Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

André Ricardo do Passo Magnelli

Na Carne do Social:
Dom Constituinte, Metamorfoses do Político e Paradoxos da Reconstrução Democrática

Rio de Janeiro
2015

André Ricardo do Passo Magnelli

Na Carne do Social:
Dom Constituinte, Metamorfoses do Político e Paradoxos da Reconstrução Democrática

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade do Estado do Rio do Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe

Rio de Janeiro
2015

André Ricardo do Passo Magnelli

Na Carne do Social:
Dom Constituinte, Metamorfoses do Político e Paradoxos da Reconstrução Democrática

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade do Estado do Rio do Janeiro.

Aprovada em _____

Banca examinadora: _____

_____
Frédéric Vandenberghe (Orientador)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

_____
André Berten
Instituto de Filosofia – UERJ

_____
Christian Lynch
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

_____
Luiz Werneck Vianna
Departamento de Sociologia – PUC-RJ

_____
Ricardo Jardim Andrade
Departamento de Filosofia – UFRJ

Rio de Janeiro
2015

DEDICATÓRIA

À Ane e Mel.

AGRADECIMENTOS

(OU PREFÁCIO DA GRATIDÃO)[1]

Lembra-te que tu és vivo (E. Morin)

O nascimento de novos seres humanos, capazes que o são de um novo começo em virtude de terem nascido, é capaz de miraculosamente salvar o mundo da sua natural e normal ruína, dotando-o de fé e esperança. Essas palavras de Hannah Arendt servem bem de ponto de partida para meus agradecimentos. Melina, minha filha, nascida no meio do doutorado por decisão de mim e de minha esposa, Ane, não veio para salvar nosso mundo, que, apesar de ter a improvável resistência e a irresistível força de mais de uma década em um mundo em calefação, não estava felizmente prestes a arruinar-se. Mas o fecundou, certamente, por meio do dom próprio das crianças: o dom da ação, da liberdade e da generatividade, o dom do prazer de agir por si mesmo, o dom do lúdico, do jogo e da vida geradora de vitalidade, o dom de fazer com que cada novo dia seja um surpreendente começo escoando pela brecha sempre aberta da esperança. No que cobra, em troca, certamente, o preço da onipresente responsabilidade pelo seu cuidado diuturno e o custo da angústia redobrada diante da morte. Mas a usura de felicidade é mais do que certa pelo gozo da vida presente. Como é bom maravilhar-se reiteradamente com o que há de mais cotidiano! Faz-nos dar ouvidos, quando os temos, ao lembrete de que é o nascimento, e não a morte, que marca nossa humana condição e nos torna livres. Obrigado, filha, por existir!

Contra todas as probabilidades decorrentes do que nos impõe a vida intelectual, que nos exige, como uma velha mal-amada, um fechamento egoísta sobre nós mesmos, decidimos em 2012 – não sem grande angústia de estar cometendo um erro na estratégia de nossa sobrevivência neste insano moinho – fecundar nosso mundo e o próprio mundo. Decidimos pela abertura a ele e pela aposta nele. Afinal, ter filhos é realmente um ato de aposta na bondade *deste* mundo; aposta ainda maior

[1] Os agradecimentos que se seguem têm trechos confessionais e tem risco de cometer excessos de subjetividade. Assumo risco porque ele se articula com a própria proposta da tese, onde se manifesta um sujeito de carne, osso e símbolos com uma trajetória narrativa inserida em redes primárias de dons e contradons, buscando se inserir, com sucesso, no registro da socialidade secundária. Ainda que tenha uma justificação teórica, ele foi escrito com a tinta das emoções. Caso o leitor prefira, recomendo passagem ao resumo e à introdução, podendo retornar aos agradecimentos no final do percurso. Peço desculpas antecipadas, de todo modo, caso eu tenha incorrido, em algumas passagens, em excesso de liberdades.

para quem não tem resguardo, como nós, na crença em qualquer outro mundo que o sustente por detrás, muito embora acreditemos, piamente, que há mais mistérios entre o céu e a terra do que pode imaginar a vã filosofia de nós, humanos. Quão difícil é realizar essa aposta! Quanto mais para olhos intelectualizados pelo treinamento na venerável tradição do pensamento crítico! Mas para nós, sinceramente, a aposta era tão somente seguir o natural curso de nossas ações; era tão somente optar pela nossa comum insolvência em não aceitar quaisquer palavras mortificantes que nos impedissem de dispormos a continuar nos amando e apostando no amor, recusando-nos inflexivelmente a aceitar falsos dons que nos impedissem a nos manter abertos aos dons... “Que loucura!” – alguns disseram, muitos pensaram...

Essa loucura, porém, foi apenas a última das loucuras, cuja maior delas fora cometida no final do ano de 2004 – quando tomei a insana decisão de abandonar o quarto ano de uma graduação em odontologia e uma carreira de professor e dono de escola de danças de salão em Feira de Santana, Bahia, para seguir uma vocação repentinamente descoberta em filosofia e ciências sociais. Vendemos a escola, tranquei aliviado e para sempre minha matrícula, fizemos as malas sem olhar para trás e voltei à condição de humilde vestibulando, ingressando em nova graduação, na UFRJ, em 2005. “Que loucura!” – pensaram meus próprios familiares, alguns dos quais não conseguem compreender tamanho absurdo até hoje, no que relutam em deixar ao passado as minhas identidades passadas; e, certamente, pensaram também uma centena de outros conhecidos, admiradores ou invejosos da vida que levávamos até então, perplexos diante do não senso da incomum escolha e do *status* recusado e abandonado.

A decisão, e tudo que se encadeou a partir de então, não seria sequer imaginável sem a mulher de minha vida, Ane. Tendo começado a namorar o que era um futuro dentista, professor de dança e microempresário, ela me apoiou incondicionalmente no que, aos olhos da maioria, seria uma estranha metamorfose inversa de borboleta em lagarta; com a remota retribuição de uma metamorfose reversa que, na melhor das hipóteses, teria um ciclo de dez anos que se encerra hoje! Sem sua aposta e confiança em mim, que a fez deixar sua família que tanto ama e da qual jamais havia se separado, que a fez perder a oportunidade de ver de perto crescendo nossas queridas sobrinhas, Laura e Luiza, sem estas perdas aceitas por nós e em confiança a mim, a história nem sequer teria começado, e o enredo de minha vida estaria certamente bem longe do épico, compondo talvez um dramalhão ou uma

tragicomédia bufa. E, com toda certeza, sem o apoio e a confiança de sua mãe a ela, mas também a mim, Ane não teria tido talvez tamanha coragem. Muito obrigado, Dona Neta, por tudo! Seu filho de coração agradece! Mesmo sem ter sabido claramente que estranho caminho seu genro havia tomado, você confiou plenamente em mim, sabendo que eu cuidaria bem de sua filha. Espero ter respondido à altura!

Eu e Ane, juntos, aprendemos a loucura de viver uma parceria intensamente incondicional; juntos, tomei o hábito de confiar em mim mesmo, sabendo-me capaz de – no extremo da coragem e beirando a temeridade – doar-me à minha vocação. À sua confiança e amor, só posso declarar, em tipografia bem clara e lavrada em banca, que tenho dívida infinita, estando certo de que nosso endividamento é recíproco e de saldo positivo a juros montantes. Dou fé! Sou ainda mais grato, além de tudo o que já havia me dado na nossa década de casamento, ao nosso maior presente, fruto de sua fertilidade e do nosso amor: nossa filha, Melzinha.

Reza uma milenar sabedoria que mais vale estar vivo entre os mortos do que morto entre os vivos. Sem ter plena clareza da escolha que eu havia feito, manifesto grande orgulho em dizer, após dez anos e no término do caminho de formação, que você, garoto, cheio de medos diante do futuro, você, que tinha receio lá no fundo de que quase todos eles poderiam estar certos e nós errados, você é que estava correto. Sou grato por sua coragem, rapaz. Como a vida não é animada apenas por sábias palavras de ilustres filósofos, mas sim, na esmagadora maioria das vezes, por ditos populares e lindas canções, agradeço a Renato Russo por ter oferecido a esse jovem, em uma música que o próprio Renato dizia ser bem cafona, o mantra que o motivou a tomar a decisão e ao qual recorreu nos momentos mais difíceis do trajeto: *Nunca deixe que lhe digam que não vale a pena / Acreditar no sonho que se tem / Ou que seus planos nunca vão dar certo / Ou que você nunca vai ser alguém / Tem gente que machuca os outros / Tem gente que não sabe amar/Mas eu sei que um dia a gente aprende / Se você quiser alguém em quem confiar / Confie em si mesmo / Quem acredita sempre alcança!* Este jovem fez uma alta aposta com um perigo de morte real, imaginária, e, sobretudo, simbólica; e, pela mesmíssima razão, eu recebi em recompensa não apenas uma promessa de vida, mas uma vida intensa. Posso dizer, hoje, por isso, em alto e bom som, que vivi e vivo uma vida que valha a pena ser vivida, e, com alegria spinozista e reverberações renato-russonianas, afirmo que sou um vivo entre os vivos e que estou bem acordado, independente ou à revelia de quem durma a sono profundo... Após essas primeiras batalhas e independente das que virão

a partir de então, posso dizer, com as palavras de Júlio César, mas com espírito de Marco Túlio Cícero, que “vim, vi, venci!”.

E existe um grande responsável por isso tudo. Existe aquele que me fez, ao me dar um espelho no qual me identificar, apostar em alto risco convicto de que valia a pena. Um responsável por decisão de alguém que nem mesmo sabe da existência, quanto mais das escolhas! É porque, tal como o nascimento de uma criança, a escrita também é um dom, igualmente capaz de efetuar um novo começo no mundo. Com a diferença de que, na escrita, o autor faz um dom para um grande público composto largamente de desconhecidos, movendo-se em um ciclo de dons que vai muito além das faces reconhecidas e expressivas de afetos bons ou maus. O escritor nunca sabe com certeza a quem chegará, a quem tocará, o que realmente provocará e quais serão as retribuições a retornar. Ele escreve para uma indefinida posteridade, esperando que alguém receba de bom grado. Pois bem, um senhor de 92 anos hoje, reconhecido mundialmente, mas que nem por isso viu fecundar ainda a grandeza do que semeou, é o grande responsável pelo meu itinerário: Edgar Morin. Sem sabê-lo, obviamente, ele tocou de uma forma indizível um jovem estudante do interior da Bahia, que comprou seus livros na única livraria da cidade e logo se apaixonou. Com as primeiras leituras, a intuição era epifânica: “é isso o que eu quero para minha vida!”. Desde então não sei mais separar ciência, consciência, amor, poesia e sabedoria, e tudo o que faço, penso e escrevo está de alguma forma envolvida nesse afeto mobilizador e envolto do espírito deste senhor de uma vida encantadora. Quando o conheci pelos livros, ele já possuía 80 anos. Lembro que, em um Congresso em Saúde Bucal Coletiva em Salvador, por volta de 2002 ou 2003, eu havia conhecido, por essas coincidências da vida, no corredor do hotel onde se realizava o Congresso, um homem (do qual não recordo o nome), que participava de um ciclo de intelectuais do Rio Grande Norte que eram próximos a Morin. Preocupado com o meu mais novo tutor, perguntei sobre a saúde do octogenário, ao que o rapaz respondeu: “vai muito bem, dança até um forró!”. Confesso que, nos primeiros anos, tive certo receio por sua vida, mas hoje, com seus 92 anos e com pleno vigor de saúde, estou já achando que o intelectual que escreveu seu primeiro grande livro em 1952 sobre *O Homem e a Morte* deve ter encontrado a fórmula daquilo que ele arriscou profetizar algumas vezes: a descoberta da “a-mortalidade”... Brincadeiras à parte, mesmo que a presente tese tenha uma inexpressiva representação literal da obra de Morin em relação aos outros autores tratados diretamente aqui (dentre os quais seus amigos Claude e Alain) – digo

“representação literal”, porque a forma de pensar e as entrelinhas estão repletas de sua presença –, manifesto minha imensa gratidão e digo que o entendo quando ele diz que a compreensão adequada de sua antropolítica e de sua antropoética passa pela experiência-limite do risco de vida.

Se eu agradeço à figura quase paternal de Morin, não esqueço também de agradecer a meu pai real, Marcello, com quem tenho tido a alegria de conviver nos últimos anos como meu hóspede em sua própria casa. Ainda que não tenha tido oportunidade de ler nenhum dos autores da área, o vovô de Mel é um dos químicos mais vocacionados a cientista social que jamais existiu, sempre me surpreendendo com sua capacidade mental e seu nível de informação empírica e histórica de fazer inveja a muitos profissionais das humanidades. Tenho nele um dos melhores interlocutores, senão o melhor, sobre todos os assuntos. Agradeço-lhe por ser o primeiro a ler, entusiasticamente, os capítulos da tese; e, especialmente, agradeço-lhe pelo dom unilateral da genética que eu porto com cuidado.

Se eu agradeci aos amigos, devo também agradecer aos inimigos. Agradeço desta vez, e por outra razão, a Nietzsche, que cumpriu com o papel de um inimigo a ser, admirável e respeitosamente, combatido, dando-me forças para provar, em *grande estilo*, que sua afirmação da impossibilidade de uma *convivência* entre a paternidade e a escrita, entre a procriação e a criação, entre o amor de si e o amor do outro – se não foi meramente um sintoma de *ressentimento* de alguém que talvez não tenha tido a oportunidade (ou *coragem*?) de experimentar o amar, com o seu ciclo complexo, vital, virtuoso e intenso dos dons e contradons – é tão somente um niilismo mentiroso *ergo* mortificante.

Mas, voltando aos amigos e à linguagem do dom, passo com todo o carinho, ao agradecimento aos principais responsáveis pela minha formação intelectual. A minha certeza de que eu havia feito uma correta decisão esteve à prova, durante um bom tempo, da falta de encontro com pessoas vocacionadas à profissão e habitadas pelo pensamento, que fossem capazes de causar aquele tipo de epifania que Gauchet relatou ter tido diante das presenças de Lefort e Clastres, ou que eu mesmo tive diante da leitura de Morin e muitos outros (a lista seria grande). Infelizmente o trajeto de formação possui muitas pedras diante do caminho, cabendo-nos regozijar de nossa sorte quando encontramos alguma preciosa. Diante de um deserto, encontrei dois oásis intelectuais que marcaram minha formação.

No IFCS-UFRJ, tive a felicidade de cruzar meu caminho com um professor de filosofia, cuja timidez não deixa transparecer sua coragem em ter ousado pensar, sem alardes e holofotes, a partir e além da filosofia, fazendo pontes onde normalmente se constrói abismos – entre a filosofia e a psicanálise, entre a antropologia e a filosofia, entre o estruturalismo e a hermenêutica. Falo de Ricardo Jardim Andrade, de quem assisti vários cursos que foram decisivos em minha formação; de quem li, encantado, seus textos sempre de inesgotável sistematicidade, cuidado conceitual e didático; de quem me tornei, meio que improvisadamente, orientando de iniciação científica; e, enfim, de quem me tornei amigo, daqueles amigos de quem digo que “gosto de graça”. Infelizmente, minha opção pela sociologia me fez desviar do natural percurso de uma orientação de pós-graduação, mas lhe digo, Jardim, que grande parte de minha formação lhe é devida, a quem manifesto profunda gratidão e amizade.

