

**Reconstrução
do conceito de**

Social lefortiano

**a partir do político
e da ideologia**

Reconstrução do conceito de Social lefortiano a partir do político e da ideologia

Elizete Waughan

Resumo: O advento da Modernidade, segundo Lefort, é marcado pelo enigma da instituição do Social que, finalmente, revela-se aos nossos olhos. Essa descontinuidade que marca a História nos convida a perscrutar movimentos de pensamento sobre o real e o irreal. Nesse sentido, não é possível desviar das fantásticas aventuras da alienação e da ideologia que estão longe de compor uma simples irrealidade. Através do olhar crítico de Lefort sobre estas noções, buscamos iluminar a nova maneira de interrogar o real que a Modernidade inaugura, instaurando as formas de sociedades históricas em contraponto às sociedades estagnadas da Pré-modernidade.

Palavras-Chave: Claude Lefort; Social; Ideologia; Alienação; Modernidade.

INTRODUÇÃO

A obra lefortiana nos deixa o trabalho de decifrá-la, não como um apelo a um simples trabalho de assimilação, mas sim como uma oportunidade de criação de novos encadeamentos das interrogações que animavam o pensamento de nosso autor. Sua estrutura dispersa entre ensaios escritos em épocas esparsas exige uma reelaboração de certos conceitos para que sejam compreendidos em sua complexidade. Não podemos ler seus textos sem levar em conta, por exemplo, a percepção merleau-pontiana, ou sem considerar a obra de Marx, ou de Maquiavel, ou mesmo sem nos enveredarmos pela sociologia, ou história e antropologia. Todos esses entrecruzamentos se localizam em diferentes escritos de Lefort. Por isso, neste artigo, a fim de compreendermos uma pequena parte de sua obra, dedicamo-nos à reconstrução de seu conceito de Social, tão caro ao desenvolvimento de uma de suas principais contribuições para a história da filosofia política contemporânea: a noção de invenção democrática. Este filósofo francês que deixou vários ensaios publicados na revista *Socialisme ou Barbarie*, da qual, aliás, foi um dos fundadores, ocupou-se de uma larga crítica da burocracia e do totalitarismo, escreveu sobre Maio de 68 na França, e elevou a democracia a uma forma de sociedade mostrando que ela não mais se restringe a um simples regime. Este artigo recorre a vários textos de Lefort, inclusive a um curso lecionado entre 1964 e 1965 na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, onde se encontram recém inaugurados os Arquivos Claude Lefort, permitindo-nos o acesso às transcrições das aulas revisadas pelo próprio professor.

Para introduzir nosso problema, pensemos no texto *L'Image du Corps et le Totalitarisme*. Nele, quando Lefort discorre sobre o corpo do rei, sobre sua ordem simbólica cuja origem é teológica-política, donde surge seu caráter duplo qualificado como corpo místico, ou seja, quando Lefort nos coloca de frente com a noção de unidade que tal figuração do monarca expressa, ele nos apresenta uma forma de sociedade fechada na unidade orgânica e mística do reino. Esta unidade mantém o Social como algo oculto, portanto, é somente após a destruição do corpo do rei que se torna possível pensar o conceito de Social. Para o nosso autor, esse desvelamento do Social implica uma profunda

descontinuidade na História da humanidade que irá fazer cessar a Pré-modernidade fazendo advir a Modernidade. Se antes a forma de sociedade se expressava na organização dos pequenos corpos no seio de um grande corpo imaginário representado pelo corpo rei; agora, a destruição deste corpo faz explodir uma outra forma de sociedade completamente distinta: a sociedade democrática. Assim, a revolução democrática tem lugar quando a corporeidade do social é abolida. Desse modo, pretendemos reconstruir o conceito de Social lefortiano expondo essa ruptura na História ao mesmo tempo que revelamos o papel da ideologia pensada pelo olhar crítico do filósofo francês.

Lefort nos assegura que ocorre uma desincorporação dos indivíduos que ele qualifica como *Fenômeno extraordinário*, façamos, então, uma introdução rápida desse evento na História e suas implicações. O universal expresso no corpo político do rei se transfigurou no universal expresso pelo sufrágio do século XIX, o que nosso autor observa é um novo universal, pois sua expressão não se unifica mais num corpo político. O grande conservadorismo expresso pela resistência dos liberais da época ao sufrágio universal revela algo além da luta de classes engendrada, observamos também a dissolução do social como uma fratura exposta pela ideia do número (os indivíduos que votam) que vem implodir, como nomeia Lefort, a substância da sociedade, ele, o número, decompõe a unidade e aniquila a identidade. Por consequência, ocorre um desintricamento entre as instâncias da lei, do poder e do saber, desse modo, o que caracteriza a revolução democrática é o fato de que não há poder ligado a um corpo. Para Lefort, o poder aparece como um lugar vazio, pois qualquer tentativa de sua cristalização é submetida a questionamentos, mesmo aqueles que exercem o poder aparecem como simples mortais que o ocupam apenas temporariamente (LEFORT, 1983). Não há representação de um centro e dos contornos da sociedade: a unidade não poderia, assim, apagar a divisão social. Logo, “a democracia inaugura a experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável, na qual o povo será dito soberano, mas onde não cessará de questionar sua identidade, onde esta permanecerá latente” (LEFORT, 1983, p.118).

O primeiro ponto do artigo trata do conceito lefortiano de alienação com o intuito de introduzir o problema do real e da verdade em Lefort, problema esse que nos leva a compreender como o autor coloca em questão a sociologia e a história. Em seguida, munidos de novas noções de sociologia e de história, podemos iluminar o Social a partir do pensamento lefortiano em torno da gênese da ideologia. Este movimento requer a distinção das sociedades estagnadas e das sociedades históricas, a partir dela fica evidente o advento da ideologia junto à Modernidade. Desse modo, conseguimos, por fim, expor o enigma da instituição que constitui o conceito de Social.

