DO REPUBLICANISMO À DEMOCRACIA: O CONFLITO COMO FUNDAMENTO POLÍTICO EM CLAUDE LEFORT

Beatriz Viana de Araujo Zanfra

1. Resumo

Nossa intenção nesta pesquisa é mostrar, na obra de Claude Lefort, a ideia da democracia como uma forma política privilegiada por ser a que corresponde ao movimento da História e por permitir que a humanidade realize sua capacidade inventiva e de resistência à opressão sem perder os laços pelos quais os humanos se comunicam uns com os outros, estabelecem um mundo em comum e se impedem de cair na barbárie. O autor defende, no entanto, que esse ideal democrático só pode se realizar em meio ao conflito interno, num ambiente político em que haja espaço para o confronto de diferenças entre os cidadãos. O sentido dessa conflitualidade fundamental é extraído pelo autor no estudo do republicanismo, que, explorado exaustivamente por ele nas pesquisas sobre Maquiavel, mostra de onde vem a necessidade que uma sociedade tem de se dividir para poder se organizar. Assim, exploraremos os textos lefortianos escritos entre as décadas de 1970 e 1990, partindo dos estudos do autor sobre Maquiavel e direcionando nosso foco para os textos onde aparece a ideia de conflito como o elemento crucial para a preservação da liberdade.

Palavras-chave: democracia – republicanismo – conflito – instituição – liberdade

2. Abstract

Our intention in this research is to show, in the work of Claude Lefort, the idea of democracy as a privileged political form for being the one that corresponds to the movement of History and for allowing humanity to realize its inventive capacity and resistance to oppression without losing the bonds by which humans communicate with each other, establish a common world and prevent themselves from falling into barbarism. The author argues, however, that this democratic ideal can only be realized in the midst of internal conflict, in a political environment where there is room for confronting differences between citizens. The meaning of this fundamental conflict is extracted by the author in the study of

republicanism, which, exhaustively explored by him in research on Machiavelli, shows where the need for a society to divide in order to organize itself comes from. Thus, we will explore the Lefortian texts written between the 1970s and 1990s, starting from the author's studies on Machiavelli and directing our focus to texts where the idea of conflict appears as the crucial element for the preservation of freedom.

Key words: democracy – republicanism – conflict – institution – liberty

3. Introdução

Durante várias décadas, os textos políticos de Claude Lefort, ainda que variando de tema de acordo com a época e o propósito para o qual eram escritos, jamais abandonaram um pressuposto: o de nunca fixar uma essência do político. A investigação desse domínio fundamental da vida humana deve prescindir de limites fixados *a priori* se quiser acolher e identificar os sinais da experiência política naquilo que ela tem de mais próprio e mais rico: a ação deliberada casada com a dependência da situação vivida, ou, como diria Maurice Merleau-Ponty, "ao mesmo tempo uma lógica da história e uma contingência da história", na qual "nada é absolutamente fortuito, assim como nada é absolutamente necessário" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 146). Dessa maneira, além de a obra lefortiana não apresentar nenhum tipo de sistematização – a grande maioria de seus livros é composta de compilados de textos publicados em diversas épocas e diversos meios –, ela não trabalha visando o político como algo em si mesmo, destacado de outros aspectos da vida humana. Ao contrário, o político é expressão ao mesmo tempo da estrutura do poder numa sociedade e do modo de vida dela. Pensando nesses termos, nossa pesquisa propõe uma investigação da perspectiva lefortiana da democracia, esta entendida como uma forma política privilegiada por ser aquela que corresponde ao movimento da História e por permitir que a humanidade realize sua capacidade de criar o novo e de resistir à opressão sem perder os laços pelos quais os humanos se comunicam uns com os outros, estabelecem um mundo em comum e se impedem de cair na barbárie. Entretanto, essa ideia aparentemente harmoniosa da democracia comporta um paradoxo fundamental: ela não tem condições de se realizar sem que haja conflito interno, sem que haja espaço para as diferenças entre os cidadãos que compõem esse universo político. Esse paradigma conflitual só faz sentido quando visto à luz do republicanismo, que, explorado exaustivamente por Lefort em sua tese *O Trabalho da Obra Maquiavel*, oferece uma espécie

de fonte do sentido dessa necessidade que uma sociedade tem de se dividir para conseguir se organizar. Assim, exploraremos, ao menos por ora, os textos lefortianos escritos entre as décadas de 1970 e 1990, partindo dos estudos do autor sobre Maquiavel e direcionando nosso foco para a ideia de conflito como o elemento crucial para a preservação da liberdade. Desse modo, nossa abordagem dos textos não é exatamente em ordem cronológica, mas guiada por uma certa lógica interna ao desenvolvimento dos conceitos sobre os quais estamos debruçados na obra de Lefort.

4. Enunciado do problema

Lefort recusa a perspectiva segundo a qual Maquiavel teria escrito *O Príncipe* apenas por ter sido dispensado de suas funções na chancelaria de Florença e por querer evitar que a república florentina caísse numa tirania: Maquiavel na verdade faz um trabalho de interrogação do presente e do passado, assumindo ao mesmo tempo as perspectivas de sua experiência política, de seu conhecimento histórico e de sua reflexão filosófica, ligando teoria e práxis. Entender isso, para Lefort, é renunciar às simplificações que nos impediriam de "acolher a *varietà* da matéria e a *gravità* do assunto" (LEFORT, 1986b, p.325); o autor espera que a própria obra maquiaveliana explique a sua ordem e as necessidades em virtude das quais ela circunscreve seu campo de atuação. A questão maquiaveliana não surge de dentro de um discurso e de um mundo previamente organizados, mas parte em busca de conhecimentos e operações que se articulam uns aos outros de modo a instalar o pensador e o príncipe do qual ele fala na função de um *sujeito* garantidor de sua própria atividade. Assim, Maquiavel não coloca nem o Estado e nem o príncipe como *causas* do poder político, mas fica situado num movimento de um pólo a outro dessa relação, produzindo uma indeterminação de origem que se institui como o lugar do real. Desse modo, por um lado, ao distinguir diversos tipos de principados, Maquiavel se coloca na perspectiva do príncipe e torna o Estado uma espécie de produto das operações desse sujeito (príncipe); mas, por outro lado, ao falar da fundação do Estado, ele faz com que este pareça preexistente às ações do príncipe. Dessa maneira, o florentino não busca nem na História, nem no espaço empírico a explicação do fenômeno do poder do príncipe, mas mostra que este está na relação que o sujeito tem com o objeto (que o príncipe tem com o principado). Afinal, o poder, mais do que o nome da ação que um homem exerce sobre os demais, é a *dimensão* onde as relações entre os homens se organizam dentro