A outra grande parte da minha formação é devida ao meu orientador, Fred, que foi o segundo oásis intelectual encontrado em meio ao meu delírio sedento de fontes exemplares de saber. Por estas coincidências maravilhosas do destino, um gringo renomado mundialmente decidiu, um pouco antes de meu ingresso no mestrado, se radicar no Rio de Janeiro, tornando-se professor do IUPERJ. Até então, eu estava assombrado pelo fantasma de um membro da família muito próximo ter dito que eu estaria fadado a estar sempre insatisfeito com as instituições porque elas nunca estariam à altura de minha capacidade intelectual e que, por isso, estaria fadado a desistir. Foi uma praga na forma mascarada de elogio. Aproximando-se o tempo de minha decisão sobre o mestrado, o fantasma assombrava fortemente, diante da falta no campo sociológico de terras férteis situadas na zona fronteiriça entre filosofia e sociologia. Eis que surge, então, Frédéric Vandenberghe como professor do IUPERJ, que serviu de tábua de salvação para pagãos quase perdidos, trazendo os dez mandamentos de uma vida intelectual livre, prazerosa e decente. Sendo daquelas figuras inalcançáveis devido ao mérito e que, por isso, não precisam se fazer de esfinge, nem tampouco bloquear o crescimento de seus orientandos, ele é sempre acessível e bom amigo, deixando-nos, generosamente, com o bem escasso da liberdade de pensamento e da possibilidade de uma atividade intelectual como um fim em si mesmo, mas não sem pedir em troca a pesada responsabilidade da busca de excelência e da realização do trabalho bem feito. Era tudo o que queria e esperava, mas que tinha medo por acabar não encontrando. Sinto-me sortudo de ter um orientador que me espanta a cada nova leitura, despertando-me a vontade de auto-

superação. Não lhe agradeço somente pela orientação, mas também pela aposta em mim. Agradeço pela confiança de ter me tornado assistente de pesquisa e de ter me confiado responsabilidades que não deixaram de me pôr com o coração na boca pela possibilidade de fracasso. Agradeço por ter confiado na minha capacidade de fazer um trabalho à altura do que você esperava, mesmo que eu tenha dado prova em contrário, ao decidir trocar de tema com poucos meses para o término do doutorado. Nestes insanos anos, em meio a tantas atividades intelectuais, em meio a tantas responsabilidades técnicas, tivemos, certamente, muitas possibilidades de desentendimento ou de atritos, mas acredito que trilhamos, contra tais possibilidades, um único caminho: o do aprofundamento da amizade, do respeito e da confiança mútuos. Com sua orientação e com minha formação no interior do SOCIOFILO, que é cheio de pessoas com formação de excelência, mas sem arder nas fogueiras da vaidade, devo toda minha formação em nível de pós-graduação. Mando um agradecimento especial aos colegas da Velha Guarda Sociofílica, Alexandre Camargo, Diogo Correa, Gabriel Peters, Marcos Lacerda, Priscila Coutinho e Thiago Panica, e aos da Jovem Guarda, Marcelo Oliveira, Rodrigo de Assis, João Carlos Bassani e Raphael Souza (a quem devo o começo arendtiano deste prefácio). Muito obrigado, Fred, muito obrigado pessoal!

Eu não devo, todavia, minha formação intelectual apenas a Jardim, a Fred e ao SOCIOFILO; devo, igualmente, ao Instituto como um todo, ao antigo IUPERJ e ao novo IESP. Tenho sorte em dizer, com sentimento de culpa, que, mesmo tendo feito o ciclo completo de pós-graduação, e mesmo com as perdas que o Instituto sofreu com sua metamorfose, eu termino com consciência de que não consegui aproveitar quase nada que o Instituto me proporcionou, tendo em vista o nível dos docentes e dos discentes, assim como a quantidade e qualidade dos seminários, palestras, cursos e convidados. Dentre os discentes, muitos me supreenderam pela excelência e alguns me cativaram *também* pela amizade. Cito em especial um companheiro de batalha ifcsiana, Carlos Pinho, que ingressou juntamente comigo, com quem tenho uma empatia que me coresponsabiliza por seu sucesso e que me deixa feliz com nossa conquista.

Se cheguei com a escolha de minha tábua de orientação, não deixei de encontrar professores e intelectuais extraordinários. Dentre eles, cito minhas aulas com Ricardo Benzaquen de Araújo, César Guimarães, Luiz Jorge Werneck Vianna, Renato Lessa e Luiz Roberto Machado, mas admiro igualmente os trabalhos de

Adalberto Cardoso de Oliveira, Christian Lynch, Breno Bringel, e de vários outros, de quem, infelizmente, não tive condições de assistir aulas por causa da escassez de tempo imposta desde início do doutorado. Destaco em especial a forte influência que tive de Werneck Vianna, com quem tive a felicidade de assistir os últimos dois cursos antes de sua saída do Instituto. Meu convite à banca é manifestação de minha gratidão e admiração. Se, em Jardim e em Fred, tive os pilares de minha formação "sociofilosófica", encontrei, em Werneck, o maior sociólogo e pensador político brasileiro que conheço. Ainda que o contato presencial tenha sido pequeno, mantenho uma interlocução permanente pela leitura de suas análises de conjuntura, que é uma arte para poucos da qual ele tem plena destreza, sendo um dos melhores, senão o melhor, não apenas no Brasil, mas mundial. Eu jamais esquecerei do momento em que o indaguei, à porta do banheiro do IUPERJ, sobre o que achou da minha dissertação, ao que me respondeu que eu "iria longe". Espero que eu tenha ido bem mais longe do que eu estava no momento, mas que também não tenha ido longe demais.

Ao contrário do que normalmente se professa, a atividade docente retroalimenta, para mim, a atividade de pesquisa, que foi aprofundada de uma forma que dificilmente o seria caso eu tivesse me dedicado integralmente às pesquisas de doutoramento. Larguei minha primeira atividade de professor, em 2004, continuando apaixonado pela profissão de ensino. Sofri estoicamente uma abstinência de seis anos da atividade de docência para ser submetido à formação intelectual, mas fiquei ansiosamente à espera de retornar, agora no campo das ciências sociais e da filosofia. Ane manifestou várias vezes um receio seu: de que minha paixão pela docência sofresse a frustração diante de alunos desinteressados. Mas assim que comecei a lecionar, encontrei na esmagadora maioria dos casos turmas empolgadas e com ânsia de saber. Nunca fiquei tão feliz em dizer que ela estava completamente errada. Agradeço imensamente aos meus alunos e orientandos, tanto da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro quanto do IFCS-UFRJ, dos quais não me faltaram bons afetos, palavras estimuladoras e empenho nas atividades. Mando agradecimento especial a Denilson Brown, Andrea Pires Ribeiro e Andressa Villa Real, que mobilizaram um abaixo-assinado que possibilitou a renovação do meu contrato em um momento em que a regra da burocracia tinha tudo para se sobrepôr à vontade do Departamento. Tenho a felicidade de ter conquistado a maior experiência de realização subjetiva de alguém vocacionado ao ensino: reconheço, como efeito de

minha ação, a abertura de horizontes de pensamento e o despertar de uma vontade de esclarecimento como caminho de liberdade; e recebo, em retorno, manifestações de gratidão e reconhecimento. Com prazer lhes digo que apenas cumpro com meu trabalho; do qual, contudo, participam várias pessoas que permitiram que tivesse sido cumprido; ou que eu o tenha adquirido! Agradeço a Alexandre Camargo por ter indicado meu nome como digno de fé à Faculdade de São Bento, e, em especial, a Lucia Arruda, coordenadora das pós-graduações, que confiou em mim, dando-me as primeiras oportunidades de ensino, trabalhando pela minha contratação e sempre me tratando carinhosamente. É um privilégio tê-la como chefe, já disse e reitero. Agradeço igualmente aos colegas do Departamento de Sociologia do IFCS, que foram tão receptivos e generosos comigo, em especial Graziella Moraes, Bruno Cardoso e Aparecida Moraes, que me deram um espaço e oportunidades de ensino inesperadas para um mero professor substituto.

Com um misto epifânico de gratidão e sensação de dever cumprido, agradeço, enfim, ao CNPq por ter me proporcionado as condições materiais para a realização da investigação e escrita da tese, que foi feita, não sem grandes dificuldades, *do meu jeito e no meu caminho*:

Yes there were times, I'm sure you knew
When I bit off more than I could chew
But through it all when there was doubt
I ate it up and spit it out
I faced it all and I stood tall
And did it my way

(Frank Sinatra. *My Way*).

É na política que reinam as ideias mais simplistas, menos fundamentadas, mais brutais, mais mortíferas [...] Nela, são as estruturas mentais mais infantis que impõem uma visão maniqueísta na qual se opõem Verdade/Mentira, Bem/Mal. É na esfera política que reinam o pensamento fechado sobre si mesmo, o pensamento dogmático, o pensamento fanático, o tabu, o sagrado.... Sem dúvida, como tudo o que é humano, a política alimenta-se de mitos que, por sua vez, alimentam-se das nossas aspirações mais profundas. Mas é no mito político que se refugiaram e se derramaram as escatologias, as promessas de Salvação, que transformaram esses mitos em ilusões. [...] a política requer, vitalmente, um pensamento que se possa alçar ao nível da complexidade do próprio problema político e possa responder ao querer-viver da espécie humana.

Edgar Morin

Eis aí o paradoxo maior do futuro: quanto mais o futuro se torna laico, mais ele se descobre da ordem do invisível. Quanto mais ele se torna imprevisível para nós, tanto menos ele é fatal e tanto mais ele nos responsabiliza e nos remete à incontornável e fria garantia de que somos nós que o fazemos e que é do entrelaçamento infinitamente complexo de nossas ações que ele nascerá; e tanto menos se torna possível tomá-lo por objeto de superstição ou de culto. Quanto mais se revela que, decididamente, nós sabemos tão somente uma coisa do futuro – que ele será *outro* do que estamos em condições de nos representar –, tanto mais essa confrontação a nossos limites nos obriga a nos assumir como autores de uma história que nada, nem ninguém, determina de fora; história que comporta tão somente um único enigma: o nosso. Sinal certo de que nós avançamos, de agora em diante, para a inversão da lógica religiosa das origens; eis aí que a prova da alteridade – matriz eterna da dependência – se torna o alicerce coercitivo da liberdade.

Gauchet Marcel

RESUMO

Reconstruídas, após a IIª GM, à prova do *totalitarismo*, desconstruídas, desde os anos 1970-80, à prova do *parcelitarismo*, as democracias contemporâneas tornam-se um *problema*, impondo-nos o desafio de uma segunda *reconstrução*: após a vitória do *direito*, a aceleração da *história* e a globalização sem precedentes com a hegemonia *utilitarista* do modelo de sociedade-mercado, urge, hoje, retornar com *o político* em duas frentes: de um lado, com o pensamento do político, a fim de voltar a pensar nosso próprio tempo; de outro, com a comunidade política democrática, formando um ser-conjunto autônomo capaz de dominar sua própria história em torno de um projeto de bem viver juntos.

Na Primeira Parte, é proposta uma reconstrução política do pensamento e da ação por meio da reflexão sobre a fundação simbólica do social, a fim de chegar à lógica do dom. No primeiro capítulo, são analisadas as teses de Lefort sobre o primado do político, com sua proposta de um pensamento do político capaz de situar-se na *carne do social*, operando pela reflexão cruzada entre político e religioso, democracia e totalitarismo. Da reflexão sobre a forma como o regime totalitário se relaciona com a lógica do dom, chegamos ao segundo capítulo sobre Mauss, apresentando o conceito de fato social total operado por uma arqueologia do social que revela a lógica do dom arcaico. Da qual extraímos uma filosofia prática – uma *phronesis* arcaica –, servindo ao mesmo tempo para a crítica do bolchevismo e o projeto de um socialismo democrático. No terceiro capítulo, chegamos a Caillé, que propõe o desenvolvimento de uma *antropossociologia política do dom*, permitindo-nos construir uma *teoria anti-utilitarista da ação* e uma doutrina mínima – o *convivialismo* – como norte para a prática de renovação das democracias.

Na Segunda Parte, entramos na obra de Gauchet, pelo que se abrem, de um lado, as perspectivas de uma história das metamorfoses do político até o advento da democracia, e, de outro, uma ontologia política do tempo presente que desvende os paradoxos da reconstrução democrática pós-totalitária. No quarto capítulo, são apresentadas as teses de Clastres, que, servindo de base para o conceito de religião primeira, se tornarão o ponto de partida da obra de Gauchet, que será objeto do quinto e último capítulo. As teses sobre a política da instituição selvagem e a filosofia política do dom serão analisadas, a fim de servir de ponto de partida para uma *história política da religião*. O distanciamento histórico em relação ao tempo presente permite uma nova inteligência da dinâmica das sociedades contemporâneas no que têm de específico: a *saída da religião*. No fim do percurso histórico chegamos aos dilemas das democracias atuais, que, filhas da síntese democrático-liberal do pós-guerra, encontram-se em uma dinâmica auto-destrutiva, capturadas pela ideologia da possibilidade de uma democracia organizada por mecanismos impessoais de mercado associados à garantia de direitos individuais em um mundo de hiperindividualismo; o que as faz perder assim o poder de se realizarem, autônoma e conscientemente, como um projeto coletivo dominando sua própria história segundo a vontade do ser-conjunto.

Palavras-Chave: Democracia; Político (o); Totalitarismo; Utilitarismo; Parcelitarismo; Dom; Simbolismo.

ABSTRACT

Reconstructed after WWII, proof against *totalitarianism*, deconstructed, since the years 1970-80, proof against *parcelitarianism*, contemporary democracies have become a problem that imposes on us the challenge of a second *reconstruction*: after the victory of the *right*, the acceleration of *history* and the unprecedented globalization with the hegemony of the *utilitarian* model of market-society, it is urgent today to return *the political* on two fronts: on the one side, a comeback to the thought of the political, in order to reflect upon our own times; on the other side, a comeback to the democratic political community, forming an autonomous collective-being capable of mastering its own history based upon a project of collective good living.

In Part One, a political reconstruction of the thought and the action through reflection on the symbolic social foundation are proposed intent on reaching to the logic of the gift. In the first chapter, Lefort's theses on the primacy of the political are analyzed, with their proposal for a political thought able to be placed in the *flesh of the social realm*, operating through cross-reflection between politics and religion, democracy and totalitarianism. From the reflection on how the totalitarian regime relates to the logic of the gift, we have moved on to the second chapter about Mauss introducing the concept of total social fact operated by the archeology of the social realm, revealing the logic of the archaic gift. From that concept we have extracted a practical philosophy – *an archaic phronesis* –, that serves both as a criticism to Bolshevism and the project of democratic socialism. In the third chapter, we revisit Caillé's ideas which propose the development of *a political anthropo-sociology of the gift*, allowing us to construct an anti-utilitarian theory of action and a minimum doctrine – *convivialism* – as a guideline to the practice of renovation of democracies.

In Part Two, we analyze the works of Gauchet, through which a horizon opens, displaying both the prospect of a history of metamorphoses of politics up to the advent of democracy and a political ontology of the present time unveiling the paradoxes of post-totalitarian democratic reconstruction. In the fourth chapter, the theses of Clastres are shown. Serving as the basis for the concept of primeval religion, these theses will become the starting point of the work of Gauchet, which will be the subject of the fifth and final chapter. The theses on the politics of savage institution and the political philosophy of the gift will be analyzed in order to serve as a starting point for *a political history of religion*. The historical distance from the present time allows for a new intelligence of the specific dynamics of contemporary societies: *the departure of religion*. At the end of the historical path, we have come to the dilemmas of the current democracies, which are the offspring of liberal-democratic synthesis of the post-war, and which are in a self-destructive dynamics, captured by the ideology of the possibility of a democracy organized by impersonal market mechanisms associated with the guarantee of individual rights in a world of hyper-individualism; which, in turn, causes them to lose the power to act or perform autonomously and consciously, as a collective project dominating its own history according to the will of the collective-being.

