência plena e completamente pacífica pela sociedade.

Uma vez conquistado o poder, os homens que o fizeram deverão agir contra o seu 'instinto' e seguir a lei, colocando-o à disposição novamente no tempo estipulado, o que nos parece um outro modo pelo qual Lefort nos diz que o direito, no campo político, é uma dimensão da instituição capaz de se fazer cumprir por determinados meios. Por outro lado, o poder também se identifica com a instituição quando um homem é eleito para governar um grupo social, fazendo uso do aparato institucional, conferindo a ela seu caráter de comunidade política.

Deste modo, as sociedades deverão enfrentar o fato de sua organização não ser algo fixo e de que o risco de seu desaparecimento é inerente à sua existência. A compreensão desse processo traz embutido o reconhecimento de uma lacuna no poder, nos moldes da lacuna manifesta no campo social, reforçando a relação entre a noção de poder e a noção de lei. Esta lacuna também é constitutiva do direito como instituição e que só pode ser apagada mediante uma violência que teria como consequência uma nova forma social.

Concluimos, portanto, que a sociedade democrática é contraditória e que, apesar de se ordenar em busca de uma identidade comum latente, se relaciona consigo própria pela mediação de um poder que legitima infinitas formas de sociabilidade, que não são determináveis nem podem ser captadas pelo poder.

Deste modo, Lefort passa pelos temas da burocracia, do totalitarismo e da perversão da lei, e pensa a relação entre a dimensão institucional e a social do direito. Somente a lei e as diferenças experimentadas pelos homens são capazes de fazer com que o exercício do poder seja objeto permanente de disputa, uma vez que as instituições não são capazes de amenizar o fato de que, para lidar com a organização do social, é necessário um conhecimento.

Para o autor, tais obstáculos às pretensões do Estado parecem ser da mesma ordem daquilo que faz com que o direito não possa ser apropriado pelo poder. O risco de que os líderes de Estado façam uso de suas instituições e conjuntos de prática para atingir esse objetivo sempre existe enquanto potência, uma vez que cabe às instituições regular os conflitos internos, prevenir crises econômicas e proteger o Estado contra levantes de grupos que coloquem em risco sua unidade simbólica. Por outro lado, nos sistemas democráticos, essa 'razão de Estado' encontra seu limite nas garantias dadas

pelas leis aos seus cidadãos, de que contra eles não se fará uso de violência estatal arbitrária, de que os direitos dos homens fazem parte de seu conjunto de princípios e de que terão direito ao devido processo legal.

Para que o Estado cumpra suas funções ele deve não apenas possuir um quadro de funcionários capazes de colocá-lo em movimento, mas um conjunto de normas e leis estabelecidas sobre o seu funcionamento. Tal afirmação remete à já mencionada figura do burocrata, mas não conseguimos nos esquivar desta ideia, dado que o funcionamento do Estado moderno parece trazer embutida a necessidade desses operadores da organização burocrática. Dentro dele é exigida a execução de tarefas, para aplicar e manter a execução da lei, manter o território.

De suma importância é o fato de que o governante e o poder estatal não são a mesma coisa, de um lado o espaço público do poder, de outro o indivíduo particular que compete pela sua ocupação. O espaço do poder é simbolicamente vazio e sujeito a uma competição periódica e regrada, cujo objetivo é gerir todo o aparato do Estado.

O Estado moderno, portanto, traz consigo não apenas a ideia de uma aplicação do direito, mas também de um espaço público que permite com que sejam comunicados e transformados através da dinâmica presente no interior do social. O Estado e suas instituições se mostram, portanto, como instâncias onde os direitos ganham a força da lei, enquanto para além de sua aplicação a todos os cidadãos, se faz sentir o alcance simbólico de seu reconhecimento.

Não é algo inerente ao social a aceitação passiva da lei, mas carrega consigo a alternativa de sua transgressão, dado que cada sistema político se organiza em torno da busca ou da renúncia em ser o bom regime. A salvaguarda da legitimidade do espaço público parece ser a resposta à incerteza causada pela possibilidade constante de renovação que a lei carrega.

