

São Paulo - 1/2024  
eISSN: 2317-806X  
ISSN: 1517-0128



CADERNOS de **43**  
**Ética e**  
**Filosofia Política**

---

CADERNOS de  
**Ética e**  
**Filosofia Política**

NÚMERO 43 (1)

---

FFLCH  
USP

# CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 43, V. 01 - São Paulo - 1º semestre de 2024

Publicação semestral

ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

**Editores:** Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Abel Beserra, Christiane Cardoso Ferreira, Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro, José Valdir Teixeira Braga Filho, Matheus Romero de Moraes, Natanailtom de Santana Morador, Priscila Aragão Zaninetti.

**Conselho Editorial:** Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (*in memoriam*), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (*in memoriam*), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: *Hospitium dei Sulpici* – Afresco Romano - Museu Arqueológico Nacional de Nápoles

**USP**

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Carlos Gilberto Carlotti Júnior

Vice-reitor: Profa. Maria Arminda do Nascimento Arruda

**FFLCH**

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Paulo Martins

Vice-Diretora: Profa. Ana Paula Torres Megiani

**Departamento de Filosofia da USP**

Chefe: Prof. Alberto Ribeiro Gonçalves Barros

Vice-chefe: Alex de Campos Moura

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação:**

Prof. Edécio Gonçalves de Souza

Prof. Luiz Sérgio Repa

**Endereço para correspondência:**

Profa. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: [cefp@usp.br](mailto:cefp@usp.br)

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:  
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research  
Resources Project - LARRP

**[WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP](http://WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP)**

## APRESENTAÇÃO

A revista *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, cujo número inaugural foi lançado em 1999, tem, ao longo de mais de duas décadas, ininterruptamente e periodicamente publicado artigos dedicados à área de Filosofia. Os Cadernos visam suprir em alguma medida a demanda por textos especializados e que atendam o estado atual da questão para o campo ao qual se destina, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É esse caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão.

Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras. Todos os trabalhos, de recepção dos artigos, envio para pareceristas, revisão, editoração e publicação são realizados pela equipe editorial, que se reúne periodicamente e toma suas decisões editoriais de modo autônomo.

A revista é editada em meio eletrônico, pelo sistema OJS, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um vasto corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação.

Além disso, os Cadernos utilizam o sistema de avaliação na modalidade *double-blind review*, nos quais todos os manuscritos enviados passam por ao menos dois avaliadores. Finalmente, desde 2015 os Cadernos têm promovido eventos na área, buscando promover o debate sobre a pesquisa filosófico-política no Brasil, bem como tem editado dossiês temáticos, conduzidos, conjuntamente com o corpo editorial da revista, com editores e editoras convidados.

Convidamos os/as estudantes de pós-graduação em filosofia e pesquisadores/as interessados/as em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

# Sumário

## Artigos

Do príncipe ao conspirador: o <i>Maquiavel de Lefort</i> e a crítica ao idealismo democrático .....	7
Dario de Negreiros	
Claude Lefort e a democracia selvagem.....	23
Eduardo Passos	
Ideologias políticas e representação democrática: um estudo a partir de Michael Freeden e Nadia Urbinati.....	38
Patricia Graeff	
Instituições republicanas em Maquiavel: o caso das acusações públicas .....	51
Miquéias Serrão Marques	
O desejo de não ser dominado e a experiência democrática em Maquiavel .....	66
Ricardo Polidoro Mendes	
Qual é o sentido do direito de resistência em Hobbes? Uma aparente armadilha.....	81
Lorenzo Emanuelli Furlan	
Trazer de volta o conflito: Schmitt sobre o político.....	93
Felipe Alves da Silva	

## Traduções

De uma conjuntura para outra: Guattari e Deleuze <i>après-coup</i> .....	115
Guillaume Sibertin-Blanc	
Tradução: Agnes de Oliveira Costa	
O que resta das Luzes? Os direitos do homem à prova dos estudos pós-coloniais .....	131
Céline Spector	
Tradução: Martha Gabrielly Coletto Costa	

# Artigos

## Do príncipe ao conspirador: o Maquiavel de Lefort e a crítica ao idealismo democrático

*Dario de Negreiros<sup>1</sup>*

**Resumo:** Da tripla crítica que Claude Lefort afirmou encontrar em Maquiavel – à tirania, ao conservadorismo burguês e ao *idealismo democrático* – pouca atenção se costuma dar à última. Neste artigo, procuraremos demonstrar que a obra maior do filósofo francês, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel* (1972), para além de uma crítica à tirania e ao domínio oligárquico, constitui sobretudo uma longa demonstração do modo como a democracia acaba por encontrar seu mais potente inimigo na imagem idealizada de si mesma. Seguindo os passos do *Maquiavel de Lefort*, veremos emergir ao primeiro plano a personagem do conspirador, que trará à cena consigo a proposição da inevitabilidade da impostura do poder e a defesa da imprescindibilidade e da legitimidade do ato ilegal empreendido contra a legalidade ilegítima.

**Palavras-chave:** Lefort – Maquiavel – democracia – autoritarismo – idealismo democrático

## From the prince to the conspirator: Lefort's Machiavelli and the critique of democratic idealism

**Abstract:** Of the triple criticism that Claude Lefort claimed to find in Machiavelli – against tyranny, bourgeois conservatism and democratic idealism – little attention is usually paid to the last one. In this article, we will demonstrate that the greatest work of the French philosopher, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel* (1972), in addition to a critique of tyranny and oligarchic rule, constitutes above all a long demonstration of the way in which democracy ends up finding her most potent enemy in the idealized image of itself. Following in the footsteps of *Lefort's Machiavelli*, we will see the character of the conspirator emerge to the foreground, who will bring to the scene the proposition of the inevitability of the imposture of power and the defense of the indispensability and legitimacy of the illegal act undertaken against illegitimate legality.

**Keywords:** Lefort – Machiavelli – democracy – authoritarianism – democratic idealism

---

<sup>1</sup> Doutorando do Departamento de Filosofia da USP, sob orientação da Prof. Dra. Marilena Chaui, com estágio doutoral no Departamento de História da Universidade de Harvard, sob coorientação do Prof. Dr. Sidney Chalhoub. O autor contou com os apoios do CNPq e da CAPES (Programa CAPES/Print).

## Introdução

Em entrevista concedida ao jornalista e professor de filosofia marroquino Edmond Amran El Maleh, publicada nos dias 9 e 10 de maio de 1978, seis anos após a publicação de seu *opus magnum*, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, Lefort dirá:

Maquiavel me ensinou, e continua me ensinando, porque se encontra nele uma crítica tripla: a da tirania, a do conservadorismo burguês a serviço dos interesses oligárquicos, a do idealismo republicano ou democrático que mascara o lugar do poder e a permanência do conflito.<sup>2</sup>

Ao longo deste artigo, procuraremos mostrar que, mais do que uma crítica à tirania e ao domínio oligárquico, a obra-prima lefortiana constitui uma *longa demonstração do modo como a democracia<sup>3</sup> acaba por encontrar seu mais potente inimigo na imagem idealizada de si mesma*. Este “idealismo republicano ou democrático”<sup>4</sup> será aqui representado pela “matriz skinneriana”<sup>5</sup> da leitura de Maquiavel, marcada pelo compromisso inflexível com a ordem legal e com a rígida restrição da ação política às vias institucionais.

No interior do campo de comentários maquiavelianos, é em diametral oposição a esta chave de leitura que se situa a “matriz lefortiana”<sup>6</sup>. Como procuraremos demonstrar nas próximas páginas, para o *Maquiavel de Lefort* a verdadeira ação política no interior de uma ordem republicana corrompida atende pelo nome de *desordem, transgressão, ilegalidade e conspiração*: ação *invariavelmente extra-institucional e, ainda que legítima, ilegal*, pois voltada contra uma opressão que é, *ainda que ilegítima, legal*, pois conduzida pelo próprio aparato jurídico-institucional da República.

Em nossas análises de *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, faremos emergir um autor cujas investigações se lançam, sobretudo, aos modos como a República, *mesmo sem promover o rompimento da ordem legal*, pode se interverter em autoritarismo – tendência cuja presença, em

---

<sup>2</sup> LEFORT, *Le temps présent*, p. 361.

<sup>3</sup> Uma exposição exaustiva da compreensão lefortiana de democracia excederia em muito o escopo deste artigo. Fiquemos por ora com as três definições seguintes, que para nossos fins serão mais do que suficientes: i.) “Entendo por democracia moderna”, diz Lefort, “esta forma de sociedade (...) cuja virtude foi, e permanece, a de lançar aos homens e suas instituições o desafio de uma indeterminação radical” (LEFORT, *Le temps présent*, pp. 461-462). Trata-se, portanto, de (ii.) uma “nova forma política de sociedade” (LEFORT, *Le temps présent*, p. 559) em que a “dissolução das referências de certeza” (LEFORT, *Essais sur le politique*, p. 30) “inaugura uma história em que os homens se põem à prova de uma indeterminação última quanto ao fundamento do Poder, da Lei e do Saber” (idem). Ou, ainda, *e esta formulação pode bem servir de divisa ao presente artigo*: (iii.) “Para dizê-lo de outra forma: a *democracia moderna afirma de modo irreversível a legitimidade do debate sobre a distinção do legítimo e do ilegítimo*” (LEFORT, *Le temps présent*, p. 563). Para uma explicação cuidadosa e, ao mesmo tempo, tão sintética quanto possível, recomendamos a transcrição da conferência proferida por Lefort em Genebra, no dia 18 de janeiro de 1989, em especial as páginas 559-565 (LEFORT, *Le temps présent*).

<sup>4</sup> Como bem esclarece Helton Adverse, “na perspectiva da teoria de Maquiavel, e também da de Lefort, república e democracia são consubstanciais” (ADVERSE, *República, democracia e conflito: considerações a partir de Maquiavel e Lefort*, p. 33). Isso porque, fundamentalmente, “tanto a república, no sentido de Maquiavel, quanto a democracia como forma de sociedade, no sentido de Lefort, são modos de vida livre. E prevalece, em ambos os casos, a dimensão pública e política da liberdade” (idem, p. 36). Para maiores explicações sobre esta “ligação entre a república como vida livre e a democracia” (idem, p. 35), ver ADVERSE, *República, democracia e conflito: considerações a partir de Maquiavel e Lefort*, pp. 33-37.

<sup>5</sup> CARDOSO, *Maquiavelianas: lições de política republicana*, p. 28.

<sup>6</sup> CARDOSO, *Maquiavelianas: lições de política republicana*, p. 42.



maior ou menor medida, lhe é inevitável. Autor atento, enfim, às formas como a *opressão se traveste de democracia*, tendo neste disfarce uma de suas armas mais potentes e eficazes.

## Da medida à desmedida, da ordem à desordem

São bem conhecidos os elogios que faz Maquiavel, nos *Discorsi*, à divisão social e ao conflito. Dirá, por exemplo, que “quem condena o tumulto entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma”<sup>7</sup>, que havendo sempre na cidade dois humores – do povo e dos Grandes – “todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles”<sup>8</sup> e 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”<sup>9</sup>.

Mas que os tumultos sejam a causa da liberdade, que da desunião nasçam as boas leis, há muitas formas de compreendê-lo e interpretá-lo. Das leituras tributárias à paradigmática obra de Quentin Skinner, Sérgio Cardoso enumera as características essenciais:

é possível identificar ainda os traços principais do que nos permitimos chamar ‘matriz skinneriana’: a exigência de uma composição constitucional sábia capaz de *equilibrar forças sociais movidas por pulsões contrárias* (e também contrárias, ambas, ao ‘*vivere politico e civile*’) e a ideia de que estas ‘*buone ordini*’ permitem a produção de leis que servem aos interesses comuns. (...) O comentador não só salienta, incisivamente, o compromisso do autor com ‘*the rule of law*’ (...), com *a mais inflexível legalidade, mas também com o caráter civil (e civilizado) dos conflitos* (...).<sup>10</sup>

Destaquemos os dois traços que aqui mais nos interessam. Em primeiro lugar, se do conflito advém o bem comum, isso se dá a partir de uma noção de *equilíbrio* ou, se quisermos, de *ordem e medida*. Perniciosos quando não refreados um pelo outro, os humores opostos devem ser ordenados e escoados por meio de uma boa composição institucional, capaz de canalizar e dar vazão organizada a estas águas bravias e potencialmente destruidoras. Sendo assim, entre o desejo ambicioso dos Grandes, que tende à opressão, e o desejo licencioso do povo, que tende à anarquia e à desordem, é necessário encontrar

um equilíbrio tenso e da mútua vigilância dos oponentes, que viria conter simultaneamente a ambição aquisitiva e a arrogância prepotente dos poucos e, de outro lado, a libertinagem licenciosa do ‘grande número’, as pulsões que, desimpedidas, levariam ao despotismo e à servidão dos cidadãos ou à desagregação anárquica da cidade.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 21.

<sup>8</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 22.

<sup>9</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 22.

<sup>10</sup> CARDOSO, *Maquiavelianas: lições de política republicana*, p. 37. Grifos nossos.

<sup>11</sup> CARDOSO, *Maquiavelianas: lições de política republicana*, p. 31.

Em segundo lugar, está claro que, nesta leitura, seriam louváveis, para o secretário florentino, apenas os conflitos que transcorrem pelas chamadas vias ordinárias, ou seja, dentro dos limites da legalidade. Assim, para comentadores desta matriz, como Viroli<sup>12</sup>, as “repúblicas livres devem estar aptas a moderar as paixões e desejos dos cidadãos, de modo a que não transgridam os limites das leis civis”<sup>13</sup>, restando claro que, em Maquiavel, “a base do *vivere civile* seria o ‘princípio da legalidade’”.<sup>14</sup>

Tratemos do primeiro traço de tal matriz interpretativa. Desta noção de necessidade de imposição da ordem à desordem por meio de uma sábia construção legal e institucional, Lefort procederá a uma sistemática desconstrução, que se inicia por dois passos fundamentais. Parta-se deste trecho:

Entre os que mais louvores merecem por semelhantes constituições, está Licurgo, que ordenou de tal modo suas leis em Esparta que (...) criou um estado que durou mais de oitocentos anos (...). Embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os acontecimentos que nela surgiram, devido à desunião que havia entre a plebe e o Senado, que aquilo que não fora feito por um ordenador, foi feito pelo acaso.<sup>15</sup>

Utilizando-se da comparação com Esparta, Maquiavel deixa claro que não se encontrará a causa da grandeza de Roma em seu ordenamento legal e institucional, supostamente capaz de substituir a boa medida à desmesura das paixões. Aquilo que levou os romanos ao bom caminho “não fora feito por um ordenador, foi feito pelo acaso”, diz. Não sem antes precisar, notemos, o que está na origem deste dito “acaso”: trata-se de *acontecimentos que surgiram “devido à desunião que havia entre a plebe e o Senado”*. Assim:

Não basta mais observar que o acaso jogou a favor de Roma: deve-se convir que aquilo que foi alhures a obra de um sábio legislador, foi aqui obra do conflito de classes. (...) Esboça-se assim uma tese inteiramente nova: existe na própria desordem a produção da ordem; os apetites de classe não são necessariamente maus, porque de seu entrechoque pode nascer a potência da cidade (...).<sup>16</sup>

Com este primeiro passo, distanciamo-nos de uma ordem legal que se impõe à desordem dos humores sociais para encontrarmos “na própria desordem a produção da ordem”. Maquiavel, dirá Lefort, “não deixa pensar que a lei impõe essa boa ordem, pela intervenção soberana de um sábio, porque ele a enraíza no conflito social”.<sup>17</sup> Em outras palavras, é no próprio entrechoque dos humores ou, sendo preciso, é na força produtiva do conflito que devemos procurar as causas da grandeza de Roma.

---

<sup>12</sup> Ver: VIROLI, *Machiavelli* (Oxford University Press. Oxford-New York, 1998).

<sup>13</sup> VIROLI, 1998. *Apud*. CARDOSO, *Maquiavelianas: lições de política republicana*, p. 35.

<sup>14</sup> CARDOSO, *Maquiavelianas: lições de política republicana*, p. 35.

<sup>15</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 18.

<sup>16</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 470.

<sup>17</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 475.

Ocorre que este passo está longe de ser suficiente para o desmonte do que consideramos o primeiro traço da matriz skinneriana. Sozinha, tal linha de argumentação poderia nos levar à compreensão de que o desejo do povo e o desejo dos Grandes, ambos ruins em si mesmos, encontrariam no seu embate uma espécie de regulação natural. Leitura que porta ecos inconfundíveis da tradição de pensamento liberal, vocalizados em alto e bom som pelo próprio Skinner, que não terá receios de afirmar que “ainda que movidas integralmente por seus interesses, as facções (sic) se verão levadas como que por uma mão invisível a promover o interesse público em atos legislativos”.<sup>18</sup>

Eis que Lefort procederá, então, a um segundo passo, absolutamente essencial para o seu Maquiavel:

Não basta, com efeito, dissipar a ilusão da *unione*, mostrar a fecundidade da luta de classes, (...) pois se poderia ainda ceder a uma outra ilusão, imaginar que os dois adversários ocupam uma posição simétrica e que seu conflito é bom *em si* (...) Maquiavel conduz assim o seu leitor, obrigando-o a abandonar a posição de testemunha, para tomar partido do povo.<sup>19</sup>

Eis uma tese fundamental para o Maquiavel de Lefort: entre os dois desejos que cindem toda e qualquer sociedade, *não há simetria*. A isto, parecem-nos não se atentar suficientemente os comentadores segundo os quais um regime tirânico, para Maquiavel, se estabeleceria sempre que uma das partes do conflito, Grandes ou povo, quisesse e acabasse por ficar sozinha no poder: para estas leituras, seria possível existir, então, algo como “*o povo sozinho no poder*”. Ora, esta é uma proposição que, ao menos para o *Maquiavel de Lefort*, é completamente carente de sentido: se o fato de ser oprimido e desejar deixar de sê-lo *constitui a definição mesma de povo*, no momento em que qualquer setor popular advir ao poder, deixará de ser povo.<sup>20</sup> *A ideia de povo no poder é, portanto, um despautério lógico*. Como bem nos explica – no registro fluido da exposição oral, que aqui tentamos preservar – Marilena Chaui:

É por isso que é um equívoco imaginar que possa haver um poder popular. Não pode. No dia em que houver poder popular, não tem mais povo. O povo é a *recusa* de todas as formas de poder e dominação. Ele é o contrapoder, porque ele é o negativo. Na medida em que o povo é negação de poder, negação de dominação, negação de opressão, o povo só se exprime, na sua mínima positividade, pela mais negativa de todas as formas de expressão: a desordem.<sup>21</sup>

Ao mesmo tempo, e como já havia ficado claro no tópico anterior, deve o governante apoiar-se não no desejo dos grandes – aqui explicitado por Maquiavel como pernicioso, pois ambicioso e insaciável –, mas no do povo. Assim, se a “lei não pode ser pensada sob o signo

---

<sup>18</sup> SKINNER, 1984, Apud. CARDOSO, *Maquiavelianas: lições de política republicana*, p. 31.

<sup>19</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 476.

<sup>20</sup> Desnecessário apontar o absurdo de supor que alguém possa ocupar o lugar, em dado modo de organização social, daqueles que são os verdadeiros oprimidos e, ao mesmo tempo, efetivamente deter o poder.

<sup>21</sup> Trata-se de intervenção feita pela professora em resposta à conferência de Vladimir Safatle, durante a mesa “Democracia lefortiana”, realizada no dia 13/10/2015 como parte do “Colóquio Internacional Claude Lefort: a Invenção Democrática hoje”, na FFLCH-USP. (Disponível em: <https://youtu.be/4DJnZNvxmGg>).

da boa medida, nem remetida à ação de uma instância razoável, que viria colocar um limite aos apetites do homem”<sup>22</sup>, tampouco pode ser “concebida como o efeito de uma regulação natural destes apetites, imposta pela necessidade da sobrevivência do grupo”<sup>23</sup>. A lei, conclui-se enfim, “nasce da desmedida do desejo de liberdade, o qual está ligado sem dúvida ao apetite dos oprimidos – que procuram uma saída da sua ambição”.<sup>24</sup> Desmedida que está ligada ao caráter essencialmente negativo desse desejo. E eis que chegamos a um momento crucial, no qual *Lefort diferenciará desejo e apetite*, estando o primeiro fundado rigorosamente no solo do negativo. Assim, se o desejo do povo está ligado ao apetite que tem como objeto a defesa contra a opressão, ele:

não se reduz a isso, porque, rigorosamente, ele não possui objeto, ele é negatividade pura, recusa de opressão. Do mesmo modo, nisto que aparece, à primeira vista, como alvoroço da paixão popular, agressão contra o Estado, “*modi straordinarii e quasi efferati*”, devemos ler um outro excesso, o excesso do desejo sobre o apetite, único de natureza a fundar o excesso da lei sobre a ordem de fato da Cidade.<sup>25</sup>

Afirmção do excesso da Lei sobre a ordem, do instituinte sobre o instituído, à qual sucede uma definição daquilo que, a partir de agora, devemos entender por desordem:

Não nos contentemos mais de dizer que há algo na desordem a partir de que se funda uma ordem: não existe ordem que possa se estabelecer sobre a eliminação da desordem, senão ao preço de uma degradação da lei e da liberdade. E a desordem, no sentido verdadeiro do termo, não é a pura discórdia, tumulto no qual se chocam os interesses particulares, pois este tipo de desordem se acomoda muito bem, como acontece em Florença, com a aparência da ordem, isto é, com o equilíbrio adquirido das forças sociais: a desordem é operação do desejo que mantém aberta a questão da unidade do Estado e, ao desvelá-la, força aqueles que o dirigem a recolocar em jogo o seu destino.<sup>26</sup>

Não são poucas as consequências que enfrenta quem tem como fundamento o negativo. O desejo do povo, *negatividade pura*, não pode se manifestar senão pela desordem, com a qual coloca à sociedade o imperativo da eterna transfiguração de sua ordem, do ininterrupto direito ao questionamento da legitimidade da ordem legal. Assim como quando investigamos a noção de vazio do poder, somos aqui novamente conduzidos à ideia de desobstrução, de manutenção do movimento, de um equilibrar-se sobre os alicerces móveis do tempo e da historicidade. “As condições que asseguram a coesão do Estado”, resume Lefort, “são também aquelas que o precipitam numa história.”<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 477.

<sup>23</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 477.

<sup>24</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 477.

<sup>25</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 477.

<sup>26</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 477. Grifo nosso.

<sup>27</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 427.

## Das discórdias civis às vias extraordinárias

Michele de Lando: homem da plebe, cardador de lã, *ciompo*. Que personagem é este que, com a habilidade dos grandes romancistas, Maquiavel constrói em sua *História de Florença*? Que dizer desta cinematografia maquiaveliana na qual um pobretão semi-nu, carregando a insígnia da Justiça, adentra o Palácio recém-conquistado a ferro e fogo pela plebe e, perguntando à multidão “que achais melhor fazer agora?”, recebe como resposta que deveria “governar como bem lhe parecesse”?<sup>28</sup>

À cena da assunção ao poder de Michele de Lando antecede um discurso feito por um homem que é, segundo Maquiavel, um dos mais audazes e experientes *ciompi*. Proferido no calor dos acontecimentos, incitando a turba ao tumulto, acendendo mais “os já inflamados ânimos para o mal”<sup>29</sup>, este *ciompo* anônimo dirá:

Não deve assustar-vos a antiguidade do sangue que eles nos jogam ao rosto; porque todos os homens tiveram o mesmo princípio e são, por isso, igualmente antigos, e foram feitos de um mesmo modo pela natureza. Fiquemos todos nus, e vereis que somos semelhantes e se nos vestirmos com as vestes deles, e eles com as nossas, vereis que, sem dúvida, nós pareceremos nobres, e eles, não nobres.<sup>30</sup>

Tomados por si só, o destaque e a força retórica com a qual o autor constrói este discurso já nos parecem indicar algo sobre o seu posicionamento diante dele. Mas seria possível, de fato, que Maquiavel estivesse ao lado destes vândalos, destes incendiários, desta turba de arruaceiros que tão logo escutava “à casa de Fulano!”, pronta estava para queimá-la, sem maiores cerimônias<sup>31</sup>? Não seria Maquiavel, como quer Skinner, o fiel escudeiro da República, o defensor audaz das vias ordinárias? Um louvador do conflito, decerto, mas *desde que este se expresse e se escoe exclusivamente por meio do ordenamento legal e das vias institucionais*?

Difícil a um leitor atento, não enxergar como laudatórios os relatos maquiavelianos à revolução *ciompi*. Impressão que só se reforçará, nos capítulos subsequentes, com os rasgados elogios do autor a Michele de Lando. Sobre ele, Maquiavel dirá: “Vencida a empresa, acalmaram-se os tumultos, apenas graças à virtù do gonfaloneiro. Este, em ânimo, prudência e bondade, superou naquele tempo qualquer outro cidadão”.<sup>32</sup>

Será inevitável que procedamos, então, à desconstrução do segundo traço definidor da matriz skinneriana: *a exigência de que toda ação política transcorra dentro dos limites da legalidade, ou seja, pelas vias ordinárias*. Mas em que contexto se insere tal sorte de *elogio às vias extraordinárias* e àqueles que a empregam? Lembremos que, poucos capítulos antes deste discurso, “muitos cidadãos, movidos pelo amor à pátria”<sup>33</sup>, já haviam deixado claro o caráter corrompido da república florentina de então, denunciando a essência particularista dos interesses daqueles

<sup>28</sup> MAQUIAVEL, *História de Florença*, III.16.

<sup>29</sup> MAQUIAVEL, *História de Florença*, III.13.

<sup>30</sup> MAQUIAVEL, *História de Florença*, p. 185.

<sup>31</sup> Cf. MAQUIAVEL, *História de Florença*, III.14.

<sup>32</sup> MAQUIAVEL, *História de Florença*, p. 196.

<sup>33</sup> MAQUIAVEL, *História de Florença*, III.5.

que à época disputavam o poder: “as ordenações e as leis não são criadas para a utilidade pública, mas para a utilidade própria (...)”.<sup>34</sup>

Eis, pois, a pergunta que se nos coloca: que fazer quando a República, *mesmo sem promover o rompimento da ordem legal*, interverte-se em autoritarismo, disfarçando sorrateiramente interesses privados sob a capa de bens públicos? Como agir quando as instituições republicanas se petrificam, quando *a opressão de poucos contra muitos se confunde, se imiscui e procura se legitimar na letra supostamente universal de um ordenamento jurídico pretensamente democrático*? Que fazer, enfim, quando a tirania se traveste de democracia, quando a República se corrompe e, do republicanismo, nada guarda senão o nome?

Os interesses facciosos, avessos ao bem comum, as disputas particularistas em torno da coisa pública, ou seja, “a pura discórdia, tumulto no qual se chocam os interesses particulares”, lembra-nos Lefort, “se acomoda muito bem, como acontece em Florença, com a aparência da ordem isto é, com o equilíbrio adquirido das forças sociais”.<sup>35</sup> Assim, muito longe de construir uma oposição rígida entre principado e república, tirania e liberdade, o *Maquiavel de Lefort* se esforça, antes, para embaralhar sistematicamente estes conceitos, operando o que nosso autor chamará de uma “aproximação entre tirania e república”.<sup>36</sup> “*Principi*, escreve. Mas o uso do termo tornou-se suficientemente indeterminado para que nós o apliquemos tanto aos dirigentes de uma república quanto aos reis ou aos tiranos”.<sup>37</sup> Somos levados a compreender, com efeito, “que o regime republicano não é de uma outra essência que o regime de dominação aberta e que, em consequência, uma tirania pode se adaptar às suas principais exigências”.<sup>38</sup>

Não se trata, entenda-se, de “apagar a oposição entre tirania e regime livre”<sup>39</sup>, mas antes de “modificar-lhe os termos, de maneira que ela se torne incerta”.<sup>40</sup> E, principalmente, modificá-los de tal modo que nós, leitores, nos tornemos sensíveis às estratégias por meio das quais os *Grandes sempre procuram, de modo mais ou menos bem sucedido, se utilizar das instituições republicanas para saciar seu desejo de opressão*, sensibilidade que nos obriga a “reconhecer a opressão implicada em toda forma de governo e que ela pode ser mais forte sob o disfarce de uma constituição popular do que ali onde reina um príncipe”.<sup>41</sup> Assim, o “conceito de tirania não designa mais um gênero, fechado em si mesmo, distinto da monarquia e da república”.<sup>42</sup>

Graças a essa modificação dos termos da oposição, a esse embaralhamento das fronteiras entre principado e república, entre governo tirânico e democrático, Maquiavel nos permite enxergar como, muitas vezes, “no seio de um governo livre, os Grandes oprimiam o povo”.<sup>43</sup> É este o “elogio cruel” de Maquiavel sobre o funcionamento da República, funcionamento que a leva à sua progressiva corrupção: “a liberdade, da qual fazemos tanto caso, recobre para uns a oportunidade de comandar e, para outros, a segurança”.<sup>44</sup> Longe da

---

<sup>34</sup> MAQUIAVEL, *História de Florença*, III.5.

<sup>35</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 477.

<sup>36</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 500.

<sup>37</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 655.

<sup>38</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 496.

<sup>39</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 495.

<sup>40</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 495.

<sup>41</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 722.

<sup>42</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 495.

<sup>43</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 496.

<sup>44</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 496.

liberdade, nada mais cabe ao povo na República corrompida senão a patética e lamentável demanda por um mínimo de segurança.

República *corrompida*: este adjetivo nos é essencial. De fato, “uma nova oposição se estabeleceu – a única aparentemente a reter a nossa atenção –, entre regime são e regime corrompido”<sup>45</sup>, diz Lefort, para em seguida dar uma pista sobre o significado destes qualificadores. Esta nova oposição coincide com outras duas, a saber: i.) “a (oposição) dos Estados fundados sobre a igualdade e Estados fundados sobre a desigualdade”<sup>46</sup>; ii.) “a oposição entre Estados jovens e Estados senis”<sup>47</sup>.

Tomemos a primeira oposição. Aqui, tratar-se-á de mostrar que a saúde de uma sociedade não será definida, num principado, “pelas intenções do príncipe”, e tampouco, em uma república, “pela forma de suas instituições”: o que define uma sociedade como são ou corrompida “é a relação que o Estado estabelece com o conjunto dos súditos ou dos cidadãos e, mais profundamente, a relação que se estabelece entre eles, *de acordo com o grau de igualdade ou de desigualdade atingido*”<sup>48</sup>. E o que entendemos por desigualdade? Lefort é claro: o favorecimento e o crédito dado pelo Estado a particulares, prática que é sempre seguida, ato contínuo, pelo aparecimento de um pequeno grupo que se distingue da maioria da população pela acumulação de riqueza e de potência.<sup>49</sup>

Sociedade corrompida é, logo, sociedade em que poder e riqueza se distribuem desigualmente e que, portanto, permite a dominação desenfreada do apetite de dominação dos Grandes. Corrompida, portanto, porque não há nessa sociedade espaço algum para o desejo de não opressão do povo – único lugar, como sabemos, no qual o poder pode se sustentar com solidez. Em uma palavra: *corrupção não é senão uma das máscaras da negação do conflito e da divisão do social*. Vemos, assim:

que a imagem da corrupção mascara a realidade da luta de classes, que esta é inelutável e que a degradação do Estado é o efeito de uma impotência da classe dominante em colocar um limite às suas ambições e a compor com as reivindicações do povo (...).<sup>50</sup>

Mas é a segunda oposição que será, para nossos propósitos, a mais importante. Se sociedade são está para a sociedade jovem assim como sociedade corrompida está para sociedade velha, isto se dá, essencialmente, *porque não há nem pode haver, para Maquiavel, qualquer distinção entre o ato da fundação e o ato da conservação, sendo o último, na verdade, a eterna reiteração do primeiro*. Pois é a dinâmica dos conflitos, a lógica da força, das imagens e dos desejos, e sobretudo o desejo negativo do povo, todos eles em sua permanente mutabilidade e radical indeterminação empírica, portanto impossíveis de serem conservados em uma mesma figura estática, que fundam o lugar do poder. Sociedade que quer de fato conservar-se, no sentido de persistir em sua existência, deve entender então que a “manutenção da lei implica sempre a possibilidade de uma renovação das leis e, a longo prazo, ela a requer”<sup>51</sup>: em outras palavras,

<sup>45</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 499.

<sup>46</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 499.

<sup>47</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 499.

<sup>48</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 500.

<sup>49</sup> Cf. LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 500.

<sup>50</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, pp. 513-14.

<sup>51</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 601.

a única possibilidade de conservação verdadeira é a ação sempre indeterminada da criação histórica. “No limite”, diz Lefort, “a exigência da conservação se confunde com a exigência da mudança”.<sup>52</sup>

Não pensemos, tampouco, que república sã e república corrompida constituam, para Maquiavel, uma oposição estanque: ao contrário, se a eterna refundação é imprescindível, ela o é justamente porque a corrupção da república, o enrijecimento de suas instituições, o afastamento do legal em relação ao legítimo são tendências permanentes, vetores sempre presentes e atuantes, contra os quais se nos impõe a tarefa de lutar. De fato, Maquiavel nos mostra que:

apesar das aparências, o regime republicano tende a se petrificar seguindo o mesmo processo que a monarquia; que ele incita o governante a se identificar com o poder, a autoridade e a lei, ao ponto de cegá-lo sobre sua tarefa; que o Sujeito político deve se afirmar na crítica desta identificação e na liberdade da transgressão.<sup>53</sup>

Está claro: para romper as amarras do autoritarismo legal, ou do legalismo autoritário, o Maquiavel de Lefort nos convoca à transgressão. A verdadeira ação política em uma República corrompida é invariavelmente extra-institucional e, ainda que legítima, ilegal, pois voltada contra uma opressão que é, por sua vez, ainda que ilegítima, legal, pois encarnada, concretizada, sustentada e reproduzida pelo aparato institucional e jurídico da República. “O paradoxo”, diz Lefort, “é que aquele para quem a autoridade não é sagrada, para quem a lei não é inviolável, é quem possui ao mais alto grau o sentido do sagrado e o respeito à lei”.<sup>54</sup>

Notemos, aqui, como este conceito de legitimidade transbordante, em eterno transpasso das fronteiras de sua determinação empírica atual, este excesso do legítimo em relação ao legal é radicalmente indissociável de um aparecimento: o aparecimento do Sujeito político. “É a mesma coisa”, dirá Lefort: reconhecer que o princípio não é determinável do ponto de vista empírico, ou, segundo nossa terminologia, que a lei transcende todas as instituições nas quais ela toma figura, e descobrir o lugar do Sujeito político.<sup>55</sup>

## Do príncipe ao conspirador: o Sujeito Político no Maquiavel de Lefort

Porque os homens que queiram julgar com correção devem dar valor àqueles que são liberais, e não àqueles que podem sê-lo, assim como àqueles que sabem governar um reino, e não àqueles que podem mas não o sabem.<sup>56</sup>

Por um lado, o *Príncipe* – resumiu em epístola seu autor – era a ocasião de investigação sobre um objeto: “o que é principado, de que espécies são”;<sup>57</sup> por outro lado, a obra era também a oportunidade de examinar as ações de um sujeito: estes principados, afinal, “como eles se

---

<sup>52</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 601.

<sup>53</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 621.

<sup>54</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 609.

<sup>55</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 601.

<sup>56</sup> MAQUIAVEL, *Discorsi*, p. 4.

<sup>57</sup> MAQUIAVEL, *Os Pensadores: Maquiavel*, p. 113.



conquistam, como eles se mantêm, por que eles se perdem”.<sup>58</sup> Complicando um pouco, Lefort observa que “o objeto, o principado, é apreendido em uma definição que o constitui como resultado das operações do sujeito”<sup>59</sup>, ao mesmo tempo em que “o sujeito, o príncipe, não é determinado senão relativamente ao lugar que ocupa em relação ao objeto”.<sup>60</sup> Dito de outro modo, temos um objeto cujo sustentáculo é o sujeito de cujos atos resulta, e um sujeito que não para de pé sem o objeto de sua ação: o que equivale a afirmar que, ao fim e ao cabo, *ambos pairam sobre o vazio*. Ora, é neste “entre-dois, no espaço que se institui do movimento de um polo a outro”<sup>61</sup>, que encontraremos a questão que conduz o trabalho da obra: “sujeito e objeto, todos ao mesmo tempo, não é o Poder, o *império* (...) que Maquiavel dá a pensar?”<sup>62</sup>

Desprovido de qualquer solo transcendente para fundamentação de seu poder, sozinho na tarefa inacabável de fundação do principado, o Príncipe maquiaveliano inaugura um novo campo discursivo: se a fundação do político surge como questão, isso só acontece “a partir do momento em que o fundador está só e não dispõe de qualquer garantia para a sua empresa”.<sup>63</sup> Em resumo: o *Príncipe* não é apenas o resultado do processo de questionamento de um objeto; antes, *fornece ao objeto as condições mesmas de possibilidade de seu questionamento*. “Como conceber o Estado, sobre qual solo estabelecê-lo, se aquele que o funda está sozinho”: esta é “a questão última que brilha no horizonte e que faz empalidecer todas as outras”.<sup>64</sup>

Mas se o Príncipe já nos fornecia um campo privilegiado para pensarmos o Sujeito Político<sup>65</sup>, este só encontrará a sua melhor descrição, no *Maquiavel de Lefort*, com a entrada em cena de uma figura capaz de promover um descentramento mais radical. Figura que irá tornar impossível toda e qualquer tentativa de sobreposição perfeita entre o legal e o legítimo, descentrando Poder e Saber em relação a si mesmos, assim como um em relação ao outro: trata-se da figura do conspirador.

Gradativamente, o texto maquiaveliano, dirá Lefort, produz “uma transferência à personagem do conspirador”.<sup>66</sup> Transferência gradativa, de fato, mas que já se anunciava desde a célebre dedicatória dos *Discorsi*, que neste tópico fizemos de epígrafe. Nela, Maquiavel, “se lisonjeando por romper com o uso corrente ao qual cede por ambição e ganância o escritor”<sup>67</sup>, declara

não querer endereçar sua segunda obra a um príncipe, mas oferecê-la àqueles que por suas qualidades mereceriam sê-lo; a fórmula é eloquente, pois ela não anula o lugar de direito do príncipe, ao mesmo tempo em que o exclui de fato (...).<sup>68</sup>

<sup>58</sup> MAQUIAVEL, *Os Pensadores: Maquiavel*, p. 113.

<sup>59</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 348.

<sup>60</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 348.

<sup>61</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 348.

<sup>62</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 348.

<sup>63</sup> CHAUI, *O pensamento da obra de pensamento*, p. 41.

<sup>64</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 366.

<sup>65</sup> Para uma investigação sistemática sobre as lógicas da política passíveis de serem desdobradas da leitura lefortiana do *Príncipe* de Maquiavel, ver NEGREIROS, Dario de. “Cálculo, astúcia e desejo: as lógicas da política no Maquiavel de Claude Lefort”. Revista Sofia: Vitória, v. 9, n. 2, p. 253-274, dez. 2020.

<sup>66</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 617.

<sup>67</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 750.

<sup>68</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 750.

Ao conspirador, nós não apenas “somos deslocados à sua posição”<sup>69</sup>, como, e este é o ponto fundamental, “*é a partir dela que devemos pensar a racionalidade da ação*”.<sup>70</sup> Desprovido da máscara de legitimidade que a todos veste o lugar do poder, distante de toda e qualquer institucionalidade, é o conspirador quem estará de fato, muito mais do que o príncipe, radicalmente sozinho em sua empreitada.

Na medida em que não se considera nada além da forma das instituições, imagina-se que elas retiram de si mesmas a sua virtude e que elas determinam o comportamento de indivíduos e de grupos, ao ponto de não lhes deixar outra escolha senão a de obedecerem e serem bons, ou de desobedecerem e serem criminosos. Mas, ao criticar esta representação ingênua, percebe-se que, quando fora da relação que com ela os homens mantêm, fora das condições sempre singulares em que elas estão situadas, a lei não é nada, e que ela está na dependência do agir humano tanto quanto o dirige.<sup>71</sup>

Eis o motivo pelo qual a descoberta da inevitabilidade do excesso do legítimo em relação ao legal, do instituinte em relação à ordem instituída, e a descoberta do lugar do Sujeito Político são, como diz Lefort, “a mesma coisa”.<sup>72</sup> Pois ali onde a lei não é justa, onde a tradição não mais nos conforta, onde o saber não nos esclarece – onde, enfim, a ação não encontra modelos, a tarefa é sem precedentes e não há garantia possível para nossas ações – , *surge a necessidade da verdadeira ação*:

No conspirador, portanto, melhor do que no príncipe, se revela o Sujeito político: pois ele é por excelência aquele que não dispõe de garantias exteriores, que não conta nem com os homens nem com as instituições, que tem contra ele a força do Estado e a dos costumes. Em que ele é Sujeito? Neste instante, precisamente, em que ele enfrenta a maior indeterminação no momento em que ele age; neste instante em que ele se subtrai à influência [*emprise*] do real, à influência da lei e à influência de seu desejo para fazer valer a verdade de sua empreitada [*entreprise*]. Dizendo-o de outra maneira, ele é sujeito no instante em que ele se faz o agente de um novo caminho, em que ele rompe com a ordem das coisas estabelecidas.<sup>73</sup>

Para o príncipe, a ausência de um Saber último que pudesse justificar o seu Poder já fizera emergir o político como questão. Agora, para além da cisão entre Saber e Poder, ao passarmos da figura do príncipe à do conspirador descobrimos que estes campos estão, também, *divididos internamente*. Pois, entre as vias ordinárias e as vias extra-ordinárias, não há mais unidade possível ao Poder; do mesmo modo, entre a legitimidade do ato ilegal e a legalidade do ato ilegítimo, não pode haver mais Saber capaz de eliminar a indeterminabilidade do sentido último da ação. Do príncipe ao conspirador, “o que é

---

<sup>69</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 617.

<sup>70</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 617. Grifo nosso.

<sup>71</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, pp. 601-602.

<sup>72</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 601.

<sup>73</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, pp. 618-619.

invertido é a ideia de que existe um poder e um saber de direito; que o lugar do Sujeito coincide com o lugar do príncipe; o lugar da verdade, com o lugar da Tradição”.<sup>74</sup> Assim:

Do lugar do conspirador, torna-se claro, ao contrário, que não existe uma ordem de coisas em si (...). A empreitada do conspirador – que este seja consciente ou não de seu papel – revela que não existe coincidência entre a pessoa do príncipe, a autoridade que ela pretende encarnar, o poder cujo estabelecimento ele deve assegurar e a lei da qual ele se faz representante.<sup>75</sup>

Eis o verdadeiro sentido do conceito lefortiano *da necessidade de manutenção do lugar do poder como um lugar vazio*: ao mesmo tempo uma definição, um imperativo e uma tarefa que se põem a qualquer sociedade cujos cidadãos se queiram livres. Em seu sentido mais profundo, a descoberta e assunção do lugar vazio do poder é o correlato imediato da *descoberta e assunção de um lugar vazio no saber*, que deverá fundar Sociedade histórica e Sujeito Político, ambos em eterno excesso em relação a si mesmos. “O que é notável”, diz Lefort, “é que a mesma conclusão vale para o Estado e para o indivíduo”.<sup>76</sup> Na obra lefortiana, é quando se descobre que o Outro não é portador de um Saber, que não há solo de fundamentação seguro para nossas ações, que o que se põe diante de nós é sempre uma tarefa nova, sem precedentes e sem modelos – e que nos cabe assumir, junto a essa indeterminação essencial, a potência de um desejo marcado pela negatividade – que se abre um lugar vazio, ou uma brecha, que permitirá, a Sociedade e indivíduo que souberem aproveitá-la, a emergência do Político e a emergência do Sujeito.

Não se trata, pois, de meramente tolerar a inevitabilidade do uso das vias extraordinárias nas ocasiões em que as instituições deixam de ser capazes de dar escoamento tranquilo ao conflito dos desejos que compõem o social. Antes, o uso das vias extraordinárias aparece como uma necessidade permanente, instrumento que “restabelece para a coletividade a relação à Lei que se obliteraria no acostumar-se às leis”<sup>77</sup>, único meio pelo qual se pode evitar a consolidação da sempre presente tendência de enrijecimento da ordem instituída e de afastamento do legal em relação ao legítimo. Isso porque:

se é verdade que uma sociedade não poderia conservar a sua coesão e sua força simplesmente pelas ações exemplares de alguns indivíduos, mas que lhe é necessária uma armadura de instituições, também é verdade que, para permanecerem vivas, as leis que os governam devem ainda encontrar um apoio nos homens, que fazem mais, portanto, do que executar mandamentos, que ultrapassam os limites de suas funções e se erigem em porta-vozes do universal (...).<sup>78</sup>

Mas, perguntemos: onde, concretamente, poderá apoiar sua ação aquele que deve agir contra a ordem estabelecida, sustentando um desejo marcado pela negatividade e

---

<sup>74</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 619.

<sup>75</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 620.

<sup>76</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 623.

<sup>77</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 603.

<sup>78</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 602.

fazendo-se porta-voz do universal?<sup>79</sup> Vejamos, enfim, o que faz o Sujeito político de nossa cena, o virtuoso Michele de Lando.

## A paixão do inacabável

Quando a plebe entrou no Palácio, levava a insígnia do gonfaloneiro de justiça certo Michele di Lando, cardador de lã. Este, descalço e com pouca roupa, subiu ao salão seguido por toda a turba e, chegando à sala de audiências dos Senhores, parou e, voltando-se para a multidão, perguntou: ‘Estais vendo: este Palácio é vosso, e esta cidade está nas vossas mãos. Que achais melhor fazer agora?’ A isso todos responderam que o queriam como gonfaloneiro e senhor, para governar a cidade como bem lhe parecesse. Michele aceitou a Senhoria (...).<sup>80</sup>

Talvez não haja, em toda a obra de Maquiavel, nenhuma outra cena que melhor represente, de um só golpe, dois dos princípios mais fundamentais de suas reflexões políticas: de um lado, o *caráter radicalmente negativo do desejo do povo* e, de outro, a cisão, o *fosso intransponível entre o Povo e o Poder, o Social e o Político*, vazio no qual procura insistentemente se sustentar, qual equilibrista em invisível corda bamba, o Sujeito político.

Logo após tomar o Palácio, Michele de Lando evidencia conhecer bem o lugar em que deve apoiar sua ação. “Que achais melhor fazer agora?”, pergunta à plebe, consciente de que é este desejo o único princípio disponível para lhe servir como direcionamento de suas ações. Estabelece-se, assim, uma relação de dupla dependência: o Povo, incapaz de ocupar por si o poder, depende de Michele. Este, apoiado que está no Povo, não poderá governar legitimamente com o simples apelo à força, devendo aparecer como aquele que defende o desejo popular e que a ele se identifica: sua imagem deve se afirmar como reflexo de um desejo negativo.

Mas, façamos a pergunta fundamental: quem é Michele di Lando? Cardador de lã, homem de origem plebeia, decerto, mas insistamos: quem é ele *no instante em que toma o Palácio, estandarte da Justiça em mãos?* Quê vê a plebe, que à sua frente se aglomera, quando lhe dirige o olhar? Veria nele um dos seus? Ou veria, antes, alguém que, tornando-se detentor do poder, passou ao outro lado – ou seja, que, de representante do povo, dos oprimidos, tornou-se representante dos Grandes, dos opressores? A resposta, atentemo-nos, não é dita por Maquiavel: ela aparece naquilo que Lefort chama de *função simbólica da personagem*<sup>81</sup>: “Fiquemos todos nus, e vereis que somos semelhantes (...)”<sup>82</sup>

Ora, não é por acaso que apenas três capítulos após o discurso deste audaz e experiente representante dos *ciompi*<sup>83</sup>, no qual todos são convocados a se despirem das vestes

<sup>79</sup> Lembremos que “(...) Maquiavel também usa universal como substantivo (*universale [degli uomini]* – universal [dos homens]), tal como universalidade (*universalità*), designando a maioria ou o povo: nesse caso, o particular significará um só homem ou, no plural, alguns homens. Ao designar todo o povo, universal também pode indicar oposição aos Grandes, tanto em uma república como em um principado” (“Vocabulário de termos-chave de Maquiavel”. In: MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*).

<sup>80</sup> MAQUIAVEL, *Istorie Fiorentine*, Livro III, Cap. 16.

<sup>81</sup> “(...) os personagens de Maquiavel e os do romancista têm igualmente, em graus diferentes, uma função simbólica” (LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p.70).

<sup>82</sup> MAQUIAVEL, *História de Florença*, p. 185.

<sup>83</sup> Cf. MAQUIAVEL, *História de Florença*, p.184.

que os desigualam, Maquiavel faz adentrar ao Palácio um *ciompo* “descalço e com pouca roupa”.<sup>84</sup> Sem vestes nobres, sem os trapos plebeus, este homem, nu, não é mais representante nem dos Grandes, nem do Povo. Nem plebe, nem nobre: *é para além desta oposição, pois, que se instala o Poder.*

Da divisão originária do social, do conflito inevitável entre as classes, o Poder surge como aquisição de uma unidade imaginária e formulação de uma solução impossível, que só se realizam ao preço da instituição de uma nova cisão: “o poder só é poder se se destacar do social para resolver sua divisão, engendrando, porém, outra, entre o social e o político”.<sup>85</sup>

Tal é, enfim, o paradoxo do Sujeito Político: por ser *pura negatividade*, não pode o desejo popular ocupar diretamente o lugar do poder – muito embora lhe sirva de fundamento – vendo-se obrigado a erigir-se em um Outro, um terceiro, *que nasce de uma dinâmica social para dela imediatamente se destacar.* Desejo, pois, que no exato segundo em que ascende ao Poder condena seu representante à eterna impostura de sua representação, não lhe oferecendo nada além do capcioso imperativo: “governe como bem lhe parecer”.

Carente de conteúdo determinado, negatividade essencial, o desejo do povo é um desejo sem rosto que encontra numa máscara sua única face possível. Solução de um problema insolúvel, superação de uma divisão insuperável, eis a posição de Michele de Lando: posição imaginária, que oculta uma divisão, e posição simbólica, que institui a cisão da sociedade entre os campos do social e do político. Estranha verdade efetiva das coisas, que melhor se revela quanto mais se a teatraliza. Estranha nudez, que antes desfaz do que afirma o corpo de quem se despe.

Donde *o imperativo do Maquiavel de Lefort:*

Que a política do príncipe seja a busca *daquilo que é*, e que aquilo que ele busca nasça de sua ação; que ele deva resistir à fascinação que exerce sobre ele a sua imagem, mas que sua imagem se alimente desta defesa contra si mesmo e contra tornar-se a imagem de um povo; que o desejo e o saber se apoiem um no outro e impeçam, um ao outro, que se desdobrem sobre si; que, no risco assumido de uma fundação incessante, porque não há jamais fundamento em si, se afirme a legitimidade do poder.<sup>86</sup>

Eis que Saber e Poder novamente se veem unidos, em seu encontro tão inevitável quanto irrealizável, pela negatividade essencial de seus fundamentos, lugar que possibilita e exige, para ambos, a aparição do Sujeito Político. Esta negatividade que lhes é comum, se quisermos virar ao avesso, transforma-se em seu contrário: o excesso. Se para o Príncipe o desejo do povo carece de possibilidade de assunção ao poder, para o povo, inversamente, é o poder que não comporta a plenitude de suas reivindicações: “Desejo de ser e negatividade em ato, é por ele enfim que o ser da sociedade se coloca em excesso sobre toda realidade dada”.<sup>87</sup>

Excesso que funda a indeterminabilidade do sentido da ação, e cuja dissimulação é sempre limitante, mistificadora, opressora e conservadora. Negatividade produtiva, vazio

<sup>84</sup> MAQUIAVEL, *História de Florença*, III.16.

<sup>85</sup> CHAUI, *O pensamento da obra de pensamento*, p. 54.

<sup>86</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 435.

<sup>87</sup> LEFORT, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 729.

transbordante, cuja sustentação, tanto no plano do Saber quanto no plano do Poder, é o papel infinito, esclarecedor, libertador e transformador do Sujeito Político. Sujeito que deve ser movido, pois, por uma paixão: a paixão do inacabável. Trabalho interminável, do qual “somente a fadiga”, diz Lefort, “ou um certo desgaste da paixão que sustentava a relação (...) decide sobre o fim”.<sup>88</sup>

## Referências bibliográficas

ADVERSE, Helton. “República, democracia e conflito: considerações a partir de Maquiavel e Lefort”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 42(2), pp. 29-38, 2023.

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

CHAUÍ, Marilena. “O pensamento da obra de pensamento”. Resenha do livro de Claude Lefort *Le Travail de l'œuvre, Machiavel* (Paris: Gallimard, 1972). Departamento de Ciências Sociais – Cadeira de Ciência Política, 1974.

LEFORT, Claude. *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

LEFORT, Claude. *Le temps présent*. Paris: Belin, 2007.

LEFORT, Claude. *Essais sur le politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

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

MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Os Pensadores: Maquiavel*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: 1978.

---

<sup>88</sup> LEFORT, Claude. *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, p. 695.

## Claude Lefort e a democracia selvagem

Eduardo Passos<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo, discutiremos e contextualizaremos a noção de democracia selvagem dentro da teoria democrática de Claude Lefort. O texto será dividido em três partes. Primeiramente, apresentaremos as ideias fundamentais do pensamento político do autor. Em seguida, analisaremos o papel da ideia de democracia selvagem em três textos de Lefort: dois dedicados ao evento de Maio de 68, *A desordem nova* e *Releitura*, além do prefácio à segunda edição da obra *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Por último, apresentaremos a discussão recente nos estudos lefortianos sobre a fecundidade do termo democracia selvagem, relacionando, principalmente, dois temas importantes para Lefort: a dimensão do conflito nas democracias e a relação do direito com as lutas democráticas.