Keywords: Democracy; Politics; Totalitarianism; Utilitarism; Parcelitarianism; Gift; Symbolism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Claude Lefort

ECB	Élements d'une Critique de la Bureaucratie
FH	Les Formes de l'histoire
HeT	Un Homme en Trop
TOM	Travail de l'Oeuvre de Maquiavel
CA	Sur une Colonne Absente
ID	L'Invention democratique
EsP	Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)
EPP	Ecrire à le preuve du politique
LC	La Complication: retour sur le comunisme
TP	Le Temps Present. Écrits 1945-2005

Marcel Mauss

EdTGM	Esboço de uma Teoria Geral da Magia
EsNFS	Ensaio sobre a Natureza e a Função do Sacrifício
MdHR	Mélanges de Histoire de Religions
MdE	Manuel d'Etnographie
TdC	As Técnicas do Corpo
EsD	Ensaio sobre a Dádiva
RTeP	Relações Teóricas e Práticas entre a Psicologia e a Sociologia
SeA	Sociologia e Antropologia
EP	Escritos Políticos
O1	Oeuvres 1
O2	Oeuvres 2
O3	Oeuvres 3

Alain Caillé

SMdSS	Splendeurs et Misères des Sciences Sociales
CRU	Critique de la Raison Utilitaire
AdD	Antropologia do Dom
EdD	Espírito do dom (com Godbout)
DI	A demissão dos intelectuais
DID	Don, intérêt et désintéressement
D-PE	Dé-penser l'économique
TAUA	Théorie anti-utilitariste de l'action
SMT	La sociologie malgré tout
AUPD	Anti-Utilitarisme et Paradigme du Don
HFMeP	História Argumentada de Filosofia Moral e Política
ADS	Association, démocratie et société civile

Pierre Clastres

ScE	Sociedade contra o Estado
AdV	Arqueologia da Violência
OS	A Palavra Sagrada

Marcel Gauchet

CP	La Condition Politique
DdM	Le Désenchantement du Monde
RdDH	La Révolution des droits de l'homme
RdP	Le Revolution de pouvoirs: la souveraineté, le peuple et la representation. 1789-1799
CH	La Condition Historique
RdD	La Religion dans la Democratie

MD?	Monde Désenchanté?
DcEM	La Démocratie contre Elle-Même
AD1	L'Avènement de la Démocratie, t. 1, La Révolution moderne
AD2	L'Avènement de la Démocratie, t.2. La crise du liberalisme
AD3	L'Avènement de la Démocratie, t. 3. A l'épreuve des totalitarismes

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	1
1	**O QUE NOS ACONTECE? DESAFIOS DO TEMPO PRESENTE**	1
2	**DEMOCRACIA COMO PROBLEMA, POLÍTICO COMO DESAFIO**	11
3	**OBJETIVOS E PLANO DA TESE: O POLÍTICO E A DEMOCRACIA NO CAMINHO DO DOM**	18
4	**PLANO DA TESE**	21
PARTE 1	**RECONSTRUÇÃO POLÍTICA DO PENSAMENTO E DA AÇÃO: DO SIMBÓLICO-POLÍTICO À LÓGICA DO DOM**	25
CAPÍTULO I	**O PRIMADO DO POLÍTICO E A FUNDAÇÃO SIMBÓLICA DO SOCIAL: ENTRE A DOMINAÇÃO TOTALITÁRIA E A INVENÇÃO DEMOCRÁTICA**	26
1	**ITINERÁRIO DA OBRA DE PENSAMENTO DE CLAUDE LEFORT (1924-2010)**	28
1.1	1ª FASE (1942-1948): DA MILITÂNCIA TROTSKISTA AO ENCONTRO COM CASTORIADIS	29
1.2	2ª FASE (1948-1958): SOCIALISME OU BARBARIE - CRÍTICA DA DOMINAÇÃO BUROCRÁTICA E DO PARTIDO COMUNISTA	29
1.3	3ª FASE (1958-1976): DO ABANDONO DO REVOLUCIONARISMO À DESCOBERTA DO POLÍTICO EM MAQUIAVEL	32
1.4	4ª FASE (1976-2010): TOTALITARISMO, REVOLUÇÃO, DEMOCRACIA	35
2	**A INCONTORNÁVEL PRESENÇA DO SIMBÓLICO-POLÍTICO: DO PENSAMENTO DO POLÍTICO COMO FILOSOFIA POLÍTICA**	38
2.1	DAS CIÊNCIAS SOCIAIS À FILOSOFIA POLÍTICA	38
2.2	RENOVAÇÃO COM A TRADIÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA	45
2.3	O CONCEITO DE REGIME POLÍTICO	49
3	**A FUNDAÇÃO SIMBÓLICA DO SOCIAL: DA REPRESENTAÇÃO IMPOSSÍVEL COMO INSTITUIÇÃO PERMANENTE**	52
3.1	HERANÇA DE MERLEAU-PONTY: PENSAMENTO DA CARNE, INDETERMINAÇÃO DE SENTIDO E OBRAS DE PENSAMENTO	52
3.1.1	*Pensamento da Carne e Indeterminação do Social*	52
3.1.2	*Obras de Pensamento e o Trabalho de Interpretação*	55
3.2	DIVISÃO ORIGINÁRIA DO SOCIAL E INSTITUIÇÃO SOCIAL	59

3.3	MISE EN FORME, MISE EN SENS, MISE EN SCÈNE	63
3.4	O ENIGMA DO POLÍTICO: O PODER COMO POLO SIMBÓLICO DO SOCIAL	65
3.5	A REPRESENTAÇÃO DO SOCIAL: O ESPETÁCULO DO SOCIAL NO PALCO DO PODER	66
3.5.1	*Uma Decisão do Ponto de Vista Transcendental: Religioso ou Político, Totalitarismo ou Democracia*	68
4	**A PERMANÊNCIA DO TEOLÓGICO-POLÍTICO!?**	70
4.1	TEOLÓGICO E/OU O POLÍTICO: CONJUNÇÃO E DISJUNÇÃO	70
4.1.1	*Interrogando a Parte Secreta da Sociedade*	70
4.1.2	*A Aparição do Simbólico-Político no Jogo entre as Figuras do Antigo e do Novo*	72
4.1.3	*Definindo o Religioso: a "Sensibilidade Religiosa" da Alteridade Fundadora*	73
4.1.4	*O Jogo das Formas Simbólicas do Político e do Religioso*	74
4.2	O FILÓSOFO COMO TEÓLOGO-POLÍTICO?	75
4.2.1	*O Filósofo à Prova da Democracia: Além do Religioso e do Utilitarismo*	80
4.2.2	*A Filosofia, o Cristianismo e a Recusa do Um Imanente*	85
4.3	POR UMA GENEALOGIA DAS METAMORFOSES DO ESQUEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO	87
4.3.1	*Da Lógica Paradoxal do Teológico-Político à Democracia como Dissolução do Laço Político-Religioso*	90
5	**O ADVENTO DA DEMOCRACIA NO VAZIO DO PODER**	92
5.1	PODER, LEI E SABER À PROVA DO VAZIO	92
5.1.1	*O Poder como Lugar Vazio: o Enigma do Político e o Paradoxo da Democracia*	92
5.1.2	*A Diferenciação Poder, Lei, Saber: a Democracia como o Mais Filosófico dos Mundos Possíveis*	95
5.2	A INSTAURAÇÃO DO PODER DEMOCRÁTICO (1): NASCIMENTO DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA PELA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CONFLITO E DOS DIREITOS	98
5.3	A INSTAURAÇÃO DO PODER DEMOCRÁTICO (2): O TRABALHO DE REELABORAÇÃO SIMBÓLICA E AS FIGURAÇÕES DEMOCRÁTICAS DE UNIÃO	100
5.3.1	*Soberania do Povo Irrepresentável: a Produção Discursiva do Vazio*	101
5.3.2	*O Estado não é o Poder: a Formação da Esfera Pública*	102
5.3.3	*A Nação como Representação Flutuante*	104
6	**CRÍTICA DO REGIME TOTALITÁRIO: TOTALITARISMO COMO FATO SOCIAL TOTAL E REGIME POLÍTICO DE DOMINAÇÃO TOTALITÁRIA**	106
6.1	COLAPSO SIMBÓLICO E REINCORPORAÇÃO DO SOCIAL: TOTALITARISMO COMO RELIGIÃO SECULAR	108
6.2	COMUNISMO COMO FENÔMENO SOCIAL TOTAL	111

6.3	O “PARTIDO ALÉM DE TUDO” E A DOMINAÇÃO BUROCRÁTICA: REABSORÇÃO E UNIFICAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL	113
6.4	A FÁBRICA IMAGINÁRIA DE INIMIGOS INDETERMINADOS: OS HOMENS EM EXCESSO	119
6.5	DOS HOMENS EM EXCESSO AO HOMEM A MAIS: O EGOCRATA	122
6.6	A CONSTITUIÇÃO TOTALITÁRIA E A FORMAÇÃO DA INDÚSTRIA CARCERÁRIA	126
6.6.1	*As Metamorfoses da Lógica do Terror: da Empresa Revolucionária de Profilaxia à Aliança Burocrática da Violência e Organização*	127
6.6.1	*“Que os Pequenos Dons Pereçam”: o Moedor-de-Carne-do-Social*	132
6.7	PERVERSÃO DA LEI, APAGAMENTO DA INTERSUBJETIVIDADE E IDEOLOGIA DE GRANITO	135
6.7.1	*A Perversão da Lei e a Interiorização do Poder*	136
6.7.2	*Apagamento da (Inter)Subjetividade, o Dever de Não Pensar e os BenPensantes*	139
6.7.3	*O Dom da Servidão Voluntária: o Monopólio Partidário dos Dons e a Erótica do Partido*	142
CAPÍTULO II	**O DOM DO *ENSAIO*: DA ARQUEOLOGIA DO DOM AO SOCIALISMO DEMOCRÁTICO**	148
1	**UMA INTRODUÇÃO À VIDA DE MARCEL MAUSS (1872-1950), O PROMETEU DAS HUMANIDADES CONTEMPORÂNEAS**	150
2	**FATOS SOCIAIS TOTAIS E A REDESCOBERTA DO ARCAICO**	161
2.1	DA REPRESENTAÇÃO AO SIMBOLISMO, DA CAUSALIDADE À TRADUÇÃO	161
2.2	FATOS SOCIAIS TOTAIS: O RETORNO ÀS COISAS MESMAS	163
2.3	ARQUEOLOGIA DO SOCIAL E A REDESCOBERTA DO ARCAICO	165
3	**A LÓGICA DO DOM ARCAICO: A CARNE À NU**	169
3.1	NA ATMOSFERA DO DOM: “NELES, TUDO SE MISTURA”	169
3.2	A RAZÃO DO DOM: ENTRE MÍSTICA E POLÍTICA?	173
3.3	EM TORNO DO *ENSAIO*: CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES	175
4	**FILOSOFIA POLÍTICA DO DOM: DA ARTE DA PAZ PELA GUERRA A GUERRA**	182
4.1	O *POTLATCH* COMO REGIME POLÍTICO DA CHEFIA	182
4.2	A GUERRA CONTRA A GUERRA	183
4.3	A LÓGICA DONISTA DOS SACRIFÍCIOS E A HISTÓRIA POLÍTICA DO RELIGIOSO	187
5	**A POLÍTICA MORAL DO DOM: NEUTRALIDADE MORAL, RACIOCÍNIO PRÁTICO E ETHOS DEMOCRÁTICO**	196

5.1 RIVALIZAÇÃO DE GENEROSIDADE, PRODUÇÃO DE AMIZADE E ECONOMIA MORAL E AFETIVA DOS DONS 197
5.2 "AMORALIDADE" DO DOM: UMA LÓGICA NEUTRA MORAL E POLITICAMENTE 200
5.3 A ROCHA DA MORAL HUMANA: A *PHRONESIS* ARCAICA 203
5.3.1 Paz, Vida, Generosidade... Não Excessivamente, Nem Tampouco 204
5.3.2 Um Modelo de Politeia: Eudaimonia Arcaica e Ethos democrático 207
5.3.3 Dispositivos Donistas de Democratização 211
6 CRÍTICA DO BOLCHEVISMO COMO FATO SOCIAL TOTAL E A RECONSTRUÇÃO DA POLÍTICA E DO SOCIALISMO DEMOCRÁTICO 213
6.1 APRECIAÇÃO CRÍTICA DO BOLCHEVISMO: BOLCHEVISMO COMO FENÔMENO SOCIAL TOTAL 214
6.1.1 Crítica da Violência Política: Fascismo e Bolchevismo 215
6.1.2 Fetiches do Bolchevismo: Violência e Política (Des)Instituintes 218
6.2 LIÇÕES DO BOLCHEVISMO: RESGATAR A POLÍTICA E A RACIONALIDADE PRÁTICA 229
6.2.1 Do Direito Uso da Força: Contra o Revolucionarismo e do Legalismo, Pela Democracia e Justiça 231
6.2.2 A Arte de Viver em Comum e o Raciocínio Político: Pensar Conjuntamente Moral, Economia e Política 234
6.2.3 Contra a Sofística Política: Regimes Políticos, Sentido do Social e Raciocínio Prático 237
6.3 POR UM SOCIALISMO DEMOCRÁTICO 240
6.3.1 Socialismo como "Doutrina das Maiorias Ativas" 241
6.3.2 Antropologia do Dom e Socialismo como Generosidade Bem Compreendida 242
6.3.3 Socialismo como Organização Coletiva e Plural da Economia: Ação Prática de Mistura e Transformismo Social 244

CAPÍTULO III ANTROPOSSOCIOLOGIA POLÍTICA DO DOM: RECONSTRUÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS E RENOVAÇÃO DA DEMOCRACIA EM A. CAILLÉ 247
1 ALAIN CAILLÉ (1944): UM SÁBIO E POLÍTICO POR VOCAÇÃO 251
1.1 1ª FASE (1964-1981): FORMAÇÃO INTELECTUAL NA VERTENTE FRANCESA DA TEORIA CRÍTICA: CRÍTICA DO RACIONALISMO (ECONÔMICO) COMO CRÍTICA DA IDEOLOGIA MODERNA 254
1.2 2ª FASE (1981-1991): NASCIMENTO E DESENVOLVIMENTO DO MAUSS – DO ANTI-ECONOMICISMO À CRÍTICA DA RAZÃO UTILITÁRIA (ANTI-UTILITARISMO NEGATIVO) 256
1.2.1 O Impulso e O Programa Crítico do MAUSS 256
1.2.2 Crítica das Ciências Sociais e da Antropologia Utilitarista: Para Além da Axiomática do Interesse 259

1.2.3	*Crítica Antropológica do Economicismo e Crítica da História Utilitarista: Troca, Moeda, Mercado e a Ilusão do Eterno Presente*	260
1.2.4	*Crítica da Razão Substancial: Tópica Não-Identitária e Terceira Via do Político*	266
1.2.5	*Programa de História Crítica do MAUSS*	268
1.2.6	*Crítica do Ocidentalcentrismo e Terceiro Mundismo: Pensando o Desenvolvimento e Universalismo Relativista*	271
2.1	ANTI-UTILITARISMO... OK, MAS, AFINAL, QUE SÃO O UTILITARISMO E SEU OPOSITOR?	272
2.1.1	*Da Necessidade de uma Definição Sistemática e Antagonista de Utilitarismo e Anti-Utilitarismo*	272
2..1.2	*Da Necessidade do MAUSS levar Mauss a Sério: Por um Paradigma do Dom*	274
3.1	3ª FASE (1991- 2002). A VIRADA DONISTA: DO ANTI-UTILITARISMO NEGATIVO AO ANTI-UTILITARISMO POSITIVO	274
3.1.1	*Histórias de Longa e Curta Duração do Utilitarismo e do Anti-Utilitarismo*	276
3.1.2	*Descoberta dos Dons Modernos e Antropologia Normativa: Homo Donator Reciprocans*	279
3.1.3	*Antropossociologia Geral do Político*	281
3.1.4	*Reconstruir o Normativo, Transformar o Mundo: Ética, Democracia, Economia, Convivialismo e Temas Diversos*	282
2	**POR UMA RECONSTRUÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS: DA CRÍTICA DA RAZÃO UTILITÁRIA AO RETORNO AO POLÍTICO**	287
2.1	CRÍTICA DA RAZÃO UTILITÁRIA: UM PROGRAMA DE TEORIA CRÍTICA	287
2.1.1	*Degradação Utilitarista da Democracia e do Saber: Racionalismo, Cientificismo, Tecnocratismo*	289
2.1.2	*Contra o Monismo Utilitarista: Pluralidade dos Princípios de Ação e Múltiplos Estados do Sujeito*	290
2.2	DEMISSÃO DOS INTELECTUAIS, ESQUECIMENTO DO POLÍTICO E RESGATE DA FILOSOFIA POLÍTICA	292
2.2.1	*Denegação do Político e Neutralidade Axiológica: Implosão/Explosão Disciplinar*	293
2.2.2	*Globalização e Dificuldade de Pensar o Tempo: Ascensão da Hipercomplexidade e Risco da Insignificância*	297
2.2.3	*Resistir ao Parcelitarismo, um Irmão Siamês do Totalitarismo*	299
2.3	POR UMA SOCIOLOGIA GERAL: SOCIOLOGIA COMO FILOSOFIA POLÍTICA, E VICE-VERSA	301
2.3.1	*A Quádrupla Exigência do Conhecimento e a Recuperação da Normatividade*	301
2.3.2	*Ressintetização dos Conhecimentos*	302
3	**A VIRADA DONISTA E O COMPLEXO DO DOM: DOM CONSTITUINTE, TEORIA ANTIUTILITARISTA DA AÇÃO E RECONHECIMENTO**	304