de um Estado, é um domínio de generalidade onde essas relações se estabelecem, sendo assim inútil procurar sua causa num homem, num deus ou no que quer que seja.

Quando distingue os principados novos e os antigos e mostra que o príncipe antigo é mais amado que o novo porque consegue não ser odiado e obter o consenso dos súditos, Maquiavel, de acordo com Lefort, está dizendo que o poder desse príncipe se beneficia de um povo acostumado à opressão, já que "a permanência do dominador enfraquece a resistência dos dominados, de sorte que sua submissão é obtida a um custo baixo" (LEFORT, 1986b, p. 350). Ora, isso introduz a imagem da *oposição* entre o príncipe e os súditos e é por ela que a imagem do regime mais estável se esclarece. A estabilidade, em vez de fundada numa espécie de pacto social, na verdade é fundada na instabilidade e na violência: é em função de uma instabilidade e de uma violência originárias que um príncipe antigo pode desfrutar do sucesso iniciado um dia pela violência aberta e confessa de um príncipe novo. É claro que dizer que um príncipe antigo se beneficia da violência originária de um outrora príncipe novo é um tanto reducionista e abstrato, mas, para Lefort, esse é um esquema que nos inicia na complexidade do jogo político. Afinal, não basta que um príncipe novo domine os adversários pela violência, uma vez que estes tentarão de tudo para resistir à sua dominação (como é o caso em guerras de conquista de território e em exércitos de ocupação): o príncipe deve sempre agir de modo a que as correlações de força lhe sejam favoráveis, tanto interna quanto externamente. Apesar de ser uma forma de guerra, a política não é violência pura. Aliás, é por isso mesmo: além da força, guerras pressupõem estratégias e alianças, e é por isso que nesse âmbito nem sempre quem vence é o mais forte. O príncipe novo precisa, além de se impor pela força, saber coexistir com aqueles aos quais venceu e impor progressivamente sua autoridade para fazê-la *durar*, ele precisa ao mesmo tempo se impor e compor (cf. LEFORT, 1986b, p. 354). Mais do que uma regra para a ação política, isso indica que, na extensão da História, todos os fatos têm seu apoio uns nos outros, não por relações de causa e efeito, mas por *articulações* que os tornam causas e efeitos ao mesmo tempo. Ao sublinhar essas articulações, Maquiavel nos coloca diante de vários fatores ao mesmo tempo (guerras, conquistas, astúcias de todo tipo etc.) para nos fazer pensar em função dessas articulações, ou seja, de suas relações, das "ações e reações que eles exercem uns sobre os outros" (LEFORT, 1986b, p. 355). Melhor dizendo, "nós só podemos considerar o comportamento dos súditos em relação ao do príncipe e vice-versa, e é o *fato* de suas relações que constitui o objeto de conhecimento" (LEFORT, 1986b, p. 355, grifo do autor).

Desse modo, Lefort entende que Maquiavel não fala de uma ordem política transcendente que organizaria a experiência do príncipe, mas de uma experiência que se organiza a si mesma, na qual o príncipe é ao mesmo tempo um ator e tem suas ações determinadas pela situação. Nesse sentido, a centralidade conferida ao *conflito* na obra maquiaveliana designa ao mesmo tempo a permanência e a mudança: o próprio fato do conflito, que nunca cessa de existir, visto que há sempre dois desejos em disputa num Estado (o dos grandes, de poder; o do povo, de não ser oprimido), é o índice de que o príncipe é um sujeito que precisa agir considerando as correlações de força de maneira geral e abstrata ao mesmo tempo que precisa saber lidar com situações empíricas em condições contingentes. Ora, se o que é importante conhecer são as *relações* do príncipe e dos súditos e se a tarefa do príncipe é ao mesmo tempo regida por uma capacidade de racionalizar as correlações de força e de agir no imediato, resta que a distinção entre a essência e a existência se vê superada e o que conta no conhecimento histórico e político é aquilo que *aparece*, ou seja, as ações humanas e os acontecimentos aos quais elas se articulam. É assim que Lefort entende que Maquiavel, nos *Discorsi*, encontra a inteligibilidade da política não numa análise das formas "sadias" de governo em oposição às "corrompidas", mas na compreensão do jogo das forças sociais que se organizam no interior de um regime. Assim, mais importante que entender a tirania como o produto de um regime corrompido, é descobrir que nela se desempenha uma dinâmica da opressão onde a opressão cometida pela nobreza é substituída pela do príncipe, que tem uma tendência natural a uma dominação sem freio. É assim que, para Maquiavel, a história da república romana não pode ser dividida entre, de um lado, os sucessos advindos de sua boa fortuna e de suas virtudes militares e, de outro, a ruína causada pelos tumultos e rumores incessantes que provocavam desunião na cidade. As instituições que fizeram o sucesso de Roma são fruto do conflito de classes[1] que dividia a república. Assim, tanto as boas leis, como as boas instituições, enfim, tanto a grandeza quanto a decadência de Roma são fruto dos conflitos inerentes à sociedade romana.