**Palavras-chave:** Democracia Selvagem – Claude Lefort – Maio de 68 – Conflito – Direito

### Claude Lefort's Savage Democracy

**Abstract:** In this article, we will discuss and contextualize the notion of savage democracy within Claude Lefort's democratic theory. The text will be divided into three parts. Firstly, we will present the fundamental ideas of the author's political thought. Next, we will analyze the role of the notion of savage democracy in three texts by Lefort: two dedicated to the May 68 events, *A desordem nova* and *Releitura* as well as the preface to the second edition of the work *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Finally, we will present the recent discussion in Lefortian studies regarding the fertility of the term savage democracy mainly relating to two important themes for Lefort: the dimension of conflict in democracies and the relationship of law with democratic struggles.

**Keywords:** Savage Democracy – Claude Lefort – Conflict – May 68 – Law

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) sob orientação do prof. Dr. Helton Adverse e bolsista CAPES, número do processo: 88887.81798/2023.

## Introdução

Foi Miguel Abensour<sup>2</sup>, em seu importante artigo ‘*Savage democracy*’ and ‘*principle of anarchy*’ que destacou a pertinência desse adjetivo “selvagem” no interior da teoria democrática lefortiana. Mesmo que Lefort nunca tenha desenvolvido uma tese mais alargada sobre a ideia de democracia selvagem, essa qualificação aparece em algum dos seus textos e entrevistas.

Na interpretação de Abensour<sup>3</sup> o caráter selvagem da democracia revela uma natureza indeterminada e incontrolável, portanto, não redutível a um sistema normativo. Assim, a própria ideia de democracia selvagem seria uma espécie de aporia positiva<sup>4</sup>. Possivelmente, é o próprio caráter enigmático<sup>5</sup> dessa formulação conceitual proposta por Lefort que tem despertado um novo olhar para a teoria democrática lefortiana, precisamente a partir dessa noção de democracia selvagem.

Ao analisarmos a democracia na concepção lefortiana pelo prisma da democracia selvagem não pretendemos estabelecer uma descontinuidade no pensamento do autor. Pelo contrário, é possível vislumbrar na discussão sobre democracia selvagem um desdobramento natural do pensamento político lefortiano, desde o seu rompimento com o marxismo, principalmente a partir da ruptura de Lefort com o grupo *Socialisme ou Barbarie*, em 1958, e depois com a sua aproximação com autores clássicos da filosofia política moderna, como Maquiavel e Tocqueville.

Acompanhando a “escavação” realizada por Arthur Guichoux<sup>6</sup>, o termo *democracia selvagem* é encontrado seis vezes ao longo da obra de Lefort. A primeira aparição surge no texto *De l'égalité à la liberté*, de 1978, na revista *Libre*, depois incorporado no livro *Essais sur le politique*.<sup>7</sup> Nesse texto, onde Lefort faz uma leitura minuciosa das contradições do pensamento de Alexis de Tocqueville quanto à relação entre igualdade e liberdade, o termo democracia selvagem emerge para descrever uma Europa dominada por instintos selvagens, ou seja, indisciplinada e sem ordem, em contraste com os Estados Unidos, que representavam, na interpretação de Tocqueville, a democracia pacífica e ordenada.<sup>8</sup>

Seguindo a ordem cronológica, o termo ressurgiu em 1979, no prefácio à segunda edição de *Éléments d'une critique de la bureaucratie*<sup>9</sup> e também, no mesmo ano, numa entrevista concedida por Lefort para a revista *Esprit*.<sup>10</sup> Depois, em 1988, o termo reemerge na retrospectiva de Lefort sobre Maio de 68, no texto *Releitura*<sup>11</sup>, incluído na obra colaborativa *A Brecha*<sup>12</sup>. No final da década seguinte, em 1999, encontramos a referência em *A Complicação*.<sup>13</sup> E, por fim, em 2009, em um diálogo entre Pierre Rosanvallon e Lefort.<sup>14</sup>

---

<sup>2</sup> ABENSOUR, “Savage Democracy’ and Principle of Anarchy”.

<sup>3</sup> ABENSOUR, “Savage Democracy’ and Principle of Anarchy”, pp. 703-4.

<sup>4</sup> ABENSOUR, “Savage Democracy’ and Principle of Anarchy”, p. 707.

<sup>5</sup> CHOLLET, “L’énigme de la démocratie sauvage”.

<sup>6</sup> GUICHOUX, “La démocratie sauvage, un tremplin pour la philosophie politique ?”, p. 163.

<sup>7</sup> LEFORT, *Essais sur le politique*.

<sup>8</sup> LEFORT, “De l'égalité à la liberté: Fragments d'interprétation de De la démocratie en Amérique”, pp. 226-227.

<sup>9</sup> LEFORT, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*.

<sup>10</sup> LEFORT, Raynaud, e Thibaud, “La communication démocratique: entretien avec Claude Lefort”.

<sup>11</sup> LEFORT, “Releitura”.

<sup>12</sup> LEFORT, *Castoriadis, e Morin, Maio de 68*.

<sup>13</sup> LEFORT, *A complicação: repensar a história do comunismo*.

<sup>14</sup> LEFORT; ROSANVALLON, “À l'épreuve du politique: Dialogue entre Claude Lefort et Pierre Rosanvallon”.



Apenas recentemente o enigma à volta do termo democracia selvagem ganhou mais visibilidade nas pesquisas sobre o pensamento político de Lefort.<sup>15</sup> Se tomarmos como referência os primeiros estudos que trataram da obra do autor na sua globalidade, como são os casos de Hugues Poltier<sup>16</sup>, Esteban Molina<sup>17</sup>, Bernard Flynn<sup>18</sup> ou Louis Moreau de Bellaing<sup>19</sup>, o termo não é objeto de uma reflexão substancial. Estudos mais recentes como o de Mattia di Pierro<sup>20</sup> e Bruno Melo<sup>21</sup> já tratam com mais destaque a questão da democracia selvagem.

Esse redirecionamento no campo lefortiano deve-se em grande parte ao artigo de Abensour<sup>22</sup> onde este destaca a importância da democracia selvagem na teoria política de Lefort. No entanto, como afirma Guichoux<sup>23</sup> a democracia selvagem é um “recurso ainda subestimado” no interior da obra lefortiana, e precisa ser investigado a partir de uma abordagem mais geral da obra do autor, não se reduzindo apenas à interpretação das aparições fragmentárias do conceito. Já segundo Chollet, ou se despreza a importância da noção de democracia selvagem para a teoria democrática lefortiana, na medida que o conceito surge em raras ocasiões e não é objeto de uma sistematização por Lefort, ou segue-se o caminho de olhar para essa ideia como “o fio que permite relacionar todo o seu pensamento político, embora esse fio permaneça invisível na maior parte do tempo”.<sup>24</sup>

Nesse sentido, nosso objetivo neste artigo é discutir a importância e a fecundidade do termo democracia selvagem, a partir de três textos de Lefort: o prefácio à segunda edição de *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, bem como os dois textos sobre Maio de 68, *A desordem nova* e *Releitura*. Entendemos que nesses escritos podemos encontrar diversos pontos nodais do pensamento político lefortiano, a saber: a indeterminação que constitui os regimes democráticos modernos, o conflito como dimensão constitutiva das democracias e a relação entre contestação e direito

## A mutação simbólica da democracia

Em uma entrevista, em 1979, Lefort aborda a questão da democracia selvagem da seguinte forma:

É verdade que, de certa forma, ninguém detém a fórmula da democracia, e ela é mais profundamente ela mesma quando é uma democracia selvagem. Talvez seja isso que constitui sua essência; uma vez que não existe uma referência última a partir da qual a ordem social possa ser concebida e estabelecida, essa ordem social está constantemente em busca de suas bases e legitimidade, e é na contestação ou na reivindicação daqueles que são

---

<sup>15</sup> Em 2000, por exemplo, o número 45 da revista *Réfractations* foi dedicado ao tema “*Démocratie sauvage et anarchisme*”. Disponível em: <https://revue-refractions.net/fr/n45>.

<sup>16</sup> POLTIER, *Passion du politique*.

<sup>17</sup> MOLINA, *Le défi du politique*.

<sup>18</sup> FLYNN, *The philosophy of Claude Lefort*.

<sup>19</sup> MOREAU DE BELLAING, *Claude Lefort et l'idée de société démocratique*.

<sup>20</sup> DI PIERRO, *Claude Lefort's Political Philosophy*.

<sup>21</sup> MELO, “Uma coluna ausente”.

<sup>22</sup> ABENSOUR, “Savage Democracy’ and ‘Principle of Anarchy”.

<sup>23</sup> GUICHOUX, “La démocratie sauvage, un tremplin pour la philosophie politique ?”, p. 161.

<sup>24</sup> CHOLLET, “L’énigme de la démocratie sauvage”, p. 143.

excluídos dos benefícios da democracia que ela encontra sua energia mais eficaz.<sup>25</sup>

Nesta intervenção, Lefort resume vários dos pressupostos teóricos que formam o seu pensamento político. Temos que lembrar que para Lefort o nascimento da democracia está relacionado a uma “mutação simbólica”, com a “desincorporação do poder” e o consequente esvaziamento do lugar do poder.<sup>26</sup> Como consequência do fenômeno da desincorporação do poder, ocorreu, segundo Lefort, uma “desintricação entre a esfera do poder, a esfera da lei e a esfera do conhecimento”.<sup>27</sup> Com o esvaziamento do lugar do poder, deixa de existir um princípio gerador e exterior que determine tanto o direito quanto o conhecimento. Consequentemente, a autonomia dessas duas áreas em relação ao poder é acompanhada pela possibilidade de questionar o fundamento e a legitimidade do que é estabelecido dentro de cada uma delas.

A singularidade da revolução democrática é compreendida ainda melhor quando comparada com o Antigo Regime que a precedeu e que se desenvolvia dentro de uma matriz teológico-política. Isso significa que o poder estava incorporado na figura do príncipe na medida que a sua função era ser um mediador entre a terra e Deus. “Submetido à lei e estando acima das leis, condensava em seu corpo, ao mesmo tempo mortal e imortal, os princípios de geração e de ordem do reino”.<sup>28</sup>

Assim, se no Antigo Regime o poder estava incorporado no corpo do príncipe, dando corpo à sociedade, na democracia o lugar do poder é vazio. E esse esvaziamento do lugar do poder é, segundo Lefort, o “traço revolucionário e sem precedentes da democracia”.<sup>29</sup> A desincorporação do poder se manifesta em um conjunto de instituições cuja função primordial é impedir a reocupação efetiva do lugar do poder. Nas democracias, o poder é sempre disputado e ocupado apenas temporariamente, e o conflito é necessariamente institucionalizado. É nesse sentido que Lefort fala de um “lugar do poder [que] mostra-se infigurável” e onde são “visíveis unicamente os mecanismos de seu exercício, ou então os homens, simples mortais, que detêm a autoridade política”.<sup>30</sup>

Mas a mutação simbólica que Lefort detecta com o advento da democracia não significa o aprisionamento do poder no interior da sociedade. Mesmo nos regimes democráticos, segundo ele, a figura do poder não resume ao poder do povo que emana das eleições periódicas. O poder conserva uma dimensão simbólica, ainda que esvaziada, indeterminada, mas que, segundo Lefort, “continua sendo a instância em virtude da qual a sociedade é apreendida em sua unidade, referindo-se a si mesma no espaço e no tempo”.<sup>31</sup>

Mas Lefort não apenas contrasta o regime democrático com o Antigo Regime. Muitos de seus escritos abordam a questão dos totalitarismos no século XX. Nesse sentido, a originalidade da análise de Lefort foi pensar a democracia e o totalitarismo não como dois tipos de ordens simbólicas opostas, mas como duas possibilidades de representação do poder

---

<sup>25</sup> LEFORT; RAYNAUD; THIBAUD, “La communication démocratique: entretien avec Claude Lefort”, p. 34.

<sup>26</sup> LEFORT, “A questão da democracia”, pp. 31-32.

<sup>27</sup> LEFORT, “A questão da democracia”, p. 33.

<sup>28</sup> LEFORT, “A questão da democracia”, p. 32.

<sup>29</sup> LEFORT, “A questão da democracia”, p. 32.

<sup>30</sup> LEFORT, “A questão da democracia”, p. 32.

<sup>31</sup> LEFORT, “A questão da democracia”, p. 32.

em uma época histórica em que não existe um fundamento último organizador da ordem social. Um exemplo disso é a experiência comunista soviética, um projeto político totalitário que procurou ocupar o lugar vazio do poder. Segundo Lefort, o totalitarismo soviético não era algo radicalmente novo, que inauguraria uma era pós-democrática, mas, paradoxalmente, um acontecimento derivado de uma “experiência do mundo que a democracia moderna inaugurou”.<sup>32</sup>

Embora não represente uma ordem simbólica nova, mas sim uma reação à ordem democrática, o totalitarismo apresenta suas especificidades. Segundo Lefort, nesses regimes totalitários, a lógica do poder é personificada em algum grupo ou líder, ou seja, uma lógica de identificação que apaga as fronteiras entre Estado e sociedade civil. Então surge a representação de uma “sociedade homogênea e transparente a si mesma, [a] representação do povo-Um”.<sup>33</sup> Já a essência da democracia reside na “dissolução dos marcos de referência da certeza”<sup>34</sup>, na inexistência de uma plena legitimidade da ordem política e no fato de “que o poder se exerce na dependência do conflito”.<sup>35</sup> Portanto, a democracia não pode ser pensada a partir do culto da unidade e de uma lógica política que procure a superação de todas as indeterminações, sejam elas conceituais ou reais. As tentativas de afirmar o *Um* sempre resultam do desejo de conquistar o lado simbólico do poder e na instituição de um totalitarismo.<sup>36</sup>

Em suma, no pensamento de Lefort sobre a democracia, o caráter simbólico do poder não está a serviço das forças sociais: é um lugar vazio “impossível de ser ocupado”.<sup>37</sup> Assim, na base da democracia moderna estão dois princípios aparentemente contraditórios: por um lado, a legitimidade da democracia reside na soberania popular; por outro lado, há um lugar vazio do poder. No entanto, para Lefort, a vitalidade da democracia reside precisamente nessa contradição, que, se resolvida, implicaria na própria destruição da democracia.

Lefort<sup>38</sup> aponta dois riscos iminentes quando se pretende resolver essa contradição estruturante das democracias modernas: em primeiro lugar, deixar de conceber o vazio do poder de forma simbólica resultaria na privatização do poder por diferentes grupos da sociedade. Em segundo lugar, a apropriação do aspecto simbólico desse poder instituiria uma lógica totalitária de pura identificação entre sociedade e Estado.

Depois desta breve exploração de alguns pontos fundamentais da filosofia política de Lefort, vamos agora discutir a democracia selvagem, partindo do prefácio de 1979 e dos escritos sobre Maio de 68.

---

<sup>32</sup> LEFORT, “A lógica totalitária”, p. 83.

<sup>33</sup> LEFORT, “A questão da democracia”, p. 28.

<sup>34</sup> LEFORT, “A questão da democracia”, p. 34.

<sup>35</sup> LEFORT, “A questão da democracia”, p. 35.

<sup>36</sup> Para Lefort, o totalitarismo se distingue do absolutismo na medida em que nele nada escapa ao poder – não há mais separação entre o político e o econômico, e a sociedade fica completamente subjugada a esse poder onipresente. Como ilustra Lefort, no totalitarismo, passamos de um “*L'État, c'est moi*” de Luís XIV para um “*La société c'est moi*” de Stalin, LEFORT, “A lógica totalitária”, pp. 72-73.

<sup>37</sup> LEFORT, “A lógica totalitária”, p. 76.

<sup>38</sup> LEFORT, “A lógica totalitária”, pp. 76-77.

## O lado selvagem da democracia

Em *Desordem Nova*, um texto escrito no calor do momento, Lefort<sup>39</sup> empreende um esforço interpretativo para oferecer um grau de inteligibilidade possível a um acontecimento que parecia ser o estopim de um momento revolucionário. Essa leitura apresenta duas ideias fundamentais: 1) a expectativa de que esse tipo de acontecimento seria perfeitamente previsível numa democracia; 2) a contestação dos poderes hierárquicos como uma demonstração de que as democracias possuem um excesso de energia que, quando liberado, tem a capacidade de contestar o *status quo*. É por isso que, para Lefort<sup>40</sup>, Maio de 68 era a *desordem nova* em contraposição a uma *ordem nova*.

Valorizando positivamente essa desordem, Lefort observa também que, mesmo que a revolução não tenha sido levada até às suas últimas consequências, é preciso reconhecer a brecha que ela abriu na sociedade francesa e os efeitos que produz décadas depois. Na sua descrição da crise, Lefort utiliza os seguintes termos: “(...) reivindicações até então adormecidas (...) transbordaram pela brecha aberta”; “(...) esse acontecimento fez aflorar um conflito fundamental (...)”.<sup>42</sup> Ainda em suas primeiras impressões do acontecimento, Lefort aborda as greves nas fábricas que, embora não tenham alterado definitivamente a estrutura capitalista da sociedade, teriam demonstrado “(...) a fragilidade do modelo que alguns julgavam invulnerável”<sup>43</sup> e desafiado “(...) o mito da racionalidade do sistema atual e da legitimidade dos detentores do poder”.<sup>44</sup> Para Lefort, um simples rasgo ou uma brecha produz mais efeitos a longo prazo do que qualquer utopia revolucionária que pressuponha um recomeço total. É nesse sentido que ele escreveu que a revolta de 68 demonstrou “que é possível lutar na sociedade moderna” e “que o poder não está ao abrigo das revoluções”.<sup>45</sup>

Para Lefort era fundamental destacar a “eficácia simbólica”<sup>46</sup> que pequenos movimentos tiveram no interior dessa revolta e que demonstraram ter o poder de “(...) desencadear e de ligar (...), em toda a extensão das relações sociais, conflitos e ações que normalmente se ignoram, de fazer emergir a contradição que os funda”.<sup>47</sup> A tese de Lefort é que a pequena política, a tradução das ideias de emancipação em ação direta dentro de um contexto inicialmente limitado, tem a capacidade de transformar pequenos acontecimentos em grandes eventos.<sup>48</sup>

Para o autor, que nesse momento estava refletindo a partir da hipótese de uma revolução em curso, as revoluções estão sempre “ancorada[s] no contingente”<sup>49</sup> e na

---

<sup>39</sup> LEFORT, “A desordem nova”.

<sup>40</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 254.

<sup>41</sup> É fundamental, para Lefort, a tese maquiaveliana da divisão constitutiva das sociedades entre o opressor, que quer mandar, e o oprimido, que não quer ser oprimido. A discórdia por si só, conclui Lefort, não seria boa por se. Afinal, todas as cidades necessitam de um certo consenso. Porém, se as instituições mascararem essa divisão constitutiva então teremos uma sociedade “mutilada”, cf. LEFORT, “Maquiavel e a Verità Effetuale”, p. 166.

<sup>42</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 59.

<sup>43</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 62.

<sup>44</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 62.

<sup>45</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 62.

<sup>46</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 64.

<sup>47</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 64.

<sup>48</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 65.

<sup>49</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 64.

contestação de certos arcaísmos e mentalidades. Especificamente sobre a revolta dos estudantes de Nanterre, Lefort escreve:

Ora, pela sua ação, os agitadores de Nanterre abalam as evidências nas quais o sistema se sustenta. Eles minam a adesão inconsciente da massa dos estudantes e dos professores àquilo que fazia a realidade de sua vida cotidiana, deslocam o bloco social da Universidade, no interior do qual as clivagens eram até então invisíveis, rompem o laço.<sup>50</sup>

Na sua descrição da revolta, Lefort destacou com bastante ênfase o caráter horizontal e não organizado dos *enragés*. Eles não apenas contestavam os poderes do *status quo*, mas também os próprios grupos que costumavam coordenar os movimentos de contestação, como os sindicatos ou grupúsculos normalmente de orientação marxista. Os *enragés* que não estavam “*em parte alguma*”<sup>51</sup>, foram os que tomaram a iniciativa de agir. Eles representavam uma liberdade nova, pois “não respondiam por nada, nem por aqueles que os seguem, nem por aquilo que acontecerá amanhã”.<sup>52</sup> Além disso, acrescenta Lefort, “Sua liberdade de ação e de linguagem se liberta dos velhos entraves. Julgam apenas que o que fazem e o que dizem é a verdade do momento”.<sup>53</sup>

No contexto de sua análise sobre a brecha que foi Maio de 68 na França, destaca-se a crítica de Lefort à verticalização do poder, ao engessamento das autoridades e à burocratização da sociedade “(...) em que se ampliam a rigidez das relações sociais (...), a sujeição de todas as atividades a normas técnicas”<sup>54</sup> ou ainda em que o “(...) princípio da eficácia que rege a divisão do trabalho e do saber se faz passar por princípio de realidade (...)”.<sup>55</sup>

Em suma, para Lefort, naquele momento, os manifestantes não deveriam esperar nada dos partidos, dos sindicatos ou do poder em geral. Ele via Maio de 68 como um sintoma de uma “sociedade saturada de discursos e de organizações”<sup>56</sup>, mas também como uma brecha que poderia abrir espaço para um novo espaço público menos engessado e burocrático. Ainda segundo o autor, os *enragés* tinham cavado “um não lugar” e a partir daí um “possível indeterminado, um possível que vai se revitalizar e se modificar de acontecimento em acontecimento (...)”.<sup>57</sup>

Nesse quadro de quase-revolução, Lefort destaca não apenas os aspectos anárquicos das ações dos manifestantes, mas também a força que os impulsiona a agir sem vínculos estabelecidos, sem hierarquias visíveis e em direção ao indeterminado. Para Lefort, a força dos revoltosos consistia em “(...) saber decifrar a política o mais próximo deles mesmos, nos universos em que vivem cotidianamente”.<sup>58</sup> E era precisamente por meio dessas cadeias de ações, que acabaram se transformando em uma grande greve, que, segundo Lefort “(...) a

<sup>50</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 67.

<sup>51</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 68, grifo do autor.

<sup>52</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 68.

<sup>53</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 68.

<sup>54</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 61.

<sup>55</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 69.

<sup>56</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 70.

<sup>57</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 71.

<sup>58</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 74.

unidade do sistema de opressão se revela (...)”<sup>59</sup> e quando o “(...) o adversário deixa de ser anônimo (...)”.<sup>60</sup>

Já no final do texto, vemos como Lefort toma o evento de Maio de 68 como um novo paradigma das revoluções:

(...) se, no futuro, lutas revolucionárias se desenvolverem, será pela iniciativa de agitadores improvisados, indiferentes à ordens dos sindicatos, mesmo que sejam sindicalizados, à margem dos partidos políticos, pequenos e grandes – capazes de apanhar uma ocasião, de explorar, no setor em que se encontram, a revolta que a opressão burocrática suscita e de fazer a demonstração prática de que a mesma revolta atua nos outros setores da sociedade.<sup>61</sup>

Essa forma de revolução, reconhece Lefort na última frase do seu texto de 1968, representaria um amadurecimento da ideia de revolução. É fundamental aqui pensarmos em como o autor relaciona a questão da revolução com o problema da tomada de poder. Nesse sentido, o *modus operandis* dos *enragés* já evidenciava “(...) um realismo ligado a uma extrema audácia”.<sup>62</sup> O realismo aqui implica uma compreensão da impossibilidade de uma conquista total do poder, tanto em sua dimensão simbólica quanto real, por meio da revolução, assim como a ausência de ilusões quanto à instituição de uma sociedade perfeita e livre de contradições. Portanto, para Lefort, não há um poder bom que se contraponha a um poder mau. Segundo ele:

(...) o Poder, em qualquer lugar onde pretenda reinar, encontrará opositores que entretanto, não estão dispostos a instalar um poder melhor. Eles estarão dispostos a perturbar os planos de uma sociedade que procura se fechar em sua ilusão e encerrar os homens em hierarquia.<sup>63</sup>

Vinte anos depois, em 1988, Lefort revisita o tema no texto *Releitura*<sup>64</sup> e utiliza duas vezes o termo democracia selvagem. A primeira vez, no contexto de um questionamento sobre se Maio de 68 teria sido uma revolução<sup>65</sup>, Lefort declarou categoricamente que não o fora.<sup>66</sup> Apesar de não ter ocorrido uma mudança de regime, Lefort <sup>67</sup> nos lembra que a sociedade francesa vivenciou uma efervescência similar àquela das revoluções históricas, como na Inglaterra do século XVII, na América e na França do século XVIII, ou na Rússia do século XX. Ainda que uma revolução não se resume à sua efervescência, esta não deixa de ser um componente importante, uma vez que é precisamente essa efervescência

---

<sup>59</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 74.

<sup>60</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 75.

<sup>61</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 75.

<sup>62</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 85.

<sup>63</sup> LEFORT, “A desordem nova”, p. 85.

<sup>64</sup> LEFORT, “Releitura”.

<sup>65</sup> Resumidamente, para Lefort, não houve uma revolução no sentido de ameaçar o poder do Estado, pois a agitação dos estudantes não teve a mesma repercussão em outras camadas da sociedade, especialmente na classe operária. A greve dos operários serviu principalmente para reivindicar melhorias limitadas, cf. LEFORT, “Releitura”, p. 248

<sup>66</sup> LEFORT, “Releitura”, p. 248.

<sup>67</sup> LEFORT, “Releitura”, p. 248.

revolucionária que dá “forma a uma democracia selvagem, cuja marca pode se perder, se perde sempre, mas que revela aspirações específicas no mundo moderno”.<sup>68</sup>

Nos termos em que Lefort aborda a ideia de democracia selvagem, ou seja, como a expressão de uma efervescência revolucionária, podemos compreender esse termo enigmático como o surgimento inesperado, a energia ou o combustível que impulsiona uma série de atos contestatórios que, de forma descentralizada, podem ou não resultar em uma mudança de regime. Essa expressão é indeterminada tanto em sua temporalidade quanto em seus objetivos. Ela vai se materializando imanentemente à medida que uma cadeia de interesses se articula em oposição ao *status quo*. E, conseqüentemente, ocorre um “repentino alargamento do espaço público”, a “suspensão das proibições”, a “transformação das convenções”, uma “espécie de descompartimentação da sociedade” e, por fim, a “abertura de uma brecha que assegura uma nova circulação dos indivíduos e um novo intercâmbio dos pensamentos”.<sup>69</sup> Eis que aqui que aparece uma nova referência à democracia selvagem: como “uma das faces do fenômeno revolucionário”.<sup>70</sup>

Porém, Lefort reconhece o caráter ambíguo e perigoso da democracia selvagem. Nesse sentido, ele afirma que não está esclarecendo o fenômeno da democracia selvagem para elogiá-la ou, em suas palavras, “celebrá-la”.<sup>71</sup> Ele destaca que a democracia selvagem pode levar à negligência das articulações simbólicas que orientam a relação com a realidade e com o outro, bem como à distinção entre os diferentes registros do pensamento e da linguagem, independentemente do sistema social em questão.<sup>72</sup> Em suma, “Em Maio de 68 encontro o sinal daquilo que se mostra a mim na revolução, de um lado, como inovação ou renovação, emergência de um novo espaço público, liberação, e, de outro, como confusão ou dissolução das referências fundamentais da vidas social”.<sup>73</sup>

No intervalo entre os dois textos tratados acima, Lefort escreve, em 1979, um prefácio à segunda edição da obra *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, onde novamente faz uso do termo democracia selvagem.

Nesse prefácio, inicialmente, encontramos um acerto de contas do autor com seu passado marxista. Lefort expressa sua desilusão com uma ideologia ou movimento que continha uma verdade da história, o poder de “decifrar as formas de sua alienação”, mas que em última instância reduza tudo à burocracia do partido.<sup>74</sup> Para ele, o marxismo era a ideologia do “mito da indivisão, da homogeneização, da transparência da sociedade consigo mesma”.<sup>75</sup>

No sentido oposto, para compreender a democracia moderna, seria necessário nos afastarmos desses pressupostos unificadores e considerar precisamente o contrário: a divisão, a heterogeneidade e a impossibilidade de uma sociedade completamente transparente e reconciliada consigo mesma.

No prefácio de *Éléments*, o tema da democracia selvagem é colocado no contexto de uma crítica a um novo discurso vanguardista que havia surgido nas universidades francesas.

---

<sup>68</sup> LEFORT, “Releitura”, p. 248.

<sup>69</sup> LEFORT, “Releitura”, p. 249.

<sup>70</sup> LEFORT, “Releitura”, p. 249.

<sup>71</sup> LEFORT, “Releitura”, p. 249.

<sup>72</sup> LEFORT, “Releitura”, pp. 249-50.

<sup>73</sup> LEFORT, “Releitura”, p. 250.

<sup>74</sup> LEFORT, “Préface”, p. 9.

<sup>75</sup> LEFORT, “Préface”, p. 11.

Esse novo discurso, que também era crítico ao totalitarismo, pregava, segundo Lefort, o retorno ao princípio dos direitos humanos.<sup>76</sup> Um retorno que, para Lefort, representava um “desvio do pensamento político”, na medida que concebia esses direitos como direitos do indivíduo. Além disso, pregava-se ainda um “retorno ao espírito de revolta que não faz concessões às minúcias da razão” e também um “retorno à espiritualidade pura”, que seria invulnerável ao despotismo.<sup>77</sup>

Para Lefort, o problema reside no fato de que uma discussão sobre direitos humanos, embora seja muito importante, deve considerar a dimensão política inerente à própria ideia de conquista de direitos. Em outras palavras, os direitos devem ser pensados politicamente, não sendo apenas categorias abstratas ou meramente jurídicas. A conquista dos direitos está umbilicalmente ligada às lutas políticas. A sua efetividade depende, portanto, de sua significação política e social, já que, como Lefort<sup>78</sup> destaca, esses direitos despertariam apenas indiferença ou desprezo quando proclamados em uma realidade de desigualdade econômica e segregação social

E aqui chegamos ao momento em que Lefort vincula a ideia de democracia selvagem ao horizonte democrático da reivindicação de novos direitos. Para o autor, é fundamental que toda defesa dos direitos humanos “não se dissociasse da reivindicação de novos direitos”<sup>79</sup>, que ofereça uma contínua proteção das minorias em relação à arbitrariedade do poder e que ofereça a oportunidade de um alargamento do espaço público, onde mais pessoas possam fazer ouvir as duas reivindicações. Portanto, para Lefort, o que está em jogo é a própria natureza da relação social, que não pode ser apenas pensada a partir da lógica da proteção da liberdade individual. Como ele afirma: “onde a sensibilidade aos direitos se difunde, a democracia é necessariamente selvagem e não domesticada”.<sup>80</sup>

Não existe, portanto, para Lefort, a possibilidade da manutenção sem conflitos de um *status quo* estabelecido a partir de um conjunto de direitos já adquiridos que privilegie apenas a liberdade individual. A democracia se revela selvagem devido a essa contínua reivindicação de novos direitos. Assim, há uma brecha para a contestação, para a reconfiguração das relações sociais e para a inclusão daqueles que estão à margem.

## O lado selvagem da democracia

Como já mencionamos, Abensour<sup>81</sup> foi o primeiro a destacar a importância do termo democracia selvagem. Na interpretação de Abensour, o caráter selvagem da democracia aponta para sua natureza indeterminada e incontrolável. Isso implica em um entendimento da democracia que é irreduzível a um mero sistema normativo.<sup>82</sup> Abensour<sup>83</sup> associa, assim, a dimensão *selvagem* da democracia a “uma reserva inesgotável de turbulência que paira acima da democracia”.<sup>84</sup>

---

<sup>76</sup> LEFORT, “Préface”, p. 22.

<sup>77</sup> LEFORT, “Préface”, pp. 22-23.

<sup>78</sup> LEFORT, “Préface”, p. 23.

<sup>79</sup> LEFORT, “Préface”, p. 23.

<sup>80</sup> LEFORT, “Préface”, p. 23.

<sup>81</sup> ABENSOUR, “Savage Democracy’ and Principle of Anarchy”.

<sup>82</sup> ABENSOUR, “Savage Democracy’ and Principle of Anarchy”, p. 707.

<sup>83</sup> ABENSOUR, “Savage Democracy’ and Principle of Anarchy”, p. 707.

<sup>84</sup> ABENSOUR, “Savage Democracy’ and Principle of Anarchy”, p. 707.



A tese inovadora de Abensour é de que a democracia selvagem de Lefort revela um princípio anárquico inerente às democracias modernas. Essa anarquia é entendida como uma força que transcende qualquer doutrina política e revela uma espontaneidade não determinada por nenhum princípio regular que determine previamente tudo. De forma paradoxal, é um princípio que revela a falta de um princípio último, de uma *arque*.<sup>85</sup> Na interpretação de Abensour, a democracia selvagem e o princípio da anarquia compartilham uma organização ontológica comum.<sup>86</sup>

Ainda de acordo com Absensour, a essência da tese sobre o aspecto selvagem da democracia reside em sua resistência à domesticação. Segundo ele, a democracia selvagem “designa positivamente a totalidade das lutas pela defesa dos direitos aos quais se já tem direito e pelo reconhecimento dos direitos negados ou ainda não reconhecidos”.<sup>87</sup> Portanto, a constante luta pelos direitos em uma democracia vai além da existência de um Estado de direito. O aspecto selvagem da democracia é a própria constatação da experiência democrática em si mesma. É o “símbolo [de] uma experiência pluralista (...) sob a bandeira do autoquestionamento”.<sup>88</sup> É também a impossibilidade de uma resolução para todas as contradições e injustiças existentes na lógica democrática. É, finalmente, o horizonte das constantes batalhas por mais direitos, por mais justiça, um investimento contínuo de forças visando uma completude impossível.<sup>89</sup>

Segundo Legros<sup>90</sup> a interpretação de Abensour tem dois importantes desdobramentos: primeiro, ela ilumina o que seria o *não-dito* mais importante da obra de Lefort: a democracia selvagem. Segundo, mais do que expor um conceito ainda não devidamente explorado, Abensour nos oferece a possibilidade de pensar toda a obra de Lefort sob a chave da democracia selvagem, e, com isso, refletir sobre a essência, a origem e o fundamento da democracia.

Na interpretação de Chollet, a democracia selvagem não seria simplesmente um “poder de reserva”, nem uma revolta apolítica, nem tampouco um pensamento focado no equilíbrio das instituições democráticas, como é comum nas doutrinas liberais modernas. Refere-se a “uma esfera peculiar de atividade política, marcada por efervescência, contestação e conflito”.<sup>91</sup> Portanto, a democracia selvagem em Lefort está intrinsecamente ligada à descrição de uma sociedade e um poder atravessados por uma *desordem criativa*.<sup>92</sup>

Para Lefort, a sociedade, por sua própria natureza dividida, nunca pode alcançar uma reconciliação completa consigo mesma, resultando em uma perpetuação da desordem. Além disso, a indeterminação, fundamental para a concepção de democracia de Lefort, abre espaço para a emergência da desordem dentro das instituições. A presença contínua da contestação e do conflito nas sociedades democráticas é explicada pela interseção entre divisão e indeterminação.<sup>93</sup> Seguindo essa lógica, Guichoux afirma que a noção de democracia selvagem de Lefort serve para matizarmos “a oposição excessivamente naturalizada entre

---

<sup>85</sup> NELSON, “Lefort, Abensour and the question: What is ‘savage’ democracy?”, p. 852.

<sup>86</sup> NELSON, “Lefort, Abensour and the question: What is ‘savage’ democracy?”, p. 853.

<sup>87</sup> ABENSOUR, “Savage Democracy’ and Principle of Anarchy”, p. 708.

<sup>88</sup> ABENSOUR, “Savage Democracy’ and Principle of Anarchy”, pp. 709-10.

<sup>89</sup> ABENSOUR, “Savage Democracy’ and Principle of Anarchy”, p. 710.

<sup>90</sup> LEGROS, “Qu’est-ce que la démocratie sauvage? De Claude Lefort à Miguel Abensour”, p. 95.

<sup>91</sup> CHOLLET, “L’énigme de la démocratie sauvage”, pp. 143-144.

<sup>92</sup> POIRIER, Introduction à Claude Lefort, p. 51.

<sup>93</sup> CHOLLET, “L’énigme de la démocratie sauvage”, p. 145.

ordem e desordem”<sup>94</sup>, até porque como escreve Lefort: “a ordem não se institui na ruptura com a desordem, mas ela se conjuga como uma desordem contínua”.<sup>95</sup>

Como é notório, principalmente no prefácio de 1979, existe uma conexão entre a ideia de democracia selvagem e a luta constante por mais direitos. Nelson<sup>96</sup> destaca que as reflexões de Lefort sobre os direitos exemplificam duas dimensões cruciais de seu conceito de democracia. Lefort aborda não apenas a representação dos direitos na sociedade, mas também a busca constante por novos direitos e sua extensão a grupos desfavorecidos.<sup>97</sup>

Na perspectiva de Lefort<sup>98</sup>, é fundamental destacar a importância da relação entre o direito e a mutação simbólica da modernidade, caracterizada pela desincorporação do poder. Isso resulta em uma constante indefinição na determinação dos direitos. É essa indefinição, representada pela democracia selvagem, que abre um horizonte tanto simbólico quanto concreto para a demanda pela instituição de novos direitos. Até porque como afirma Lefort, nas democracias “não há desigualdade estabelecida, materializada, que seja legítima”.<sup>99</sup> E essa ilegitimidade gera um contínuo movimento de reivindicações, mobilizando os oprimidos da sociedade, o que representa um devir democrático, o aspecto selvagem da democracia. Nesse sentido, como destaca Guichoux, Lefort aborda a questão dos direitos de forma inovadora: “não é apenas um instrumento de dominação social, mas também uma ferramenta de luta política”<sup>100</sup> e, dessa forma, revela tanto o caráter conflituoso e enigmático da democracia.

O que a teoria dos direitos de Lefort, bem como sua análise da efervescência revolucionária em Maio de 68, nos mostram é que não há separação entre a teoria e prática em seu pensamento sobre o regime democrático. A dimensão simbólica da democracia está intrinsecamente ligada à realidade social.<sup>101</sup> Embora surja esporadicamente nos escritos de Lefort, a ideia de uma democracia selvagem não nos permite esquecer dessa conexão inextricável entre o simbólico e o real, que, por sua vez, não se limita a um conjunto de instituições políticas que materializam o poder e a unidade da sociedade. Ele também incorpora essa dimensão combativa e conflituosa da democracia. Ordem e desordem não são termos excludentes. Pelo contrário, a relação produtiva entre ordem e desordem é constitutiva da forma de vida democrática. Como resume Legros: “Selvagem ou anárquica, a democracia o é na medida em que expõe o enigma da instituição do social e coloca os homens diante de uma indeterminação radical”.<sup>102</sup>

## Considerações finais

Como vimos nos textos Maio de 68, Lefort descreve o evento como uma desordem nova, destacando a contestação dos poderes estabelecidos como um sinal de vitalidade democrática. Ele enxerga Maio de 68 como uma brecha na sociedade francesa que revelou conflitos latentes e desafiou a rigidez das estruturas hierárquicas. Para Lefort, a revolta não

---

<sup>94</sup> GUICHOUX, “La démocratie sauvage, un tremplin pour la philosophie politique ?”, p. 175.

<sup>95</sup> LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 724.

<sup>96</sup> NELSON, “Lefort, Abensour and the question: What is ‘savage’ democracy?”, p. 855.

<sup>97</sup> NELSON, “Lefort, Abensour and the question: What is ‘savage’ democracy?”, p. 855.

<sup>98</sup> LEFORT, “A questão da democracia”, p. 32.

<sup>99</sup> LEFORT, “Aperçu d'un itinéraire: entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret”, p. 353.

<sup>100</sup> GUICHOUX, “La démocratie ensauvagée”, p. 78.

<sup>101</sup> Guichoux, “La démocratie ensauvagée”, p. 78.

<sup>102</sup> Legros, “Qu'est-ce que la démocratie sauvage? De Claude Lefort à Miguel Abensour”, p. 97.

precisava resultar em uma mudança radical para ser significativa; mesmo pequenos atos de contestação podem ter impactos duradouros, desafiando a ordem estabelecida e revelando a fragilidade de sistemas aparentemente invulneráveis.

Além disso, a análise de Lefort sobre a democracia selvagem ressalta a conexão intrínseca entre essa noção e a contínua luta por mais direitos, conforme evidenciado principalmente em seu prefácio de 1979. Essa conexão ilustra duas dimensões cruciais de sua concepção democrática: não apenas a representação dos direitos na sociedade, mas também a busca incessante por novos direitos e sua extensão a grupos marginalizados. Para Lefort, essa constante reivindicação de direitos é fundamental em uma democracia, onde não há desigualdade estabelecida que seja legítima, gerando um contínuo movimento de mobilização dos oprimidos e representando o aspecto selvagem da democracia.

Certa vez, Pierre Manent criticou Lefort devido a caráter essencialmente reflexivo do seu pensamento:

Em vez de acompanhar, explicar e refinar a deliberação do agente político, cidadão ou estadista, Claude Lefort desdobra e aprimora a parte reflexiva da vida cívica e social, essa parte do pensamento que Benjamin Constant considerava predominante na liberdade dos Modernos, ao contrário dos Antigos cuja liberdade era principalmente uma liberdade de ação. Então, Claude Lefort falhou em prestar atenção à parte da ação que também pertence à liberdade moderna para ser o analista supremamente sutil da parte predominante que a reflexão desempenha nela?<sup>103</sup>

Entretanto, ao analisarmos os textos abordados neste artigo, a crítica de Manent parece injusta. Lefort, ao empregar a noção de democracia selvagem, não negligencia os processos de subjetivação resultantes da transformação simbólica da democracia. Pelo contrário, há uma interação complexa no pensamento de Lefort entre a dimensão simbólica e concreta da democracia. A percepção da indeterminação da democracia, do vazio do poder, da dissolução dos marcos de referência da certeza e da autonomia das esferas do direito e do conhecimento em relação ao poder não está desconectada do horizonte das lutas por direitos. Pelo contrário, é uma consequência inevitável da condição do sujeito dentro de uma sociedade sem um fundamento último que oriente todas as suas ações e pensamentos.

## Referências bibliográficas

ABENSOUR, Miguel. “‘Savage democracy’ and ‘principle of anarchy’”. In: *Philosophy & Social Criticism*, [s. l.], v. 28, n. 6, pp. 703-726, 2002.

CHOLLET, Antoine. “L’énigme de la démocratie sauvage”. In: *Esprit*, Paris, n. 451, pp. 136-148, 2019.

DI PIERRO, Mattia. *Claude Lefort’s Political Philosophy: Democracy, Indeterminacy, Institution*. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.

---

<sup>103</sup> MANENT, “L’action politique devant l’indétermination démocratique”, p. 135.

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

GUICHOUX, Arthur. “La démocratie ensauvagée”. In: *Esprit*, Paris, n. 451, pp. 75-82, 2019.

GUICHOUX, Arthur. “La démocratie sauvage, un tremplin pour la philosophie politique?” In: PASQUIER, Sylvain (org.). *Avec Lefort, après Lefort : prendre en charge l'expérience de notre temps*. Caen: Presses universitaires de Caen, 2023. pp. 161-175.

LEFORT, Claude. *A complicação: repensar a história do comunismo*. Tradução: António Cruz Belo. Lisboa: Editorial Notícias, 2000.

LEFORT, Claude. “A desordem nova”. In: LEFORT, Claude; CASTORIADIS, Cornelius; MORIN, Edgar. *Maió de 68: a brecha*. São Paulo: Autonomia Literária, 2018a. pp. 57-85.

LEFORT, Claude. “A lógica totalitária”. In: LEFORT, Claude. *A Invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1983. pp. 70-88.

LEFORT, Claude. “A questão da democracia”. In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. pp. 23-36.

LEFORT, Claude. “Aperçu d'un itinéraire: entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret”. In: LEFORT, Claude. *Le temps présent: Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007. pp. 347-357.

LEFORT, Claude. “De l'égalité à la liberté: fragments d'interprétation de De la démocratie en Amérique”. In: LEFORT, Claude. *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*. Paris: Seuil, 1986a. pp. 217-247.

LEFORT, Claude. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1979.

LEFORT, Claude. *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*. Paris: Seuil, 1986.

LEFORT, Claude. *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986.

LEFORT, Claude. “Maquiavel e a Verità Effetuale”. In: LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 141-177.

LEFORT, Claude. “Préface”. In: LEFORT, Claude. *Elements d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Gallimard, 1979. pp. 7-28.

LEFORT, Claude. “Releitura”. In: LEFORT, Claude; CASTORIADIS, Cornelius; MORIN, Edgar. *Maió de 68: a brecha*. São Paulo: Autonomia Literária, 2018. pp. 245-257.

LEFORT, Claude; CASTORIADIS, Cornelius; MORIN, Edgar. *Maió de 68: a brecha*. Tradução de Anderson Lima da Silva; Martha Coletto. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

LEFORT, Claude; RAYNAUD, Philippe; THIBAUD, Paul. “La communication démocratique: entretien avec Claude Lefort”. In: *Esprit*, Paris, n. 9/10, pp. 34-44, 1979.

LEFORT, Claude; ROSANVALLON, Pierre. “À l’épreuve du politique: Dialogue entre Claude Lefort et Pierre Rosanvallon”. In: *Esprit*, Paris, n. 380, pp. 17-31, 2011

LEGROS, Martin. “Qu’est-ce que la démocratie sauvage? De Claude Lefort à Miguel Abensour”. In: KUPIEC, Anne; TASSIN, Étienne (org.). *Critique de la politique: autour de Miguel Abensour*. Paris: Sens & Tonka, 2006. pp. 93-102.

MANENT, Pierre. “L’action politique devant l’indétermination démocratique”. In: *Esprit*, Paris, n. 451, pp. 123-135, 2019.

MELO, Bruno Victor Parreiras Soares. *Uma coluna ausente: Lefort leitor de Merleau-Ponty. Filosofia existencial e o pensamento do político*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/46296>.

MOLINA, Esteban. *Le défi du politique: totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*. Paris, France: L’Harmattan, 2005.

MOREAU DE BELLAING, Louis. *Claude Lefort et l’idée de société démocratique*. Paris: L’Harmattan, 2011.

NELSON, Bryan. “Lefort, Abensour and the question: What is ‘savage’ democracy?” *Philosophy & Social Criticism*, [s. l.], v. 45, n. 7, pp. 844-861, 2019.

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

POLTIER, Hugues. *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort*. Genève: Labor et Fides, 1998.

## Ideologias políticas e representação democrática: um estudo a partir de Michael Freeden e Nadia Urbinati

*Patricia Graeff*<sup>1</sup>

**Resumo:** A crise da representação política e as atuais ameaças às democracias liberais consistem em temas de grande reflexão e debate na filosofia política contemporânea, o que explica, em parte o renovado interesse pelo conceito de representação política. O presente artigo defende que a compreensão das ideologias políticas, a partir da abordagem morfológica de Michael Freeden, possibilita novas formas de pensar sobre a representação e sua relação com a democracia. Ao atribuírem significados determinados e estáveis a conceitos políticos essencialmente contestados, as ideologias disputam o controle da linguagem política, desempenhando também uma função integrativa, ao vincular simbolicamente o indivíduo à sociedade a qual pertence, permitindo, assim, o compartilhamento de conteúdos da consciência individual. A partir da obra de Nadia Urbinati, defende-se a centralidade da recuperação da dimensão ideológica da política para uma noção de representação efetivamente democrática, o que passa pela compreensão do papel deliberativo das ideologias e o caráter híbrido destes sistemas de pensamento, que agregam elementos racionais e não-racionais.

**Palavras-chave:** Ideologias – Representação – Legitimidade – Democracia – Deliberação

## Ideologies and democratic representation: a study on Michael Freeden and Nadia Urbinati

**Abstract:** The crisis of political representation and the current threats to liberal democracies are issues of deep reflection and debate in contemporary political philosophy, a fact that partly explains the renewed interest in the concept of political representation. This article argues that the understanding of political ideologies, built on Michael Freeden's morphological approach, enables new forms of thinking about representation and its relation to democracy. By ascribing fixed meanings to essentially contested concepts, ideologies dispute the control of political language and also perform an integrative function, symbolically attaching an individual to his society, allowing the sharing of the contents of the individual conscience. From Nadia Urbinati's work, it defends the centrality of recovering the ideological dimension in politics to a notion of democratic representation, which implies to comprehend the deliberative role of political ideologies and the hybrid character of this systems of thought, which contain rational and non-rational elements.

**Keywords:** Ideologies – Representation – Legitimacy – Democracy – Deliberation

---

<sup>1</sup> Doutoranda do PPG em Filosofia da UFRGS, orientada pelo Prof. Dr. Paulo B. C. MacDonald. Bolsista CAPES. E-mail: patricia\_graeff@yahoo.com.br.

## Introdução

A literatura especializada em filosofia política, especialmente a da tradição anglo-saxônica, tem demonstrado um crescente interesse pelas teorias da democracia, com ênfase nas questões relativas à legitimidade política, dentro do debate entre os que podem ser considerados os dois paradigmas principais de democracia: o modelo agregativo e o modelo deliberativo.

Neste contexto, o conceito de representação política também adquiriu maior relevância. Diversos autores passaram a destacar as vantagens que as instituições representativas aportam aos regimes democráticos, especialmente no que toca à construção da comunidade política e à possibilidade da elaboração de projetos coletivos, dada sua perspectiva “orientada para o futuro” e modos de exercício de influência política que não se resumem ao momento do voto.<sup>2</sup>

Este novo olhar sobre a representação política encontra motivação, em grande medida, na necessidade de compreender uma série de acontecimentos contemporâneos que começaram a surgir no final do século passado e que se intensificaram nos últimos anos. No seio deste debate entre democracia e representação política estão diversos diagnósticos que apontam para crises de representação política, que descrevem metamorfoses ou desfigurações do governo representativo<sup>3</sup> ou, ainda, rupturas profundas da democracia liberal.<sup>4</sup> Nos últimos anos, mais acentuadamente, surgiram, em diversos países e contextos, uma profusão de obras dedicadas a examinar os riscos a que estão submetidos os regimes democráticos, tema que parece ter ganhado especial relevo desde o ressurgimento, pela via do voto popular, de governos autoritários, de viés populista, alguns deles podendo ser situados, até mesmo, no espectro fascista. Tais eventos ameaçam profundamente os pilares democráticos, colocando em xeque a própria integridade dos regimes, muitas vezes de uma forma insidiosa e pouco perceptível, porquanto não se presencia propriamente uma ruptura do regime democrático, mas uma erosão contínua das instituições mediante práticas voltadas ao seu enfraquecimento, as quais se dão, ao menos aparentemente, com respeito às ditas “regras do jogo”.

Entre os fortes indícios de que algo não vai bem com a representação política, costuma-se apontar para o declínio da adesão popular às instituições representativas, que se expressa pela reduzida taxa de participação eleitoral, a baixa avaliação das instituições e autoridades políticas, conforme demonstram as pesquisas de opinião, e o esvaziamento do papel dos partidos políticos. Percebe-se um forte sentimento de distanciamento dos constituintes com relação a seus representantes. O *demos* não se sente representado, ao perceber que suas opiniões e interesses estão cada vez mais alijados do espaço público, isto é, lhes é negada a “voz” no debate público. O descontentamento com a política e a desconfiança geral para com os políticos e partidos tradicionais são apontadas como causas para o surgimento dos movimentos antissistema e de novas formas de personalização do poder, com o ressurgimento de líderes carismáticos e de tendências autoritárias.

---

<sup>2</sup> URBINATI e WARREN, “The Concept of Representation in Contemporary Democratic Theory”, p. 401.

<sup>3</sup> MANIN, *Principles of Representative Government*; URBINATI, *Democracy Disfigured*.

<sup>4</sup> Ver David Runcinam, *How Democracy Ends* (2018); Manuel Castells, *Ruptura. La crisis de la democracia liberal* (2017); Yasha Mounk, *The People vs. Democracy. Why our freedom is in danger and how to save it* (2018); Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, *Como as democracias morrem* (2018); Adam Pzeworski, *Crises of Democracy* (2019).

A personalização do poder e da política decorre também, segundo Urbinati, da transformação do papel dos partidos. Os partidos não desapareceram, mas perderam seu caráter organizacional e programático, que visava, por meio de narrativas ideológicas, criar identidades e despertar ideais e a capacidade crítica em seus eleitores. Esta era uma forma “democrática de ser dos partidos”. Os *partidos pesados*, que surgiram no segundo pós-guerra e que se caracterizavam por estar “metade dentro e metade fora das instituições estatais”, servindo de mediadores entre a sociedade e o Estado, transformaram-se em *partidos líquidos* ou *leves*, cuja “função de captar interesses e opiniões, uma função de representatividade, é desempenhada não mais pelas ideias e pelos relatos ideológicos, mas pelas sondagens”, as quais não visam melhor representar ou direcionar as políticas, mas apenas a vitória eleitoral. Estes novos partidos acabam por orbitar em segundo plano em relação à pessoa do candidato, colaborando para as políticas populistas. A substituição da “dimensão vocal” e do “aspecto volitivo”, antes fundamentais no processo eleitoral, pelo “poder ocular” acarreta, segundo Urbinati, uma perda democrática, dando azo a uma “política da passividade”, pois os eleitores, transformados em meros espectadores, perdem a possibilidade de formar juízos críticos.<sup>5</sup>

Segundo a autora, o *plebiscito de audiência*<sup>6</sup>, ao tornar a representação excessivamente dependente da imagem do líder e não dos juízos sobre decisões e políticas, acaba por eliminar o espaço para a deliberação. Como explicita a autora, “o paradoxo de ressaltar o fator estético da opinião pública em detrimento da compreensão e participação política, faz com que não se preste atenção para o fato de que as imagens são a fonte de um tipo de julgamento que avalia mais os gostos particulares (reações emocionais) do que o fato político ou moral”.<sup>7</sup>

Mantendo em perspectiva tais fenômenos, o presente artigo sustenta a importância do resgate da dimensão ideológica na política para que se possa falar em representação democrática, e aponta para a necessidade de uma visão da deliberação que dê conta dos aspectos racionais e não-rationais envolvidos no processo deliberativo. A primeira seção traz a abordagem de Freedman às ideologias políticas, enfatizando o ganho em relação a outras concepções. A segunda seção explora a obra da Urbinati em busca dos requisitos para uma representação que possa ser dita democrática, com ênfase no papel da deliberação. De posse de tais noções, a terceira seção sustenta que as ideologias, compreendidas à luz da abordagem apresentada neste artigo, exercem um papel deliberativo nas democracias representativas, podendo contribuir para uma resposta ao problema da crise de legitimidade democrática diante do desencanto dos cidadãos com a política e da existência de desacordos razoáveis e perenes no interior dos Estados Democráticos de Direito, incentivando a participação dos cidadãos e o endosso às instituições representativas.