3.1	O LAÇO INDISSOLÚVEL ENTRE SIMBOLISMO E POLÍTICO: ARBITRARIEDADE ASSUMIDA E SUPERADA E CONSTITUIÇÃO POLÍTICA	304
3.2	DOM CONSTITUINTE E FORMAS DE ASSOCIAÇÃO	309
3.2.1	*Registros da Socialidade: Socialidades Primária e Secundária (e Terciária)*	310
3.2.2	*Pensamento das Ordens, Pensamento dos Contextos e a Dimensão do Político*	314
3.2.3	*A Instituição do Social: o Político-Religioso*	318
3.3	TEORIA ANTI-UTILITARISTA DA AÇÃO	323
3.3.1	*Complexo do Dom: Interesse e Desinteresse, Liberdade e Obrigação*	323
3.3.2	*Estrutura Elementar do Dom: Dar, Receber, Retribuir, Demandar, Visar*	328
3.4	PARADIGMA DO RECONHECIMENTO: TEORIA DO VALOR SOCIAL	332
3.4.1	*A Virada de Fim de Século ao Reconhecimento e as Filosofias do Reconhecimento*	333
3.4.2	*Limites das Concepções Vigentes de Luta e Direito de Reconhecimento*	334
3.4.3	*Da Necessidade do Dom para o Reconhecimento e do Convivialismo para a Democracia*	336
PARTE 2	**POLÍTICA SELVAGEM, METAMORFOSES DO POLÍTICO E PARADOXOS DA RECONSTRUÇÃO DEMOCRÁTICA**	343
CAPÍTULO IV	**O COPÉRNICO DO POLÍTICO: AS SOCIEDADES SELVAGENS COMO SOCIEDADES POLÍTICAS EM PIERRE CLASTRES**	344
1	**BREVÍSSIMA APRESENTAÇÃO DE PIERRE CLASTRES (1934-1977)**	345
2	**O PROBLEMA DE UM PODER IMPOTENTE E A REVOLUÇÃO COPERNICANA NO PENSAMENTO POLÍTICO**	350
2.1	O QUE É, AFINAL, O PODER POLÍTICO? RENOVAR A ANTROPOLOGIA POLÍTICA	350
2.1.1	*O Problema de um Poder Impotente: a Chefia Indígena*	351
2.1.2	*“Sem Fé, nem Lei, Nem Rei”? Que assim seja!*	352
2.2	PENSANDO OUTRAMENTE O PODER	354
2.2.1	*Crítica ao Etnocentrismo*	354
2.2.2	*Como Explicar a Ausência do Estado? A Explicação Etnocêntrica*	356
2.2.3	*Onde Está o Poder? Ou Só no Estado, ou “Em todo Lugar e em Lugar Nenhum”?*	358
2.2.4	*A Revolução Copernicana: Explicar Politicamente o Poder Político*	359
3	**A FILOSOFIA DA CHEFIA INDÍGENA E OS MECANISMOS DE NEUTRALIZAÇÃO DO PODER**	362

3.1	AS QUALIFICAÇÕES DA CHEFIA INDÍGENA	362
3.1.1	*Fazedor de Paz, e não Juiz*	363
3.1.2	*A Obrigação de Generosidade e a Poliginia: o Poder Endividado e Depredado*	363
3.1.3	*O Poder e a Palavra: o Bom Orador*	364
3.2	A ESCOLHA E O DISPOSITIVO: NEUTRALIZAÇÃO DO PODER PELA QUEBRA DE RECIPROCIDADE	367
CAPÍTULO V	**DESENCANTAMENTO SIMBÓLICO E ADVENTO DA AUTONOMIA EM MARCEL GAUCHET**	370
1	**MARCEL GAUCHET (1946-): UM DESCONHECIDO CLÁSSICO CONTEMPORÂNEO**	373
1.1	1ª FASE (1966-1974): FORMAÇÃO DE UM PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO-POLÍTICO ANTIMARXISTA, DE UM ESTRUTURALISTA INFIEL E DE UM "DEMOCRATA CONSEQUENTE"	376
1.2	2ª FASE (1975-1985): DA LIÇÃO DOS SELVAGENS À HISTÓRIA POLÍTICA DA RELIGIÃO: RELIGIÃO, DEMOCRACIA, LIBERALISMO E SUBJETIVIDADE	382
1.2.1	*História Política da Religião e Religião na Democracia*	386
1.2.2	*História do Sujeito na Democracia: Uma Outra História da Loucura*	388
1.2.3	*História do Liberalismo, o Advento do Social-Histórico e do Estado Representativo*	390
1.3	3ª FASE (1989-HOJE): DO DESENCANTAMENTO DO MUNDO À GENEALOGIA DO ADVENTO DA DEMOCRACIA, PASSANDO PELA HISTÓRIA DA REVOLUÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM	392
1.3.1	*História da Revolução dos Direitos do Homem*	392
1.3.2	*O Advento da Democracia*	395
1.3.3	*Ontologia do Tempo Presente: Crise e Desafios da Democracia Contemporânea*	401
2	**A POLÍTICA DA INSTITUIÇÃO SELVAGEM E A FILOSOFIA POLÍTICA DO DOM**	405
2.1	RELIGIÃO COMO INSTITUIÇÃO: A EXIGÊNCIA DURKHEIMIANA AO PENSAMENTO SELVAGEM	406
2.2	ANTROPOLOGIA DO POLÍTICO NA ORIGEM DOS TEMPOS: A RELIGIÃO DOS SELVAGENS	409
2.3	O RELIGIOSO E O POLÍTICO: A INVARIANTE ESTRUTURAL	411
2.3.1	*Religião como Dívida do Sentido: Lógica da Heteronomia*	411
2.3.2	*Função Política da Religião: Despossessão contra o Estado*	413
2.3.3	*Lição dos Selvagens: Estruturação Ontológica Última e Relação do Social ao Poder*	416
2.4	DOM E INCLUSÃO COSMOBIOLÓGICA: IMPOSSIBILIDADE DE CRÍTICA DO FUNDAMENTO E DA AÇÃO CRIADORA	418
2.5	PENSAMENTO CONTRA A HISTÓRIA E ANTI-	423

SUBJETIVISTA

3 O ADVENTO DO ESTADO E A TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO 427

3.1 O ESTADO COMO TRANSFORMADOR SACRAL 428

3.2 DOMINAÇÃO E HIERARQUIA 429

3.3 HISTÓRIA E EXPANSÃO 431

4 A DINÂMICA DA TRANSCENDÊNCIA E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO 433

4.1 O ADVENTO DO DUALISMO ONTOLÓGICO NA ERA AXIAL 433

4.2 PROLEGÔMENOS À REVOLUÇÃO DEMOCRÁTICA: TRANSCENDÊNCIA DIVINA, INTELIGÊNCIA DO MUNDO E TRANSFORMAÇÃO DA NATUREZA 435

CONCLUSÃO DO POLÍTICO À RACIONALIDADE RETÓRICA: FUNDAMENTOS PARA UMA GENEALOGIA DAS FIGURAÇÕES DO POLÍTICO E HERMENÊUTICA CRÍTICA DO TEMPO PRESENTE 441

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 446

INTRODUÇÃO

A DEMOCRACIA COMO PROBLEMA, O POLÍTICO COMO DESAFIO, O DOM COMO CAMINHO

> Tudo se joga na identificação da problemática; o que admito ser o que menos vai por si mesmo. Nós não estamos espontaneamente presentes em nosso tempo. Nós tendemos a viver alhures, atrás, do lado, nós o atravessamos sonambulamente. *A empresa mais difícil é a de se tornar seu próprio contemporâneo*. Quantas energias e talentos gastos em vão, em cada época, a serviço de causas mortas ou na procura de objetos que não existem mais! (Marcel Gauchet)[1]

1 O QUE NOS ACONTECE? DESAFIOS DO TEMPO PRESENTE

A Revolução Francesa não tem mais atualidade. “A Revolução Francesa acabou” (FURET, 1979, p. 19). O caráter exemplar da Revolução Francesa, que tivera como prova de honra e força profética a Revolução Bolchevique de 1917, permitia pensar o futuro tendo por referência testamentária e modelo de ação o acontecimento revolucionário extraordinário do passado. Após outubro de 1917, 1789 não era mais tão somente um mero molde possível, desejável, esperado, mas ainda sem conteúdo, de uma revolução porvir, pois agora havia se tornado a mãe de um acontecimento real, datado e registrado. Um espírito de filiação entre os revolucionários do século XX e os revolucionários do fim do século XVIII permitiu, a partir de então, uma genealogia das revoluções modernas, com uma narrativa mimetizada em que surgiam novos Dantons e Robespierres, bem como a antevisão das novas proles em gestação. Com a III[a] Internacional (1919-1943), o fim da Segunda Guerra, a consolidação do Império Soviético e a Revolução chinesa de 1949, a perspectiva desta expansão só fez se consolidar, marcando o *leitmotiv* do enredo da Guerra Fria e dando a feição do nosso breve ou longo século XX (a depender da perspectiva pela qual o narremos), com suas idas, vindas, perigos e esperanças.

Contudo, o pensamento revolucionário moderno, que nasceu na “era das revoluções” (HOBSBAWM, 2003), atravessou a “era do capital” (HOBSBAWM, 1996) e a “era do imperialismo” (HOBSBAWM, 2003), para tornar-se um dos protagonistas da “era dos extremos” (HOBSBAWM, 1995), foi posto em questão na proximidade do bicentenário da Revolução Francesa pelo revisionismo historiográfico e pelos próprios acontecimentos históricos, mediante a vitória arrebatadora, no último quarto

[1] GAUCHET, M. CH, p.18 (grifo meu).

do século, do *modelo democrático-liberal*, quando, finalmente, as críticas contra o totalitarismo nazista e fascista se estenderam, no interior da esquerda ocidental, contra o campo do "comunismo", juntamente com a extraordinária valorização dos direitos do homem.[2] No que se constatou, com certo tom de melancolia por parte de alguns, um desencanto daquela "paixão revolucionária" (FURET, 1995) que tanto animou os homens e as mulheres por quase 200 anos, abrindo tempos um pouco depressivos de autoanálises e de *mea culpa* por parte de antigos comunistas. Como diz Guillebaud (2003):

> Muitos intelectuais tiveram que se submeter ao "desvio da autocrítica" em um momento em que muitos realizam uma contrita rejeição, melancólica ou desesperada, a suas convicções de ontem em uma ladainha um pouco "obsessiva e vertiginosa", em um amplo movimento crepuscular, em uma vaga de descrença que põe em cheque a "força da convicção"; exatamente a força que, segundo Jean-Claude Guillebaud, trata-se de reconquistar com um novo movimento de refundação do mundo.

Na esteira de tais acontecimentos, tornou-se famosa a tese de Francis Fukuyama, escritor de um obituário *best seller* do pensamento revolucionário, em artigo publicado, no verão de 1989, com uma força simbólica que não poderia ser menor, exatamente na revista americana *National Interest*, onde demarcou com exatidão a condensação simbólica de vitória do americanismo e derrota do revolucionarismo ocorrida em 1989: "O ano de 1989 – o aniversário do bicentenário da Revolução Francesa e da ratificação da Constituição Americana – marcou o decisivo colapso do comunismo como fator na história mundial" (FUKUYAMA, 1992, p. 25). Colapso cujo resultado seria, para ele, outra Revolução que sacramentaria o fim das revoluções – "uma revolução liberal em escala mundial" – que realizaria o fim da própria história; o que presenciaríamos era:

> não apenas o fim da Guerra Fria, ou a passagem de um período particular da história do pós-guerra, mas o fim da história enquanto tal: isto é, o fim do ponto de evolução ideológica do gênero humano e a universalização da democracia liberal do Ocidente como a forma final de governo humano (FUKUYAMA, 1992, Cap. 2).

Desde então, a sagrada família revolucionária sofreu de uma síndrome de esterilidade que, com crescimento vegetativo exponencialmente negativo, viu a sua população reduzida a um nível residual; com a exceção heroica evidentemente de

[2] No que diz respeito ao mundo francês, isso ocorreu em meados de 1970. Ver GAUCHET, M. DcEM, "Les droits de l'homme ne sont pas une politique", *Le Débat*, n°3, juillet-août 1980.

"irredutíveis" (BENSAID, 2008)[3], em "defesa de causas perdidas" (ZÏZEK, 2011.)[4], em busca da "hipótese comunista" (BADIOU, 2012)[5] ou na esperança dos potenciais redentores da criatividade multitudinária (NEGRI, 2004)[6]. Se, na virada de 1960 a 1970, a questão da revolução já não interessava mais a ninguém (GAUCHET, p. 35-36), no fim do século, não somente a questão da revolução não mais se põe *em massa*, como também o próprio projeto de autonomia coletiva tende a ir pelos ares: a fé nas soluções coletivistas, que era ainda vivaz nos anos 1980, segundo Gauchet, "se dissipa no ar sem deixar vestígios" (GAUCHET, p. 14). Contudo, se tal esfumaçamento da ideia revolucionária e das soluções coletivistas se deu no centro do sistema, tampouco deixou de existir uma efervescência nas margens, pois, como diz Werneck Vianna, o mundo permaneceu conflagrado em conflitos de natureza nacional-popular, pelo qual a revolução se faz expressão da periferia, da religião e das etnias subjugadas, enquanto *fato*, muito mais do que como projeto moderno de transformação:

> A revolução persiste como um fato, embora não mais represente, na tradição iluminista que a instalou, como momento necessário da luta pela igualdade, o *fiat* do desenvolvimento histórico. O nacional-popular, em um mundo que unifica seus mercados por cima das fronteiras dos Estados-nacionais, deixa de ser uma forma expressiva de uma classe subalterna moderna – a classe operária – para se instituir como o discurso e a prática de personagens da tradição" (WERNECK VIANNA, 1997, p. 59-60).

Personagens que aparecem em meio à encenação vitoriosa do neoliberalismo de fim de século, tanto mais que, com o afundamento do mito coletivista do "socialismo real", torna-se hegemônico, entre 1989 e 1992, o "mito antagonista do neoliberalismo" (MORIN, p. II). Na verdade, desde os anos 1960[7], na aurora das sociedades de consumo e em vias de informatização, havia surgido uma

[3] Aludo a Daniel Bensaïd, recentemente falecido, que escreveu um livrinho interessante com teoremas de resistência contra as metanarrativas contemporâneas de fim das metanarrativas.
[4] Aludo a um dos grandes representantes contemporâneos do pensamento revolucionário, Zïzek.
[5] É o segundo dos grandes resistentes.
[6] É o terceiro e mais interessante de todos, Toni Negri.
[7] O mito neoliberal já estava em gestação nos anos 1960, com os trabalhos de Friedrich von Hayek, Milton Friedman, dentre outros. O documentário de Milton Friedman (1912-2006) (que foi um dos principais representantes do neoliberalismo, conselheiro das reformas de Reagan e de Pinochet e tutor dos *chicago boys*), produzido em 1980 com apresentação de Arnold Schwarzenegger (!) – *Free to Choose* (Public Broadcasting Service - PBS), do qual resultou um livro homônimo – pode ser considerado, juntamente com as reformas de Pinochet (que ascendeu ao poder em 1973), um marco na consolidação do discurso neoliberal em todo o mundo, que mesmo com a crise chilena, passou a se expandir pela América latina com a década perdida (1980) e mundialmente com o processo de mundialização dos mercados.

vaga de discursos póstumos sobre o fim do homem e a morte do sujeito[8], o advento do pós-industrial e os fins da ideologia e da utopia[9] e, enfim, sobre a chegada no pós-moderno[10]. Certamente, com o Maio de 1968, o movimento utópico teve uma forte ressurgência à revelia das extrema-unções de estruturalistas e frankfurtianos (com chancela de Marcuse), formando uma autêntica era da autogestão e autonomia expandida por todas as esferas do social[11]; contudo, a partir dos choques do petróleo de 1973 e 1979, com a consolidação da crise do modelo de Estado de Bem Estar[12] e a implementação das reformas Reagan (1981-1989) e Thatcher (1979-1990) e com a revolução das tecnologias de comunicação e informação e ascensão das sociedades em rede, teremos um refluxo da utopia de uma sociedade alternativa pela absorção da "crítica artística" (CASTELLS, 1996) pelo próprio sistema capitalista, que, anestesiando o discurso crítico e operando as desregulamentações em nome da autenticidade dos sujeitos e da eficácia dos mercados mundializados, fará o império da *Cité* das redes, da organização por projetos e da "acumulação flexível" (BOLTANSKI, 2009). Assistimos a uma ascensão irresistível do individualismo mobilizado pela visada de um futuro com liberdades pessoais e prazeres privados multiplicados, que, com a ascensão da sociedade civil, dos direitos humanos e da valorização da cidadania, opera-se, conjuntamente, de forma às vezes complementar, às vezes antagônica, uma grande onda de privatização geral moral, política e econômica.[13] Eis o terreno fértil para a germinação do mito neoliberal, que, em meados de 1980, fundado em um *utilitarismo generalizado e dominante*, relegará a escanteio a tradição, tão cara ao liberalismo político europeu, do contrato social fundado na vontade coletiva, no que busca assimilar as autonomias civis e políticas ao princípio do mercado, guiado pela utopia da substituição do político e da esfera pública pelo reino dos procedimentos

[8] Tema que animou os debates do estruturalismo nos anos 1960. O livro que marca o período, vendendo como pãezinhos e consolidando magistralmente a tese da morte do sujeito e do fim próximo da figura do homem é, sem dúvida, *As Palavras e as Coisas*, de Foucault, publicado em 1966.