Mas por que Roma? Lefort explica que, com os *Discorsi*, Maquiavel não pretende apenas falar de Roma ou simplesmente facilitar o entendimento dos livros de Tito Lívio, mas orientar o leitor em direção à História e a política enquanto tais (cf. LEFORT, 1990, p. 161). Maquiavel, em primeiro lugar, fala de Roma para questionar a representação corrente que se tem dela porque isso tem um alcance ideológico: ideologia, "porque o uso que se faz de Roma na época de Leonardo Bruni e que se refez sob Savonarola e Soderini, nos últimos tempos da

[1] Mesmo conscientes das múltiplas implicações da expressão "conflito de classes", resolvemos mantê-la tal como Lefort a utiliza em seus textos, para permanecermos fiéis ao vocabulário do autor.

República, tinha por função legitimar a dominação de uma oligarquia burguesa" (LEFORT, 1990, pp. 163-164). Exaltava-se, de acordo com essa representação corrente, a sabedoria do patriciado romano, uma ordem pública na qual o bem comum advinha da ausência de conflitos entre os cidadãos, da obediência às leis, da prudência, do ideal ciceroniano do justo meio (cf. LEFORT, 1990, p. 164). Ocorre que, para Lefort, é imprescindível adotarmos a perspectiva dos leitores de Maquiavel à época (os frequentadores dos *Orti Oricellari*) para bem compreendermos o impacto de seu discurso. Só assim compreendemos o ferimento que o discurso maquiaveliano abre numa representação coletiva de Roma e o significado dele. Para Lefort, não há empreitada histórica e política mais audaciosa do que atacar as representações que uma sociedade se faz de seu passado, do que atacar as identificações que uma sociedade tem com as figuras de sua própria tradição. Maquiavel está assim agindo numa dimensão simbólica, pois não importam exatamente a história de Roma e de Tito Lívio, mas a maneira como o autor os torna objetos de pensamento fazendo com que eles sejam símbolos da armação de um mundo. Falar de Roma é, portanto, falar de uma *sociedade histórica* que subverte os ensinamentos da Tradição e é também propor a leitura de uma Roma *romana*: em vez da boa e apaziguada sociedade, aquela que tira sua virtude dos conflitos e tumultos. Assim, a *virtù* da república romana vem da desunião entre o Senado e a Plebe, de modo que isso não é falta de inteligibilidade, mas é justamente uma inteligibilidade própria a Roma: é da desordem que nasce uma ordem. Os conflitos de classes não são ruins para Roma, é exatamente desse choque que vem a potência da República, sua capacidade criativa. Essa é uma tese escandalosa para uma Florença acostumada a uma imagem de Roma como o modelo da união e da concórdia, mas assim Maquiavel desloca a causa do sucesso romano para a realidade, pois, em vez de considerar as boas instituições e as boas leis como as razões da grandeza de Roma, ele considera que os tumultos e dissensos que motivaram a criação de boas instituições e boas leis são os responsáveis pela grandeza da cidade. Desse modo, a razão do sucesso romano passa a ser humana, histórica e contingente em vez de ser obra de sábios e legisladores situados acima do bem e do mal e da concretude das situações. Assim, a desunião não é só responsável pela grandeza de Roma, mas também e sobretudo por sua liberdade: não se trata aqui da liberdade oposta à servidão, mas de uma liberdade política que diz respeito a toda a vida da cidade. Roma, devido a seus conflitos, elabora leis e instituições que a impedem de viver sob o jugo de uma facção ou de um tirano. As instituições da república romana não fazem apenas o papel de terceiro, moderador, da luta de classes: elas, em especial o Tribunato da Plebe, são o veículo por onde se exprime o poder que a lei tem de impedir que

o poder político seja usurpado por uma pessoa ou uma oligarquia. Assim, o Tribunato da Plebe é o órgão da negatividade e Maquiavel pode nos mostrar que o que está no fundamento da lei e da liberdade é o *desejo do povo*.

4.1.Operação do desejo

Para Lefort, dissipar a ilusão da união e mostrar a fecundidade do conflito entre as classes na república de Roma só faz sentido quando se compreende o movimento de instauração da lei que é exigido pela desunião social. A lei nasce, certamente, do desejo de liberdade que o povo manifesta ao não querer ser oprimido, mas não se reduz a isso, pois esse desejo é negatividade pura, é recusa pura à opressão dos grandes. Na verdade, forma-se, na cidade, um desejo que se divide entre o desejo de oprimir (desejo dos grandes) e o desejo de não ser oprimido (desejo do povo). Essa divisão fica apagada quando reduzimos o desejo político ao apetite de poder, pois nesse caso se perde o fator conflitual que engendra a divisão. Os grandes e o povo formam duas classes antagonistas, que possuem posição assimétrica na sociedade. O desejo dos grandes procura ao mesmo tempo abocanhar mais poder e riqueza *e* conservar sua posição. É um desejo que tem objeto, um objeto que é o *outro*, pois é às custas deste que ele pode se satisfazer. Já o povo, sendo pura recusa da dominação dos grandes, tem seu desejo totalmente sem objeto, é negatividade pura. Assim, o desejo dos grandes é o de *ter*, enquanto o desejo do povo é o de *ser* (cf. LEFORT, 1990, p. 145). Conforme Lefort, esse desejo cindido entre ter e ser jamais pode possuir inteiramente seu objeto, pois quanto mais o desejo de ter dos grandes se expande, mais ele desperta o desejo contrário, de ser, do povo. Assim, fica impossível que algum dos dois desejos tome posse de seu objeto, até porque, caso isso ocorresse – o grande deixar de querer ter e o povo deixar de querer ser – ambos se descaracterizariam na relação: o grande, para ter, vai sempre precisar exercer opressão sobre alguém, e o povo, se quiser deixar de ser, terá de passar para o lado dos que têm e assim vai exercer opressão.

