

[CONFERÊNCIA DE ABERTURA
XII Encontro Nacional do
GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF
em 24 a 26 de setembro de 2025, UFJF]

A FENOMENOLOGIA E O POLÍTICO: A “DEMOCRACIA” EM REVISTA

PHENOMENOLOGY AND THE POLITICAL: “DEMOCRACY” IN REVIEW

Luiz Damon Santos Moutinho¹

Resumo: Trata-se de investigar a teoria fenomenológica da “democracia” de Claude Lefort em alguns de seus aspectos. E de pensá-la à luz da experiência histórica dos últimos 40 anos.
Palavras-chave: Lefort; Democracia; Direitos humanos

Abstract: The aim is to investigate certain aspects of Claude Lefort's phenomenological theory of “democracy” and to consider it in light of the historical experience of the last 40 years.
Key-words: Lefort; Democracy; Human rights

A Fenomenologia, como é bem sabido, é a consagração do sentido, da significação, do hermenêutico, do invisível. Em oposição a isso, a natureza – aquela de que fala a ciência –, a matéria, a força bruta, o poder, aparecem sempre do outro lado, como “objetividades” que devem ser “reduzidas”². Em uma entrevista, Foucault ironiza: Merleau-Ponty quis pensar a história à luz do modelo da linguagem; mas como tal modelo pode dar conta da força, da violência, da guerra, da brutalidade? Essa filosofia boazinha, investigando significações, é inapetente para pensar o poder. A saga da fenomenologia confirma esse juízo?

A geração francesa que se formou no entreguerras, conforme autocrítica dela própria (penso aqui em Sartre e Merleau-Ponty), era espontaneamente ... liberal e idealista. O célebre “encontro com a História” impôs-lhes a tarefa de pensar o mundo do pós-guerra, o capitalismo, a História, a política, a violência – a violência não como mero desencontro de

¹ Professor USCAR. <https://orcid.org/0000-0002-6343-571X>

² Este texto foi escrito para ser pronunciado como conferência. Conservou-se aqui o estilo de texto falado, com ligeiras alterações de pouca relevância.

opinião entre os homens, não como desentendimento, mas como entranhada na carne da História. Seja Sartre, tentando aproximação com um marxismo pela recusa de outro, tido por ele como determinista, à maneira das ciências da natureza, e dogmático – seja Merleau-Ponty procurando adaptar a filosofia da História do jovem Marx ao seu modelo assentado na percepção – e, acima deles, uma Europa falida, destruída pela guerra.

Para os nossos propósitos, é mais interessante seguir a via de Merleau-Ponty, porque é dele, do modelo dele, que uma ideia de “democracia” será gestada – e isso a partir de Lefort, seu dileto e mais fecundo discípulo. Enquanto entre os alemães exilados nos Estados Unidos o tom era sombrio e apocalíptico, entre os franceses o tom era de prudente expectativa. Quando Merleau-Ponty formulou sua tese do *attentisme* (compasso de espera...), isto é, da necessidade de se aguardar ainda um pouco, aguardar mais “sinais” antes de condenar – sim ou não – o regime soviético, ele a formulou a partir da ideia de que, assim como o torrão de açúcar leva tempo para se dissolver, também o sentido da História leva tempo para se manifestar, para dizer o que é. Não se pode formular um juízo crítico a cada acontecimento, no calor da hora, a cada provocação – isso seria moral, não História, cujo sentido se formula no tempo. Mas, por trás disso, havia ainda uma convicção (ou, a essa altura, apenas uma esperança): a de que a História, esse grande tecido que se tece devagar, termina por expulsar o desvio, o erro, a aberração, assim como, no curso da percepção, o mundo sensível termina por barrar o erro sensível: o lapso do tempo, nesse caso, é curto, mas a ideia é a mesma: o próprio campo sensível afasta aquela aparência aberrante – aparência que, no momento em que ocorria, eu não tinha como decifrá-la, já que não sou aquele espírito puro cartesiano; é o próprio campo sensível que a afasta, não eu, e isso porque ela, não eu, está em discordância com as demais.

O que se passa na União Soviética? O que aconteceu com a revolução? O trem descarrilou? Aguardemos mais “sinais” antes de emitirmos um veredito...