[9] Refiro-me dois grandes livros de grande repercussão de Daniel Bell sobre o fim das ideologias e, depois, sobre o advento das sociedades pós-industriais.

[10] O discurso sobre o pós-moderno ganha a época com o relatório de Lyotard publicado em 1979.

[11] Aludo ao livrinho de Rosanvallon, hoje quase impossível de ser encontrado, sobre a autogestão, analisando a explosão desta utopia, e seus impasses, em todas as esferas do social na década de 1970 (sindicatos, empresas, individual, etc.).

[12] Sobre a crise do modelo de Estado de Bem-Estar (ou Estado Providência, como dizem os franceses), remeto ao brilhante livrinho de Rosanvallon.

[13] Alain Renaut e Luc Ferry veem, paradoxalmente, no pensamento 68, com seus discursos sobre o fim do sujeito e da história o embrião do privatismo e hiperindividualismo ascendente nos anos 1980, em que restará, depois da anestesia da dimensão do público, o lema de "a cada um sua moral e sua verdade" (RENAUT, 1989).

impessoais e anônimos das leis naturais; no que um *capitalismo*, até então *utópico*, pôs-se a sentar, de forma bem real, no posto de novo soberano do mundo.[14]

Passados, contudo, quase 26 anos da queda do Muro de Berlim e 14 anos dos atentados de 11 de setembro, inúmeros acontecimentos se acumulam de forma a desafiar o otimismo, inclusive do próprio Fukuyama, quanto à predestinação da espécie humana à democracia liberal assimilada ao princípio de mercado. Vitoriosa política e moralmente, ampliando-se e aprofundando-se por todo o mundo, as *democracias se puseram contra elas mesmas*, para remetermos à fórmula de Gauchet. Ironicamente, entramos em uma crise do liberalismo no exato momento em que o modelo de democracia liberal se tornou vitorioso mundialmente; mas tal vitória foi à custa de uma simbiose contingencial entre o liberalismo político e o modelo liberal de sociedade de mercado (que pode conviver perfeitamente sem democracia), por meio do *credo liberal de uma sociedade organizada por um mercado autorregulado*.[15] O reino soberano do modelo de sociedade-mercado mina, assim, os fundamentos da soberania e legitimidade do regime democrático-liberal que se consolidara no pós-guerra; modelo que, dependia, em parte, do conflito com o seu antagonista, o totalitarismo comunista, para que mantivesse a força de sua legitimidade com um sistema de freio à generalização do princípio de mercado.

Mas sua hegemonia bateu (e está batendo) fortemente com a cabeça no muro. Após o *turn over* de 2001 e com a crise econômica desengatada pelos *subprimes* em 2008, assistimos a uma generalizada crise do modelo vigente. O mito do neoliberalismo está naufragando, mas sem ser superado. Sua sobrevida, como bem assinala Morin, decorre de uma ausência de alternativa, que é resultado de uma "ausência de um *pensamento político* capaz de se responsabilizar pela problemática econômica no lugar de estar a reboque da economia e dos processos sociais que ela encadeia" (MORIN, E. "Prefácio", in EsXXI, p.II) Ao movimento de resistência altermundista da última década, se somam agora inúmeras vozes, mas temos não apenas protestos democratizantes, como também crises regressivas. Ironicamente, após sete anos, vemos que a crise do neoliberalismo desencadeou uma crise mais profunda de legitimidade no modelo de democracia política do que

[14] Aludo ao grande livro de Pierre Rosanvallon, que reconstrói a história da ideia de mercado. ROSANVALLON, 1990 [1979]. O excelente curso de Foucault sobre o neoliberalismo pode ser considerado um diálogo com este livro de Rosanvalon FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1979]. A data dos dois trabalhos, 1979, mostra como o discurso neoliberal já revela bem sua face no final de 1970.

[15] Aludo à expressão de Polanyi no seu grande livro sobre a formação e queda da utopia liberal: POLANYI, Karl, *La Grande Transformation: Aux Origines Politiques et Économiques de Notre Temps* (Prefácio de Louis Dumont). Paris: Gallimard, 1983 [1944].

no modelo neoliberal de mercado.[16] Não apenas o *mundo "não-liberal"* não parece predestinado à democracia liberal – como mostram (a) o curso dos acontecimentos de uma Primavera Árabe já tornada um sombrio Inverno – que, após uma guerra civil interminável na Síria, um início de guerra civil recente na Líbia, uma nova ditadura militar no Egito, a desestabilização possível da Tunísia, se consumou, em 2014, com o surgimento de um inacreditável monstro mundial denominado "ISIS", agora "Estado Islâmico", nascido na resistência sunita no Iraque pós-guerra, fortalecido na Síria, e agora responsável por um desmantelamento do Iraque e da Síria formando um embrião de Estado Fundamentalista sunita –, bem como a virada ditatorial protofundamentalista de Erdogan na Turquia e a manutenção da extrema-direita, com Netanyahu, no poder de Israel[17]; (b) as viradas populistas e/ou ditatoriais na Rússia de Putin[18] e em países latino-americanos como a Venezuela, a Argentina, a Bolívia e o Equador[19]; (c) a manutenção do regime político centralizado no partido único na China, na Coreia do Norte e no governo fidelista em Cuba[20], (d) sem falar da situação crônica de instabilidade política e de colapso estatal já de longa data em países africanos como Etiópia, Somália, Mali, Congo, Nigéria,

[16] Tal crise atual é expressa no *Democracy Index,* referente ao final de 2014, que é uma publicação anual que avalia o estado da democracia em 167 países independentes conforme alguns parâmetros (processo eleitoral e pluralismo, liberdades civis, funcionamento do governo, participação política e cultura política) –, classificando as democracias em plenas, imperfeitas, regimes híbridos e regimes autoritários. Ele expressa um ano de ascensão da insatisfação com as democracias, apresentando três regiões com regressão (América Latina, Oriente Médio/Norte da África e África Subsaariana), ainda que tenha havido duas regiões com relativa melhora (Ásia e Europa Oriental). Não houve mudança na pontuação média para a América do Norte ou Europa Ocidental. Nestas duas regiões, no entanto, o descontentamento popular com a democracia foi expressa pelo crescimento dos partidos populistas e de protestos, que, na Europa, representam um desafio crescente para a ordem política estabelecida, situação que, segundo o relatório, deve se agravar em 2015 (THE ECONOMIST INTELLIGENCE UNIT. *Democracy Index*, 2014, 7ª Edition p.1).

[17] Curiosamente, além de Obama, o *global player* Papa Francisco entrou em ação para desfazer as inimizades, estabelecer contato e criar condições de paz no Oriente Médio em 2014.

[18] Uma Rússia com estratégias políticas bem imprevisíveis, na atual situação da Ucrânia após a revolução de Maïdan e diante de uma UE enfraquecida interna e externamente, feitas por um Putin esfinge bem hábil no jogo da duplicidade. De uma Rússia em que todos os traços de uma ditadura estão pintados, e talvez, também alguns traços de regime totalitário. Um livro de um dissidente da cúpula governista de Putin, publicado recentemente em 2014, relata o mundo surreal de uma Rússia com uma mídia já completamente controlada pelo governo, fazendo com que, em um estilo já bem próprio de regimes totalitários, "nada seja verdadeiro e tudo seja possível": POMERANTSNEV, P. Nothingis True and Everything is Possible. New York: Public Affairs, 2014. Mas para que se torne realmente tal, um longo processo ainda seria necessário, como veremos com Lefort.

[19] Cada qual tem características próprias. Ao passo que a Bolívia parece melhor integrada na dinâmica mundial com sua especialização na divisão internacional do trabalho (a quinua foi uma benção a Evo, juntamente com suas reservas de minério e gás), a Venezuela está corroendo em uma ditadura madura e bufônica sentada sobre uma economia em frangalhos. Mais uma vez, curiosamente, é Papa Francisco quem está em ação agora, e não o governo brasileiro ou americano, nesta primeira semana de julho de 2015, para recompor politicamente a América Latina.

[20] Com a mudança recente desencadeada pela surpreendente aproximação entre EUA e Cuba, intermediada, de novo, pelo principal ator político mundial do momento (ao lado de Obama e Putin), Papa Chico. Se Cuba irá liberalizar o sistema político e civil, ou se irá seguir uma via chinesa na escala de uma ilha, isso é ainda uma incógnita, mas as coisas ao menos se mexem.

República Centro-Africana e Eritreia[21]; e (e) da presença do fenômeno do terrorismo internacional midiaticamente amplificado.

Como também o próprio *mundo da democracia liberal* está em plena crise – como é visto com (a) a ascensão da extrema direita na Europa (o UKIP na Inglaterra, o *Front National* na França, o FPO na Áustria, o Aurora Dourada na Grécia, o *Jobbik* na Hungria), e nos Estados Unidos, com o *Tea Party*; (b) com a crise de confiança no sistema político em geral nas mais diversas democracias no mundo, incluindo a brasileira, (c) com as "exceções" jurídicas e políticas às liberdades civis e ao direito internacional feitas nos EUA, desde 2001, em nome da guerra contra o terrorismo, bem como com a regressão dos direitos humanos nos países ocidentais[22] (d) com a atual crise da dívida grega, governada atualmente pelo primeiro-ministro Tsípras, de um partido de esquerda radical, o Podemos grego (*Syriza*), com seus desdobramentos imprevisíveis e perigosos para a União Europeia, que insiste em impor uma agenda de reforma neoliberal a um país governado por uma esquerda radical, que, por sua vez, insiste em não propor alternativa econômica viável[23]; (e), e, enfim, obviamente, no Brasil, com o desencadeamento dos fatos ocorridos, desde as jornadas de 2013, que se

[21] Eritreia é governada atualmente por um governo autoproclamado "maoísta", responsável por um dos maiores fluxos contemporâneos de refugiados em massa batendo às portas da Europa. Segundo importantes analistas deste país tornado uma grande caserna – autores de um livro ao qual não tive ainda acesso (*Erythrée. Un naufrage totalitaire*, Paris: PUF, 2014) – trata-se de um totalitarismo senil em vias de dissolução, que poderá levar consigo o chifre da África (Somália e Etiópia): GOUÉRY, Francket; JEANGÈNE VILME, Jean-Baptiste. "Comment faire face au totalitarisme érythréen". *Le Monde*. 17.06.2015.

[22] Segundo o Relatório *Estado dos Direitos Humanos* 2014/2015, feito pela Anistia Internacional, além das violações usuais na maior parte do mundo, temos a sua degradação nos próprios países ocidentais mais desenvolvidos. A respeito da Europa: "Em toda a União Europeia (UE), dificuldades econômicas estabelecidas e a confiança decrescente nos partidos políticos tradicionais levaram a um crescimento dos partidos populistas em ambas as extremidades do espectro político. A influência de atitudes nacionalistas e veladamente xenófobas foi visível sobretudo nas políticas migratórias cada vez mais restritivas, mas também se refletiu na desconfiança crescente à autoridade supranacional. A própria UE foi um alvo em particular, mas também o foi a Convenção Europeia dos Direitos Humanos. O Reino Unido e a Suíça lideraram o ataque, com partidos governistas em ambos os países atacando abertamente o Tribunal Europeu de Direitos Humanos e discutindo a retirada do sistema da Convenção. Em resumo, em nenhum momento desde a queda do Muro de Berlim a integridade e o suporte à estrutura internacional de direitos humanos na região da Europa pareceu tão frágil" (ANISTIA INTERNACIONAL. *Estado dos Direitos Humanos* 2014/2015, p.32).

[23] A análise de Habermas da questão da dívida grega, feita em final de junho de 2015, é uma das mais lúcidas, mostrando como o que está em jogo é a necessidade de recuperar a dimensão política contra a razão tecnocrática, mas, ao mesmo tempo, assumindo a responsabilidade de homem político diante da *política real*, e não cumprindo o papel de moralizador, tal como o *Syriza* faz, em um "*blame game*" não propositivo: "A fraca performance do governo grego não muda nada o escândalo: os homens políticos de Bruxelas e Berlim se recusam a endossar o papel de homens políticos quando se encontram com seus colegas atenienses [...] quando eles falam, eles o fazem exclusivamente no seu papel econômico, aquele de credores. Que eles se transformem assim em zumbis tem um sentido: trata-se de dar ao procedimento tardio de declaração de insolvabilidade de um Estado uma aparência de projeto apolítico, suscetível de ser objeto de um procedimento privado diante dos tribunais. Porque, tendo feito isso, é tanto mais fácil negar uma corresponsabilidade política [...] Mas o que exprimo é a vontade legítima de ver a face de homens políticos surgir por detrás da máscara de financistas. Por este papel é o único no qual eles podem ter de dar contas por um fracasso que se traduziu por uma quantidade de vidas desperdiçadas, de miséria social e de desespero" (HABERMAS, J. "La scandaleuse politique grecque de l'Europe", *Le Monde*, 24.06.2015).

agravaram no ano passado, e mais ainda agora, poucos meses após a reeleição do governo Dilma, que tem sua legitimidade questionada publicamente não somente em função dos escândalos de corrupção, como o vertiginoso da Petrobras, como, principalmente, pela necessidade de ajustes no modelo econômico fracassado, com as chamadas "medidas de ajuste fiscal", que são, na verdade, como bem observa Werneck Vianna, "eufemismo para uma política de austeridade do tipo que sublevou as ruas e as praças europeias neste começo de século e, hoje, na Grécia –, erodindo as forças de sustentação do seu partido e do seu governo nas bases sindicais e no mundo popular" [24], no que ameaça, agora, fazer o equilíbrio da situação política escapar pelos hábeis dedos prestidigitadores de Lula, que era o único que fazia política em seu governo, mas que está, assim como sua sucessora, com a imagem corroendo em praça pública no momento. Ainda que as ruas estejam constituindo, nos últimos anos, uma "esfera pública paralela, à margem dos partidos e das organizações formais", elas não estão sendo espaços de deliberação e de busca de "auto-esclarecimento sobre o que, afinal, nos aflige na hora presente" (WERNECK, 2010-2114). Ao contrário, estamos desde o ano passado em uma situação nacional de crescimento de uma forma de mentalidade autoritária nos dois polos do espectro político, em que a adjetivação "fascista" torna-se cada vez mais concreta, inclusive como técnica "fascista" de eliminação do adversário, sobremaneira no discurso, mas também com eventuais passagens ao ato físicas. Diante de um governo que persiste em manter, em jogo duplo, o registro de discurso de uma esquerda caduca diante de práticas neoliberais igualmente caducas, temos que, das manifestações de junho de 2013, restaram não muito mais do que os atos espetaculares de violência, o cinismo, o desencanto e o oportunismo político. Tanto mais porque ainda não se encontrou, por aqui, um ator que consiga, de fato, realizar uma adequada avaliação da situação, que a interprete e, em seu nome, lhe conceda uma expressão política.

Em visão panorâmica, em suma, a crise democrática é geral.[25] E eis que, neste cenário nacional, regional e mundial, de crise democrática e política, um ator

[24] O endereço eletrônico é: http://www.acessa.com/gramsci/?page=visualizar&id=1745.