Entretanto, apesar de termos identificado esses dois desejos (ou esse desejo dividido) que animam a vida da cidade, isso ainda não basta para explicar por que eles são fundamentais à República. Para isso é preciso entendermos o caráter *instituinte* do desejo. A violência entre os grandes e o povo precisa ganhar significado político e isso acontece numa república quando os conflitos ganham uma instância pública para lhes dar vazão. Para Lefort, em Maquiavel a instituição da acusação pública em Roma é crucial para entendermos a

relação que a lei, a liberdade e o poder têm com o desejo. Mais do que poder eliminar do seio da sociedade a injustiça e apaziguar os espíritos, a possibilidade de qualquer cidadão ter o direito de acusar qualquer outro diante de uma assembleia popular, um magistrado ou um conselho é a chance de substituir, entre os cidadãos, a violência privada por uma *violência pública*. Os conflitos assim não se extinguem, muito pelo contrário: eles se conservam, mas de maneira institucionalizada. A violência se conserva na passagem do privado ao público e o Estado tira assim sua força dos humores antagônicos entre as classes. Além disso, dado que, se o principal motivo a levar alguém a acionar a Justiça contra outro cidadão é o de não querer ser oprimido por ele – é claro que existem outros motivos menos "nobres", mas consideremos este o principal –, então o desejo do povo é o desejo onde se fundamenta o espaço público. O desejo do povo é *instituinte*, pois é ele que demanda a institucionalização dos conflitos e abre o espaço público como um espaço anônimo, que não pertence a ninguém, mas a todos. Nas palavras de Lefort:

> Certamente, essa instância [a da acusação pública] – quaisquer que sejam as circunstâncias de sua intervenção, e a conduta de fato daqueles que se encarregam do exercício da violência pública –, é fundada no desejo de não ser oprimido, que pertence propriamente ao povo. Só esse desejo – que leva em conta o poder dos particulares, o dos grandes cuja existência se define por uma apropriação – é, com efeito, de natureza a abrir na sociedade um espaço público – não o das praças e pórticos, simples lugares de encontro de pessoas onde a palavra circula entre *um* e *outro* –, mas o espaço anônimo da instituição (LEFORT, 1986, pp. 484-485).

É desse espaço institucional anônimo, portanto, que vem a possibilidade da elaboração de boas leis, leis que preservem as condições para que todos os cidadãos possam dar essa vazão pública à violência privada. Agora se esclarece o porquê de a *desunião* ser o fator da liberdade romana: ela consegue instituir no espaço público o desejo de não ser oprimido e assim evitar que o poder seja tomado por um homem ou uma facção. Conforme Serge Audier, em Lefort está, na esteira de Merleau-Ponty, a presença do tema do conflito como condição da ação comum: dizer que o desejo do povo é o portador da liberdade não é uma mera "opção popular", mas colocar o conflito na origem do poder. Também não se trata de pretender que algum dia o povo exerça o poder diretamente, já que Maquiavel, ao fundamentar a liberdade sobre o desejo do povo, não deixa de sublinhar que o povo também sente ódio e inveja e com isso mostra que o desejo do povo também é dividido. Dessa maneira, em vez de ressaltar a bondade do povo, o florentino "insiste na fecundidade do conflito" (AUDIER, 2005, p. 221). Para o comentador, Lefort se apoia na fenomenologia merleau-pontiana para interpretar a obra de Maquiavel e apreender a essência do político. Compreendamos, entretanto, que essa

“apreensão” fenomenológica se dá para que essa essência seja reposicionada na existência (cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 1); ou seja, o essencial político que Lefort procura na obra maquiaveliana só faz sentido quando encarnado na facticidade e enquanto abertura a uma experiência comum de mundo. Daí vem a ideia do conflito como um fator *comunicador* entre as pessoas, que abre a via para uma situação comum entre elas. As forças em disputa numa sociedade instauram acima de tudo uma *história comum* que excede as correlações de forças em questão. Nesse sentido, o fato de Maquiavel considerar a república o regime mais propício à liberdade devido às instituições que surgem dos conflitos internos ganha um sentido amplificado se considerarmos a maneira como Merleau-Ponty compreende o conceito de instituição:

> [...] instituição significa estabelecimento em uma experiência (ou em um aparelho constituído) de dimensões (no sentido geral, cartesiano: sistema de referência) em relação às quais outras experiências farão sentido e terão uma *sequência*, uma história.
> O sentido é depositado [...]. Mas não como objeto no armário, como simples resto ou sobrevivência, como resíduo: ele está como que a continuar, a completar sem que sua sequência seja determinada (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 50).

Para Merleau-Ponty, mais do que certos elementos que compõem o vocabulário político, como Estado, leis, normas, procedimentos, aparelhos burocráticos e tudo o mais que possa ser fixado contratualmente, a instituição tem um sentido pregnante. Instituição é todo acontecimento-matriz que possibilita uma série de acontecimentos, que abre um campo, um futuro e possibilita uma história em comum, ao mesmo tempo que tem peculiaridades e estabelece diferenças entre os acontecimentos, filosofias, teorias... A instituição é um nascimento, porque é uma abertura ao futuro. Os homens que criam instituições fazem nascer algo cujo sentido veio de uma demanda anterior a elas e que continuará fazendo sentido mesmo sem eles. É provavelmente essa noção de instituição que Lefort tem em mente quando classifica a própria obra maquiaveliana como *instituição* no início de *O Trabalho da Obra* e ao analisar as “interpretações exemplares” dela, já que Maquiavel tem o mérito de, além de mostrar a fecundidade das instituições da república romana, colocar sua própria obra como instituição na matriz republicana de pensamento. Para Dick Howard, n’*O Trabalho da Obra* Lefort desenvolve o conceito de *obra* que *trabalha*, o que quer dizer que a obra maquiaveliana é instituída e instituinte ao mesmo tempo (cf. HOWARD, 2013, p. 18): os escritos de Maquiavel se oferecem a uma troca aberta na qual a leitura da obra, mais do que sanar nossas dúvidas, nos suscita interrogações novas sobre a política, sempre abrindo vias interpretativas novas e se articulando aos conhecimentos dos leitores. Como diz Lefort:

> Convencidos de que a obra só se doa sob a condição de nós lhe darmos nossos pensamentos, nós nos convencemos igualmente de que ela nunca teve outra existência senão numa troca aberta, ou seja, de tal natureza que a resposta não anulasse a questão, mas exigisse dela novas questões – pela instituição, portanto, de um discurso coletivo, no seio do qual as intenções de cada um se articulem ao mesmo tempo que comandem o advento dele; e assim, ao interrogar essa troca, essa *instituição*, no momento mesmo em que nosso trabalho nos dela faz participar, é já a obra que nós interrogamos (LEFORT, 1986, p. 20, grifo do autor).

Desse modo, a instituição da obra maquiaveliana não só possibilita a Lefort, como demonstra Audier, uma crítica da burocracia soviética a partir dos anos 1960, como lhe permite fazer uma nova problematização do fenômeno do totalitarismo e uma conceitualização da democracia como fruto da matriz política republicana. Como veremos, o conceito de conflito tem importância capital para esclarecer a diferença entre democracia e totalitarismo e o antagonismo na vida social jamais deixará de ser, para Lefort, o principal elemento da liberdade, uma vez que em Maquiavel ele ganha definitivamente significado político (cf. AUDIER, 2005, pp. 210-211).

É assim que Lefort discorre, em 1992, sobre as "sedes do republicanismo", num texto de mesmo nome. No escrito em questão, nosso autor fala sobre as razões pelas quais "através de todas as suas metamorfoses, a República se tornou democrática" (LEFORT, 1992, p. 208). O itinerário que Lefort estabelece para fazer essa afirmação vai desde o republicanismo florentino até a democracia representativa tal como instituída pela Revolução Americana e tem como fio condutor a divisão social tornada política pela resistência à opressão de uma parcela da sociedade. Assim foi que o republicanismo surgiu na França e na América no século XVIII e na Inglaterra no século XVII. Essas revoluções republicanas, cada uma com suas singularidades e ideário próprios, constituem sedes do republicanismo, uma vez que são focos de circulação de ideias que se irradiam por todo o globo. Essas sedes, por sua vez, têm uma sede maior, que é o republicanismo florentino, que por sua vez tira sua inspiração da Roma antiga. É importante, contudo, frisar que a contribuição de Maquiavel ao pensamento republicano nessas sedes não é no sentido do humanismo cívico, mas em sua nova concepção da República, como aquela sociedade radicalmente dividida e que tira sua força da divisão (cf. LEFORT, 1992, pp. 195-196). Assim, Lefort combina a história do republicanismo com a ideia do republicanismo como instituição, ou seja, algo que não se resume a "uma certa organização política que implica a participação dos cidadãos [...] nos assuntos públicos" (LEFORT, 1992, p. 191), mas uma expressão histórica de sociedades que souberam se tornar sociedades políticas. Como diz o autor, "através de todas as suas metamorfoses, a República

se tornou democrática; ela não tem outra definição possível e a própria democracia é republicana ou então ela deixa de designar uma sociedade política" (LEFORT, 1992, p. 208).

O que significa dizer que a república se tornou democrática para continuar existindo enquanto sociedade política? Em primeiro lugar, é preciso circunscrever o que se entende por sociedade política: em texto de 1983, "A questão da democracia", Lefort critica a Sociologia e a Ciência Política justamente por não serem capazes dessa circunscrição. Numa nova fenomenologia do político, nosso autor se livra dos pré-juízos científicos e econômicos para descrever o que ele chama de a forma da sociedade: enquanto os filósofos estariam presos a preconceitos economicistas vindos do marxismo e com isso se impossibilitando de criticar a democracia e o totalitarismo naquilo que eles têm de propriamente *político*[2], sociólogos e politólogos estariam examinando a política como um objeto de estudo em si mesmo considerado como fato particular. Assim, qualquer sistema de governo pode ser analisado sem levar em conta o tipo de economia, ideologia, justiça e principalmente o tipo de sociedade do qual ele é a expressão[3]. Ora, para Lefort, a política é uma forma de aparecer do *político*. O político é o fenômeno pelo qual a sociedade toma forma, é a essência da cidade e "se revela assim não no que chamamos de atividade política, mas nesse duplo movimento de aparição e de ocultação do modo de instituição da sociedade" (LEFORT, 1986a, p. 21). No movimento de aparição, vem à tona o processo pelo qual a sociedade se ordena em meio a suas divisões, processo que tem um caráter generalista; no movimento de ocultação, há um lugar da política que se designa como particular, a saber, a disputa pelo poder entre os partidos e o exercício do poder pelos eleitos. Para esclarecer esse duplo movimento político, é necessário abordarmos dois pontos: por um lado, a "mutação histórica irreversível" que desembocou na democracia e, por outro, o sentido histórico da democracia, que só pode ser compreendido em sua comparação com o totalitarismo.

4.2.A revolução democrática: mutação histórica irreversível

Tanto no método de comparação com o contrário quanto na detecção desse advento histórico fundamental que é a democracia, a inspiração de Lefort é *Da democracia na América*, de Tocqueville. Nessa obra, para Lefort, está a grande percepção de que a revolução

[2] Voltaremos a esse ponto mais adiante.