---

<sup>5</sup> URBINATI, “Da Democracia dos partidos ao plebiscito da audiência”, pp. 86-91.

<sup>6</sup> Manin descreve a *democracia de audiência* como a terceira metamorfose do governo representativo, caracterizada pela perda da influência dos partidos e, conseqüentemente, da plataforma de governo, com o direcionamento do foco para a personalidade dos candidatos, que passam a disputar a confiança dos eleitores em razão de características pessoais, e não com base em projetos para o futuro. O autor adota a metáfora do teatro político. A escolha dos representantes se dá pela imagem que os candidatos criam, e “o eleitorado se apresenta, antes de tudo, como uma audiência que reage aos termos propostos no palco político”. (MANIN, *Principles of Representative Government*, p. 223). Urbinati prefere o termo plebiscito de audiência e o considera uma deformação da democracia representativa, pois atinge o seu caráter procedimental e deliberativo (URBINATI, “Crise e metamorfoses da democracia”, p. 6).

<sup>7</sup> URBINATI, “Crise e metamorfoses da democracia”, p. 12.



## Ideologias políticas e a disputa pela linguagem política

Em *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (1996), Freedden apresenta sua *abordagem morfológica* das ideologias políticas. A partir do estudo das principais correntes do pensamento ideológico dos séculos XIX e XX, tais como o liberalismo, o conservadorismo, o socialismo, o feminismo e o ambientalismo, o autor revela a estrutura conceitual comum a todas as ideologias, com reflexos para a compreensão dos papéis que as ideologias desempenham na realidade política.

Como observa o autor, alguns conceitos políticos como os de liberdade, autoridade, igualdade, direitos, democracia, entre outros, são conceitos acerca dos quais não há um significado consensual, e esta é uma questão insolúvel. O seu uso está, seja por razões melhores ou piores, em constante disputa. Tais conceitos estão entre aqueles denominados *conceitos essencialmente contestados*, no sentido desenvolvido por Gallie,<sup>8</sup> e qualquer análise deve levar em conta essa característica. A abordagem morfológica de Freedden expõe a estrutura pela qual as ideologias amarram os conceitos políticos e lhes atribuem significados mutuamente dependentes.

Assim como toda linguagem possui uma gramática, sem a qual não é possível compreender o significado das palavras que empregamos, também as ideologias, por se utilizarem da linguagem, possuem suas próprias peculiaridades gramaticais. Como afirma Freedden, o significado dos conceitos empregados por uma ideologia depende não apenas da tradição do discurso transmitida historicamente como também da rede de relações que formam com outros conceitos e são inteligíveis apenas nesse contexto.<sup>9</sup> Segundo esta abordagem metodológica, ideologias são sistemas de pensamentos formados por uma multiplicidade de conceitos, classificáveis como centrais, adjacentes e periféricos, dependendo da distância que guardam com relação ao núcleo da ideologia<sup>10</sup>. A estrutura morfológica de cada ideologia corresponde à rede de ligações internas entre esses conceitos, cuja disposição varia em uma relação de maior ou menor proximidade desde um núcleo rígido até uma periferia mais flexível. Todas as ideologias possuem núcleo, que não é uma noção imanente, mas ligada à experiência concreta. O núcleo é o coração de uma ideologia, nele estão situados os conceitos centrais inelimináveis, presentes no uso político corrente, sem os quais determinada ideologia deixaria de ser o que é. Circundando este núcleo, estão os conceitos adjacentes e os conceitos periféricos.

Esta ideia de estrutura morfológica e de como a rede conceitual interfere mutuamente na atribuição de significado fica mais visível quando se aplica a teoria a ideologias concretas, a partir do modo como são tratadas nos textos filosóficos e políticos de referência e como aparecem no mundo real. Como explica o autor:

O Liberalismo, por exemplo, sempre colocou conceitos fundamentais tais como liberdade, individualidade, racionalidade e progresso em seu núcleo. Outros conceitos políticos tais como legitimidade e autoridade tornaram-se

---

<sup>8</sup> Segundo o autor, conceitos essencialmente contestados são “conceitos cujo uso apropriado inevitavelmente envolve disputas intermináveis sobre os seus usos apropriados por parte dos seus usuários” (GALLIE, “Essentially Contested Concepts”, p. 169).

<sup>9</sup> FREEDDEN, *Ideology: A Very Short Introduction*, p. 45.

<sup>10</sup> FREEDDEN, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, pp. 77-78.

dependentes da acomodação dos conceitos centrais. O único governo legítimo seria então aquele que respeita a liberdade individual. O socialismo tinha configurações conceituais circundando os conceitos centrais de solidariedade do grupo, igualdade e trabalho. Estes conceitos fundamentais controlavam a admissão de outros conceitos na família ideológica socialista. O poder tinha que promover os fins da igualdade social; o indivíduo era definido como um membro cooperativo de um grupo.<sup>11</sup>

Cada ideologia confere um significado específico aos conceitos políticos que estão em seu domínio, por isso se diz que a ideologia estabelece padrões fixos ou sustentáveis. Elas conferem aos conceitos políticos, marcados pela vagueza e pela vacuidade, significados precisos extraídos dos padrões que ligam os conceitos a outros conceitos que incorporam. As ideologias estão em constante disputa acerca de planos e políticas públicas e essa disputa ocorre no terreno da linguagem política. A descontestação dos conceitos é, assim, um processo de disputa pelo controle da linguagem política, que permite que as ideologias desempenhem um *papel político*, servindo como instrumento para a mobilização de apoio em prol da tomada de decisões coletivas”.<sup>12</sup>

Cabe destacar que a abordagem de Freedon se afasta da concepção marxista. A ideologia não é, necessariamente, um discurso voltado à distorção da realidade social. Ideologias são, segundo a perspectiva de Freedon, produtos da atividade social e todos os seres racionais adotam ideologias, ainda que inconscientemente, como forma de decodificar os fatos que observam na vida cotidiana.

Inspirado em Clifford Geertz, Freedon equipara os sistemas de crenças e valores que chamamos ideologias a mapas simbólicos da realidade social, que servem para “simplificar o terreno pelo qual pretendem nos guiar”. Segundo a obra de Geertz, por sua vez fortemente inspirada em Weber, a cultura de uma sociedade é uma teia de significados que permite aos indivíduos compreender o mundo em que vivem. O autor concebe a ideologia como um “sistema ordenado de símbolos culturais complexos”. Para Geertz, o pensamento humano é, fundamentalmente, uma atividade pública, e pensar e compreender objetos do mundo é um processo que se dá por meio de “cotejo entre estados e modelos simbólicos e estados e processos do mundo exterior. As ideologias contêm traços *cognitivos* e *expressivos*. Padrões ideológicos atuam como um esquema de organização de processos psicológicos ou sociais, e servem como “mapas de uma realidade social problemática e matrizes para a criação de uma consciência coletiva”.<sup>13</sup> A construção destes modelos simbólicos para a compreensão da ordem social é o que faz com que o homem se constitua, para o bem ou para o mal, em um *animal político*. As ideologias, para o autor, têm uma “natureza altamente figurativa” e portam-se como *metáforas*, uma vez que têm a capacidade de ampliar o campo semântico e de expressar conteúdos que não podem ser expressos literalmente. Em outras palavras, a ideologia funciona como um modelo cultural, ou conjunto de símbolos, que ajuda a tornar significativas situações sociais que seriam, de outro modo, incompreensíveis aos indivíduos.

Como destaca Freedon, as ideologias têm um papel *integrativo* “ao vincular simbolicamente os indivíduos a suas sociedades”. Nesta visão, uma ideologia “liga o

---

<sup>11</sup> FREEDEN, *Ideology. A Very Short Introduction*, p. 51.

<sup>12</sup> FREEDEN, *Ideology. A Very Short Introduction*, p. 55.

<sup>13</sup> GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, pp. 214-220.

indivíduo à sociedade, a pessoa ao grupo, ao permitir que certos componentes selecionados da consciência individual sejam compartilhados com outras pessoas (...) no discurso público”.<sup>14</sup> Esta ideia é retomada na última seção deste artigo, que enfatiza o papel essencial das ideologias no processo deliberativo, uma vez que servem de ponte entre as representações mentais e as representações sociais, colaborando para a racionalidade do debate público, sem deixar de lado sua dimensão afetiva e simbólica. As ideologias políticas, enquanto sistemas de pensamento de natureza híbrida, que contêm elementos racionais e não-rationais, como a retórica, a estética, os símbolos, as emoções, a memória e as narrativas, são fenômenos que perpassam e, ao mesmo tempo, compõem, o tecido social, desempenhando funções políticas, exercendo poder, guiando ações e decisões e, assim, legitimando e deslegitimando práticas e políticas públicas.

### As credenciais democráticas da representação política

Divergindo da visão tradicional na teoria democrática, que considerava a expressão “democracia representativa” um oxímoro, para Urbinati, representação e participação não são conceitos excludentes, e “a democracia representativa é uma forma de governo original, que não é idêntica à democracia eleitoral”, tampouco é “aristocrática ou um substituto imperfeito para a democracia direta”.<sup>15</sup> Em sua análise da representação, a autora busca compreender como a representação política “molda a formação do consenso, a deliberação política, e a tomada de decisões”.<sup>16</sup>

Uma noção de representação democrática depende, segundo a autora, de uma revisão do conceito de representação e de soberania popular. A democracia representativa é por ela concebida como um sistema *diárquico*, em que o poder soberano se divide em dois domínios: o da *vontade* e o da *opinião*. Por *vontade* entende-se “os procedimentos, regras e instituições”,<sup>17</sup> ou seja, aspectos formais envolvidos na criação das leis. Por *opinião*, a autora refere-se aos modos informais de exercício do poder, por meio da influência advinda de fora das instituições formais, como a luta dos cidadãos pelo direito de divergir e por maior participação, inclusive no estabelecimento da agenda política. Em outras palavras, trata-se de conceber o poder não como exclusivamente localizado no domínio da *vontade*, mas aproximá-lo também do domínio do *juízo* ou da *opinião*.

Segundo a *concepção diárquica* da representação política, elimina-se a aparente contrariedade interna na expressão *democracia representativa*, pois nela está contida não apenas a esfera de poder das decisões políticas formais exercidas pelos representantes, mas também a esfera de poder composta pela expressão da opinião ou juízo popular. A revisão proposta depende de dois elementos em especial: a *representatividade* e a *advocacy*. Enquanto a representatividade é concebida como uma espécie de adesão reflexiva do representante ao representado, uma presença do representado por meio de ideias, a *advocacy* é um meio de conceder voz aos representados, pela defesa dos interesses, durante o tempo intermediário entre as eleições, consistindo em forma de influência externa às instituições formais e que depende dos partidos e das associações.

---

<sup>14</sup> FREEDEN, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, p. 16.

<sup>15</sup> URBINATI, “O que torna a representação democrática?”, p. 192.

<sup>16</sup> URBINATI, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, p. 8.

<sup>17</sup> URBINATI, *Democracy Disfigured. Opinion, Truth and the People*, p. 22.

A *advocacy* e a representatividade, elementos característicos da representação política em uma democracia, fazem uma ponte entre o “lado de dentro e o lado de fora das instituições legislativas”, correlacionando a representação e a sociedade civil. São necessárias “formas políticas de associação, isto é, formas agregativas que são capazes de expressar, controlar, reivindicar, examinar e estabelecer uma corrente de relação entre o dentro e o fora das instituições estatais”. Embora a autora reconheça que tal vínculo “consiste em uma política informal, feita de influência e julgamento público mais do que de vontade autoritária”, ele é essencial para compreender “a característica particular da representação política em uma sociedade democrática”.<sup>18</sup> Deste modo, *advocacy* e representatividade, expressam um “ganho de política” que a representação democrática gera em comparação ao “mero ato sancionador” formalizado por meio de eleições cíclicas. Em uma democracia não basta conceder o direito de voto aos cidadãos, deve-se também “conceder-lhes voz durante o tempo intermediário entre as eleições” e tal função cabe à *advocacy*, que depende dos partidos e das associações para desempenhá-la. Cabe lembrar, a representatividade é “uma presença por meio de ideias e comunicação que os atores políticos (representantes e representados) criam”, e os constituintes buscam uma “identidade de ideias e ideais com seus representantes”, e não uma identificação existencial.<sup>19</sup>

A representação democrática, concebida como uma diarquia entre *vontade* e *opinião*, demanda que se compreenda que “a soberania corresponde a uma temporalidade ininterrupta, que transcende os atos de decisão e eleição”.<sup>20</sup> Como não se trata da substituição de um soberano ausente, mas de sua constante recriação, a representação é dinâmica, mediada e reflexiva, por comparação à democracia direta que é estática e imediata. Nas palavras da autora:

A representação realça a natureza idealizadora e julgadora da política (sua reflexividade, segundo a terminologia contemporânea), uma arte pela qual os indivíduos transcendem a imediatidade da sua experiência e interesses e ‘educam’ seu juízo político a partir das opiniões próprias e dos outros. A representação (...) projeta cidadãos em uma perspectiva orientada para o futuro, e assim confere à política uma dimensão ideológica.<sup>21</sup>

Os eleitores buscam uma similaridade *ideológica* com os candidatos e com eles se identificam por reflexão. A representatividade expressa essa presença por meio das ideias e, explicita a autora, esse diálogo permanente entre estado e sociedade é fundamental para a legitimidade das instituições, ou seja, para que seja possível um consenso democrático acerca dos meios para a organização da autoridade. A representatividade demanda que os representantes estejam atentos às mudanças de opinião do eleitorado no período entre as eleições, por isso que a representação não pode se esgotar ou se resumir ao voto por ocasião das eleições. Essa representação ao longo do tempo “define a permanência da presença do

---

<sup>18</sup> MANIN; URBINATI, “Entrevista”, p. 146.

<sup>19</sup> URBINATI, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, p. 122.

<sup>20</sup> URBINATI, “O que torna a representação democrática?”, p. 194.

<sup>21</sup> URBINATI, “Representation as Advocacy. A Study of Democratic Deliberation”, p. 760.

povo soberano na forma de *juízo e ação política* que acompanha e transcende a manifestação real da vontade”.<sup>22</sup>

Segundo Urbinati, “a representação é um processo abrangente de filtragem, refinamento e mediação da formação da vontade política e de sua expressão”.<sup>23</sup> Para que se possa falar em uma representação efetivamente democrática, é necessária “a reabilitação de uma dimensão ideológica inevitável na política”.<sup>24</sup> A autora é crítica do que considera uma abordagem excessivamente racionalista da deliberação pela teoria política contemporânea, porquanto leva à desvalorização do papel da ideologia e do partidarismo na política.<sup>25</sup>

## O papel deliberativo das ideologias nas democracias representativas

A legitimidade das decisões políticas em uma sociedade democrática marcada pelo pluralismo depende, segundo Rawls, da sua possibilidade de ser publicamente justificada. Segundo o autor, “justificação pública não é simplesmente argumentação válida, mas argumento dirigido aos outros”,<sup>26</sup> no sentido de que os cidadãos devem utilizar premissas razoáveis e delas derivar conclusões que outros cidadãos razoáveis possam aceitar. Dar razões, nesse sentido, vincula-se antes à ideia de razoabilidade do que à de racionalidade. Em outras palavras, o que se busca são argumentos razoáveis e não afirmar ou descobrir a verdade.

É importante ressaltar que, no tocante à deliberação democrática, à dimensão do oferecimento de razões aos quais outros possam aderir soma-se uma dimensão procedimental ou institucional, inerente à democracia representativa, responsável por garantir equidade na participação, que não se reduz ao igual direito de voto, abrangendo também o igual direito de voz. Em *A Ideia de Razão Pública Revisitada* (1997), Rawls explicita que a chamada “sociedade bem ordenada” pode ser entendida como uma “democracia deliberativa”, cuja ideia central é a própria ideia de deliberação e que demanda, como um de seus elementos essenciais, uma ideia de razão pública.<sup>27</sup>

Em outras palavras, para uma definição robusta de democracia, não restrita à mera *accountability* eleitoral, são necessárias instituições com capacidade deliberativa capazes de dar voz a todos os cidadãos e, assim, organizar a ação coletiva, levando em conta o pluralismo e reconhecendo a igual autonomia política dos cidadãos. Dito de outro modo, sem uma ideia de razão pública, não é possível falar em deliberação democrática.

Essa estrutura institucional é essencial para regular o conflito entre ideologias em uma democracia representativa, e a razão pública serve de critério de objetividade, distinguindo ideologias razoáveis das não-razoáveis e das meras narrativas. A necessidade de respeitar a razão pública demanda que as ideologias, ao disputarem o controle da linguagem

---

<sup>22</sup> URBINATI, Representative Democracy. Principles and Genealogy, pp. 51-52.

<sup>23</sup> URBINATI. “Representation as Advocacy. A Study of Democratic Deliberation”, p. 760.

<sup>24</sup> URBINATI, “O que torna a representação democrática?”, p. 224.

<sup>25</sup> URBINATI, “O que torna a representação democrática?”, p. 194.

<sup>26</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, p. 465.

<sup>27</sup> Como explicado por Rawls em *Political Liberalism*, a ideia de *razão pública* corresponde a razões especificadas por uma concepção política de justiça que, considerando todos os cidadãos livres e iguais, justifica a ordem política sem pressupor como verdadeira uma doutrina abrangente de bem em particular. Cabe frisar, que a razão pública não visa solucionar divergências de antemão, mas fornecer uma moldura dos *tipos* de razões que podem integrar o debate público em uma sociedade democrática, cuja concepção política de justiça busca dar concretude à ideia de reciprocidade entre os cidadãos.

e das políticas públicas, se engajem efetivamente no procedimento deliberativo por meio do oferecimento de razões, evitando que a disputa permaneça apenas no campo estético. Quando as ideologias estão presentes no contexto do exercício da razão pública, as justificações apresentadas pelas autoridades políticas evitam que o debate se reduza a uma dimensão simbólica, que é, justamente, a tônica da democracia de audiência antes referida.

Como bem sintetiza Samantha Besson: “a deliberação pode ser vista como uma resposta ao desacordo razoável pervasivo e persistente acerca da justiça e, portanto, como um modo de legitimar decisões políticas e jurídicas em condições de pluralismo razoável”<sup>28</sup>.

De posse das noções desenvolvidas até aqui, é possível avançar na compreensão do ponto central deste artigo, a saber, que as ideologias, entendidas à luz da abordagem morfológica de Freedén, têm um papel deliberativo, contribuindo para representação efetivamente democrática. Como visto na seção precedente, não é possível uma reinterpretação democrática da representação sem que se traga a soberania para dentro do domínio da opinião. Portanto, cabe destacar, a formação da opinião é um processo de grande importância em uma democracia, o qual depende da informação e das formas de transmissão do conhecimento acerca dos temas importantes em uma sociedade.

A constante interação entre forças racionais, afetivas e simbólicas explica como os conteúdos ideológicos são formulados e transmitidos e como as pessoas aderem a determinados fins e visões de mundo. Algumas ideologias possuem um maior grau de racionalidade do que outras, mais emocionais. A abordagem morfológica de Freedén enfatiza a racionalidade existente na estrutura interna das ideologias, sem, contudo, negar a existência de conteúdos não-rationais na construção de significados dos conceitos políticos.

Os “mapas ideológicos” servem para ampliar a informação dos cidadãos, servindo de guia prático e simplificado para a movimentação no terreno da política, o que é de grande importância diante da realidade da vida moderna, na qual a maioria dos cidadãos não têm tempo, capacidade ou interesse para compreender todos os temas complexos e disputas de projetos em uma democracia. Dadas suas características, que abrangem elementos racionais e não-rationais, sua função de descontestação dos conceitos políticos essencialmente contestados e sua participação na disputa pelo discurso político, as ideologias desempenham as tarefas de *legitimação*, *integração*, *socialização*, *ordenação*, *simplificação* e *orientação da ação* dentro de uma sociedade.<sup>29</sup>

Todos nós temos opiniões pessoais sobre o que é uma vida boa e acerca de como a sociedade deve ser estruturada e, mesmo que na maioria das vezes não nos demos conta disso, as representações mentais ou imagens subjetivas que possuímos são decorrentes de posicionamentos ideológicos. Assim acontece quando, por exemplo, avaliamos um candidato, quando consideramos que a tributação deve se dar de forma progressiva ou não, ou, ainda, quando nos posicionamos a respeito de como o governo deve conduzir as questões sanitárias e econômicas em meio a uma pandemia. Em outras palavras, as ideologias são responsáveis por formar as preferências individuais no que toca às questões políticas.

Contudo, a prática política demanda que as representações mentais possam ser objetivadas de alguma forma e passem a ser aquilo que podemos chamar de “representações sociais”. Em uma concepção meramente agregativa da democracia, em que não importam as

---

<sup>28</sup> BESSON, “The Paradox of Democratic Representation. On whether and how disagreement should be represented”, p. 125.

<sup>29</sup> FREEDÉN, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, p. 22.

razões que justifiquem tais preferências, as decisões políticas são mero resultado aritmético da soma de preferências individuais. Se não há apresentação de razões, isto é, deliberação, não há formação de representações sociais. Em outras palavras, a transformação de representações mentais em representações sociais demanda deliberação. A existência de uma estrutura institucional que favoreça a deliberação exige que o embate na arena pública se dê pela apresentação de razões compartilháveis, não restritas a narrativas fechadas em si mesmas. Como visto na seção 2, as ideologias criam um vínculo de ordem simbólica entre os indivíduos e a sociedade ao qual pertencem, permitindo o compartilhamento de conteúdos individuais.

O papel das ideologias razoáveis<sup>30</sup> na deliberação democrática não se restringe apenas ao oferecimento de argumentos racionais, como também é responsável por inserir considerações que desbordam da visão excessivamente racionalista acerca da deliberação, desta forma dando conta também dos aspectos emocionais, simbólicos e estéticos que interagem na formação das preferências individuais.

Uma decisão é o resultado de um processo de copulação de representações, em outras palavras, uma decisão representa ideias. Como explicita Urbinati, “a representação política é um processo circular (suscetível à fricção) entre as instituições do estado e as práticas sociais”<sup>31</sup>. Segundo a autora, o caráter “inegavelmente ideológico e retórico” que está implicado na “linguagem da política no processo constitutivo da representação” não é, muitas vezes, reconhecido pela teoria da democracia deliberativa. Para ela, “ideologia não é idêntica ao engano e à propaganda manipulativa, embora também possam ser isso”. A ideologia é inerente a uma sociedade pluralista democrática, e decorre do fato de que “os fenômenos que somos chamados a julgar enquanto cidadãos democráticos não podem ser fundados em dados cognitivos e informação crua e transformados em veredictos inquestionáveis”. Em uma sociedade democrática, os atos decisórios não podem ser simples atos de preferências pessoais, mas devem ser opiniões discutidas publicamente e passíveis de justificação aos outros, inserindo-se neste contexto a prática do raciocínio ideológico<sup>32</sup>.

Quando cidadãos julgam seus representantes segundo seu modo de interpretar eventos sociais a partir de seus valores e crenças, o fazem a partir do que Urbinati denomina de *função ideologizante do juízo*. Assim avaliam políticas públicas, formam sua linguagem política, se associam e formulam suas demandas.

A representação política consiste “na mediação entre o particular e o geral”, e a representação democrática é, segundo a autora, uma presença por meio das ideias. A completa compreensão da “natureza da representatividade como adesão reflexiva” do representante às ideias do representado, depende de entender-se o papel da *imaginação* na deliberação. A imaginação permite acessar um objeto *como se* fosse real e, assim, “criar realidades idealizadas (imagens) que afetam o mundo da emoção e do intelecto (o nosso e o dos outros)”. O raciocínio hipotético leva a questionar ideais e a compreender a opinião dos outros, abrindo espaço para mudança nas preferências e opiniões preexistentes, adquirindo,

---

<sup>30</sup> Aqui utilizamos “ideologias razoáveis” como aquelas que passam no teste da razão pública. Ver nota 28.

<sup>31</sup> URBINATI, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, p. 223.

<sup>32</sup> URBINATI, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, pp. 118-20.

assim, especial importância para a busca do consenso, já que é capaz de “despertar a vontade”.<sup>33</sup>

O raciocínio ficcional do tipo *como se* permite que pensemos sobre nós mesmos e nossas circunstâncias, afetando “profundamente nossa linguagem, emoções e ação”. Tal raciocínio não visa a descrição da realidade fática, voltando-se a questões normativas acerca do que é certo ou errado e permite “derivar máximas ou instruções para o comportamento”. Por meio deste tipo de raciocínio é possível fazer uma inferência acerca do bem geral, nisto consistindo a soberania popular que é, assim, *ideológica*, no sentido de ficcional. Tal visão sobre a soberania popular depende de que se conceba a sociedade como um *projeto* do qual todos fazemos parte.<sup>34</sup> É o raciocínio ficcional que permite que a representação democrática seja concebida como um processo político em que a soberania está em constante criação e recriação. Nas palavras da autora, “a soberania popular, entendida como um princípio regulador *como se* que guia o juízo e a ação política dos cidadãos é um motor central para democratizar a representação”.<sup>35</sup>

O resgate da dimensão ideológica da política, pela via da representação democrática, entendida como uma presença por meio das ideias, permite a compreensão dos aspectos racionais e não racionais envolvidos na deliberação na esfera pública e na disputa pelo discurso político, servindo de motivação para a participação e para o apoio às instituições representativas, e tal leva a uma noção de legitimidade mais próxima da realidade política.

## Considerações Finais

É interessante notar que a abordagem às ideologias apresentada neste artigo se distingue, por exemplo, daquela feita por Anthony Downs. Segundo o autor, como os eleitores não têm como mensurar previamente a utilidade advinda de suas escolhas políticas, as ideologias servem, neste contexto de incerteza, como atalho para que possam conceber a diferença entre os partidos, sem a necessidade de suportar os custos de estarem bem informados sobre diversos aspectos da vida política e das políticas públicas efetivamente desenvolvidas pelos candidatos e partidos<sup>36</sup>. De acordo com esta visão agregativista, as ideologias teriam um papel mais passivo, por assim dizer, servindo apenas como um facilitador para a escolha eleitoral. Já os modelos deliberativos parecem mais compatíveis com um papel mais ativo para as ideologias como o que é defendido neste artigo. Além de servir de atalho e de critério para a cobrança de prestação de conta dos representantes, as ideologias também têm o papel de situar os indivíduos no mundo, participando dos processos de imaginação, idealização e identificação aqui descritos. Elas são centrais para a construção da opinião e também para a revisão das preferências, que não são fixas. Dito de outro modo, as ideologias participam também daquilo que Urbinati define como o domínio da opinião, e não apenas do domínio da vontade, entendida como a manifestação do voto por ocasião das eleições cíclicas.

---

<sup>33</sup> URBINATI, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, pp. 120-123. A autora emprega o conceito de imaginação de Kant. “Kant chamou o poder de fazer inferências do tipo como se de ‘imaginação’ e o descreveu como uma faculdade criativa e espontânea que ‘torna possível a aplicação’ do intelecto ao sensível”.

<sup>34</sup> URBINATI, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, pp. 124-126.

<sup>35</sup> URBINATI, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, p. 223.

<sup>36</sup> DOWNS, *An Economic Theory of Democracy*, p. 99.



As ideologias, segundo a concepção apresentada, permitem novas formas de pensar a respeito da representação política e sua relação com a democracia. As ideologias determinam a elaboração de projetos e programas que são colocados em disputa durante as eleições, as quais vão testar se as ideologias são capazes não apenas de explicar o mundo, mas também de propor mundos melhores. Em sua disputa pelo controle do discurso político, as ideologias razoáveis desempenham um papel essencial na garantia da racionalidade do debate público, atuando também como ingrediente motivacional, fazendo a ponte entre o pensamento político e a ação. As ideologias, pela via da deliberação, atuam como mediadoras entre as representações mentais e as representações sociais, e entre estas e as instituições políticas representativas. O resgate da dimensão ideológica da política colabora para incentivar a participação, mediante o engajamento no exercício deliberativo, em busca de um consenso entre ideologias razoáveis do qual possa resultar um endosso às instituições democráticas. Assim, a compreensão do papel deliberativo das ideologias, em seus aspectos racionais e não racionais, leva a novas formas de compreender a representação política e, conseqüentemente, a legitimidade democrática.

## Referências bibliográficas

BESSON, Samantha. “The Paradox of Democratic Representation. On whether and how disagreement should be represented”. In: WINTGENS, Luc J. (Ed). *The theory and practice of legislation: essays in legisprudence*. Farnham: Ashgate, pp.125-161, 2005.

DOWNS, Anthony. *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper & Row, 1957.

FREEDEN, Michael. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. New York: Clarendon Press, 1996.

FREEDEN, Michael. *Ideology: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.

GALLIE, Walter Bryce. “Essentially Contested Concepts”. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 56, pp. 167-198, 1956.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

KANT, Immanuel. *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice* (1793). Mary J. Gregor (Ed.), *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MANIN, Bernard. *The Principles of Representative Government*. Cambridge University Press, 1997.

MANIN, Bernard; URBINATI, Nadia. “A democracia representativa é democrática?”. Entrevista concedida a Helène Landemore em abril de 2007. Tradução de Gustavo Hessmann Delaqua, Fernanda Gontijo e Patrick Diener. In: *Dois Pontos*, v. 13, n. 2, pp. 143-156, 2016.

RAWLS, John. *Political Liberalism. Expanded Edition*. New York: Columbia University Press, 2005.

URBINATI, Nadia. "Representation as Advocacy. A Study of Democratic Deliberation". In: *Political Theory*, vol. 28, pp. 758-786, 2000.

URBINATI, Nadia. *Representative Democracy. Principles and Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

URBINATI, Nadia. "O que torna a representação democrática?". Trad. Mauro Soares. In: *Lua Nova*, vol. 67, pp. 191-228, 2006.

URBINATI, Nadia. "Crise e metamorfoses da democracia". In: *Revista Brasileira Ciência Política*, vol. 28, n. 82, pp. 5-16, 2013.

URBINATI, Nadia. "Da Democracia dos partidos ao plebiscito da audiente". Trad. Carlo Alberto Dastoli. In: *Lua Nova*, n. 89, pp. 85-105, 2013.

URBINATI, Nadia. *Democracy Disfigured. Opinion, Truth and the People*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

URBINATI, Nadia. "Liquid Parties, dense populism". In: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 45, pp. 1069-1083, 2019.

URBINATI, Nadia; WARREN, Mark E., "The Concept of Representation in Contemporary Democratic Theory". In: *Annual Review on Political Science*, n. 11, pp. 387-412, 2008.

## Instituições republicanas em Maquiavel: o caso das acusações públicas

Miquéias Serrão Marques<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo discute a questão das acusações públicas e das calúnias no *Discorsi* de Maquiavel. Argumenta-se que a ordenação da acusação pública fortaleceu o controle sobre conflitos sociais que poderiam ser nocivos ao exercício da liberdade civil. Esta instituição impediu que as dissensões entre a plebe e a nobreza resultassem em desordens sociais que pudessem adoecer o corpo político. Descreve-se a função das acusações públicas e como as calúnias poderiam interferir na estabilidade da república. A análise foi norteada pela leitura do capítulo 7 e 8 do livro I do *Discorsi*. Em Roma, as acusações resultavam em punição e as calúnias eram controladas, diferente do que aconteceu em Florença, cidade natal de Maquiavel.

**Palavras-chave:** República – Liberdade – Acusação – Calúnia – Estabilidade

## Republican institutions in Machiavelli's: the case of public accusations

**Abstract:** This article discusses the issue of public accusations and slander in Machiavelli's *Discorsi*. It is argued that the ordering of public prosecution strengthened control over social conflicts that could be harmful to the exercise of civil freedom. This institution prevented dissensions between the plebs and the nobility from resulting in social disorders that could make the body politic sick. It describes the role of public accusations and how slander could interfere with the stability of the republic. The analysis was guided by the reading of chapters 7 and 8 of book I of *Discorsi*. In Rome, accusations resulted in punishment and slander was controlled, unlike what happened in Florence, Machiavelli's hometown.

**Keywords:** Republic – Freedom – Accusations – Slander – Stability

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciência Política pelo Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Pará – PPGCP/UFPA. Bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amapá – UNIFAP.

## Introdução

O *Discorsi* é o tratado em que Maquiavel demonstra clara preferência pela forma de governo republicana. O republicanismo defendido pelo filósofo italiano está no “*front historiográfico*” de interpretações que surgiram nas últimas décadas por parte de historiadores das ideias políticas e pela teoria política analítica e normativa contemporânea.<sup>2</sup>

O debate contemporâneo envolve perspectivas interpretativas acerca da natureza do conflito social e da liberdade civil no pensamento maquiaveliano, o qual teve Lefort<sup>3</sup> como um dos pioneiros nesse conjunto de interpretações; seguido das abordagens neorepublicanas de Pocock<sup>4</sup> e Skinner.<sup>5</sup> Tais discussões partem do argumento que credita as inimizades sociais entre o povo e a nobreza a principal fonte de liberdade civil na república romana.<sup>6</sup>

Ao longo do texto buscou-se contextualizar as análises de Maquiavel sobre as acusações públicas, as calúnias e as repercussões cívicas e institucionais à república romana. Para tanto, parte-se dos seguintes questionamentos: como a questão da acusação pública e da calúnia são articuladas no *Discorsi* e quais os possíveis efeitos cívicos e institucionais? Argumentou-se que a ordenação da acusação pública foi um mecanismo cívico e institucional cuja funcionalidade contribuiu para o constante processo de luta pela preservação da vida livre e contra a ameaça da proliferação de agrupamentos facciosos que se originam das desordens sociais. O controle das calúnias foi imprescindível porque poderia encorajar os cidadãos que se sentissem injustiçados a recorrerem aos “remédios privados” – às “facções” e aos “partidos”.<sup>7</sup>

Buscou-se descrever a função das acusações públicas no contexto de fortalecimento da constituição mista; e, analisar as implicações sociais e institucionais que as calúnias poderiam proporcionar ao regime. Ao se enfatizar a leitura do capítulo 7 e 8 do livro I do *Discorsi*, percebe-se que o intenso conflito entre a plebe e o senado, e a posterior edificação do regime misto, foram dois eventos que orientaram a argumentação de Maquiavel em torno da importância de se ordenar as acusações públicas e institucionalizar mecanismos de justiça ordinária a cidade.

Com base no aprofundamento analítico do *Discorsi*, interpretações atuais reintroduziram a plebe/povo como categoria de análise histórica e normativa central no contexto das discussões sobre as democracias liberais, com destaque para a função que o conflito desempenha na estruturação e preservação da liberdade civil.<sup>8</sup> Dentre tais abordagens, a interpretação populista de McCormick é a que se destaca, já que o povo – ideologia plebeia, formada por sujeitos políticos comuns – detêm poder suficiente para exercer formas de controle social sobre as elites dominantes.<sup>9</sup>

McComirck chama atenção a questão das “denúncias públicas” e trabalha com a tese do controle das elites (nobreza) através do “populismo feroz” exercido pela plebe e destaca

---

<sup>2</sup> SILVA, “Visões da liberdade: republicanismo e liberalismo no debate teórico contemporâneo”.

<sup>3</sup> LEFORT, *El arte de escribir y lo político*.

<sup>4</sup> POCOCK, *El momento maquiavelico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*.

<sup>5</sup> SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, 1996.

<sup>6</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*.

<sup>7</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*.

<sup>8</sup> VERGARA, “Populism: plebeian power against oligarchy”.

<sup>9</sup> VERGARA, “Populism: plebeian power against oligarchy”.

que a acusação foi um instituto fundamental à “responsividade” daquelas elites.<sup>10</sup> A hipótese de Ames (2019b) dialoga em parte com esta premissa e traz ao debate a participação ativa deste segmento social na estruturação de mecanismos “intra-institucionais” à república, como foram os casos das acusações públicas e os julgamentos populares.<sup>11</sup>

Ao enfatizarem a leitura desses dois capítulos do livro I do *Discorsi*, as abordagens de McComirck e Ames indicaram um conjunto de premissas teóricas que auxiliaram na escrita deste artigo. Ao analisá-las, foi possível contextualizar estratégias políticas (*virtù*) que Roma mobilizou para controlar inúmeros obstáculos causados pela ação do acaso (fortuna).

A primeira seção aborda as noções de conflito civil e liberdade cívica; a segunda discute a importância das acusações públicas para o controle das injúrias, impunidades e conservação da vida livre; e, a terceira debate sobre o tipo de enfermidade que as calúnias podem causar e quais os impactos ao movimento de institucionalização do regime.

## A tese do dissenso social como fonte de liberdade cívica

A teoria do conflito civil presente nos primeiros capítulos do livro I do *Discorsi* contém particularidades que vem suscitando, pelo menos desde Lefort<sup>12</sup>, um eloquente debate interpretativo em torno de sua natureza e de seus efeitos sociais e políticos. Sem a pretensão de sistematizar esse campo de disputas interpretativas, deve-se no mínimo indicar que trabalhos como os de Lefort<sup>13</sup>, Pocock<sup>14</sup>, Skinner<sup>15</sup>, Bignotto<sup>16</sup>, Gaille-Nikodimov<sup>17</sup>, Ames<sup>18</sup> e Silva<sup>19</sup> constituem um corpo teórico básico na preparação desta leitura.

O secretário florentino fundamenta a narrativa do conflito civil no capítulo 4 do livro I do *Discorsi* ao afirmar: “(...) em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles”.<sup>20</sup> A tese da discórdia cívica também está presente em *O príncipe*: “Porque em todas as cidades se encontram esses dois humores distintos: e disto nasce que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo”.<sup>21</sup>

Neste trecho residiria uma das teses “audazes” e “arreatadoras” do *Discorsi*.<sup>22</sup> A inovação operada por aquela comunidade política fundamentou a liberdade civil, a conservação e a legitimidade das ordenações. Para a tradição da *vita contemplativa*, os regimes só se tornariam estáveis caso as discórdias entre os grupos sociais fossem neutralizadas, mas a tese maquiaveliana é subversiva para aqueles que colocavam o conflito como responsável

---

<sup>10</sup> MCCORMICK, “Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz” e “Of tribunes and tyrants: Machiavelli’s legal and extra-legal modes for controlling elites”.

<sup>11</sup> AMES, “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”.

<sup>12</sup> LEFORT, *El arte de escribir y lo político*.

<sup>13</sup> LEFORT, *El arte de escribir y lo político*.

<sup>14</sup> POCOCK, *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*.

<sup>15</sup> SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*.

<sup>16</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*.

<sup>17</sup> GAILLE-NIKODIMOV, *Conflit civil et liberté: la politique machiavélique entre histoire et médecine*.

<sup>18</sup> AMES, “O papel constituinte dos conflitos em Maquiavel” e “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”.

<sup>19</sup> SILVA, “Da honra ao patrimônio: conflito social e instituições políticas nos *Discorsi* de Maquiavel”.

<sup>20</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 22

<sup>21</sup> MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 147.

<sup>22</sup> POCOCK, *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, p. 281.

pela decadência das formas de governo e entendiam que a estabilidade de uma república dependia da união e do apaziguamento social.<sup>23</sup> Todavia, Maquiavel argumenta que o conflito social é inevitável, é parte constitutiva da própria condição humana e, quando canalizado, traz vitalidade ao corpo político.

A interpretação de Bignotto<sup>24</sup> também ajuda a compreender que no contexto de Maquiavel a visão de Santo Agostinho polarizava grande parte da produção intelectual. Acreditava-se na possibilidade de se alcançar a “paz”, a “ordem interior”, a harmonia social e transplantar esses valores ao convívio social e político. Deste ponto de vista, a teoria do conflito civil é “revolucionária”<sup>25</sup>, pois Maquiavel inverte a lógica da relação entre o homem e o cosmo.

O texto de Silva traz o argumento de que a disputa pela dominação entre o povo e a nobreza constituiria o “núcleo sociológico” e o “núcleo normativo” da abordagem republicana de Maquiavel, sobretudo, quando se tem em questão o tipo de arranjo institucional mais eficaz para canalizar conflitos de sociedades, como a romana, dividida por desejos antagônicos.<sup>26</sup>

Embora Maquiavel elogie os efeitos positivos das discórdias sociais, a preocupação não é desenvolver uma “teoria da gênese do conflito”, mas compreender por quais razões este se difunde pelo corpo político, o que move o apetite da plebe e da nobreza, isto é, “o conflito civil, na sua obra, não tem origem em causas determináveis: ele está sempre ali, absolutamente primeiro”.<sup>27</sup> Maquiavel estaria preocupado em pôr em debate o tipo de instituição mais favorável ao exercício da liberdade civil, sem que a combinação de humores contrários fosse eliminada.<sup>28</sup>

O capítulo 5 do livro I do *Discorsi* também se notabiliza pela forma como o pensador italiano expõe o questionamento de que as repúblicas, uma vez fundadas, devem se preocupar em depositar a liberdade sob a proteção de apenas um segmento social: entre a nobreza ou o povo.

Ao analisar os exemplos históricos de Veneza, Esparta e Roma, Maquiavel<sup>29</sup> descreve que nos casos de Esparta e Veneza há quem defenda que a vida livre deve ser colocada sob os cuidados dos grandes da cidade em virtude de estes disporem de influência política e força suficiente para controlar os desejos da plebe, negando-lhe qualquer tipo de autoridade política, ainda que os efeitos sejam os constantes tumultos entre esses dois grupos sociais.

Quem se dirige ao caso da república romana pode ficar receoso em depositar a guarda da liberdade sob os cuidados do povo, visto que a plebe não se satisfaz apenas com os poderes oriundos do tribunato, mas desejou também o consulado, a censura, a pretoria e outros cargos públicos que pudessem lhe garantir mais influência sobre a nobreza.<sup>30</sup>

Este dilema começa a ser superado ao longo deste mesmo capítulo 5, quando Maquiavel desenvolve dois argumentos a favor da plebe. No primeiro, a plebe ambiciona

---

<sup>23</sup> POCOCK, *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, p. 282.

<sup>24</sup> BIGNOTTO, *Republicanism and realism: um perfil de Francesco Guicciardini*, p. 172.

<sup>25</sup> BIGNOTTO, *Republicanism and realism: um perfil de Francesco Guicciardini*, p. 172.

<sup>26</sup> SILVA, “Da honra ao patrimônio: conflito social e instituições políticas nos *Discorsi* de Maquiavel”, p. 46.

<sup>27</sup> GAILLE-NIKODIMOV, *Conflit civil et liberté: la politique machiavélique entre histoire et médecine*, p. 47. É importante observar que as citações deste livro de Gaille-Nikodimov foram baseadas em uma tradução livre de Prof. Dr. José Luiz Ames.

<sup>28</sup> GAILLE-NIKODIMOV, *Conflit civil et liberté: la politique machiavélique entre histoire et médecine*, p. 61.

<sup>29</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 24.

<sup>30</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 25.

algo que não possui, isto é, conquistar o poder, e deseja não ser dominada de maneira arbitrária pelos grandes, os quais ambicionam apenas expandir o que conquistaram: a dominação. Maquiavel reforça que a plebe é movida pelo desejo de viver livre: “visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo (...)”.<sup>31</sup>

No segundo, ainda que o povo possa incorrer no equívoco de desejar as honrarias conquistadas pelos grandes, estes são mais propensos a causar tumultos para tentar expandir a dominação, visto que “o medo de perder gera neles as mesmas vontades que há nos que desejam conquistar; pois os homens só acham que possuem com segurança o que têm quando acabam de conquistá-lo do outro”.<sup>32</sup>

A margem de segurança de que a plebe não interromperá o movimento de aquisição de honrarias da nobreza é expandindo a zona de dominação sobre os espaços de poder ambicionados por esta e, ao mesmo tempo, destituí-los daquelas instituições que já foram conquistadas, pois “há muitos que, possuindo muito, podem com mais poder e maior efeito [*moto*] provocar mudanças. E há muitos cujo comportamento incorreto e ambicioso acende no peito de quem nada possui o desejo de possuir (...)”.<sup>33</sup>

Os dois argumentos sugerem que a nobreza sempre deseja expandir a dominação, de modo que o medo de vir a perder o que conquistam desperta a ambição de se apoderar dos espaços representativos alcançados pela plebe, ainda que o custo seja a usurpação da liberdade civil. Deste contexto, na perspectiva de Lefort<sup>34</sup>, surge o desejo do povo pela vida livre, pois a grande república que se institucionaliza deve muito aos “felizes efeitos” dos tumultos entre o senado e a plebe.

Por tais razões, Maquiavel está inclinado a prescrever aos governantes que o povo deve ser fiel depositário da liberdade em uma república. A indicação se confirma no capítulo 6 do *Discorsi* ao afirmar que a guarda da liberdade deve ficar sob a responsabilidade da plebe em razão da dificuldade de se decidir entre transformar a república em um império, admitindo forasteiros e conquistando novos territórios, como foi Roma, ou limitar a expansão territorial, não guerrear e impedir a entrada de estrangeiros, como foi o caso de Esparta e Veneza.

O que está em questão é a preocupação fundamental em existir na república profunda assimetria de poder. As desigualdades de acesso aos recursos de poder político podem distanciar os cidadãos da vida cívica, pois a concentração de poder entre os nobres pode levá-los a exercer o domínio arbitrário e pulverizar a liberdade civil.

O conteúdo substancial da paixão pela liberdade operada pelo povo desenvolve-se sob o território das inimizades com os grandes, pois sabe-se desde *O príncipe* que os homens disputam um recurso escasso, o poder, e nas repúblicas, assim como nos principados, isso não se mantém sem o mínimo de capacidades de articular estratégias políticas, pois os que o conquistaram com auxílio do acaso (*fortuna*) ou por hereditariedade não foram capazes de estabilizá-lo.

---

<sup>31</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 24.

<sup>32</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 26.

<sup>33</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 26.

<sup>34</sup> LEFORT, *El arte de escribir y lo político*, pp. 237-238.

Dimensão que se radicaliza de modo oposto quando se tem um ator coletivo virtuoso disputando esse tipo de objeto com um grupo minoritário, mas articulado, como a nobreza. Contudo, na cena histórica da Roma republicana, o que não faltou para a coletividade formada pela plebe foi habilidade para conter as ambições desmedidas da nobreza, cuja narrativa é descrita com relativo detalhe ao longo do capítulo 2 e 3 do *Discorsi*.

A luta pela ordenação de um órgão que representasse os interesses da plebe foi uma das reivindicações que causavam constantes tumultos na cidade. A criação dos tribunos da plebe surgiu com a finalidade de garantir representação e participação política. Uma vez ordenado, a plebe pôde usufruir de direitos políticos que, até então, apenas uma minoria detinha.

Durante as dissensões que se sucederam com a tentativa de institucionalização do tribunato, o povo manifestou *virtù* através de um conjunto de estratégias políticas, dentre elas, as manifestações nas ruas, o fechamento do comércio e fugas para as montanhas, abdicando-se de permanecer na cidade.<sup>35</sup> Como o recurso à guerra era extremamente necessário, o povo retirava-se estrategicamente da cidade quando a nobreza o convocava para as batalhas. Esta retirada causava prejuízos econômicos e forçava o senado a negociar a pauta política da plebe. Assim, o povo percebeu que a ação coletiva pressionava o senado a ceder a pauta de reivindicações.

Ao mobilizar essas armas, a plebe notou o grau de influência econômica, política e social que detinha e passou a demonstrar extrema habilidade e prudência para escolher as estratégias e os momentos oportunos para agir. Sob tais condições, a fortuna, responsável pelas contingências, foi relativamente contornada. Entende-se que a *virtù* apresentada pelo povo foi determinante para que a cidade conquistasse a liberdade e participação popular.

Embora o tribunato da plebe exerça centralidade na abordagem sobre o conflito de ambições, ou, por ter se tornado uma necessidade histórica e política oriunda da instrumentalização dos conflitos sociais<sup>36</sup>, percebe-se que Maquiavel também articula esse debate em torno da questão das acusações públicas e das calúnias, o que sustenta a hipótese da desunião como fonte de liberdade cívica.

A riqueza de detalhes do capítulo 7 e 8 são articuladas de modo a descrever que a *virtù* da plebe se desenvolve nessa constante tensão pela busca e afirmação da vida livre frente ao desejo de dominação da nobreza. A disputa de desejos inconciliáveis coloca a questão da lei como o “centro da narrativa maquiaveliana”, pois é através dela que a possibilidade de dominação arbitrária da nobreza pode ser submetida ao controle social.<sup>37</sup>

## “Remédios republicanos”

O regime misto, composto pelo senado, o consulado e os tribunos da plebe, foi auxiliado por leis e institutos de acusação que ajudavam a punir diante das assembleias, magistrados e do povo, os cidadãos que atentavam contra as instituições e a moralidade republicana. Assim, a estrutura tripartite do regime possibilitou que as instituições

---

<sup>35</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 22.

<sup>36</sup> AMES, “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”, p. 263.

<sup>37</sup> GAILLE-NIKODIMOV, *Conflit civil et liberté: la politique machiavélique entre histoire et médecine*, p. 56.



expressassem à divisão social e determinassem o tipo de liderança que cada qual exerceria frente as instituições.<sup>38</sup>

Maquiavel prepara o leitor ao contexto da discussão sobre as acusações públicas no capítulo 5 do livro I do *Discorsi*. O florentino aborda a questão a partir da análise sobre o tipo de homem que pode ser mais nocivo para a manutenção da liberdade civil: “se aquele que deseja conquistar ou aquele que teme perder o que conquistou”.<sup>39</sup> Esse questionamento é respondido a partir da nomeação de Marcos Menênio para o mandato de ditador e Marcos Fúlvio para a chefia da cavalaria, ambos plebeus.

O objetivo da nomeação foi investigar a natureza das conjurações que Cápua estava supostamente cometendo contra Roma. Na oportunidade, a plebe também conferiu autoridade para que fossem investigados os cidadãos ambiciosos que buscavam ascender ao poder por vias ilegais.

A nobreza acusou a plebe de se utilizar do ditador para planejar a ocupação dos seus postos de poder, assim “foi tão forte essa acusação que Menênio, reunindo uma assembleia e mostrando-se desgostoso com as calúnias dos nobres, renunciou à ditadura [...]”<sup>40</sup>, posteriormente, o secretário florentino acrescenta que Menênio “submeteu-se ao julgamento do povo; depois disso, examinada a causa, ele foi absolvido”.<sup>41</sup> Em resumo, a nobreza teme perder aquilo que conquista, sobretudo, o poder político e econômico, o que a leva a agir por medo quando percebe que seu domínio, por alguma razão, encontra-se ameaçado.

A constante ambição de se manter no comando das instituições gera o desejo indiscriminado de possuí-las a qualquer custo, o que cria efeitos nocivos ao regime, pois “acende no peito de quem nada possui o desejo de possuir, seja para vingar-se dos que possuem, espoliando-os, seja para poderem entrar na posse das riquezas e das honrarias (...)”.<sup>42</sup>

Após essa breve contextualização sobre as assembleias públicas, Maquiavel faz uma análise detalhada das acusações públicas ao longo do capítulo 7 do livro I do *Discorsi*. Afirma que caso o povo seja o responsável por guardar a liberdade, como foi em Roma, sua maior atribuição é o de acusar perante as assembleias e magistraturas qualquer cidadão que atente contra as leis e os costumes da cidade.<sup>43</sup>

Quanto a isso, Skinner compreende que foi esse desejo pela conservação da liberdade que possibilitou os cidadãos usufruírem de “independência” e “autogoverno” sem sofrerem a interferência de forças externas ou dependerem da liderança de um príncipe<sup>44</sup>. O intérprete McComirck desenvolve argumentos críticos sobre essa abordagem de Skinner, pois tal concepção de liberdade destacada acima dialoga com uma concepção de não dominação, de bem comum, de liberdade civil e de estado de direito de teor oligárquico e que tenderia a subestimar a forte inclinação de Maquiavel a defender o conflito de classes e a responsabilidade das elites.<sup>45</sup>

---

<sup>38</sup> VERGARA, “Populism: plebeian power against oligarchy”, p. 187.

<sup>39</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 26.

<sup>40</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 26.

<sup>41</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 26.

<sup>42</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 26.

<sup>43</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 33.

<sup>44</sup> SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 176.

<sup>45</sup> MCCORMICK, “Machiavelli against republicanism on the Cambridge School's “Guicciardini Moments”, pp. 626-627.

No *Discorsi*, Maquiavel prescreveria um modelo de participação popular radicalizado nas assembleias populares, cujas técnicas de responsabilização tenderiam a controlar o ímpeto da classe elitista.<sup>46</sup> Essa característica singular dos órgãos de denúncias públicas continha amplas características democráticas, o que os tornavam em meios eficientes para proteger a liberdade civil<sup>47</sup>. Em outra abordagem próxima a esta de McComirck, o intérprete Ames também destaca as acusações e os julgamentos públicos como formas de participação política direta do povo, quer dizer, “como práticas institucionalizadas que tornam todos, mas particularmente autoridades e membros de famílias proeminentes, responsáveis”.<sup>48</sup>

Os tribunos da plebe podiam conduzir e mediar deliberações populares abertas, chamadas de *contiones*, sem força para decretar leis, pois havia uma separação em termos de quais órgãos podiam legislar e deliberar. Os plebeus só adquiriram autonomia para legislar o próprio tribunato ao introduzirem em uma fase tardia da história republicana o *concilium plebis*, cujas leis criadas, chamadas de *plebiscita*, puderam ser aplicadas não só à plebe, mas ao conjunto da população romana, após serem aprovadas pelo senado, por volta de 278 a.C.<sup>49</sup>

As denúncias públicas tinham efeitos quase imediatos e de enorme eficiência em termos de responsividade sobre as elites, pois “a maior parte da nobreza podia ser atingida em qualquer momento, e os magistrados, como os cônsules, tinham imunidade por apenas um ano ou menos”.<sup>50</sup> Deste modo, McComirck sugere que as denúncias públicas funcionavam, em termos contemporâneos, como mecanismos de *accountability*, pois as punições podiam ocorrer, sobretudo, em casos de condutas desviantes dos cônsules durante o exercício do mandato.<sup>51</sup>

O referido intérprete prossegue a análise, sugerindo que a abordagem de Maquiavel sobre a participação do povo nas assembleias não seria clara o suficiente para se definir se estava fazendo referência as *comitia*, que representavam desejos da nobreza e eram propostas pelo consulado, de perfil oligarquizado, ou ao *concilia*, que representavam a plebe e eram propostas pelo tribunato, ou se a referência é aos *contiones*.<sup>52</sup>

O argumento central é que o povo necessita de instituições que representem seus desejos, mas que possam legitimar o efetivo direito de expressar opinião contrária ao das elites e que possam contê-las quando avançam sobre seus direitos, como foi demonstrado através da participação direta nos casos das acusações e julgamentos públicos, ou, por meio de sanções e vetos.<sup>53</sup>

Nessa perspectiva, Ames preocupa-se com a utilidade dos julgamentos públicos enquanto um dos arranjos da “participação *intra-institucional*” conferidas ao povo, os quais cumpriam duas funções: “primeira, pune aqueles que merecem e impede os demais de pensar em cometer tais delitos no futuro (...). Segunda, evita a escalada da violência entre facções”.<sup>54</sup>

---

<sup>46</sup> MCCORMICK, “Machiavelli against republicanism on the Cambridge School's “Guicciardini Moments”, p. 619.