2. A ALIENAÇÃO, A SOCIOLOGIA E A HISTÓRIA EM CLAUDE LEFORT

A fim de alcançarmos a compreensão aberta por Lefort sobre o conceito de Social, passaremos por suas indagações concernentes à própria noção de sociologia, como esta se transforma em suas linhas de modo a exprimir o Ser do social. Para tanto, entendemos que, ao expor a alienação como um conceito sociológico, Lefort nos introduz esta questão pelo seu viés mais complexo: sendo a alienação uma das expressões da ideologia, acessamos o problema do real e seu conflito com a

irrealidade no campo da sociedade.

No ensaio *L'aliénation comme concept sociologique*, Lefort segue uma interpretação do conceito marxiano de alienação diferente daquelas de cunho abstrato empreendidas, por exemplo, por Lundshut e Mayer. Lefort entende que as críticas à noção de alienação de Marx elaboradas por esses autores se fundam num escopo extremamente restrito se considerarmos todas as acepções utilizadas por Marx desse mesmo conceito. Eles seguem uma interpretação hegeliana da alienação em Marx, como se a simples suposição de uma irrealidade pressupusesse um real ideal, realizando, pois, uma identificação entre o real e o racional. Contudo, Lefort levanta diferentes momentos do pensamento marxiano em que uma abordagem simultaneamente sociológica e antropológica da sociedade se mostra irremediável, mesmo que esta tenha sido secundarizada até mesmo pelo próprio Marx quando é tentado a ceder a uma noção de evolução natural da História. Como diz Lefort nos cursos de *Réalité Sociale et Histoire*: “il est certain que Marx a été tenté de présenter l’histoire de l’humanité comme un développement uni-linéaire. Dans la Contribution à la Critique de l’Économie Politique, on trouve ce schéma: chaque mode de production figure une étape d’un devenir progressif” (LEFORT, 1964-65, p.50). Nesse mesmo curso, ele conclui que o modo de produção é imediatamente social, como Marx já havia dito, um indivíduo isolado não poderia ter propriedades, assim como não poderia falar, visto que a linguagem é, ao mesmo tempo, produto da comunidade e seu modo de ser, Lefort sublinha com aspas: “seu modo de ser que fala de si”. A relação com a terra não pode se dar de outro modo que não lado a lado com a constituição da comunidade: “Elle est naturelle. Comme dit Marx dans “Le Capital”: l’homme n’a pas rompu le lien ombilical qui l’unit à la nature.” (LEFORT, 1964-65, p.50).

Não nos ocuparemos detalhadamente dos movimentos do texto lefortiano sobre a alienação, nos interessa salientar apenas que, após um desvio cirúrgico entre análises etnológicas e antropológicas de autores como Evans-Pritchard e Marcel Mauss, nosso autor constata que nem do interior, nem do exterior a alienação de uma sociedade é denunciável. Para ele, é no quadro restrito da descrição sociológica que devemos fazer aparecer uma estrutura de alienação: situando-nos no interior da sociedade é que devemos descobrir o fenômeno da alienação, uma vez que a alienação só existe quando a sociedade vive efetivamente no modo da alienação, e ele esclarece, no modo de auto-contradição atingido quando o mais real torna-se, ao mesmo tempo, o menos real. Para Lefort, quando Marx trata o enraizamento na sociedade a partir de uma atividade fixa como algo que se torna loucura, convertendo-se em irrealidade, o que ele faz é trazer à luz o problema da realidade enquanto tal no terreno mesmo da sociedade. Afinal, o enraizamento na sociedade graças a uma atividade fixa é inevitável, portanto, não é aí o lugar onde reside o problema. Não é o movimento das mercadorias que domina os seres humanos, mas sim as relações que dominam os indivíduos, não é o trabalho capitalista que é sobrenatural e mascara o real, pois não existe a igualdade entre os trabalhos humanos a ser mascarada, é o próprio sistema de mercado capitalista que a estabelece e a realiza de uma certa maneira. Para o filósofo francês, o que existe é um mistério social, mas dele não é possível concluir que haja uma esfera de irrealidade separável do real. Não podemos

afirmar que apenas um aspecto da realidade social é suficiente para nos conduzir a uma atividade alienada. Afinal, para Lefort, a alienação não é um estado:

é o processo pelo qual se fragmentam as atividades como esferas independentes ao mesmo tempo que se subordinam a um único esquema produtivo. Devemos falar de uma sociedade de alienação assim como de um homem de alienação, desde que com isso se entenda o homem dilacerado, condenado a se fixar para se realizar mas incapaz de encontrar o universal no particular. (...) E esse processo não pode reduzir-se a um aspecto da realidade social. (...) Esse caráter irreduzível da alienação aparece da melhor maneira possível em certos textos da Ideologia Alemã, os quais, preocupados em fundar uma dissociação entre o real e suas expressões imaginárias, acabam apenas por colocar em evidência a estrutura de contradição do real e por enraizar definitivamente a consciência e a prática na contradição. (LEFORT, 1979, p.75)

A autonomização expressa pela compreensão da ideologia como uma idealização de condições particulares, ou seja, como uma transformação do particular em universal, só é possível para Lefort justamente porque a atividade limitada coloca o indivíduo em relação com a universalidade da produção. É desse modo que o processo mesmo de idealização se encontra inscrito na realidade, cada atividade é simultaneamente particular e universal. Chauí nos ajuda a entender esse problema da alienação:

O movimento das relações sociais gera para os sujeitos a impossibilidade de alcançar o universal através do particular, levando-os a criar uma universalidade abstrata que não passa pela mediação do particular, mas por sua dissimulação e contra ele. A sociedade (e, portanto, as classes sociais) encontra-se impossibilitada de relacionar-se consigo mesma, a não ser recusando aquilo que ela própria não cessa de repor, isto é, a particularização extrema de suas divisões internas. Este movimento denomina-se alienação. (CHAUI, 1997, p. 64)

Mais à frente no mesmo texto, Chauí aprofunda o problema ao explicitar que no processo ideológico, a alienação não é apenas um resultado, mas a condição desse processo:

E isto não apenas porque seria responsável pela inversão imaginária do real (a ideologia reduzindo-se a um problema de consciência inconsciente), mas porque nela se realiza a tentativa insensata de suprimir imaginariamente a fragmentação e os conflitos reais. Não é por acaso nem por maquiavélica decisão subjetiva que a classe dominante aposta nas ideias de administração, planificação e comunicação: por seu intermédio, o universal abstrato converte-se em “ação adequada a fins”, isto é, em racionalidade. (CHAUI, 1997, p.66, grifos da autora)

O enraizamento no particular e a constituição de um sistema do mundo fechado não poderiam ser considerados como simples evasão do real já que é assim que se cumpre a tentativa de apreensão do universal. Quando Marx tenta pois, separar as esferas do real e do irreal, o que ele nos revela não é o limite dessas mesmas esferas, mas exatamente uma consciência e uma prática que exprimem e comentam o conflito social por excelência, estabelecendo, então, a consciência como um aspecto da realidade social, ou seja, um momento do sistema de contradição. Nosso autor escreve: “a dialética das ideologias esclarece, pois, a da alienação, revela o paradoxo de toda atividade que não pode ser nem universal, nem particular e que, entretanto, só pode tender ao universal desenvolvendo sua particularidade” (LEFORT, 1973, p.76)

Portanto, o que Lefort visa aqui não é propriamente uma distinção nítida entre uma esfera real e uma esfera irreal. O que lhe chama a atenção é o fato da sociedade ser um processo de auto-

unificação e de auto-segmentação, que existe tanto como pluralidade quanto como unidade, este seu modo de existência opera nela uma constante dissociação entre o irreal e o real, ou seja, é um modo de existência que faz nascer um problema da verdade. Assim, se a ideia de alienação chama, finalmente, a de verdade, é com a condição de encontrar seu conteúdo propriamente sociológico, e não na condição de se render a mais uma abstração. Lefort demonstra que pretende seguir pelas vias abertas por Marx, pois é somente colocando-se no terreno da Sociedade ou da História que podemos formular este problema, o qual, portanto, estabelece uma crítica da realidade como algo a ser incessantemente retomado. Isso posto, podemos nos perguntar se a sociologia é considerada por Lefort como uma ciência positiva. Veremos que esse problema da verdade incide na sociedade de modo que esta é impelida a encontrar novas formas, assim, a sociologia não poderá ser concebida como uma simples ciência positiva.

Nos cursos de Sociologie Général : Réalité Sociale et Histoire, lecionados por Lefort nos anos de 1964 e 1965 na École des hautes Études en Sciences Sociales, nosso autor problematiza as noções de sociologia e de história, visando conceber uma sociologia da história desvincilhada de um saber positivo. Por muito tempo compreendemos que estas se portam da sociedade como um objeto, compreendemos também que todo conhecimento teórico por elas formulado muitas vezes tentam se impor como a verdade do real, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, tentam retirar do suposto real sua justificativa ou verificação, tal como a sociologia tenta fazer ao se enraizar em um grupo particular ou classe. Logo na introdução do curso, Lefort declara: “Si la sociologie est “perpétuelle recherche d’elle même”, c’est que la société n’est pas – ou jamais entièrement-objet de représentation. D’une part, elle déborde tous les systèmes d’expression, d’autre part, elle enveloppe la sociologie elle-même. (LEFORT, 1964-65, p.1).

Para o filósofo francês, quando a teoria tenta se justificar pelos fenômenos, ou seja, por uma adequação entre o sentido e o ser, ela se encontra cerceada por uma alienação, pois nesse movimento ela esquece seu aterramento na história. Ao discorrer sobre as críticas de sociólogos aos historiadores e ao pensamento da filosofia da história, notadamente aquelas filosofias elaboradas por Hegel e Marx, Lefort depreende que o primeiro pensa a história da humanidade a partir do modo de pensamento moderno a que se encontra enraizado, ou seja, sua cultura, seu modo de produção, seu modo de expressão do poder político, em suma, sua forma de sociedade; porém, não assume esse enraizamento, pelo contrário, o esquece, e o impõe sobre as formas de sociedade anteriores, julgando quais delas são históricas e quais não o são. Já Marx, segundo Lefort, é quem nos abre o caminho de um pensamento sociológico da história, apesar de sua tendência a depositar a história sob uma lógica de evolução natural e depositar todo engendramento da sociedade em apenas um de seus aspectos, como já salientado. A importância que o social adquire na obra marxiana é, pois, de extrema relevância, uma vez que ela designa uma certa independência do capital em relação à economia, ou seja, que o capital não pode ser pensado em termos de natureza e nem de sujeito, mas sim em termos de relação.

Nous ne comprendrions rien à la théorie marxiste des idéologies si nous n’avions l’image de la so-

ciété capitaliste comme lieu à la fois d'une interdépendance de toutes les activités, d'une unité de fonctionnement et d'une fragmentation, d'une séparation irréductible des différentes sphères du social. La division que nous découvrons au niveau de l'économique se reproduit comme celle de l'économique et de l'idéologique et à l'intérieur de l'idéologie elle-même, l'idéologique, par exemple le politique n'est pas seulement fondé dans l'économique, il y en est lié en tant qu'il s'en détache pour constituer un système à part. Cette division n'est le fait ni de la société pré-capitaliste ni de la société socialiste : elle est un trait spécifique du capitalisme. Ici se trouve le contenu sociologique de ce que Marx nomme aliénation. Au sein du politique, du juridique, du philosophique, etc... l'homme s'enferme et il croit trouver le réel lui-même, mais ce réel est toujours ailleurs. Et l'on ne peut même dire simplement que la réalité est la totalité parce que la contradiction est à tous les niveaux, on ne peut dire non plus simplement que l'idéologique est l'imaginaire puisqu'elle témoigne du mode d'être de la société capitaliste. (LEFORT, 1964-65, p.31)