[3] Lefort critica sobretudo Raymond Aron, que, ao analisar a democracia e o totalitarismo, praticamente define como diferença principal entre os dois regimes o número de partidos políticos e o sistema de eleições (cf. ARON, R. **Démocratie et totalitarisme**).

democrática é *irresistível*, porque é exigência de um tempo tornado irreversível. A Revolução Americana é expressão de um tempo em que os homens passam a se ver como indivíduos possuidores de direitos, em que a sociedade passa a querer ser dona de seu destino coletivamente, em que a afirmação do indivíduo emerge aliada à noção de soberania popular. A humanidade, uma vez atingido esses princípios, não pode mais passar sem eles, não porque a democracia seja um "progresso" – Tocqueville também discorre muito sobre os "malefícios" da democracia –, mas porque essas são novas exigências do espírito, que se exprimem em uma determinada época e numa determinada sociedade. Assim, esses novos "princípios", ou seja, essa nova verdade, se imprime no social e se torna quase natural – hoje em dia ninguém ousa dizer que a escravidão é aceitável, por exemplo –, mas isso não quer dizer que os modernos sejam superiores aos antigos, mas apenas que ambos pertencem a mundos diferentes, que o que é "natural" para nós hoje, como a igualdade de todos perante a lei, era simplesmente impensável na humanidade antiga. De acordo com Lefort, para Tocqueville é necessário compreender o mundo novo americano pelos princípios que o norteiam, mas esse mundo só é compreensível quando comparado com o mundo do qual ele se destaca: e é assim que Tocqueville analisa a democracia emergente em oposição à aristocracia. Nessa investigação, o autor decifra o sentido de uma grande *mutação histórica* cuja marca, apesar de ser o advento do Estado social com igualdade de condições entre os indivíduos, tem o seu sentido explorado em todas as direções: Tocqueville se interessa pelas mudanças nas relações sociais e políticas, nos indivíduos, no conhecimento, nas instituições, na linguagem, na literatura, na história... para Lefort, Tocqueville assim penetra na *carne* do social. Para além de ser um teórico pioneiro do liberalismo político moderno, Tocqueville, aos olhos de Lefort, tem a intuição de uma sociedade que se vê frente a frente com uma contradição geral que abala os antigos fundamentos da ordem social: o poder, ao mesmo tempo que se livra de uma dominação individual arbitrária, torna-se poder de ninguém, ou seja, poder do povo, mas corre o risco de se tornar a tirania da maioria. Lefort não considera a análise tocquevilleana incontestável, pois, em sua tentativa de mostrar a contrapartida da sociedade democrática, Tocqueville perde o sentido da *indeterminação* que foi possibilitado pela democracia, perde o sentido da heterogeneidade da vida social que emerge nas lutas por direitos e contra tentativas de arbitrariedade do Estado sobre os indivíduos. Assim, Lefort afirma que a sociedade democrática é "a sociedade histórica por excelência" (LEFORT, 1986a, p. 29), porque ela "acolhe e preserva a indeterminação" (LEFORT, 1986a, p. 29),

indeterminação essa que só pode ser compreendida no contraste com o totalitarismo, que é sociedade sem história.

4.3.Democracia x totalitarismo

Esse contraste, por sua vez, é melhor compreendido quando vemos a mutação histórica que a revolução democrática representa em relação ao Antigo Regime: a monarquia incorporava o poder na pessoa do príncipe, porém isso não significa que o regime era despótico, mas que o príncipe era um mediador entre Deus e os homens, ou seja, era um fiador da lei, cujo fundamento era transcendente, perante os súditos. Assim, ele estava ao mesmo tempo submetido e acima das leis e concentrava em seu corpo os princípios da geração e da ordem do reino. A fonte de seu poder era extramundana e o exercício dele se fazia por intermédio de seu corpo. Esse poder incorporado no príncipe dava um *corpo* à sociedade. O que as revoluções do século XVIII fazem é matar esse corpo e tornar o lugar do poder um *lugar vazio*. Os governantes, em regime democrático, não podem mais incorporar o poder, porque este está submetido a uma revisão periódica, feita por uma competição cujas regras são permanentes e estabelecidas previamente mediante o consenso de todos. Ou seja, o conflito social é institucionalizado de uma maneira tal que nenhum indivíduo ou grupo seja consubstancial ao poder. O lugar do poder se encontra assim infigurável, são visíveis apenas os homens que exercem a autoridade política, mas nenhum deles detém ou incorpora o poder.

O poder, entretanto, emana do povo, mas não se localiza *dentro* dele: ele agora configura uma instância *simbólica* que marca uma clivagem entre o dentro e o fora da sociedade, maneira pela qual esta se identifica e se diferencia de si mesma. O poder figura como um *terceiro* na relação que a sociedade tem consigo mesma. Conforme Nicolas Poirier, no registro do poder como simbólico Lefort busca colocar o poder no plano da representação: quando a sociedade democrática dá forma a seus conflitos pelos mecanismos institucionais, ela precisa, para não se desintegrar, de algo que mantenha sua unidade. Assim, é o poder vazio, cumprindo a função simbólica de terceiro, que permite que o social mantenha sua identidade apesar de suas diferenças. Nas palavras do comentador, "se é possível falar de uma cidade una, onde os cidadãos podem se sentir unidos, é unicamente a esse título simbólico" (POIRIER, 2020, p. 65). Para Lefort, a sociedade democrática não tem nenhuma totalidade orgânica, é sociedade sem corpo, mas não por isso deixa de ter unidade: é uma unidade que é "puramente social, de tal sorte que o povo, a nação, o Estado, se erigem como entidades

universais às quais todo indivíduo, todo grupo, se encontra igualmente relacionado" (LEFORT, 1986a, p. 33), mas sem que tenham realidade substancial: essas são representações que dependem de um discurso político e de um debate sociológico, histórico e ideológico contínuo. O sufrágio universal faz sentido nesse contexto, quando entendido como a expressão de uma forma histórica de sociedade: talvez sendo o maior símbolo do paradoxo democrático, ele marca ao mesmo tempo a divisão e a união da sociedade, pois é no exato momento em que o povo se afirma em sua soberania exercendo seu poder de decisão que cada cidadão é totalmente desatado de seus laços sociais e convertido em número.