<sup>47</sup> MCCORMICK, “Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz”, p. 271.

<sup>48</sup> AMES, “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”, p. 118.

<sup>49</sup> MCCORMICK, “Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz”, p. 271.

<sup>50</sup> MCCORMICK, “Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz”, p. 275.

<sup>51</sup> MCCORMICK, “Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz”, p. 255.

<sup>52</sup> MCCORMICK, “Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz”, p. 272.

<sup>53</sup> MCCORMICK, “Of tribunes and tyrants: Machiavelli's legal and extra-legal modes for controlling elites”, p. 258.

<sup>54</sup> AMES, “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”, pp. 117-118.

A “participação *extra-institucional*” seria o embate conflituoso pela criação de leis e ocorreria fora do marco institucional.<sup>55</sup> Ocorreu, sobretudo, nos episódios em que a plebe contestou o domínio arbitrário da nobreza e exigiu a criação de leis e instituições, como os tribunos da plebe, cujo desdobramento foi a ordenação do regime misto, o qual era constituído apenas pelo consulado e o senado, faltava-lhe a instituição popular.<sup>56</sup> Quer dizer, a plebe buscou agir dentro da esfera legal, o que criou repercussões cívicas e institucionais benéficas ao movimento de ampliação da participação legítima do povo e crescente estabilidade do regime misto.

Com base na discussão desses intérpretes, analisa-se outras características cívicas e institucionais que Maquiavel detalha em relação às acusações públicas. Ressalta-se que a necessária autoridade conferida ao povo trouxe dois efeitos: o primeiro foi o medo coletivo contra a punição, pois “os cidadãos, por medo de serem acusados, nada intentam contra o estado; e intentando, são reprimidos sem consideração”.<sup>57</sup> O segundo foi que os “humores” das multidões encontravam “desafogo” contra aqueles que acusavam publicamente.<sup>58</sup>

Sugere-se que a repressão/punição das assembleias só era realizada a partir do momento que o medo da acusação não fosse capaz de constranger o cidadão a não atentar contra a moralidade republicana. Do ponto de vista simbólico, é possível argumentar que o medo social tinha como dano principal a exposição social, o que colocava o denunciado em situações constrangedoras. Em outra passagem do *Discorsi*, especificamente, no capítulo 29 do livro I, Maquiavel volta a argumentar que o medo da punição, em uma cidade que não esteja adoecida pela corrupção, pode reforçar o controle de malfeitos, em virtude deste tipo de remédio ordinário “dá ensejo a grande bem e a faz viver livre, pois que, pelo medo à punição, mantém consigo os homens melhores e menos ambiciosos”.<sup>59</sup>

A reprovação de vícios que atentavam contra as bases cívicas de Roma era expressa pelo ato coletivo da multidão em assembleia.<sup>60</sup> Esta se sentia agredida com episódios de injúrias e fraudes públicas, por isso, o desejo de punição e justiça era despertado cada vez que tinham conhecimento de que cidadãos poderosos investiam contra os bons costumes. O “populismo feroz” manifestava-se na participação direta da plebe no controle de desejos arbitrários das elites.<sup>61</sup> Se as punições repercutiam no comportamento cívico e na institucionalidade da república, percebe-se que as acusações abrandavam também o desejo por justiça, o que aplacava o ódio e a indignação do povo contra o cidadão levado a “julgamento popular”.<sup>62</sup> Conforme o papel desempenhado, a plebe determinou-se do ponto de vista histórico e institucional através da “experiência da revolta”, na busca de superar a dominação exercida pela nobreza.<sup>63</sup>

Para aprofundar a análise, Maquiavel se detém ao exemplo de Coriolano, narrado por Tito Lívio. Após a ordenação do tribuno da plebe, a nobreza ficou descontente ao ver seu desejo de dominação ser contido. No episódio de crises de alimentos pelo qual passou Roma,

---

<sup>55</sup> AMES, “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”, p. 107.

<sup>56</sup> AMES, “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”, p. 109.

<sup>57</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 33.

<sup>58</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 33.

<sup>59</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 95.

<sup>60</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 33.

<sup>61</sup> MCCORMICK, “Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz”, p. 271.

<sup>62</sup> AMES, “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”, p. 118.

<sup>63</sup> VERGARA, “*Populism: plebeian power against oligarchy*”, p. 187.

o senado ordenou que fossem buscados mantimentos (cereais) na Sicília para suprir a fome da plebe.<sup>64</sup> Porém, Coriolano, inimigo da plebe, decidiu negar trigo, como forma de castigá-la. Esta, por sua vez, teve conhecimento do plano malicioso de Coriolano e o convocou para prestar esclarecimentos perante os tribunais. De acordo com o capítulo 29 do livro 1, pelo fato de Coriolano “ter sempre nutrido animosidade contra o povo”<sup>65</sup>, isto é, por não se tratar de atos isolados de ódio e vingança, este foi punido com o exílio.

Se não existisse o remédio ordinário, a plebe teria recorrido aos extraordinários e Coriolano teria sido “morto tumultuariamente”<sup>66</sup>, uma vez que a plebe se sentiu ameaçada. Se esta não tivesse como desafogar a indignação, teria recorrido à justiça privada, à violência arbitrária. Assim, a cidade experimentaria o ódio generalizado, pois na ausência de leis e instituições que controlem as paixões dos cidadãos, as ofensas e injúrias se alastram com extrema facilidade e difundem medo, divisão, facções e partidos. Contudo, Roma ordenou leis e instituições com relativa prudência, o que foi decisivo para o controle das desordens sociais.

O capítulo 3 do livro III do *Discorsi* é outra passagem em que Maquiavel faz referência ao medo da punição pública e de sua funcionalidade ao regime. Descreve a importância das repúblicas ou dos principados realizarem “execuções memoráveis”, ou seja, da necessidade de “matar os filhos de Bruto”.<sup>67</sup> Para que Bruto conservasse a liberdade recém-conquistada pelos romanos teve que matar os próprios filhos que conspiravam contra o governo. Estes queriam o retorno da tirania e Bruto recorreu à violência extraordinária para conservar o regime.

A punição dada aos filhos de Bruto serviu de exemplo aos demais compatriotas, pois o ato extremo demonstrou que nenhum cidadão estava acima do regime e que crime algum, ao ser descoberto, ficaria impune. Apreende-se deste episódio que os bons costumes, as boas leis e os parâmetros republicanos de justiça dos governantes e dos cidadãos dialoga com a capacidade moral e institucional do regime em ordenar mecanismos legítimos de acusação para punir os caluniadores. Por tais motivos, o caso de Bruto indica que as ordenações republicanas, quando bem fundadas, utilizam-se de remédios institucionais de forma prudente.

Se o exemplo de Coriolano permitiu Maquiavel analisar o quão saudáveis eram as ordenações romanas, o exemplo oposto era a cidade de Florença. O secretário florentino observou porque não foi possível institucionalizar um regime que permitisse ao cidadão desafogar sua paixão.

O exemplo notório para Maquiavel era Francesco Valori. Esta figura política adquiriu fama por causa da ambição desmedida, audácia e por tomar atitudes arbitrárias contra o povo. Apoiava-se em facções, por isso não se preocupava se as decisões teriam a legitimidade do conjunto dos cidadãos. Seus opositores se uniram em facções para o destituírem do poder, o que gerou partidos que recorriam à violência arbitrária como método ordinário de contestação.

Apreende-se que na ausência de mecanismos ordinários que possam desafogar a paixão do povo, recorre-se aos ilegais. Assim, as discórdias sociais não são contidas e geram

---

<sup>64</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, pp. 33-34.

<sup>65</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 95.

<sup>66</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 34.

<sup>67</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 313.

um cenário promissor para a perda da liberdade. O horizonte político com o qual a república pode se defrontar é com a estabilização da impunidade, cuja causa origina-se da fragilidade dos costumes cívicos e das leis.

Entende-se que a impunidade é uma doença que cria obstáculos ao exercício da liberdade e a manutenção de uma república virtuosa, pois gera ódio e ressentimento entre os cidadãos, os quais podem se sentir injustiçados por agravos cometidos pela nobreza ou por seus governantes.

O diagnóstico com o qual Maquiavel trabalha faz relação entre repúblicas precariamente fundadas com as divisões que surgem diante dos humores entre a nobreza e o povo. Daí a necessidade de as repúblicas criarem, desde sua fundação, boas leis que possam prepará-las ao longo do tempo para desenvolver remédios capazes de controlar as ambições desmedidas dos cidadãos e a impetuosidade da fortuna. Para tanto, os tribunais devem comportar um número razoável de juízes, para que muitos possam julgar os acusados e diminuir a possibilidade de este ser injustamente punido: “Porque não basta acusar um poderoso diante de oito juízes numa república: (...) porque os poucos sempre agem em favor dos poucos”.<sup>68</sup>

Roma conheceu cidadãos e bons legisladores que se comprometeram em ordenar uma constituição virtuosa preocupada com a ação da fortuna: “(...) em tantas dissensões entre plebe e senado, nunca o senado, a plebe ou qualquer cidadão particular tentou valer-se de forças externas; porque, tendo o remédio em casa, não precisavam buscar lá fora”.<sup>69</sup> Isso demonstra que aquela república, por ter sido bem ordenada, conquistou legitimidade ao colocar em prática um conjunto de boas leis, sobretudo, a capacidade de acusar, julgar e punir aqueles que atentavam contra a vida livre, viabilizando-se formas de justiça compatíveis com a moralidade republicana. Por isso, as leis funcionavam como instrumento de educação cívica e reforçavam os bons costumes.

Ainda que em Roma alguém tivesse sofrido punições injustas, os tumultos que poderiam ter surgido dificilmente levariam aquela cidade a desordem generalizada.<sup>70</sup> A punição teria amparo das leis e legitimidade para levar até as últimas consequências qualquer condenação, sem que os cidadãos que se sentissem no direito de se vingar utilizassem remédios privados. A punição foi um dos remédios virtuosos empregados para proteger a liberdade contra uma série de doenças, dentre elas: a calúnia, a inveja, o ódio, o facciosismo, a violência gratuita e a servidão.

## Doenças republicanas

Maquiavel discute no capítulo 8 do livro I do *Discorsi* sobre o tipo de doença que pode afetar a saúde do corpo político. A analogia orgânica é mobilizada em vários capítulos dos livros I e III do *Discorsi*. Pode-se observar no livro I, nos capítulos 16, 17 e 18, quando são abordados os ciclos de corrupção pelos quais as repúblicas podem incorrer. Nas repúblicas bem ordenadas, como foi a romana, o avanço da corrupção pôde ser controlado por mais de três séculos. O efeito prático foi o retardamento do ciclo degenerativo.

---

<sup>68</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 35.

<sup>69</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 36.

<sup>70</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 34.

Maquiavel argumenta no capítulo 1 do livro III do *Discorsi*: “A grande verdade é que todas as coisas do mundo têm seu tempo de vida. E os doutores de medicina dizem, falando dos corpos humanos (...), todos os dias se acrescenta alguma coisa que, um dia ou outro, precisará de tratamento”<sup>71</sup>. O fenômeno da “corrupção universal” é a enfermidade, por excelência, capaz de encerrar o ciclo de liberdade e o tempo de vida de um corpo político republicano. Entretanto, outras doenças, caso não sejam tratadas, podem causar divisões capazes de propagar estágios generalizados de corrupção.

No contexto desta discussão, o capítulo 8 do livro I do *Discorsi* é estratégico porque a questão da calúnia, originada da inveja e do ódio entre os cidadãos, também pode comprometer a vida livre. Para esboçar esta tese, o exemplo analisado pelo secretário florentino é o de Mânlio Capitolino.

Mânlio Capitolino invejava a reputação social adquirida por Fúrio Camilo e tentou difamar sua imagem perante a plebe, acusando-o de fraude contra o erário público. Tais mentiras resultaram em tumultos constantes, pois a plebe se viu injustiçada com os supostos malfeitos de Camilo. O senado teve que convocar o ditador para devolver a ordem social e investigar a veracidade daquilo que Mânlio difundira. Em julgamento público, o ditador decidiu prendê-lo porque não existiam provas que pudessem incriminá-lo.

Maquiavel conclui deste episódio que as calúnias podem encorajar aqueles que sentem injustiçados a recorrerem a remédios privados, como as milícias e as facções, o que pode resultar em partidarismos e desordens perniciosas.

Os efeitos perniciosos da inveja são retomados no capítulo 30 do livro III do *Discorsi*. Um dos maiores favores que um governante virtuoso pode prestar aos cidadãos é conter a inveja entre eles. Este vício impede o cultivo da *virtù* e as “boas ações”. Para tanto, Maquiavel prescreve que esse controle pode ser feito de duas formas: 1) diante de eventos extraordinários, no qual a insegurança e o medo da morte imperam, os cidadãos tendem a abandonar seus desejos desmedidos em troca de proteção e passam a respeitar os governantes e instituições; e, 2) quando os invejosos falecem por morte natural ou violenta, de modo que nas cidades corrompidas o único remédio que pode restar ao governante é punir com a morte os invejosos e caluniadores.

Para se respaldar, Maquiavel lembra os exemplos de *virtù* do grande líder que foi Moisés: “quem ler a Bíblia sensatamente verá que Moisés, para que suas leis e suas ordenações tivessem progressos, foi obrigado a matar um número infinito de homens, que, movidos por inveja, se opuseram a seus desígnios”<sup>72</sup>.

A questão posta pelo pensador florentino é que existe um hiato entre acusar e caluniar um cidadão em uma república. Em condições de normalidade, as acusações são levadas perante as instâncias legais, compostas por magistrados, pelo povo ou por conselhos de cidadãos. Diferente disso, as calúnias são feitas em qualquer espaço e contra qualquer cidadão, pois não precisam ser julgadas por magistrados ou populares.

Como nos lembra Ames<sup>73</sup>, a calúnia é um excelente instrumento demagógico que serve aos líderes ou populares que buscam satisfazer ambições privadas e são despreocupados com os efeitos destrutivos provocados por “acusações levianas”. Como forma de controlá-las, as “acusações devem ser apoiadas por provas e se elas não forem

<sup>71</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 306.

<sup>72</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 401.

<sup>73</sup> AMES, “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”, p. 120.

convincentes, o acusador será considerado um caluniador e deve sofrer punição tão dura quanto a que paira sobre a pessoa acusada”.<sup>74</sup>

Pelo fato de os caluniadores não se submeterem, *a priori*, aos ritos institucionais, tornam-se extremamente perigosos e tendem a recorrer as calúnias para tentar arbitrar sobre os conflitos gerados, por isso: “(...) as calúnias irritam, e não castigam os cidadãos, e os irritados pensam em defender-se, odiando mais que temendo as coisas que deles se dizem”.<sup>75</sup> As dificuldades que decorrem são nocivas, já que o injuriado pode se sentir no direito de se utilizar dos mesmos artifícios, recorrendo a outras injúrias de igual ou maior proporção, ou, na pior das hipóteses, formar facções, se utilizar da violência arbitrária e se valer de formas privadas de justiça com base no desejo indiscriminado de vingança.

No contexto histórico de Maquiavel, em Florença, sua cidade natal, as calúnias eram utilizadas reiteradamente pelos cidadãos em razão de a república não arbitrar de maneira justa sobre as discórdias sociais. Esta cidade foi precariamente fundada, não cultivou bons costumes e instituições capazes de controlar os crimes praticados por cidadãos comuns e autoridades públicas. Aquela república conheceu durante seu ciclo de vida más ordenações e corrupção generalizada. Por lá imperaram as calúnias e a impunidade, o que gerou as facções, partidos, desordens e servidão, isto é, diversas enfermidades que degeneraram o corpo político e abriram margem às constantes investidas da fortuna.

## Considerações finais

Este artigo discutiu como as acusações públicas auxiliaram o senado, o consulado e os tribunos da plebe a conservar a liberdade na República. Observou-se que as acusações também contribuíram para o controle da impunidade e das calúnias. Esta última, por sua vez, poderia ter causado inúmeras desordens, caso não fosse controlada.

De acordo com a leitura dos capítulos 7 e 8 do livro I do *Discorsi*, Roma obteve bons resultados ao ordenar as acusações públicas, pois existia um conjunto de leis e instituições que garantiram condições para que outros mecanismos institucionais fossem ordenados a favor da proteção da liberdade e do cultivo de bons costumes cívicos.

A acusação era um canal de punição pública, uma via de justiça ordinária que transbordava aos cidadãos medo das leis e gerava obediência às instituições. O medo social foi um recurso simbólico, cívico e institucional que trouxe benefícios porque as denúncias públicas eram reconhecidas como fonte de justiça. Não era um recurso arbitrário, executado por qualquer assembleia ou magistrado, tampouco por agentes privados.

A acusação pública desafogava os humores do povo, controlava a impunidade, as calúnias, o ódio e as desordens sociais. Com isso, o desejo pela liberdade era constantemente reforçado, pois o anseio pela punição das injúrias e dos crimes eram correspondidos. As instituições do governo misto puderam contar com outros mecanismos ordinários que ao longo do tempo nutriram aquele corpo político, o que lhe deu vigor para resistir a vários ciclos de doenças.

Maquiavel coloca Florença como exemplo de cidade marcada por inúmeras enfermidades. As calúnias que seus cidadãos cultivavam não podiam ser controladas, pois as

---

<sup>74</sup> AMES, “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”, p. 120.

<sup>75</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 39.

leis e instituições eram frágeis e viciadas. A inveja não foi contida, assim, ela foi o meio pelo qual os cidadãos se utilizavam para tentar solucionar seus conflitos.

Em tal cenário, não foi possível cultivar costumes compatíveis com os valores republicanos. Florença tornou-se um campo fértil para divisões, cujo efeito podia ser sentido através das facções, partidos e desordens que acompanharam seu percurso histórico. Por isso, a corrupção, a impunidade e a instabilidade política imperaram naquela cidade. Deste modo, compreende-se porque aquele corpo político não foi capaz de encontrar remédios para tratar suas enfermidades.

## Referências bibliográficas

AMES, José Luiz. “O papel constituinte dos conflitos em Maquiavel”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 46, n. 145, pp. 255-281, Mai./Ago., 2019.

AMES, José Luiz. “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”. In: *Philosophos*, Goiânia, v. 24, n. 1, pp. 102-128, Jan./Jun. 2019.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BIGNOTTO, Newton. *Republicanism e realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit civil et liberté: la politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Paris: Edition Honoré Champion, 2004.

LEFORT, Claude. “Maquiavelo y la veritá effetuale”. In: *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Herder Editorial. 2007.

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

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Edição bilingue. Tradução de Digo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MCCORMICK, John P. “Machiavelli against republicanism on the Cambridge School’s ‘Guicciardini Moments’”. In: *Political Theory*, v. 31, n. 5, pp. 615-643, october 2003.

MCCORMICK, John P. “Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz”. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 12, pp. 253-298, 2013.

MCCORMICK, John P. “Of tribunes anda tyrants: Machiavelli’s legal and extra-legal modes for controlling elites”. In: *Ratio Juris*. v. 28, n. 2, pp. 252-298, june 2015.

POCOCK, John. *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.



SILVA, Ricardo. “Da honra ao patrimônio: conflito social e instituições políticas nos *Discorsi de Maquiavel*”. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 12, pp. 43-66, 2013.

SILVA, Ricardo. “Visões da liberdade: republicanismo e liberalismo no debate teórico contemporâneo”. In: *Lua Nova*, São Paulo, v. 94, pp. 181-215, 2015.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

VERGARA, Camila. “Populism: plebeian power against oligarchy”. In: ARVIDSSON, Matilda; (et al.) (org.). *Constituent power: law, popular rule and politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 183-198, 2020.

## O desejo de não ser dominado e a experiência democrática em Maquiavel

Ricardo Polidoro Mendes<sup>1</sup>

**Resumo:** O conflito entre povo e grandes é central na obra de Maquiavel, pois a dinâmica conflitiva entre o desejo do povo, de não ser dominado, e dos grandes, de dominar, ordena o corpo social pela instituição de leis e ordenações. Nessa desunião, Maquiavel reconhece que o desejo do povo é mais confiável e conforme a liberdade, visto que ele recusa a dominação dos grandes e, portanto, não permite que a liberdade seja usurpada. Entretanto, embora o florentino assinale o vínculo entre o desejo do povo e a liberdade, ele não esclarece como o povo produz leis e ordenações em favor da vida livre. Assim, para compreender como a ação do povo reordena o corpo social segundo seu desejo, investigaremos a dinâmica desse humor em seu conflito com os grandes, nos capítulos 4 e 5 do primeiro livro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* de Maquiavel, e em seguida nos dirigiremos ao capítulo 40 do primeiro livro dessa obra, pois nesse momento Maquiavel discorre sobre uma reordenação de Roma que opôs a plebe e os nobres para compreender a ação extraordinária do povo e de seu desejo em sua dinâmica com o desejo dos grandes. Nossa proposta, portanto, é mostrar como o povo reordena a cidade no sentido de uma experiência democrática segundo seu desejo de não ser dominado.

**Palavras-chave:** Maquiavel – conflito – povo – desejos – liberdade

## The desire not to be dominated and the democratic experience in Machiavelli

**Abstract:** The conflict between the people and the *grandi* is central to Machiavelli's work, as the conflicting dynamics between the desire of the people, not to be dominated, and of the *grandi*, to dominate, orders the social body through the institution of laws and ordinances. In this disunity, Machiavelli recognizes that the people's desire is more reliable and in accordance with freedom, since it refuses the domination of the *grandi* and, therefore, does not allow freedom to be usurped. However, although the Florentine highlights the link between the people's desire and freedom, he does not clarify how the people produce laws and ordinances in favor of free life. Thus, to understand how the action of the people reorders the social body according to their desire, we will investigate the dynamics of this mood in its conflict with the great, in chapters 4 and 5 of the first book of Machiavelli's *Discourses on Livy*, and we will then turn to chapter 40 of the first book of this work, as at this moment Machiavelli discusses a reorganization of Rome that opposed the common people and the nobles to understand the extraordinary action of the people and their desire in its dynamics with the desire of the *grandi*. Our proposal, therefore, is to show how the people reorder the city towards a democratic experience according to their desire not to be dominated.

**Keywords:** Machiavelli – conflict – people – desires – freedom

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e pela *Università degli studi di Milano-Bicocca*. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior (CAPES). Código de Financiamento: 001. E-mail de contato: ricardo.polidoro.mendes@usp.br. Este texto é uma versão modificada de uma parte de nossa dissertação de mestrado: *O desejo de não ser dominado: a república democrática-popular em Maquiavel*, defendida em 2022. Dedico este texto a Eli, que me ensina o sentido da luta.

## Introdução

O conflito tem sido uma importante chave de leitura da obra maquiaveliana desde os trabalhos de Quentin Skinner<sup>2</sup> e Claude Lefort<sup>3</sup>, que lançaram luz sobre a desunião entre povo e grandes no pensamento de Maquiavel.<sup>4</sup> Desde esses estudos fundamentais, as/os intérpretes têm se dedicado à tarefa de compreender como o conflito entre esses agentes ocasiona a produção de leis e ordenações para o corpo social, pois, embora assinala que essas formas políticas se originam do conflito, Maquiavel não detalha como essa produção ocorre.

Neste artigo retomamos essa questão segundo a matriz lefortiana, a qual reconhece que o povo é o produtor de leis e ordenações em favor da liberdade, pois seu desejo de não ser dominado se opõe ao desejo de dominar dos grandes. Nesse intento, nos dirigimos aos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*<sup>5</sup> para investigar o conflito entre o povo e os grandes, a dinâmica dos desejos desses dois agentes políticos em meio à cidade e, por fim, a como a operação do humor do povo a ordena no sentido da liberdade ao recusar a dominação.

Primeiro, examinaremos o quarto capítulo do primeiro livro dos *Discursos*, no qual Maquiavel examina os tumultos romanos e identifica uma cisão inerente a todo corpo social: entre o povo e os grandes. Nesse sentido, a ordenação da cidade não se opõe ao conflito, pois ele estrutura o corpo social pela produção de leis e ordenações. Em seguida, examinaremos a definição dos desejos de povo e grandes no quinto capítulo do primeiro livro dos *Discursos*, no qual Maquiavel associa o humor do povo à liberdade.

Na segunda parte do texto, examinaremos como o conflito entre o povo e os grandes se desenrola na dinâmica da cidade, isto é, iremos aos acontecimentos da história romana para compreender a operação desses agentes segundo seus desejos. Para isso, nos dirigimos ao capítulo 40 do primeiro livro dos *Discursos*, no qual Maquiavel examina os eventos ocorridos em Roma com a instituição do Decenvirato. Veremos como essa reordenação abriu uma brecha na cidade e quase a fez cair na servidão, e como, posteriormente, a ação extraordinária do povo reordenou a cidade segundo a liberdade. Nesse percurso pretendemos apontar como a ação do desejo do povo é fundamental para a vida livre e se refere à democracia enquanto prática política do povo e enquanto modo de vida pautado pela recusa da dominação.

Por fim, na conclusão relacionaremos nossa investigação da obra de Maquiavel a uma reflexão sobre o contexto político brasileiro contemporâneo. Nosso objetivo é questionar os sentidos das experiências política e democrática no Brasil dos últimos anos à luz da reflexão de Maquiavel acerca do povo e do desejo de liberdade.

---

<sup>2</sup> SKINNER, *Machiavelli*.

<sup>3</sup> LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*.

<sup>4</sup> Para Sérgio Cardoso (2022), esses dois intérpretes inauguraram duas linhagens distintas de interpretação: a matriz skinneriana e a lefortiana, que se distinguem em alguns pontos, mas sobretudo no que diz respeito à interpretação em torno dos desejos do povo e dos grandes. Para a matriz skinneriana, povo e grandes são grupos equivalentes com interesses distintos, e a lei surge como forma de equilíbrio entre eles para que os interesses de um grupo não se sobreponham aos do outro, ao passo que, para a matriz lefortiana, povo e grandes são classes políticas distintas segundo seu desejo: não ser dominado, e dominar, respectivamente.

<sup>5</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Doravante referidos como *Discursos*.

## O conflito entre povo e grandes, e o desejo de não ser dominado

O conflito é estruturante da obra e do pensamento de Maquiavel, pois em diversos de seus escritos o florentino assinala a cisão inerente a todo corpo social entre dois agentes que são atravessados por dois humores distintos: o povo e os grandes.<sup>6</sup> Nesse sentido, para o florentino, a desunião não indica a impossibilidade da vida em comum. Pelo contrário, ela é estruturante da experiência social, política e econômica. Para Maquiavel, portanto, a questão não é anular o conflito, mas compreender como ele se desenrola na cidade e os efeitos ocasionados por ele segundo a ação dos agentes.

Um dos momentos centrais em que o autor trata desse tema é o quarto capítulo do primeiro livro de seus *Discursos*, no qual ele discorre sobre os tumultos romanos e se coloca contra uma opinião comum segundo a qual Roma seria uma cidade tumultuária e, portanto, desordenada, que só teria prosperado graças à *virtù* militar e à boa fortuna. Embora não negue que esses dois elementos tenham sido importantes para a cidade, o autor pondera que sozinhos eles não explicam a grandeza romana porque, segundo ele, “onde há boa milícia é preciso que haja *boa ordem*, e raras são as vezes em que deixa de haver também boa fortuna”.<sup>7</sup> Maquiavel, então, rejeita a opinião de que Roma seria uma cidade desordenada, e que a milícia e a fortuna viriam a suprir seus defeitos, pois as armas e a boa fortuna não eram causas primeiras da grandeza de Roma, mas efeitos de sua boa ordenação. Dessa forma, os tumultos romanos não indicavam que a cidade fosse desordenada, pelo contrário, ao lançar luz sobre a desunião romana, Maquiavel apreende outra relação entre o conflito e a ordenação pois, segundo ele,

quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar *as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma* e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que *os bons efeitos que eles geravam*; e não consideram que *em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles*.<sup>8</sup>

Aqueles que condenavam os tumultos romanos enxergavam apenas sua superfície, a assuada e a grita, e ignoravam os bons efeitos que eles geravam, pois a desunião entre a plebe e os nobres ocasionava a construção de boas leis e ordenações ao longo do tempo. Dessa forma, Maquiavel inverte a opinião a respeito dos tumultos, pois eles não eram defeitos ocasionados por uma desordem, mas a causa primeira da liberdade romana. Nesse sentido, o florentino assinala, ainda, que a desunião estrutura a vida social e política, pois toda cidade é atravessada por dois humores distintos: o do povo e o dos grandes.

A vida social, então, não existe a despeito do conflito, mas graças a ele, pois o embate entre o povo e os grandes promove a criação de leis e ordenações que estruturam o corpo social, isto é, que ordenam a experiência dos agentes. Ordenação e conflito, portanto, não são opostos, pois eles se articulam mutuamente: o conflito ordena a cidade, a ordenação expressa o conflito, pois, segundo Lefort, “Maquiavel não deixa pensar que a primeira

<sup>6</sup> MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 45; MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 22, MAQUIAVEL, *História de Florença*, p. 8; p. 157.

<sup>7</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 21, grifos nossos.

<sup>8</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, pp. 21-22, grifos nossos.

ordenação seria a boa, visto que ele faz da *ordine* romana o produto de uma história; ele não deixa pensar que a lei impõe essa boa ordenação pela intervenção soberana de um sábio, visto que ele a enraíza no conflito social”.<sup>9</sup> Logo, a desunião não é nociva, o conflito não é um defeito a ser sanado, pois ele expressa a cisão inerente a todo corpo social segundo a qual ele se ordena.

Assim, a cidade se ordena segundo o embate dos agentes envolvidos no conflito, no caso, povo e grandes, por isso, no quinto capítulo de seus *Discursos*, o florentino examina a dinâmica desses agentes segundo os desejos que os atravessam para compreender qual deles é mais confiável para sustentar a cidade. Com efeito, ao indagar a quem se deve outorgar a guarda da liberdade, Maquiavel assinala que “se considerarmos o objetivo dos nobres e dos plebeus, veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominado e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes”.<sup>10</sup> O povo deseja não ser dominado, um desejo puramente negativo, indeterminado, pois, segundo Lefort, o humor do povo é um desejo que “certamente não se saberia separar dos apetites dos oprimidos, os quais são sempre trabalhados pela inveja, embora não se reduzam a ela, porque, em sua essência, ele é *negatividade pura, recusa da opressão, desejo de ser, não desejo de ter*”.<sup>11</sup> O desejo dos grandes, em contrapartida, é um desejo positivo de aquisição, de dominar, conquistar, portanto, um desejo de ter. Nesse quadro, a guarda da liberdade está mais segura nas mãos do povo porque ele recusa a dominação, logo, dificilmente se colocará no lugar do poder para dominar, ao contrário dos poderosos, que cobiçam sempre mais e utilizarão a autoridade da guarda da liberdade para satisfazer seu desejo até subjugar todo o corpo social, isto é, eles a utilizarão para usurpar o estado para si. O desejo do povo, portanto, é desejo de liberdade porque recusa que qualquer um tome para si o lugar do poder, isto é, que qualquer um assuma uma autoridade absoluta na cidade.

Entretanto, como o povo efetivamente assegura a liberdade? Que tipo de ação é capaz de manter a liberdade do corpo social? Como o povo reordena a cidade em seu conflito com os grandes e promove a vida livre? Essa questão diz respeito à operação do desejo popular, tema que foi revisitado por diversas e diversos intérpretes da obra maquiaveliana<sup>12</sup>, afinal, embora o florentino estabeleça uma relação entre o conflito e a ordenação da cidade, ele não esclarece como as leis e ordenações são efetivamente produzidas – nas palavras do professor Sérgio Cardoso<sup>13</sup>, se temos a lógica da dinâmica política, falta-nos o lance dos dados.

Contudo, se o lance dos dados não está dado, o caminho está ao menos indicado. Com efeito, no quarto capítulo do primeiro livro dos *Discursos*, Maquiavel se colocou contra a posição que censura os tumultos porque, segundo ele, a desunião promovia leis e ordenações favoráveis à liberdade. O conflito, por sua vez, não se reduz às suas manifestações ordinárias, pelo contrário, porque, segundo ele,

---

<sup>9</sup> LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 475, tradução nossa.

<sup>10</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 24.

<sup>11</sup> LEFORT, *Machiavel et la vérité effective*, p. 144.

<sup>12</sup> Por motivos de espaço, não seremos capazes de reconstruir o debate e as posições das autoras e dos autores em torno dessa questão. Deixamos apenas indicado as/os intérpretes que têm se dedicado a essa questão, como Gaille-Nikodimov (2004), McCormick (2011), Del Lucchese (2009), Vatter (2014), Pedullà (2018), Cardoso *Maquiavelianas*, Ames (2017), Adverse (2007).

<sup>13</sup> CARDOSO, *Maquiavelianas*.

se alguém dissesse: *os modos eram extraordinários, quase ferozes*, ver o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda a plebe de Roma, são coisas que assustam quem as lê, e não poderia ser diferente; *digo que toda cidade deve ter os seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes*; a cidade de Roma, por exemplo, tinha este modo: *quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa. 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.*<sup>14</sup>

A ação extraordinária do povo em Roma não era nociva porque ele se mobilizava pelo desejo de não ser dominado, e não para se colocar no lugar do poder, ou seja, para concentrar a autoridade a fim de oprimir, para usurpar a liberdade em proveito próprio. Os modos extraordinários do povo, portanto, são capazes de reordenar a cidade em vista da liberdade por causa de seu desejo, isto é, porque o humor de não ser dominado recusa a opressão e abre caminho à vida livre.

Assim, ao vincular o desejo do povo à liberdade, acreditamos que Maquiavel descreva uma experiência democrática, não no sentido de uma forma de governo – com efeito, no segundo capítulo dos *Discursos*, o florentino rejeita a forma de governo de Atenas porque lá apenas o povo teria autoridade<sup>15</sup> – mas no sentido de um modo de vida vinculado à operação do desejo do povo, ou seja, à ação do povo no campo político. O povo é aquele que institui leis e ordenações em favor da vida livre, é aquele cujo desejo de liberdade institui um modo de vida livre e democrático que não se baseia na dominação, no domínio de um ou de alguns sobre a coletividade do corpo social.

No entanto, embora Maquiavel vincule o povo à liberdade e indique que suas ações promovem a vida livre, ainda estamos no terreno da lógica. Para compreender a operação desse desejo e sua dinâmica – o lance dos dados –, precisamos ir aos acontecimentos.

## **A ação e os acontecimentos: a operação do desejo do povo**

Para compreender como a ação extraordinária do povo reordena a cidade segundo seu desejo de não ser dominado, nos dirigimos ao capítulo 40 do primeiro livro dos *Discursos*,

---

<sup>14</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, pp. 22-3, grifos nossos.

<sup>15</sup> No segundo capítulo de seus *Discursos*, Maquiavel afirma que o estado ateniense teve breve vida devido ao modo pelo qual Sólon ordenou as leis porque, segundo ele, por Sólon “constituir ali somente o estado popular, o fez de tão breve vida que, antes de morrer, viu nascer a tirania de Psístrato: e, embora depois de quarenta anos seus herdeiros tivessem sido expulsos, e Atenas recobrasse a liberdade, o estado popular que se restabeleceu, de acordo com as ordenações de Sólon, não se manteve por mais de cem anos, ainda que para manter-se fizesse muitas constituições, por meio das quais se reprimiam a insolência dos grandes e a licença do povo [universale]” (MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, pp. 17-8). Outros, porém, defendem que em Maquiavel há uma democracia associada às instituições, portanto, às formas de governo, como McCormick (2011) e Ricardo Silva (2018).

que trata da instituição do Decenvirato, como indica o título do capítulo: “A criação do decenvirato em Roma e o que se deve notar sobre esse fato: onde se considera, entre muitas outras coisas, como, com acontecimento semelhante, se pode salvar ou condenar uma república”. A instituição do Decenvirato, portanto, foi um momento de reordenação da cidade que abriu uma brecha pela qual Roma poderia se salvar ou se perder, isto é, construir a liberdade ou cair na servidão. O exame desses eventos, então, é importante para apreender a dinâmica do desejo do povo e dos grandes em um momento de reordenação da cidade, ou seja, a operação deles em sua conflitualidade segundo os acontecimentos.

Com efeito, essa reordenação teve início com disputas e contendas entre o povo e os grandes para se instituir novas leis em favor da liberdade.<sup>16</sup> Porém, na impossibilidade de a plebe e a nobreza se acordarem em novas leis, decidiu-se reformar Roma com base nas leis de Sólon em Atenas, e, para tanto, segundo Maquiavel,

foram nomeados dez cidadãos pelo período de um ano, entre os quais Ápio Cláudio, homem sagaz e inquieto. E, para que eles pudessem criar tais leis sem limitações, foram eliminadas de Roma todas as outras magistraturas, em particular a dos tribunos e dos cônsules, sendo também eliminado o direito de recurso ao povo; de modo que tal magistrado acabava por ser inteiramente príncipe em Roma.<sup>17</sup>

A instituição do Decenvirato, portanto, alterou completamente a ordenação de Roma, pois, ao eliminar todos os outros magistrados da cidade e o recurso de apelação ao povo, essa reordenação concentrou a autoridade pública nas mãos dos decênviros e a retirou dos outros agentes da cidade. Assim, todos os modos ordinários estavam nas mãos dos decênviros, e não havia meio ordinário de lhes fazer oposição e refreá-los. Essa concentração de autoridade se aprofundou ainda mais porque, segundo Maquiavel, em Ápio,

resumiu-se toda a autoridade dos outros companheiros seus, devido ao favor que lhe era votado pela plebe; pois ele assumira comportamento tão popular que parecia espantoso o modo como tão depressa mudara de natureza e de caráter, se, antes, era tido por cruel perseguidor da plebe.<sup>18</sup>

Ao perceber que o Decenvirato detinha toda autoridade pública de Roma, Ápio adotou um ânimo popular para se favorecer, e sua dissimulação foi bem-sucedida, pois a plebe passou a apoiá-lo e, desse modo, deu-lhe mais autoridade. A instituição do Decenvirato, então, alterou profundamente a ordenação romana não apenas porque a autoridade pública se concentrava nas mãos de dez cidadãos devido à suspensão das outras magistraturas e modos ordinários de expressão dos humores, mas também porque Ápio começou a obter o favor do povo e a formar uma facção da qual ele era o cabeça, ou seja, ele começou a erigir uma autoridade privada.

Esse inconveniente, porém, não foi percebido no início, pois, segundo Maquiavel, os decênviros não abusaram de sua autoridade durante o ano de sua magistratura, não

---

<sup>16</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, pp. 123-4.

<sup>17</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 124, grifos nossos.

<sup>18</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 124.

infringiram as leis, mantiveram apenas doze lictores (como era o costume com os antigos cônsules), e “embora tivessem *a autoridade absoluta*, quando precisaram punir um cidadão romano por homicídio, citaram-no diante do povo e por este o fizeram julgar”.<sup>19</sup> Desse modo, embora reunissem a autoridade da cidade de modo absoluto, os decênviros não a utilizaram em proveito próprio, e até mesmo outorgaram o julgamento de um homicídio ao povo, de modo que, por manter a civilidade, os Dez fizeram parecer que a ordenação romana não havia se alterado.

Assim, após o ano estabelecido para sua magistratura, os decênviros apresentaram as novas leis para a cidade a fim de que elas pudessem ser discutidas e promulgadas. Entretanto, nesse meio tempo, Ápio espalhou em Roma um rumor de que, se outras duas tábuas fossem estabelecidas em complemento às primeiras, haveria maior perfeição e liberdade em Roma, opinião que, segundo Maquiavel,

deu ao povo ocasião de ratificar o decenvirato por mais um ano, coisa com que o povo concordou de bom grado, seja porque os cônsules não eram constituídos novamente, seja porque lhe parecia possível passar sem os tribunos, visto ser ele mesmo o juiz das causas, como acima se disse.<sup>20</sup>

A plebe, então, acreditou na trama de Ápio, pois ela não percebeu a mudança das relações políticas e tampouco a intenção dele e dos outros decênviros, visto que, como ela fora juíza em um caso de assassinato, acreditava que ainda possuía sua autoridade de outrora. Ademais, como ela não fora oprimida pelos decênviros, lhe parecia que a proteção dos tribunos era desnecessária, pois eles se comportavam civilmente e não se mostravam ambiciosos. Logo, a plebe consentiu na recriação do Decenvirato porque acreditava que sua autoridade estava assegurada e também porque desejava se opor à nobreza, visto que o povo pensava que ela perderia sua posição e a autoridade que possuía, uma vez que os cônsules e o Senado não seriam reinstituídos.

Os grandes, por sua vez, também concordaram com a prorrogação do Decenvirato por mais um ano porque almejavam ascender a essa magistratura, porém, segundo Maquiavel, entre os primeiros a disputar esses cargos “estava Ápio, que usava de tanta humanidade com a plebe em sua solicitação que seu comportamento começou a ser suspeito para seus companheiros: pois acreditavam que não seria gratuita aquela afabilidade em homem tão soberbo”<sup>21</sup>. Dessa forma, para não se opor a Ápio abertamente, ou seja, aos olhos da plebe, que o favorecia, os nobres pretenderam fazê-lo com astúcia e arte bem como outorgaram a ele autoridade para propor o nome dos dez novos membros da magistratura, pois acreditavam que Ápio não proporia seu próprio nome, o que seria coisa inusitada e ignominiosa, isto é, que fugiria aos costumes civis romanos. Contudo, isso não refreou Ápio, segundo Maquiavel, ele assumiu tal impedimento e

nomeou a si mesmo entre os primeiros, *para espanto e desagrado de todos os nobres*; depois nomeou outros nove, favoráveis a seus fins. E essa nova nomeação,

---

<sup>19</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 124, grifos nossos.

<sup>20</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, pp. 124-5, grifos nossos.

<sup>21</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 125.



feita por mais um ano, *começou a mostrar ao povo e à nobreza o erro que haviam cometido. Porque Ápio parou de usar a máscara, começou a mostrar sua soberba inata e em poucos dias instilou seus costumes nos companheiros. E, para espanto do povo e do senado, em vez de doze lictores, nomearam cento e vinte.*<sup>22</sup>

Assim, os nobres acreditaram que poderiam constranger Ápio a recusar o posto de decênviro porque assumiram que ele agiria segundo os costumes da cidade. No entanto, eles não consideraram a ambição de Ápio e, acima de tudo, não viram que a ordenação romana havia mudado, pois ele poderia propor os nomes de todos os membros do Decenvirato sem que houvesse oposição à sua ação, sem que outro magistrado pudesse refreá-lo, visto que todos os modos ordinários, como os tribunos e os cônsules, estavam suspensos. Nesse sentido, a ação da nobreza não foi um impedimento, mas a ocasião para que Ápio tomasse o estado e se impusesse como senhor de Roma.

A instituição do Decenvirato, então, alterou completamente a ordenação da cidade e engendrou inconvenientes que ocasionaram sua servidão. As disputas e contendas entre o povo e os grandes, assinaladas no início do capítulo por Maquiavel, revelavam a necessidade de uma reforma do estado que reorganizasse as relações políticas, porém, sem chegar a um termo, plebe e nobreza decidiram confiar a tarefa da reordenação a apenas dez cidadãos. O grande equívoco deles, portanto, foi restringir a ação política sem que houvesse possibilidade de oposição e de refreamento a eles, pois, desse modo, os Dez podiam agir segundo seu arbítrio, como Ápio fez ao escolher a si mesmo e a seus companheiros para a nova instituição do Decenvirato.

Assim, Ápio submeteu Roma a sua autoridade e tornou-se senhor da cidade. Tão logo ele e seus companheiros ascenderam à magistratura do Decenvirato novamente, eles passaram a oprimir a plebe, e esta, sem seus tribunos, não tinha nenhum modo de se defender das injúrias, pois, segundo Maquiavel,

*se alguém que tivesse uma queixa de um [decênviro] apelasse para outro, era mais maltratado na apelação do que na primeira sentença. De modo que a plebe, percebendo seu erro, começou, cheia de aflição, a voltar-se aos nobres, e procurou captar um sopro de liberdade onde havia temido a servidão, a tal ponto que conduziu a república àquela condição. E a nobreza se agradava daquela aflição, porque, aborrecidos do presente, desejavam a volta dos cônsules.*<sup>23</sup>

Logo, após tomar definitivamente a autoridade pública, a insolência dos Dez se voltou aos populares e estes, sem possibilidade ordinária de refrear os decênviros, apelavam aos nobres em busca de proteção. Os grandes, porém, não intervinham porque acreditavam que poderiam utilizá-la a seu favor, pois eles imaginavam que, ao final do ano complementar estabelecido para a magistratura do Decenvirato, a plebe os apoiaria contra os Dez e eles retomariam sua autoridade com a reinstituição dos cônsules e do Senado.

Contudo, a nobreza mais uma vez se enganou ao acreditar que os Dez seguiriam os costumes romanos e os modos ordinários. Com efeito, ao fim do ano estipulado para sua

---

<sup>22</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 125, grifos nossos.

<sup>23</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 126, grifos nossos.

magistratura, os decênviros deveriam depor sua autoridade e apresentar as outras duas tábuas complementares às dez primeiras, porém, segundo Maquiavel, as leis estavam escritas, mas não promulgadas, e essa foi

a ocasião para que os Dez continuassem na magistratura; começaram então a *dirigir o estado com violência* e a servir de satélites para a juventude nobre, à qual davam os bens daqueles que condenavam. *Com aqueles presentes a juventude se corrompia e preferia sua licenciosidade à liberdade de todos.*<sup>24</sup>

Novamente, a nobreza se enganara ao considerar que os Dez deporiam sua autoridade de bom grado e retornariam humildemente a sua condição anterior. Pelo contrário, como os decênviros eram senhores da cidade, dominavam os modos ordinários e concentravam toda autoridade, eles puderam tomar o estado para si, ou seja, mantê-lo com violência e segundo seus interesses. Para tanto, contra parte dos nobres e contra o povo, os decênviros se voltaram aos jovens nobres em busca de apoio e os corromperam por meio de bens e patrimônios. Assim, contra o povo e uma parcela da nobreza, os Dez reuniram a juventude nobre como partidária, formaram uma facção para sustentar seu governo por meio da força e se tornaram senhores de Roma.

Dessa maneira, se em um primeiro momento o conflito mostrava a necessidade de reordenação das relações políticas em Roma, os efeitos da desunião foram prejudiciais para a cidade, dado que o conflito ocasionou a servidão. Assim, do conflito não decorre necessariamente a liberdade, como mostram esses acontecimentos, pois, segundo Maquiavel,

nota-se em primeiro lugar que em Roma se incorreu no inconveniente de criar uma tirania pelas mesmas razões por que nasce a maior parte das tiranias nas cidades: *pelo demasiado desejo do povo de ser livre e pelo demasiado desejo dos nobres de comandar*. E, quando não se acordam na criação de uma lei em favor da liberdade, *mas alguma das partes se põe a favorecer alguém, logo surge a tirania*. O povo e os nobres de Roma acordaram-se na constituição dos Dez, e foram eles constituídos com tanta autoridade por causa do grande desejo de cada uma das partes: *uma de extinguir o título consular, outra o tribunicio.*<sup>25</sup>

O conflito em Roma se exacerbou a tal ponto que povo e grandes desejavam extinguir as magistraturas de seus adversários, e por isso eles concordaram em constituir os Dez. No entanto, depois, a plebe favoreceu Ápio porque lhe parecia que ele tinha modos populares e se oporia à nobreza em favor da plebe. A nobreza, por sua vez, concordou com a reinstalação do Decenvirato por mais um ano porque almejava essa magistratura, e ela não defendeu a plebe contra Ápio porque acreditou que poderia usar os populares para retomar sua autoridade com a instituição dos cônsules e do Senado sem a necessidade de reinstalar os tribunos. Logo, à primeira vista, a ação do povo não conduziu Roma à liberdade, pois o excessivo desejo do povo de se opor aos nobres e prejudicá-los resultou na ascensão de um tirano.

---

<sup>24</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 126, grifos nossos.

<sup>25</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 127, grifos nossos.

Os acontecimentos da história romana, todavia, mostram outros sentidos da ação do povo.

Com efeito, após esses acontecimentos, os sabinos e os volscos empreenderam guerra contra Roma para o desespero do Decenvirato, pois, segundo Maquiavel, eles logo “começaram a perceber a fraqueza de seu estado, porque sem o senado não podiam preparar-se para a guerra, e, reunindo o senado, parecia-lhes que perderiam o estado. Contudo, diante da necessidade, tomaram essa última decisão”<sup>26</sup>. Apenas o Senado tinha a prerrogativa de deliberar ou não sobre a guerra, por isso, os Dez não podiam reunir o exército para responder à agressão dos sabinos e dos volscos sem a autorização dos senadores, ou seja, sem a recriação do Senado. A reinstuição dessa magistratura, porém, reduziria a autoridade dos decênviros e eles perderiam seu estado, visto que a parte da nobreza excluída do governo retomaria sua posição. Nesse sentido, o estado do Decenvirato era fraco porque ele não era capaz de resistir a um acontecimento, à variação da fortuna, por si só, pois eles dependiam de outras partes da cidade, como ficou claro neste acontecimento.

Dessa forma, diante da necessidade, os Dez foram obrigados a reinstituir o Senado para seu prejuízo. A nobreza, então, retomou sua autoridade e rebaixou os Dez, e segundo Maquiavel, “o poder dos Dez teria sido extinto se o senado, por aversão à plebe, não tivesse deixado de impor sua própria autoridade, acreditando que, se os Dez depusessem voluntariamente a magistratura, os tribunos da plebe talvez não fossem novamente constituídos”<sup>27</sup>. Como desejavam se opor à plebe, os nobres mantiveram o Decenvirato e não recriaram os tribunos, pois, desse modo, a plebe não teria proteção e tampouco condições para se opor à força combinada do Senado e do Decenvirato. Logo, a ambição dos grandes, seu desejo de dominar, reordenou a cidade em uma nova configuração que excluía a plebe da autoridade pública e a oprimia porque não havia quaisquer meios ordinários para ela se proteger contra as injúrias dos grandes e dos decênviros. Por conseguinte, pelo seu desejo de dominar, os grandes reordenaram a cidade segundo a servidão e impuseram a opressão sobre o povo.

No entanto, essa ordenação também não resistiu aos acidentes e à variação da fortuna, pois, após a autorização do Senado, ordenaram-se dois exércitos para combater os sabinos e os volscos, enquanto Ápio permaneceu no governo de Roma para manter o estado recém ordenado.<sup>28</sup> Em meio a esses acontecimentos, ele passou a desejar Virgínia, porém, como ela não o amava, Ápio almejava tomá-la pela força, e o pai dela, sem esperanças de se opor ao decênviro e desesperado pela situação da filha, a assassinou para que ele não a possuísse, e então, segundo Maquiavel,

se seguiram os tumultos de Roma e dos exércitos, e estes, juntando-se aos remanescentes da plebe romana, foram para o Monte Sacro, onde ficaram até que os Dez depusessem a magistratura, e fossem constituídos tribunos e cônsules, e Roma fosse reconduzida à forma de sua antiga liberdade.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 126, grifos nossos.

<sup>27</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, pp. 126-7, grifos nossos.

<sup>28</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 127.

<sup>29</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 127, grifos nossos.

A ambição de Ápio, então, não encontrava limites, e não havia nenhuma forma ordinária de se opor a ele, uma vez que a nobreza permitia que os decênviros mantivessem certa autoridade para manter o povo refreado. Assim, desejando possuir Virgínia, não havia forma de refrear Ápio e ele chegou ao ponto de torná-la escrava para consumir seu ímpeto, de modo que Virgílio foi levado ao desespero e acabou por assassinar sua filha, o que, por sua vez, ocasionou a insurreição plebeia. Nessa perspectiva, a revolta da plebe representa o desespero daqueles que não tinham mais garantias ordinárias para sua proteção, pois sua própria vida estava exposta diante da dominação dos decênviros e dos nobres, bem como da guerra que Roma empreendia contra os sabinos e os volscos. Logo, na ausência de modos ordinários que o protegessem, o povo empreendeu uma ação extraordinária e saiu de Roma para se instalar no Monte Sacro com a exigência de que os tribunos fossem restituídos e a cidade voltasse à sua antiga forma.

Assim, o que esses acontecimentos mostram? A ordenação romana, seja com o Decenvirato ou com a posterior reordenação que reinstalou o Senado, expressava a servidão, pois não havia modos ordinários de refrear os nobres e os decênviros, que podiam expressar seu humor e oprimir a plebe sem oposição. O povo, então, se insurgiu por modos extraordinários e expôs a desordem daquela ordenação, dado que, embora sustentasse Roma por meio dos exércitos, ele não tinha voz na política ordinária romana. A ação extraordinária do povo, portanto, investiu contra os modos ordinários, abriu uma brecha no instituído para mostrar a opressão veiculada pelos meios ordinários porque segundo Ramos, “*o desmedido desejo de liberdade se expressa de maneira inesperada, expõe antigas mazelas, confronta seus males*”.<sup>30</sup> O *não* do desejo de não ser dominado do povo, expresso por vias extraordinárias, nega o instituído enquanto modo pelo qual se veicula a opressão, posto que o excesso desse desejo, sua indeterminação, sua negatividade, recusa qualquer determinação que encerre o povo em termos positivos, aquisitivos, isto é, qualquer determinação que pretenda se valer dele como objeto – como Ápio, que desejava possuir Virgínia, e os grandes, que oprimiam o povo ao mesmo tempo em que se valiam dele no exército.

