

Claude Lefort e a herança merleau-pontiana¹

Silvana de Souza Ramos

Universidade de São Paulo – USP/CNPq

RESUMO

Claude Lefort é sem dúvida um herdeiro da filosofia de Merleau-Ponty. Porém, longe de assumir o primado do corpo para explicar tanto a cidadania quanto a democracia, o filósofo defende a necessária desincorporação do cidadão e da sociedade no contexto desse regime. Trata-se de investigar a mutação simbólica que abriu o horizonte moderno para a experiência democrática de indeterminação, quando o sujeito não consegue encontrar para si uma imagem definitiva, apta a lhe dar um lugar no campo social, e em que a sociedade trabalha constantemente seus conflitos internos, de modo que ela tampouco consegue dar-se a si mesma uma identidade. O objetivo do presente artigo é investigar essa estranha filiação, em que o herdeiro de certo modo desconstrói o espólio, pois, ao contrário de Merleau-Ponty, Lefort parece recusar a pertinência moderna da noção de corpo. Para elucidar essa estranheza, levanto a hipótese de que Lefort privilegia a noção de carne, central na ontologia tardia de Merleau-Ponty, em detrimento das formulações iniciais relativas ao corpo próprio, pois a primeira abre campo à indeterminação enquanto elemento necessário para que a democracia possa vicejar, livre dos entraves pré-modernos ligados à imagem da identidade.

PALAVRAS-CHAVE

Merleau-Ponty; Claude Lefort; corpo próprio; carne; indeterminação; Democracia.

ABSTRACT

There can be no doubt that Claude Lefort is an heir to the philosophy of Merleau-Ponty. Nevertheless, instead of employing the primacy of the body to explain both citizenship and democracy, Lefort defends, for this particular context, a necessary disembodiment of the citizen and of society. His intended purpose is an investigation of the symbolic mutation that opened up the modern horizon to the democratic experience of indeterminacy, an experience in which subjects cannot establish for themselves a definitive image, capable of providing them with a fixed place within the social field, and in which society is ceaselessly and to such a degree engaged with its own internal conflicts, it likewise fails to provide itself with an identity. The aim of the present article is to examine this strange affiliation, where the heir in a certain sense deconstructs his own inheritance; after all, unlike Merleau-Ponty, Lefort appears to deny the pertinence of the modern conception of the body. Towards elucidating said strangeness, I raise the hypothesis that Lefort privileges the notion of flesh central to the ontology of the later Merleau-Ponty, to the detriment of the philosopher's earlier notion of one's own body. This privileging would make room for indeterminacy as a required element for democracy to flourish, unencumbered by pre-modern hindrances connected to the image of identity.

KEY WORDS

Merleau-Ponty; Claude Lefort; one's own body; flesh; indeterminacy; Democracy.

¹ Este trabalho é um desenvolvimento do projeto financiado por Bolsa Universal do CNPq, Processo: 435436/2018-0. Atualmente, sou Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq – Nível 2.

I.

Claude Lefort faz questão de se apresentar como filósofo político, nunca como sociólogo ou politólogo.² Segundo ele, a democracia não é apenas um conjunto de instituições e procedimentos (partidos, congresso, eleições etc.) que podem ser abordados como objetos de ciência. Ao contrário, a sociedade democrática deve ser compreendida de acordo com sua capacidade de elaborar a questão sobre sua própria origem, e de questionar, por consequência, o lugar ocupado por cada cidadão, e a legitimidade daqueles que aí exercem o poder.³ Sendo assim, o pensamento de Lefort apresenta uma alternativa original para a discussão sobre a democracia, pois não a reduz nem a instituições definidas de antemão, nem ao seu caráter comunicativo, embora esse elemento seja fundamental, nem à sua capacidade de realizar-se a partir de pactos e da produção de consensos, pois estes não fazem desaparecer os conflitos que atravessam o social. A ênfase do autor recai sobre o caráter conflitivo da sociedade democrática, o que a torna avessa à possibilidade de ver-se como um corpo unificado, e sobre o caráter indeterminado do cidadão, pois este, ao contrário do que ocorria na antiga Atenas, não tem gênero, raça ou classe definidos.⁴

Como explicar que tal filosofia, avessa à ideia de corpo, reivindique um laço com a filosofia de Merleau-Ponty, filósofo que dedicou sua vida a estudar os poderes do corpo próprio? Seria possível revisitar a obra de Merleau-Ponty para nela encontrar um caminho de interpretação que explique essa inesperada filiação? Ao abordar as

² Sobre o assunto, cf. Poltier, 1998; Flynn, 2005; Chauí, 2018; Moutinho, 2018.