## REFERÊNCIAS

### *Obras de Claude Lefort*

- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que la bureaucratie?. In. **Arguments**. Paris, n. 17, p. 64-81, 1960.
- \_\_\_\_\_. **Éléments d'une critique de la bureaucratie**. Genève: Ed. Droz, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Le travail de l'œuvre: Machiavel**. Paris: Ed. Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Sur une colonne absente : Écrits autour de Merleau-Ponty**. Paris : E. Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_. **As Formas da História**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979.
- \_\_\_\_\_. **The Political Forms of Modern Society**. Massachusetts: The MIT Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. L'œuvre de Clastres, in. **L'esprit des lois sauvages**. Paris: Éd. du Seuil, 1987a.
- \_\_\_\_\_. **O nome de um**. In : LA BOÉTIE, Etienne. **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Ed Brasiliense, p. 125-171, 1987b.
- \_\_\_\_\_. Pensando o Político. **Ensaio sobre a democracia, revolução e liberdade**. Belo Horizonte: Ed. Paz e Terra, 1991.
- \_\_\_\_\_. “La representación no agota la democracia”. In. **¿Qué queda de la representación política?** Caracas/Argentina: Editorial Nova Sociedad/CLACSO, p. 139-146, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Desafios da Escrita Política**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- \_\_\_\_\_. O direito internacional, os direitos do homem e a ação política. **Tempo Social: USP**. São Paulo, n.12(1), p. 1-10, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Complications: communism and the dilemmas of democracy**. New York: Columbia University Press, 2007a.
- \_\_\_\_\_. **Le Temps Présent: écrits 1945-2005**. Paris: Éditions Belin, 2007b.
- \_\_\_\_\_. Liberalismo e Democracia. **Estudos de Sociologia**, v. 13, n. 25, p. 13–26, 2008.
- \_\_\_\_\_. **A Invenção Democrática: Os Limites da Dominação Totalitária**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2011.
- GAUCHET, M; LEFORT, C. Sur la démocratie: le politique et l'institution du social.

**Texture.** Paris, n.2/3, p. 7-78, 1971.

***Demais obras***

ABENSOUR, Miguel. Reflexões sobre as duas interpretações do totalitarismo no pensamento de Claude Lefort. **Revista Kriterion.** Belo Horizonte, n.90, p.83-125, dez/1994.

ABENSOUR, Miguel. **A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

ADVERSE, Helton. Maquiavel, a República e o desejo de liberdade. **Revista Trans/Form/Ação.** São Paulo, 30(2): p.33-52, 2007.

AMES, José Luiz. Uma teoria do conflito: Maquiavel e Marx. **Revista de educação Educere et Educare.** Cascavel, vol.3, n.6, p.55-66, jul/dez. 2008.

AMES, José Luiz. Liberdade e Conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. **Revista Kriterion.** Belo Horizonte, n.119, 2009.

AMES, José Luiz. Lei e Violência ou a legitimação política em Maquiavel. **Revista Trans/Form/Ação.** São Paulo, 34(2), 2011.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal.** São Paulo: Companhia das letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah. Notas sobre a política e o Estado em Maquiavel. **Revista Lua Nova.** São Paulo, n.55-56, p.298-307, 2002.

BATAILLON, Gilles. Claude Lefort, prática e pensamento de desincorporação. **Revista Discurso.** São Paulo, 48(1), p.29-48, 2018.

BELLAING, Louis M. de. **Claude Lefort et l'idée de société démocratique.** Paris: L'Harmattan, 2011.

BENSAÏD, Daniel. Apresentação e Posfácio. in. MARX, Karl. **Sobre a Questão Judaica.** São Paulo: Boitempo, p. 21, 2010.

BIGNOTTO, Newton. **Matrizes do Republicanismo.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOURG, Julian. Translator's Introduction. In: LEFORT, Claude. **Complications: communism and the dilemmas of democracy.** New York: Columbia University Press, p. 1-20, 2007.

BRECKMAN, Warren. Lefort and the Symbolic Dimension. **Constellations**. Oxford, v.19, n.1, 2012.

CARDOSO, Sérgio. Em direção ao núcleo da obra Maquiavel: sobre a divisão civil e suas interpretações. **Discurso**. São Paulo, 45(2): p.207-247, 2015.