Mas não demora – menos de dois anos! - e esse “sentido” aparece com clareza a Merleau-Ponty: o trem descarrilou, a revolução deu lugar a uma casta que se apropriou do poder, o “humanismo proletário” foi uma vã esperança³. Mas Merleau-Ponty não se

³ - Em texto assinado a quatro mãos com Sartre, e publicado originalmente em *Les temps modernes* sob o título “*Les jours de notre vie*” (uma referência ao romance de David Rousset *Les jours de notre mort*, e republicado em *Signes* sob o título “*L’URSS et les camps*”), eles afirmam: “Um de nós escrevia aqui há dois anos que a sociedade soviética é ambígua e que encontramos nela signos de progresso e sintomas de regressão” (p. 333). Mas em 1950 já não há ambiguidade: “A menos que se seja visionário, admitiremos que

desencanta apenas com a União Soviética. Também com a ideia mesma de revolução, e, com ela, a filosofia da história que lhe é vinculada. O corte foi abrupto, e é ele que vai levar à “democracia”. É nesse contexto que surge o projeto de estudar o Poder: haveria algo de maligno em toda associação humana, pergunta-se Merleau-Ponty, que levaria sempre a uma autonomização do Poder? Essa inquietação é milenar – muito anterior a ele e a Clastres. É essa questão que o leva – e, depois dele, Lefort – a Maquiavel. Maquiavel, junto com Hobbes, é o filósofo do poder por excelência. Por que não pensar o poder a partir de Hobbes? Porque Hobbes é um filósofo clássico do XVII: ele faz com a política o que a ciência nascente faz com a natureza. Para um fenomenólogo, este é precisamente o anti-modelo. Por que Maquiavel? Ao contrário da má fama, Maquiavel não é o “professor do Mal”, é o filósofo que toma o poder tal como ele efetivamente opera, em situação, como reza um dos mandamentos do fenomenólogo. Trata-se de buscar o poder em sua manifestação, em sua visibilização. Talvez esteja aí uma das dificuldades do modelo maquiaveliano para pensar as sociedades contemporâneas, altamente tecnologizadas.

Mas vamos diretamente ao que o próprio Lefort encontra em Maquiavel, passando por alto a leitura merleau-pontiana, porque é Lefort, não Merleau-Ponty, que desenvolve, a partir de Maquiavel, nada mais, nada menos que uma teoria da democracia. Ou melhor, Lefort reconhece que a obra de Maquiavel “trabalha” em seus leitores e abre-lhes a possibilidade de ler os tempos modernos. Vou apontar aqui algumas notas sobre essa teoria da democracia de índole maquiaveliana.

Primeira nota: Essa teoria da “democracia” só se torna possível depois do desencanto com a revolução. Mais que isso: o vocabulário da revolução vai desaparecer de vez. É verdade que o tema da luta de classes persiste, que ele é o motor da “democracia”, que a circulação do conflito é condição da “democracia”; mas é verdade também que a ideia mesma de se pôr um fim ao conflito, de ultrapassar a luta de classes, de uma classe que carregue consigo o universal, aparece agora como a ideia de quem, pretendendo colocar-se *fora* da sociedade, a domine por inteiro, domine o campo político inteiro – e isso, assegura Lefort, é inconcebível.

esses fatos questionam profundamente o significado do sistema russo (...) O que nós dizemos é que não há socialismo quando um cidadão em vinte está nos campos de concentração (...) Se os prisioneiros dos campos são dez milhões, (...) então a quantidade se converte em qualidade, é todo o sistema que se transforma e muda de sentido” (pp. 332-3). Merleau-Ponty abandona a ambiguidade de 45/47 e agora condena o modelo soviético.

O tema é um velho conhecido dos fenomenólogos: estou sempre situado, jamais posso alçar a um ponto de sobrevôo que me permita uma arquivisão. É uma ilusão que, em política, leva à tirania ou ao “estado totalitário”. Veja: a própria ideia de “emancipação da humanidade” aparece como ilusória; a ideia de uma “sociedade justa”, “boa”, de “bom regime” aparecem como antidemocráticas. Isso porque suporia alguém (ou alguéns) que, desse lugar de sobrevôo, desse a medida do “bem” – “democrática”, ao contrário, é a circulação do conflito, pois é a partir dele, dos tantos e indomáveis lugares de onde ele surge, que a sociedade se faz a si mesma.