³ Maquiavel tem um papel fundamental aqui, algo que Merleau-Ponty também compreende ao analisar o funcionamento do poder: “Não há poder absolutamente fundado, há apenas cristalização da opinião geral. [...] Os homens deixam-se viver no horizonte do Estado e da Lei enquanto a injustiça não lhes dá consciência daquilo que têm de injustificável. [...] O que transforma às vezes a doçura em crueldade, a dureza em valor, e abala os preceitos da vida privada, é que os atos do poder intervêm num certo estado da opinião que lhes altera o sentido; despertam um eco por vezes desmedido; abrem ou fecham fissuras secretas no bloco do consentimento geral e iniciam um processo molecular que pode modificar todo o curso das coisas. Ou ainda: como espelhos dispostos em círculo transformam uma pequena chama em fogaréu, os atos do poder, refletidos na constelação das consciências, transfiguram-se, e os reflexos desses reflexos criam uma aparência que é o lugar próprio e, em suma, a verdade da ação histórica” (Merleau-Ponty, 1991, p. 239 e p. 243). Sobre o assunto, remeto o leitor ao artigo publicado anteriormente: Ramos, 2014. Lefort, sensível a essa formulação merleau-pontiana, dedicou sua obra de maior fôlego ao florentino (Lefort, 1972), dando ênfase à ideia de que Maquiavel apresenta traços de modernidade ao compreender a política enquanto aparência ou fenômeno.

⁴ Eis um dos elementos fundamentais que levam Lefort a vislumbrar a desincorporação da cidadania e do corpo político no regime democrático, algo que discutiremos com mais vagar no decorrer desse artigo. Em Atenas, era necessário ser homem, ateniense e livre para ser cidadão. Na Modernidade, ao contrário, o sufrágio universal, enquanto direito, não discrimina de antemão, segundo tais critérios, quem pode e quem não pode exercer a cidadania; o sufrágio universal impede que o cidadão seja definível porque isso excluiria parte da cidade do campo da política e da luta por direitos. Sobre o assunto, ver Ramos, 2016. É importante observar, contudo, que o sufrágio universal não é um direito plenamente realizado desde o surgimento do regime em questão, embora esteja sempre em seu horizonte como algo passível de ser reivindicado. Exemplo disso é o fato de que a plena cidadania (a qual inclui o direito de votar e de ser votada) só foi conquistada recentemente pelas mulheres, depois de um longo processo de luta por direitos deflagrada especialmente pelas sufragistas, figuras emblemáticas da primeira onda do movimento feminista no Ocidente.

transformações operadas na filosofia de Merleau-Ponty – especialmente a passagem do protagonismo da ideia de corpo próprio, presente nas primeiras obras do autor, à ontologia da carne, preponderante em sua ontologia indireta, elaborada em textos tardios – pretendo explicitar a ascendência desta filosofia sobre o pensamento lefortiano. Assim, de acordo com minha proposta de interpretação, é possível trabalhar sob a hipótese de que Lefort, no intuito de compreender a experiência política moderna, privilegia a noção de carne, central na ontologia tardia de Merleau-Ponty, em detrimento das formulações iniciais relativas ao corpo próprio, exatamente porque a primeira lhe fornece o campo de indeterminação necessário para que a democracia moderna possa vicejar, livre de possíveis entraves trazidos pelas demandas pré-modernas por identidade.⁵

II.

Desde suas primeiras obras, há na descrição dos indivíduos feita por Merleau-Ponty a descoberta de diferentes níveis de comportamento. Na *Estrutura do Comportamento*, a psicologia da forma aparece em primeiro plano, uma vez que a percepção dos indivíduos só é possível porque são suas *Gestalten* que se oferecem à consciência. Esse protagonismo da forma, porém, é relativizado pela referência à biologia, a qual permite explicar, por meio da noção de *Aufbau*, isto é, de estrutura, o modo de ser da *Gestalt*. A percepção de uma figura que se destaca de um fundo nos permite distinguir aí comportamentos físicos, vitais ou humanos exatamente porque cada nível de individuação se organiza segundo constantes funcionais estruturadas. O nível físico se organiza segundo leis, o vital, segundo normas, e o humano, segundo valores. O indivíduo, físico, vital ou humano, não é, portanto, uma substância; ele é a forma pela qual essa estruturação – sempre dinâmica e relacional – se apresenta à consciência que o descreve.