Então, Lefort pergunta como a reflexão histórica e a sociológica podem se juntar. Parece-nos que o autor recorre a Marx não de modo a visar somente seus conceitos, mas sim o lugar mesmo de sua interrogação, não é possível retomar o passado apenas pelas lentes cegas de nosso enraizamento no tempo presente, talvez seja possível revisitá-lo por meio das questões que se levantam nele e que ressoam até nossos tempos, porque se tratam de questões universais que nos interpelam incessantemente pedindo novas respostas, novas elaborações, devido à relação com o particular, o universal se ultrapassa sob novas formas. Tal questão pode ser aquela sobre o ser do social que envolve o real, a mesma que Marx investiga. De acordo com Lefort, sua análise da história realizada com maestria no *18 Brumário* desvela a política, ancorada no tecido social, como o lugar do real e do imaginário simultaneamente. Por exemplo, a *paysannerie* se imagina capaz de se unificar no poder bonapartista, no entanto, a fragmentação lhe é constitutiva, ela encontra sua resolução somente quando integrada ao proletariado, essa mesma imaginação está inscrita na realidade social pois engaja toda uma ação que incide diretamente no desencadeamento do processo do *18 Brumário*.

É retomando o surgimento do capitalismo em Marx a partir do modo de produção asiático e feudal que Lefort ilumina sua ruptura com a continuidade da História empreendida pelo alemão, mostrando que a descontinuidade já era anunciada pelo próprio Marx na sua descrição do advento do modo de produção capitalista. Esta ruptura é marcada pelo modo de interrogar o ser do social, se antes esse se encontrava velado, agora só é possível uma sociologia porque justamente se erigiu uma forma de sociedade nova que se coloca em questão a ponto de fazer saltar aos olhos suas próprias contradições e indeterminações. A história não se constitui mais com o terreno firme que alicerça toda teoria, mas sim como o lugar da indeterminação que excede toda determinação, ela se constitui como o terreno onde toda determinação se apresenta como questionável e discutível, pronta a ser reformulada porque nunca completamente acabada. O problema da busca do real, já o dissemos, nos coloca de frente com o problema da verdade, e esta só pode ser histórica. Por isso, Lefort insiste: “le marxisme ne se légitime pas de dénoncer le faux (...) son mérite est de dévoiler le faux comme le faux et non-faux (c'est-à-dire comme une expérience déformée et déformante de la réalité, qui se trouve attesté dans cela même qui la dissimule)” (LEFORT, 1964-65, p.79). É nesse sentido que o filósofo francês reelabora de maneira crítica e filosófica o pensamento sociológico. Em sua conjunção com o histórico, Lefort escreve:

S'il y a un point de vue sociologique, ce n'est pas parce qu'il y a enracinement dans le sol du groupe ou de la classe, mais bien plutôt parce qu'il y a impossibilité de cet enracinement, ce n'est pas parce

qu'il y a quelque part un social plein où l'être et le sens soient adéquats, mais bien plutôt parce qu'il y a un vide social que ne saurait combler aucun objet partiel. Ce qui ne veut pas dire que la théorie sociale soit détachée des intérêts d'une classe ou d'un groupe ; mais plus elle est riche moins elle s'y réduit. (LEFORT, 1964-65, p.73).

3. EXPOSIÇÃO DA DESCOBERTA DO SOCIAL A PARTIR DE SUA RELAÇÃO COM A IDEOLOGIA

Nesta altura, perguntamo-nos porque Lefort se empenha num detalhado afastamento das interpretações abstratas que regiam a sociologia e a história a fim de alcançar o problema do real. O que esta problemática carrega consigo? Ora, as implicações são decisivas, primeiro porque a *contemplação*¹ dos paradoxos que este envolve anuncia o advento de uma nova forma de sociedade na História, a qual instaura uma descontinuidade com as formas anteriores e rompe com toda noção que parte de uma lógica progressiva da história da humanidade; segundo, com a possibilidade desta *contemplação* o trabalho de interpretação do Social torna-se visível, a sociedade interroga a si mesma de modo aberto e não mais ocultado por criações míticas. Uma vez que o modo de interrogação do Social se encontra em contínua transformação, Lefort diz que devemos nos voltar ao nosso modo moderno de questionamento, distingui-lo dos anteriores e admitir que disso depende-se que conceitos incontornáveis, como o de ideologia, exigem uma nova interpretação tão logo recusemos defini-los por referência a um suposto real. Por este motivo escolhemos expor o conceito de ideologia lefortiano, afinal, sua gênese acompanha o advento dessa nova forma social, e sua obra, como bem descreve Schevisbiski (2013) em sua tese, enseja barrar, petrificar, reenviar a sociedade moderna à forma social que lhe antecede, obra impossível de se realizar devido ao seu modo próprio de elaboração, porém, capaz de engendrar novos problemas na sociedade, tais como formas sociais totalitárias e burocráticas.

Para dar início à reconstrução do desenvolvimento lefortiano em torno do conceito de ideologia, pretendemos entender como essa nova experiência do real engendra uma nova forma de sociedade qualificada pelo nosso autor como uma *sociedade histórica por excelência*. Não porque as formas sociais anteriores não fossem históricas, mas porque é instaurada uma nova maneira de se relacionar com o devir, uma maneira tal que abarca os conflitos e as divisões internas à sociedade, diferentemente das sociedades por ele nomeadas de sociedades estagnantes. Estas, por sua vez, se estabelecem numa relação social cujo devir é singular, elas realizam um trabalho de resistência à toda transformação de suas estruturas simbólicas a partir de uma indiferenciação entre passado e futuro, a qual só pode enlevar um tempo circular. Porém, como veremos, isso não significa que seus eventos lhes sejam furtados ou que não constituam uma forma histórica peculiar. Diz Lefort: “Il y a des sociétés que l'on peut juger stagnantes non pas tant parce qu'elles sont le lieu d'aucun évènement, mais surtout parce qu'elles sont construites en vue de se préserver des bouleversements qui entraîneraient ces évènements.” (LEFORT, 1964-65, p.4)

¹ Sabemos que o termo contemplação evoca uma passividade nos seus diversos empregos na história da filosofia, mas aqui, nos portamos desse termo apenas de maneira didática, uma vez que a possibilidade de contemplar os paradoxos do real já pressupõe uma nova experiência do mesmo, a qual permite essa contemplação, ou seja, aqui já está implicado o que, didaticamente, apresentamos como o segundo passo, a saber, a sociedade que interroga a si mesma interpretando-se de uma nova maneira, aberta e visível. Ademais, tendo em vista que a passividade e atividade são consideradas de modo bem diferenciado por Lefort, vide sua proximidade com o pensamento merleau-pontiano em que é possível uma síntese passiva do tempo, acreditamos que o emprego desse termo não deve gerar equívocos que não sejam iluminados por seu viés fenomenológico.

