

## A QUESTÃO DA DEMOCRACIA<sup>1</sup>

Meu propósito é contribuir e incitar a uma restauração da filosofia política. Somos poucos a caminhar na mesma direção. Esse pequeno contingente, sem dúvida, vem crescendo depois de certo tempo. Todavia, é necessário admitir que tal tarefa ainda não obteve muito eco. Surpreende-me que a maior parte daqueles que seriam os mais capazes de se dedicarem a ela, devido ao temperamento intelectual que os inclina a romper com crenças dogmáticas, à cultura filosófica, à preocupação em ver *sentido* nos acontecimentos de nosso mundo, por mais confusos que sejam, de quem esperaríamos o cuidado de se desprenderem das ideologias dominantes e rivais, para, ao menos, decifrar as condições de um devir da liberdade, para, ao menos, lançar luz sobre os obstáculos com os quais eles se deparam, são os que manifestam, e continuam a manifestar, uma obstinada cegueira quanto ao político. Liberdade – esta simples palavra que acabo de pronunciar – nós a vemos, com muita frequência, banida da linguagem culta, relegada à linguagem vulgar, quando não serve de insígnia para um pequeno grupo de intelectuais que declaram ter escolhido um partido, contentando-se com o anticomunismo. Deixemos de lado esse grupo, cuja espécie não é nova, seja qual for o estardalhaço provocado. Interessa-me muito mais os intelectuais, os filósofos que reivindicam uma inserção na esquerda ou extrema esquerda. Vivendo numa época que conheceu o advento de uma nova forma de sociedade, sob o signo do fascismo, por um lado, e do socialismo, por outro, eles não querem pensar, perceber esse formidável acontecimento. Para tanto, teriam que, seguramente, restituir sentido à idéia de liberdade. Mas eis que eles a abandonam

1. Artigo originalmente publicado na coletânea *Le Retrait du Politique*. Paris, Galilée, 1983.

às ondas da opinião, pelo motivo, aparentemente, de cada um lhe dar os traços que convêm a seus desejos ou a seus interesses. Ora, não é da opinião que assim eles se protegem, na busca, que lhes é própria, de um conhecimento rigoroso, mas sim contra a filosofia política. Porque esta jamais teve outro impulso senão o desejo de se libertar da servidão para com as crenças coletivas, conquistar a liberdade de pensar a liberdade na sociedade; a filosofia política sempre teve em vista a diferenciação, de essência, entre regime livre e despotismo, ou então tirania. Ainda mais agora que somos confrontados à emergência de um novo tipo de despotismo (tão novo com relação aos antigos despotismos, notemos, quanto o é a democracia moderna com relação à democracia antiga), de um despotismo com vocação mundial, além do mais, este se faz invisível. Quando ouvem a palavra totalitarismo, certos filósofos perguntam: Do que você está falando? Trata-se de um conceito? Qual definição você lhe dá? A democracia não recobre a dominação e a espoliação de uma classe por outra, a uniformização da vida coletiva, o conformismo de massa? Com qual critério você fundamenta a distinção entre democracia e totalitarismo? Supondo que a história tenha engendrado um monstro, qual é a causa da mutação? Seria econômica, técnica, ou se deve ao progresso da burocracia estatal? Surpreendo-me, como dizia: será possível manipular com sutileza a diferença ontológica, rivalizar prodígios na espoliação combinada de Heidegger, Lacan, Jakobson e Lévi-Strauss, e volta ao mais presunçoso realismo, desde que se trate de *politique*?\* Decerto, o marxismo passou por isto; ele quebrou a relação que mantinha a filosofia com a ingenuidade; demonstrou que a instituição de um sistema de campos de concentração, a exterminação de milhões de homens, a supressão das liberdades de associação e de expressão, a abolição do sufrágio universal, ou sua conversão em uma farsa que proporciona 99% dos votos à eleição de um partido único, não informam sobre a natureza da sociedade soviética. Mas, o mais notável está em que o atrofiamento dessa ideologia quase não liberou o pensar, não lhe reabriu o caminho da filosofia política. Quando se admite que não é o socialismo, ou, como se diz comicamente, o verda-

\* O vocábulo *politique*, quando não vem acompanhado do artigo que o determina (*le, la*), permite em francês uma ambigüidade de sentidos de difícil transcrição em português. (Dizemos a política ou podemos dizer o político.) Sem querer interpretar, preferimos manter o vocábulo em francês nos trechos em que o autor precisamente recorre à ambigüidade para salientar a distinção entre filosofia política e ciência política, como é o caso, justamente. Distinção, aliás, já anunciada no prefácio, esclarecida nos três parágrafos seguintes, e discutida em profundidade no começo do penúltimo artigo deste livro, "Permanência do teológico-político?". (N.T.)