Essa estratégia teórica, capaz de fazer interagir *Gestalt* e *Aufbau*, permite a Merleau-Ponty encontrar um ponto de vista crítico em relação à divisão estanque entre o psíquico e o fisiológico, o que enseja descrever, do ponto de vista da consciência, o comportamento dos diferentes indivíduos segundo sua estruturação perceptível. A forma é o que dá sentido a um comportamento de acordo com a estruturação

⁵ Bernard Flynn é sem dúvida o intérprete que mais tem se dedicado ao estudo do sentido da Modernidade na obra de Lefort. Para tanto, o autor investiga o elo do filósofo com a herança merleau-pontiana, algo pouquíssimo estudado entre os intérpretes de Merleau-Ponty (Flynn, 2005). São muitos os momentos em que Lefort se refere ao antigo professor. A presença de Merleau-Ponty em sua vida e obra é atestada pelas colaborações em *Les temps modernes*, pelos escritos compilados em *Sur une colonne absente*, como também por ensaios publicados posteriormente. É importante lembrar que Lefort organizou e fez o prefácio da edição de várias obras de Merleau-Ponty, dos cursos sobre a instituição e a passividade, das notas de trabalho de *Le visible e l'invisible*, e do curso sobre a instituição, compilado em *L'institution la passivité*, por exemplo. Sendo assim, estudar a curiosa assimilação lefortiana do pensamento de Merleau-Ponty é, sem dúvida, uma inegável contribuição à pesquisa desses dois autores. Sobre o assunto, ver Ramos, 2018b.

concreta deste diante da consciência que o percebe; a consciência, por sua vez, é também apreensível pela percepção segundo seu comportamento estruturado, afinal, ela não se encerra na imaterialidade, pois se expressa no mundo pela forma de ser do corpo próprio que lhe dá existência. Sob nenhum ponto de vista o humano remete a uma essência material ou ideal, tampouco seus valores e direitos fundamentais, a exemplo daqueles conquistados no campo da experiência democrática moderna, poderiam pressupor uma natureza responsável por reivindicá-los. Pelo contrário, os diferentes tipos de coexistência atribuídos ao comportamento humano são resultado de invenção histórica, pois são visados e vividos tendo diante de si um horizonte de valores aberto por um movimento de existência bastante peculiar, aquele que Merleau-Ponty denomina de simbólico.

Ora, o resultado das descrições dos diferentes níveis de comportamento permite exatamente explicar por que a natureza ou a normatividade vital é incapaz de dar conta do comportamento humano, especialmente quando este aparece como saudável. Afinal, de acordo com a abordagem merleau-pontiana, é preciso que os indivíduos direcionam seus movimentos para o mundo de maneira desinteressada para que a existência simbólica, característica do humano, se instaure. Isso significa que o comportamento humano se estrutura de tal modo que seu horizonte de ação é desenhado pela perspectiva da liberdade, e não pela simples necessidade de autoconservação, à qual, de certo modo, estão presos os comportamentos animais, assim como os humanos enfermos. É nesse horizonte de liberdade que se pode compreender a vida política pautada pelo exercício da cidadania, especialmente no âmbito da experiência moderna, pois ela exige explicitamente um comportamento capaz de invenção.

Na *Fenomenologia da Percepção*, por sua vez, Merleau-Ponty mostra que a consciência de si é simultânea à consciência do mundo. O ser-no-mundo desenha um projeto ao visar um futuro aberto, repleto de possibilidades de realização. A partir da consciência encarnada, em sua forma estrutural que é o tempo, a história humana se desencadeia. Essa descrição permite ver com uma clareza ainda maior o abismo que separa a vida biológica da vida humana. A primeira não pode ir além de sua própria conservação (*leben*). Para a vida humana (*erleben*), ao contrário, desde que ancorada na consciência encarnada, o mundo não é apenas um horizonte de autopreservação, mas sim de liberdade e de invenção. Neste livro, Merleau-Ponty descreve, em contraposição à experiência sã, a voz e os gestos de um corpo humano doente cuja consciência é, por isso mesmo, fragmentada. Schneider, o doente outrora descrito por Goldstein, está limitado a um relacionamento imediato com o mundo: seus movimentos e atitudes são impulsionados por necessidades rotineiras, o que assinala sua regressão à estrutura vital. Sendo assim, ele não tem acesso à dimensão abstrata da experiência já que sua existência não sustenta nenhuma dúvida ou questão: ele não pode imaginar