---

<sup>30</sup> RAMOS, “Claude Lefort e a escrita democrática”, p. 132, grifos nossos. Ao interpretar a filosofia de Lefort à luz da interpretação que o filósofo francês empreende de Maquiavel, Ramos mostra que o excesso do desejo de liberdade abre uma brecha nos modos instituídos e mostra sua desregulagem em relação a esse desejo. Com efeito, ao retomar a interpretação de Lefort acerca de Maio de 68 na França, Ramos observa que a ação dos insurgentes “fez minar a adesão inconsciente dos estudantes e dos professores ao que organizava a realidade da vida cotidiana. Quando, mais tarde, lançados na rua pela agressão policial na Sorbonne, os estudantes arrancam e atiram paralelepípedos, encontram nesse gesto o equivalente do que haviam feito na universidade. Do mesmo modo, a barricada não tem apenas a função de muro de proteção apto para assegurar a resposta dos agressores, ela é um símbolo de ruptura da ordem, a instituição de uma nova desordem. *Os estudantes agem à margem do âmbito das organizações estabelecidas e nisso atacam o ponto nevrálgico que organiza a vida na sociedade burguesa*: a burocratização de todas as atividades, especialmente da ação, reiteradamente apartada do exercício do pensamento. *Assim, o desmedido desejo de liberdade se expressa de maneira inesperada, expõe antigas mazelas, confronta seus males*. Não foi um mal localizado que se tornou evidente à vista de todos – o mal de uma Universidade presa a práticas arcaicas ou o mal de um poder que maneja de maneira atrapalhada a violência policial de que dispõe. A Universidade foi o palco da implosão temporária das *estruturas de opressão que permeavam o tecido social*” (RAMOS, “Claude Lefort e a escrita democrática”, p. 162, grifos nossos). Ora, como não reconhecer na plebe romana e nos estudantes de Maio de 68 a encarnação do desejo de liberdade que abre brechas nos modos ordinários para mostrar as fissuras do tecido social, a desordem que a ordem busca maquiavar? Como não reconhecer, nos dois acontecimentos, o excesso do desejo do povo que se volta contra o instituído, a negação dos modos ordinários que mascaram sua opressão, a invenção de novos meios – erguer barricadas na França, e deixar Roma em meio a uma guerra – que escancarem o desajuste entre modos e relações entre os agentes, a desordem que permeia a ordenação?

O humor do povo, portanto, é *desejo de ser* porque ao recusar a dominação ele expressa a liberdade, isto é, a multiplicidade de modos de vida que podem se realizar sobre ele e que não se reduzem à aquisição, ao *desejo de ter*. Nesse quadro, o povo participa da reordenação do corpo social enquanto agente que recusa um modo de vida pautado pela dominação, isto é, em que um ou poucos satisfazem seus desejos às custas da opressão de outros. Contra essa determinação positiva, o povo empreende uma ação extraordinária que desarticula os modos ordinários e mostra seu desajuste, sua desordem, seu desconcerto, ou seja, a opressão que eles veiculam enquanto instâncias de ação ordinária. Assim, não se trata de moralizar os agentes – o “bom” humor contra o “mau” –, mas de compreender o sentido político da desunião e da ação dos agentes: alguns desejam dominar, conquistar, impor a dominação sobre o corpo social a fim de satisfazer seu humor, ao passo que outros desejam não ser dominados, se recusam a ser oprimidos e desejam, por conseguinte, ser livres.

O povo, então, é agente da reordenação da cidade não como aquele que se coloca na posição de ordenador, que concentra autoridade em si e dispõe a cidade segundo seu engenho, mas sim como aquele que recusa a dominação dos grandes e exige a instituição de novas leis e ordenações que reestruturem as relações do corpo social, isto é, que reestruturem a ordenação no sentido da liberdade. Ao contrário do ambicioso que almeja tomar o estado para si, e daqueles que desejam dominar, os modos extraordinários do povo raramente são nocivos à cidade porque, movido pelo desejo de não ser dominado, ele não pretende ocupar o lugar de comando pelo qual exerceria a dominação. Pelo contrário, enquanto povo, seu desejo recusa esse lugar.

Assim, ao recusar a dominação dos grandes, ao se furtar ao comando, o povo expressa outro modo de vida, uma forma diversa de compreender a política e, por conseguinte, de se ordenar o corpo social e a vida política. Essa experiência é a da democracia como abertura de um campo político no qual a autoridade não pertence a ninguém porque é compartilhada por todos, logo, uma experiência que recusa a dominação, o comando, como modo de vida do corpo social. Democracia, portanto, como modo de vida, modo de recusar a dominação pela operação do desejo do povo.

## Conclusão

A crise política e a crise da democracia representativa são temas em pauta há alguns anos tanto no Brasil como no mundo.<sup>31</sup> No caso brasileiro, diante de tantos acontecimentos que vêm ocorrendo ao menos desde as Jornadas de Junho de 2013, torna-se necessário interrogar não apenas nosso sistema político, mas também nossa experiência social e política

---

<sup>31</sup> Os fatos a seguir são de conhecimento público, mas seguem algumas referências que permitem situar esse cenário no Brasil e no mundo: 1) o *Atlas da Violência*, que é produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, IPEA (2023), que procura justamente mapear a violência no território brasileiro, disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/9350-223443riatlasdaviolencia2023-final.pdf>; 2) o artigo de Vladimir Safatle (2024), professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), sobre os conflitos sociais no Chile, *Insurrección e institución*, disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/250254>; 3) o livro de Eliane Brum (2019), jornalista, *Brasil, construtor de ruínas*, sobre os conflitos sociais no Brasil; e, ainda, 4) o artigo *O que foi o 8 de janeiro?*, de Bernardo Ricupero (2024), professor do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=716080>.

para nos questionarmos sobre os sentidos da democracia e de sua construção. Com efeito, em um país no qual a política institucional e movimentos retrógrados avançam contra a floresta, os povos originários, os povos-floresta, a população quilombola, a população preta e periférica, as mulheres, a população LGBTQIAPN+ e outras pessoas vulnerabilizadas e precarizadas, em um país no qual esses grupos são os mais afetados pela violência institucional, policial, simbólica, cotidiana, jurídica, é difícil acreditar que vivemos em uma democracia plena.

Entretanto, alguns defendem que vivemos em uma democracia porque “as instituições estão funcionando”, ou seja, porque não teria havido nenhuma ruptura institucional como o fechamento do Congresso, do STF, ou um golpe militar. Alguns defendem essa posição não apenas diante das violências citadas acima, mas também após o golpe contra Dilma Rousseff, o assassinato de Marielle Franco, a disseminação de fake-news, a pandemia de covid que, em nível federal, foi uma gestão genocida, os acampamentos em frente a quartéis militares que pediam uma intervenção militar, o ataque de 8 de janeiro de 2023 em Brasília. Mesmo diante de todos esses acontecimentos, alguns defendem que o Brasil é uma democracia sólida porque as instituições garantem o funcionamento ordinário da política, isto é, eleições para os cargos executivos e legislativos, debate e aprovação de leis nas instâncias legislativas, julgamentos nos tribunais segundo os ritos formais e oficializados, divisão e equilíbrio entre os três poderes da república, dentre outras formas de funcionamento ordinário da política institucional.

Contudo, é necessário perguntar: a mera operacionalidade das instituições é suficiente para indicar seu sentido político? O simples funcionamento das “leis e ordenações” basta para garantir a liberdade e a democracia?

Diante dessas perguntas, Maquiavel coloca questões essenciais a respeito do sentido da vida política e da experiência democrática. De nada vale o mero funcionamento das instituições se elas mantêm um *status quo* no qual a dominação continua a ser veiculada de forma ordinária sobre os grupos mais vulneráveis da população, isto é, se as leis e ordenações não se vinculam mais à experiência da coletividade. Nesses termos, a democracia não é simplesmente uma forma de governo, antes, ela é uma experiência, um modo de vida<sup>32</sup>. Como defendemos ao longo de nosso texto, só há democracia quando o povo recusa a dominação dos grandes porque essa recusa expressa a pluralidade, a diversidade e a multiplicidade de modos de vida que não podem ser subsumidos ao domínio de um ou de alguns que almejam restringir a coletividade do corpo social a objeto de seu desejo, ou seja, oprimi-los para saciar seu desejo de posse – o desejo de dominar. O povo, então, não é uma simples categoria sociológica – por exemplo, a população brasileira – mas um conceito político: ele é um agente político múltiplo e plural, atravessado pelo desejo de não ser dominado, o desejo de viver sob diversos modos de vida sem opressão.

Assim, embora estejamos de fato em um sistema político democrático – a democracia liberal representativa – isso ainda é pouco. E é pouco não apenas por causa da opressão dos grandes, mas porque o desejo de liberdade do povo pulsa, porque a experiência democrática transborda uma simples forma de governo. É esse modo de vida, essa liberdade, que o povo constrói por meio de seu desejo. A experiência democrática, portanto, é aquela construída

---

<sup>32</sup> Ao definir a democracia como “modo de vida”, seguimos a reflexão de Chauí em torno da democracia em seu texto *A sociedade democrática*.

pelo povo enquanto agente político, isto é, pelos grupos oprimidos quando eles recusam a dominação dos grandes para construir formas de vida no sentido da liberdade e da democracia. Essa é a experiência democrática que o povo expressa por seu desejo de não ser dominado, e é a democracia que nos interessa construir.

## Referências bibliográficas

ADVERSE, Helton. “Maquiavel, a república e o desejo de liberdade”. In: *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia*, 30 (2), pp. 33-52, 2007.

AMES, José Luiz. *Conflito e Liberdade: a vida política para Maquiavel*. Curitiba: CRV, 2017.

BRUM, Eliane. *Brasil, construtor de ruínas. Um olhar sobre o país, de Lula a Bolsonaro*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2019.

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

CHAUÍ, Marilena. “A sociedade democrática”. In: *O ser humano é um ser social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

DEL LUCCHESI, Filippo. *Conflict, power and multitude in Machiavelli and Spinoza: tumult and indignation*. New York: Continuum, 2009.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit civil et liberté: la politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Atlas da violência 2023*. Coordenadores: Daniel Cerqueira; Samira Bueno – Brasília: Ipea; FBSP, 2023. Acesso em 27/05/2024. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/9350-223443riatlasdaviolencia2023-final.pdf>.

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

LEFORT, Claude. “Machiavel e la *verità effettuale*”. In: *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.

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

MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MCCORMICK, Jonh P. *Machiavellian democracy*. New York: Cambridge University Press, 2011.

PEDULLÀ, Gabrielle. *Machiavelli in tumult: The Discourses on Livy and the origins of political conflictualism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

RAMOS, Silvana de Souza. “Claude Lefort e a escrita democrática”. In: *Revista Discurso*, 48 (1), pp. 155-166, 2018.

RICUPERO, Bernardo. *O que foi o 8 de janeiro?* Artigo - Jornal da USP, 2024. Acesso em 27/05/2024. Disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=716080>.

SAFATLE, Vladimir. *Insurrección e institución: el caso chileno*. CLACSO, feb-24, pp. 91-122, 2024. Acesso em 27/05/2024. Disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/250254>.

SILVA, Ricardo. “A república democrática de Maquiavel: uma crítica à interpretação anti-institucionalista”. In: *Revista brasileira de Ciências sociais*, vol. 33, n. 98, 2018.

SKINNER, Quentin. *Machiavelli: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

VATTER, Miguel. *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. New York: Fordham University Press, 2014.



## Qual é o sentido do direito de resistência em Hobbes? Uma aparente armadilha

*Lorenzo Emanuelli Furlan<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este artigo tem como objeto o direito de resistência na teoria política de Thomas Hobbes. Hobbes é conhecido por defender um modelo de poder e Estado absoluto ao mesmo tempo que inclui o direito de resistência como um direito natural inalienável. Mas qual é o limite dessa ideia na teoria hobbesiana? Parece que há uma aparente armadilha em torno do direito de resistência colocada pelo próprio autor. Pretendo indicar pontos que mostrem como dissolver tal aparente armadilha do pensamento político hobbesiano e, sobretudo, mostrar que Hobbes não estava fazendo um convite à resistência.

**Palavras-chave:** Direito de Resistência – Hobbes – Liberdade dos súditos – Estado de direito

### What it means right of resistance in Hobbes? An apparent trap

**Abstract:** This paper is about the meaning of right of resistance in Thomas Hobbes political theory. It is reasonable to say that right of resistance it might be a trap, put up by Hobbes himself, and taken as the basis of his theory. But what is the limit for that idea? I try to point out how to dissolve that apparent trap and show that an invitation to right of resist it is not what Hobbes was doing at that time.

**Keywords:** Right of resistance – Hobbes – Liberty of Subjects – Commonwealth

---

<sup>1</sup> Mestre em Direito (UFSC), Doutorando em Ética e Filosofia Política (UFSC) sob orientação do Dr. Aylton Barbieri Durão. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior (CAPES). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5836921302630615>. E-mail de contato: [furlan.elorenzo@gmail.com](mailto:furlan.elorenzo@gmail.com).

## Introdução

Este artigo tem como objeto o direito de resistência na teoria política de Thomas Hobbes. Hobbes é bem conhecido por justificar um modelo político de Estado absoluto, no qual a figura do soberano representante possui amplo plexo de prerrogativas – Hobbes mesmo o isenta de cometer injustiças e de responder às leis que cria –, mas ao mesmo tempo afirma que o direito de resistir é inalienável e, de certa forma, a mesma lei que leva a resistir é a lei que fundamenta a punição.

O filósofo do *Leviatã* não tinha intenção de defender o modelo político que se convencionou chamar de democracia ou governo representativo, mas sim um tipo de Estado de direito autocrático. Nessa obra, o autor procurou dar uma fundamentação para o poder absoluto. O modelo político de Hobbes não divide o poder, concentra-o, e não sustenta que liberdades naturais possam servir como “trunfos” políticos à constituição do soberano. O problema é que se, por um lado, Hobbes defendia um modelo autocrático de Estado de direito, por outro lado, também indicava que nem mesmo um poder absoluto pode revogar as leis naturais, em especial, aquela que determina que o homem<sup>2</sup> pode fazer tudo aquilo que for necessário para assegurar sua própria existência. A mesma lei natural que exige que o indivíduo faça o que for necessário para alcançar a paz igualmente comporta a faculdade de resistir a uma punição que ameaça sua vida.

Desse quadro a questão do direito de resistência surge como digna de ser tematizada como objeto de investigação filosófica, ainda que atualmente tenham maior destaque democracias constitucionais e que em comparação com elas a teoria política hobbesiana, por justificar um poder absoluto, à primeira vista possa ter perdido relevância. Pretendo indicar pontos que sustentem que há uma armadilha em torno do direito de resistência, colocada pelo próprio Hobbes. Na proposta do *Leviatã*, Hobbes afirma que o súdito tem o direito de resistir a uma ordem do soberano, caso esta implique em ataque direto à vida, seja pela ordem de morte, seja pela mutilação ou prisão. Essa afirmação pode levar a uma conclusão de que Hobbes defende o direito de resistência e até mesmo fomenta tal direito. Se assim for, essa interpretação subverte o conceito de liberdade do súdito e oferece um convite à resistência.

Para investigar o problema, partirei de pesquisa bibliográfica e interpretativa, sobretudo, a partir da principal obra de teoria e filosofia política do autor: *Leviatã*. O artigo será então dividido da seguinte forma: (i) explicação do ponto de partida de Hobbes; doravante, (ii) análise da diferença conceitual entre direitos e direito e os sentidos de liberdade natural; (iii) por fim, exame da questão do direito de resistência.

## A situação de igualdade natural

A situação de igualdade natural entre os homens foi descrita em *Do Cidadão* em clara oposição ao pensamento de Aristóteles. Por natureza, para Hobbes, mesmo o homem “mais” forte ou “mais” sábio não pode reivindicar para si algo que o “mais” fraco ou o

---

<sup>2</sup> Hobbes utiliza o substantivo homem. Pelo fato de que ele usa tal substantivo, sem causar prejuízos de compreensão da gramática e do léxico hobbesiano, é preferível utilizar os termos “pessoa” ou “ser humano”, mais apropriados ao século XXI. A utilização desses termos, assim como do termo “indivíduo”, em nada prejudica a correta compreensão e interpretação da obra.

“menos” sábio também não o possa fazer. Naturalmente, todos os homens são iguais e a desigualdade surge da própria instituição do *civil law*.<sup>3</sup> Com efeito, a conhecida situação hipotética de natureza entre os homens, pressuposição fundamental para o modelo político do autor, é descrita a partir das seguintes premissas:

[A] Natureza fez os homens iguais, nas faculdades do corpo, e da mente; mesmo que pense existir um homem às vezes manifestamente mais forte de corpo, de mente mais rápida que outro; ainda assim quando se considera tudo em conjunto a diferença entre um homem, e outro homem, não é tão considerável, que possa um homem reivindicar para si algum benefício, que o outro não possa pretender igualmente.<sup>4</sup>

Hobbes afirmou a ideia de igualdade natural entre os indivíduos em duplo sentido biológico e psicológico: as diferenças de força e raciocínio entre os indivíduos não são suficientes para modificar a situação inicial dos indivíduos. Por mais que possuam diferenças, ainda assim, o “mais” forte e o “mais” fraco, o “mais” rápido de raciocínio e o “mais” devagar, podem aspirar e tentar alcançar aos mesmos bens, principalmente, no que diz respeito a sua própria conservação. Aquilo que é fator de diferença entre os homens não é fator suficiente para garantir que um indivíduo “mais” fraco não dispute por bens e até mesmo vença, pior de tudo mate, o outro indivíduo “mais” forte.<sup>5</sup>

Quando dois ou mais homens almejam alcançar o mesmo fim e esse fim não pode ser alcançado por ambos então tornar-se-ão inimigos. A igualdade natural da situação original entre os indivíduos leva (e tem mesmo de levar para que o Estado hobbesiano tenha razão de ser) ao estado de discórdia entre os homens, no qual prevalece a inimizade e a guerra como disposição potencial de entrar em conflito físico e bélico. Se os homens competem entre si a todo custo pelos bens, mormente, por lucro; se desconfiam uns dos outros a ponto de trancar as portas de casa à noite; se discordam sobre questões de verdade, justiça, bem etc. e tem dificuldade de alcançar um entendimento; então é natural que cada um procure se antecipar em relação às ações do outro, o que significa dizer ser natural que cada um procure subjugar os outros durante o tempo que não haja outro poder capaz de conter a todos.

Em suma, a necessidade de antecipação entre os homens não é só um dado de pessoas injustas, mas os próprios homens justos se antecipam na dinâmica da subjugação, pois não lhes restaria outra ação quando os primeiros começassem a buscar se antecipar, a não ser fazer o mesmo. De todo modo, essa condição natural de igualdade é a base para que haja a situação de guerra entre os homens, tal estado em que não há um poder comum capaz de equalizar as discórdias e as consequências das perversões da natureza humana, ou seja, no qual se deflagra “uma guerra [de] todos os homens contra todos os homens”.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> HOBBS, *De Cive*, pp. 41-44. Em Aristóteles, uma das definições de homem é a de um animal político, isto é, alguém que, intrínseca e organicamente, é um ser político. Para Aristóteles, a formação do regime político, da soberania e das leis, dar-se-ia de modo natural, orgânico à natureza do homem, que é societária e política. Já em Hobbes, os homens não procuram a companhia de seus pares por si mesmas, e por uma consequência da sua natureza – os homens não querem sua companhia recíproca por si mesma –, mas, antes, pretendem se juntar em grupos para que lhes conferir honra ou algum outro proveito.

<sup>4</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 82.

<sup>5</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 83.

<sup>6</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 84.

## A distinção entre *right* e *law* e os sentidos da liberdade natural

Em Hobbes, as leis da natureza servem de justificativas para o estabelecimento do Estado de direito. Antes de apresentar e definir o que são tais leis naturais, o autor se concentra em apresentar as definições de direito natural e de liberdade. De acordo com as palavras de Hobbes:

O DIREITO DE NATUREZA, a que os escritores comumente chamam *de jus naturale*, é a liberdade que cada homem tem, para usar seu próprio poder, como quiser, para a preservação da sua própria natureza: isto é, da sua própria vida; e conseqüentemente, de fazer qualquer coisa, que o seu próprio julgamento, e razão, indique-lhe como adequada para esse fim.

Por LIBERDADE, é entendido, de acordo com o significado próprio da palavra, a ausência de impedimento externo: impedimentos estes que muitas vezes tiram parte do poder do homem de fazer o que quer, mas não podem obstar de que use o poder que resta, conforme o julgamento e razão lhe ditarem.

A LEI DA NATUREZA (*lex naturalis*), é o preceito ou norma geral da razão, descoberta pela razão, pela qual o homem é proibido de fazer aquilo que for destrutivo para sua própria vida, ou usar dos meios de preservação da vida, e privar dos melhores meios de preservá-la. Para aqueles que pensam esse assunto, costumam confundir *jus* e lei, direito e lei, eles devem ser distinguidos, porque *right* consiste na liberdade de fazer ou não fazer; enquanto *law*, determina ou obriga alguém a fazer ou não.<sup>7</sup>

Há duas significações de direito (*right*) de natureza em Hobbes: o direito natural significa a faculdade do uso do poder que cada um tem para preservar a própria natureza e a liberdade de fazer ou deixar de fazer.<sup>8</sup> “Ter direito” tem como critério de ser “ter o poder de preservar a própria vida” e “ter liberdade de fazer ou deixar de fazer algo”.<sup>9</sup>

O conceito de liberdade natural envolve o fato de não se ter impedimentos externos para a ação, o que leva a toda uma tradição do pensamento em torno da ideia de liberdade como ausência de interferência. Se o conceito de direito natural destaca a liberdade em um sentido positivo, ao mesmo tempo, Hobbes define a liberdade natural de modo deflacionário ou negativo. Veja-se que Hobbes usa o termo *impedimento* e não *interferência*. Isso porque uma interferência legal legítima não pode constituir impedimento em uma gramática hobbesiana. Dessa forma, um corpo é livre quando não há um fator externo que o impeça. Se um corpo tem algum impedimento externo, não há movimento, e, portanto, não há liberdade. Da ideia de liberdade como ausência de impedimento externo chegou-se à interpretação negativa do direito natural de liberdade como não-intervenção e, assim, a uma concepção deflacionária da liberdade.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 86.

<sup>8</sup> DURÃO, “Crítica da concepção de liberdade segundo o neorrepublicanismo de Pettit”, p. 8; DUTRA, “Direito natural (*jus naturale*) em Hobbes”, pp. 62-68.

<sup>9</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 86.

<sup>10</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 87; SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 44.

Já a lei de natureza surge como preceito ou norma geral da razão que proíbe o homem de fazer certas coisas que provocam prejuízo a si mesmo, seja diretamente, seja por meio da privação dos meios necessários para tanto, bem como o determina a fazer tudo aquilo que for considerado necessário para buscar a sua autoconservação e das pessoas dele dependentes. O direito natural de liberdade determina, então, três proposições iniciais: que o homem deve deixar de fazer coisas que ponha em risco a sua própria vida; que o homem deve fazer tudo aquilo que quiser para a conservação da sua existência; e que a pessoa livre é aquela sem impedimento externo ao movimento do corpo. Hobbes define as leis naturais como preceitos ou normas gerais da razão: a lei natural é a regra ou princípio que não só pode servir como parâmetro para validar ou não uma conduta, como também assume o papel de ser um direcionador da ação.<sup>11</sup>

De toda maneira, o argumento central em torno do contrato pressupõe a situação caótica do estado de natureza, na qual os homens são juízes dos seus atos e do dos outros, e não há poder comum suficiente posto acima dos indivíduos que possa conter as consequências nocivas da natureza humana. Esse direito natural e os correlatos conceitos de liberdade coexistem na situação original de igualdade hipotética. Porém, como Hobbes bem define ao final do parágrafo citado, não se pode confundir direito natural (*right*) com o direito positivo (*law*): enquanto o primeiro é apenas uma faculdade, o outro é uma norma cogente aplicada com resguardo do poder de polícia. Depois que se chega ao conhecimento da lei natural que determina a cada indivíduo renunciar à parcela da liberdade natural para o soberano, o direito já não é mais tomado somente como *right*, pois, então, passa-se ao governo da *civil law*<sup>12</sup>, como o comando expedido pelo soberano para os membros da comunidade. Neste caso, a definição do direito positivo pressupõe não só uma ordem geral da razão, que qualquer pessoa racional pode alcançar pelo raciocínio, porque “o direito, em geral, não é um conselho, mas uma ordem. E não é uma ordem dada por qualquer um a qualquer um, pois é dada por quem se dirige a alguém já anteriormente obrigado a obedecer-lhe”.<sup>13</sup>

Quando a pessoa racional elege o meio do Estado para garantir sua vida, segurança e paz, faz isso a partir de um cálculo que não leva tanto em consideração o que é bom para o outro, mas apenas aquilo que é bom para si. A regra de ouro, que não parece ser uma garantia suficiente de que o pacto terá adesão e efetividade, é ainda assim uma premissa moral individualista: (não) faça aos outros o que (não) querem que façam contigo, o que significa que o eu pensa no outro porque não quer que o outro lhe produza danos. É diferente de sustentar uma regra que leva em conta o outro, isto é, fazer ao outro aquilo que o outro quer que seja feito com ele. Em todo caso, o indivíduo hobbesiano adere ao pacto social na medida em que isso é bom para ele, ou seja, renuncia à parcela significativa da liberdade para o soberano, autorizando-o a agir em seu nome e se obrigando a obedecer ao direito positivo, para garantir não só a vida em geral, mas a vida segura e pacífica, com a possibilidade de ter uma vida confortável dentro dos parâmetros legais.<sup>14</sup>

## Direito de resistência e obediência estrita ao soberano

---

<sup>11</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 87.

<sup>12</sup> HABERMAS, *Faticidade e Validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*, pp. 138-140.

<sup>13</sup> HOBBS, *Leviathan*, pp. 175-176. Como se mostrou no item anterior, há uma distinção fundamental entre direito natural e direito positivo.

<sup>14</sup> BRONDANI, *Direito à resistência na filosofia de Thomas Hobbes*. pp. 94-96.

Mesmo que o indivíduo hobbesiano adira ao Estado de direito, a partir de uma autorização ao soberano que pressupõe a renúncia de parcela significativa da liberdade natural, lhe resta uma margem para agir no sentido de se salvar de uma ordem do soberano. A argumentação em torno da afirmação do direito de resistir pode ser encontrada no capítulo XIV do *Leviatã*. Para Hobbes, um indivíduo só transfere parcela do seu direito natural de liberdade em caso de atingir algum bem para si próprio. Existe, no entanto, uma pequena parcela da liberdade que não pode ser renunciada, uma vez que, caso seja, não há como justificar que o homem busca algum bem para si. É o caso do suposto direito de resistência, conforme o qual Hobbes afirma que “o homem não pode dispor o direito de resistir, àqueles que o atacam pela força, para tirar sua vida; porque não pode ser entendido com isso que atinja nenhum bem para si mesmo”.<sup>15</sup>

Hobbes argumenta que não está de acordo com a lei natural abdicar da ação de resistir. Qual lei natural? Justamente, aquela segundo a qual devemos dispor dos meios adequados para alcançar o bem para nós mesmos, como atingir a finalidade precípua de autoconservação. Por isso, não há como uma pessoa abdicar do direito natural de resistir a quem a ataca com força para lhe retirar a vida, afinal, ninguém transfere um direito sem que isso objetive algum bem para si mesmo. Portanto, essa parcela da liberdade não é alienável. Ele repete essa mesma ideia quando inclui atos que ferem a vida ou que cerceiam o direito de locomoção: “nenhum homem pode transferir ou abdicar de seu direito de salvar-se da morte, ferido e aprisionado (...) e, portanto, a promessa de não resistir à força, não transfere nenhum direito; ou obrigação”.<sup>16</sup> Algo parecido já constava em *Do Cidadão*, em que Hobbes sustenta a mesma proposição, embora com alguns termos distintos. Argumenta que ninguém deve estar atado a “*impossibilidades*, aqueles que estão ameaçados de morte, (...) ou quaisquer outras lesões corporais, e não são fortes o suficiente para os aguentar, *não são obrigados a os suportar*”.<sup>17</sup>

A hipótese do direito de resistir como direito natural inalienável também pode ser encontrada no capítulo XXI do *Leviatã*. Depois da retomada do conceito de liberdade como ausência de impedimento externo ao corpo, Hobbes sustenta que há tal espaço de liberdade irrenunciável ligado ao direito de resistir.<sup>18</sup> Após explicar a relação entre liberdade e determinação e definir a liberdade do súdito, Hobbes reconhece que:

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile (...), ou que *não resista aos que o atacarem*, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém *tem a liberdade de desobedecer*.<sup>19</sup>

O problema se intensifica quando Hobbes procura dar uma justificativa e definir o que é a punição. Ao definir pena como um mal infligido por uma autoridade pública a quem foi julgado como transgressor do direito positivo, Hobbes observa que não é possível sustentar esse poder com base em uma concessão individual ou uma dádiva dos súditos ao

---

<sup>15</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 88.

<sup>16</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 93.

<sup>17</sup> HOBBS, *De Cive*, pp. 58-59.

<sup>18</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 140.

<sup>19</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 144.

soberano, uma vez que a transferência do direito de resistir não constitui uma obrigação política, portanto, o pacto que consiste na renúncia desse direito na verdade não transfere direito algum – é nulo.

Agora, por qual porta entra o direito de punir? Se os indivíduos renunciam ao direito de resistir então como se pode reivindicá-lo depois de o pacto estar posto? O que sai pela porta da frente parece entrar pela porta de trás. Haveria não só contradição entre o direito de punir e de resistir, mas também relativa ao fato de que, se o direito de punir é um direito natural de cada indivíduo, renunciado ao soberano, como pode este último punir alguém, já que não é uma pessoa natural, mas uma construção artificial criada pelo contrato social?<sup>20</sup> Para complicar, o direito de resistência é rechaçado em *Elementos da Lei Natural e Política*, porque os próprios indivíduos transferem exatamente o poder de coerção para a autoridade comum, de maneira que não há como resistir à coerção legítima do soberano já que foi o próprio povo que o criou voluntariamente.<sup>21</sup>

Então como lidar com essa situação interpretativa problemática? É preciso entender as ideias dentro do sistema teórico do autor para que não se caia na armadilha de considerar que Hobbes defende um direito de resistir. Ainda que se queira pensar em uma forma de atualizar o pensamento de Hobbes, não é possível sustentar que ele defendia um direito de resistência contra o direito positivo, a não ser que se subverta o sentido principal da liberdade do súdito e, nesse passo, o modelo republicano hobbesiano.<sup>22</sup>

Três pontos iniciais podem ser importantes para situar os limites desse direito de resistência. Para Hobbes, é correto dizer que a melhor saída *ex ante* para a autoconservação é obedecer ao soberano; somente *ex post facto*, depois de o indivíduo transgredir o direito positivo, é que a resistência pode ser exigida para a finalidade de se salvar. Além disso, a resistência, que Hobbes estava pensando sob o prisma individual, tende a ser ineficaz, porque o soberano não mede esforços para garantir a unidade do Estado, enquanto o indivíduo resistente não tem como executar seus atos de resistência da mesma maneira que o Estado tem, como pelo poder de polícia. Resistir é um ato de liberdade natural, não uma reivindicação legal executável pelo direito positivo. E Hobbes está longe de considerar que um governo instituído iria honrar e incentivar o direito individual de resistir a uma sanção. Assim, o direito de resistir pode ser visto, no máximo, como um sinal para que não sejamos pegos de surpresa pelo fato de que indivíduos punidos com a morte, violência ou prisão podem lutar pelas suas vidas contra o soberano que lhes responde com toda a executoriedade do poder. E, o terceiro ponto, é que a resistência somente é pensada sob o prisma individual, ou seja, ela não permite que um indivíduo possa defender o outro.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> RISTROPH, “Respect and Resistance in Punishment Theory”, p. 17.

<sup>21</sup> HOBBS, *Elementos da Lei Natural e Política*, p. 108.

<sup>22</sup> O conceito de república precisa ser clarificado, embora o artigo não o tenha como objeto central. É verdade que o termo *Commonwealth* é utilizado como sinônimo de república na época e é verdade também que há forte disputa interpretativa em torno da qualidade liberal ou republicana da teoria de Hobbes. Utiliza-se, no texto, o termo república como tradução do termo *Commonwealth*, o qual Hobbes menciona no latim como *Civitas*. Mas, também, como sinônimo, faz-se uso do termo Estado. A definição hobbesiana de *Commonwealth* ou República ou Estado é, em suma, “uma pessoa, cujos atos uma grande multidão, por convenção mútua um com o outro, tem feito de todos eles um autor, para o fim que ele possa usar a força e os meios de todos, conforme ele conceber necessário, para a paz e defesa comum.” HOBBS, *Leviathan*, p. 114.

<sup>23</sup> RISTROPH, “Respect and Resistance in Punishment Theory”, pp. 20-23. Vale lembrar, como pontuou Habermas, o modelo hobbesiano apresenta justificações para a adesão e legitimidade de uma ordem política já estabelecida aos leitores. HABERMAS, *Facticidade e Validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*, pp. 137-138.

Ademais, Hobbes fala do direito natural de resistir em dois momentos distintos do *Leviatã*: primeiro, quando está a erguer o Estado de direito à medida que justifica essa construção; depois, quando o Estado e a autoridade soberana já estão configurados e, então, é preciso lidar com a liberdade do súdito *vis-à-vis* a do próprio soberano/Estado. No estado de natureza, indivíduos estão em luta, naquela época seguramente luta física, a todo tempo: procuram não só reagir, mas se antecipar uns aos outros na disputa pelos bens, sobretudo, pela salvaguarda da vida; caso não estejam efetivamente em luta, potencialmente estão, uma vez que a guerra é concebida não somente como batalha efetiva, e, sim, como a disposição para lutar dentro de um período em que não há mais a garantia da coerção comum e pública. A rigor, os indivíduos estão no pleno exercício da liberdade, inclusive, do direito natural de resistir ao jugo alheio. Contudo, já quando o Estado está posto, não se pode acreditar que alguém vai renunciar a algo tão importante quanto a parcela da liberdade sem receber nada em troca. Um projeto político, ainda que proponha a fundamentação de um poder absoluto, não pode justificar a renúncia da faculdade de resistir, pensa Hobbes. Mas é só isso: a impossibilidade de renunciar a uma faculdade básica do indivíduo, derivada do próprio instinto natural de salvaguardar-se.<sup>24</sup>

No mais, a renúncia de direitos naturais para o soberano é bastante ampla no contrato hobbesiano, de modo que não envolve somente a renúncia do uso da violência e da força. Critérios diversos podem ser mobilizados para compreender em que posição tal ou qual autor assume dentro de um espectro político-ideológico e um deles está em mesurar o grau de intensidade da renúncia da liberdade natural. Em Hobbes, a renúncia só não é total apenas porque o indivíduo ainda preserva a liberdade natural de fugir ao perigo de morte, violência física ou prisão; no restante ela, é abrangente.<sup>25</sup>

Hobbes tem uma posição diferente daquela encontrada na teoria política de John Locke, em que a parcela de liberdade natural que os indivíduos renunciam ao soberano é mínima. Por exemplo, no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, Locke aceita que os indivíduos transfiram para o soberano o poder de serem juízes de seus próprios atos. A imagem do estado de natureza de Locke não implica em um estado de guerra: para ele já no estado de natureza a reciprocidade não está presente no medo, mas no princípio do amor ao próximo. Disso emerge o problema de que, se não há a superioridade de um poder comum nem de uma jurisdição comum, o que alguma pessoa fizer em busca de justiça também poderá ser feito por outra. Locke vê então a necessidade de instaurar a autoridade comum, pública, legitimada pelos cidadãos para aplicar a sanção jurídica.<sup>26</sup>

No caso de Hobbes, o objeto da renúncia não é só o direito de punir, conquanto seja essa a parte relevante do pacto, isto é, no pacto social hobbesiano a renúncia da liberdade vai muito além da constituição do monopólio da violência legítima manejada de acordo com as configurações do Estado de direito. Ao mesmo tempo que o indivíduo pode conservar a faculdade de resistir, o soberano tem poder incondicional para criar leis, estabelecer distinções sobre o que é justo e injusto, bem e mal, interferir na propriedade, promover doutrina religiosa, ou ainda aplicar sanções contra os transgressores etc. O poder é absoluto. E os súditos não podem mais mudar a forma de governo.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> HOBBS, *Leviathan*, pp. 205-212 (capítulo XXVIII).

<sup>25</sup> HOBBS, *Leviathan*, pp. 87-88.

<sup>26</sup> LOCKE, *Two Treatises of Government*. pp. 324-325.

<sup>27</sup> HOBBS, *Leviathan*, pp. 145-147.



Hobbes sustenta também que não existe qualquer tipo de violação do pacto por parte do soberano, uma vez que o pacto é entre as pessoas para criar o soberano e este enquanto tal sequer existia antes do pacto. Depois do pacto, o soberano define o que é direito, moral, ética, religião, então não há como cometer ilicitude ou atos injustos, dado que antes da instituição do soberano não existiam definições desse tipo com validade para todos os outros indivíduos. Há, dessa forma, uma situação na qual os súditos se vinculam ao soberano, os quais não podem se livrar dessa sujeição, enquanto o soberano não se vincula às preferências dos súditos ao mesmo tempo que todas suas ações são praticadas em nome deles.<sup>28</sup>

Vale lembrar que não cabe aos súditos descumprirem os atos do soberano, notadamente, as leis, pelo motivo de as considerar injustas. Hobbes argumenta que quando o homem discorda do soberano sobre o que é justo, o que é bom, e assim por diante, ele viola o pacto que foi feito. Pois se a maioria autorizou o soberano a tornar-se representante de todos, não pode a minoria, como um conjunto de indivíduos divergentes, não aceitar as ações futuras do soberano, caso em que serão justamente destruídas pela maioria, na medida em que declararam sua vontade e tacitamente celebraram o pacto, mesmo que não concordem, obrigaram-se a aceitar a vontade da maioria e, assim sendo, contrariar as ordens e leis do soberano será injusto.<sup>29</sup>

Depois, alguém que escolha transgredir a ordem estatal já não está mais em um estado civil. Por isso, sustenta-se que, quando o direito positivo é rompido pelo ato de um indivíduo, o criminoso rejeita a autoridade soberana, voltar-se-ia para uma espécie de “estado de natureza específico”. Dessa forma, ambos, transgressor e soberano, estão em estado de natureza não geral, mas particular. Porém, seja como for, ambos passam a estar em situação de igualdade para fazer o que for necessário para se preservar.<sup>30</sup>

Contudo, até é possível considerar que o criminoso está em um estado de natureza, mas não a autoridade soberana enquanto tal, que tem o poder de mobilizar o aparato estatal para reprimir o transgressor, por se tratar de uma autoridade cuja legitimação provém dos próprios indivíduos que renunciaram ao poder de coerção. Se o indivíduo transgressor não autorizou sua punição, os outros indivíduos o fizeram, e, assim, o soberano é a autoridade pública legítima para mobilizar o aparato estatal e aplicar a punição em nome de todos.<sup>31</sup>

E este é o ponto: o suposto direito de resistir não é executável a não ser pelo próprio indivíduo resistente, o qual não tem força suficiente para se sobrepor ao direito positivo, a não ser que o Estado esteja caduco ou à beira do ocaso. Por ser apenas uma faculdade, sem ter a executividade do direito positivo, mostra-se inefetivo diante do poder de coerção exercido pelo Estado. Daí a interpretação que entende o direito de resistir como uma faculdade pré-política ou um privilégio que não traduz obrigação política.<sup>32</sup>

Diante da percepção do risco à vida ou a liberdade, o transgressor do pacto tem a faculdade de fugir, o que pode ser visto até como instinto natural<sup>33</sup>, afinal, não é de se pensar

---

<sup>28</sup> HOBBS, *Leviathan*, pp. 116-117; PITKIN, *The concept of representation*, pp. 17-20. Pitkin mostra que conceito de representação em Hobbes apresenta-se como *acting for*, isto é, como uma autorização para agir em nome do povo. A autorização ao soberano é quase como um “cheque em branco”. De todo modo, Hobbes utiliza o termo ator para se referir a quem performa a ação e o termo autor para designar quem deu a autorização.

<sup>29</sup> HOBBS, *Leviathan*, pp. 115-118.

<sup>30</sup> RISTROPH, “Respect and Resistance in Punishment Theory”, pp. 18-19.

<sup>31</sup> RISTROPH, “Respect and Resistance in Punishment Theory”, pp. 21-22.

<sup>32</sup> RISTROPH, “Respect and Resistance in Punishment Theory”, pp. 3-4 e 22-23.

<sup>33</sup> TAYLOR, *Thomas Hobbes*, pp. 102-106.

que um criminoso costuma se entregar voluntariamente ao cumprimento da pena, sobretudo se esta for a pena capital. Se não fosse assim, o Estado de direito sequer precisaria do poder de polícia para aplicar as sanções sobre os súditos. Hobbes não estava esperando que, após a expedição de um comando penalizando alguém com a sanção de morte ou prisão ou mutilação, este alguém se dirigisse voluntariamente até a autoridade com poder de polícia para o cumprimento espontâneo da pena. Para tanto, o soberano usa do poder de polícia do Estado. Por isso, Hobbes afirma que é preciso homens para cumprirem a pena em cima de outro ou de outros homens, algo que só o detentor do direito positivo pode mobilizar.<sup>34</sup>

Por fim, se Hobbes defendesse o direito de resistência e convidasse os súditos que não concordam com a aplicação de punições a descumprirem a ordem, ele subverteria o conceito de liberdade dos súditos, o qual é compatível com a determinação legal. Hobbes parte do problema da lacuna e incompletude do ordenamento jurídico republicano, e afirma que a verdadeira liberdade do súdito não está tanto em resistir, mas no fato de que “(...) *em todas as espécies de ações omitidas pelas leis* os homens têm *a liberdade* de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável ao seu interesse.”<sup>35</sup>. O conceito de liberdade do súdito implica na possibilidade de fazer tudo o que a razão indicar na ausência de proibição legal. Portanto, se houver lei, não pode o indivíduo agir contrariamente, sob pena de punição.

No Capítulo XXI do *Leviatã*, Hobbes sugere que a tradição confunde a liberdade do Estado com a dos súditos. Entre os Estados, configura-se uma situação de liberdade absoluta, na medida em que cada Estado procura fazer o que for necessário para o seu próprio bem. Por isso, Hobbes explica que se dizia que os atenienses e romanos eram livres: eram Estados livres, não indivíduos livres a que resistem aos seus próprios soberanos representantes, a não ser o próprio soberano que pode resistir às invasões e ofensivas de Estados adversários. No que, conclui Hobbes, qualquer forma que o soberano assumia, seja como governo de uma assembleia ou como uma monarquia, a liberdade é a mesma em qualquer lugar, e, então, finaliza com a célebre passagem na qual afirma que nas torres da cidade de Lucca está escrita a palavra *libertas*, o que não permite concluir que o indivíduo seja mais livre do Estado lá ou em qualquer outro lugar que em Constantinopla.<sup>36</sup>

Hobbes rejeita a ideia de liberdade baseada na crença de que a pessoa é mais livre sob o regime democrático ou popular em comparação com uma monarquia ou um regime autocrático, sustentada sob o argumento de que a lei é fruto de sua autoria direta, algo que para ele não passava de confusão conceitual. Hobbes pensa o conceito de liberdade para um Estado absoluto que precisava de legitimidade e, para tanto, o autor justifica a conciliação entre a liberdade e a obediência estrita. Nesse tipo de Estado não há espaço para o descumprimento do direito positivo, a não ser a possibilidade de resistir à força, mas, caso a espada estiver bem estabelecida nas mãos do soberano, as consequências da resistência serão tão gravosas quanto mais alto for o valor da ordem descumprida.

---

<sup>34</sup> HOBBS, *Leviathan*, pp. 86-87 e 149-140.

<sup>35</sup> HOBBS, *Leviathan*, pp. 86-87. *Civil law* constitui-se como laços artificiais, criados pelos homens, por pactos mútuos, e é o principal mecanismo da também artificial criação humana, a república. É curioso acreditar que o filósofo político, que escarnece a tradição política por supor que liberdade e determinação não combinam, poderia defender algo como o direito de desobedecer a lei.

<sup>36</sup> DURÃO, “Crítica da concepção de liberdade segundo o neorrepblicanismo de Pettit”, p. 8; DUTRA, “Direito natural (*jus naturale*) em Hobbes”, pp. 10-12; HOBBS, *Leviathan*, pp. 142-143.

## Considerações finais

O artigo procurou abordar o problema do direito de resistência em Hobbes e, assim, fornecer alguns pontos para compreender o pensamento político do autor. Há uma relação conflituosa entre a concepção de liberdade e a instituição da punição e dos demais direitos ou prerrogativas do soberano.

No entanto, foi possível entender que não há a defesa ou fomento do direito de resistência no projeto autocrático de justificação do poder a partir de Hobbes. Muito menos um convite para resistir ao soberano instituído. O que há é o reconhecimento do ato natural e da faculdade de resistir à ação que pode ser danosa à vida ou à integridade física do sujeito resistente. No caso de o soberano ordenar alguém à morte, à prisão ou a alguma pena que comprometa a vida e o movimento dessa pessoa, tal pessoa só deixa de ser livre quando for realmente apreendida ou quando realmente a sanção for executada. Até esse ponto, ela é livre e, naturalmente, pode fugir da ordem, ou seja, pode descumprir a ordem do soberano. Isso não significa que Hobbes defendesse o direito de resistência individual ou coletivo ou que entendesse que essa é a melhor decisão em todo caso, afinal realizar tal ato pode ser ainda mais custoso para um indivíduo, uma vez que o soberano não vai fazer honras e tolerar os transgressores, ao contrário, aplicará punições.

É difícil conceber um estado de natureza específico após a formação do pacto. De qualquer forma, o soberano sempre contará com o aparato do Estado para fazer valer sua ordem e punir o transgressor, exceto se o Estado estiver com enfermidades, como o caso de o poder não conseguir se tornar absoluto. Sendo um Estado absoluto, o cálculo do descumprimento da lei não é tão simples como se pode supor; afinal, resistir é um ato individual cuja força é menor em relação àquela do poder soberano e dos seus mecanismos de dominação.

## Referências bibliográficas

BRONDANI, Clóvis. *Direito à resistência na filosofia de Thomas Hobbes*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Dissertação, 2007. Disponível em: <https://rdc.pro.br/thomashobbes/DireitoaResistenciaEmThomasHobbesMestrado.pdf>. Acessado em 26 fev. 2024.

DURÃO, Aylton Barbieri. “Crítica da concepção de liberdade segundo o neorepublicanismo de Pettit”. In: *Conjectura: Filosofia e Educação*, v. 26, 2021. DOI:10.18226/21784612.v26.e021018. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/8317>. Acessado em: 8 de mar. 2024.

DUTRA, Delamar José Volpato. “Direito natural (*jus naturale*) em Hobbes”. In: *Analytica - Revista de Filosofia*, 20(1), 2017, 61-81. Disponível em:

<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/11103>. Acessado em: 26 fev. 2024.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

HOBBS, Thomas. *De Cive, philosophical rudiments concerning government and society*. New York: Oxford University Press, 1983.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. *Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. New York: Oxford World's Classics, 1996.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The concept of representation*. Los Angeles: University of California Press, 1972.

RISTROPH, Alice. "Respect and Resistance in Punishment Theory". In: *California Law Review* 97, n. 2 (2009), pp. 1-38. Disponível em: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1255102](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1255102). Acessado em 1 mar. 2024.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

TAYLOR, Alfred Edward. *Thomas Hobbes*. London: Archibald Constable & CO, 1908.

WALDRON, Jeremy. *A dignidade da legislação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

## Trazer de volta o conflito: Schmitt sobre o político

*Felipe Alves da Silva*<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo se propõe a uma análise dos critérios elementares para a definição do conceito do político tal como formulado por Carl Schmitt. A dualidade amigo e inimigo, como critério de diferenciação por excelência, consiste no fundamento elementar para a definição do político. Schmitt busca ressaltar o caráter polêmico de uma dimensão conflitual subjacente ao político, voltando-se contra as pretensas tentativas do liberalismo em tentar retirar não só a centralidade do conflito, mas também seu caráter autônomo, promovendo despolitizações e transformando o inimigo em adversário. Visa-se, então, reconstruir parte do argumento schmittiano em sua busca de um critério próprio de identificação na demonstração da autonomia do político.

**Palavras-chave:** Critério – Político – Intensidade – Conflito

## Bringing Back the Conflict: Schmitt on the Political

**Abstract:** This paper proposes an analysis of the essential criteria for defining the concept of the political as formulated by Carl Schmitt. The *friend and enemy* duality, as a criterion of differentiation par excellence, consists of the elementary foundation for the definition of the political. Schmitt seeks to highlight the controversial nature of a conflictual dimension underlying the political, turning against the alleged attempts of liberalism to try to remote not only the centrality of the conflict, but also its autonomous character, promoting depoliticization and transforming the enemy into an adversary. Then, the aim is to reconstruct part of Schmitt's argument in his search for an identification criterion for demonstrating the autonomy of the political.

**Keywords:** Criterion – Political – Intensity – Conflict

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Bolsista CNPQ. E-mail: felipealves\_silva@yahoo.com.

## Introdução

“C.S., nascido em 1888, um corvo branco que pode ser encontrado em todas as listas negras”. Foi com tais palavras que Carl Schmitt (1888-1985), aos 66 anos, classificou a si próprio na ocasião de um *Festschrift* a Ernst Jünger.<sup>2</sup> Alguém que, não raro, é considerado um autor maldito – “com razão”, diria Paulo Arantes –, a bem da verdade, mesmo os detratores mais ferrenhos dessa “figura sinistra, mefistofélica, do pensamento político-jurídico do século 20”<sup>3</sup> são continuamente impelidos a reconhecer que Schmitt foi um autor com importantes contribuições para os debates político e jurídico contemporâneos, firmando-se como um expoente crítico ao liberalismo político e à democracia liberal-parlamentar weimariana. O interesse<sup>4</sup> pela obra de Schmitt vem crescendo nos últimos anos, sendo considerado, segundo Olgária Matos, como “o grande teórico dos ressentimentos de toda uma geração, ressentimento em relação à democracia de massa, à República, à modernidade política”.<sup>5</sup> A atualidade de seu pensamento se mostra na medida em que se trata de um autor que permite pensar a situação presente, fornecendo elementos para compreender alguns limites e problemas da democracia liberal-parlamentar – e, mais especificamente, o político e a pretensa despolitização.

O objetivo do texto é analisar o modo como Schmitt pensa o político, tomando como objeto de análise o ensaio *O conceito do político* – inicialmente formulado como conferência em 1927 e como edição definitiva em 1932, período que antecede a queda da República de Weimar e ascensão dos nacional-socialistas ao poder. Uma terceira edição foi publicada em 1933 com algumas modificações – sobretudo em alinhamento ao nacional-socialismo –, contudo o próprio Schmitt acaba por ignorar esta edição posteriormente, reeditando a de 1932 e sobre a qual nos atentaremos. Dadas as limitações do próprio escopo, buscaremos ancorar o desenvolvimento do texto a partir de duas leituras centrais nos estudos

---

<sup>2</sup> Cf. MEHRING, “Foreword: a white raven – the strange life of the German state theorist Carl Schmitt”, p. xv.

<sup>3</sup> ARANTES, “O mundo-fronteira”, p. 14.

<sup>4</sup> Perguntando-se do porquê de ler Schmitt nos dias atuais, sobretudo quanto a retomada de seu pensamento por teóricos identificados com a esquerda, Chantal Mouffe diz: “In spite of his moral flaws, he is an important political thinker whose work it would be a great mistake to dismiss *merely* because of his support for Hitler in 1933. No doubt Schmitt is an adversary, but an adversary of remarkable intellectual quality, and one from whom we could benefit. Ignoring his views would deprive us of many insights that can be used to rethink liberal democracy with a view to strengthening its institutions” (MOUFFE, Introduction. In: *The Challenge of Carl Schmitt*, p. 1. Grifo nosso). Esse resgate do inimigo para pensar os limites da democracia liberal e seu fortalecimento via retomada do pensamento de seus detratores é alvo de crítica por Atilio Boron e Sabrina González, voltando-se contra o que chamam de “moda schmittiana” (ver BORON; GONZÁLEZ, *¿Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del estado y la democracia*, 2003). O que alguns comentadores defendem é que não se pode prescindir do estudo crítico da obra schmittiana a clareza de que suas escolhas teóricas estão, em alguma medida (já que há discussão também com relação a isso entre comentadores), em consonância com suas escolhas políticas, sobretudo a de aproximação – ainda que por pouco tempo – com o nacional-socialismo. Aliás, mesmo isto é objeto de discussão entre os comentadores, mas não lhe foi atribuído por acaso o título de “jurista da Coroa” (*Kronjurist*) do Terceiro Reich ou de o mais inteligente e confiável advogado constitucionalista do nacional-socialismo (ver BENDERSKY, Joseph W. *Carl Schmitt: theorist for the Reich*. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 195 e ss; NEUMANN, *Behemoth: The structure and practice of national socialism*, p. 49; SÁ, *Soberania e poder total. Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro*, p. 427).