Entretanto, a nova modalidade do poder como *poder social* pode desembocar em outra variante, que é o totalitarismo. No emblemático artigo "A lógica totalitária", de 1980, Lefort extrai as consequências desse fenômeno, que, em seu entendimento, não é adequadamente explorado em seu aspecto *político* pelos intelectuais de seu tempo. Como mencionamos anteriormente, os filósofos marxistas ficam presos a uma visão economicista dos fatos quando pensam que a supressão da propriedade privada num país pode por si só acabar com a opressão e a exploração dos pobres pelos ricos. Os problemas políticos do totalitarismo ficam recalcados e tudo o que é feito pela "ditadura do proletariado" acaba sendo justificável em nome de um futuro radiante em que a exploração do homem pelo homem terá fim. Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que a crítica que Lefort faz do totalitarismo é diferente da crítica liberal que iguala comunismo, fascismo e nazismo. O totalitarismo que Lefort critica, apesar de ser encarnado na variante stalinista, deve ser compreendido do ponto de vista da mutação simbólica do poder, que radicaliza o caráter *social* deste. O Estado totalitário, mais do que um regime de partido único sem propriedade privada, é o fenômeno em que a separação dos poderes se apaga e a sociedade e o Estado se fundem. O elemento que deveria representar a sociedade é o Partido, mas a relação que este estabelece com aquela não é simbólica: ele funciona como se fosse um procurador com plenos poderes do povo junto ao Estado e, como Estado e sociedade não se dividem, o Partido também se confunde com eles. A sociedade totalitária, sendo sociedade sem classes e sendo "detentora" do poder social, forma o povo-Uno, povo que tem, portanto, uma vontade única, que é ao mesmo tempo vontade do povo, do Estado e do Partido. A oposição maquiaveliana entre os desejos se encontra, assim, totalmente anulada. A grande consequência disso tudo é que o lugar do poder, que deveria ser vazio para que nenhum indivíduo ou grupo o usurpasse, acaba sendo totalmente preenchido pelo Partido – e consequentemente por seu(s) líder(es) –, já que ele é a suposta consciência do povo. E, para viabilizar o exercício do poder, as instituições e práticas

do regime se sofisticam cada vez mais para entrar no detalhe da vida social para padronizar e uniformizar normas e comportamentos a fim de "preservar" a vontade única do povo e garantir a sobrevivência do regime[4].

5. Justificativa: atualidade de Lefort

É claro que, no século XXI, a necessidade de discutirmos o papel do conflito como condição da liberdade na cidade não passa mais pelo perigo de recairmos no totalitarismo de tipo soviético. Além disso, poderíamos pensar que Lefort dá um valor excessivo às diferenças e se mantém indiferente a injustiças vindas, por exemplo, da desigualdade econômica, e, no limite, dando tanta margem à "indeterminação" a ponto de isso resultar numa sociedade ingovernável. Podemos responder a isso retomando o comentário de Audier, para quem em Lefort a valorização do conflito traz consigo uma ideia comunicacional do poder, na qual a lei pode ao mesmo tempo responder às demandas dos grupos dominados e preservar os princípios universalistas que são constitutivos da legitimidade democrática. Isso acontece porque a leitura lefortiana de Maquiavel vê nos conflitos uma produtividade na qual o desejo dos oprimidos evita a corrupção da cidade e mantém sua unidade. Nas palavras do comentador:

> [...] Lefort examina como a lei pode se abrir às exigências dos grupos dominados, a fim de alcançar os objetivos universalistas constitutivos da legitimidade democrática. Do mesmo modo, longe de conduzir a um elogio estetizante do "múltiplo", do "heterogêneo" e do "diferente", a leitura lefortiana de Maquiavel diz respeito à possibilidade para uma sociedade de tornar produtivos os conflitos de sorte que eles sejam não uma causa de corrupção e de anarquia, mas um fator de unificação que permite "o reconhecimento do desejo do oprimido" – motivo pelo qual há "bons conflitos", mas também conflitos sem perspectivas históricas, degenerando-se em uma luta estéril que leva em conta apenas interesses egoístas (AUDIER, 2005, pp. 297-298).

De nossa parte, não nos parece ser outra a perspectiva de Lefort quando, no texto "Direitos do homem e política", de 1980, o autor se preocupa com a significação *política* da luta por direitos humanos que, diferentemente da crítica marxista, não são direitos "burgueses" e, diferentemente do pensamento liberal, não são direitos apenas do indivíduo, mas são a maneira pela qual os humanos estabelecem relações entre si – o direito à livre

[4] A esse respeito é interessante o comentário de Marilena Chaui sobre o "novo totalitarismo", que, para ela, é o império do neoliberalismo que torna as leis do Mercado leis universais às quais todos os cidadãos, Estados e organizações do mundo estão submetidos. O Mercado preenche o lugar do poder no novo totalitarismo. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/?doing_wp_cron=1631811019.5785529613494873046875>.

opinião é um direito à comunicação com o outro, por exemplo – e são políticos na medida em que a luta por eles é uma contestação a algum tipo de lei ou ordem vigente, ao mesmo tempo que visa inscrever na sociedade uma marca de sua identidade comum. A luta por direitos, se for separada do político, vai se privar do simbólico, confundir todas as demandas com coisas reais e se tornar mero conflito de interesses privados. É o que acontece quando, por exemplo, se aponta um ou alguns fatos históricos como *causa* da opressão numa sociedade: perde-se todo o "mistério da obediência ao poder" (LEFORT, 2011, p. 84) e trata-se os "de baixo" como meros objetos dos "de cima", tornando as *relações* estabelecidas pelo poder inconcebíveis. Mas a pior consequência de as lutas por direitos se privarem do político é que elas guardam consigo uma vocação totalitária. Se um ou mais grupos acreditam que podem fazer suas lutas considerando apenas seus próprios interesses em detrimento de outras demandas da sociedade e em detrimento de todas as instituições dela (que nesse registro são consideradas meras consequências de algum "pecado original" opressor), significa que eles são incapazes de agir na indeterminação, que sua pluralidade é estéril e que o que eles querem, na verdade, é uma sociedade que possua uma só maneira de ser. Nas palavras de Lefort:

> Quem sonha com uma abolição de 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. Ora, o que é esse ponto de vista sobre tudo e sobre todo, esse amoroso abraço da boa sociedade senão um equivalente do fantasma de onipotência que o exercício de fato do poder tende a produzir? Que é o reino imaginário da autonomia senão um reino governado por um pensamento despótico? Eis sobre o que seria conveniente meditar (LEFORT, 201, p. 84).