o futuro, dançar, contar uma história, improvisar, se apaixonar ou fazer amigos. Sua vida é limitada ao *leben*. Nesse caso, a patologia é um obstáculo à liberdade, pois ela priva o sujeito de se dirigir ao mundo de modo questionador, inventivo e desinteressado. Preso à necessidade, o doente não consegue mais agir segundo valores, aspecto decisivo para que o comportamento simbólico se sustente. Essa perspectiva de diferenciação entre esses níveis de individuação abre, portanto, um horizonte de reflexão sobre o sentido próprio da vida livre, algo que pode ser explorado tanto no âmbito fenomenológico, este em que são descritos os laços originários que ligam a consciência ao mundo e aos outros, quanto no âmbito político, este em que são visadas as estruturas de coexistência humana em diferentes momentos históricos.

III.

Em *Instituição e Passividade* e nos cursos sobre a natureza, ambos ministrados a partir de meados dos anos de 1950, Merleau-Ponty examina a vida e a imaginação de acordo com uma perspectiva um pouco diferente daquela que ele assumia nos anos quarenta. A vida, mesmo aquela dos animais ou dos humanos enfermos, antecipa o campo simbólico que o comportamento humano livre irá desdobrar a seu modo. A leitura do “caso de Dora”, por exemplo, mostra que a imaginação e a fala da histórica têm um alcance simbólico, ainda que estas provenham de uma intencionalidade desejante, de certo modo anterior à consciência em vigília.⁶ Isso indica uma virada no pensamento de Merleau-Ponty, da centralidade do corpo próprio, cuja estruturação depende do ponto de vista da consciência desperta, ao protagonismo da carne, esta que vigora na origem do trabalho histórico da vida e do desejo, e que se expressa exemplarmente no sonho e na linguagem inconsciente. Por consequência, essa nova compreensão da carne exige uma ontologia capaz de dar conta da intencionalidade subterrânea que sustenta a questão sobre o sentido da experiência.

Ora, ao procurar pelo doutor Freud, Dora investiga o seu próprio desejo ao perguntar a si mesma qual é o sentido de sua experiência. Desse modo, a análise desse caso permite a Merleau-Ponty repensar a estrutura simbólica, aquela que, segundo discutimos acima, é peculiar ao processo humano de individuação e cujo horizonte está aberto à invenção e à liberdade. Essa investigação mostra que a experiência da liberdade está articulada ao questionamento constante da identidade. Em outras palavras, ao investigar o sentido de sua própria experiência, Dora põe em questão a identidade que ela imaginava ter e também aquela que o contexto relacional em que estava inserida tentava lhe impor. É essa abertura ao questionamento que precisa ser esclarecida para que o

⁶ Remeto o leitor ao artigo em que analiso detidamente a imaginação e a linguagem histórica: Ramos, 2018a.

campo simbólico peculiar ao humano seja devidamente descrito, compreendendo-se agora que se trata de um desdobramento do comportamento vital, intensificado em sua capacidade de expressão pela abertura à linguagem. Vejamos isso de perto.

Dora vive a vertigem da expressividade que a rodeia. Ao invés de encontrar uma identidade fechada, isto é, uma imagem que lhe daria o significado final de sua própria existência, ela expressa o caminho de um desejo que busca figuras ambíguas e pluri-valentes no mundo. Para entender seu drama, é preciso refazer os múltiplos fios intencionais que tecem sua história. O resultado desse processo de análise, no entanto, não é o que Freud esperava dele, pois o analista é impedido de terminar o trabalho terapêutico.⁷ Por um lado, do ponto de vista geral, a vertigem de Dora engloba a dimensão inconsciente operante em *qualquer* experiência: a complexidade de sua história não teria sido abolida, se porventura Freud a tivesse curado, pois ela é expressão de uma certa intencionalidade atravessada pelo desejo. O comportamento histérico revela a estrutura do comportamento desejanste, este cujo movimento intencional questiona a origem de todo e qualquer sentido ou identidade. Por isso, os sonhos e a prosa de Dora, expressos e dissecados ao longo da análise, desestabilizam as identidades e os papéis que ela havia assumido ao longo de sua trajetória de vida.

Quer dizer, se o processo terapêutico tivesse seguido seu curso, se a analisanda não o tivesse interrompido, a história de Dora não teria sido esclarecida por completo exatamente porque não seria possível determiná-la tal como se estivéssemos diante da trajetória empírica de um objeto de conhecimento. É preciso compreender que se trata, ao contrário, de interrogar a origem profunda do sentido da experiência humana, e não há resposta definitiva para essa questão; mais do que isso, a intencionalidade, ou o movimento do sujeito em direção ao mundo e aos outros, se confunde com o questionamento sobre essa origem.