Segunda nota: Também em política haverá “redução”, a célebre “redução fenomenológica”. No caso, “redução fenomenológica do social”. A “sociedade democrática” não é uma “sociedade de classes”, não é uma “associação de indivíduos livres gozando de direitos”. Em qualquer dos casos, há uma prévia “objetivação” do social – pela economia primeiro, pelo direito depois. E, a partir dela, o político é “derivado”. A “redução” deve procurar o *social puro* – sem posição de riquezas, honras, lugar no “modo de produção”, e vai encontrar então o elemento político atravessando-o: a luta não entre “classes sociais”, mas entre “dois desejos”: o “desejo de dominar” e o “desejo de não ser dominado”. “Dominação”, não exploração de classe, não apropriação de mais valia. Compreende-se melhor então porque, *enquanto* conflito de desejos, ele se estende pelo corpo social e já não haja uma classe universal, um oprimido universal, que possa portar o universal.

Terceira nota: E, no entanto, resta ainda uma universalidade. A fenomenologia, a bem dizer, é profundamente comprometida com a universalidade. Nesse caso, ela não está “dentro”, em nenhuma *parte* do social, em nenhuma *classe*, em nenhum *discurso*, e pela mesma razão: essa parte *objetivaria* a sociedade diante de si com a pretensão de dominar o campo político. Se a universalidade não está “dentro”, ela está “*fora*”. É aqui que entra em cena a fenomenologia singular de Lefort: que a cidade seja cindida em dois desejos contraditórios e insaciáveis, isso não significa fragmentação. Essa divisão tem um avesso, e o avesso dela é a unidade, unidade simbólica que garante a todos um espaço comum, um pertencimento comum. A unidade social não é “real”; isso implicaria anular o conflito, no entanto constitutivo da sociedade democrática. Essa unidade só pode ser simbólica, aquela que nos garante pertencimento a um *mesmo* espaço.

A comparação com o modelo teológico-político anterior torna isso mais claro: o corpo do Príncipe era como que duplicado em um corpo glorioso – daí a célebre tese dos “dois corpos do rei” – que, segundo a mística cristã, remete ao corpo de Cristo. Daí, politicamente, a autoridade do príncipe ser inteiramente legitimada: esse corpo empírico como que se desdobra simbolicamente, e, assim, seu poder, sua autoridade, são como que benzidos e legitimados. A revolução moderna foi menos a ascensão da burguesia do que uma grave mutação simbólica: cortada a cabeça do Rei, o lugar de “fora” ficou “vazio”. O poder empírico e muito humano já não tem legitimidade intrínseca e os antigos marcos de certeza social desapareceram. A “sociedade democrática” emerge daí: ela será um debate infindo sobre o legítimo e o ilegítimo, nenhum poder fático podendo, definitivamente, incorporar a legitimidade. Repare que, do ponto de vista de Lefort, o lugar de “fora”, ainda que “vazio”, é imprescindível: é ele que dá *unidade* a essa sociedade em debate consigo mesma, e é ele ainda que *destitui* qualquer poder fático de encarnar o universal. Ele institui e destitui.

É esse modelo que Lefort constrói à luz de Maquiavel e de Merleau-Ponty, é esse modelo que vai se opor agora ao modelo da política marxista assentado na luta de classes e no proletariado. Agora, a própria luta perde sua centralidade; ela se espalha, indomável, por toda a sociedade, performando uma política radical de contestação. Não surpreende o entusiasmo de Lefort com as lutas políticas por direitos civis, com a ascensão de novas demandas (raciais, sexuais, de gênero etc), com maio de 68. Digamos que ele via, de um lado, uma sociedade fortalecida, sempre em aberto, e, de outro, um poder fático, empírico, meramente provisório e mandatado, destituído de legitimidade intrínseca, sempre prestes a abismar-se na violência, a cada vez que pretender incorporar a universalidade. Que entendamos bem: a “democracia” lefortiana não é a mesma do modelo liberal, que mira no “Estado de Direito” um sistema de freios e contrapesos. Lefort visa antes a sociedade: é a sociedade que é “democrática”, a ponto de tornar-se irrelevante, nessa perspectiva, “tomar o poder do Estado”; a luta é antes pela constante democratização da sociedade.