<sup>5</sup> MATOS, “Modernidade: república em estado de exceção”, p. 49. Schmitt não esconde sua insatisfação e desilusão com relação à República de Weimar e à democracia-parlamentar em seus textos, aproximando-se de outros intelectuais “descontentes” também inseridos na tradição do conservadorismo-revolucionário autoritário e reacionário, como Ernst Jünger e Oswald Spengler. Ver também BUENO, *Uma interpretação conservadora-revolucionária de Carl Schmitt. O potencial totalitário em gestação: Weimar e o nacional-socialismo*, p. 291.

schmittianos sobre a temática, sem, no entanto, querer com isso reduzir a pluralidade de interpretações nem a plausibilidade de leituras que caminham em sentido inverso às conclusões que se chega, mas mostrar que essas leituras expressam, em alguma medida, uma pluralidade no modo de ler a controversa obra de Schmitt.<sup>6</sup> O ponto será reconstruir parte do argumento schmittiano, com especial atenção a como ele pensa a essência do político a partir da dualidade *amigo* e *inimigo*, com vistas a demonstrar que, para chegar a uma autonomia do político por meio de um critério próprio de identificação, este deve distanciar-se do âmbito de outras categorias – buscando evidenciar que a relação política é autônoma e distinta de outras categorias, devendo, pois, ter seus próprios critérios.

## Tentativa de definição

O objetivo do ensaio schmittiano é desenvolver uma definição do político – não da política em si, mas do que a torna possível –, que não pressuponha a forma predominante que assumiu na Europa moderna, quer dizer, a do Estado e da *estatalidade* (cujo fim em alguma medida Schmitt já estava antevendo). Poderíamos nos questionar sobre a possibilidade de definição da essência do político sem pautar-se nos atributos do Estado moderno (soberania, territorialidade, perpetuidade etc.), ou seja, sem pressupor que as relações políticas necessariamente se inserem, no âmbito interno, no horizonte das relações de subordinação consideradas legítimas (soberano/súdito, Estado/cidadão) e, no âmbito internacional, nas relações equilibradas entre poderes soberanos.

No momento inicial, então, Schmitt faz um movimento de justamente suspeitar da identificação do político com o estatal, por isso de pronto firma a superioridade do político como mais fundamental que o Estado: “o conceito de Estado pressupõe o conceito do político”.<sup>7</sup> A unidade política de um povo – o Estado – remete a um plano político anterior e necessariamente subjacente a este mesmo Estado. É precisamente este plano, pressuposto pelo Estado, que Schmitt atribui como sendo *o* político. Seu objetivo será não o de buscar uma definição para o político, mas sim critérios para a inteligibilidade do fenômeno do político. Dirá ele que o político tem suas próprias categorias, critérios de inteligibilidade e suas próprias diferenciações extremas às quais se pode atribuir toda a ação política em seu sentido específico. No âmbito moral, tais diferenciações extremas se manifestam em predicados como bom e mau; no estético, o belo e o feio; no econômico, entre útil e prejudicial, rentável e não-rentável etc., por isso a busca por um critério simples do político, não idêntico e análogo àquelas outras diferenciações, mas delas independente, autônomo. Tal diferenciação no sentido de um critério seria “*a diferenciação entre amigo e inimigo*”<sup>8</sup>, correspondendo a uma antítese autônoma, não no sentido de um novo âmbito próprio, e sim no modo de que nem se fundamenta em uma destas outras antíteses ou em várias delas, nem pode ser relacionada a elas. “Se a oposição entre bom e mau não é idêntica sem

---

<sup>6</sup> Buscaremos aproximar a leitura de Alexandre Franco de Sá e Roberto Bueno, comentador e tradutor da obra schmittiana. Não se quer com isso dizer que os elementos que sustentam a empreitada schmittiana possam ser facilmente reduzidos, isto é, há uma pluralidade de leituras na construção do argumento de Schmitt que, sem dúvida alguma, não apenas se faz necessário, mas é de uma riqueza profunda. Contudo, nos limitamos a apresentar um ou outro ponto do ensaio schmittiano e, nesta esteira, uma interpretação em questão.

<sup>7</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 14

<sup>8</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 14. Grifo nosso.

dificuldades e de forma simples àquela entre belo e feio ou entre útil e prejudicial e não lhe pode ser diretamente relacionada”, diz Schmitt, “então a oposição entre amigo e inimigo pode ser ainda menos confundida ou misturada com uma daquelas outras”.<sup>9</sup>

A distinção entre amigo e inimigo destina-se a indicar o extremo grau de intensidade de uma união ou separação, uma associação ou dissociação, podendo existir na teoria e na prática, sem que, necessariamente, tenham de ser empregadas todas aquelas distinções morais, estéticas, econômicas e outras. O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; não precisa ser um concorrente econômico e, talvez, pode até mesmo parecer vantajoso fazer negócios com ele. Ele é precisamente o outro, o estranho, e basta à sua natureza que ele seja, em sentido especialmente intensivo, algo existencialmente diferente e estranho, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele, os quais não podem ser decididos nem através de uma normalização geral feita com antecedência, nem através do dizer de um terceiro “não-envolvido” e, por isso, “imparcial”.<sup>10</sup>

Nessa dimensão ontológica do político não há determinação substancial: qualquer associação pode tomar forma de grandeza política. O que importa é a possibilidade de chegar ao ponto decisivo (*entscheidenden Punkt*) marcado pela intensidade existencial da luta, pois o que interessa a Schmitt na maneira como está pensando essa relação é o caso do conflito.<sup>11</sup> Toda contraposição em sentido religioso, moral, étnico, econômico ou de outra categoria, diz ele, transforma-se em uma contraposição política quando é forte o suficiente para agrupar os seres humanos efetivamente em amigos e inimigos, a ponto de definirem-se, por si mesmos, a decisão sobre o caso crítico, convertendo-se em uma nova substância da unidade política. Fala-se em existencialismo político porque só os próprios participantes podem determinar o caso extremo de conflito – Schmitt fala em uma participação e colaboração existenciais –, cada um deles só pode decidir por si se a alteridade do estranho no caso concreto de conflito significa a negação do seu próprio tipo ou modo de existência e é, portanto, defendido ou combatido a fim de preservar aquilo que Schmitt chama de seu próprio “tipo de vida” (*Art von Leben*).<sup>12</sup> O ponto decisivo diz respeito ao grau de intensidade do conflito:

Também uma “classe”, no sentido marxista do termo, deixa de ser algo puramente econômico e torna-se uma grandeza política quando chega a esse *ponto decisivo*, ou seja, quando *leva a sério a luta* de classes, tratando o adversário de classe como real inimigo e o combate, seja como Estado contra Estado, seja em uma guerra civil dentro de um Estado. Então, a luta real necessariamente não ocorre mais de acordo com as leis econômicas, mas tem

---

<sup>9</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 14.

<sup>10</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 14-15.

<sup>11</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 15.

<sup>12</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 15.



– além dos métodos de combate no sentido técnico mais estrito –, suas necessidades e orientações políticas, coalizões, compromissos, etc.<sup>13</sup>

O caráter relacional do político é marcado por relações de oposições, no entanto, não se caracteriza tão-somente pela inimizade: o político exige amizade e inimizade; não existe apenas um inimigo a ser combatido, mas também *associação* e *identidade*. Em seu sentido concreto e existencial, não se mistura com o econômico, o moral, o religioso. No entanto, não se aplica a cada antagonista: particulares, associações e instituições desse tipo podem ter adversários, mas apenas entidades políticas têm verdadeiros inimigos, daí ele aproximar a distinção de Platão entre inimigos particulares (*echtros*) e públicos (*polemios*), correspondente a duas formas distintas de luta: disputa entre os helenos (*stasis*) e verdadeira guerra contra os bárbaros (*polemios*). O inimigo é sempre um inimigo público, *hostis* não *inimicus*; *polemios*, não *echtros*: um conjunto de pessoas *em combate* ao menos eventualmente de acordo com a possibilidade real e que se defronta com um conjunto idêntico. “Inimigo é apenas o *inimigo público*, pois tudo o que se *refere* a uma tal totalidade de pessoas, especialmente a todo um povo, torna-se, assim, público”.<sup>14</sup>

Schmitt dirá que é possível que cada disputa – envolvendo interesses privados de ordem religiosa, econômica, etc. – ou levante privado, que cada *stasis* tem o potencial de tornar-se uma luta entre amigos e inimigos, uma guerra pública entre inimigos públicos. Tomar o político como um âmbito da realidade marcada por um tal caráter existencial implica na relação, de um lado, entre a área do político propriamente dita – de uma unidade política e o possível enfrentamento existencial – e, de outro lado, a existência de outros âmbitos da realidade, como o econômico e o religioso. Schmitt reconhece a possibilidade de que estes âmbitos venham a transformarem-se numa oposição política, agrupando-se em amigos e inimigos. No limite, significa dizer que não é possível eliminar o conflito da condição existencial humana e, dado este sentido existencial, se o conflito faz parte da condição que nos é peculiar, então qualquer âmbito da realidade humana pode adquirir grandeza política – o que Sá chama de “ubiquidade do político” –, desde que tenha força suficiente para se relacionar nos termos da relação de amizade e inimizade. Os exemplos de Schmitt são vários: as relações econômicas passam a ser políticas quando se tem uma relação de inimizade entre classes; a religião adquire caráter político quando determina uma guerra santa, estipulando um inimigo público. A esfera do político seria, então, “essencialmente permeável”, como diz Sá, “na medida em que se distingue não em função de qualquer conteúdo normativo, mas apenas do seu caráter essencialmente existencial”<sup>15</sup>. Cada levante popular ou disputa privada leva potencialmente a constituição de uma entidade política porque é precisamente esta possibilidade real da existência do inimigo que permite a unidade política. Esta somente se realiza quando a força política de um agrupamento for suficiente para distinguir entre amigos e inimigos e, se preciso for, fazer guerra. O político aparece apenas onde há um tal antagonismo protagonizado pela relação de amizade e inimizade, e dado o caráter puramente existencial, “o político pode adquirir qualquer conteúdo, atribuindo a qualquer tipo de relação o estatuto de um conflito potencialmente político”.<sup>16</sup> É precisamente este o sentido da

<sup>13</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 25. Grifo nosso.

<sup>14</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 16. Grifo nosso.

<sup>15</sup> SÁ, *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*, p. 409.

<sup>16</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 409.

afirmação schmittiana de que o político pode retirar sua força a partir dos mais diversos âmbitos da vida humana, desde que o agrupamento deixe para trás os seus critérios particulares que até então moviam sua ação, submetendo-se às condições novas do político. “Se o proletariado se apodera do poder político dentro de um Estado, então surgiu um Estado proletário, que não é menos uma entidade política do que um Estado-nação, (...) de sacerdotes, comerciantes ou soldados, (...) ou qualquer outra categoria da unidade política”.<sup>17</sup>

É precisamente isto que alguns interlocutores ou comentadores de Schmitt chamaram de “sentido existencial” do político: ao enfatizar a primazia da existência humana, desnudada de todas as estruturas valorativas, parece haver apenas uma certeza: a inevitabilidade da morte. A guerra – a relação existencial por excelência, que envolve a disposição para matar e para morrer – constituiria o político, digamos, em sua máxima concretização. Uma ilustração dessa tendência ocorre na celebração de Ernst Jünger das experiências do *Front* em escritos como *Tempestades de aço*, com descrições entusiasmadas de batalhas que frequentemente culminam em cenas de morte gloriosa – igualmente em Spengler é visível a noção de que a guerra seria a criadora de todas as grandes coisas –, elementos que em alguma medida influenciaram Schmitt na escrita de *O conceito do político*, com a diferenciação “amigo-inimigo” como o ponto fulcral da vitalidade política. Há uma estreita proximidade com Jünger: a prontidão para a morte, a aniquilação física dos inimigos, tudo isso não teria significado normativo, e sim existencial, de fato, na realidade de uma situação de luta real contra um inimigo real, e não em quaisquer ideais, programas ou conceitos normativos. “O político surge”, então, “como o plano em que se situa um povo enquanto substância política existente por si, na sua simples identidade consigo mesma, antes de qualquer tipo de representação e subjacente, enquanto sua condição de possibilidade, à sua constituição como Estado”.<sup>18</sup>

O foco de Schmitt está no inimigo: muito embora a fórmula da relação política por excelência seja o agrupamento entre amigos e inimigos, a relação de amizade é referida “apenas incidentalmente”. Sem a constelação do inimigo e do amigo o político não opera. Ora, se o político consiste na existência do povo como substância política originária – o que Sá atribui como *ficção política*, ou seja, como sujeito ou potência constituinte subjacente à decisão política e que a partir de tal ficção “dir-se-ia que o povo é pensado (...) *como se fosse politicamente antes de o ser*”<sup>19</sup> –, antes de qualquer tipo de representação, portanto, se a existência coincide com a decisão de um povo pela própria existência, pode-se dizer que tal decisão não pode deixar de se ligar essencialmente a uma associação e dissociação, entre a própria existência e uma existência estranha. Por esse motivo “amigo” e “inimigo” aparecem como a diferenciação política específica. A existência política implica na autoafirmação do povo como substância política, “como sujeito de uma decisão existencial pela sua própria existência”<sup>20</sup>, decisão esta que pressupõe uma diferenciação também ela existencial entre o igual e o diferente, entre o amigo e o inimigo, entre o que é *próprio* e o que é *estranho*.

Existir politicamente como povo implica, portanto, *decisão* e *diferenciação*, através da qual se separa o amigo do inimigo e, com isso, o próprio povo se identifica consigo mesmo ao se colocar diante de outro agrupamento político que dele é distinto. Precisamente por

---

<sup>17</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 25.

<sup>18</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 401.

<sup>19</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 399.

<sup>20</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 402.

Schmitt situar o enfrentamento político num plano concreto e existencial – concretude da vida terrena, “vida concreta” como aparece na *Teologia Política* –, distinto de qualquer dimensão normativa, é o sentido que Marcuse está dando ao centrar em Schmitt esse *existencialismo político*: a identificação do inimigo, o reconhecimento de um outro tipo de existência, a possibilidade num plano existencial de se contrapor a outros povos, isso tudo é condição para a existência pública de um povo entendido como substância política, prévia à constituição da unidade política do Estado. A própria existência política depende do potencial dissociativo próprio do político, e é nesse sentido que o inimigo aparece em Schmitt como sendo sempre o inimigo público. Longe de ser determinada por qualquer dimensão do âmbito privado – qualquer sentimento de ódio, antagonismo pessoal ou concorrência privada –, a inimizade política, complementa Sá, “se caracteriza por pôr pura e simplesmente em causa a existência pública de um povo”.<sup>21</sup> Como escreve Schmitt, o que importa é o critério do político, não há uma questão moral, estética ou econômica envolvida, por isso pode até parecer vantajoso manter relações negociais com o inimigo, pois o que basta é ser existencialmente outro, de modo que, num eventual conflito, seja possível a negação de um tipo de existência a fim de preservar um tipo próprio – a diferenciação garante a autoafirmação de cada grupo ou povo. “O inimigo político ou público é assim, para um determinado povo, um povo hostil que, negando ou ameaçando a sua existência, lhe permite autoafirmar-se através justamente da sua diferenciação”.<sup>22</sup> Essa completa desvinculação de qualquer dimensão normativa traz à tona a pureza do caráter existencial que rege o político, assentado na diferenciação entre amigos e inimigos.

“(…) ao conceito de inimigo faz parte a real eventualidade de um combate”.<sup>23</sup> Nessa afirmação, o combate deve ser compreendido não como concorrência, não é um combate espiritual da discussão – muito menos simbólico –, mas os conceitos de “amigo”, “inimigo” e “combate” recebem seu real sentido ao se referirem à real possibilidade do enfrentamento último. Na leitura de Sá, a constituição do mundo político é dada pela possibilidade do combate armado, “ou, o que é o mesmo, pela possibilidade da guerra entre existências políticas que mutuamente se podem negar”.<sup>24</sup> Compete precisamente à unidade essencialmente política, o Estado, a real possibilidade de determinar o inimigo em um determinado caso por força de decisão própria e de combatê-lo. Para que se possa falar no político é preciso que se tenha a real possibilidade do enfrentamento, e ao conceito de inimigo Schmitt busca mostrar a eventualidade de um combate que *pode ou não se efetivar*: “Os conceitos amigo, inimigo e combate adquirem seu real sentido ao terem e manterem uma referência especialmente à possibilidade real da morte física”.<sup>25</sup> Significa dizer que o mundo concreto e existencial dos povos é constituído não só pela pluralidade de povos, mas pela real possibilidade de guerras decorrente da própria pluralidade. Na esteira da leitura de Sá, se é a partir de uma pré-existência que um povo pode constituir-se como Estado, entendido como unidade política, a pluralidade seria consequência da diferenciação entre amigos e inimigos, “da possibilidade da guerra que determina a essência do político”.<sup>26</sup> A guerra é a

---

<sup>21</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 402.

<sup>22</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 403.

<sup>23</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 20.

<sup>24</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 405.

<sup>25</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 20.

<sup>26</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 406.

definitiva realização da inimizade, mas Schmitt busca distanciar sua formulação de uma concepção puramente belicista do político – “A definição do político aqui dada não é nem belicista ou militarista, nem imperialista, nem pacifista”<sup>27</sup> –, ao afirmar que o conflito é ao menos eventual como *real possibilidade* não precisa ser uma ocorrência diária, nem ser tomado como algo normal, mesmo ideal ou desejável. O combate militar em si não seria a continuação da política com outros meios, diz Schmitt citando a “célebre expressão de Clausewitz” – para ele, geralmente mal citada –, mas teria, como a guerra, aspectos e regras próprias, estratégias, táticas etc. O ponto é que tudo isso pressupõe que a decisão política sobre quem é o inimigo já tenha sido tomada.

A guerra não é de modo algum o objetivo e a finalidade ou mesmo o conteúdo da política, mas é a condição prévia que está sempre presente como uma possibilidade real, que determina a ação e o pensamento humano de uma maneira peculiar e, portanto, causa um comportamento político específico. Por isso, o critério da distinção entre amigo e inimigo não significa que um certo povo deva ser sempre amigo ou inimigo de outro, ou que a neutralidade não seja possível ou não faça sentido político. Mas o conceito de neutralidade, como todo conceito político, também está sujeito a esse pressuposto último de uma possibilidade real de agrupamento de amigos e inimigos, e se houvesse apenas neutralidade na Terra, então não só a guerra, mas a própria neutralidade chegaria ao fim, *assim como toda política, inclusive a de evitação da luta chega ao fim quando a possibilidade real de conflitos não existe mais. O que é sempre decisivo é apenas a possibilidade desse caso decisivo, a verdadeira luta, e a decisão sobre se esse caso existe ou não.*<sup>28</sup>

Também o caso de exceção tem um significado decisivo e revelador: apenas na verdadeira luta ou combate que a “extrema consequência” do grupo político de amigos e inimigos se torna visível. É desta possibilidade mais extrema que a vida humana ganha sua tensão política específica. O combate armado, a guerra propriamente, não seria consequência da pluralidade de Estados, pelo contrário, a partir da característica conceitual do político, diz Schmitt, segue-se o pluralismo de um mundo composto por Estados – a existência de Estados no plural prova o critério do político. É como se sem esse pressuposto da inimizade eventual não houvesse organização política social: “A unidade política pressupõe a possibilidade real do inimigo e, portanto, uma unidade política diferente, coexistente. Portanto, enquanto houver um Estado, haverá sempre vários Estados na Terra, e não pode haver um ‘Estado’ mundial que englobe toda a Terra e toda a humanidade”. “O mundo político”, conclui então, “é um *Pluriversum*, não um *Universum*”.<sup>29</sup> Significa dizer, portanto, que pelo político consistir essencialmente na possibilidade do conflito público e existencial entre unidades políticas, o povo, deriva uma pluralidade de Estados. Ainda, com esse conceito de *Pluriversum*, Schmitt faz com que o Estado se ligue ao povo como manifestação do político, podendo exigir o sacrifício da vida. Seguindo a leitura de Sá, o valor do Estado repousa justamente no fato de ele ser expressão do político. “Que o Estado seja uma unidade, isto é,

<sup>27</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 21.

<sup>28</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 22. Grifo nosso.

<sup>29</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 41.

a unidade determinante, recai em seu caráter político”.<sup>30</sup> O Estado é um agrupamento humano supremo “não em si mesmo, mas na medida em que é a expressão do agrupamento que pode fundamentar a exigência do sacrifício supremo da vida: o povo”.<sup>31</sup> E a propósito de ser a realização própria do político, da diferenciação existencial entre amigo e inimigo, disso decorre o que Schmitt chama de *jus belli*, a capacidade de determinar a inimizade pública e de decidir, em função do inimigo, pelo enfrentamento. Como unidade política, portanto, ao Estado compete a decisão, o *jus belli*, essa possibilidade de estipular o inimigo e combatê-lo fisicamente. Os meios técnicos usados para combater na guerra, a organização das forças armadas, as chances de vencer o conflito são secundários, o que importa mesmo é que o povo esteja politicamente disposto a lutar por sua existência e independência, determinando por força de decisão própria em derramar o sangue do agrupamento que eventualmente se apresente como inimigo – e, com isso, afirmar-se a si mesmo. O desenvolvimento da técnica militar parece dar a entender que restam apenas alguns Estados cujo poder industrial lhes permita a decisão pelo conflito, enquanto Estados menores e mais fracos voluntariamente ou inevitavelmente ficam sem o *jus belli*, não conseguindo manter sua independência através do que Schmitt considera uma política de aliança correta. Como emanção do político, o Estado é dependente do político e do povo: “Há Estado – e existe sempre a possibilidade da guerra – porque há o político, enquanto *ratio essendi* do Estado. Por outro lado, este mesmo Estado detém o monopólio da guerra, o *jus belli*, e, nessa medida, o monopólio do político”.<sup>32</sup>

O Estado, enquanto unidade política determinante, concentrou em si mesmo uma incomensurável competência: a possibilidade de fazer guerra e, assim, de dispor abertamente sobre a vida das pessoas. Isto em virtude do fato de que o *jus belli* contém tal disposição; significa a dupla possibilidade: exigir de membros do próprio povo prontidão para matar, e matar pessoas do lado inimigo. Mas o desempenho de um Estado normal consiste, sobretudo, em obter *dentro* do Estado e de seu território uma pacificação completa, produzindo “tranquilidade, segurança e ordem” e criando, assim, a situação *normal*; esta é o requisito para que as normas jurídicas possam ter eficácia absoluta, pois toda norma pressupõe uma situação normal e nenhuma norma pode ter validade para uma situação que lhe é plenamente anormal.<sup>33</sup>

Portanto, se o Estado existe porque existe o político, significa dizer que não há o político – nem a possibilidade da guerra –, senão através do Estado. “Se o político surge como a *ratio essendi* do Estado, o Estado é aqui a imprescindível *ratio cognoscendi* do político”, na esfera do político o Estado aparece não como o constituinte, mas como “a imprescindível manifestação fenomênica da existência política de um povo, enquanto substância política primordial”.<sup>34</sup> O Estado seria a única entidade capaz de distinguir o amigo do inimigo e, assim, exigir de seus cidadãos a prontidão para morrer e matar, porque só o *jus belli* estatal manifesta o político encarnado pelo povo como substância política subjacente ao Estado.

---

<sup>30</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 31.

<sup>31</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 406.

<sup>32</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 407.

<sup>33</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 33-34.

<sup>34</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 407.

Este controle sobre a vida física de seus cidadãos estabelece uma distinção das demais organizações e associações, colocando-o acima destas. A autoridade soberana detém o monopólio das forças armadas e uma burocracia operante para manter a ordem, a paz e a estabilidade mesmo internamente. O povo unido em uma luta de vida ou morte, dirá Habermas a respeito disso, afirma sua particularidade no enfrentamento tanto de inimigos externos quanto contra “traidores dentro de suas próprias fileiras. O ‘caso de emergência’ define-se pela demarcação da própria identidade em combate contra a diversidade de um inimigo que ameaça sua existência, pela situação de resistência e guerra civil”.<sup>35</sup>

Apesar de dizer que nenhum Estado poderia, por iniciativa própria, “destruir a realidade política de que emana” – pois o político surge a partir do plano estatal que ele próprio sustenta –, Sá reconhece que “a manifestação fenomênica do político – o *jus belli* do Estado – pode ser contestada dentro do próprio Estado”<sup>36</sup>, mas uma tal contestação significaria o desaparecimento do povo como subjacente ao Estado, o desaparecimento da substância política que possibilita a existência estatal como unidade política, em um processo que traduz “não o desaparecimento do político enquanto área da realidade, mas apenas a saída, por parte de um povo, da esfera propriamente política”<sup>37</sup>, o desaparecimento como substância política: “Pelo fato de um povo já não ter a força ou a vontade para manter-se na esfera do político, o político não desaparece do mundo. Desaparece apenas um povo fraco”.<sup>38</sup> Pegando de empréstimo um termo do comentador mobilizado, o político é, portanto, essencialmente *permeável*: por não se distinguir seguindo critérios normativos, mas apenas o caráter existencial, mesmo realidades que, de início, não o sejam, podem transformar-se e adquirir uma grandeza política, determinando, assim, o inimigo a ser potencialmente combatido. Daí Schmitt poder afirmar: “Os mais altos pontos da grande política são, simultaneamente, os instantes nos quais o inimigo passa a ser visto em concreta nitidez como inimigo”.<sup>39</sup> A não distinção entre amigos e inimigos implica no fim do político – e, em suas últimas consequências, no fim do Estado.

## O que importa é o caso do conflito

O conflito adquire uma dimensão instauradora. Com a afirmação de que a distinção realmente relevante – a distinção política por excelência – é aquela entre amigos e inimigos, Schmitt não só está realçando o conflito, mas também se inserindo em uma longa tradição do pensamento político que inscreve no coração do político uma dimensão conflitual: o político está intimamente inscrito sob o horizonte último da guerra. Schmitt foi um leitor e apreciador da obra de Juan Donoso Cortés, de quem partilha a noção de que o conflito (do qual a guerra é apenas a figura final) está inscrito na natureza humana. Se a marca distintiva é a distinção amigo/inimigo, isso seria porque há algo de belicoso na humanidade, daí Schmitt afirmar: “Todas as teorias políticas verdadeiras pressupõem um homem ‘mau’, isto é, ‘perigoso’ e dinâmico”.<sup>40</sup> Um “pessimismo antropológico” – como diria Alexandre Sá – se

---

<sup>35</sup> HABERMAS, “Liquidando os danos. Os horrores da autonomia”, p. viii.

<sup>36</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 407.

<sup>37</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 408.

<sup>38</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 41.

<sup>39</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 54.

<sup>40</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 46-47.

faz presente no ensaio schmittiano, já que um fundamento antropológico seria pressuposto, diria Schmitt, em toda teoria política.<sup>41</sup> Não é por acaso Schmitt remeter a uma passagem de Donoso Cortés já na *Teologia política* (1922): “(...) aos meus olhos, o réptil que piso com meus pés seria menos desprezível que o homem”<sup>42</sup>. Compreender a natureza humana é um ponto partilhado por Schmitt, já que se refere também a um princípio antropológico das teorias políticas: na ocasião da publicação d’*O conceito do político*, Schmitt comenta que todas as teorias do Estado poderiam ser examinadas sob o prisma de uma antropologia, classificadas segundo o critério de se pressupõem ou não um ser humano mau ou bom por natureza. “O decisivo”, diz Schmitt, “é a controversa ou incontroversa concepção do homem como pressuposto de toda uma ponderação política; decisivo é a resposta à questão se o homem é um ser ‘perigoso’ ou inócua, um ser portador de um risco ou inofensivamente sem riscos”.<sup>43</sup>

Muito embora não se identifique com a guerra – pelo contrário, tem como objetivo preveni-la ou contê-la dentro de certos limites –, a política tem a guerra como horizonte: só pode ser pensada a partir da situação extrema que é o confronto aberto entre inimigos públicos. No limite, a tese schmittiana diferencia-se daquela de Clausewitz, segundo a qual a guerra se apresenta como um instrumento político. Schmitt diria, ao contrário, que a guerra é uma pressuposição tácita: é a partir do caso-limite (a guerra) que se poderia definir a situação normal (a política). Nesse sentido, não se trata de pensar na chave da possibilidade de superação do conflito, mas no sentido de irredutibilidade deste. É este o sentido da distinção entre “*a política*” e “*o político*”, ou seja, este último como justamente a dimensão da

---

<sup>41</sup> Objetivando apresentar a recepção da obra maquiaveliana em Schmitt nas obras da década de 1920 e parte de 1930 – especialmente *A ditadura e O conceito do político* – Helton Adverse buscará, na esteira da leitura de Carlo Galli, apontar pontos de contato na centralidade do conflito, mas que Schmitt estaria em posição contrária a Maquiavel. Um ponto ressaltado por Adverse será justamente sobre as considerações antropológicas schmittianas. Sobre tais distinções, ver ADVERSE, “Schmitt e Maquiavel. Da técnica ao conflito”.

<sup>42</sup> SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 75. A passagem donosiana está presente no *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Donoso está inserido na esteira do pensamento contrarrevolucionário conservador contrário ao Iluminismo (que, para Cortés, fomentou a ilusão de uma suposta bondade do sujeito racional). Esse é um ponto do texto em que Schmitt o cita diretamente: “(...) a humanidade é um navio lançado ao mar à deriva, com uma tripulação insurgente, ordinária, recrutada à força, que berra e dança, até que a ira de Deus jogue essa corja rebelde ao mar, para que o silêncio reine novamente” (idem, *ibidem*), apenas um milagre divino poderia evitar essa evidente e natural vitória do mal. Só o estado de exceção que o soberano decide no todo é que conseguirá afastá-la. Esse “pessimismo antropológico” acompanhará Schmitt n’*O conceito do político*, ocasião na qual fala sobre o homem como ser perigoso e dinâmico. Ao mobilizar a contrarrevolução, ele busca resgatar autores que pensam a democracia liberal-parlamentar como a reencarnação do mal, daí a importância de sua direta referência à afirmação donosiana de que o réptil que rasteja seria menos desprezível que o homem. Este é o caminho do argumento: se o homem é mal por natureza, também o será a sociedade; só existe o mal porque existe o homem, o decaído, daí a *necessidade* de uma figura soberana forte que, dada a exigência da situação das coisas, decida, afasta o mal, retardando a vinda do Anticristo.

<sup>43</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 46-47. Nesta mesma ocasião Schmitt menciona histórias que contamos às crianças, isso para dizer que as fábulas sobre animais dizem muito a respeito dos seres humanos, tais como o ataque na fábula do lobo e do cordeiro, o peixe maior que devora o menor, cita até mesmo um discurso de Churchill contra o desarmamento. “A chamativa interpretabilidade política das fábulas animais, quase todas relacionadas a uma situação política atual (...) se explica pela conexão direta da antropologia política com o que os filósofos do Estado do século XVII chamavam de ‘estado de natureza’ (Hobbes, Espinosa, Pufendorf), no qual os Estados vivem entre si, que é um estado de contínuo perigo e ameaça, e cujos sujeitos de atuação são, por isso, ‘maus’ como os animais movidos por seus impulsos (fome, ganância, medo, ciúme)” (idem, *ibidem*). Podemos aprender com tais histórias porque elas nos ensinam sobre a nossa própria natureza, mais ainda, trazem à tona a essência do político: a distinção entre amigo e inimigo, presente em toda associação e dissociação. Nesse sentido, Caím e Abel seria um exemplo bíblico de um conflito entre irmãos que por sua vez marca a origem dos povos, já que de uma dissociação implica a associação de diferentes outros povos e assim sucessivamente. O ponto aqui é justamente mostrar a dimensão conflitual na origem. Voltaremos mais adiante a tratar especificamente sobre o conceito do político.

vida humana inescapavelmente ligada à dimensão conflituosa, significa dizer, um conflito de caráter existencial. É impossível afastar da vida humana a possibilidade de emergir um conflito entre dois ou mais agrupamentos humanos, um conflito existencial ligado à possibilidade de agrupamentos de pessoas entrarem em conflito corporal e se eliminarem *reciprocamente*. O que Schmitt está dizendo é que não há laços de amizade a unir determinada comunidade sem a negação de um outro coletivo, pois é precisamente nesta negação que opera uma identidade – na negação opera também uma afirmação. No limite, a negação do outro implica assunção de uma identidade: nós nos constituímos como “nós” apenas quando nos opomos a um “eles”, numa relação que para Schmitt marcaria a história dos povos.<sup>44</sup>

Ao chamar a atenção para esta relação conflituosa entre seres humanos, a possibilidade existencial de eliminação recíproca, se se nega essa relação de animosidade – mesmo como possibilidade –, a tendência é que ela se expanda. No político se inscreve essa relação entre amigo e inimigo, uma forma de grau de associação e dissociação que irá se manifestar de acordo com o nível de intensidade dos conflitos no interior de uma sociedade ou na relação entre povos. O sentido da afirmação de que o conceito de Estado pressupõe o do político agora pode ficar mais claro: no limite, o conceito de Estado pressupõe o conflito. E a questão da guinada ao Estado total se insere no interior da discussão sobre o conceito do político porque também nesta obra Schmitt se confronta com a possibilidade de falência do Estado: o Estado perdeu o monopólio crucial sobre o qual recai sua existência, a saber, o monopólio da decisão política – do *jus belli*, de decidir sobre amigo e inimigo, no fundo, o monopólio de fazer a guerra.

A decisão constituinte primordial é a diferenciação entre amigo e inimigo que estabelece o *pluriversum* político. Como vimos, no início d’*O conceito do político* Schmitt apresenta o Estado como sendo não meramente o *status* político de um povo organizado numa unidade territorial, mas um estado peculiar de um povo que fornece a medida em caso de decisão. Se, como se viu, o conceito de Estado pressupõe o conceito do político, e se uma tal pressuposição consiste na necessidade de se postular um povo como substância politicamente existente, “capaz de aparecer como sujeito de uma decisão constituinte do próprio Estado”<sup>45</sup>, como estabelecer a relação entre o povo e o político? A discussão sobre o conceito do político aparece justamente ao problema sobre o sujeito da decisão subjacente à criação do Estado, por isso a configuração concreta do político centralizada na figura do povo como substância politicamente existente, capaz de decidir e dotada de uma vontade pública primordial.

O movimento argumentativo schmittiano terá de dar conta da essência do povo em sua relação com o político, já que é um elemento fundamental do qual se infere a unidade política e a pluralidade de Estados, por isso a pergunta pela “essência do povo” para contornar a circularidade do argumento de que a existência política do povo guarda a

---

<sup>44</sup> Mesmo que poderíamos identificar distinções entre eles, tal como a compreensão hipotética de uma situação pré-política de imprevisibilidade marcada por uma situação conflitual entre indivíduos, ao passo em que Schmitt não pense somente em uma chave individual, mas sim coletividades que lutam entre si na possibilidade recíproca de destruição, Hobbes é um autor caro a Schmitt, dedicando-lhe um livro no final da década de 1940 chamado *O Leviatã na teoria do Estado de Thomas Hobbes*. Uma vez instituído o Estado por decisão de todos em comum acordo com todos, essa dimensão conflitual é radicalmente reduzida (ainda que não superada, talvez), em Schmitt é marcante o fato de que *não há* qualquer possibilidade de supressão do conflito, ainda que seja possível reduzir seu grau de intensidade.

<sup>45</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 410.



potencialidade da luta política, e é a possibilidade desta mesma luta, a existência de uma esfera do político como tal, que parece estar na base da existência política do povo. A pergunta pelo que é o povo que se agrupa entre amigos e inimigos – o que se aplica para cada povo politicamente existente – surge necessariamente a partir das coordenadas do argumento schmittiano. Na interpretação de Sá que aqui se faz reverberar, a representação de um povo como substância política subjacente ao ato de criação do Estado insere a leitura do povo como “ficção política”.

Na esteira da leitura de Sá, ao estabelecer o povo como o sujeito da decisão política, o sujeito da diferenciação entre o próprio e o estranho, entre o potencialmente amigo e o potencialmente inimigo, Schmitt pressupõe um tal sujeito não necessariamente como um povo propriamente dito, mas como uma substância política determinada por uma marca fundamental. Uma tal marca, subjacente à emergência do povo como substância política capaz de primordialmente diferenciar entre amigo e inimigo, consiste na *homogeneidade*. Assim, “para que um sujeito político possa aparecer como um agrupamento político propriamente dito, decidindo quem é amigo e inimigo, ele tem de ser não necessariamente um povo, mas um agrupamento humano distinto, determinado apenas pela marca formal da homogeneidade”.<sup>46</sup>

Há aqui a introdução de um conceito fundamental: homogeneidade. Este conceito cumpre papel fundamental no caminho argumentativo schmittiano porque os vários âmbitos da realidade humana podem alcançar uma grandeza política não mais como um determinado âmbito, não distintos da esfera do político, mas justamente na medida em que as suas oposições e diferenciações próprias contribuem para a homogeneidade de um agrupamento humano, tornando-se na expressão desta mesma homogeneidade e da sua diferenciação em relação ao estranho. O povo, então, surge como paradigma de um agrupamento humano homogêneo, a homogeneidade é o que Sá chama de “marca nuclear” da substância política que permite a estipulação de instâncias políticas distintas, o que guarda implicações também para se pensar a ordem internacional, uma *liga dos povos*, cujo projeto seria o de “retirar a guerra das esferas das relações entre os Estados e, nessa medida, de proporcionar o aparecimento de uma situação internacional caracterizável como uma era de ‘paz perpétua’”.<sup>47</sup>

## Pluralidade na divergência

Nos comentários em língua portuguesa dois grandes autores se colocam: Roberto Bueno e Alexandre Sá. Para além de uma mera adjetivação, é importante ressaltar a valiosa contribuição de ambos para os estudos schmittianos em geral, e não apenas em língua portuguesa. Nosso objetivo aqui será apresentar minimamente a divergência interpretativa justamente no ponto da homogeneidade, o que não quer dizer que não se tenha pontos de contato entre os comentadores. Ora, se – como vimos – a marca do político é o enfrentamento, o conflito potencial, e se a guerra é a sua manifestação por excelência, então certamente eles concordariam que erradicar a possibilidade da guerra é destruir o político tal como entendido por Schmitt. Seria a introdução de um processo de despolitização cujo resultado só pode levar à sua erradicação. Se a situação internacional for de uma “paz

---

<sup>46</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 411. Grifo nosso.

<sup>47</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 412.

perpétua”, digamos, não há política e não há Estado: se os diferentes povos e grupos humanos estiverem tão unidos a um tal ponto que o combate efetivo entre eles se torne impossível, colocando fim à diferenciação mesmo eventual de amigo e inimigo, “então existe apenas uma visão de mundo politicamente pura, cultura, civilização, econômica, moral, direito, arte, entretenimento etc., mas nem política nem Estado”.<sup>48</sup> “Se e quando este estado da terra e da humanidade irá surgir, eu não sei. Por enquanto, não está aí”, continua Schmitt.

Não é de hoje a recepção schmittiana no Brasil. Exponentes como Sérgio Buarque ou mesmo Francisco Campos são alguns exemplos de autores que já nos idos dos anos 1930 se encarregaram de receber Schmitt no Brasil. Não se quer com isso dizer que a recepção fora realizada acriticamente, pelo contrário.<sup>49</sup> O ponto é apenas destacar que Schmitt é um velho conhecido do lado de cá do Atlântico. Os estudos schmittianos, no entanto, são relativamente recentes, datando sobretudo da década de 1990, já que de lá para cá Schmitt vem ganhando espaço no debate jurídico, filosófico e político nacional. Aqui se enquadra o já citado importante comentarista, Roberto Bueno, que lidera um esforço de leitura crítica da obra schmittiana<sup>50</sup> numa chave específica, qual seja, a do *potencial totalitário* de sua obra. Bueno localiza esse potencial já nos primeiros escritos sob o fio condutor da crítica à democracia liberal-parlamentar weimariana, com seu pluralismo partidário e divisão de poderes. A profunda oposição à cultura político-jurídica weimariana, e em meio a constantes tumultos caracterizados por uma guerra civil potencial, seriam alguns pontos que o levaram a delinear roteiros totalitários como uma alternativa ao sistema weimariano. Para o comentarista, Schmitt buscará a implementação de uma ordem política tal que seria capaz de reunir os interesses do povo alemão e submetê-los ao domínio de um interesse político centralizado.<sup>51</sup>

Ao fim e ao cabo, sem a diferenciação entre amigo e inimigo não se teria o político, por isso Schmitt se preocupa em se contrapor às tentativas de banir o político do mundo, quer dizer, de retirar a possibilidade mesma da luta política, da luta entre Estados. O ponto das observações é que há um mínimo de homogeneidade necessário para que se tenha uma substância política, uma unidade política propriamente: com essa homogeneidade, é possível constituir-se como sujeito político, pois que há a identificação e, passo seguinte, capacidade de diferenciar o amigo do inimigo – e, por tal diferenciação, empreender um combate armado. Por isso uma tal liga universal dos povos implicaria num processo de despolitização. Para conservar a esfera do político, tem-se a compreensão do mundo como “pluriverso”, um mundo no qual os povos e as ligas de povos se determinam “primordialmente como sujeitos políticos homogêneos, com a sua identidade e a sua existência previamente estabelecida, diferenciando-se, a partir desta mesma identidade e desta mesma existência, em relação a existências políticas estranhas”.<sup>52</sup> Pode-se compreender que o conceito de “homogeneidade”

---

<sup>48</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 42.

<sup>49</sup> Ver por exemplo a primorosa tese de doutoramento de Caio Henrique Lopes Ramiro, problematizando justamente o ponto da recepção de Schmitt por Francisco Campos, para quem Campos não se apresentaria como uma espécie de “Carl Schmitt brasileiro”, pelo contrário, há pontos de contato, certamente, mas há distanciamentos, inclusive no particular *modo de intervenção* campista. Cf. RAMIRO, *Em nome da ordem: Carl Schmitt, Francisco Campos e a apocalíptica da constituição*.

<sup>50</sup> Roberto Bueno e Caio Ramiro lideram importante grupo de estudos dedicado ao pensamento schmittiano e seus interlocutores há pelo menos uma década. Ambos os comentaristas partilham de um esforço comum de compreensão do modo como Schmitt justifica suas teses internas, no mesmo passo que adotam uma postura crítica ao seu pensamento.

<sup>51</sup> Cf. BUENO, “Schmitt: pensando à exceção desde uma crítica à democracia parlamentar weimariana”.

<sup>52</sup> SÁ, *O poder pelo poder*, p. 423.

cumprir um papel no reconhecimento do amigo e a consequente estipulação do estranho e diferente, pois que Schmitt faz o político depender da preexistência de uma homogeneidade – para se ter unidade faz-se necessário um movimento prévio de homogeneidade –, um denominador comum que servirá justamente como traço distintivo.

Mas se poderia perguntar: homogeneidade diz respeito a que? Em sua interpretação da obra schmittiana, oposta à leitura de Alexandre Sá, Roberto Bueno fornece especial atenção a esse conceito, sobretudo para pensar num potencial totalitário pela discussão do político cuja efetivação depende da afirmação de uma homogeneidade do povo – o extermínio do inimigo com vistas à obtenção de uma homogeneidade –, por isso buscará tratar este conceito como “fator operativo do político”, conceito que aliás será importante para pensar o modo como Schmitt entende a democracia. Na leitura de Bueno, o extermínio seria constituinte do político, apesar de reconhecer que “Schmitt não colocará em sua linha argumentativa de frente a possibilidade do extermínio e a relegará a um fundo de cenário teórico como se de uma mera eventualidade de escassa importância se tratasse (...)”.<sup>53</sup> Aproximando a leitura de Bueno, se Schmitt relega a possibilidade do enfrentamento a um segundo plano, a leitura de Bueno busca colocá-lo em posição central, movimento que, conforme o comentador, o próprio Schmitt faz quando da publicação de *Der Führer schützt das Recht*, em 1934, firmando Hitler como o soberano que decide sobre o inimigo público. “Schmitt apoia a eliminação da dissidência e a concentração explícita de todos os poderes”, comenta Bueno, fazendo “emergir das sombras do cenário o conceito de homogeneização por meio da violência que insistira (...) que trata-se apenas de uma potencialidade no mundo do político”.<sup>54</sup> Mais adiante, tal interpretação fica ainda mais clara:

A confirmação do argumento de que Schmitt apoia o extermínio desde o seu *Der Begriff des Politischen* será confirmado em sua reiteração da lamentável tomada de posição intelectual em favor do nacional-socialismo já ocorrida no ano de 1933. Contudo, foi no ano de 1934, quando o autor faz publicar um breve texto, por ocasião da *Noite das Facas Longas*, intitulado *Der Führer schützt das Recht*. Neste texto Schmitt irá posicionar-se de forma irremediavelmente clara em favor do extermínio do dissidente, da confirmação de um Estado em que o soberano pode instaurar o regime de terror conquanto seja esta uma condição para a sua consolidação no poder. Este texto, portanto, põe às claras toda uma justificativa teórica para a eliminação do dissidente. Neste texto Schmitt apresenta a sua justificação às ordens homicidas do *Führer* com base em que a sua era figura em que ‘(...) viven todas las experiencias y advertências de la historia de la desgracia alemana (...)’ (...) liderança soberana que saberia reconhecer os perigos e as advertências de uma pesada história recente experimentada pela Alemanha e que, portanto, em suas ações, haveria de estar ‘(...) defendiendo el ambito del derecho de los peores abusos al hacer justicia de manera directa en el momento del peligro, como juez supremo en virtud de su capacidad de líder’ (...).<sup>55</sup>

<sup>53</sup> BUENO, *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura*, p. 1185.

<sup>54</sup> BUENO, *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura*, p. 1186.

<sup>55</sup> BUENO, *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura*, pp. 1198-1199.

Bueno se atenta à crítica de Schmitt contra o sistema parlamentar – um *government by discussion* –, e a associa ao modo como Schmitt desenvolve as teses sobre o político, isto é, como essa mesma crítica está diretamente relacionada à possibilidade de aniquilação do diferente, do heterogêneo. Para o comentador, a crítica de Schmitt à democracia seria elucidativa de como o conceito de homogeneidade guarda essa relação interna com o que chamou de “potencial totalitário”. “Ela” – a democracia – “requer a aplicação do conceito de homogeneidade a ponto de, no limite, ser necessário ‘eliminar ou aniquilar o heterogêneo’”.<sup>56</sup> A exclusão faz perfeitamente parte do modo particular como Schmitt toma o conceito de democracia, que é incompatível, diz Bueno, com o “nosso conceito contemporâneo de democracia”. Partindo de alguns exemplos históricos de como uma dada democracia pode, no entanto, excluir de seu rol de atendidos e tutelados pelo direito, Bueno dirá que Schmitt leva às últimas consequências o argumento, “muito além do razoável”. Schmitt amplia o argumento “a ponto de excluir do mundo dos direitos toda uma ampla gama de cidadãos por motivos de raça, religião, preferências político-partidárias ou ideológicas bem como sexuais. (...) Schmitt amplia muitíssimo a esfera dos excluídos de direitos em um determinado Estado, especificamente o nacional-socialista”.<sup>57</sup>

Schmitt busca argumentar que uma democracia poderia excluir uma parte da população dominada pelo Estado, sem deixar de ser democracia. Para exemplificar isso, o autor destaca casos em que quando se falava em direitos universais ao voto e assim por diante, muitos grupos eram ignorados, isto é, não eram abarcados pelo direito ao sufrágio universal. Há, assim, a noção de uma possibilidade de dominar uma população heterogênea sem lhe conceder a cidadania, tornando-a dependente desse Estado democrático e ao mesmo tempo mantendo-a afastada dele. Seguindo adiante a leitura de Bueno, resta claro que para atingir a homogeneidade pretendida, o heterogêneo poderia vir a ser totalmente eliminado. Ora, dentro dessa possibilidade de enfrentamento real e do contexto social a qual o autor estava inserido, a saber, de mudança radical na forma governamental, a impressão de que o regime republicano carregava consigo a vergonha da derrota que veio imediatamente ao findar da Primeira Guerra Mundial e representava a decadência dos valores tradicionais alemães, somado ao seu caráter marcadamente autoritário, a questão que fica é justamente se não haveria a possibilidade do pensamento schmittiano voltar-se como base para sustentação – ou como forma de fornecer legitimidade – à toda a barbárie que viria posteriormente com a ascensão dos nazistas ao poder.

É precisamente por tais motivos que o conceito de homogeneidade ocupa centralidade nas análises de Roberto Bueno. Ele leva às últimas consequências ao associá-lo às formulações schmittianas sobre o político e ao que posteriormente se desdobraria no alinhamento com o nacional-socialismo. “Quando Schmitt se ocupa com o conceito de homogeneidade”, diz ele, “não há evidentes pistas de que o fizesse segundo termos proclives de uma abordagem racial do tema. Importante, contudo, é que *tampouco cuida de excluir tal possibilidade*”. Ora, é justamente na não-exclusão da possibilidade que Bueno encontra o fio condutor para desenvolver sua longa e importante tese do potencial totalitário no pensamento schmittiano dos anos 1920. “Ao omitir esta dimensão”, a possibilidade de ser preenchida a partir de critérios raciais, “Schmitt passa, mesmo que indireta e/ou

---

<sup>56</sup> BUENO, “Schmitt: a crítica liberal através do político”, p. 66.

<sup>57</sup> BUENO, “Schmitt: a crítica liberal através do político”, p. 66.

inadvertidamente, a reforçar toda uma argumentação posterior”.<sup>58</sup> A homogeneidade será tomada por parte da “cultura política do período, em especial daquela oriunda das fileiras nacional-socialistas e do conservadorismo revolucionário, como marcada por um viés eminentemente racial”.<sup>59</sup> Os questionamentos trazidos por Bueno acerca dessa supervalorização da homogeneidade a ponto de defender que o inimigo público que escapa a essa normalidade seja destruído a fim de garanti-la guardam relevância nos estudos schmittianos, justamente porque após a Revolução Alemã, em 1918, houve inúmeras críticas contra os denominados “conspiradores”, *inimigos* do povo alemão, que mais tarde seriam particularizados através do disseminado mito da “punhalada nas costas”, em que inimigos internos foram criados de modo a culpabilizá-los de derrubarem um exército invicto no exterior, mas traído dentro do próprio país.

O modo com que Schmitt trabalha a esfera do político admite várias leituras e críticas, assim como a possibilidade de enfrentamento e destruição física do inimigo requer igualmente uma leitura atenta e cuidadosa. Roberto Bueno se situa no quadro de comentadores que buscam ler o ensaio sobre o político como uma crítica à República de Weimar, desde a conferência de 1927 – que posteriormente seria transformada em texto. No exato momento em que a República poderia ainda “almejar alguma chance”, diz Bueno, “Schmitt não revelou qualquer preocupação positiva com um Estado de direito”. O inimigo schmittiano é delimitado somente do ponto de vista formal, deixando deliberadamente de lado a matéria que irá compor essa estrutura. Para ele, o foco de Schmitt era justamente o inimigo passível de extermínio. Inimigo este “*inominado, engenbosamente incógnito, ocupando uma estratégica posição de fundo (...), mas sempre pronto a ser daquela posição retirado tão pronto como o novo Estado total galgasse o poder*”.<sup>60</sup> Na medida em que não estipula a matéria que irá compor a forma do inimigo, Schmitt abre o leque a interpretações diversas, fazendo com que haja a possibilidade de qualquer um tomar a forma de inimigo público (*hostis*), tornando-se, assim, passíveis de aniquilação.

A tentativa foi de aproximar, adotando como linha de pesquisa as interpretações de Roberto Bueno, que o pensamento conservador e autoritário de Schmitt não consistiu em delimitar um único concorrente ou adversário político no sentido geral, mas, sim, expressou sua repulsa a diferentes visões sociais e políticas que fossem capazes de ameaçar a “segurança, ordem e a harmonia” do Estado. Por fim, poderíamos destacar que aqui também se inscreverá uma crítica ao liberalismo e sua pretensa tentativa de eliminar o conflito do mundo. Apesar de tentar despolitizar e neutralizar o campo político, isto acaba justamente por prová-lo, ou seja, também as neutralizações e despolitizações – não só da economia, mas dos mais variados âmbitos –, teriam sentido político. Mas do liberalismo individualista não se tira algo especificamente político, dirá Schmitt, já que envolve uma desconfiança em relação aos poderes políticos e formas estatais. Schmitt dirá que só podemos extrair uma crítica liberal da política e não uma política liberal pura e simplesmente, já que se trata fundamentalmente de contraposição polêmica a limitações da liberdade individual, quer dizer, luta de política interna contra o poder público com vistas ao controle e inibição deste, fazendo “do Estado um ‘compromisso’ e das instituições estatais uma ‘válvula’”.<sup>61</sup> Numa das

---

<sup>58</sup> BUENO, *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura*, p. 1317. Grifo nosso.

<sup>59</sup> BUENO, *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura*, p. 1317.

<sup>60</sup> BUENO, *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura*, p. 1202. Grifo nosso.

<sup>61</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 57.

afirmações centrais ele diz: “O pathos ético e a objetividade materialista-econômica combinam-se em cada expressão tipicamente liberal e dão a cada conceito político uma feição modificada”.<sup>62</sup> O ponto que Schmitt busca destacar aqui é que no limite isso significa uma modificação no sentido do combate em duas vias: economicamente, a luta se converte em concorrência; e eticamente, converte-se em discussão – no lugar de uma diferenciação clara entre ambos os *status* distintos de guerra e paz surge a dinâmica da eterna concorrência e da eterna discussão.