Por outro lado, Merleau-Ponty busca mostrar que o mergulho no que poderíamos chamar de inconsciente não implica simplesmente encontrar a causa interna de um sofrimento, porque a cena traumática não está alojada em um canto real do aparato psíquico. Para a analisanda, essa cena é externa, pois aparece num mundo habitado por um corpo em movimento, que busca, fora de si, sem sucesso e sem cessar, a imagem de si mesmo. Ao compreender a estrutura dessa intencionalidade, sempre questionadora e inquieta, descobre-se mais uma vez que o horizonte da existência simbólica é a liberdade, e não a necessidade. Assim, ao longo da análise, Dora reconstitui o sentido intencional de seu passado e abre para si uma nova *forma* de

⁷ Dora interrompe bruscamente o processo terapêutico, num 31 de dezembro, antes da chegada do Ano Novo e da cura (ver Freud, 1997). Para uma apresentação detalhada do caso, cf. Soria, 2008. Para uma análise do papel desse caso na obra de Merleau-Ponty, cf. Saint-Aubert, 2006.

estar carnalmente no mundo. É desse modo que ela aprende a lidar com suas próprias questões e é por isso que ela não precisa mais do doutor Freud enquanto figura do mestre, ou seja, de alguém que ocuparia o lugar do saber e que poderia, portanto, guiá-la em seu processo de autoconhecimento.

Mas não só isso. A terapia de Dora produz um novo resultado teórico. No início da análise, Dora não podia suportar o fato de que era tratada como um objeto no mercado de trocas afetivas em que estava envolvida, tanto no interior da família quanto no trato com o Sr. e a Sra. K. O mal-entendido do doutor Freud – o erro de alguém que pretende ser intérprete ou sujeito universal, por não se reconhecer ademais como um elemento de projeção e de transferência – leva Dora a questionar a autoridade masculina do terapeuta que deseja curá-la transformando-a em objeto de saber. Por meio da experiência intersubjetivo da terapia, Dora se descobre como uma questão aberta, um problema sem solução definitiva. É por isso que ela recusa a imagem que o mundo lhe oferece, imagem condensada pela interpretação definitiva pretendida por Freud. Desta forma, a moça que se entende como uma *questão* rejeita a autoridade do médico e de seu suposto saber. Ela então deixa de se ver como um mero objeto, uma coisa definível, intercambiável e curável, uma imagem-objeto refletida pelo exterior, para se tornar o sujeito indeterminado de sua própria voz e desejo. Sua vingança contra Freud, realizada por abandonar precocemente a terapia, ato que propositalmente deixa em suspenso o sentido último de seu drama, é o sinal dessa transformação.

Dora é, portanto, um sujeito indeterminado, que aparece como uma questão, e cuja existência é uma usina simbólica: ela é expressão ontológica da carne na medida em que, ao se recusar a ser reificada, ela é o resultado de uma desincorporação constante. Tal sujeito, enquanto carne, e não apenas enquanto corpo próprio, aparece como uma dobra de reflexão em um contexto histórico de coexistência.⁸ Se esse sujeito não encontra a imagem final de si mesmo do lado de fora, ela tampouco é capaz de totalizar, a partir de si, o contexto relacional em que vive por meio de uma identidade fechada. Para ela, toda identidade e toda autoridade são sempre questionáveis. O mundo de Dora está assim aberto à livre exploração do desejo e do discurso, o que a torna apta a produzir uma narrativa plurivalente da experiência,

⁸ Saint-Aubert salienta que os estudos de Merleau-Ponty sobre a histeria estão articulados à construção do conceito de carne: “L’‘intégration’ merleau-pontienne de la psychanalyse est en dialogue avec d’autres tentatives contemporaines, notamment celle de Scheler, les ‘psychanalyses’ de Bachelard, et, surtout, la ‘psychanalyse existentielle’ de Sartre. C’est d’abord contre celle-ci que ses derniers écrits évoquent le projet d’une ‘psychanalyse ontologique’. Latente dès le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* sur le corps comme être sexué, cette opposition éclate dans les inédits de la fin des années quarante, au cœur même de la naissance du concept de chair, et sera développée dans les plusieurs manuscrits plus tardifs, à commencer par le cours sur la passivité de 1955” (Saint-Aubert, 2006, p. 11). Sobre esse assunto, remeto o leitor mais uma vez ao meu artigo: Ramos, 2018a.

apresentando-se, portanto, como campo simbólico de uma existência que não comporta identidades estáveis ou fechadas ao questionamento.