deiro socialismo, que se edifica na URSS, na Europa do Leste, na China, no Vietnã, no Camboja ou em Cuba, quantos permanecem obcecados pelo fantasma de uma boa teoria que liberaria as leis de desenvolvimento das sociedades e da qual se deduziria a fórmula de uma prática racional? No melhor dos casos, vemos que se expressa simpatia para com os dissidentes perseguidos sob os regimes comunistas ou para com os levantes populares. Contudo, esse sentimento não perturba o pensar de modo duradouro. Causa-lhe repugnância descobrir a liberdade na democracia, já que essa é definida como burguesa. Causa-lhe repugnância descobrir a servidão no totalitarismo.

Também seria equivocado ater-se à crítica do marxismo. Repensar o político requer uma ruptura com o ponto de vista da ciência em geral, e, particularmente, com o ponto de vista que veio a se impor por meio do que se designa ciências políticas e sociologia política.

Polítólogos e sociólogos, por sua vez, não procuram localizar a política no registro de uma superestrutura, cuja fundamentação seria divisada ao nível, suposto real, das relações de produção. Definem seu objeto de conhecimento a partir da construção ou da delimitação do fato político, considerado como fato particular, distinto de outros fatos sociais particulares: econômico, jurídico, estético, científico ou, então, puramente social, no sentido em que a palavra designa os modos de relação entre grupos ou classes. Tal perspectiva supõe que se dá às escondidas a referência ao espaço denominado sociedade. Esta, pretende-se inventariá-la ou reconstruí-la, colocando termos, articulando-os, forjando sistemas particulares de relações, até mesmo combinando-os em um sistema global, como se a observação ou a construção não derivasse de uma experiência da vida social, a um só tempo primordial e singularmente moldada por nossa inserção em um quadro histórico e politicamente determinado. Ora, observamos de imediato uma consequência dessa ficção: as sociedades democráticas modernas caracterizam-se, entre outras, pela delimitação de uma esfera de instituições, de relações, de atividades que aparece como política, distinta de outras esferas que aparecem como econômica, jurídica, etc. Polítólogos e sociólogos descortinam, nesse modo de aparecer do político, a condição que define seu objeto e sua postura de conhecimento, sem interrogar a forma de sociedade na qual se apresenta e se vê legitimada a clivagem entre diversos setores da realidade. Entretanto, que algo como a política tenha vindo a circunscrever-se em uma época, na vida social, tem precisamente um significado político, um significado que não é particular, mas sim geral. A constituição do espaço social, a *forma* da sociedade, a essência do que era outrora nomeado por Cidade é que está em causa com

esse acontecimento. O político revela-se assim não no que se nomeia atividade política, mas nesse duplo movimento de aparição e de ocultação do modo de instituição da sociedade. Aparição, no sentido em que emerge à visibilidade o processo crítico por meio do qual a sociedade é ordenada e unificada, através de suas divisões; ocultação, no sentido em que um lugar da política (lugar onde se exerce a competição entre os partidos e onde se forma e se renova a instância geral de poder) designa-se como particular, ao passo que se encontra dissimulado o princípio gerador da configuração de conjunto.

Essa única observação incita a voltar à questão que outrora guiava a filosofia política: como fica a diferença entre as formas de sociedade? Pensar o político exige uma ruptura com o ponto de vista da ciência política porque esta nasce suprimindo tal questão. Nasce de uma vontade de objetivação, olvidando que não há elementos ou estruturas elementares, não há entidades (classes ou segmentos de classe), não há relações sociais, nem determinação econômica ou técnica, não há dimensões do espaço social que preexistam à sua *mise en forme*. Trata-se, ao mesmo tempo, de uma *mise en sens* e de uma *mise en scène*. *Mise en sens* porque o espaço social emerge como espaço de inteligibilidade, articulando-se segundo um modo singular de discriminação entre real e imaginário, falso e verdadeiro, justo e injusto, lícito e proibido, normal e patológico. *Mise en scène* porque este espaço contém uma quase-representação de si próprio em sua constituição aristocrática, monárquica ou despótica, democrática ou totalitária. Por outro lado, essa vontade de objetivação tem por corolário a posição de um Sujeito capaz de efetuar operações de conhecimento que, como se sabe, não devem nada à sua implicação na vida social – Sujeito neutro, empenhado em detectar relações de causalidade entre os fenômenos, ou leis de organização e funcionamento de sistemas ou de sub-sistemas sociais. A ficção desse Sujeito não apenas se expõe à argumentação de uma sociologia crítica ou do marxismo, que denuncia o corte entre os juízos de fato e os juízos de valor e mostra que a análise procede em função da perspectiva imposta pela defesa dos interesses econômicos ou culturais; tal argumento depara-se, a propósito, ainda que bem fundamentado, com limites que não examinaremos aqui. Desconhece que o pensar que se vincula a seja qual for a forma da vida social confronta-se a um material que contém sua própria interpretação, cujo significado é constitutivo de sua natureza. Confinando o Sujeito à neutralidade, priva-o de pensar uma experiência que se engendra e se ordena em razão de uma concepção implícita das relações dos homens entre si e de uma concepção de suas relações com o mundo. Impede de pensar o que é pensado em toda