3.1 DISTINÇÃO ENTRE AS SOCIEDADES ESTAGNADAS E AS SOCIEDADES HISTÓRICAS

Neste ponto, recorreremos ao texto *Société sans Histoire et Historicité*. Lefort inicia este ensaio com uma retomada da filosofia hegeliana, para ele, Hegel contrapõe a História universal ao curso empírico da humanidade. A história nasce com o Estado, o qual lhe confere expressão pública e consciência dos elementos da vida social. Desse modo, a sociedade sem história, dita sociedade estagnada, não fala de si própria, porque ela não tem nada a dizer: ela simplesmente não é, não existe. Hegel diz ainda que a Índia e a China inauguram a História, contudo, elas não são históricas. Mas neste ponto, Lefort discorda de Hegel, ele afirma que nesta sociedade estagnada há algo de existente.

Nos cursos de *Réalité Sociale et Histoire* Lefort descreve de maneira precisa como o modo de produção asiático porta uma historicidade, apesar de ser marcada como uma sociedade estagnada, visto que tenta sufocar toda sorte de conflito que comprometa sua estrutura simbólica. Em concordância com Marx, o filósofo francês destaca que, diferente da produção capitalista, o trabalho nas sociedades pré-capitalistas não se separa dos meios de produção. Afinal o trabalhador reconhece como de sua propriedade as condições objetivas de seu trabalho. Isso ocorre devido à relação que o indivíduo mantém com a terra, esta é considerada como parte integrante de sua existência, portanto, a relação do indivíduo à terra é simultaneamente a relação do indivíduo com a comunidade que ele participa. A comunidade é o pressuposto que possibilita a apropriação coletiva do solo. Por isso Lefort declara: “c’est-à-dire que le rapport de l’homme à la terre est pris dans le rapport de l’homme à l’homme” (LEFORT, 1964-65, p.52). Mesmo quando consideramos o despotismo oriental em que o solo é propriedade do mestre de Estado, a relação do indivíduo com a terra faz referência a uma outra comunidade que transcende o viés empírico, ou seja, faz referência a uma comunidade imaginária. Neste ponto, Lefort entrevê uma interpretação imaginária da estrutura simbólica presente nas sociedades pré-capitalistas que inviabiliza a distinção entre o real e o imaginário, tarefa possível somente com o advento da modernidade. Como salienta Flynn: “In premodernity the religious foundation of power, law, and knowledge is an imaginary interpretation of the symbolic; however, from within modernity this imaginary interpretation becomes visible as such” (FLYNN, 2006 p.149).

Essa estrutura simbólica permanece intocável diante dos transtornos políticos, econômicos, entre outros. “Le résultat est que la propriété de la terre se voit attribuée par les communautés villageoises à une communauté supérieure, imaginaire, tandis qu’elle même se détermine désormais comme usufruitière, n’ayant plus que la jouissance de la possession du sol” (LEFORT, 1964-65, p.53). É certo que esta comunidade imaginária se encarna na pessoa do déspota, mas sua justificativa transcendente permanece. É desse modo que a unidade entre os meios de produção e o trabalho se mantém e impede a divisão do trabalho característica do modo de produção capitalista. Assim, as sociedades estagnantes são repletas de eventos extenuantes, mas a maneira de lidar com eles é distinta, aqueles que se chocam diretamente com a sua estrutura transcendente são sufocados

de modo a garantir a permanência dessa mesma estrutura.

Nosso autor volta agora seu olhar crítico para Marx e diz que, para este, a natureza do homem social é a de se produzir produzindo (*en produisant*). A história é natural e encontra sua origem na origem da humanidade. O crescimento das forças produtivas, por exemplo, faz com que a história enquanto tal se reduza à história da luta de classes.

Nestas duas noções de história, hegeliana e marxiana, Lefort denuncia um aspecto problemático comum que reside na ideia de um ser existente total que supõe todas as perspectivas (*visées*) do filósofo. No lugar dessa ideia de totalidade, Lefort sugere uma experiência geral do mundo que seria como a matriz de todas as experiências individuais, a saber, a personalidade de base, mas que, no entanto, não trabalharemos neste texto. O mais urgente a destacar neste ponto é a centralidade que ele atribui ao papel do devir: qualquer que seja o estilo de uma vida, é somente enquanto ela implica um devir que ela pode ser interpretada.

Em concordância com Lévi-Strauss, Lefort explicita que o historiador organiza seus dados em relação às expressões conscientes, já a etnologia o faz em relação às condições inconscientes da vida social. Temos diante de nós a elaboração de dois esquemas de devir distintos, aquele das sociedades estagnadas e aquele das sociedades históricas. Poderíamos aprofundar ainda mais essa análise seguindo o percurso lefortiano apresentado no texto, o qual passa pela história do movimento operário, em seguida trata do problema da matéria e da forma, e por fim discorre sobre a importância do *evento* na história. Entretanto, achamos suficiente para a nossa tarefa ressaltar apenas que a ruptura com a forma cíclica de tempo das sociedades estagnadas e o modo de lidar com o evento levando ao extremo as transformações que dele se sucedem, caracterizam um novo modo de devir que propriamente histórico.