[25] Apanhado que podemos fazer com o *Democracy Index* de 2014. Segundo ele, o mal-estar político na Europa Central e Oriental levou à decepção a e um questionamento generalizado da força da transição democrática da região. O Índice de Democracia melhorou ligeiramente em 2014, mas, desde que foi criado, em 2006, a trajetória global da região tem sido de regressão. No Ocidente desenvolvido, (a) um rápido declínio na participação política, (b) deficiências no funcionamento do governo e (c) restrições às liberdades civis estão tendo um efeito corrosivo sobre algumas democracias antigas. Os EUA e a Europa Ocidental têm sofrido um declínio em suas pontuações médias desde a primeira edição do Índice. Os eleitores estão apresentando níveis preocupantes de

persiste em não apenas não sair da cena pública, ao contrário do otimismo anticlericalista de um mundo governado pela razão, como também se fortalece ainda mais: a religião, na forma privada[26], mas também em várias formas na esfera pública e no mundo político: (a) no Brasil, com os políticos religiosos, principalmente os de algumas denominações evangélicas (alguns das quais recorrendo a uma "teologia do domínio" como forma de criar inteligibilidade religiosa a fenômenos políticos), com a atuação política da Igreja Católica e das demais religiões; (b) no mundo, com a ascensão de diversas formas de fundamentalismo (islâmico, hindu, budista, judaico, cristão) e com não apenas a ausência de queda, como também o aumento de importância de lideranças religiosas atuando politicamente (são os exemplos mencionados do Papa Francisco, mas também poderíamos mencionar Dalai Lama, o Regime dos Aiatolás no Irã, a nova centralidade da Igreja Ortodoxa na Rússia, etc.); e (c) no Islã, em geral, "em nome da resistência de uma enraizada tradição religiosa e social ao projeto de secularização como fruto necessário da modernização" (WERNECK, p. 59). Fatos que nos põem a questão do sentido atual da tese do desencantamento do mundo, desafiada por propositores de um "reencantamento do mundo", ou, ao menos, pelos que veem um retorno do religioso na esfera pública em sociedades pós-seculares como sendo um questionamento ao desencanto. Mas tais fatos põem, igualmente, a questão da possibilidade de estar havendo, em alguns movimentos político-religiosos contemporâneos, como no caso do Estado Islâmico, um ressurgimento do totalitarismo em novas formas.

---

raiva, decepção e desligamento, que os partidos tradicionais e os políticos estão lutando para responder. A pontuação da América Latina, de seu lado, estagnou desde que o Índice foi publicado pela primeira vez, ilustrando problemas profundamente enraizados na região com a cultura política, a participação política e o funcionamento do governo. Mesmo no Brasil, o único país da região a registar uma melhoria em sua pontuação em 2014, a desilusão popular com o estado da política ficou evidente na forma da vitória de Dilma Rousseff. O Oriente Médio, o Norte da África e a África Subsaariana registraram uma melhora muito modesta em suas pontuações médias regionais entre 2006 e 2014, mas a partir de bases muito baixas e, de fato, a democracia foi enfraquecida, em ambas as regiões, entre 2013 e 2014. Nenhuma região do mundo tem experimentado mais turbulência nos últimos anos do que a primeira. Parecia concebível que a Primavera Árabe, que começou no final de 2010, poderia prenunciar um período de transformação política análoga à da Europa Oriental na década de 1990. No entanto, apenas a Tunísia pode afirmar que consolidou os ganhos democráticos. O Egito foi revertido para um regime autoritário, enquanto numerosos países da região têm mergulhado em violência e instabilidade (The Economist Intelligence Unit*. Democracy Index*, 7ª Edition, 2014, p.2-3).

[26] A própria religião parece não recuar diante da "secularização das consciências". Cerca de 82% da população do mundo era religiosa em 1970. Houve um crescimento, até 2010, para cerca de 88%, havendo previsão de um novo aumento para cerca de 90% até 2020. A adesão religiosa está crescendo, em grande parte, devido ao ressurgimento contínuo da religião na China. Em 1970, o cristianismo e o islamismo representavam 48,8% da população global; em 2020, eles provavelmente irão representar 57,2%. O Norte global está se tornando mais religiosamente diversificado, com mais países se tornando o lar de um número maior de religiões do mundo. No entanto, a diversidade religiosa está diminuindo em muitos países do Sul global com o crescimento principalmente de uma religião, mais comumente o cristianismo ou o islamismo (Christianity in its Global Context, 1970–2020, p.6, disponível em http://wwwgordonconwell.com/CSGCResources/ChristianityinsGlobalContext.pdf).

Enfim, temos um pipocar de protestos e rebeliões, por um lado, e, por outro, uma onipresença de crises políticas, motivacionais e de legitimação. Sintomas não faltam de tais crises: (a) protestos aflorando de todos os tipos e lugares (Primavera Árabe, Occupy, Indignados, Grécia, Jornadas Brasileiras, Hong Kong, Taiwan, etc.); (B) absenteísmo eleitoral ascendente em democracias consolidadas[27]; (c) sensação de alheamento da classe políticas do interesse do povo, com sentimento de incapacidade deliberativa e decisória de instituições garantidoras da democracia em esferas nacional e internacional, combinado a uma sensação de corrupção generalizada e sistêmica[28]; e (d) escapismo em um estilo de vida privatista, acompanhado de uma mentalidade securitária[29] e de uma instrumentalização crescente da ação social.

Ocorre, em suma, diante de tantos signos do espírito do tempo, que, senão o espectro das revoluções, ao menos o sentimento difuso de uma metamorfose disruptiva reaparece à cena mundial. Vivemos uma mutação civilizatória que não mostra ainda seu rosto e não nos revela se nascerá da fraternidade ou da guerra. Os fatos andam a frente dos atores que são carregados pelas ondas reformadoras com vagas democratizantes do sistema capitalista contemporâneo. Estamos em meio a um risco da *dissociação entre ator e fatos*, em decorrência da falta, por parte dos atores, de critérios para uma adequada avaliação de sua situação, o que faz com que "a revolução passiva se institua como um processo em que a mudança esteja sempre limitada pelos avatares da conservação, obrigando o mundo a uma permanente reiteração desencantada da ordem estabelecida" (WERNECK, p. 61)[30],

---

[27] Um exemplo pode ser tirado da "maior democracia" do mundo, a dos EUA, onde menos da metade (49%) dos jovens, com idades entre 18-29, foram registrados para votar nas eleições intermediárias de 2010, havendo um decréscimo de dois pontos percentuais a partir de 2006, sendo a menor taxa de inscrição para uma eleição nas duas últimas décadas. A razão mais comum dada por jovens e adultos mais velhos (idade 30+) para não se registrarem para votar em 2010 foi a falta de interesse, onde 48% a 51% dizem que não estão interessados ou sentem que o seu voto não faria diferença (CIRCLE - CENTER FOR INFORMATION & RESEARCH ON CIVIC LEARNING AND ENGAGEMENT. Why Half of Youth Don't Register to Vote?, 2014). Disponível em: http://www.civicyouth.org/2014-midterms-why-half-of-youth-dont-register-to-vote/).

[28] Uma pesquisa mundial envolvendo 114 mil pessoas em 107 países, diz que 53% das pessoas inquiridas acham que a corrupção aumentou ou aumentou muito ao longo dos últimos dois anos, 29% acham que ela tem permanecido a mesma e apenas 18% pensam que ela diminuiu (TRANSPARENCY INTERNATIONAL, Global Corruption Barometer 2013, p.3-6).

[29] Chamo de "mentalidade securitária" no sentido amplo do termo segurança, incluindo não apenas a sensação da violência como um grande problema social (crimes, mas também terrorismo), com apelos à polícia, segurança pública e aumento do sistema punitivo, como também a busca de segurança no emprego (medo de desemprego), na habitação (condomínios, lazer em lugares fechados, etc.), a busca de "pureza" pelo medo do outro (vizinho, de outra classe, compatriota ou imigrante) e, enfim, insegurança quanto ao futuro, que alimenta a indústria multimidiática (Hollywood, Internet) e as empresas religiosas e políticas, fundamentalistas ou não, de narrativas apocalípticas.

[30] Remetendo ao conceito gramsciano de revolução passiva, Werneck considera que "a revolução passiva, que antes era um processo referido a formações nacionais com precisa contextualização histórica, ter-se-ia

ou então, pior ainda, a perigosos movimentos regressivos, tais como alguns aqui indicados.

2 DEMOCRACIA COMO PROBLEMA, POLÍTICO COMO DESAFIO

Tais processos contemporâneos operam, implícita ou explicitamente, uma generalizada problematização da *natureza da democracia* e um apelo, ingenuamente presente, ou refletido teoricamente, a uma *abertura do campo político dos possíveis*. Vivenciamos uma crise das democracias em decorrência de uma *crise do político* de duas faces: de um lado, uma crise do pensamento político e da imaginação política, de outro, uma crise da ação em comum e de seu enquadramento político.

A democracia não depende apenas das liberdades individuais, pois que ela é o exercício de uma liberdade coletiva de todos os seres humanos, no que depende de nossa capacidade de ação em comum. Mas será possível mantê-la em efervescência contínua, ou ao menos viva na sua substância, sem que haja as referências transcendentes garantidoras da unidade do conjunto humano – Deus, Rei, Líder, Nação?

Para responder a esta pergunta, temos que pensar politicamente. Mas ainda sabemos *pensar politicamente* o mundo? É com esta pergunta, que toca o nó górdio da questão de nosso tempo, que Alain Caillé inicia um dos seus melhores ensaios.[31] Se o fato maior dos últimos anos é nossa crescente incapacidade de fazer reviver o ideal político da democracia, é porque estamos, segundo ele, em uma "*pane profunda do pensamento e da imaginação políticas*" (CAILLÉ, A. "Démocratie, totalitarisme et parcellitarisme", p. 96). Não sabemos mais onde nós estamos em relação ao ideal democrático (Ibid). O que faz com que o *discurso democrático vigente* apareça cada vez mais como uma retórica *desencarnada* do social e tornada ideologia a mascarar a realidade nua e crua de uma dominação que não quer dizer seu nome. A vaga de neoliberalismo não se restringe, de forma alguma, à gestão

convertido no único processo a ter vigência universal, comprometendo, por meio de automatismos escritos no coração das instituições de reprodução social, a mudança com a conservação" (ibid., p.60).

[31] CAILLÉ, A. "Démocratie, totalitarisme et parcellitarisme", Revue du MAUSS. *Malaise dans la démocratie. Le spectre du totalitarisme*. 1/2005 (no 25), p. 95-126. Ele é apresentado em forma resumida em: CAILLÉ, A. "Un Totalitarisme Démocratique? Non, le Parcellitarisme", in CAILLÉ, A. (et al.). *Quelle démocratie voulons-nous? Pièces pour un débat*. Paris, La Découverte, 2006. E em uma forma ainda mais resumida em: CAILLÉ, A. "Du Parcellitarisme". *La Revue Lacanienne*. N.2, Le Dossier: Le Nouvelle Servitudes, 2006.

econômica ou à governamentalidade, nem ao esvaziamento da substância democrática; o neoliberalismo representa um fenômeno social total que, segundo Gauchet, “penetra até na cabeça dos atores”, traduzindo-se pela “convicção de que a máquina coletiva marcha completamente sozinha”, não havendo muito a compreender, portanto, visto que a máquina funciona segundo suas próprias leis; no máximo, cabe-nos o conhecimento de seus mecanismos[32], guiado pelo lema de que a sociedade deve seguir o seu curso automático sem uma apreensão em pensamento do seu conjunto e sem um esforço de governar o seu devir. Tanto para Alain Caillé, quanto para Gauchet, estamos, desta forma, em meio a um amplo processo de demissão dos intelectuais e da inteligência (Ibid CAILLÉ, 1993).

Contudo, diz-nos Gauchet, esta ideologia tem suas contradições, pois os especialistas de visão curta e a ciência incerta angustiam mais do que asseguram, e a falta de capacidade de figurar algo no horizonte misturada a um sentimento de tempestades ingovernáveis porvir, fazem com que, na necessidade de compreender para poder agir, o momento da intelectualidade seja, mais cedo ou mais tarde, reivindicado e retomado, reapelando, assim, ao pensamento do político. Reaprender a pensar politicamente, contudo, implica em *pensar as sociedades sob o ângulo de sua estruturação política*. “É preciso que haja um corpo político para que haja política” (GAUCHET, 1992). Por causa disso, “todo progresso hoje [...] supõe a assunção do real político [*Realpolitik*]” (Ibid), ou seja, a existência primeira de um corpo político a partir do qual se põe a interrogação política. Ora, é exatamente isso que o neoliberalismo vigente busca dissolver pelo princípio do mercado. Mas o questionamento sobre a natureza das democracias, que nos exige a interrogação da fonte última dos valores humanos e da ordem política democrática, nos impõe tal exigência de retornar a dimensão do real político e, com isso, nos faz recair na questão do *totalitarismo*.

Antes de tudo, temos que o pensamento político é, efetivamente, difícil de ser mantido ordinariamente na democracia, quando os grandes males, como o totalitário, não existem mais para nos dar a pensar. Mas, mais importante, é perceber, com Caillé, Gauchet e Morin, que uma das razões principais do bloqueio do pensamento e da imaginação políticos decorre da incapacidade das esquerdas e das direitas em tirar lições da experiência totalitária (CAILLÉ, p.96). Devemos pensar até os seus últimos fundamentos o totalitarismo, tanto nazista quanto comunista,

[32] O endereço eletrônico é: http://gauchet.blogspot.com.br/2006/04/lintellectuel-rinventer.html

antes de tudo, porque, como disse George Santayana, “é a nossa cegueira com o nosso passado que nos precipita cegamente em nosso futuro”; para que saiamos do século XX, ou então, como está dito melhor na mudança de título do livro de Morin na sua edição mais recente, para que “entremos no século XXI”, precisamos reconhecer, portanto, a “natureza una, diversa, passada e atual do totalitarismo”(MORIN, p.188).[33] Mas também devemos refletir sobre o totalitarismo para que possamos repensar o ideal democrático e as condições de possibilidade de uma comunidade política democrática viva.

Para estar à altura do problema do político, para conseguirmos pensar o político na sua complexidade, e para, enfim, consigamos sair de tudo o que houve de atroz século XX, precisamos enfrentar o problema do totalitarismo em toda sua complexidade. Como conceber a experiência totalitária que adveio no século XX? Como conceber o vínculo estreito que o totalitarismo possui, por um lado, com a própria modernidade, e, por outro – o que é ainda mais cruel de se perceber – com o advento da democracia, sem que confundamos as duas experiências, a fim de percebemos igualmente a diferença absoluta entre democracia, de um lado, e totalitarismo, de outro?

Muitos dos debates hodiernos assimilam, inadequada e irresponsavelmente, o regime misto da democracia liberal com a chamada “democracia burguesa”, concebendo-a como um instrumento imperial do modo capitalista de dominação. Parece predominar, ainda, um imaginário da esquerda revolucionária violenta. É o que se vê na interpretação predominante dos acontecimentos de 1968,[34] que transformam o que foi minoritário e definitivamente menos significativo – a violência e o voluntarismo, com barricadas e molotovs – em traço dominante, relegando ao segundo plano o que o caracterizou e que nos faz ainda sonhar com um novo maio

[33] Na introdução à nova edição publicada em 2004, ou seja, 23 anos após a primeira edição da obra, Morin afirma infelizmente que “poderíamos crer que a queda da Alemanha nazista, a implosão da União Soviética, a desmaoização chinesa teriam secado as fontes dos erros, de ilusões e de delírios. Mas as lições não foram tiradas e recusamos bastante a reconhecer a realidade sociológica do totalitarismo. A experiência vivida não foi transformada em consciência. Os modos de conhecimento e de pensamento que produziram erros e ilusões não foram reconhecidos, analisados, criticados. Não foi mesmo compreendido [...] que a ocupação do lugar da Verdade-Messias conduz aos atos mais fuciosos e mais horríveis. Pior: este passado do qual não se tira lição se desvaneceu, fugiu em direção ao Esquecido, em direção ao Nada em uma velocidade vertiginosa, velocidade que cresce com a aceleração do tempo em outra direção, em direção a um futuro cada vez menos previsível, cada vez menos concebível, que faz com que nosso presente não seja mais do que uma frágil embarcação entre dois nadas [...] A atualidade da ilusão, do erro e do horror permanece mais do que nunca. No lugar de um pensamento que vê a dificuldade de um conhecimento pertinente, que afronta a dificuldade de um pensamento complexo, continua a reinar o pensamento denunciador (de ideia inimiga), associado ao pensamento justificador (de sua própria ideia), a conjunção destes dois pensamentos constituindo o pensamento maniqueísta. Há uma nova ocupação da Verdade-Messias pelos novos antagonistas da luta do Bem contra o Mal” (MORIN, E. “Prefácio”, in EsXXI, p. I-II).

[34] Acontecimentos que até hoje merecem uma interpretação à altura do que foram.