A noção de carne abre caminho, pois, à compreensão do caráter interrogativo da existência simbólica. A partir de então, tudo se passa como se a consciência encarnada se tornasse uma dimensão do desejo ou dessa intencionalidade questionadora e inventiva, e não o contrário.⁹ Merleau-Ponty estaria aqui abandonando o primado do corpo próprio em função do primado da carne, ou, dito de modo mais preciso, em função desse movimento de constante desincorporação do sujeito, o filósofo poderia mostrar que essa intencionalidade desejante tem um primado na abertura do campo simbólico. Ora, a histórica é uma personagem carnal por excelência, pois ela faz da questão sobre a origem do sentido da experiência – questão que nunca se esgota – o mote a partir do qual ela estrutura o próprio comportamento. E, sendo assim, ela não é apenas o sujeito que se coaduna com a ontologia indireta de Merleau-Ponty como também respeita o caráter indeterminado exigido pela existência no mundo moderno, segundo as formulações explorados posteriormente por Lefort, ao caracterizar a própria democracia. Dito de outro modo: Dora é este modo interrogativo de estar no mundo que não pode suportar uma identidade fixa, tampouco uma autoridade inquestionável. Ela é alguém para quem o lugar do poder só pode estar sempre vazio, pois ninguém pode incorporá-lo definitivamente; por consequência, tal lugar nunca pode estar definitivamente ocupado, pois está sempre em questão. Ora, não custa repetir, o sujeito moderno, segundo descrito por Lefort em seus textos sobre o sentido profundo da invenção democrática, é indeterminado porque se desincorpora ao se encarnar na forma de uma questão sobre o lugar que ele ocupa no mundo, sobre o contexto ou a sociedade em que essa ocupação se dá, e sobre a legitimidade do poder e do saber aí presentes. Eis que se abre, pela fenomenologia de Merleau-Ponty, o caminho para que Lefort desvende este dispositivo simbólico instituído pela Modernidade a partir desse tipo de questionamento.

IV.

Decerto, é preciso fazer algumas observações sobre esse passo teórico que acabei de ensaiar. Maquiavel permite a Lefort entender as dimensões políticas da sociedade moderna ao mesmo tempo em que filosoficamente estabelece uma íntima conexão entre os conceitos de Modernidade e de discurso político. Apenas na Modernidade se torna possível investigar a origem da sociedade, do saber e do poder. Assim, por um lado, ambos, discurso e político, aparecem acoplados e são constitutivos de uma certa experiência

⁹ Ou, dito de outro modo, a origem do simbólico está na carne desejante, e não na consciência em vigília. Este caminho, inovador para a fenomenologia enquanto tal, é explorado criticamente por Barbaras (2008).

social, aquela em que o exercício do poder não mais encontra uma fundamentação última que lhe daria uma legitimidade inquestionável. Por outro lado, essa meditação se constrói sobre o pano de fundo de uma investigação sobre o pré-moderno em dois sentidos: a consideração das chamadas sociedades sem história, a partir de uma leitura dos estudos antropológicos de Mauss, Mead, Kardiner, Clastres, entre outros, e pela análise da presença do teológico-político, isto é, da articulação entre o cristianismo e a monarquia europeia no contexto do *Ancien Régime*. Nos dois casos, Lefort investiga o papel representado pela transcendência na configuração da experiência política e de sua leitura pela filosofia.¹⁰ Afinal, por meio de uma relação peculiar com a transcendência, a Modernidade inaugura o discurso político, ao mesmo tempo em que abre o horizonte de uma experiência verdadeiramente histórica.¹¹

Neste sentido, parece-me mais uma vez importante abordar a obra de Lefort segundo duas faces de investigação: de um lado, a experiência moderna de um sujeito cuja identidade está sempre em questão, e, de outro lado, a compreensão de uma coexistência incapaz de produzir uma imagem fechada de si mesma. Minha hipótese é a de que essa dupla investigação de fato esclarece o elo do pensamento lefortiano com a fenomenologia de Merleau-Ponty, pois a construção da noção de sujeito indeterminado pelo último ocorre à medida que o filósofo alarga sua compreensão da experiência simbólica, movimento que lhe permite reconfigurar a interpretação da coexistência no contexto moderno. A referência ao caso Dora permite esclarecer esse movimento em direção à carne e à indeterminação. Trata-se, em suma, de insistir sobre o papel estruturante do próprio comportamento questionador, este que impõe a pergunta sobre a origem do sentido da experiência na Modernidade. Assim, ao refazer o percurso seguido por Merleau-Ponty do corpo em direção à carne, pretendo abrir um novo campo de leitura dessa obra, segundo uma interpretação capaz de esclarecer seu alcance político no nível da descrição dos comportamentos, algo

¹⁰ Sobre o assunto, remeto o leitor aos ensaios de Lefort compilados em: Lefort, 1978; Id., 1981; Id., 1986.