É nítida em Lefort essa oposição entre a “sociedade democrática” e o poder fático, poder destituído... Destituído de quê, exatamente? De legitimidade intrínseca, diz Lefort. A “sociedade democrática” aponta antes para uma universalidade “fora” dela, não para o poder fático. Como isso se passa? A “sociedade democrática” é marcada pela luta entre o “desejo de dominar” e o “desejo de não ser dominado”, é aqui que está o segredo – mais precisamente:

no “desejo de *não ser* dominado”, é nele que está o vínculo com o “fora” imprescindível à unidade social. Daí esse curioso caráter *negativo* do “desejo do povo”, esse curioso caráter de *recusa* da dominação: é uma outra maneira de dizer que este desejo *não* manifesta um *interesse* particular, não *afirma* a particularidade. Daí porque ele se efetiva na forma de direitos, direitos que se universalizam.

Feitas essas observações gerais sobre a “democracia” que emerge do modelo fenomenológico, vale notar o quão fecunda ela é e o quanto está presente em discursos de “esquerda” em defesa da “democracia”. Isso me parece inegável. Mas o essencial, creio, não está aí. Vista à luz da história que se seguiu a ela, vista à luz dos nossos tempos, talvez seja preciso guardar alguma distância em relação a essa “política democrática”. Ela não parece crédula demais, confiante demais? A destituição do poder fático à luz de um simbólico parece crer demais em um invisível, parece crer demais na inefetividade do poder fático apenas porque lhe falta uma legitimidade intrínseca – impossível legitimidade intrínseca. Mas, por outro lado, isso não é essencial à fenomenologia, esse movimento em direção à transcendência não é inerente à doutrina? Não está no seu núcleo?

Vou dar outro exemplo retomando a leitura merleaupontiana do jovem Marx. Não é à toa que todos eles prefiram o jovem ao velho Marx: parece um imperativo da doutrina. É que o jovem Marx permite contornar melhor uma dificuldade: no *Capital*, o homem aparece mais claramente como o *suporte* de uma estrutura em que o capital aparece, ele sim, como *sujeito*, como sujeito automático. Essa inversão faz que a relação entre os homens apareça como uma relação entre coisas, comandada por elas, pelas mercadorias. É esse o fetiche da mercadoria, dotada assim de valor de troca, do mesmo modo que é dotada de peso, cor etc. A mercadoria é uma “coisa sensível suprassensível”. Temos aqui uma objetividade social que antagoniza o homem e o trabalho.

Ora, essa inversão parece inadmissível para o fenomenólogo, seja ele quem for. Ele vai dizer que Marx incorre em economicismo, cientificismo etc. Inadmissível por quê? Porque o trabalho não pode ser visto por ele senão como ato de transcender, como *ek-stase*, como relação ao possível. Não se cristaliza jamais para ele algo como aquela estrutura de troca dotada de lógica própria. O fenomenólogo, aparentemente, não pode admitir tal objetividade social, seja ele o capital, seja ele o poder do Estado etc. O embarque na ideia de “democracia”, a confiança (no caso de Lefort) no “poder social” não são corolários dessa

impossibilidade? Maio de 68 foi tão relevante assim? A história dos últimos 40 anos não mostra, ao contrário, uma expansão inédita, em escala global, do poder? Não me refiro aqui, necessariamente, à fascitização das sociedades, embora isso também venha ocorrendo, mas ao declínio da política, da liberdade, daquilo que está no cerne da teoria fenomenológica: a força das sociedades, o que Lefort chama o “poder social”. Não é precisamente isso que vem sofrendo um declínio, talvez em proporção inversa ao crescimento de um poder nem sempre localizável? Posso dar exemplos tangíveis, e não da periferia do sistema: franceses, alemães, italianos “escolhem” seus governantes, mas quem detém o comando... não é Bruxelas, afinal? Os governantes decidem segundo decisões que vêm de lá, não segundo decisão de quem os elegeu, e as decisões que vêm de lá escapam aos olhos públicos... Os exemplos abundam, inútil insistir. A “democracia”, se essa avaliação tem valor, seria então mais uma de nossas ilusões coletivas, aquela que nos têm entretido, enquanto marchamos às cegas, para onde não temos nenhuma ideia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEFORT, C. *Essais sur le politique. XIX-XX siècle*. Paris: Seuil, 1986.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1985.