– a explosão da palavra, o espontaneísmo, as promessas de novos campos de saber (ecologia, ciências do homem), os projetos de reformas de tudo, do mudar de vida e da reforma de vida –; tudo isso que nosso tempo presente tanto espera. Em uma mistura entre as leituras comunistas clássicas, as teses frankfurtianas da primeira geração e um pós-estruturalismo *sexy*, podemos ler, por exemplo, os acontecimentos recentes, como os ataques terroristas ao Charlie Hebdo, fazendo *mise-en-scène* de condenação do terrorismo que na verdade somente descontrói as possibilidades de reafirmação dos ideais democráticos à barbárie ascendente: pode-se dizer, perfeitamente, com verossimilhança, que o terrorismo é um produto das democracias liberais, que são apenas um arcabouço formal da dominação do capital, que produz o fascismo ao mesmo tempo como consequência subsidiária e como meio de dominação. Estas interpretações são formuladas por dois dos mais interessantes intelectuais de esquerda revolucionária atual, Slavoj Zïzek[35] e Alain Badiou[36]. Este tipo de interpretação, tão corrente ao longo do século XX, presente, de forma muito sofisticada, na 1ª geração da Escola de Frankfurt, no Sartre

[35] Refiro-me ao artigo de Žižek: *Pensar o atentado ao Charlie Hebdo* (12/01/2015). Ele argumenta, tal como a primeira geração de Frankfurt, que o liberalismo não é forte o suficiente para salvar os valores da igualdade e liberdade contra o fundamentalismo, que é uma reação fascista *repetidamente* gerada pela falha do liberalismo e contra ele. Portanto, se deixado à própria sorte, o liberalismo se auto-destruirá, devendo recorrer, como única forma de varrer o fundamentalismo da democracia, a uma esquerda renovada revolucionária (que na verdade salvaria o liberalismo de si mesmo o "suprassumindo"). Portanto, diz ele, não existe um conflito efetivo entre o liberalismo *permissivo* e o fundamentalismo *fascista*, uma vez que são dois polos que se geram e pressupõem um ao outro. No que conclui, com Horkheimer, que assim como "aqueles que não estiverem dispostos a falar criticamente sobre o fascismo devem se calar sobre o fascismo", assim também "quem não estiver disposto a falar criticamente sobre a democracia liberal deve também se calar sobre o fundamentalismo religioso" (http://blogdaboitempo.com.br/2015/01/12/zizek-pensar-o-atentado-ao-charlie-hebdo/). O argumento é persuasivo por seu escorregão de capitalismo a democracia liberal, como se a última pudesse se subsumir ao primeiro. De fato, existem falhas, como veremos, em um regime liberal que, reduzido ao liberalismo econômico, impede o deslanchamento das outras dimensões da autonomia (moral, política, cultural, etc.), estando, assim, em função das dinâmicas econômicas: um liberalismo reduzido ao utilitarismo generalizado de uma sociedade-mercado. Contudo, nosso regime democrático-liberal, como veremos na tese, está longe de se reduzir a isso; somente se pode se sentir autorizado a reduzir as democracias liberais contemporâneas ao capitalismo aqueles que continuam no registro argumentativo da *Questão Judaica* de Marx, sem considerar as transformações no regime político liberal desde o século XIX até hoje. Contudo, esta forma de argumentação ganha novo fôlego pelo lastro no real: o parcelitarismo vigente está desconstruindo o regime construído no pós-guerra, o que, realmente, cria lacunas que gerarão fundamentalismos e fascismos.

[36] Crítico do "parlamentaro-capitalismo", Badiou propõe um retorno à hipótese comunista. A respeito do debate em torno dos atentados ao Charlie Hebdo, ele não reluta em equalizar todos os termos em uma mesma equação, perdendo qualquer distinção possível entre *regimes políticos* diante da ideia que tudo é modalidade da dominação capitalista e que, portanto, tudo deve ser superado pela reconciliação do homem consigo mesmo da revolução comunista: "as tropas e políticas da 'guerra antiterrorista', os bandos armados que se reclamam de um islã mortífero e todos os Estados sem exceção pertencem hoje ao mesmo mundo, aquele do capitalismo predador. Diversas identidades factícias, considerando-se cada qual superior às outras, se telham ferozmente neste mundo unificado dos frangalhos de dominação local. Temos o mesmo mundo real onde os interesses dos agentes são por todo lado os mesmos, a versão liberal do Ocidente, a versão autoritária e nacionalista da China ou da Rússia de Putin, a versão teocrática dos Emirados, a versão francesa fascizante dos bandos armados. [...] Tudo irá assim enquanto o universalismo verdadeiro, a tomada a mão do destino da humanidade pela própria humanidade, e portanto, a nova e decisiva encarnação histórico-política da ideia comunista, não terá desenvolvido sua nova potência em escala mundial, anulando a passagem ao assujeitamento dos Estados à oligarquia dos proprietários e de seus servidores, a abstração monetária e, finalmente, as identidades e contra-identidades que assolam os espíritos e os chamam à morte" (BADIOU, A. "Le rouge et le tricolore". *Le Monde,* 27.01.2015).

convertido ao estalinismo, em Althusser, nos intelectuais pós-estruturalistas (Foucault, Derrida, Deleuze), e de forma brutal e simplória na imprensa e nos intelectuais de partido comunista do século XX, consideram não haver diferença entre a democracia liberal e o totalitarismo.

Por mais significativas que sejam as contribuições destes autores – e o são muito – elas baseiam-se em uma incompreensão da natureza das democracias liberais e do caráter político dos direitos humanos, no mais das vezes fomentando um "revolucionarismo" que não apenas não desarmam as formas de dominações do sistema capitalista, como contribuem para desmontar as formas de resistência jurídicas, ético-morais, discursivas e humanas às formas de dominação não somente do humano sobre o humano, mas do humano sobre a natureza e a vida. Com isso, correm o risco de ceifar a raiz do advento de uma democracia pujante, dependente que o é de afetos alegres e daquilo que, se os modernos ou pós-modernos têm hoje vergonha de pronunciar, os antigos o faziam com orgulho (bem como os seres humanos mais comuns, distantes das afecções intelectuais): regras de civilidade e de convívio, virtudes e excelências humanas. *O caminho do dom*, enfim.

Não é uma mera coincidência, contudo, que muitos dos intelectuais de esquerda europeia escreveram contra as "democracias formais liberais" de suas sociedades, que eram suas condições de existência, e "a favor do socialismo real", onde as liberdades de livre pensamento e de expressão eram eliminadas sem mais. Não devemos apenas criticar isso, mas mostrar os fundamentos intelectuais, sociais e, sobretudo, políticos, desta "ilusão de perspectiva". A confusão na intelectualidade de esquerda radical ocidental entre o totalitarismo e a democracia possui um lastro na realidade, uma vez que, de fato, o totalitarismo somente pode nascer da experiência democrática moderna – não existe sistema político totalitário pré-moderno. Por sua vez, a tradição em que estes intelectuais se situam se diferencia de fato daquela a qual as democracias liberais são reduzidas normalmente – a do liberalismo político “americanista” – e, de fato, eles se mostram portadores de uma concepção de democracia, baseada na soberania do povo, que tem algo a dizer a nós ainda hoje, mesmo depois do Muro de Berlim ter caído; e de fato, a redução das democracias ao neoliberalismo corre o risco de fazer ressurgir, como vemos à luz do dia, por todos os cantos do mundo, o fascismo.

De todo modo, a tradição do pensamento crítico, apesar de sua radicalidade, parece não ter pensado radicalmente o advento da democracia oriundo da

Revolução Moderna; evento a partir do qual se inaugurou a Era em que foi consagrado o poder dos seres humanos de governarem a si mesmos. As teorias críticas tendem a desconsiderar como objeto de investigação as vicissitudes do fenômeno democrático, desde seu aparecimento com as Revoluções Democráticas, até seus desdobramentos paradoxais ao longo do século XX. Seguimos, para tanto, o diagnóstico de Gauchet e o seu empreendimento de análise da gênese, do percurso e das razões de funcionamento das democracias liberais.[37] Com Gauchet, considero que, ao invés de partir de uma preconcepção sobre o que é a democracia liberal, devemos tornar a democracia liberal um problema, problematizar a sua natureza e realizar, com isso, um trabalho de genealogia histórica. A própria ideia de *democracia liberal* deve ser desbanalizada e compreendida histórica e estruturalmente.

Tomo um posicionamento que felizmente encontrei com todas as palavras em duas entrevistas de Claude Lefort. Em 1989, em entrevista sobre o fim do totalitarismo, Lefort nos diz, recusando-se a assimilar democracia com totalitarismo e fiel à esperança radical da democracia dos modernos, que "será necessário conciliar o que havia de radical na esperança revolucionária com uma visão realista do presente" (LEFORT, 1989.). Em 1994, ele é ainda mais certeiro, no que nos interessa, ao recusar-se a dissociar a democracia liberal do radicalismo democrático, a partir do que é apresentada uma das principais razões de ser de nossa investigação: "Em vez de abandonar o pensamento liberal aos adversários, sustento que se deve defendê-lo contra o neoliberalismo".[38] E para defender a tradição liberal contra seus adversários, bem como contra os neoliberais, que se apressam a monopolizá-lo e, ao fazê-lo, a impossibilitar que os ideais liberais floresçam, é necessário que o debate seja reconectado com a tradição de filosofia política e moral. A reflexão sobre o tempo presente deve, a nosso ver, se realimentar da tradição de pensamento político, como forma de poder realmente lidar com as questões que nos afetam tratando do que está efetivamente em causa: a natureza singular e complexa das democracias liberais e a sua irredutibilidade à ordem da economia e à razão de Estado, posto que formam um regime misto em que os

[37] É este o empreendimento realizado por Gauchet na sua trilogia, que seguirei de perto ao longo de toda tese: GAUCHET, M. *L'Avènement de la démocratie*; t. 1, *La Révolution modern*; t.2. *La crise du libéralisme*, Gallimard, Paris, 2007; idem. *L'Avènement de la démocratie*, t. 3, *À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, Gallimard, Paris, 2010. Há ainda um tomo 4 previso pelo ator, que analisará as transformações das democracias desde 1974 até hoje, que tem por título provisório: *Le Monde Nouveau*.

[38] O endereço eletrônico é: http://www.correiodopovo.com.br/blogs/ juremirmachado/?p=4087.

direitos do indivíduo devem compor com a autonomia do coletivo e a soberania do povo. Reconectar as ciências sociais com a tradição da filosofia prática é, portanto, aqui, um dos principais objetivos de nossa tese. Reconexão esta que tem fins ao mesmo tempo teóricos, práticos e normativos – todos eles podendo ser sintetizados em uma proposta: *reconstrução do pensamento do político*.

Consideramos necessário, diante de tais desafios, realizar uma investigação que combine uma genealogia das metamorfoses do político com uma hermenêutica crítica do tempo presente. Um movimento de interpretação colado na imediatez do nosso tempo, que não tenha efetuado uma interpretação crítica histórica, pode não ser capaz de compreender o que nos acontece. Afinal, a nossa condição histórica está na esteira dos acontecimentos advindos da Revolução Moderna, e, principalmente, daqueles que ocorreram no século XX, que foi marcado pela experiência combinada, e à primeira vista paradoxal, de um sucesso das democracias liberais e de uma experiência radicalmente antidemocrática dos totalitarismos, que, diante de seus fracassos, foi seguida de um retorno avassalador das democracias liberais conjuntamente com sua crise generalizada pela formação de uma hegemonia de pensamento neoliberal.

Uma interpretação sem perspectiva histórica poderá recair, segundo nosso entender, em um duplo equívoco: o da incompreensão das figuras do novo e dos acontecimentos do presente pela referência, consciente ou inconsciente, à repetição e retorno dos velhos fantasmas agora sem qualquer eficácia, em que o morto tolherá o vivo até onde o puder, nem que o seja para despedir-se dele alegremente, como o diria Marx; mas também, por outro lado, o da incompreensão do que os acontecimentos do presente trazem, efetivamente, de reafirmação de uma promessa histórica, bem como de malogros e falsas promessas, que nascem conjuntamente com a modernidade (para não dizer, com certa liberdade histórica, que nascem conjuntamente com o pensamento filosófico) e que podem trazer consigo uma crise ou uma utopia incontornáveis. A intepretação política dos acontecimentos presentes depende de uma genealogia das metamorfoses do político, que, por sua vez, seja conduzida por interrogações que nos dizem respeito, enraizadas que o são na experiência que nós temos de nós mesmos e do que nos acontece e nos afeta, da reflexão que os perigos, as promessas e nossa abertura angustiante ao futuro nos suscitam, exigindo-nos uma hermenêutica de nós mesmos à luz de nosso passado como forma de descongelar ou "descacofonizar" o tempo presente.

E, na aparência de paradoxo, digamos que a melhor forma de esclarecer o regime democrático contemporâneo, que opera pelo dispositivo da autonomia, é opondo ao seu contrário longínquo, o regime político das religiões. O esclarecimento do Advento Democrático depende do esclarecimento da forma pela qual o mundo humano-social era anteriormente estruturado. Gauchet defende a tese – que iremos seguir de perto nesta tese – que "as estruturas da sociedade autônoma são esclarecidas unicamente pelo contraste com a antiga estruturação religiosa [...] é a condição de lhe reconhecer seu alcance de configuração inédita do ser-conjunto" (GAUCHET, p. 8). Precisamos reconstruir, genealogicamente, a forma pela qual as sociedades humanas progressivamente saíram da forma de estruturação heterônoma, a fim de que possamos apreender o funcionamento estrutural e inconsciente da democracia dos modernos. Como se realizou a empresa organizadora do religioso na história das sociedades humanas? E qual é a originalidade da forma de estruturação religiosa do Ocidente que tornou possível a saída da heteronomia da religião e o advento de um mundo autônomo governado democraticamente? Eis as questões que Gauchet buscou responder no *Désenchantement du Monde*. Sua investigação foi possível porque ele desenvolveu um modelo geral das relações entre o religioso e político, que o permitiu analisar as suas transformações históricas. Tal modelo estrutural lança uma nova luz à história política do religioso, bem como à história religiosa do político, que nos permite construir maior inteligibilidade sobre o tempo presente, que, compreendido pelo processo de *saída da religião* operado pelo desencantamento do mundo enfim consumado, nos faz compreender boa parte dos sintomas da crise do tempo presente, dentre eles a própria ascensão da religião na esfera pública e o surgimento de novas formas de intransigências religiosas, ou mesmo de fundamentalismos.

3 OBJETIVOS E PLANO DA TESE: O POLÍTICO E A DEMOCRACIA NO CAMINHO DO DOM

Reconstruídas, após a IIª GM, à prova do totalitarismo, desconstruídas, desde os anos 1970-80, à prova do parcelitarismo, as democracias contemporâneas tornam-se, portanto, um problema impondo-nos o desafio de uma segunda reconstrução: após a vitória do *direito*, a aceleração da *história* e a globalização sem

precedentes com a *hegemonia utilitarista do modelo de sociedade-mercado*, urge, hoje, retornar com o político em duas frentes: de um lado, com o pensamento do político, a fim de voltar a pensar nosso próprio tempo; de outro, com a comunidade política democrática, formando um *ser-conjunto autônomo* capaz de dominar sua própria história em torno de um *projeto de bem viver juntos*. Trata-se de *recuperar a moderna tradição democrata-radical* como dimensão recalcada do liberalismo dominante. Recuperação, teórica e prática, cognitiva e normativa, a ser feita pelo caminho do dom.

A tradição democrático-radical foi capturada, no século XX, por uma forma de concepção revolucionária que esteve na origem das experiências totalitárias. Impõe-se, para tanto, a tarefa de repensar, sistemática e historicamente, a democracia pelo contraste com totalitarismo, a fim de recuperar o ideal emancipatório da vontade coletiva desvencilhando-o da lógica totalitária. Mas uma genealogia das metamorfoses do político depende de uma concepção adequada de político, bem como de uma metodologia de intepretação histórica à altura da complexidade da questão. E, como o trabalho histórico depende de uma visão do presente, também nos é necessário construir, simultaneamente à elaboração da concepção do político e da metodologia de interpretação, uma interrogação, desde já, sobre o tempo presente. Se tal forma de pôr a interrogação é demasiado *complexa*, é porque a inteligência do político implica exatamente em apreender a complexidade de sua natureza, a imbricação mútua entre presente e passado, a sua "complicação" (para falar com Lefort), "complexidade" (para falar com Morin), ou, enfim, a sua natureza de "fato social total" (para falar com Mauss e Caillé). É por esta razão que o pensamento do político depende de um novo método de pensamento, não aquele dominante no paradigma das ciências da natureza do século XIX, mas sim aquele presente na forma de reflexão da filosofia prática, compreendendo-a em uma amplitude que inclui as obras de filosofia moral e política, mas também as obras de retórica, pois todas elas têm em comum uma compreensão do pensamento político na forma de uma racionalidade prática.