A guinada para o econômico, as “desintegrações conceituais” – para usar seus termos –, visam nada menos que a submissão do Estado e do político a uma moral individualista e, ao fim e ao cabo, a categorias econômicas. Nosso autor inclusive chamará de “muito estranha” a naturalidade com a qual o liberalismo “não só reconhece a ‘autonomia’ das várias áreas da vida humana fora do político, mas exagera em direção à especialização e até mesmo ao completo isolamento”.<sup>63</sup> Mas o ponto é que o político não desaparece, o critério do político ainda está operando. Para conservar ou ampliar o que ele chama de “posições econômicas de poder”, inverteu-se os termos, instituiu-se um novo vocabulário de modo a garantir a desmilitarização e “pacificar” o político: o oponente não é mais chamado de inimigo, em vez disso é considerado *hors-la-loi*, *hors l’humanité* caso ocupe o lugar de violador ou perturbador da paz. Não há mais guerra, mas “execuções”, “sanções”, “punições”, “pacificações”, “proteção a tratados”, “polícia internacional” etc. A guerra da conservação das posições econômicas de poder, dirá Schmitt, “tem de ser transformada numa ‘cruzada’ e na ‘última guerra da humanidade’ com o emprego da propaganda. Assim o exige a polaridade entre ética e economia”.<sup>64</sup> Da despolitização se tira um resultado político, por isso ele pôde concluir o texto de 1932 com a seguinte afirmação: “(...) este sistema *supostamente apolítico* e *aparentemente* até mesmo *antipolítico*, ou serve a agrupamentos do tipo amigo-inimigo existentes ou conduz a novos agrupamentos de mesmo tipo, *não conseguindo escapar à consequência do político*”.<sup>65</sup>

Schmitt dirá que a unidade política exige em certos casos o sacrifício da vida, e para o individualismo do pensamento liberal esta pretensão de maneira alguma pode ser alcançada nem fundamentada. “Para o indivíduo como tal, não há inimigo com quem ele deva lutar até a morte se ele pessoalmente não quiser; forçá-lo a lutar contra a sua vontade é, de qualquer forma, do ponto de vista do indivíduo particular, *falta de liberdade e violência*”.<sup>66</sup> A teoria liberal só se volta à luta da política interna – contra o poder estatal –, com vistas a obstaculizar e controlar este poder do Estado para a proteção da liberdade individual e da propriedade privada. O pensamento político liberal, diria nosso autor, busca esquivar-se do Estado, ou mesmo ignorar o estatal e o político, movendo-se, em vez disso, em uma polaridade típica de esferas heterogêneas (ética e economia; espírito e negócios etc.). “O que este liberalismo ainda permite ao Estado e à política limita-se a garantir as condições de liberdade e a eliminar as perturbações à liberdade”, comenta. Desse modo, com este liberalismo, então, ao Estado e ao político restam apenas assegurar as condições do exercício da liberdade e a eliminação do que eventualmente a perturbe. Schmitt diria que a teoria política liberal depende, portanto, da suposição de que o conflito político pudesse ser transformado em uma questão de opinião.

---

<sup>62</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 58.

<sup>63</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 59.

<sup>64</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 65.

<sup>65</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 65. Grifo nosso.

<sup>66</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 57.

## Considerações finais

A partir da reconstrução de parte do argumento schmittiano construído n’*O conceito do político*, foi possível afirmar que Schmitt concede ao antagonismo um lugar central em sua reflexão sobre o político. Somado a isso, o político tem uma dimensão existencial para Schmitt, já que ele está preocupado com a justificação da guerra, por isso busca inscrever a destruição física da vida humana no sentido de afirmação de uma própria existência em relação a uma negação de uma outra existência – que faz o mesmo já que a relação é mútua. Dito de outro modo, trata-se de uma descrição de uma condição existencial conflitiva, que se dá nesta relação *possível* de mútua destruição.

Poderíamos dizer que a finalidade de Schmitt não seria pura e simplesmente apresentar um agir político que se faz pela violência, mas mostrar que a própria pluralidade de Estados pressupõe um conflito ao menos *eventual*, melhor dizendo, pressupõe uma unidade que se reconhece como amigo e, ao fazê-lo, estabelece e afirma o seu contrário, os inimigos. Vale lembrar que o ponto de Schmitt é mostrar que se a aniquilação física da vida humana não resultar da afirmação da própria forma de existência contra uma negação igualmente baseada no ser desta forma, então não seria possível fazer essa justificação. Não há um propósito racional ou norma, tampouco ideal social, legalidade ou legitimidade que pudesse fundamentar a morte de pessoas. Mesmo com normas éticas e jurídicas não se poderia justificar uma guerra. Isso não significa que o conflito sempre ocorra, mas é a sua possibilidade que permite a existência de uma pluralidade de Estados.

Para ele, não haveria justificativa para tirar uma vida sem que haja uma ameaça existencial: se o extermínio físico não ocorresse a partir da afirmação da própria forma existencial em relação a uma negação igualmente existencial desta forma, a destruição de outra vida não poderia ser justificada, tampouco a guerra ser fundamentada. Há uma inevitabilidade do combate e do conflito. Schmitt apresenta qualquer rejeição da decisão política como uma decisão política ela mesma, defendendo assim a polêmica, a decisão e o combate políticos como inevitáveis. A tentativa pacifista de eliminar a guerra, a decisão e o conflito políticos resulta não propriamente nesta eliminação, mas no aparecimento de um tipo particular de guerra e de política a partir da aparência de seu desaparecimento. Tal foi, portanto, a tarefa schmittiana: trazer à tona a centralidade do conflito, que este é condição para a existência política de um povo; no limite, que falar do campo do político é falar da possibilidade do conflito. Nesses termos, buscar o caráter mais elementar que serve de sustentáculo às relações políticas é o mesmo que dizer: traga de volta o conflito que lhe é subjacente; conflito este que é o elemento *fundante* da comunidade política e *fundamental* para sua existência como tal.

## Referências bibliográficas

ADVERSE, Helton. “Schmitt e Maquiavel. Da técnica ao conflito”. In: *Veritas*, v. 61, n. 1, jan.-abr. 2016.

ARANTES, Paulo Eduardo. “O mundo-fronteira”. In: *Princípios: Revista de Filosofia* (UFRN), v. 29, n. 60, 2022.

BENDERSKY, Joseph W. *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

BORÓN, Atilio; GONZÁLEZ, Sabrina. ¿Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del estado y la democracia. Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía. *CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Buenos Aires, 2003.

BUENO, Roberto. “Schmitt: a crítica liberal através do político”. In: *Reflexión Política*, v. 12, n. 24, diciembre, 2010, pp. 60-67.

BUENO, Roberto. *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura: o potencial totalitário de Carl Schmitt*. (2011). Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito da UFPR. Universidade Federal do Paraná, Paraná.

BUENO, Roberto. “Schmitt: pensando à exceção desde uma crítica à democracia parlamentar weimariana”. In: BUENO, Roberto (Org.). *Filosofia & política: tensões entre liberdade, poder e democracia*. Uberlândia-MG/Madrid: EDUFU/Editorial Dykinson, 2014.

BUENO, Roberto. *Uma interpretação conservadora-revolucionária de Carl Schmitt. O potencial totalitário em gestação: Weimar e o nacional-socialismo*. Vol. 1. Uberlândia/Madrid: Dykinson/Fapemig, 2018.

HABERMAS, Jürgen. “Liquidando os danos. Os horrores da autonomia”. In: SCHMITT, Carl. *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

MATOS, Olgária. “Modernidade: república em estado de exceção”. In: *Revista USP*, n. 59, pp. 46-53, 2003

MEHRING, Reinhard. “Foreword: A white raven – the strange life of the German state theorist Carl Schmitt”. In: *Carl Schmitt: a biography*. Cambridge: Polity Press, 2014.

MOUFFE, Chantal. Introduction. In: *The Challenge of Carl Schmitt*. London/New York: Verso, 1999.

RAMIRO, Caio Henrique Lopes. *Em nome da ordem: Carl Schmitt, Francisco Campos e a apocalíptica da constituição*. 2022. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

SÁ, Alexandre Franco de. *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. Tese (Doutoramento em Filosofia). Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006.

SCHMITT, Carl. *Der Hüter der Verfassung*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1931.



SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker & Humblot, 1932.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot: Berlin, 1979.

SCHMITT, Carl. “Enemigo total, guerra total, Estado total [1937]”. In: *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar. México: Fondo de cultura económica, 2001.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução, introdução e notas de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2018.

SCHMITT, Carl. “A era das neutralizações e das despolitizações”. In: *O conceito do político*. Tradução, introdução e notas de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2018.

# Traduções

## De uma conjuntura para outra: Guattari e Deleuze *après-coup*

Guillaume Sibertin-Blanc<sup>1</sup>

Tradutora: Agnes de Oliveira Costa<sup>2</sup>

O objetivo deste texto é antes de tudo metodológico, interrogando um tipo de leitura possível da obra comum de Deleuze e Guattari: o que acontece a essa obra quando a lemos *em conjuntura* e o que essa obra pode nos fazer quando se tenta lê-la assim? Essa questão metodológica abre um campo de debate ainda pouco ocupado, concernindo às confrontações teóricas, ideológicas e políticas nas quais essa obra pode ser reativada, tendo em conta isso que liga, mas que também já separa, sua conjuntura da nossa.

Ler Deleuze e Guattari em conjuntura é recolocar em primeiro lugar sua produção teórica no contexto histórico, social, político e intelectual que a tornou possível, e esclarecer por sua vez o sentido e as formas que eles deram à sua intervenção. É distanciar seus enunciados e deles extrair os meios de interrogar sua operatividade, extrair analisadores hipotéticos disso que nós herdamos dessa conjuntura em que se discernem dificilmente as continuidades e as rupturas, as identificações e as desidentificações. Mas um passo suplementar é necessário para não fugir desde já das dificuldades desse questionamento, do qual depende também o alcance que a ele se quer dar. O problema não é somente interrogar isso que a conjuntura dos anos 1960-1970 nos pode ensinar do empreendimento de Deleuze e Guattari, antepondo uma cartografia prévia sobre o fundo da qual seu trabalho se destacaria, e sobre a qual, por sua vez, eles agiriam. O problema é também entender isso que eles mesmos, à maneira de um sintoma, nos fazem entrever. Ora, a dificuldade é que essa conjuntura se encontra singularmente complexificada, aquela de que Deleuze e Guattari

---

<sup>1</sup> Originalmente em SIBERTIN-BLANC, Guillaume. “D’une conjoncture l’autre: Guattari et Deleuze après-coup”. In: *Actuel Marx*, 52(2), pp. 28-47, 2012.

<sup>2</sup> Doutoranda em Ética e Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior (CAPES). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7993562538809116>. E-mail de contato: [agnes.oliveira.costa1@gmail.com](mailto:agnes.oliveira.costa1@gmail.com).

fazem sintoma amarrando tempos heterogêneos que resistem a isso que o sequenciamento cronológico de um “período” permitiria identificar de modo unívoco.

Eu tentarei precisar essa hipótese geral fazendo valer três observações, ao risco de às desenvolver aqui desigualmente. Primeiramente, uma leitura em conjuntura de Deleuze e Guattari ganha ao refletir sobre a maneira pela qual a categoria mesma de conjuntura se encontra colocada em crise no pensamento guatarro-deleuziano, considerando que essa crise conceitual não é superada, mas, ao contrário, aprofundada, e num sentido radicalizada, pelas noções de devir e de acontecimento que parecem, entretanto, substituí-la. Em segundo, essa crise conceitual se inscreve, no seio de sua enunciação teórica, em uma espécie de torção da historicidade que toma a forma de um *après-coup*<sup>3</sup>: o efeito diferido, ou antes *suspendido*, dos anos 1968, cujo diagnóstico Guattari efetuará no limiar dos “anos de inverno”, mas que já faz da obra realizada com Deleuze, desde o início dos anos 1970, não “a expressão” dessa sequência, mas ao contrário um trabalho de elaboração de sua inscrição indecisa nesse século. Enfim, esse *après-coup* é ele mesmo *entrecruzado com um outro que o sobredetermina*, mais perturbante talvez, que faz “regressar” no seio dos anos 70, de um modo tanto espectral quanto caleidoscópico, a conjuntura europeia do entre-duas-guerras. Ora, essa conjuntura, que em certos aspectos “anacroniza” o pensamento guatarro-deleuziano em relação a seu tempo, contribui talvez para dirigi-la também à nossa conjuntura, paradoxalmente, em razão desse anacronismo mesmo.

## DISJUNÇÃO 1: O Acontecimento Revolucionário, entre devir e história.

A colocação em crise da categoria de conjuntura se ordena, a partir da metade dos anos 1970, em torno da razão do “devir revolucionário”. Esse termo se coloca de imediato por um distanciamento da antífona, difundida no espaço midiático da época com uma complacência enfática, do funesto balanço das revoluções passadas. Mais geralmente, o termo abre espaço à instrumentalização bivalente do discurso histórico face às lutas de emancipação. Não fazer funcionar a história como um discurso de autenticação ou de desqualificação de problemas práticos, tanto existenciais quanto políticos, do engajamento revolucionário; não procurar nela nem os prestígios de grandes garantias teleológicas, nem as vertigens de avisos apocalípticos, cercando a própria palavra revolução do espectro dos “Totalitarismos” (duas maneiras de articular o discurso histórico a uma teologia da *garantia*); evitar em suma esses intermináveis vai-e-vens entre legitimação e deslegitimação das lutas populares em nome de um “plano de desenvolvimento” que prefiguraria os destinos na trama da história: eis que é preciso distinguir da “história das revoluções” os “devires-revolucionários das pessoas”, devires que podem afetar a subjetividade coletiva com cortes imprevisíveis, sempre singulares em seu surgimento, às vezes conectáveis e generalizáveis em seus efeitos, jamais redutíveis, contudo, às linearidades históricas que permitiriam inscrevê-los em um discurso unívoco de poder ou de contrapoder. Esse gesto também visa certamente, conforme à “estratégia minoritária” que Deleuze esforça-se em problematizar a

---

<sup>3</sup> O termo *après-coup* é um termo da língua francesa corrente que foi utilizado por Lacan, que lhe conferiu um sentido particular para traduzir o conceito freudiano de *nachträglichkeit*, visando dar conta dos efeitos que um acontecimento traumático produz não quando ocorre, mas de maneira retrospectiva, *só-depois*. Assim, é no espírito da *nachträglichkeit* freudiana que Sibertin-Blanc emprega o termo *après-coup*. Na língua portuguesa, *nachträglichkeit* foi traduzido ora por *posterioridade*, ora por *a posteriori* ou ainda por *só-depois*.

partir dos anos 1975-1977, confrontar o problema das *normas de historicização* (*normes d'historicisation*) que as ideologias dominantes (aquelas da burguesia contra o proletariado, das hegemonias nacionais contra as minorias, das Nações imperialistas contra os “povos sem história” das colônias) não cessaram de impor ao que podia ou não ser aceito, reconhecido, ou simplesmente significável e perceptível como “ação histórica”. Longe de uma questão somente discursiva e ideológica, a disjunção entre devir e história se ordena cada vez mais e mais claramente, a partir de *Diálogos* (1978) e *Mil Platôs* (1980), sobre uma efetividade social e política marcada por um descentramento tendencial das lutas sociais em relação ao *eixo nacional-estatal* como princípio organizador da representação histórica em geral; descentramento que se opera ele mesmo de maneira ambígua a favor do desenvolvimento de novas potências de acumulação capitalistas, que simultaneamente aproveitam e desgastam as alavancas de intervenção social e econômica dos Estados.

O que caracteriza nossa situação está, ao mesmo tempo, além e aquém do Estado. Além dos Estados nacionais, o desenvolvimento do mercado mundial, a potência das sociedades multinacionais, o esboço de uma organização ‘planetária’, a extensão do capitalismo a todo o corpo social, formando uma grande máquina abstrata que sobrecodifica os fluxos monetários, industriais, tecnológicos (...). Mas a máquina abstrata, com suas disfunções, não é mais infalível que os Estados nacionais que não conseguem regulá-las sobre seus próprios territórios e de um território a outro. O Estado não dispõe mais de meios políticos, institucionais ou mesmo financeiros, que o permitiriam fazer frente aos contragolpes sociais da máquina (...). Enormes desabamentos de terrenos se fazem aquém do Estado (...). Não é surpreendente que todo tipo de questões minoritárias, linguística, étnicas, regionais, sexistas, juvenis, ressurgem não somente a título de arcaísmo, mas sob formas revolucionárias atuais que recolocam em questão, de maneira inteiramente imanente, a economia global da máquina, e os agenciamentos dos Estados nacionais.<sup>4</sup>

Essa distinção entre “devir revolucionário” e a “história da revolução” não deixa de ser problemática, tanto mais porque ela se interioriza necessariamente em uma divisão interna à noção de revolução: entre a revolução como conceito histórico, e a revolução como Ideia prática. Como essa distinção mesma não apelaria uma nova compreensão de sua articulação (como a tinha proposto à sua maneira o conceito marxista-leninista de “conjuntura revolucionária”)? Mas as próprias formulações de Deleuze oscilam a esse respeito entre posições instáveis: ora endurecendo a heterogeneidade dos dois polos, ao risco de tornar incompreensível o fato de que o devir-revolucionário pode ainda animar uma *política*<sup>5</sup>; ora os

---

<sup>4</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 175-176. Ver G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1989, pp. 208-209; G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 586 et suiv. Para uma tentativa de clarificação dessa articulação, que não é analítica mas ela mesma *histórica*, entre o “devir-revolucionário das pessoas” e o “devir-minoritário de todo o mundo”, ver G. Sibertin-Blanc, “Deleuze et les minorités: quelle politique?”, *Cités*, n° 40, 2009, pp. 39-57.

<sup>5</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op.cit., p. 363: “A história só é feita pelos que se opõem à história (e não pelos que se inserem nela, ou mesmo que a reformem) (...) Isso recai sempre na História, mas isso não é jamais oriunda dela”.

dialetizando, e fazendo da “recaída” dos devires nas profundezas históricas das sociedades a questão de uma “micropolítica” que não pode adiar indefinidamente a questão de seus limiares de eficácia histórica ou “macropolítica”.<sup>6</sup> Talvez, ao contrário, essas questões sejam tributárias de uma primeira mais urgente, que poderia decidir o resto: que é que *produz* essa distinção, se ela não é somente de razão e se no real mesmo ela não vale em todo tempo e em todo lugar? Dito de outro modo, qual é a instância que, *na história*, separa o devir e a história como dois regimes temporais heterogêneos? E por consequência: será que essa disjunção não tem ela própria uma significação histórica, para a sequência do século XX, que tornou necessária a sua teorização, e para nós que a herdamos?

Essa instância que faz assim diferir a história com ela mesma, Deleuze lhe dá desde *Lógica do Sentido* o nome de *acontecimento (événement)*. Tendo esse conceito brilhado na filosofia francesa das cinco últimas décadas, o exame daquele forjado por Deleuze poderia dar a ocasião de uma leitura sintomática dessa renovação que, se certamente não esvazia o sentido, permitiria ao menos tirar algum ensinamento histórico-conceitual além da só exegese deleuziana. É nesse sentido que se partirá de um texto relativamente tardio – o artigo assinado por Deleuze e Guattari em 1984 “Maio 68 não aconteceu”, onde se enuncia de modo ao mesmo tempo claro e codificado, explícito mas lacunar e instável, e sobretudo diferido (*différé*) em relação à conjuntura que se evoca, o problema indissociavelmente teórico e prático que constitui *o conteúdo objetivo mesmo* de um “acontecimento”, e que toca às categorias de *sujeito (sujet)* e de *subjetivação (subjectivation)*. Que o conceito de acontecimento, para Deleuze, não seja um conceito de objeto (“fato” ou “momento histórico”), que remeta, em vez disso, a objetividade a uma instância problemática que só se deixa identificar como vazio, ou como uma “rachadura” subtraída a sua representação, isso não é uma tese que surge em 1984. Ele já está no centro da teoria do sentido esboçado nos capítulos III e IV de *Diferença e repetição*, e do qual “a excrescência” conduzirá no ano seguinte à *Lógica do sentido*, que forma ao mesmo tempo o prolongamento e o deslocamento. Mas o interesse singular do artigo de 1984, inclusive para reexaminar retrospectivamente essas análises de 1968-1969, é de retomar essa noção de acontecimento à prova de uma sequência histórica determinada (aquela das lutas coletivas nacionais e mundiais dos anos 1960 que nomeia genericamente “Maio de 68”), ao preço de um *après-coup* que tende então à fazer corpo com essa noção, e com o tipo de problema teórico-prático que ela engaja. Para tentar identificar esse problema, mas também as dificuldades de sua formulação em 1984, se proporá a leitura da retomada indireta (numa relação de herança ao mesmo tempo implícita e oculta) de um problema legado, mas sem solução viável, pela problematização marxista da conjuntura revolucionária, que concernia justamente as dificuldades da relação entre teoria e prática, da articulação entre análise das formações históricas e dos vetores de transformação de suas estruturas e as apropriações práticas desses vetores por uma política determinada como prática coletiva de autogoverno das “massas”.

“Maio 68 não aconteceu” gira, em formulas bastante alusivas, em torno da articulação entre duas ordens de considerações: a primeira coloca uma tese concernente à causalidade histórica; a outra formula o problema prático que a responde numa espécie de uma tarefa à cumprir. A tese enuncia que uma mutação social, sempre preparada e tornada possível por séries causais complexas, sociais, econômicas, políticas, apenas se inscreve de início no real

---

<sup>6</sup> Ver G. Deleuze, *Pourparlers*, op.cit. pp. 238-239; et G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1990, pp. 107-108.

sob a forma de uma *ruptura das cadeias de causalidade* (*rupture des chaînes de causalité*). Guerra, crise institucional ou econômica, revolução, uma conjuntura de transformação histórica não é somente um período de mudança particularmente visível ou barulhenta; é um período onde muda a maneira mesma de mudar.<sup>7</sup> Que as sociedades mudem e se transformem através de sua história, é um fato; mas o que importa são os momentos onde se introduz um diferencial (*différentielle*) na mudança, quando ela se põe a mudar de outra maneira (*autrement*). Esse diferencial produz então uma ruptura da causalidade histórica, impondo um imperativo prático. Quando uma tal mutação intervém, ela não pode bastar “para tirar as consequências ou os efeitos, seguindo as linhas de causalidade econômica e políticas” supostas invariantes. Tais rupturas de causalidade implicam um tipo de estado de indecisão mais ou menos radical, abrindo um campo de potencialidades cujas linhas de atualização não são pré-definidas, e que implicam o devir social em uma imprevisibilidade objetiva. Nesse sentido, o evento designado pelo nome próprio “Maio 68” não se identifica sem mais ao conjunto de fatos determinados (motins, greves, experiências de autogestão...), nem mesmo às séries complexas de experiências nacionais e internacionais que o conduziram<sup>8</sup>; ele consiste nesse novo campo problemático “metastável”, abertura de possibilidades relativamente indeterminadas, inevitavelmente ambíguas, e que só podem se apreender através de experimentações coletivas em busca de seus próprios saberes. A questão de saber como dar de maneira prática consistência aos possíveis em função dos quais as cadeias de causalidade objetiva, sociais, econômicas e políticas, poderão elas mesmas ser remanejadas, está assentada numa avaliação crítica dos impasses em que se envolve o governo socialista ao chegar no poder. Aos fatores “exógenos” (as ofensivas do capital internacional contra o franco)<sup>9</sup> e “endógenos” (a evolução das relações de força interna ao Partido Socialista em favor de sua ala social-liberal) geralmente invocadas para explicar o “ponto de viragem” da primavera de 1983, Deleuze e Guattari acrescentam um fator *princeps* sem o qual os precedentes não teriam exercido coação semelhante: a renúncia desde 1981 à inserção da mobilização e da iniciativa popular na transformação social, quando era preciso justamente que “a sociedade fosse capaz de formar agenciamentos coletivos correspondentes à nova subjetividade, de tal maneira que ela queira a mudança”, e sem a qual se encontrava de partida sufocada toda “verdadeira reconversão”.

Desde *Lógica do sentido*, o recurso à linguagem espiritualista da “conversão” servia para pensar a cisão (*schizé*) traumática que um acontecimento – por seu caráter não simbolizável (corte a-significante) e não especulativo (transformação incorporal) – produz em um sujeito, que só pode então viver esse acontecimento por uma assunção poética (*poétique*), nele criando a “vontade que lhe faz o acontecimento”, quer dizer transformando a si próprio para ser capaz de tornar-se o sujeito, o agente e o paciente. Essa tese, quando é transcrita em 1984 na linguagem política oficial da “reconversão” (desta vez, no sentido de um setor industrial

---

<sup>7</sup> Se notará a série de acontecimentos nos quais “Maio 68” é recolocado: “Nos fenômenos históricos como a Revolução de 1789, A Comuna, A revolução de 1917, há sempre uma parte de acontecimento, irredutível aos determinismos sociais, às séries causais. Os historiadores não gostam muito desse aspecto: eles restauram as causalidades depois...” (G. Deleuze, F. Guattari, “Maio 68 não aconteceu” (1984), in G. Deleuze, *Deux régimes de fous et autres textes*, Paris, Minuit, 2003, p. 215).

<sup>8</sup> Se divertindo da crença de alguns que maio 1968 parecia apenas ter se passado “na cabeça dos intelectuais parisienses”, Deleuze lembra que ele foi “o produto de uma longa sequência de acontecimentos mundiais, e de uma série de correntes de pensamento internacionais”: ver G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p.123, n. 45; et *Dialogues*, *op. cit.*, pp. 175-176.

<sup>9</sup> Sibertin-Blanc refere-se aqui à moeda “franco”, vigente na França antes da adoção do euro a partir de 1999 (N.T.).

ou de uma zona de emprego [*bassin d'emploi*]), vem apontar um problema subjetivo análogo que as tecnocracias econômicas e estatais se obstinam em ignorar essencialmente, ao mesmo tempo que registram, ao contrário de um subjetivismo voluntarista, a extrema ambivalência que introduz uma conjuntura de agitação histórica no seio dos processos de subjetivação, de seus modos de reconhecimento simbólicos e imaginários, das coordenadas do agir e do saber que nela se apoiam. Ora, de uma conjuntura a outra, Guattari havia já chamado a atenção, no início dos anos 1960, sobre as dimensões gerais desse problema: “não se pode compreender a história do movimento operário se se recusa a ver que em certo momento das instituições do movimento operário são produzidos novos tipos de subjetividade e, para forçar as coisas, eu diria mesmo de ‘raças humanas’ diferentes. Um certo tipo de operário da Comuna de Paris tornou-se totalmente ‘mutante’, não havia outra solução para a burguesia a não ser a de exterminar. Eles foram percebidos como uma ameaça diabólica, insuportável. (...) A história nos oferece assim verdadeiras ‘guerras de subjetividade’”<sup>10</sup>

Mas esse problema aparecia imediatamente no seio de um diagnóstico crítico dos processos revolucionários do “socialismo real”: um diagnóstico que tenta subtrair da análise do “fracasso revolucionário” a linguagem paranoica das fidelidades e das traições, dos desvios e das recuperações, para reinscrevê-la, ao contrário, no presente vivo das lutas e da duração dos processos revolucionários, no remanejamento das construções subjetivas no seio das relações de força da conjuntura, nas formas de institucionalização e da desinstitucionalização desses modos de subjetivação, de seus “complexos”, de seus impasses, bem como de suas iniciativas criativas. Então, não se trata simplesmente de fazer valer os direitos de uma subjetividade contra o reino de um determinismo objetivo, social e econômico; trata-se de levar em conta as transformações subjetivas implicadas em todo um processo de agitação ou de transição revolucionária, mas inseparável de experimentações institucionais através das quais os coletivos podem se autoanalisar e conquistar capturas sobre as mutações nas quais eles são tomados. Assim, desde 1966, na hora onde se animavam as controversas sobre a Revolução Cultural na China, Guattari demandava considerar a criatividade institucional como um “critério de avaliação” do devir do socialismo real, só essa criatividade pode decidir a capacidade eminentemente contingente de incorporar o acontecimento revolucionário de 1917 em novos agenciamentos coletivos de desejo e de enunciação populares. Desse ponto de vista, escrevia Guattari, “a falha da criação institucional na Rússia em todos os domínios, desde a precoce liquidação dos soviets”, deve contar entre os fatores determinantes do fracasso da revolução Russa. A partir do momento, por exemplo, que os bolcheviques começaram a importar do Ocidente fábricas automobilísticas todas montadas, eles não reintroduziram somente as funções tecnológicas, eles reincorporaram simultaneamente formas de divisão do trabalho, de separação entre trabalho intelectual e trabalho manual, entre funções de direção e de execução, de modos de consumo, de tipos de relações humanas e de expressão “fundamentalmente estranhas ao socialismo”: em suma, tipos de relações sociais que reintroduziram formas de subjetividade capitalistas no seio da “construção do socialismo”.

É precisamente ao nível dessa criatividade institucional, onde se joga praticamente a diferença entre espontaneísmo e organização, que os debates internos à IIIª Internacional

---

<sup>10</sup> F. Guattari, J. Oury, F. Tosquelles, *Pratique de l'institutionnel et politique*, Figneux, Matrice Éditions, 1995, p. 53.



tinham cristalizado em uma alternativa binária, que pode ser enfrentado praticamente o problema das remanescências, dos bloqueios, das fixações que comprometem a transformação revolucionária *nos agentes mesmo* que pretendem realiza-la.<sup>11</sup> E é precisamente desse ponto de vista que é diagnosticado, em 1984, o “não-lugar” de maio de 1968: não o fracasso de seus efeitos, mas o fracasso em inscrever seus efeitos nos traços discursivos, práticos, existenciais e coletivos, através de processos de institucionalização, únicos que teriam permitido suportar os reagenciamentos da subjetividade política necessitadas pelo acontecimento. Esse não-lugar é precisamente a forclusão desse problema subjetivo que não deixa outra alternativa senão entre, de um lado, o fantasma de uma tecnocracia onipotente “que operava do alto as reconversões econômicas necessárias”, de outro lado, os sujeitos vulneráveis relegados nas “situações de abandono controladas”, e que não tem outra solução que a de se apoiar às velhas soluções institucionais frágeis da Família, da Religião e da Nação onde se encontra os delírios reacionários da Ordem e da histeria das identidades.

Após 68, os poderes não cessaram de viver com a ideia que “tudo se resolveria”. E com efeito, tudo se resolveu, mas nas condições catastróficas. Maio de 68 não foi consequência de uma crise nem a reação a uma crise. É muito mais o inverso. É a crise atual, são os impasses da crise atual na França que decorrem diretamente da incapacidade da sociedade francesa de assimilar Maio 68. A sociedade francesa mostrou uma radical impotência para operar uma reconversão subjetiva ao nível coletivo, tal como exigia 68: portanto, como poderia ela operar uma reconversão econômica nas condições de “esquerda”? Ela não soube *proponer* nada às pessoas: nem no domínio da escola, nem naquele do trabalho. Tudo isso tinha novamente sido marginalizado ou capturado. Vê-se hoje as pessoas de Longwy se apegar a seu ferro, os produtores de leite a suas vacas, etc.: que mais fariam, já que todo agenciamento de uma nova existência, de uma nova subjetividade coletiva foi impedido de abancar pela reação contra 68, tanto à esquerda quanto à direita.<sup>12</sup>

## **DISJUNÇÃO II: A CONJUNTURA REVOLUCIONÁRIA, ENTRE CAUSALIDADE HISTÓRICA E INTERVENÇÃO POLÍTICA**

Tomando agora um pouco de recuo em relação a essa argumentação, se pode observar que o “não-lugar” do acontecimento diagnosticado em 1984 é objeto de duas apreciações que, sem ser necessariamente incompatíveis, orientam a análise em direções sensivelmente diferentes. De um lado, que o acontecimento não tenha lugar, que ele não tenha lugar no momento em que Deleuze e Guattari escrevem, resulta de um diagnóstico crítico das criações institucionais e políticas, em que as deficiências fornecem o critério ao presente. Mas de um outro lado, o não-lugar desse acontecimento em suspenso, na pendência de agenciamentos coletivos capazes de criar as condições de assunção subjetiva para um

---

<sup>11</sup> Ver G. Deleuze, Foucault, op. cit., p. 123.

<sup>12</sup> G. Deleuze, F. Guattari, “Mai 68 n’a pas eu lieu”, op. cit., pp. 215-216.

novo “si” (tal essa nova vontade que não preexiste à mutação na qual ela faz-se de “quase causa”), se dá a pensar como uma dimensão constitutiva do acontecimento enquanto tal. Como se sua inatualidade, a contingência de sua atualização, a imprevisibilidade de seus efeitos na duração aberta de suas repercussões posteriores, se confundisse com sua positividade mesma, e não formasse, em suma, nada de outro que a modalidade paradoxal de sua eficácia própria: uma eficácia à distância, essencialmente diferida (*différée*), que só pode produzir efeitos “fora” de seu presente ou de seu “lugar”. De sorte que a insistência do seu não-lugar, para além do desdobramento empírico da sequência histórica nacional e mundial a qual ele está evidentemente atado, toca diretamente a temporalidade histórica. Com efeito, é na distância de sua sucessão que o acontecimento “Maio 68” aparece ao mesmo tempo como uma ruptura do processo histórico, e como uma injunção ainda ativa a uma transformação, institucionalmente criativa, de formas de subjetividade. Mas é também, ao mesmo tempo, isso que separa precisamente o processo histórico de seu “sujeito”, e que faz que esse último resista a ser pensado como o que teria sido o agente e o paciente do acontecimento. Tudo se passa, então, como se o acontecimento, impedido de remeter o processo histórico e o sujeito um ao outro, fizesse aparecer, como duas faces do seu não-lugar, de um lado um “processo sem sujeito”, de outro um sujeito virtual, virtualizado pela abstenção de capturas práticas sobre esse processo.

Eu queria sugerir que um tal não-lugar do acontecimento só pode emergir no trabalho do conceito em razão de condições históricas determinadas, entre as quais devem contar a crise e o refluxo da formação discursiva marxista que dominava até então largamente os modos de enunciação, representação e problematização da crítica social e política. Se sabe, entretanto, que seu sucesso tinha sido paradoxalmente indissociável de suas heranças múltiplas e conflituosas, clivadas e clivantes – pois são suas clivagens internas que permitiram durante mais de um século desenvolver as críticas *marxistas* do marxismo –, até um ponto de fragmentação e disseminação, tornando mais e mais complicada essa auto-referencialidade, ainda que crítica, do marxismo<sup>13</sup>. Tornando também, no agravamento da crise do movimento operário que havia se iniciado com a Grande Guerra e a derrota face ao fascismo no entre-duas-guerras, mais e mais insustentável a identificação do sujeito da política que o movimento operário acreditou poder garantir. Através do esmagamento do movimento comunista europeu pelo fascismo dos anos 1930, a guarnição stalinista sobre as vias leste-europeias de “construção do socialismo”, a cisão sino-soviética e a crise do movimento comunista internacional, a integração tendencial de sindicatos e partidos operários ocidentais nos aparelhos estatais e econômicos de regulação dos conflitos sociais, essa crise deveria tornar mais instável a figura de um sujeito da história, ou seja, os corpos de representações teóricas e ideológicas nas quais os movimentos operários marxistas e suas organizações tinham projetado a unidade – unidade fictícia certamente, mas extraordinariamente eficaz sobre o plano de construções subjetivas e organizacionais da luta de classe – das massas e do partido, na figura do *proletariado*, sujeito coletivo que encarna a verdade do processo histórico, portador de seu sentido através de sua luta por uma sociedade sem classe.<sup>14</sup> O deslocamento

---

<sup>13</sup> Ver exemplarmente os textos de Althusser do fim dos anos 1970 (“Enfim a crise do marxismo!”, “O marxismo como teoria ‘acabada’...”), e as análises de A. Cavazzini, *Crise do marxismo e crítica do Estado. O último combate de Althusser*, Reims, Le Clou dans le Fer, 2009.

<sup>14</sup> Aconteceu ao próprio Deleuze fazer a ligação entre a distinção devir/história e o apagamento dessa figura do agente revolucionário como sujeito da história: ver por exemplo G. Deleuze, *Pourpaler*, op. Cit., p.234

desse sistema de representação, e especificamente a maneira em que ele se repercutiu sobre o conceito marxista-leninista de conjuntura revolucionária, forma desse ponto de vista o objeto mesmo do conceito deleuziano de acontecimento, que não remete exatamente a um objeto (um tipo de momento particular no seio do tempo histórico), mas a um problema forcluído do real (não-lugar, falta ou lugar vazio), e presente nos discursos de Deleuze e Guattari como o lugar de uma tarefa prática, sobre a qual tomaremos por sintomático que sua indeterminação (ou a indeterminação de seu sujeito) só seja compensada no artigo de 1984 de um modo todo verbal, pelo recurso à entidade imaginariamente plena da “sociedade” (“a incapacidade da sociedade francesa de assimilar Maio 68”, a “radical impotência da sociedade francesa” em “propor as pessoas” qualquer coisa...).

Essa hipótese encontra, a meu ver, um apoio confiável no trabalho conduzido desde o início dos anos 1960 por Althusser, de início porque se encontra nele um esforço contínuo, ao mesmo tempo singular em sua condução e emblemático em sua questão de fundo, por tomar nota dessa crise e por avaliar, do interior do marxismo, a dimensão disso que impõe a renúncia à ideia de um sujeito da história e aos corpos de representações que o são associados: a) do ponto de vista de uma teoria da prática teórica, a suposição de um sujeito capaz de apreender o processo histórico em uma representação totalizada; b) do ponto de vista de uma teoria da prática política, a possibilidade de unificar sujeito do conhecimento e sujeito agente em uma instância refletindo uma na outra, numa transparência sem resto, a apropriação teórica e prática do processo histórico; c) do ponto de vista de uma teoria da própria temporalidade histórica, a garantia de um agente determinado a nela encarnar o sentido, o princípio de desenvolvimento ou o fim. Mas a forma de pensar de Althusser é significativa ainda porque, demonstrando esse dispositivo, ele é imediatamente conduzido a reabrir um trabalho de elaboração de um *conceito materialista de conjuntura* – como se a ele competisse assumir todas as consequências desse gesto crítico –, o que esclarece então, *a contrario*, a instabilidade que marca na história teórica e ideológico-política do marxismo essa noção de conjuntura, daquilo que nela é absolutamente crucial e provavelmente sub-elaborado.

Que a noção de conjuntura na história do marxismo ocupe um lugar crucial é evidente, primeiramente, do ponto de vista do materialismo histórico como saber das “formações sociais”, das contradições internas a suas relações sociais e sua reprodução, e dos vetores de suas transformações. Ela é crucial sobretudo do ponto de vista da prática histórica como prática coletiva tomada e como parte envolvida nas contradições, o que impeliu procurar nela as diferenciações internas – seja na tentativa de formalizar sequências ou fases distintas no seio de uma conjuntura revolucionária, ou ainda distinguindo conjunturas revolucionárias e conjunturas onde a revolução é somente “a ordem do dia”. Em um contexto teórico que recusa abstrair a prática coletiva das condições históricas que as tornam possíveis e que determinam ao menos parcialmente as modalidades de realização, a noção de conjuntura não concentra, finalmente, nada mais que o problema da articulação da teoria e da prática: lugar por excelência de verificação do seu saber, quer dizer, o ponto onde a positividade de seu conhecimento das estruturas e das contradições sociais deve comprovar-se na “análise concreta da situação concreta”, mas também lugar de sua prova prática, aquela da apropriação das tendências históricas por um agente coletivo capaz de inflectir ou

---

(“Como um grupo girará, como ele cairá na história, é isso que impõe um perpetuo ‘problema’. Nós não dispomos mais de uma imagem do proletariado em que ele bastaria tomar consciência”).

precipitar o curso, a conjuntura como o momento por excelência da *subjetivação política* do processo histórico. Mas, ao mesmo tempo, se compreende em que sentido a representação de um processo histórico, suposto determinar as composições subjetivas das forças coletivas que deveriam nele intervir, podia tender simultaneamente à tornar secundária a elaboração desse conceito de conjuntura, no limite torná-lo supérfluo ao fazê-lo, como o deplorava Sartre no início da *Crítica da razão dialética*<sup>15</sup>, uma palavra vaga aplicada à simples confirmação daquilo que uma filosofia da história suporia já nos assegurar (com as violências, acrescenta Sartre, leitor da dialética hegeliana do Terror, que ela implica para forçar o real quando este não se dobrar ao imaginário). O que significava negar com um mesmo gesto as dificuldades específicas que coloca a análise de conjuntura e o problema nodal de uma *política* marxista.

Precisamente, todo o problema de uma tal política reside nas maneiras pelas quais tendências históricas contraditórias se subjetivam em agentes coletivos de uma prática política, o que significa que essa prática é necessariamente tomada em uma dupla dialética, mas sem harmonia pré-estabelecida, sem garantida que essas duas dialéticas concordem ou se sucedam uma a outra: uma dialética interna às estruturas históricas, cujas contradições múltiplas determinam os vetores de transformação; mas também uma dialética relativamente específicas a essa prática política, que impõe a seus agentes a unidade contraditória da heteronomia das condições históricas de suas práticas (que nunca dominam completamente) e da autonomização das formas de suas práticas por relação à política das classes dominantes, portanto também por relação aos outros modos de subjetivação dos sujeitos da política. É no ponto de (dis)junção dessas duas dialéticas, dialética histórica e dialética política, que é preciso localizar o ponto nodal de intervenção de Althusser no campo do marxismo, mas ao preço, por contragolpe, de uma cisão interna ao seu pensamento, para retomar a proposição de Étienne Balibar, entre um “althusserismo da estrutura” e um “althusserismo da conjuntura”<sup>16</sup> Cisão que Althusser se esforçou sem cessar de reduzir sem, entretanto, anular, e mesmo ao contrário, de se tornar cada vez mais visivelmente consciente de sua irredutibilidade.

Para ir direto ao ponto, lembremos simplesmente em apoio a esta observação que a renovação da concepção marxista-leninista da dialética histórica que comanda, de *Pour Marx à Lire Le Capital* e além, a redefinição, sob a metáfora vinculativa da “tópica”, do conceito de todo social, longe de excluir o problema da conjuntura é em grande parte orientado por sua recolocação. É significativamente o caso quando Althusser media as consequências de uma determinação propriamente materialista da dialética sobre a concepção de temporalidade e de causalidade históricas. Se se trata então de fazer face à representação da temporalidade histórica veiculada pela estrutura idealista da dialética, como “reflexão, na continuidade do tempo, da essência interior da totalidade histórica, encarnando em um momento o desenvolvimento do conceito”<sup>17</sup>, é sobretudo mostrando que, fazendo de cada presente a expressão da identidade a si de uma totalidade social sempre sincrônica ou contemporânea dela mesma (pois toda inteira presente em cada um dos seus elementos ou de seus momentos), essa representação torna impossível assim como inútil a construção de um

---

<sup>15</sup> É. Balibar, “Un reencontre em Romagne”, Préface à L. Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009, pp. 18-19

<sup>16</sup> É. Balibar. “Une reencontre em Romagne”. Prefácio à L. Althusser. *Maquiavel e nós*. Paris, Tallandier, 2009. Pp. 18-19.

<sup>17</sup> L. Althusser, “L’objet du ‘Capital’”, in L. Althusser et al., *Lire Le Capital* (1965), rééd. Paris, PUF, 1995, p. 270.

conceito operatório da conjuntura.<sup>18</sup> Porque um tal conceito supõe *a mínima* inscrição da temporalidade histórica nas condições de complexidade, de heterogeneidade e desigualdade interna das formações sociais, que tornam pensáveis uma temporalidade histórica ela mesma múltipla e diferencial, marcada pelas desigualdades internas e pelos deslocamentos dessas desigualdades que, num mesmo gesto, destituem a categoria idealista de presente histórico como “corte de essência” (*coup d’essence*) e tornam determináveis as reviravoltas internas de uma conjuntura, os deslocamentos correlativos dos “lugares” de intervenção revolucionária (política, econômica, cultural), as variações de seus ritmos e de suas urgências, as repartições móveis dos objetivos primários e secundários, as composições e divisões de forças coletivas em função desses “lugares” e de seus objetivos.<sup>19</sup>

O problema não é, então, somente a elaboração de uma teoria geral da temporalidade histórica adequada aos pressupostos do materialismo histórico, ao contrário, é o de estabelecer as condições de validade de toda uma série de noções que Althusser estima insubstituíveis para a análise concreta “sob conjuntura”, embora essas noções sejam, sem dúvidas, irredutivelmente ancoradas em uma metáfora que continua a veicular a ideia de um tempo de base ou de uma temporalidade unificada. Assim, noções de “desigualdade de desenvolvimento”, de “avanço” e de “retardo”, de “sobrevivência” e de “anacronismo”, de “regressão sem repetição” etc., todas noções ou “quase conceitos” conotando a heterogeneidade em si do presente ou as desigualdade internas da conjuntura como multiplicidade assíncrona.<sup>20</sup> A teoria da sobredeterminação conduz a tentativa de dar um status rigoroso a essas noções por definições “impuras”, fazendo interferir o conhecimento histórico e as tomadas de ação no presente, funcionando, portanto, ao mesmo tempo como conceitos objetivos e como indicadores táticos nas relações de força que escapam sempre, ao menos parcialmente, a sua objetivação. Ela permite, por fim e sobretudo, a identificação do problema *político* ao qual esses quase-conceitos fazem alusão. Com base no pressuposto da multiplicidade irredutível das contradições, da heterogeneidade dos “lugares” onde elas se desenvolvem, da desigualdade dos “graus de eficácia”, que são coeficientes diferenciais da incidência histórica, se trata de dar lugar à variação ou ao “deslocamento” dessas contradições desiguais, e à contingência de sua “fusão” (seguindo a metáfora de *Pour Marx*) ou à aleatoriedade de seu “encontro” (seguindo aquela de *Machiavel e nós*). Em outros termos, a “astúcia do teorismo” althusseriano, baseando na complexidade estrutural das formações históricas a *necessidade da contingência* à qual é submetida a causalidade histórica, é minar *num mesmo gesto* todo fundamento “teórico” à intervenção política, toda garantia *a priori* da precisão de sua intervenção em um presente histórico determinado.

Mais ainda, quanto mais Althusser se empenha em reduzir a distância que separa a análise das estruturas sociais – objeto do materialismo histórico – e a análise das conjunturas – peça indispensável de uma política marxista que não deslocaria imaginariamente suas dificuldades próprias sobre o plano de uma filosofia da história – mais se intensifica a exigência de ter de sustentar simultaneamente: a) que o “sentido da história” só pode ser apreendido no presente, b) mas que, por sua vez, esse presente só se dá na complexidade interna, “assíncrona”, de uma conjuntura, portanto, também na equivocidade desse

---

<sup>18</sup> Ver *ibid*, pp. 295-296.

<sup>19</sup> Esse ponto será central na sua análise da RCC: ver L. Althusser, ‘Sur la révolution culturelle’, *Cahier marxistes-léninistes*, novembre-décembre 1966, n° 14, pp. 5-16.

<sup>20</sup> L. Althusser, *Lire Le “Capital”*, op. cit., pp.293 e seg.

“sentido”. c) e que se encontra *ipso facto* excluído toda possibilidade de poder adotar um ponto de vista sobre o todo, obrigando a apostar num elo decisivo<sup>21</sup>, sem qualquer garantia teórica da “conversão” das tendências históricas em uma prática política que a ela seja ajustada, portanto de toda possibilidade de fusão da teoria e da prática como toda unificação de seu sujeito (massas, proletariado, classes exploradas, multitude...). Donde a necessidade em que se encontra Althusser de redobrar, como bem sublinhou novamente É. Balibar, a sobredeterminação de uma *sub-determinação*, que não é seu complemento simétrico, mas seu ponto focal, seu limite e seu excesso não passível de dialética (*dialectisable*).<sup>22</sup> Se a noção de sobredeterminação designa a necessidade da contingência dos pontos de ruptura ou de mutação das estruturas sócio-históricas, a de sub-determinação reporta essa própria necessidade a sua contingência fundamental, portanto à qualquer coisa como uma *contingência da contingência* (isso que Althusser chamará tardiamente “o aleatório”) que faz que não tenha qualquer garantia, mesmo estrutural, que haja história, e que haja uma subjetivação ou a politização de um “sujeito” para a *fazer*. Ao ponto que se pode perguntar se estamos aqui ainda lidando com uma “determinação” propriamente falando, portanto com um elemento inscritível no registro de uma causalidade histórica, de uma racionalidade de seus processos, de uma localização de suas tendências contraditórias e de um ajustamento de tomada prática e política sobre essas tendências; ou se é preciso fazer apelo, como propôs mais recentemente É. Balibar, à qualquer coisa como uma “heteronomia da heteronomia”, espécie de uma *causa ausente* maquinando sobre uma “outra cena” a dialética política-histórica da autonomia e heteronomia do sujeito da política.<sup>23</sup> Ora é precisamente a esse último nível que se pode situar a intervenção de Félix Guattari, e de modo particularmente significativo, seu ensaio sobre “A causalidade, a subjetividade, a história”<sup>24</sup>, onde se pode localizar retrospectivamente um dos pontos de encontro de Guattari com o trabalho que ao mesmo momento Deleuze persegue de seu lado ao redor de uma lógica do sentido e do acontecimento, e que será ainda o plano de fundo do diagnóstico de “Maio 68 não aconteceu” que permite explicitar ao mesmo tempo os termos e o problema subjacente tocando a subjetivação revolucionária – problema explícito nos anos 1960 e tornado, nós vimos, forcluído em 1984.

## A SUBJETIVAÇÃO REVOLUCIONÁRIA À PROVA DO IMPOLÍTICO, ENTRE INCONSCIENTE E HISTÓRIA.

O texto de Guattari é contemporâneo da publicação de *Pour Marx* e de *Lire Le Capital*, e se apresenta mesmo em parte como fundamentado contra eles<sup>25</sup>, mas ao preço de um contrassenso tão massivo que esclarece por contragolpe diretamente o próprio empreendimento de Guattari. Lendo a reelaboração althusseriana da dialética materialista

---

<sup>21</sup> É. Balibar, “Une reencontre en Romagne”, op. cit., pp. 13-14

<sup>22</sup> É. Balibar, Avant-propos à L. Althusser, *Pour Marx* (1965), rééd. Paris, La Découverte, 1996, pp. VIII-IX.

<sup>23</sup> Ver É. Balibar, “Trois concepts de la politique: émancipation, transformation, civilité”, *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

<sup>24</sup> Se trata de fato de um grupo de quatro textos redigidos entre 1966 e 1968 reunidos num único conjunto na coleção *Psychanalyse et transversalité* publicado em Maspero em 1972.

<sup>25</sup> O que se observa não somente na ofensa explícita contra “os althusserianos”, mas na análise guattariana da “ruptura leninista”, que se pode ler, mesmo se ela não se reduz a isso, como uma resposta à interpretação da análise leninista da Revolução de outubro em *Pour Marx*. Ver F. Guattari, *Psychanalyse e transversalité*, rééd. Paris, La Découverte, 2003, pp. 183-195.

como uma reabilitação “sorradeira” de um determinismo histórico, lá onde Althusser, se lembramos, faz exatamente o inverso, Guattari se empenha precisamente em problematizar por conta própria isso que resta para Althusser como um limite do que pode ser articulado sobre o terreno do marxismo: a sub-determinação da conjuntura, onde a incidência dessa “contingência da contingência” na qual consiste a dimensão propriamente de *acontecimento* de uma conjuntura. Guattari propõe indexar os traços sobre um plano de uma causalidade *sui generis*, operando “em contraponto ao princípio mesmo da determinação”, como uma “causa ausente” maquinando sobre uma outra cena as instâncias da estrutura social e suas cadeias práticas e discursivas. Utilizando a conceitualização lacaniana na qual ele foi formado, Guattari identifica essa “ordem de contra-determinação” no jogo de “rupturas significantes” que, à semelhança de lapsos ou atos falhos, fazem sintomaticamente corte nas cadeias enunciativas e nas séries significantes nas quais se articulam sobre a cena das lutas de classes as construções identitárias dos agentes coletivos, suas organizações e seus aparelhos institucionais, seus regimes de enunciados teóricos e ideológicos nos quais se formulam seus interesses, suas aspirações e suas recusas, seu lugar no mundo moderno e seu papel na história: em suma, o conjunto das estruturas simbólicas e imaginárias no qual se sustenta a evidência dos significados, como sistema de vivência e elemento da consciência histórica. Mas é nas rupturas significantes que se decidem “possíveis rupturas da causalidade histórica”<sup>26</sup>. Psicanalista e militante, Guattari apela à necessidade de cartografar um novo tipo de campo analítico capaz de identificar essas brechas ou rupturas sintomáticas que desestabilizam as constelações simbólico-imaginárias nas quais as relações de forças sociais *se subjetivam e se institucionalizam*, obrigando a abrir a teoria da causalidade história sobre essa dimensão desconhecida, e até certo ponto irreduzivelmente irreconhecível: “esse nível inconsciente [onde] a história se trama e as revoluções surgem”.

É a partir de lá que se pode com razão considerar uma causalidade na ordem da luta de classe. Embora se recuse a reconhecer, é bem sobre o plano da subjetividade e do significante que o movimento revolucionário desenvolve sua intervenção, se empenhando a fazer emergir de outras rupturas significantes uma transmutação subjetiva quando, em um sistema dado, a burguesia persiste inutilmente em articular as oposições de todas as ordens (...), então mesmo que elas não funcionem mais nem ao nível da produção inconsciente, nem daquela da produção econômica. Assim, os termos da luta de classe – a classe das palavras da classe – talvez verão seu acento e suas articulações fundamentalmente modificados, enquanto que aqueles que continuam a proferir seus enunciados sem respeitar essa nova sintaxe inconsciente cairão fora da ruptura subjetiva revolucionária na ordem do dia, reificarão a lógica histórica – lógica do não-sentido – e malgrado recairão no estruturalismo.<sup>27</sup>

Se pode, é evidente, continuar a fazer como se “jamais verdadeiramente a causalidade histórica das relações de força não tenha perdido seu direito nesse caso, que essa

---

<sup>26</sup> Ibid., p.183

<sup>27</sup> Ibid., p.181

famosa ruptura significativa – a ruptura leninista – é apenas um engodo”, e que a história resta regida em última instância pelas leis “que a imaginação positivista emprestou”<sup>28</sup>. O importante é que só se possa fazer isso retrospectivamente, revelando por isso mesmo a dimensão irreduzivelmente imaginária do princípio da determinação ou da causalidade histórica: aquela que consiste em “colmatar” retrospectivamente esses efeitos de rupturas, ao preencher essas brechas, ao restaurar a continuidade dos desenvolvimentos e das identidades. E essa colmatagem não se faz somente na cabeça de qualquer teórico, mas também no corpo mesmo da sociedade e seus processos de subjetivação. Guattari sublinha-a num exemplo que é claramente bem mais que um exemplo: o que ele chama a “ruptura leninista fundamental”, no resultado do II ° congresso do Partido Operário Social-Democrata em julho de 1903<sup>29</sup>, e que conduzirá à cisão entre bolcheviques e mencheviques. Se essa cisão reenvia à toda uma série de causas históricas assinaláveis na ordem da determinação das relações de forças históricas<sup>30</sup>, entretanto, observa Guattari, é a partir de elementos aparentemente menores, senão propriamente insignificantes face ao desafios macropolíticos da conjuntura<sup>31</sup>, que é desencadeado o conflito, que as posições opostas são radicalizadas, que são fixados os termos e as alternativas presentes, e que para além dessa cisão, onde fundiam uma multiplicidade de fatores contingentes, cristalizaram irreversivelmente todo um corpo de representações e de oposições significantes: dos estilos de enunciados, dos esquemas de interpretação, dos atos de nomeação dos posicionamentos políticos e ideológicos, e mesmo das formas de corporeidade e expressividade, posturas, gestos, maneira de “martelar as fórmulas” etc., que não cessaram de se repetir durante toda a história política do marxismo-leninismo. “O que ocorreu lá é repetido noutra lugar ao infinito. Os enunciados se cristalizaram e se destacaram definitivamente de suas situações enunciativas. Colocados em posição de enunciados dominantes, sua função era então tentar dominar toda enunciação de ruptura. Atitudes, todo um estilo ‘bolche’ profissional, um gosto perverso pela ruptura originária associada a uma enorme flexibilidade tática frisando, às vezes, à duplicidade, foi lançada sobre o mercado da subjetividade militante”.<sup>32</sup> E essa axiomatização do *ethos* militante devia submeter a subjetivação revolucionária à lei de uma repetição tanto mais compulsiva quanto as construções identitárias - tomadas em seus enunciados - se tornariam mais e mais desconectadas das potencialidades efetivas da situação atual, portanto cada vez mais sujeitas à negá-las, fechando-se na segurança das séries significantes, alimentando no vazio um imaginário de sujeito e de sentido da história essencialmente feito para *conjur*ar todas novas rupturas, quer dizer toda nova potencialização política, tanto subjetiva quanto organizacional, do processo revolucionário.