sociedade e lhe dá o estatuto de sociedade humana: a diferença entre a legitimidade e a ilegitimidade, entre a verdade e a mentira, o autêntico e a impostura, a busca de poder ou de interesse privado e a busca do bem comum. Léo Strauss denunciou muito bem o que se poderia nomear como castração do pensamento político sob o efeito da emergência das ciências sociais e do marxismo para que nos estendamos sobre esse assunto. Que se volte à crítica que abre *Direito Natural e História*. Apenas acrescentaria que, ao se querer ignorar as distinções que fundamentam o exercício do pensar, sob a alegação de que não se saberia criar um critério, ao se pretender reduzir o conhecimento aos limites da ciência objetiva, rompe-se com a tradição filosófica; se não se corre o risco de julgar, perde-se o sentido da diferença entre as formas de sociedade. O juízo de valor renasce então hipocritamente sob a fachada de uma hierarquização de determinantes do suposto real, ou ainda se afirma arbitrariamente no enunciado bruto das preferências.

Gostaria agora de chamar a atenção para o que significa repensar o político em nosso tempo.

A emergência do totalitarismo, tanto na variante fascista, presente-mente destruída, mas sobre a qual nada nos permite dizer que não reaparecerá no futuro, quanto na variante que se acoberta sob o nome de socialismo, cujo sucesso só ganhou em extensão, coloca-nos na posição de reinterrogar a democracia. Contrariamente à opinião difundida, o totalitarismo não resulta de uma transformação do modo de produção. Inútil demonstrá-lo a partir do caso do fascismo alemão ou italiano, que se adaptou à manutenção de uma estrutura capitalista, seja qual for a mudança ocorrida com o recrudescimento da intervenção do Estado na economia. Mas, pelo menos, importa lembrar que o regime soviético adquiriu seus traços distintivos antes da época da socialização dos meios de produção e da coletivização. O totalitarismo moderno surgiu de uma mutação política – mutação de ordem simbólica – que atesta, da melhor maneira possível, a mudança de estatuto do poder. Nos fatos, um partido se eleva, apresentando-se com uma natureza diferente da dos partidos tradicionais, como portador de todas as aspirações do povo e detentor de uma legitimidade que o coloca acima das leis; ele toma o poder destruindo todas as oposições; o novo poder não tem que prestar contas a ninguém, subtraindo-se a todo controle legal. Mas, pouco importa, para nosso propósito, o desenrolar dos acontecimentos, interessam-me os traços mais característicos da nova forma de sociedade. Opera-se uma condensação entre a esfera