CARDOSO, Sérgio. Claude Lefort, ação e crítica (o fio da meada). **Cadernos de ética e filosofia política**. São Paulo, n.32, p.08-14, 2018.

CARDOSO, Sérgio. **Maquiavelianas: Lições de política republicana**. São Paulo: Editora 34, 2022.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Ed. Cortez, 2005.

CHAUÍ, Marilena. Prefácio à edição de 1981. In : LEFORT, Claude. **A invenção democrática: Os limites da dominação totalitária**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, p. 13-35, 2011a.

CHAUÍ, Marilena. Apresentação. In : LEFORT, Claude. **A invenção democrática: Os limites da dominação totalitária**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, p. 37-41, 2011b.

CHAUÍ, Marilena. Lefort, o trabalho da obra do pensamento. **Revista Discurso**. São Paulo, 48(1), p.7-28, jun. 2018.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

FLYNN, Bernard. **The philosophy of Claude Lefort - Interpreting the Political**. Illinois: Northwestern University Press, 2005.

GEENENS, Raf. When I was young and politically engaged...: Lefort on the problem of political commitment. **Thesis Eleven**. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, n.87, 19–32, nov. 2006.

GEENENS, Raf. Democracy, Human Rights and History. **European Journal of Political Theory**. Los Angeles, London, New Delhi and Singapore, n.7 (3), 269-286, 2015.

GUIMARÃES, Juarez. A revolução democrática e o momento lefortiano da democracia brasileira. **Revista de ética e filosofia política**. São Paulo, n.32, p.123-139, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Ed Tempo Brasileiro, 2003.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo, políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOWARD, Dick. Prefácio. **Complications: communism and the dilemmas of democracy**. New York: Columbia University Press, 2007.

LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Ed Brasiliense, 1987.

LIMONGI, Maria Isabel. O conflito civil e a lei na obra de Maquiavel, entre interpretações republicanas e liberais: um comentário ao 'Maquiavelianas' de Sérgio Cardoso. **Revista Discurso**. São Paulo, 53(2), p. 198-204, 2023.

LYNCH, Christian E.C. A democracia como problema. Pierre Rosanvallon e a escola francesa do político. In: ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda, p. 9-35, 2010.

MANENT, Pierre. Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort. **Revue Commentaire**. Paris, n.16, p.574-583, 1981.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2007.

MARX, Karl. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010b.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010c.

MARX, Karl. Crítica da Filosofia de Hegel – Introdução. In. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010d.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Nota sobre Maquiavel. In. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, p. 237-252, 1991.

PLOT, Martin. (org) **Claude Lefort Thinker of tht Political**. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

POLTIER, Hugues. **Claude Lefort – La découverte du politique**. Paris: Éd. Michalon, 1997.

POLTIER, Hugues. **Passion du politique: la pensée de Claude Lefort**. Genebra: Ed. Labor et Fides, 1998.

RAMOS, Silvana S. Maquiavel e a Política do Desejo. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. São Paulo: n.20, p. 40-61, 2014.

RAMOS, Silvana S. Claude Lefort: Democracia e Luta por Direitos. **Trans/Form/Ação**. Marília: v.39, n.2, p.217-234, abr/jun, 2016.

RÉMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.

ROBERTI MARTINS, Angela M.R. Resenha: René Rémond (org.) Por uma história política. **Dia-Logos: Revista Discente da Pós-Graduação em História**. UERJ/Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, Ano II, n.2, p. 161-165, 1998.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

**Socialisme ou Barbarie: Anthologie**. Paris: Acratie, 2007.

SIMARD, Augustin. Les deux corps du droit. La nature et le rôle du droit dans la pensée de Claude Lefort. **Politique et Sociétés**, Quebec: 34 (1), p.61–83, 2015.

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

STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. Lisboa: Ed. 10, 2009.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os gregos, os historiadores, a Democracia: o grande desvio**. São Paulo: Ed. Cia. Das Letras, 2002.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América I: Leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América II: sentimentos e opiniões – de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos**. São Paulo: Es. Martins Fontes, 2014.

WINOCK, Michel. As ideias políticas. In: RÉMOND, René. (org.) **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, p. 271-290, 2003.