O fenômeno da memória histórica é uma peça importante para Lefort, pois uma sociedade segue um certo esquema de devir se ela se preocupa em interpretar seu passado e em se situar em relação a ele. Contrapondo-se a Hegel, ele pontua que devemos recolocar a sociedade estagnada no circuito da história, sem esquecer de saber diferenciar seu modo próprio de devir. Junto a isso, faz a crítica da teoria racionalista que não tem interesse nesse tipo de sociedade, o que é um erro, pois o fazem sem mesmo se perguntar qual a sua historicidade, uma vez que se designa por esse conceito uma relação geral que os homens engendram com o passado e com o futuro.

Como exemplo de sociedade estagnada, noto autor cita Bali, visto que nela há uma ausência de oposições dinâmicas, uma temporalidade singular. Os homens se definem pelas suas relações de dependência que coincide com a *mise en forme* cultural de um devir não criador ou, dito de outro modo, a inibição do histórico (*l'inhibition de l'historique*), um modo de historicidade associado a um modo de sociabilidade. Lefort diz que se o passado e o futuro não são visados diferentemente, isso só é possível, primeiramente, porque os homens tornam impossível uma distância entre eles, eles são obscurecidos pelos seus laços e seu enraizamento social. Assim, a estagnação está implicada numa *práxis* coletiva.

Isto posto, nosso autor depreende dois modos de historicidade, a presente numa sociedade estagnada, e aquela de uma sociedade histórica no sentido forte do termo. O importante é que não há um princípio de distinção entre o homem e sua operação, entre o objetivo e o subjetivo, o exterior e o interior. Na sociedade estagnante, a dialética do reconhecimento se repete sem engendrar uma dialética do trabalho, a qual inaugura uma história propriamente dita. Portanto, no lugar de rejeitar as sociedades estagnadas no circuito da História, ele assegura que nos falta entender como a coexistência se dá na história, como é possível um devir numa sociedade estagnada, como seu desenvolvimento se desdobra.

3.2 AS SOCIEDADES HISTÓRICAS E A IDEOLOGIA

Uma vez estabelecida a distinção entre as sociedades estagnantes e as sociedades históricas no nosso autor, podemos entender melhor o que significa considerar a sociedade capitalista como sociedade histórica, ou seja, que experiencia o real como história:

nesta sociedade já estão postas as condições da unidade do processo de socialização: o capital já encarna, a despeito dos próprios homens, a potência social materializada (...). As contradições decorrentes da acumulação do capital e da separação dos diversos setores da atividade no seio da estrutura global, seu distanciamento, seu desenvolvimento desigual, as lutas sociais - luta de classes antes de tudo e também luta de grupos ligados a interesses e práticas específicos - fazem da sociedade capitalista uma sociedade inteiramente histórica, isto é, destinada a um transtorno contínuo de suas instituições, destinada a dar luz ao novo e a ter a experiência explícita do real como história. (LEFORT, 1979, p.299)

A sociedade que pensa a si mesma, que se depara com seus conflitos, que não mais oculta o problema de sua realidade e de seu inacabamento por meio de um corpo místico ou de mitos, realiza um trabalho de inteligibilidade de si mesma. Enquanto esse trabalho cria discursos sociais, ou modo de inteligibilidade de si possui algo de verdadeiro, esse mesmo trabalho inaugura um outro discurso que se elabora a partir desse primeiro, o discurso sobre o social. Este segundo discurso é a obra da ideologia, uma maneira nova de operar e que pertence ao seu tempo histórico e seu modo próprio de questionar o Ser do social. Lefort explicita isso de maneira bem resoluto em seu texto *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, no qual ele parte da concepção de que a ideologia se circunscreve a um tipo de sociedade, a sociedade histórica, e recusa formalmente sua aplicação às sociedades anteriores, nas quais “o discurso tira sempre sua legitimidade de uma referência a uma ordem transcendente e não deixa lugar para uma noção de realidade em si inteligível nem, simultaneamente, para a de uma história ou de uma natureza em si inteligível” (LEFORT, 1979, p.298).

Assim, o discurso social visa o real em sua complexidade, a qual se expressa na divisão social, sobretudo, aquela divisão entre o poder, a lei e o saber. Essa divisão deve ser compreendida a partir de uma ordem simbólica que se diferencia do real, do imaginário e da ideologia. O real, como vimos, se impõe como um paradoxo que se reconfigura incessantemente, isso porque ele se encontra enraizado no tempo e no espaço, a identidade social se coloca como um enigma a ser decifrado incessantemente, pois se estrutura segundo ordens simbólicas que se instituem, como

aquela ocultada nas sociedades pré-capitalistas, aqui exemplificada pela comunidade imaginária presente no modo de produção asiático. Nestas sociedades, a ordem simbólica, o real e o imaginário não podem ser desvinculadas umas das outras, pois o discurso transcendente veta qualquer questionamento de sua autoridade e legitimidade. Schevisbiski nos ilumina muito bem isso:

A singularidade do despotismo, assim como o de todas as formações pré-capitalistas, está no dispositivo simbólico, ou seja, no conjunto de representações, demarcando as condições de ocultamento, estabelecidas de maneira a impossibilitar a questão de uma oposição entre o imaginário e o real. Na impossibilidade de uma dissociação entre imaginário e real, o real só se revela como determinável em virtude de uma palavra, mítica ou religiosa, que testemunha um saber que não poderia ser colocado em jogo. (SCHEVISBISKI, 2013, p.104).

Schevisbiski segue na linha de interpretação de Flynn e reforça que a ideologia surge, então, como aquela que tem por função ocultar a distância entre o simbólico e o real. Ela cria discursos que são em si mesmos distorcidos, contraditórios, e que se sobrepõem ao discurso do social, mas só conseguem fazer isso carregando dentro de si sua distorção e autocontradição. Essa resposta ideológica aos conflitos engendrados pela divisão social se oferecem como resolução desses conflitos e buscam dissimular o real de modo a recobrir a divisão social. De acordo com Flynn: “ideology would occult “the enigma of the institution” (PFM, 202). Lefort defines ideology as that which masks the folding over of social discourse on itself. It does this by suppressing all the signs which could destroy the sense of certainty with regard to the nature of the social” (FLYNN, 2006, p.188).