Donde a tarefa *analítica* de remontar aos regimes de enunciados em torno dos quais se sedimentaram as fantasmatisações e identificações imaginárias das organizações políticas e militantes atuais<sup>33</sup>, de identificar *a contingência* das oposições significantes que nelas se

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 184

<sup>29</sup> Lenin dará, ele próprio, sua interpretação pouco depois, em *Un pas en avant deux pas en arrière* (1904)

<sup>30</sup> F. Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, op. cit., p. 188

<sup>31</sup> Id. “Tudo girou sobre a definição de militante, sobre uma divergência relativa a *duas palavras* num parágrafo dos estatutos, e depois a querela passou ao número e membros do comitê de redação do Iskra (...). É a partir desse gênero de questões que foi desfeito o frágil equilíbrio que teria sido mantido, bem ou mal, pelos grupos fundadores do Partido Social-Democrata Russo.”

<sup>32</sup> Ibid., p. 188-189

<sup>33</sup> Ver *ibid.*, p. 194



estruturaram, e de analisar o *devoir-necessário* dessas oposições; mas também, por sua vez, de espreitar as fendas do presente, por assim dizer, as novas rupturas que, à título de sintomas, portanto em condições irreduzivelmente ambivalentes, poderiam se revelar portadoras de virtualidades ou potencialidades subjetivas suscetíveis de provocar, mais ou menos em curto prazo (na realidade em uma duração aberta impossível de predeterminar), uma reconfiguração dos grupamentos de potência e das relações de força. – Mesmo que essas rupturas no significante se re-sedimentem em novas estruturas simbólicas-imaginárias, reificando os regimes de enunciados de ruptura de seu processo de enunciação, ou mesmo erigidos sob novas conjunturas à posição de enunciados dominantes essencialmente destinados “a dominar toda nova enunciação de ruptura...”<sup>34</sup>

Um tal campo analítico teria, enfim, de tomar nota de que essas rupturas não batem sobre o mesmo ritmo dos posicionamentos políticos e ideológicos dos indivíduos e dos grupos sobre a cena histórica; as rupturas podem produzir na cena histórica efeitos à distância; elas podem abrir nas constelações de significação remanejamentos, de princípio imperceptíveis ou os mais insignificantes, nos setores mais inesperados do campo social ou os menos “políticos” em aparência<sup>35</sup>. Se sabe que para problematizar uma tal instância, teoricamente mais também praticamente, Guattari proporrá com Deleuze o conceito de “processo desejante” (ou de desejo esquizofrênico), depois aquele de “devoir-minoritário” e de “devoir-revolucionário”, forjados ao longo de uma interrogação persistente sobre o fascismo histórico e sobre os mecanismos permanentes de domínio de um “micro-fascismo” de massa no seio dos Estados nacional-capitalistas pós-guerra.

Voltemos para concluir ao “tropismo dos anos 1930” ao qual a introdução fazia alusão. É estranho que se possa até hoje suspeitar que Deleuze e Guattari idealizaram, a favor do período de crescimento autocentrado dos países da Europa ocidental, um capitalismo enfim livre das crises sistêmicas e de seus conflitos de classes, e que conseguiu neutralizar o avanço de toda constituição de uma força contra-hegemônica capaz de colocá-lo em causa globalmente. Sua análise da “axiomática capitalista” é, ao contrário, explicitamente e integralmente polarizada pelas crises de sobreacumulação como “limites imanentes” da acumulação alargada, pelas novas formas econômicas e monetárias que elas estão tomando, pelas transformações, através das reviravoltas da guerra fria e das lutas de liberação nacional, das estruturas da divisão internacional do trabalho, da troca desigual e dos modos “pós-coloniais” de dominação, pelos primeiros assaltos de um neoliberalismo iniciando já sua empresa de desmantelamento do Estado social herdado do pós-guerra, combinando formas inéditas de “periferização interior” à reativação de técnicas predatórias da acumulação primitiva no “centro” do capitalismo mundializado<sup>36</sup>. O surpreendente é, antes, que essas tendências amplas reativem sobre a cena do pensamento guattari-deleuziane - ora sobre o modo explícito da tematização, muitas vezes de maneira indireta pelos motivos ou exemplos evocados - os problemas colocados pela sistematização da forma estado-nacional sobre o

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 188

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>36</sup> Ver notadamente DELEUZE, G; GUATTARI, F. *L'Anti-Edipe*, Paris: Minuit, 1972, pp. 263-312; et *Mille plateaux*, *op. cit.*, pp. 566-591. Sobre os diferentes pontos supracitados, ver por exemplo LAZZARATO, M. *La Fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris: Éditions Amsterdam, 2011, pp. 33-69; SAUVETRE, P. “Minoriser l'Europe pour sortir du postcolonialisme intérieur”. In: *Lignes*, n° 34, février 2011, pp. 145-160; SIBERTIN-BLANC, G. *La Politique et l'État chez Deleuze et Guattari*, Paris: PUF (a publicar em 2013).

continente europeu ao fim da primeira guerra, “a invenção” correlativa do status de minoria como “instituição permanente”, o encadeamento das crises econômica, financeira, política, e a exacerbação dos racismos de classe e xenofobia à escala de massa, a repressão de organizações comunistas e a falha do movimento operário em combater a fascistização europeia, o resultado da “solução fascista” na “máquina de guerra” mundial. Pode ser que, ao longo de sua obra comum, eles não deixaram de ver no fascismo uma condensação da aporia nodal da política: a incapacidade de conquistar uma atitude capaz de libertar as cristalizações inconscientes das identificações coletivas, na urgência de uma conjuntura marcada por uma manipulação do inconsciente à escala de massa pela qual se destruíu o espaço político ele mesmo. Será, portanto, preciso recolocar o problema que já havia preocupado Benjamin, Reich ou Bataille, dos mecanismos de identificação coletiva, e do lugar que está preparado para acolher, no pensamento político e na análise política do fantasma, o imaginário das identificações institucionais e “histórico-mundiais”, incluindo em suas formas extremas da despersonalização ou, ao contrário, da histeria e do delírio de identidades (mas, na verdade, as formas extremas comunicam, e singularmente nos períodos de crise econômica e institucional onde se exacerba a concorrência dos Estados, de sua população e de seus territórios). Mas será também preciso aprofundar as implicações práticas, e colocar por isso mesmo o problema fundamental de toda política da emancipação confiando e confiada à autonomia de seu sujeito – o problema da heteronomia da própria política – mas conduzindo-o até seu limite “excessivo”: aquele de uma instância heterogênea impolitizável, essa “outra cena” do inconsciente onde se inscreve sintomaticamente os impasses e as crises que atravessam seus agentes coletivos. Que esses restos ou esses sintomas, teorizados como “máquina desejanter” e depois como “devir”, não integrável numa racionalidade política, estratégica, ou mesmo ético-social (no sentido da *Sittlichkeit* hegeliana), possam fazer, no entanto, retornar brutalmente, na ordem das relações ao corpo e à linguagem, à arte e à sexualidade, ao espaço e à história, formando tantos traços da heterogeneidade em si dos sujeitos da intervenção política, eis o que apela à construção de um espaço analítico *suis generis* permitindo nele iniciar ações conjurando os desastres que correm sempre o risco de ganhar neles uma empresa absoluta. É esse espaço que Deleuze e Guattari começaram a tematizar como “esquizo-análise”, depois como análise “micropolítica” dos “devires-revolucionários dos povos”. Ela faz de Deleuze e Guattari não somente os primeiros “lacano-marxistas” em relação aos seguintes, Žizek à frente, até aqui evitados de se confrontarem seriamente, mas também os primeiros pensadores do “impolítico” na sequência do pós-guerra, em que os diálogos com Derrida, Esposito ou Balibar restam inteiramente por inventar.

## O que resta das Luzes? Os direitos do homem à prova dos estudos pós-coloniais<sup>1</sup>

Céline Spector<sup>2</sup>

Martha Gabrielly Colleto Costa<sup>3</sup>

Desde o final do século XVIII, a filosofia dos direitos do homem foi submetida a fortes objeções, oriundas de perspectivas muito diferentes.<sup>4</sup> Inicialmente constatou-se que os direitos do homem, ditos “inalienáveis” e “sagrados”, não podiam fundamentar sua naturalidade e universalidade. Ao mesmo tempo evidentes e produzidos ao final das revoluções, incontestáveis e contestados, naturais e históricos, inatos e cívicos, universais e situados, os direitos do homem foram, muito cedo, considerados puras ficções ou simples ilusões. Ato revolucionário e performativo de natureza política, a *declaração* dos direitos apenas dizia respeito aos homens aptos a serem cidadãos e legisladores.<sup>5</sup> Acima de todas as outras, a questão da inclusão se colocou de imediato. A exclusão das mulheres, dos escravizados ou de outras minorias que não gozavam do status de cidadania, fez questionar a verdadeira vontade dos revolucionários americanos ou franceses: eles realmente desejavam estender os benefícios da liberdade e da igualdade a todos os seres humanos? Reconstituindo novos privilégios, os direitos humanos não podiam, segundo os seus detratores, dissimular sua hipocrisia e impotência: declarados para preservar a liberdade e a justiça contra todas as formas de opressão e de exploração, eles se tornavam um puro ideal desprovido de

---

<sup>1</sup> “Que reste de l’universel? Les droits de l’homme à l’épreuve de la critique post-coloniale”. In: *Lumières*, n. 32, Controverses sur les Lumières 2, pp. 45-60, 2<sup>o</sup> semestre 2019.

<sup>2</sup> Céline Spector é professora de filosofia política na Unidade de Formação e Pesquisa de Filosofia da Sorbonne. Seus trabalhos dedicam-se à Filosofia das Luzes e à sua herança contemporânea. Ela é autora de *Eloges de l’injustice. La philosophie face à la déraison* (Paris: Seuil, 2016); *Rousseau et la critique de l’économie politique* (Presses Universitaires de Bordeaux, 2017); *Rousseau* (Cambridge: Polity Press, 2019).

<sup>3</sup> Doutora em filosofia pela Universidade de São Paulo e professora de filosofia no Instituto Federal Fluminense em Campos de Goytacazes, Rio de Janeiro.

<sup>4</sup> Ver LACROIX e PRANCHÈRE, *Le procès des droits de l’homme. Généalogie du scepticisme démocratique*.

<sup>5</sup> ARENDT, *Les origines du totalitarisme*.

substância, incapaz de lutar contra os abusos de poder cometidos pelos próprios revolucionários.

No entanto, novas teorias vinculadas à corrente dos estudos pós-coloniais lançaram, recentemente, um bombardeio de objeções contra os direitos, denunciando o etnocentrismo restritivo da razão das Luzes.<sup>6</sup> Desde os anos 1980, em especial a partir da influência de Edward Saïd, as teorias pós-coloniais<sup>7</sup> desenvolveram uma crítica mordaz das Luzes, corrompidas pelo colonialismo. Embora as referências sejam mais incisivas nos Estados Unidos, a pesquisa realizada (sem pretensão de exaustividade) permite trazer à tona um corpus em constante expansão, que não diz respeito apenas aos departamentos de literatura, mas também aos de história, de direito, de estudos culturais e de ciências políticas. Nesse corpus, a crítica do universalismo das Luzes, de suas miragens e de sua arrogância não é anedótica. Em nome da diversidade cultural, a denúncia dos “direitos do homem” à moda Ocidental se tornou central.

Diferentemente da crítica marxista e da crítica feminista e *a fortiori* da crítica conservadora ou comunitarista, a crítica pós-colonial da Declaração da independência dos Estados Unidos e da Declaração dos direitos do homem do cidadão baseia-se em cinco grandes argumentos: 1) os direitos do homem não são universais, mas europeus (nascidos na Europa, destinam-se a proteger os cidadãos europeus, não os povos não-europeus nem os escravizados); 2) os direitos do homem são “naturais” apenas no nome; são ficções ideológicas que serviram à colonização e justificaram a “missão civilizadora” das potências europeias; 3) os direitos do homem estão associados a uma certa concepção da “razão” e da “civilização” na Europa: os povos descritos como “selvagens” ou “bárbaros” são incapazes de alcançar a ideia de direitos subjetivos inerentes à humanidade enquanto tal; não podem gozar desses direitos; 4) a lista de direitos é arbitrária e até mesmo abusiva: incluir nela o direito de propriedade significa excluir todos os povos nômades ou que privilegiam uma forma de propriedade comum, sem apropriação exclusiva; por conseguinte, mais do que proteger, os direitos do homem podem servir para expropriar; 5) os direitos do homem são os direitos dos colonos ou de seus cúmplices, que não tinham vontade política de acabar com a pilhagem das colônias nem com a sujeição dos escravizados.

Num estudo recente, Antoine Lilti propôs uma reapreciação nuançada do discurso dos estudos pós-coloniais: uma vez conjurado o espectro das Luzes racistas e colonialistas, trata-se de avaliar a ideia segundo a qual toda pretensão universalista, enunciada a partir de uma situação precisa (a partir da Europa e em nome da Europa), sempre contém a ameaça de ser ilegítima e perigosa. É possível colocar em evidência as contradições, as ambivalências e os limites do universalismo proclamado das Luzes, evitando a imposição do *a favor* ou do *contra*<sup>8</sup>. Dando continuidade a essa ideia, nossa abordagem tomará um caminho diferente. Sem negar, obviamente, os usos trágicos dos direitos do homem nas guerras imperialistas nem o uso da “língua dos direitos” contra as comunidades indígenas e os colonos escravizados, a presente contribuição se propõe a reconsiderar as objeções enunciadas pelos

---

<sup>6</sup> CHAKRABARTY, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*.

<sup>7</sup> Não faremos a distinção entre teorias pós-coloniais e teorias “decoloniais”. Para uma revisão preciosa, ver DIAGNE; AMSELLE (ed.), *En quête d'Afrique: universalisme et pensée décoloniale*.

<sup>8</sup> LILTI, “Le défi colonial et la mondialisation des Lumières”. In: *L'Héritage des Lumières*, capítulo 1. Ver também CAREY e FESTA (eds.), *Postcolonial Enlightenment, Eighteenth Century Colonialism and Postcolonial Theory*, em particular a introdução dos editores.

*estudos pós-coloniais*. Por essa razão, deixaremos de lado a abordagem das fontes e dos textos das declarações para privilegiar a análise dos argumentos. Evidentemente, não se trata de remeter as Declarações, sem mediação, apenas aos filósofos que inspiraram aqueles que as redigiram durante as deliberações preparatórias. Sem adotar a leitura (paradoxalmente) idealista de Jonathan Israël<sup>9</sup>, seguiremos o raciocínio dos pós-coloniais que afirmam a existência de uma filiação entre Locke, Montesquieu ou Rousseau e as deliberações preparatórias das declarações americana e francesa, deixando de lado Condorcet, cuja contribuição direta foi, entretanto, a mais importante. Não levaremos em consideração as questões clássicas sobre a genealogia intelectual complexa dos direitos do homem, nem o “trabalho declaratório”<sup>10</sup>, nem a dimensão performativa das declarações, que, curiosamente, nunca são abordados pelos autores dos estudos pós-coloniais que recenseamos.

Inicialmente, o vínculo entre o lugar de origem da reflexão sobre os direitos do homem e o seu alcance merece um exame profundo (I): deve-se estabelecer uma correlação estrita entre a origem europeia da filosofia dos direitos do homem e a negação de um alcance universal desses direitos? A concessão de direitos depende de certas condições, como o desenvolvimento da razão, supondo assim um processo prévio de “civilização”? Em segundo lugar, será conveniente avaliar as reflexões sobre a propriedade privada. Com efeito, os estudos pós-coloniais evocam a justificação da colonização em nome do argumento do sedentarismo e do sistema de “plantation”, que teria servido para expropriar os povos nômades de suas terras. Justificando o direito de propriedade em nome dos direitos sagrados e inalienáveis do homem, as Declarações não teriam feito outra coisa senão fortalecer essa justificação. É necessário, portanto, retomar a questão delicada da propriedade em oposição aos usos dos povos “selvagens” ou “bárbaros” que utilizavam terras e rebanhos de maneira comum. O “individualismo possessivo” impregnou, necessariamente, o espírito das Declarações a ponto de justificar a expropriação das nações sem Estado ou direito de propriedade (II)? Enfim, a acusação mais forte de certos autores associados à corrente dos estudos pós-coloniais diz respeito à colonização e à escravidão. Trata-se, então, de pôr à prova o argumento segundo o qual a defesa do direito de resistência à opressão contra a tirania dos soberanos europeus não serviu para lutar em favor da independência das colônias e da emancipação dos escravizados. A “redução contextualista” (a ideia segundo a qual a filosofia dos direitos do homem é inválida porque foi estabelecida no interior das grandes potências coloniais no exato momento de sua expansão) é ilusória (III)?

## I. Naturalidade, universalidade, europeidade

Por vezes associadas às teorias pós-modernas<sup>11</sup>, as teorias pós-coloniais não se contentam com afirmações gerais sobre os efeitos perversos do sentimento de superioridade dos europeus, proveniente da boa consciência das Luzes. De maneira recorrente, elas se

---

<sup>9</sup> ISRAËL, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*. Ver a crítica de LILTI, “Comment écrit-on l’histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie”; e EDELSTEIN, “A Response to Jonathan Israël”.

<sup>10</sup> *La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Rials, S. (ed.). (Paris: Hachette, Pluriel, 1988). Ver também GAUCHET, *La Révolution des Droits de l’homme*, que enfatiza as diferenças entre o contexto americano e o contexto francês.

<sup>11</sup> ALVES, “The Declaration of Human Rights in Postmodernity”.

perguntam também *quem é o homem dos Direitos do homem* declarados no século XVIII. A leitura de suspeição se apoia em fatos evidentes: os “direitos” não foram inicialmente inclusivos em sua aplicação. A conclusão é imediata: o ideal dos direitos do homem, ou seja, do acesso à igual liberdade, à segurança, à propriedade, à resistência contra a opressão, seria imediatamente traído pela exclusão de certos grupos do gozo desses direitos. A exemplo dos conquistadores hispano-portugueses do Novo Mundo, os filósofos e seus discípulos teriam introduzido uma hierarquia entre o homem branco e católico ou protestante e o ameríndio, reservando ao primeiro os privilégios das leis naturais e dos direitos naturais (às vezes confundidos). Desse modo, as declarações dos revolucionários americanos ou franceses resultariam na negação da possibilidade, para certas culturas às vezes identificadas a certas “raças”, de se beneficiarem da proteção dos direitos do homem: no século XVIII, os direitos do homem são os direitos do homem branco, do europeu, mas nada têm a ver com os povos colonizados ou os escravizados das colônias americanas ou francesas; não dizem respeito aos povos considerados “selvagens” ou “bárbaros”, pois é necessário ter realizado os “progressos do espírito humano” para se tornar sujeito dos direitos do homem. A razão, portanto, é considerada não um atributo universal da humanidade, mas o apanágio de alguns (os europeus), que, considerando a si mesmos “civilizados”, teriam o privilégio dos direitos criados pela sua civilização. A ideia de “perfectibilidade” participaria dessa visão das coisas: apenas aqueles que atualizam sua perfectibilidade e desenvolvem suas faculdades num modelo linear do progresso do espírito humano mereceriam ser titulares dos direitos (daí a exclusão dos povos não europeus considerados “bárbaros” ou “selvagens”, assim como a exclusão das mulheres).

Essa crítica pode ser interpretada, no fundo, como uma nova versão da crítica marxista, apesar das críticas recorrentes endereçadas pelos autores dos *estudos pós-coloniais* à filosofia marxista da história e ao seu progressismo considerado ingênuo. O homem dos direitos do homem não é mais o indivíduo da sociedade civil<sup>12</sup>, o *burguês* membro das classes proprietárias que concebe sua liberdade com base no modelo da propriedade, mas sim o homem branco, o senhor, o proprietário de escravizados eventualmente cristão que concebe sua liberdade como o avesso da servidão dos outros. Assim, a *Contra-história do liberalismo* do filósofo marxista Domenico Losurdo encontra muitos ecos nos artigos dos teóricos pós-coloniais. Tanto para estes como para aquele, a tradição “liberal” das Luzes teria defendido o pleno gozo dos direitos civis como privilégio reservado a uma minoria. A “comunidade dos homens livres” teria limites raciais e sociais rigorosos.<sup>13</sup>

Qual é então a originalidade da crítica pós-colonial dos direitos do homem? Ela chama a atenção, não para o fundamento nem para a lista dos direitos, mas para a questão de sua aplicação: seu alvo é o uso do conceito de “civilização” proveniente das Luzes assim como o papel perverso do universalismo e da abstração, interpretados como uma negação das relações de força em situação. Seja qual for o caso, o núcleo da acusação dos escritores pós-coloniais contra as Luzes e os direitos do homem é duplo: ele consiste em ter sido a justificação ideológica *a posteriori* da opressão colonial e, ao mesmo tempo, em conter os germes de tais práticas através de sua pretensão universalista e civilizatória.

---

<sup>12</sup> MARX, *Sur la question juive*. Certas leituras recentes recusaram toda caricatura da posição marxiana e restituíram a sua sutileza (Ver LACROIX e PRANCHÈRE, *Le procès des droits de l'homme*).

<sup>13</sup> LOSURDO, *Contre-histoire du libéralisme*, p. 112.

A primeira objeção diz respeito ao uso pernicioso do esquema e do ideal da “civilização”. Num artigo intitulado “Postcolonial Approaches to Human Rights”, Owen Brown (doutorando no Departamento de Ciências Políticas da Universidade de Northwestern) denuncia com ardor o constitucionalismo das Luzes. Por conta desse constitucionalismo, os direitos dos cidadãos europeus e americanos foram garantidos ao preço dos direitos dos não-europeus, em particular dos povos colonizados.<sup>14</sup> A crença em um processo de civilização foi utilizada pelos europeus para adiar, indefinidamente, o reconhecimento dos direitos. Desse modo, apenas os povos ditos “civilizados” foram considerados plenamente humanos – ainda que esses “civilizados” se comportassem como “bárbaros”, reduzindo os povos indígenas ao estado de “sub-humanos”. Segundo Vivienne Jabri, a característica de sempre adiar a concessão de direitos foi alicerçada pela “dicotomia entre a modernidade e as tradições, a civilização e a barbárie, a liberdade e não-liberdade, o primeiro termo de cada binômio sendo percebido como característica do cidadão ou do sujeito “liberal”, que reproduz, assim, um discurso “racializado, culturalista e sexista”.<sup>15</sup> Desse modo, a maioria dos autores tira a conclusão de que os direitos do homem nada mais são que um instrumento a serviço do desejo de dominação, visto que o Ocidente se outorga o direito de julgar o nível de “civilização” dos povos em desenvolvimento.<sup>16</sup>

A segunda crítica dos pós-coloniais denuncia o caráter abstrato, metafísico e individualista do sujeito dos direitos do homem. A própria categoria de homem revela-se suspeita: ela constitui uma forma de cegueira em relação ao problema da raça e do gênero. Julia Suarez-Krabbe (pós-doutoranda em “Estudos interculturais” na Universidade de Roskilde na Dinamarca) afirma, nesse sentido, que a defesa dos direitos do homem não reconhece a participação dessas duas categorias na formação do humano: “*the category ‘man’ characteristically ignores race and naturalizes gender*”<sup>17</sup>. As tentativas para arrancar os direitos do homem de seu contexto de origem imperialista são consideradas insuficientes.<sup>18</sup> Do mesmo modo, Julia Suarez-Krabbe utiliza a obra de Franz Fanon e a distinção entre “zona de ser” e “zona de não-ser” para sustentar que os direitos não protegem aqueles que são “construídos” contra as normas dominantes ou que os direitos “exigem”, ou seja, supõem vítimas oprimidas ou exploradas.<sup>19</sup> Um procedimento análogo aparece no artigo recente de Nelson Maldonado-Torres (Professor associado de Literatura Comparada na Universidade Rutgers), “On the Coloniality of Human Rights”, que invoca Franz Fanon ou Aimé Césaire para melhor desmistificar a genealogia sentimentalista de Lynn Hunt.<sup>20</sup> Na perspectiva dos pós-coloniais, encontrar um lugar para o homem e seus direitos, entre Deus e a Natureza, supôs a criação de uma nova categoria: os *condenados* da terra.<sup>21</sup>

---

<sup>14</sup> Ver também SANTOS, “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges”, p. 9.

<sup>15</sup> JABRI, *The Postcolonial Subject*, p. 3.

<sup>16</sup> DARIAN-SMITH e FITZPATRICK, “Laws of the Postcolonial: An Insistent Introduction”, pp. 1-15.

<sup>17</sup> SUAREZ-KRABBE, “The Other Side of the Story: Human Rights, Race, and Gender from a Transatlantic Perspective”, p. 215. Em tradução livre: “de maneira peculiar, a categoria ‘homem’ ignora a raça e naturaliza o gênero”.

<sup>18</sup> Ver a crítica de DOUZINAS, *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*.

<sup>19</sup> DOUZINAS, *Human Rights and Empire*, p. 212.

<sup>20</sup> HUNT, *L’Invention des droits de l’homme*.

<sup>21</sup> MALDONADO-TORRES, “On the Coloniality of Human Rights”.

Desse modo, se os direitos do homem “europeus” não podem prestar nenhum auxílio nas lutas anticoloniais<sup>22</sup>, duas respostas são concebíveis: assumir o relativismo ou o “culturalismo” ético e político, exaltando uma abordagem dos direitos do homem enraizada nas práticas culturais locais, africanas ou asiáticas; defender um universalismo considerado mais autêntico, cujas fontes estariam não nos filósofos, mas nas revoltas dos escravizados.

A primeira via, sustentando a autonomia e até mesmo a autoctonia das tradições de pensamentos não ocidentais, é defendida principalmente por um professor de direito do Senegal na Universidade Emory, Abdullahi Ahmed An-Na’im, que intitula um de seus recentes artigos como “*The Spirit of Laws is not Universal. Alternatives to the Enforcement Paradigm for Human Rights*”.<sup>23</sup> A argumentação é sutil: para o autor pouco importa que Montesquieu tenha ou não contribuído diretamente com a ideologia colonial dos direitos do homem. Seja como for, as ideias do filósofo contribuíram para inspirar uma certa visão da “missão civilizadora” da Europa e para encorajar a maneira pela qual os Estados-nação europeus ou norte-americanos se sentiram autorizados a impor um modelo dos direitos do homem centrado no Estado, coercitivo e burocrático. No entanto, os discípulos de Montesquieu deveriam ter sido mais sensíveis ao seu conceito de “espírito das leis”, que permitia, justamente, definir uma forma de relativismo jurídico: no que se refere ao seu próprio significado, toda ordem jurídica depende da diferença entre as culturas. Os próprios direitos do homem devem se definir de maneira contextualizada, em situação.<sup>24</sup>

Buscando restituir um universalismo autêntico, a segunda via é elucidada por um excelente artigo de Siba N. Grovogui (Professor no Centro de Estudos e Pesquisa Africanos da Universidade de Colúmbia), o qual enfatiza que os colonizados dispunham de suas próprias noções de direitos do homem – noções integradas a seus princípios revolucionários assim como na Constituição elaborada durante a revolução haitiana.<sup>25</sup> Laurent Dubois já havia estabelecido a originalidade da revolução haitiana ao recusar a teoria do “contágio” das ideias revolucionárias do continente.<sup>26</sup> Siba N. Grovogui segue seus passos: enquanto o sujeito da Declaração de independência e da Declaração francesa não era, de modo algum, o homem definido por suas capacidades físicas e faculdades mentais, mas um proprietário definido por sua raça e classe, desejando “dominar outros homens”; enquanto as Declarações usaram incessantemente técnicas linguísticas e procedimentos retóricos que permitem a autorreferencialidade e, portanto, a exclusão e mesmo a repressão dos “outros” (escravizados, colonizados, deportados, racializados), os revolucionários haitianos souberam “desracializar” a agência política e denunciar a ontologia racial das Luzes para resistir à opressão. Siba N. Grovogui menciona os artigos da Constituição haitiana que recusam toda referência à cor da pele (art. 14) e abolem os títulos, vantagens e privilégios sem relação com o serviço prestado à liberdade e à independência (art. 3). O autor ainda destaca que a Constituição deu aos *antigos homens livres* e aos *novos homens livres* (escravizados emancipados)

---

<sup>22</sup> O desinteresse progressivo em relação aos direitos do homem nas lutas anticoloniais parece despontar entre os anos 1940-1950 e entre os anos 1960-70. Ver BURKE, *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*.

<sup>23</sup> AN-NA’IM, “*The Spirit of Laws is not Universal: Alternatives to the Enforcement Paradigm for Human Rights*”.

<sup>24</sup> Ver LARRERE, *Actualité de Montesquieu*.

<sup>25</sup> GROVOGUI, “To the Orphaned, Dispossessed, and Illegitimate Children: Human Rights Beyond Republican and Liberal Traditions”.

<sup>26</sup> Ver DUBOIS, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787- 1804*.



igual acesso à propriedade e reconheceu a igual dignidade de todos os homens, estabelecendo sistemas de proteção de mulheres e crianças. Inspirados pelos preceitos de liberdade, igualdade, justiça, os escravizados negros “produziram noções universais dos direitos”.<sup>27</sup>

A esse respeito, Siba N. Grovogui revela a originalidade da Constituição do Haiti e sua afirmação de um verdadeiro universalismo, mais inclusivo que aquele promovido pelos revolucionários americanos ou franceses. A seu ver, os antigos escravizados compreendiam melhor o que significava “ser uma pessoa” do que ser um sujeito de direito, ou seja, ser uma entidade biológica cujas faculdades elementares deviam ser protegidas. Enquanto os revolucionários americanos promoveram a vida, a liberdade e a busca da felicidade, enquanto os franceses levaram em conta a liberdade, a igualdade e a fraternidade, os escravizados buscaram institucionalizar as liberdades mais “básicas”. Elas podem ser concebidas positivamente como integridade do corpo e do espírito ou negativamente como liberdade em relação a toda forma de opressão ou de exploração. A superioridade dessa concepção consistiria, em especial, na superação de uma visão limitada dos direitos civis e políticos e na invenção de uma concepção inédita dos direitos sociais. A explicação do autor é a seguinte: para os franceses, o sujeito seria o cidadão, para os americanos, o indivíduo, em ambos os casos existe o agente que deseja proteger seus direitos contra os abusos de poder do governo. Ora, como no Haiti os escravizados nunca tinham se beneficiado da proteção do direito, o objetivo da Constituição foi, antes de mais nada, garantir o que era necessário à vida, e é por isso que ela incluiu disposições a favor da criança ilegítima, do órfão ou da mulher divorciada e abandonada – disposições normalmente excluídas da ordem constitucional. No Haiti, os direitos do homem se baseavam naquilo que Grovogui chamou “a política instintiva”, a saber, a emoção sem reserva que caracteriza aqueles que vivem em meio à corporeidade e à natureza.<sup>28</sup>

Todos esses argumentos são extremamente preciosos, mas devem nos levar à conclusão sobre o advento de uma via não ocidental dos direitos do homem? É preciso destruir a arrogância etnocêntrica europeia e atribuir a superioridade intelectual e moral aos escravizados que, embora desprovidos de educação, souberam realizar a proteção das mulheres e a invenção dos direitos sociais – algo que os revolucionários americanos e franceses, envoltos em suas referências livrescas, teriam sido incapazes de fazer? Tal releitura da história pode ser empobrecedora. Ela corre o risco de confundir a reflexão sobre a natureza e o teor dos direitos com a análise de seu campo de aplicação. Pois a universalidade dos direitos naturais é compreendida, de Locke a Condorcet, *sem distinção de raça*: trata-se, antes, de considerar o homem como um ser sensível, dotado de necessidades fundamentais, que usa a razão para satisfazê-las.

## II. Propriedade e comunalidade

O segundo ponto da discórdia refere-se ao direito de propriedade associado a certa concepção da sociedade civilizada. Nesse sentido, um artigo de Judith Schacherreiter, Privatdozentin na Universidade de Viena, lembra que, nos pensadores das Luzes, a passagem

---

<sup>27</sup> DUBOIS, *A Colony of Citizens*.

<sup>28</sup> GROVOGUI, “Mind, Body, and Gut! Elements of a Postcolonial Human Rights Discourse”.

do estado de natureza para o estado civil ou do estado “selvagem” para o estado de civilização, supõe a garantia da propriedade privada para se proteger das depredações dos monarcas e contribuir para o progresso da civilização. Assim, a apropriação privada das terras que no passado eram partilhadas em comum seria algo elogiado de maneira unânime por Grotius, Locke, Rousseau e Kant. Como observado por vários intérpretes atuais, a teoria lockeana da propriedade comporta consequências significativas para a apropriação da América.<sup>29</sup> Aplicando as teorias de Dipesh Chakrabarty à história da agricultura mexicana, a autora sustenta que a generalização do regime de propriedade associada à colonização foi muito prejudicial às formas de utilização da terra pelas comunidades ameríndias, consideradas arcaicas. Vistos como seres não civilizados pelos filósofos das Luzes, os povos autóctones das Américas foram coagidos a privatizar sua propriedade. J. Schacherreiter denuncia a impostura: em vez de ser considerada uma forma de propriedade dentre outras, o uso comum das terras foi reduzido a um estatuto de antecedente num espaço desprovido de lei e cultura nomeado “estado de natureza”.<sup>30</sup> A argumentação se encontra mais ou menos em um sociólogo da Universidade de Coimbra, Boaventura de Sousa Santos, militante altermundialista, segundo o qual o modo de vida moderno ou “civilizado” só pôde prevalecer por causa do desaparecimento dos modos tradicionais de subsistência.<sup>31</sup> Nas Américas, e em particular no México, essa crença levou à desapropriação massiva de terras antes pertencentes às populações autóctones.

Resta dizer, entretanto, que essa crítica confunde os efeitos destruidores da colonização com os efeitos das teorias que não a defenderam. É verdade que as teorias da “plantation” na origem do direito de propriedade foram instrumentalizadas no contexto de uma defesa ideológica do império britânico<sup>32</sup>, mas não explicam em nada o fenômeno. Principalmente no contexto da ameaça absolutista, a propriedade individual foi defendida diante dos riscos tirânicos de abuso de poder – o que explica, como enfatiza Pierre Crétois, por que a doutrina de Locke sobre a propriedade de si tenha sido retomada por Sieyès como preâmbulo de sua Declaração dos direitos do homem e do cidadão.<sup>33</sup> Enfim, seria abusivo extrapolar o paradigma lockeano denunciando a pseudofilosofia dos direitos do homem que sacraliza a propriedade privada em nome do ideal de civilização.<sup>34</sup> Como mostraram Stéphane Rials et Marcel Gauchet notadamente, os debates preparatórios testemunham profundas controvérsias quanto à inserção da propriedade privada na lista dos direitos.<sup>35</sup>

---

<sup>29</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*; RENAULT, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne*.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> SANTOS, “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge”.

<sup>32</sup> Ver PAGDEN, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1492–1830*.

<sup>33</sup> O artigo 5 de seu projeto de declaração estipula que “Todo homem é proprietário de sua pessoa (...) essa primeira propriedade é inalienável”. (CRETOIS, *Le Renversement de l'individualisme possessif*, p. 75).

<sup>34</sup> “O uso comum da terra não foi entendido como uma forma alternativa de posse da terra pelos filósofos do Iluminismo; em vez disso, ele era visto como uma terra em estado de ‘ainda não propriedade’, aguardando a sua apropriação e a sua definição jurídica como propriedade”. Em inglês: “Common usage of land was not understood as an alternative form of land tenure by philosophers of the Enlightenment; instead, it was viewed as land in a state of “not yet property”, awaiting its appropriation and propertization” (SCHACHERREITER, “Propertization as a Civilizing and Modernizing Mission: Land and Human Rights in the Colonial and Postcolonial World”, p. 230).

<sup>35</sup> GAUCHET, *La Révolution des Droits de l'homme*, pp. 235-240 (ver também os trabalhos de Y. Bosc et F. Gauthier).

### III. Liberdade política, servidão civil?

Por fim, um último argumento contra as ideias dos direitos do homem, seus inspiradores e redatores parece decisivo: a ideia de humanidade associada à racionalidade e à moralidade conduziria, mecanicamente, à exclusão dos escravizados do campo de jurisdição dos direitos. Os estudos pós-coloniais revelam a hipocrisia de um discurso baseado em princípios de justiça, liberdade e tolerância que serviria, tal como a mensagem evangélica antigamente, para condenar os costumes tradicionais ou as crenças irracionais, justificando, assim, a colonização.<sup>36</sup> Este seria o pecado original das Luzes: a teoria tradicional dos direitos do homem e suas aplicações não teriam nenhum valor, já que os direitos de alguns grupos teriam sido omitidos. A crítica evoca, portanto, o silêncio cúmplice das Luzes, para não dizer o seu conluio ideológico. Lutando contra o despotismo “em casa”, os filósofos (Locke ou Rousseau principalmente) e os revolucionários ocultaram o uso civil, e não político, da categoria de escravidão, ou, pior ainda, naturalizaram esse uso na Ásia e na África (Montesquieu). *In fine*, a emancipação dos escravizados não deve nada às ideias dos filósofos; ela decorre, pura e simplesmente, das lutas violentas dos escravizados e do abolicionismo negro.<sup>37</sup>

Ora, aqui também se trata, em parte, de um mal-entendido. A crítica foi anteriormente refutada por Sankar Muthu, que restituiu, em todo o seu vigor, as críticas radicais da dominação europeia e da escravidão produzidas por numerosos filósofos das Luzes, que articularam uma concepção unitária da natureza humana a um reconhecimento da diversidade cultural: o universalismo de Rousseau, de Diderot ou de Kant nada tinha de um racionalismo ingênuo.<sup>38</sup> Como também lembram Jean Ehrard e Marcel Dorigny, seria absurdo restituir uma versão monolítica das Luzes e incriminar filósofos como Locke, Montesquieu ou Rousseau, que, embora antiescravagistas, não eram abolicionistas.<sup>39</sup> O filósofo Jean-Louis Pranchère lembrou recentemente este aspecto: a ideia dos direitos do homem suscitou discursos e associações abolicionistas e, por fim, levaram a Convenção Nacional a abolir a escravidão (abolição amplamente comemorada na França). O bloqueio observado na Revolução contra os direitos das mulheres não foi tão forte para a escravidão. A despeito do intenso lobbying dos traficantes de escravizados e dos colonos, a despeito dos moderados que queriam medidas graduais, a abolição foi decidida em fevereiro de 1794, não apenas por razões de interesse militar (a guerra de São Domingos, quando a abolição já havia ocorrido, a guerra contra os britânicos, etc.). Seria absurdo equiparar o modelo dos escravagistas britânicos ao dos membros franceses da Convenção. Na diversidade de suas

---

<sup>36</sup> BROWN, “Rights from the Other Side of the Line: Postcolonial Perspectives on Human Rights” e COWELL, “Defense Relativism: Universalism, Sovereignty, and the Postcolonial Predicament”. Ver também DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*.

<sup>37</sup> BLACKBURN, “Slavery, Emancipation and Human Rights”. Do mesmo autor, ver também, *The Overthrow of Colonial Slavery*. É preciso acrescentar que, de um ponto de vista histórico, não se pode com certeza atribuir a origem exclusiva das ideias abolicionistas às resistências dos escravizados. (GEGGUS, “Rights, Resistance and Emancipation: A Response to Robin Blackburn”).

<sup>38</sup> MUTHU, *Enlightenment against Empire*.

<sup>39</sup> GAINOT; DORIGNY; EHRARD *et al.* “Lumières et esclavage”.

formas, a filosofia dos direitos do homem não foi suficiente para fazer desaparecer a exploração racial, mas nem por isso serviu para justificá-la. Assim como a “razão cartesiana”, a “razão das Luzes” não era intrinsecamente portadora de esquemas dicotômicos ou hierárquicos aptos a servir à “razão colonial”. Nem as categorias binárias (inferiores/superiores), nem as evoluções lineares (da barbárie à civilização) caracterizam de maneira uniforme os defensores das liberdades civis e políticas que inspiraram as declarações.

Para além desses exemplos privilegiados, seria preciso voltar ao próprio conceito de “natureza humana” do qual decorrem os direitos do homem a fim de mostrar que nenhuma exclusão circunstancial pode invalidar o conceito. Sustentar que a política dos direitos do homem fracassa porque sua referência é o “macho branco” associada a uma categoria normativa de “humano”<sup>40</sup> supõe um uso deturpado do conceito de “referência”. Para mencionar apenas um exemplo famoso, Condorcet não deixa margem para ambivalência ao afirmar a igual liberdade de todos, mulheres e escravos inclusos: “ou nenhum indivíduo da espécie humana tem realmente direitos ou todos têm os mesmos”.<sup>41</sup> No fundo, as falhas históricas ligadas principalmente ao peso do lobby colonial na França não mudam nada: cabe à própria “humanidade” garantir o “direito a ter direitos”.<sup>42</sup> Nessa perspectiva, os trabalhos de Etienne Balibar mostraram o sentido que convém dar à identificação entre a cidadania e a humanidade na proposta da igualdade [égalité].<sup>43</sup> Embora denuncie as contradições internas do universalismo, os retrocessos, as denegações e mesmo as repressões que podem ocasionar, E. Balibar evidenciou o potencial crítico persistente dos direitos do homem. Como destaca um artigo recente, a crítica marxista pode ser superada exaltando o potencial insurrecional e anti-hegemônico das declarações.<sup>44</sup> Nessa mesma direção, Habermas soube responder às críticas pós-coloniais argumentando que os direitos do homem são “padrões” que devem menos ao contexto cultural particular da civilização ocidental do que à tentativa de responder aos desafios dos tempos modernos.<sup>45</sup> Recusando a ideia de que as culturas holistas da Ásia ou da África seriam essencialmente resistentes à lógica individualista dos direitos do homem, Habermas lembra que esses direitos podem perfeitamente proteger uma ética voltada para a comunidade. O que importa, sobretudo, é que a ordem jurídica moderna da qual os direitos humanos são o pilar está assentada sobre “as necessidades de funcionamento das sociedades econômicas que precisam de decisões descentralizadas de múltiplos atores independentes”.<sup>46</sup> A esse respeito, seria descabido sustentar a preeminência dos direitos culturais sobre os direitos individuais para reforçar o autoritarismo e o paternalismo ou criticar os direitos do homem para melhor justificar os ataques aos direitos fundamentais e às liberdades “do mundo ocidental”. Habermas encontra o justo meio: de um lado, “a compreensão dos direitos do homem deve ser liberada do peso metafísico da aceitação de um indivíduo anterior a qualquer socialização, que chega ao mundo, por assim dizer, com

---

<sup>40</sup> SUAREZ-KRABBE, “The Other Side of the Story: Human Rights, Race, and Gender from a Transatlantic Perspective”, p. 211.

<sup>41</sup> CONDORCET, *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790). *Sobre a admissão das mulheres no direito de cidadania* (1790).

<sup>42</sup> ARENDT, *L'Origine du Totalitarisme*, p. 602.

<sup>43</sup> BALIBAR, *La proposition de l'égalité*.

<sup>44</sup> BALIBAR, “Une critique marxienne des droits de l'homme est-elle encore possible?”. Ver igualmente o artigo seminal de LEFORT, “Droits de l'homme et politique” e o número especial da Revista *Esprit* dedicado a Claude Lefort e dirigido Justine Lacroix et Michael Foessel (junho 2019).

<sup>45</sup> HABERMAS, “De la légitimation par les droits de l'homme”.

<sup>46</sup> HABERMAS, “De la légitimation par les droits de l'homme”, p. 25.

direitos inatos”;<sup>47</sup> de outro, os direitos humanos refundados numa base política (aliados à soberania popular) podem sempre auxiliar as lutas de emancipação em favor da autonomia.

\*

Desde o final do século XIX, as Luzes como narrativa do advento da modernidade europeia são suspeitas de desempenhar o papel de ideologia. Marx acusara a burguesia ascendente de ter sacralizado seus valores e naturalizado seus desejos como direitos pretensamente inalienáveis e imprescritíveis. Hoje em dia, o julgamento das Luzes não retoma mais o refrão marxista, mas, no fundo, a crítica não é tão diferente. Denunciando o privilégio que outorga a si mesmo o homem branco, o cidadão estatutário, o colono sem alma, a crítica pós-colonial denuncia o teatro de máscaras que leva os inspiradores e os redatores das Declarações a mergulhar numa defesa ingênua ou limitada da luta contra a opressão, que omite o essencial da humanidade de sua ambição teórica e prática. Ela revela os deploráveis acordos das Luzes com um pensamento racializante, que só levemente condena as extorsões coloniais e até contribui para reforçá-las. Vilipendia o falso humanismo e o cosmopolitismo de fachada que teriam consolidado o imperialismo e lançado para fora da história os povos não-europeus<sup>48</sup>. Os estudos pós-coloniais não incriminam apenas o uso dos direitos do homem numa época determinada, a época de sua emergência e a da dominação colonial contemporânea; eles se atêm ao espírito das Luzes em geral, na medida em que, de uma maneira ou de outra, elas ainda contribuem para justificar a dominação neocolonial e racista. A política contemporânea dos direitos do homem, conduzida com arrogância pelo Ocidente, em particular pelos Estados Unidos, serve então de testemunha. Não sendo outra coisa que uma nova versão da ideologia imperial ancorada na ideia de “missão civilizadora”, ela atesta que a larva já estava na maçã: desde o início as Luzes foram opressivas, e a palavra de ordem emancipadora das Declarações não passou de uma impostura. Como o universal está sempre situado, ele só podia resultar em falsas promessas.

Ora, é sempre perigoso reconduzir os vícios observados na história à sua origem. Ao retroprojetar nos inspiradores e nos redatores das Declarações todos os males causados pelo imperialismo ocidental, certos autores da corrente de estudos pós-coloniais correm o risco de endossar uma visão maniqueísta da história intelectual. Esse artigo tentou mostrar os limites da crítica pós-colonial dos direitos do homem para não reduzir a herança das Luzes a uma caricatura.

## Referências bibliográficas

ALVES, J. A. L. “The Declaration of Human Rights in Postmodernity”. In: *Human Rights Quarterly*, n. 2, pp. 478-500, vol. 22, maio 2000.

DIAGNE, Souleymane Bachir; AMSELLE, Jean-Loup. *En quête d’Afrique: universalisme et pensée décoloniale*. Paris: Albin Michel, 2013.

---

<sup>47</sup> HABERMAS, “De la légitimation par les droits de l’homme”, p. 28.

<sup>48</sup> MBEMBE, *Critique de la raison nègre*.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. "The Spirit of Laws is not Universal: Alternatives to the Enforcement Paradigm for Human Rights". In: *Tilburg Law Review*, vol. 21, issue 2, 12 Oct. 2016.

ARENDT, Hannah. *Les origines du totalitarisme: Eichmann à Jérusalem*. Trad. de l'anglais par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu, Anne Guérin, Martine Leiris, Patrick Lévy et Micheline Pouteau. Paris: Gallimard, 2002.

ARNEIL, Barbara. *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

BALIBAR, Étienne. *La Proposition de l'égaliberté*. Paris: Essais politiques, 1989.

BALIBAR, Étienne. "Une critique marxienne des droits de l'homme est-elle encore possible?". In: *Raison publique*, février 2016. Disponible em : <http://raison-publique.fr/article806.html#nb8>.

BLACKBURN, Robin. "Slavery, Emancipation and Human Rights". In: TUNSTALL, Kate (ed). *Self-Evident Truths? Human Rights and the Enlightenment*. New York: Bloomsbury, 2012, pp. 137-155.

BLACKBURN, Robin. *The Overthrow of Colonial Slavery*. Londres: Verso, 1988.

BROWN, Owen. "Rights from the Other Side of the Line: Postcolonial Perspectives on Human Rights". In: *Politikon: The LAPSS Journal of Political Science*, n. 25, 2014, pp. 5-26.

BURKE, Roland. *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2010.

CAREY, Daniel e FESTA, Lynn (eds.). *Postcolonial Enlightenment, Eighteenth Century Colonialism and Postcolonial Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*. Trad. de Olivier Ruchet et Nicolas Vieillecazes. Paris: Amsterdam, 2009.

COWELL, Frederick. "Defense Relativism: Universalism, Sovereignty, and the Postcolonial Predicament". In: DHAWAN, Nikita (ed). *Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Leverkusen: Barbara Budrich, 2014, pp. 261-275.

CRETOIS, Pierre. *Le Renversement de l'individualisme possessif*. Paris: Garnier, 2015.

DARIAN-SMITH, Eve e FITZPATRICK, Peter. "Laws of the Postcolonial: An Insistent Introduction". DARIAN-SMITH, E. e FITZPATRICK, P. (eds.) In: *Laws of the Postcolonial*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.

DAVIS, David Brion. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

DOUZINAS, Costas. *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Oxford, New York: Routledge-Cavendish, 2007.

DUBOIS, Laurent. *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787- 1804*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 2004.

EDELSTEIN, Dan. "A Response to Jonathan Israël". TUNSTALL, Kate (ed.). In: *Self-Evident Truths? Human Rights and the Enlightenment*. New York: Bloomsbury, 2012, pp. 127-135.

GAINOT, Bernard; DORIGNY, Marcel; EHRARD, Jean *et al.* "Lumières et esclavage". In: *Annales historiques de la Révolution française*, n. 380, pp. 149-169, 2015/2.

GAUCHET, Marcel. *La Révolution des Droits de l'homme*. Paris: Gallimard, 1989.

GEGGUS, David. "Rights, Resistance and Emancipation: A Response to Robin Blackburn". In: TUNSTALL, Kate (ed.). In: *Self-Evident Truths? Human Rights and the Enlightenment*. New York: Bloomsbury, 2012, pp. 157-167.

GROVOGUI, Siba N'Zatioula. "To the Orphaned, Dispossessed, and Illegitimate Children: Human Rights Beyond Republican and Liberal Traditions". In: *Indiana Journal of Legal Studies*, 18 (1), pp. 41-63, 2011.

GROVOGUI, Siba N'Zatioula. "Mind, Body, and Gut! Elements of a Postcolonial Human Rights Discourse" (2006). Disponível em: [http://digitalcommons.law.umaryland.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=iclc\\_papers](http://digitalcommons.law.umaryland.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=iclc_papers).

HABERMAS, Jürgen. "De la légitimation par les droits de l'homme". In: *Éthique publique* [online], n.1, vol. 1, 1999, publicado online em 17 de janeiro de 2017.

HUNT, Lynn. *L'Invention des droits de l'homme. Histoire, psychologie et politique*. Trad. de S. Klelman-Lafon. Genève: Markus Haller, 2013.

ISRAËL, Jonathan. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

JABRI, Vivienne. *The Postcolonial Subject: Claiming Politics/Governing Others in Late Modernity*. New York: Routledge, 2013.

*La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Rials, S. (Ed). Paris: Hachette, Pluriel, 1988.

LACROIX, Justine e PRANCHERE, Jean-Yves. *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*. Paris: Seuil, La couleur des idées, 2016.

LARRÈRE, Catherine. *Actualité de Montesquieu*. Paris: Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1999.

- LEFORT, Claude. “Droits de l’homme et politique”. In: *L’Invention démocratique*. Paris: Fayard, 1981, pp. 45-83.
- LILTI, Antoine. “Le défi colonial et la mondialisation des Lumières”. In: *L’Héritage des Lumières*. Paris : Seuil, 2019.
- LILTI, Antoine. “Comment écrit-on l’histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie”. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 1, pp. 171-206, vol. 64, 2009.
- LOSURDO, Domenico. *Contre-histoire du libéralisme*. Paris: La Découverte, 2013.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. “On the Coloniality of Human Rights”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 114, pp. 117-136, 2017.
- MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013.
- MARX, Karl. *Sur la question juive* (1843). Trad. de J.-F. Poirier. Paris: La Fabrique, 2006.
- MUTHU, Sankar. *Enlightenment against Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- PAGDEN, Anthony. *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1492–1830*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- RENAULT, Matthieu. *L’Amérique de John Locke. L’expansion coloniale de la philosophie européenne*. Paris: Éditions Amsterdam, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges” (2007). Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/AbyssalThinking.pdf>.
- SCHACHERREITER, Judith. “Propertization as a Civilizing and Modernizing Mission: Land and Human Rights in the Colonial and Postcolonial World”. In: DHAWA, Nikita (ed). *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Opladen: Barbara Budrich Publishers, 2014, pp. 227-242.
- SUAREZ-KRABBE, Julia. “The Other Side of the Story: Human Rights, Race, and Gender from a Transatlantic Perspective”. In: DHAWA, Nikita (ed). *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Opladen: Barbara Budrich Publishers, 2014, pp. 211-226.