do poder, a esfera da lei e a esfera do saber. O conhecimento dos fins últimos da sociedade – das normas que regem as práticas sociais – torna-se propriedade do poder, ao passo que esse poder mostra-se como órgão de um discurso que enuncia o real enquanto tal. O poder incorporado em um grupo, e no mais alto grau em um homem, combina-se com um saber igualmente incorporado, de tal maneira que a partir de então nada pode rompê-lo. A teoria – ou, se não é a teoria, o espírito do movimento, como no nazismo –, ainda que se utilize de todos os meios para alcançar seus fins, segundo as circunstâncias, atém-se aquém de qualquer desmentido da experiência. O Estado e a sociedade civil devem se confundir; empreendimento que se efetua por intermédio do Partido, onipresente, que propaga, por toda parte e à medida das circunstâncias, a ideologia dominante e os mandamentos do poder, e pela formação de múltiplos microcorpos (organizações de todos os gêneros nas quais se reproduz a socialização artificial e as relações de poder conformes ao modelo geral). Uma lógica de identificação se põe à obra, comandada pela representação de um poder encarnador. O proletariado confunde-se com o povo, o Partido com o proletariado e, finalmente, o *bureau* político e o *egocrata* com o Partido. Enquanto floresce a representação de uma sociedade homogênea e transparente a si mesma, representação do povo – Um, a divisão social, em todos os seus modos, é negada, ao mesmo tempo que são recusados todos os sinais que diferenciam as crenças, opiniões, costumes. Se pudermos utilizar o termo despotismo para qualificar esse regime, será com a condição de precisar que é moderno: diferente de todas as formas que o precederam. Pois, o poder não aponta para um além do social: é um poder que reina como se não houvesse nada fora ele mesmo, como se fosse sem limites (os limites que coloca a idéia de uma lei ou de uma verdade valendo por si própria), referindo-se a uma sociedade que deve, igualmente, não ter nada fora ela mesma, deve realizar-se como sociedade produzida pelos homens que a povoam. A modernidade do totalitarismo designa-se por combinar um ideal radicalmente artificialista com um ideal radicalmente organicista. A imagem do corpo conjuga-se com a da máquina. A sociedade apresenta-se como uma comunidade cujos membros são rigorosamente solidários, ao mesmo tempo que se supõe em construção, pouco a pouco, perseguindo um objetivo – a criação do novo homem –, vivendo em estado de mobilização permanente.

Negligenciemos outros traços que sublinhamos amplamente alhures, em especial o fenômeno da produção-eliminação do inimigo (o inimigo interno sendo definido como agente do inimigo externo, como parasita do corpo, ou como perturbador do funcionamento da máquina). Não procure-

mos tampouco aqui evidenciar as contradições com as quais o totalitarismo se depara. O esquema até agora apenas esboçado já permite reexaminar a democracia. A partir do conteúdo do totalitarismo é que a democracia ganha um novo relevo, mostra que é impossível reduzi-la a um sistema de instituições. Aparece, por sua vez, como uma forma de sociedade; e a tarefa que se impõe é compreender no que consiste sua singularidade, e o que contém que permite o seu contrário, isto é, o advento da sociedade totalitária.

Tal tarefa pode tirar grande proveito dos trabalhos de Tocqueville. Com efeito, ele se distingue da maior parte de seus contemporâneos justamente por já visar a democracia como uma forma de sociedade, e isso porque, a seu ver, esta já se destaca de um conteúdo: a sociedade, da qual a democracia emerge, chama-a de sociedade aristocrática – termo que não é oportuno discutir. Tocqueville nos auxilia a decifrar a aventura da democracia moderna, incitando-nos a volver à sua fonte, ao passo que, em geral, escrutamos o que se produz ou pode se produzir na sua foz. Sua investigação nos é importante sob vários aspectos. Ele tem em mente a idéia de uma grande mutação histórica, ainda que as premissas dessa mutação tenham sido estabelecidas há muito tempo; tem em mente a idéia de uma dinâmica irreversível. Embora procure o princípio gerador da democracia no estado social – a igualdade de condições –, Tocqueville explora a mudança em todas as direções, interessa-se pelos liames sociais e pelas instituições políticas, pelo indivíduo, pelos mecanismos da opinião, pelas formas da sensibilidade e pelas formas de conhecimento, pela religião, direito, linguagem, literatura, história, etc. Essa exploração o induz a detectar as ambigüidades da *revolução democrática* em todos os domínios, a praticar uma espécie de escavação na *carne* do social. A cada momento de sua análise, é levado a desdobrar sua observação, a passar do anverso ao reverso do fenômeno, a desvelar a contrapartida do positivo – o que é sinal novo de liberdade – ou do negativo – o que é sinal novo de servidão.

Convertido em pensador da moda há bem pouco, Tocqueville é definido como teórico pioneiro do liberalismo político moderno. Contudo, bem diferente, parece-nos, é a importância de sua intuição de uma sociedade defrontada com a contradição geral que manifesta a desapareição de um fundamento da ordem social. Perscruta essa contradição, particularmente, no exame do indivíduo, que doravante é subtraído às antigas redes de dependência pessoal, votado à liberdade de julgar e de agir segundo suas próprias normas e, por outro lado, a um só tempo isolado, despojado, tragado pela imagem de seus semelhantes, encontrando nessa aglutinação