Meditemos, pois. O que há de mais atual na política de nosso tempo do que pensar o ambiente onde são possíveis "a pluralidade, a fragmentação, a heterogeneidade dos processos de socialização e igualmente o caminhar transversal das práticas e representações, o reconhecimento mútuo dos direitos" (LEFORT, 2011, p. 85), em suma, a democracia? A tentação totalitária ataca a democracia em duas frentes: por um lado, busca eliminar dela qualquer sinal de divisão, tentando reduzi-la à figura do povo-Uno; por outro, ataca todas as suas entidades universalizantes (Estado, Sociedade, Povo, Nação...), na tentativa de eliminar o poder e assim exercer uma outra modalidade de despotismo. Ora, agora já sabemos, o Estado, a Sociedade, o Povo, a Nação, são indefiníveis, não têm realidade substancial. E, dentro deles, o indivíduo se afirma sem se dissolver na coletividade. É desse antagonismo que vive a

democracia, dependendo eternamente “da expressão de direitos rebeldes à razão de Estado e ao interesse sacralizado da Sociedade, do Povo e da Nação” (LEFORT, 2011, p. 85). Que ninguém jamais vença esse conflito.

6. Plano de atividades

O desenvolvimento do trabalho que estamos propondo envolve principalmente pesquisa bibliográfica, redação, publicação de artigos, participação em eventos de divulgação e debate, e participação em grupos de pesquisa (notadamente o “Matrizes do Republicanismo”). Além disso, pretendemos também realizar no Departamento dois cursos de extensão sobre a obra de Claude Lefort, sendo um sobre o tema dos direitos humanos e outro sobre o tema da democracia representativa, ambos sujeitos a alterações de acordo com as recomendações do professor supervisor deste projeto. Além disso, esperamos publicar os resultados de nossa pesquisa em forma de livro.

7. Cronograma

Considerando um prazo inicial de dois anos, pretendemos dividir nossas atividades da seguinte forma: no primeiro semestre, levantamento bibliográfico; no segundo semestre, realização de curso de extensão; no terceiro semestre, havendo financiamento, estágio de pesquisa no exterior; e no quarto semestre, realização de curso de extensão e redação final do texto. Para todos os semestres estão previstas participação em grupos de pesquisa, publicação de artigos e apresentação de trabalhos em congressos e demais eventos.

Bibliografia básica

ADVERSE, H. Lefort e Maquiavel: ontologia e história. **Discurso**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 85-96, 2018.

ARON, R. **Démocratie et totalitarisme**. Paris: Gallimard, 1965.

AUDIER, S. **Machiavel, conflit et liberté**. Paris: Vrin, 2005.

BATAILLON, G. Claude Lefort, prática e pensamento da desincorporação. **Discurso**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 29-46, 2018.

BIGNOTTO, N. (org.). **Matrizes do Republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CARDOSO, S. Em direção do núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a divisão civil e suas interpretações. **Discurso**, São Paulo, v. 45 n. 2, p. 207-247, 2015.

CHAUI, M. Neoliberalismo: a nova forma do totalitarismo. *In*: **A Terra é Redonda**. Disponível em: https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/?doing_wp_cron=1631811019.5785529613494873046875. Acesso em: 19 set. 2021.

FAUSTO, R. Claude Lefort e a crítica de *A propósito da questão judaica de Marx: dialética e ideologia*. **Discurso**, São Paulo, v. 48, n. 1, 2018.

FLYNN, B. **The philosophy of Claude Lefort: interpreting the political**. Evanston: Northwestern University Press, 2005.

_____. **La philosophie politique de Claude Lefort**. Paris: Belin, 2012.

GUÉRIN, D. **Bourgeois et bras-nus: guerre sociale durant la Révolution Française 1793-1795**. Paris: Éditions Libertalia, 2013.

HABIB, C.; MOUCHARD, C. (org.). **La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort**. Paris: Éditions Esprit: Diffusion, Seuil, 1993.

HOWARD, D. Claude Lefort: a political biography. *In*: PLOT, M. (org.) **Claude Lefort, Thinker of the Political**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

LEFORT, C. **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária**. Tradução de Isabel Loureiro e Maria Leonor Loureiro. 3. ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2011.

_____. **As formas da História**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chaui. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **Essais sur le politique: XIXe – XXe siècles**. Paris: Éditions du Seuil, 1986a.

_____. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1986b.

_____. **Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty**. Paris: Gallimard, 1978.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Tradução de Sérgio Bath. 3.ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **L'institution, La passivité: notes de cours au Collège de France**. 2. ed. Paris: Belin, 2015.

_____. **Sens et non sens**. Paris: Gallimard, 1996.

PLOT, M. (org.). **Claude Lefort: thinker of the political**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.

POIRIER, N. (org.) et al. **Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: expérience démocratique**. Paris: Le Bord de L'eau, 2015.

_____. **Introduction à Claude Lefort**. Paris: La Découverte, 2020.

TOCQUEVILLE, A. **A Democracia na América**. Tradução de Júlia da Rosa Simões. São Paulo: Edipro, 2019.

_____. **Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris**. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.