¹¹ Segundo Lefort, a pré-modernidade, tanto no caso das sociedades ditas primitivas quanto no caso do *Ancien Régime*, se caracteriza por uma espécie de eclipse que recobre as dimensões real, imaginária e simbólica do poder. Isso significa que essas dimensões são invisíveis do interior dessas sociedades. Somente a Modernidade se torna capaz de enxergá-las separadamente e de compreendê-las por meio do discurso. Dito de outro modo, somente na Modernidade é possível se perguntar pela origem da sociedade e pelo sentido do lugar ocupado por cada um de seus membros, questões que ensejam a produção de discursos sobre uma espécie de poder que precisa continuamente reiterar sua legitimidade, uma vez que ela nunca está inteiramente garantida. É neste ponto que a experiência do político e o surgimento de um novo tipo de discurso se encontram, dando testemunho do nascimento da Modernidade, em contraposição aos regimes pré-modernos e ao que surgirá com o totalitarismo vindouro. Na sociedade moderna não existe uma figura de mediação capaz de incorporar a quase-presença ou a quase-representação da sociedade, ou sua *mise-en-scène*. Essa sociedade mantém a referência a outro lugar, porém, a transcendência não é ocupada por uma imagem ou por alguém que encarne a articulação entre a sociedade e a fonte da Lei (a exemplo do que acontece com o corpo místico do rei no *Ancien Régime*, por exemplo), e, sendo assim, o lugar do poder permanece sendo vazio. Sobre o assunto, remeto o leitor ao meu artigo: Ramos, 2018b.

que será explorado de maneira original pela filosofia de Lefort, quando este formular sua própria compreensão do fenômeno moderno da democracia.

Gostaria de retomar algumas formulações para esclarecer alguns pontos. Segundo Lefort, uma das características definidoras das sociedades pré-modernas (tais como as sociedades originárias ameríndias e o *Ancien Régime*, no contexto europeu) é o apego a certas formas de referência à alteridade que as impelem a constantemente responder ao imperativo de manutenção da estabilidade social. Ao recusar a desigualdade, a coerção e o conflito internos, essas formas do social remetem a Lei a um passado absoluto que se repete no presente. Por consequência, elas não adentram a história, pois tendem a reger-se segundo as diretrizes de sua Lei de fundação e a desenvolver-se segundo a temporalidade cíclica da repetição de uma certa identidade. Do ponto de vista simbólico, isso significa que nelas não há lugar para o questionamento acerca da origem de sua própria identidade, ou mesmo do poder ou da Lei, pois estes nunca se oferecem ao discurso interrogativo. Apenas na Modernidade a questão sobre a origem do sentido, do poder, da Lei e, por consequência, da sociedade enquanto tal se torna possível. Mais que isso: a Modernidade se estrutura a partir da impossibilidade de deter tais questionamentos.

Segundo já afirmado anteriormente, a democracia antiga, tal como ela se configurou em Atenas, definia o cidadão segundo características determinadas, de modo que a maior parte da população (mulheres, escravos e estrangeiros) estava fora do campo da atuação política. Na democracia moderna, ao contrário, o cidadão é indeterminado, pois sua natureza não pode ser definida por gênero, raça, ou classe, por exemplo. Para Lefort, é exatamente por funcionar desse modo que a Modernidade pode dar nascimento à universalização da cidadania, enquanto horizonte da experiência política, e à proclamação de direitos universais e inalienáveis, os quais são deflagradores de uma luta interminável por novos direitos. A indeterminação do cidadão e a abstração de seus direitos configuram assim a possibilidade da luta democrática por igualdade no interior da sociedade moderna. É importante frisar, contudo, que os elementos constitutivos dos direitos não estão previamente circunscritos ou determinados pelos direitos fundamentais, proclamados pelas Declarações Universais de Direitos, no contexto das revoluções francesa e americana, pois se trata de constantemente reinventar o horizonte do comportamento individual e coletivo sob a rubrica da indeterminação.¹²

¹² As proclamações de direitos fundamentais (Lefort tem em vista o sentido moderno da Declaração de Direitos, apresentada na Constituição dos Estados Unidos da América, por ocasião de sua Independência, em 1791, e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, enquanto documento culminante da Revolução Francesa) funcionam assim como uma espécie de *elá vital bergsoniano*, pois impulsionam a luta por direitos no contexto de surgimento de uma sociedade democrática, sem causá-los ou mesmo sem dar-lhes um fim circunscrito. Na verdade, essas declarações dão início à dinâmica de invenção e de luta por novos direitos.