um meio de escapar à ameaça de dissolução de sua identidade; – no exame da opinião, que conquista seu direito de expressão e de comunicação e, simultaneamente, torna-se uma força em si, desligando-se dos sujeitos, pensando, falando, para erigir-se acima deles como uma força anônima; – no exame da lei, que se submete ao pólo da vontade coletiva, acolhendo as novas exigências que nascem da mudança das práticas e das mentalidades e, em consequência, da igualdade de condições, destinada cada vez mais a uma obra de uniformização das normas de comportamento; – ou ainda no exame do poder, que se emancipou da arbitrariedade antes vinculada a um governo pessoal, mas, por outro lado, precisamente por aniquilar todas as sedes particulares de autoridade, aparece como poder de ninguém, salvo abstratamente como poder do povo, correndo o risco de se tornar sem limites, onipotente, assumindo a vocação de tomar conta da vida social em seus pormenores.

Não estou dizendo que Tocqueville faça uma análise incontestável dessa contradição, interna à democracia, mas sim que ele abre uma via, das mais fecundas, e que foi abandonada. Sem evocar as dificuldades nas quais ele se enreda – sobre elas falei de modo conciso em um artigo de *Libre*<sup>2</sup> – limito-me aqui a observar que sua exploração se detém, com muita frequência, no que eu denominava de contrapartida de cada fenômeno julgado característico da nova sociedade, em vez de prosseguir em busca da contrapartida da contrapartida. É verdade que transcorreu um século e meio depois da publicação de *De la Démocratie en Amérique*. Assim, beneficiamo-nos de uma experiência que nos proporciona a capacidade de decifrar o que seu autor apenas pudera vislumbrar. Mas, o limite de sua interpretação não consiste somente na falta dessa experiência; deve-se, creio, a uma resistência intelectual (ligada a um preconceito político) face ao desconhecido da democracia. Por não poder desenvolver aqui minha crítica, direi tão-somente que Tocqueville, com seu cuidado em evidenciar a ambigüidade dos efeitos da igualdade de condições, empenha-se, com muita frequência, para patentear uma inversão de sentido: a afirmação nova do singular desaparece no reino do anonimato; a afirmação da diferença (entre crenças, opiniões, costumes) no reino da uniformidade; o espírito de inovação esteriliza-se no gozo dos bens materiais, aqui e agora, e na pulverização do tempo histórico; o reconhecimento do semelhante pelo semelhante dissipa-se face ao surgimento da sociedade como entidade abstrata, etc. O que ele negligencia, e nós estamos em condições de observar, é o trabalho que se faz ou se refaz a cada etapa do segundo

pólo a partir do qual a vida social se petrifica. Isto é, o que se revela com o advento de maneiras de pensar, modos de expressão que se reconquistam contra o anonimato, por exemplo contra a linguagem estereotipada da opinião; a emergência de reivindicações, de lutas por direitos que põem em xeque o ponto de vista formal da lei; a irrupção de um sentido novo da história e a emergência de múltiplas perspectivas de conhecimento histórico, em consequência da dissolução do tempo quase orgânico, outrora apreendido através dos costumes e das tradições; a heterogeneidade crescente da vida social que acompanha a dominação da sociedade e do Estado sobre os indivíduos. Seguramente, incorreríamos no mesmo erro, por nossa vez, se pretendêssemos interromper a exploração na contrapartida da contrapartida. Devemos, muito pelo contrário, reconhecer que, enquanto prosseguir a aventura democrática, e enquanto os termos da contradição se deslocarem, o significado do que advém permanecerá em suspenso. A democracia revela-se assim a sociedade histórica por excelência, sociedade que, por sua forma, acolhe e preserva a indeterminação, em contraste notável com o totalitarismo que, edificando-se sob o signo da criação do novo homem, na realidade agencia-se contra essa indeterminação, pretende deter a lei de sua organização e de seu desenvolvimento, e se delinea secretamente no mundo moderno enquanto *sociedade sem história*.

No entanto, ainda ficaríamos nos limites de uma descrição se apenas nos contentássemos em prolongar as análises de Tocqueville, precisamente quando já incitam a demarcar os traços que apontam rumo à formação de um novo despotismo. A indeterminação da qual falávamos não pertence à ordem dos fatos empíricos, fatos que se poderiam ver nascer de outros fatos, de caráter econômico ou então social, como a igualdade progressiva das condições. Do mesmo modo que o nascimento do totalitarismo desafia toda explicação que reduz o acontecimento ao nível da história empírica, o nascimento da democracia assinala uma mutação de ordem simbólica, que atesta, o melhor possível, a nova posição do poder.