Ao dissimular a divisão do social, o real e o imaginário, a ideologia tenta nos furtar a uma das maiores aquisições da modernidade: o pensamento político. Quando Lefort desenvolve uma crítica da ideia de democracia marxiana para livrá-la de sua concepção que a considera apenas com relação ao direito dos indivíduos, separando-a da política e rebaixando a lei ao nível da realidade empírica, ele salienta que a visão de que todos os indivíduos parecem imersos imediatamente na vida social, respiram o mesmo ar de liberdade, impede a Marx na declaração dos Direitos do Homem fórmulas que fazem reconhecer a aquisição irreversível do pensamento político. Pois nela torna-se complexo e passível de erro distinguir os indivíduos, isso porque essas distinções não são da ordem da vida, mas simbólicas. Marx expressa, assim, segundo Lefort, uma rejeição ao político antes mesmo de ter conquistado seu domínio de interpretação: a ordem simbólica. Sua crítica do indivíduo exerce-se a partir da teoria da sociedade na qual se encontram abolidas a dimensão do poder e com, esta, a da lei e do saber. Portanto, nessa esteira de pensamento, não era possível “conceber o sentido da mutação histórica na qual o poder se encontra confinado a limites e o direito plenamente reconhecido em exterioridade ao poder” (LEFORT, 1993, p.52). Ao entender o Estado como um complemento da sociedade burguesa em vez de perscrutar seu advento no Estado Monárquico que instaura as condições para o desenvolvimento desta sociedade, Marx não interroga a divisão Estado-sociedade.

O texto *Machiavel: La Dimension Économique du Politique*, nos traz à luz o peso com que o pensamento maquiaveliano incide sobre o nosso autor sem mesmo precisarmos recorrer diretamente ao seu livro *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*. Ramos já nos introduz nitidamente essa incidência: ao desvendar

a lógica de um poder que se realiza na exterioridade, Maquiavel privou-o da substância que lhe daria corpo, tornando-o apreensível em sua dimensão simbólica (RAMOS, 2018, p.158). Apesar de Maquiavel não ter elaborado exhaustivamente a concepção moderna de economia tal como Marx o fez, Lefort questiona se Maquiavel não evidenciou algo que ficou oculto em Marx: a função do conflito como fator da mudança histórica. Lefort entende que Maquiavel visa a diferença Estado-sociedade civil e o que ele esclarece, nas condições históricas a que se situa, melhor do que Marx, é a função do poder de Estado no processo de formação da sociedade civil. A reflexão do poder está no centro de sua obra porque a sorte da divisão social se decide em função do modo de divisão do poder e da sociedade civil, o que determina as condições gerais dos diversos tipos de sociedades. Por isso, para o filósofo francês, é a divisão social que permite decifrar a constituição simbólica do social (LEFORT, 1979), e assim, nos encontramos aptos a pensar o político como a forma simbólica da sociedade, a qual se engendra tanto a partir do real quanto a partir do imaginário. Acerca disso, Flynn sublinha:

One of the basic tenets of Lefort's thought is that power cannot be separated from its representation; moreover, he argues that "power has a symbolic status" which cannot be reduced to ideology. I hope that by now my reflections on his use of the term symbolic will forestall the notion that, in saying this, he means that it's a symbol of something else; for Lefort it is symbolic insofar as it is *efficacious*. As I have already noted above, it is not at all true, as Mao claimed, that political power comes out of the barrel of a gun. Political power is inextricably linked to a representation and can be exercised only as represented. In "Marx: From One Vision of History to Another," Lefort reads Marx's *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* in such a way as to show that power could not be exercised because it could not be represented. (FLYNN, 2006, p.133, grifos do autor)

Desse modo, Lefort esclarece aquilo que desafia a imaginação realista: o fato de que a sociedade se ordene em busca de sua unidade, que se relacione consigo própria pela mediação de um poder que a excede e que, simultaneamente, haja formas de sociabilidade múltiplas, não determináveis, não totalizáveis (LEFORT, 1993). É a busca de seu universal que se expressa no particular, a busca da resposta ao enigma de sua instituição, de uma inteligibilidade do real que responda a questão do ser social. Em seu texto *Reinterrogar a Ideologia*, Martha Costa relaciona de maneira precisa o pensamento político desvelado por Lefort e a sua noção de ideologia:

Para Lefort, é o político que institui o social e não o social que põe o político; nesse sentido, a ideologia responde por uma parte da obra que o imaginário social executa ao encobrir seus conflitos e divisões com um discurso que visa determinar o movimento de instituição do social, mas ela não mina e não se confunde com a dimensão simbólica do social, constituída pelo conjunto de significantes, valores e ideias que uma sociedade institui para se tornar inteligível a si mesma, tornando inteligíveis suas ações históricas e dotando-lhes de sentido. (COSTA, 2018, p.249)
A ideologia está, assim, na dependência do discurso instituinte, do discurso que o social busca elaborar sobre si para se tornar inteligível a si mesmo. Ela persegue as marcas do novo e daquilo que contradiz o estabelecido para minar sua força de instituição. (COSTA, 2018, p.253)

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os desdobramentos dessa descrição lefortiana são vários, no livro *L'invention Démocratique*, por exemplo, é a partir dela que Lefort problematiza mais detalhadamente a imaginação do Um que veicula uma representação do poder (o Outro por quem o Um se nomeia), sinal da divisão social. A imaginação do Mesmo dá sinal da não-divisão social. No fim o que se esconde da imaginação é a democracia. O advento dessa nova forma de sociedade traz consigo uma nova interpretação do