Minha interpretação da filiação merleau-pontiana de Lefort pretende descrever, portanto, de um lado, um corpo político indeterminado e indeterminável, tal como este se esboça na democracia moderna e, de outro lado, a experiência da cidadania e da luta por direitos enquanto experiência de não-identidade ou de indeterminação. Trata-se de pensar, por exemplo, que a experiência política democrática dá sentido às lutas por representatividade (algo que está no escopo moderno de luta contra o racismo e contra a opressão de gênero, por exemplo), sem que isso signifique reduzi-las ao paradigma identitário, o qual reificaria a cidadania e seu exercício. Sendo assim, essa proposta de interpretação pretende mostrar, em consonância com a fenomenologia de Merleau-Ponty e com seus desdobramentos políticos sob a pena de Lefort, que a experiência democrática da indeterminação só pode ser vivida e compreendida quando se analisa a dinâmica da liberdade e da igualdade para além dos marcos da identidade. Poder-se-ia acrescentar, assim, ao espectro dos comportamentos simbólicos descritos por Merleau-Ponty, o exercício democrático da cidadania. Encontro aí, portanto, um elo bastante íntimo entre essas duas filosofias, o que me permite lançar luz sobre o alcance político da ontologia merleau-pontiana ao mesmo tempo em que disseco o desdobramento dessa perspectiva de descrição dos comportamentos no interior das análises lefortianas da democracia moderna. Resta saber, e isso é algo que pretendo continuar a examinar no futuro, quais são as consequências disso para a interpretação do sentido democrático profundo das lutas identitárias que marcam o nosso período histórico.

Referências bibliográficas

- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.
- Chauí, M. (2018). “Lefort: o trabalho da obra de pensamento”, *Revista Discurso*, v. 48, n. 1, p. 727. Acessível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/147359/141429>. Acessado em 26/06/2018.
- Flynn, B. (2005). *The philosophy of Claude Lefort: interpreting the Political*. Illinois: Northwestern University Press.
- Freud, S. (1997). *Fragmento da Análise de um Caso de Histeria (O Caso Dora)*. Trad. de P. D. Corrêa. Rio de Janeiro: Imago.
- Lefort, C. (1972). *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- _____. (1978). *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard.
- _____. (1981). *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique. XIXe. – XXe. siècles*. Paris: Seuil.

- Merleau-Ponty, M. (2003a). *L'institution la passivité. Notes de cours au Collège de France – 1954-1955*. Paris: Belin.
- _____. (1994). *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- _____. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- _____. (2003b). *Signes*. Paris: Gallimard. [Signos. Trad. de M. Pereira. São Paulo : Marins Fontes, 1991.]
- _____. (2001). *Le structure du comportement*. Paris: PUF/Quadrige.
- _____. (2004). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Moutinho, L. D. S. (2018). “Lefort para além de Merleau-Ponty”, *Revista Discurso*, v. 48, n. 1, p. 47-52.
- Poltier, H. (1998). *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*. Genève: Labor et Fides.
- Ramos, S. S. (2014). “Maquiavel e a política do desejo”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, n. 24, p. 40-61.
- _____. (2016). “Claude Lefort: democracia e luta por direitos”, *Transformação*. Marília, v. 39, n. 2, p. 217-234.
- _____. (2018a). “Imaginaire, vie et hystérie chez Merleau-Ponty”, *Kriterion*, vol. 59, n. 141, p. 905-920.
- _____. (2018b). “Bernard Flynn, leitor de Claude Lefort”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 32, p. 15-27.
- Saint-Aubert, E. (2006). “La ‘promiscuité’. Merleau-Ponty à la recherche d’une psychanalyse ontologique”, *Archives de Philosophie*, Printemps.
- Soria, A. C. (2008). “O ‘Caso Dora’: Algumas considerações acerca de sua redação”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 11, p. 83-89.