Em diversas oportunidades, empenhei-me em chamar a atenção para essa mutação. Que baste por ora evidenciar alguns de seus aspectos. A singularidade da democracia só se torna plenamente sensível quando se traz à memória o significado do sistema monárquico sob o Antigo Regime. Na verdade, não se trata de voltarmos a algo esquecido, mas sim de recolocar no centro da reflexão o que foi ignorado em razão de uma perda do sentido do político. Com efeito, é no quadro da monarquia, de uma monarquia de tipo particular, desenvolvendo-se originalmente dentro de uma matriz teológico-política, fornecendo ao príncipe um poderio soberano dentro dos limites de um território, tornando-o, ao mesmo tempo uma

2. "Da igualdade à liberdade", artigo que se encontra neste livro.

instância secular e um representante de Deus, que se esboçaram os traços do Estado e da nação, e uma primeira separação entre a sociedade civil e o Estado. Longe de se reduzir a uma instituição superestrutural, cuja função derivaria da natureza do modo de produção, a monarquia, por sua obra de nivelamento e de unificação do campo social e, simultaneamente, por sua inscrição nesse campo, tornou possível o desenvolvimento de relações mercantis e um modo de racionalização das atividades que condicionaram a emergência do capitalismo.

Na monarquia, o poder estava incorporado na pessoa do príncipe. Isto não quer dizer que ele detinha um poder sem limites. O regime não era despótico. O príncipe era um mediador entre os homens e os deuses, ou então, sob o efeito da secularização e do laicismo da atividade política, um mediador entre os homens e as instâncias transcendentais figuradas pela Justiça soberana e pela Razão soberana. Submetido à lei e estando acima das leis, condensava em seu corpo, ao mesmo tempo mortal e imortal, os princípios de geração e de ordem do reino. Seu poder indicava um pólo incondicionado, extraprofano, ao mesmo tempo que inspirava, na sua pessoa, a garantia e a representação da unidade do reino. Ele via a si mesmo afigurar-se como um corpo, como uma unidade substancial, de tal maneira que a hierarquia de seus membros, a distinção entre as posições e as ordens, parecia residir em um fundamento incondicionado.

Incorporado no príncipe, o poder dava corpo à sociedade. E, assim, havia um saber latente, mas eficaz, do *que um* significava para o *outro*, em toda a extensão do social. Tendo em vista esse modelo, designa-se o traço revolucionário e sem precedentes da democracia. O lugar do poder torna-se um *lugar vazio*. Inútil insistir nos pormenores do dispositivo institucional. O essencial é que impede aos governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem no poder. Seu exercício depende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a institucionalização do conflito. Vazio, inocuável – de tal maneira que nenhum indivíduo, nenhum grupo poderá lhe ser consubstancial –, o lugar do poder mostra-se infigurável. São visíveis unicamente os mecanismos de seu exercício, ou então os homens, simples mortais, que detêm a autoridade política. Seria um equívoco julgar que o poder está doravante alojado *dentro* da sociedade porquanto emana do sufrágio popular; continua sendo a instância em virtude da qual a sociedade é apreendida em sua unidade, referindo-se a si mesma no espaço e no tempo. Porém, essa instância deixou de ter referência em um pólo incondicionado; nesse sentido, marca uma clivagem entre o *dentro* e

o *fora* do social, que institui a correspondência entre ambos; de maneira tácita é reconhecida como puramente simbólica.