Estado, da Sociedade, do Povo, e da Nação. Lefort assevera que desejamos rejeitar tudo o que nos encaminha à divisão, decomposição, destruição, no entanto, tudo isso parece ser justamente aquilo que desencadeia a democracia, e nela, o Estado, Sociedade, Povo e Nação são indefiníveis (LEFORT, 1993). “Carregam a marca de uma ideia de Homem que mina sua afirmação, ideia aparentemente derrisória face aos antagonismos que dilaceram o mundo, mas em cuja ausência a democracia desapareceria” (LEFORT, 1993). É nesta sociedade democrática que podemos pensar e agir nos horizontes de um mundo onde se oferece a possibilidade de um depreciamento da atração pelo Poder e pelo Um por meio de uma crítica contínua da ilusão que possibilite a invenção política, a qual se realiza sob a prova de uma indeterminação do social e do histórico. Um prolongamento desse desdobramento nos encaminha à consideração do poder como um lugar vazio, bem como a uma nova compreensão da forma de sociedade totalitária, que se dá na tentativa de ocupá-lo. É preciso reconhecer o caráter simbólico do poder em vez de reduzi-lo à função de um órgão para visualizarmos que a delimitação de uma esfera do político é acompanhada de um modo novo de legitimação, não somente do poder, mas das relações sociais como tais. No ensaio *La Logique Totalitaire*, Lefort escreve:

A legitimidade do poder funda-se sobre o povo; mas à imagem de soberania popular se junta a de um lugar vazio, de modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender apropriar-se dela. A democracia junta dois princípios contraditórios: o de que o poder emana do povo, e que esse poder não é de ninguém. (LEFORT, 1993, 76).

Mas quando o lugar do poder não aparece mais *simbolicamente* vazio, mas como *realmente* vazio, aqueles que exercem o poder são vistos como como indivíduos quaisquer, o que pode acelerar e acirrar um processo de privatização extrema, em que a política se torna o campo de jogos de interesses privados, acarretando a falência da legitimação no campo social e extinguindo a própria sociedade civil. Agora, se um grupo ou partido tenta se identificar com o lugar vazio do poder, como no caso do Estado socialista, onde se opera uma espécie de imbricação do econômico, do jurídico, do cultural, o que ocorre, segundo Lefort, é o fenômeno característico do totalitarismo. Assim, a própria noção de ideologia lefortiana se desdobrará em três segmentos: a ideologia burguesa, a ideologia totalitária e a ideologia invisível. Das quais não nos ocuparemos neste texto. Ao que concerne a nossa tarefa neste texto, cabe-nos apenas compreender que elas cumprem a mesma função de ocultamento das divisões sociais e, portanto, mascaram o enigma da instituição do social, inviabilizando uma inteligibilidade do real que nos coloca em posição de visualizar os conflitos e instituir novas formas de sociedade.

Portanto, quando Lefort se interessa pelas noções de sociologia, história, alienação e ideologia, ele visa o desvelamento do Social. Ele se desprende do saber positivo que persegue as concepções de sociologia e história, ele se põe a pensar ao lado de Marx sem deixar de empreender uma leitura crítica deste, até mesmo porque Marx não tinha vislumbrado o desenvolvimento da ideologia em suas outras formas, como a totalitária e a invisível que se desdobraram para além daquela de sua época, a saber, da ideologia burguesa. Ademais, a política é a forma na qual se descobre a ordem

simbólica do social, nela se encontram tanto o imaginário quanto o real, daí a importância de não cedermos à tentação de deduzirmos das relações de produção a ordem da lei, do poder, do saber, pois “é impossível reduzir aos efeitos da divisão capital-trabalho a linguagem em que se articula a prática social. Essas relações só se arranjam, esses efeitos só se desenvolvem em função de *condições* que não poderíamos colocar no registro do real (LEFORT, 1979, p.299). Por fim, concordamos com Scheviskiski quando ela diz que o social é reinvenção permanente e que o social histórico “constitui-se como uma tarefa que se dá em recomeço, pois no mesmo instante da criação, tem-se a petrificação(...). Cada sociedade, em cada época, faz a experiência de seu engendramento, de sua instituição, mas também de sua denegação” (SCHEVISBISKI, 2013, p.112).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, M. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 1997.
- COSTA, M. *Reinterrogar a Ideologia*. In: Revista Discurso. Ed. 48. [online]. 2018
- FLYNN, B. *The philosophy of Claude Lefort: interpreting the political*. Illinois: Northwestern University Press. 2005.
- LEFORT, C. *As Formas da História*. Ensaios de Antropologia política. Tradução: Luiz Roberto Salinas e Marilena Chauí, São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.
- _____. *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. Tradução: Isabel Loureiro, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. Archives Claude Lefort (EHESS CESPRA CL 6, sous dossier “Sociologie Générale: réalité sociale et histoire”). Acesso em: 19 jun. 2019.
- _____. A alienação como conceito sociológico. In: *As Formas da História*. Ensaios de Antropologia política. Tradução: Luiz Roberto Salinas e Marilena Chauí, São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.
- _____. Sociedade sem História e Historicidade. In: *As Formas da História*. Ensaios de Antropologia política. Tradução: Luiz Roberto Salinas e Marilena Chauí, São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.
- _____. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: *As Formas da História*. Ensaios de Antropologia política. Tradução: Luiz Roberto Salinas e Marilena Chauí, São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.
- _____. Maquiavel: a dimensão econômica do político. In: *As Formas da História*. Ensaios de Antropologia política. Tradução: Luiz Roberto Salinas e Marilena Chauí, São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.
- _____. Direitos do Homem e Política. In: *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. Tradução: Isabel Loureiro, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. A Lógica totalitária. In *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. Tradução: Isabel Loureiro, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. A Imagem do Corpo e o Totalitarismo. In: *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. Tradução: Isabel Loureiro, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- RAMOS, S.S. *Claude Lefort e a escrita democrática*. In: Revista Discurso. Ed. 48. [online]. 2018
- SCHEVISBISKI, R. S. **A “obra” da ideologia e a ideologia na obra de Claude Lefort**. Tese de doutorado, São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-18102013-143818/pt-br.php>>. Acesso em: 09 jul. 2018.