Tal transformação implica uma série de outras, que não poderiam ser tratadas como simples conseqüências porquanto as relações de causa e efeito perdem sua pertinência na ordem do simbólico. Por um lado, o fenômeno de desincorporação – do qual falávamos – acompanha uma desintração entre a esfera do poder, a esfera da lei e a esfera do conhecimento. Quando o poder deixa de manifestar o princípio de geração e de organização de um corpo social, quando deixa de condensar em si as virtudes derivadas de uma razão e de uma justiça transcendente, o direito e o saber afirmam-se, face ao poder, através de uma exterioridade e de uma irreducibilidade novas. Assim como a figura do poder em sua materialidade, em sua substancialidade, dissipa-se, assim como seu exercício mostra-se preso à temporalidade de sua reprodução e subordinado ao conflito das vontades coletivas, assim também a autonomia do direito liga-se à impossibilidade de lhe fixar uma essência; vemos plenamente manifestar-se a dimensão de um devir do direito, sempre na dependência de um debate sobre seu fundamento e sobre a legitimidade do que é estabelecido e do que deve ser; assim também a autonomia reconhecida do saber vai de par com um remanejamento contínuo do juízo crítico acerca dos conhecimentos e uma interrogação sobre os fundamentos da verdade. Com a desintração do poder, do direito e do conhecimento, instaura-se uma nova relação com o real; ou, melhor dizendo, essa relação está garantida dentro dos limites de redes de socialização e de domínios de atividades específicas; o fato econômico ou o fato técnico, científico, pedagógico, médico, por exemplo, tendem a se afirmar, a se definir segundo normas particulares sob o signo do conhecimento. Em toda a extensão do social, opera-se uma dialética de exteriorização de cada esfera de atividade, tal como o jovem Marx muito bem percebeu, porém convertendo-a abusivamente em uma dialética da alienação. Que esta se exerça na espessura das relações entre as classes, relações de espoliação e de dominação, não deixa esquecer que diz respeito a uma nova constituição simbólica do social. Não menos notável mostra-se a relação que se estabelece entre a competição exigida pelo exercício do poder e o conflito na sociedade. O arranjo da cena política, na qual ocorre essa competição, faz com que a divisão surja, de maneira geral, como constitutiva da unidade mesma da sociedade. Ou, em outras palavras, a legitimação do conflito, puramente político, contém o princípio que legitima o conflito social sob todas as suas formas. O sentido dessas transformações, tendo presente o modelo monárquico do Antigo Regime, resume-se no seguinte: a sociedade demo-

crática institui-se como sociedade sem corpo, como sociedade que põe em xeque a representação de uma totalidade orgânica. Que não se entenda por isso que esteja destituída de unidade, não possuindo uma identidade definida; muito pelo contrário: o desaparecimento da determinação natural, antes vinculada à pessoa do príncipe e à existência de uma nobreza, faz com que a sociedade emerga como puramente social, de sorte que o povo, a nação, o Estado erigem-se enquanto entidades universais, e na qual todo indivíduo, todo grupo, encontra igualmente sua referência. Contudo, nem o Estado, nem o povo, nem a nação, figuram como realidades substanciais. A representação destes está também na dependência de um discurso político e de uma elaboração sociológica e histórica sempre ligada ao debate ideológico.

Além disso, nada torna o paradoxo da democracia mais sensível do que a instituição do sufrágio universal. Precisamente quando a soberania popular deve se manifestar, o povo atualizar-se exprimindo sua vontade, são desfeitas as solidariedades sociais, o cidadão se vê subtraído de todas as redes nas quais se desenvolve a vida social para ser convertido em uma unidade para cômputo. A substância é substituída pelo número. É significativo, de resto, que essa instituição tenha por longo tempo se batido, no século XIX, contra tal resistência, não somente dos conservadores, mas também dos burgueses liberais e dos socialistas – resistência que não pode ser imputada apenas aos interesses de classe: suscitava a idéia de uma sociedade doravante destinada a acolher o irrepresentável.

Nessa breve exposição que faço da democracia, sou obrigado a negligenciar toda uma parte relativa ao desenvolvimento efetivo das sociedades que se ordenaram segundo esses princípios – desenvolvimento que justificou as críticas de inspiração socialista. De forma alguma estou me esquecendo de que as instituições democráticas foram constantemente utilizadas para limitar a uma minoria os meios de acesso ao poder, ao conhecimento e ao gozo de direitos. Tampouco esqueço-me – e esse único ponto mereceria uma longa análise – de que a expansão do poderio estatal, como previra Tocqueville (e, de modo geral, a expansão das burocracias), foi favorecida pela posição de um poder anônimo. Contudo, preferi evidenciar um conjunto de fenômenos que me parece, com muita frequência, ignorado. O essencial, a meu ver, é que a democracia institui-se e se mantém pela *dissolução dos marcos de referência da certeza*. A democracia inaugura uma história na qual os homens estão à prova de uma indeterminação última quanto ao fundamento do Poder, da Lei e do Saber, e quanto ao fundamento da relação de *um* com o *outro*, sob todos os registros da vida social (por toda parte em que, outrora, a divisão se enunciava,

em especial na divisão entre os detentores da autoridade e os que a esta eram submetidos, em função de crenças em uma natureza das coisas ou em um princípio sobrenatural). Isso é o que me incita a julgar que se desdobra na prática social, à revelia dos atores, uma interrogação para a qual ninguém poderia possuir uma resposta e à qual o trabalho da ideologia, sempre destinado à restituição da certeza, não consegue pôr um termo. E isso também é o que me conduz, não a encontrar uma explicação, mas, ao menos, a demarcar as condições de formação do totalitarismo. Numa sociedade em que os fundamentos da ordem política furtam-se, em que algo conquistado jamais possui o selo da plena legitimidade, em que a diferença entre estatutos deixa de ser irrecusável, em que o direito se mostra em suspenso, face ao discurso que o enuncia, em que o poder se exerce na dependência do conflito – a possibilidade de um desregramento da lógica democrática continua em aberto. Quando a insegurança dos indivíduos recrudescer, em consequência de uma crise econômica, ou de devastações de uma guerra, quando o conflito entre as classes e os grupos exaspera-se e deixa de encontrar uma resolução simbólica na esfera política, quando o poder parece degradar-se ao nível do real, vindo a aparecer como algo de particular servindo a interesses e apetites da torpe ambição, em suma, quando o poder se mostra *dentro* da sociedade, e, imediatamente, esta se deixa ver como *despedaçada*, então se desenvolve o fantasma do povo-um, a busca de uma identidade substancial, de um corpo social solidamente preso ao topo, de um poder encarnador, de um Estado liberado da divisão.

Indaga-se, às vezes: a democracia já não dá lugar a instituições, a modos de organização e de representação totalitária? Seguramente sim. Porém, não é menos verdadeiro que uma mudança na economia do poder é necessária para que surja a forma de sociedade totalitária.

Para concluir, voltarei às minhas considerações iniciais. Parece-me estranho que a maior parte de nossos contemporâneos não sinta o compromisso existente entre a filosofia e a experiência democrática, que disso não se faça tema de reflexão, e nisso não se reconheça a matriz da própria interrogação, que não se explore essa matriz. Observando a atração que o nazismo, ao menos no começo, e o stalinismo, de modo mais abrangente e mais duradouro, exerceram sobre os grandes filósofos, chega-se a perguntar se a capacidade de romper com as ilusões tanto da teologia quanto do racionalismo dos séculos XVIII e XIX não traz consigo, com frequência e pelo avesso, para a filosofia moderna, uma fé quase religiosa, uma vincu-

lação à imagem de uma sociedade concorde consigo mesma, dominando sua história, à imagem de uma comunidade orgânica. Contudo, poderemos nos deter, de nosso lado, na idéia de uma separação entre o pensamento filosófico e a crença política? Aquele permanece ileso ao contato com esta? Parece-me que a questão merece ser posta e seria esclarecida ao se seguir o encaminhamento da reflexão de Merleau-Ponty. A mesma necessidade faz com que passe de um pensamento do corpo para um pensamento da carne e o libera da atração por um modelo comunista levando-o a redescobrir a indeterminação da história e do ser do social.

## OS DIREITOS DO HOMEM E O ESTADO-PROVIDÊNCIA<sup>1</sup>

*Este texto serviu de base para uma comunicação feita à Faculdade de Direito de Saint-Louis em Bruxelas, na ocasião de uma jornada de estudos organizada por seu reitor, François Ost, sobre o tema "Atualidade dos direitos do homem no Estado-Providência". Aqui fazemos referência ao documento preparado por François Ost e seus colaboradores. O leitor nos desculpará de termos retomado aqui e ali fórmulas de um artigo anterior (publicado em Libre, 7, 1980, e reproduzido em L'Invention Démocratique, Fayard, 1981) intitulado Direitos do homem e política. Pareceu-nos impossível eliminar pequenas repetições sem prejudicar a coerência de um argumento que respondia a um propósito diferente.*

Logo que nos interrogamos sobre os direitos do homem, vemo-nos envolvidos em um dédalo de questões. Perguntamo-nos inicialmente: seria possível admitir a fórmula *direitos do homem* sem fazer referência a uma natureza do homem? Ou então, se nos recusarmos, sem ceder a uma visão teleológica da história? Podemos dizer que o homem rumo para a descoberta de si próprio, que o homem está sendo criado no movimento de descoberta e de instituição de seus direitos – podemos dizer isso quando falta um princípio que julgue sobre o verdadeiro ser do homem e sobre a conformidade de seu dever a uma essência? Desde já, não poderíamos ignorar tal questão. Mas, se quisermos contorná-la, apenas para escutar o alcance do acontecimento que foi, no fim do século XVIII, a proclamação desses direitos denominados direitos do homem, outras dificuldades nos

1. Artigo originalmente publicado na *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, 13, Bruxelas, 1984.