Tendo em vista a própria complexidade do fenômeno do político, esta é uma investigação de múltiplas entradas teóricas e paradigmáticas. O fundamento simbólico da democracia é revelado segundo as distintas óticas – a teoria do político

(Lefort, Clastres, Gauchet) e a teoria do dom (Mauss, Caillé)[39] –, óticas que, simultânea ou sucessivamente, realizam abordagens sistemáticas e históricas do fenômeno político. Cabe-nos apreender a complexidade do político, evitando a sua redução a uma única dimensão ou disciplina científica e buscando uma integração teórica e multidimensional, que nos torne possível pensá-lo na sua concretude, movimento e vitalidade, dizendo respeito aos seres humanos vivos, singulares, sensíveis e concretos; pensar o político como sendo, enfim, para falar como Marcel Mauss, um "fato social total". Opondo-nos ao "pensamento de sobrevoo" característico do positivismo e das ilusões antípodas, mas gêmeas, da filosofia moderna – o objetivismo e o subjetivismo, o racionalismo e o empirismo – iremos nos inserir, seguindo pelas veias abertas por Merleau-Ponty e Claude Lefort, na *carne do social*.

A estratégia da investigação será de análise densa e reconstrução interpretativa de autores-chaves. Contudo, não pretendo realizar uma análise escolástica dos autores. Compreendendo cada autor como construindo uma *obra de pensamento*[40], coloco-me na exigência de realizar um esforço de compreender as obras à luz das questões que eles buscaram responder e da experiência vivida que compreenderam e na qual agiram, vendo-os como realizando um trabalho de pensamento que tem por suporte uma *experiência significativa e refletida do político*. Não é por acaso, portanto, que opto por iniciar todos os capítulos com uma apresentação do itinerário e do conjunto da obra dos autores em questão. À luz da experiência vivida destes autores e da inserção social-histórica de suas obras, as suas teorias, os seus métodos e suas posições normativas adquirem uma significação viva e concreta; suas palavras adquirem uma tonalidade humana que nos permite perceber o próprio enraizamento de um pensamento singular em específicas *condições política* e *histórica*; enraizamento político e social-histórico que não anula, mas sim permite que suas obras possuam uma *significação universal*. É o trabalho da obra de autores que ousaram pensar o político no seu próprio tempo que nos permite regenerar o pensamento político para pensar nosso próprio tempo. Não é por acaso, também, que dois dos autores analisados vivenciaram na carne a experiência totalitária – Claude Lefort e Marcel Mauss –

[39] Ao que se somavam, no projeto original da tese, a nova retórica (Perelman/Olbrechts-Tyteca) e teoria da ação comunicativa (Habermas), que constarão em um pós-escrito a ser produzido no pós-doutorado.
[40] A concepção de "obra de pensamento" como sendo o fundamento metodológico da interpretação política e histórica vem de Claude Lefort, como veremos no capítulo I, seção 3.1.2.

sendo que, dos outros autores, pertencentes a outra geração – Alain Caillé, Pierre Clastres e Marcel Gauchet –, apesar de não terem tido tal experiência limite do totalitarismo, se inserem na esteira da reflexão do político começada por Lefort e se encontram no limiar, que é o início de nossa era, da saída da crítica do totalitarismo para a reconstrução de uma democracia pós-totalitária contra sua captura por um neoliberalismo que tenta de todas as formas dissolver o político. Dito isso, passemos ao plano da tese.

4 PLANO DA TESE

Na Primeira Parte, *Reconstrução Política do Pensamento e da Ação: do Simbólico-Político à Lógica do Dom*, começaremos com a teoria do político de Claude Lefort, para chegar, através da teoria do dom e das análises políticas de Marcel Mauss, na antropossociologia política do dom de Alain Caillé e do *Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales* (M.A.U.S.S).

No Primeiro Capítulo – *O Primado do Político e a Fundação Simbólica do Social: Entre a Dominação Totalitária e a Invenção Democrática* –, analisamos a obra de Claude Lefort. A partir da crítica da burocracia, do totalitarismo, do marxismo e do revolucionarismo, Lefort desenvolveu um pensamento político reconectado com a tradição da filosofia política, com sua inteligência do que chamo retoricamente de a "incontornável presença do simbólico-político". Ele critica a forma de abordagem do fenômeno político feita pelas ciências sociais reduzidas ao positivismo, mostrando que o funcionalismo e marxismo têm em comum a incapacidade de pensar a singularidade da invenção democrática advinda com a modernidade, bem como de compreender a natureza do regime totalitário. Rompendo com a lógica totalitária do corpo, o pensamento político lefortiano é um pensamento da carne e eminentemente democrático, que, no registro da interpretação histórica, sustenta uma hermenêutica fenomenológica das "obras de pensamento". Uma vez adquirida a consciência da fundação simbólica do social, e uma vez cientes do caráter incontornável de uma "ontologia do ser social" para o pensamento sociológico, adquirimos uma nova inteligência da experiência democrática, descobrindo os fundamentos simbólicos e imaginários da relação do social ao poder, onde o social se põe-em-forma em um processo de quase-representação instituidora de sentido e encenadora de si mesma

no palco do poder. Ele afirma, portanto, o primado do político, com a necessidade do pensamento se situar na carne do social apreendendo a instituição do social na sua articulação e disjunção entre o teológico e o político. O enigma do político e o paradoxo da democracia se revelam por uma interpretação histórica do advento democrático a partir da interrogação da relação recíproca entre o teológico e o político e das suas formas de permutação e transformação ao longo da história.[41] Da reflexão sobre a forma como o regime totalitário se relaciona com a lógica do dom, a tese chega no segundo capítulo.

Em *O Dom do Ensaio: da Arqueologia do Dom ao Socialismo Democrático*, parto para a análise da obra de Marcel Mauss, fazendo uma interpretação cruzada entre a sua teoria geral do dom e seus *Escritos Políticos*. Apresentamos o conceito de fato social total e a sua contribuição para a invenção de uma *antropologia do simbólico,* que, por meio de uma *arqueologia do social*, nos fará descobrir a forma arcaica subjacente universalmente às formas de sociabilidade humanas: a lógica paradoxal da troca de dons e contradons – uma lógica que é, ao mesmo tempo, simbólica e política. A lógica do dom, descoberta como o mecanismo associativo próprio do regime político de chefia ou de sociedades segmentares, revela, contudo, uma filosofia política e moral com características universais, um *phronesis* arcaica, que possui afinidade com o ethos democrático, sendo capaz, por isso, tanto de servir de ponto de partida para a crítica do bolchevismo como fato social total, quanto para reformular, pelo resgate da racionalidade prática e do raciocínio político, o projeto de um socialismo democrático entendido, nas antípodas do bolchevismo, como generosidade bem compreendida e prática plural e transformista de organização coletiva da economia segundo a vontade geral de indivíduos igualmente livres.

No Terceiro Capítulo – *Antropossociologia Política do Dom: a Reconstrução Política das Ciências Sociais em Alain Caillé* –, chegamos à análise do amplo campo

[41] Sendo um dos pioneiros e mais argutos críticos franceses do totalitarismo comunista, Lefort analisa paralelamente e elucida reciprocamente as naturezas dos regimes democrático e totalitário, empreendendo uma esplêndida análise do totalitarismo comunista, com sua lógica de incorporação do social da qual resulta o lugar e o discurso do Egocrata, bem como um esboço de interpretação histórica da gênese da democracia moderna. Por meio destes empreendimentos, traçou as vias e primeiras hipóteses teóricas e históricas que nortearão toda a obra de Marcel Gauchet: (a) o problema da relação entre o religioso e o político e da relação entre cristianismo e democracia; (b) a questão da representação do social com o advento da democracia, em que a modernidade é compreendida como um processo de invenção da democracia como regime de autonomia, caracterizada por um poder como lugar vazio, pela diferenciação entre Poder, Lei, Saber, pelo nascimento da ideologia e da questão da representação política sem referência ao fora religioso, e (c), enfim, por uma situação trágica em que a representação se torna um trabalho eminentemente histórico, conflituoso e inacabado, com reelaborações simbólicas da união (Povo, Estado e Nação), que possuem um dinamismo a ser desvendado.

de investigação crítica do MAUSS, que, partindo de um diagnóstico sobre a crise das ciências sociais e das democracias contemporâneas em decorrência de um utilitarismo e economicismo generalizados, que gera uma perversão das democracias no irmão siamês simétrico e inverso do totalitarismo, o parcelitarismo, propõe o desenvolvimento de uma antropossociologia política do dom, fundando, cognitiva e normativamente, as ciências sociais em um paradigma do dom, que é ao mesmo tempo um paradigma do político, do simbolismo, da associação e do reconhecimento, e que permite construir uma teoria anti-utilitarista da ação, que seja capaz de retomar a exigência normativa da sociologia por uma doutrina mínima – o convivialismo – como norte para a renovação das democracias.

Após a teoria do político e a lógica do dom, ambos capazes de produzir uma inteligência da democracia pelo contraste à experiência totalitária, bem como às tentativas de reduzir às democracias à lógica do interesse generalizado e à racionalidade tecnocrática e cientificista, chegamos então, na Segunda Parte, aos desdobramentos das teses de Lefort e de Mauss na obra de Marcel Gauchet, pelo que se abre a perspectiva de uma história das metamorfoses do político e do religioso até o advento da democracia, de um lado, e uma ontologia política do tempo presente, de outro, que desvende os paradoxos da reconstrução democrática pós-totalitária. No quarto capítulo, são apresentadas as teses do “Copérnico do político”, Pierre Clastres, que, por meio da oposição entre sociedades contra o Estado e sociedades de Estado, permitiu desenvolver um conceito de político que, servindo de base para o conceito de religião primeira, se tornará o ponto de partida de Gauchet.

No quinto e último capítulo, As teses sobre a *política da instituição selvagem* e a filosofia política do dom serão analisadas, a fim de servir de ponto de partida para uma *história política da religião* que, partindo da religião primeira, revela a lógica simbólica que preside o advento do Estado, bem como as dinâmicas da transcendência operadas na Era Axial, com o surgimento do monoteísmo judaico e a decisiva bifurcação do cristianismo, que estão na origem do singular advento Ocidental da experiência democrática enquanto resultado de um *desencantamento do mundo* de longa duração. Tal distanciamento histórico em relação ao tempo presente permite uma nova inteligência da dinâmica das sociedades contemporâneas no que têm de específico: a *saída da religião* e a autonomização das atividades individuais e coletivas com a entrada em uma condição

incontornavelmente histórica. Da inteligência da dinâmica heterônoma da religião, chega-se à inteligência da dinâmica autônoma das democracias, o que permite a empresa de uma história do advento da democracia e de suas transformações internas, desde a Revolução Democrática nascente desde os séculos XVI e XVII europeus, passando pelas Revoluções do século XVIII e XIX, até chegar às experiências extremas do totalitarismo do século XX e a reconstrução das democracias à prova dos totalitarismos no pós IIª GM. No fim do percurso histórico chegamos nos dilemas das democracias atuais, que, filhas da síntese democrático-liberal do pós-guerra, encontram-se em uma dinâmica auto-destrutiva de prevalência da lógica dos direitos humanos sobre a lógica do político, capturadas na ideologia da possibilidade de uma democracia organizada por mecanismos impessoais de mercado associados à garantia de direitos individuais em um mundo de hiperindividualismo, o que as faz perder assim a capacidade de se realizarem autônoma e conscientemente como um projeto coletivo dominando sua própria história segundo a vontade do ser-conjunto.

Diante de tais paradoxos da reconstrução democrática de nossa era pós-totalitária, concluo apontando os caminhos teóricos desdobrados de tais reflexões: por um lado, a recuperação da racionalidade dialético-retórica como fundamento do laço político em tempos de autonomia, e, por outro, o projeto de uma empresa de investigação histórica, ao mesmo tempo interpretativa e normativa, das metamorfoses do político, que seja capaz de orientar uma hermenêutica crítica do tempo presente.

PARTE 1

RECONSTRUÇÃO POLÍTICA DO PENSAMENTO E DA AÇÃO: DO SIMBÓLICO-POLÍTICO À LÓGICA DO DOM

CAPÍTULO I

O PRIMADO DO POLÍTICO E A FUNDAÇÃO SIMBÓLICA DO SOCIAL: ENTRE A DOMINAÇÃO TOTALITÁRIA E A INVENÇÃO DEMOCRÁTICA

No presente capítulo será feita uma análise de obra de Claude Lefort, com atenção especial aos seus desenvolvimentos teóricos dos meados dos anos 1970, quando ele desenvolve o conceito e uma investigação do *político*. Contudo, tendo em vista que Lefort é ainda em grande parte um ilustre desconhecido do público de ciências sociais, bem como do mundo acadêmico brasileiro e mundial em geral,[42] apresentarei inicialmente (1) algumas notas biográficas e bibliográficas, a fim de mostrar como seu itinerário o conduziu à questão do político. Parto, a partir de então, para a análise da obra, apresentando inicialmente (2) o posicionamento epistêmico de Lefort, que se formula pela oposição à forma de investigação normalmente estabelecida pelas ciências sociais, e pela proposição de uma interrogação do político que esteja reconectada à tradição da filosofia política com sua concepção de político como *regime*; o que implicará em uma nova exigência de conhecimento para a sociologia, em que ontologia do ser social se lhe mostra incontornável. Em seguida (3), entramos no momento mais filosófico do capítulo, aquele em que o conceito de político é formulado pela interrogação fenomenológica do problema das origens, no qual é estabelecido o conceito de *divisão originária do social*, que, por sua vez, remete ao conceito de *instituição do social*, fazendo-nos descobrir a *essência política da sociedade*, a *fundação simbólica do social* e a forma pela qual o *social* se relaciona e se institui imaginária e simbolicamente pela referência ao *poder*. Tal abordagem filosófica manifesta o quão tributário Lefort é de seu amigo e mestre Merleau-Ponty, do qual veremos que o pensamento do político é uma forma de interrogação da *carne* do social feita à prova de sua essencial *indeterminação* e de sua destinação a uma permanente *complicação*.

Em seguida (4), chegamos à reflexão sobre a modernidade política e o problema da permanência ou não do teológico-político com o advento da democracia moderna. Partindo do problema dos laços, das exclusões e das transferências recíprocos entre o religioso e o político, vemos como Lefort desenvolve uma nova inteligência da natureza da democracia a partir do problema da existência ou não de um *fundamento religioso do político* na modernidade, o que

[42] Ele é desconhecido apesar de ser um nome bastante ouvido no Brasil, principalmente dentro da intelligentsia paulista, pelo fato de ter sido professor da USP e visitado o país com certa frequência.

nos conduzirá, de Lefort a Gauchet, à investigação histórica de uma genealogia das metamorfoses do esquema teológico-político, realizadas desde a Idade Média até as democracias contemporâneas, passando por todas as metamorfoses advindas com as Revoluções do século XVIII e XIX e as vicissitudes do processo de democratização desencadeadas desde então. Esta forma de interrogação do processo de modernização das sociedades se realiza pela interpelação recíproca de dois regimes políticos advindos no mundo moderno – a democracia e o totalitarismo. Veremos em primeiro lugar (5) em que consiste a natureza simbólica e imaginária do poder democrático, que instaura uma inédita relação entre o social e o poder que faz emergir o problema teórico e prático da *representação política* das sociedades modernas, com a concomitante elaboração simbólica de novas figurações democráticas de união do social (Povo, Nação, Estado, Esfera Pública). A interrogação da natureza da democracia nos remete à inteligência da experiência totalitária, e reciprocamente. Concluímos a análise, assim, como um desdobramento da própria interrogação sobre o teológico-político, bem como da natureza da democracia, passando à (6) crítica do regime totalitário, mais especificamente da experiência totalitária comunista, compreendendo-o como um fato social total. Analisaremos as razões de emergência do regime totalitário no interior das democracias ocidentais, partindo, em seguida, para a análise da formação e dos mecanismos operados pela dominação totalitária soviética, desde o surgimento do disposivo de dominação do Partido Único até a perversão da lei e a formação da indústria carcerária, passando pelo nascimento das figuras do Egocrata e dos homens em excesso, descobrindo, por fim, na lógica totalitária um acionamento da lógica paradoxal do dom, o que nos conduzirá à passagem da reflexão sobre o político à teoria geral do dom.

1 ITINERÁRIO DA OBRA DE PENSAMENTO DE CLAUDE LEFORT (1924-2010)[43]

Claude Cohen nasceu em 1924, em uma família judaica originária de Carpentras, filho natural de Rosette Cohen, casada com Félix Cohen, mas que teve Claude e seu irmão Bernard como filhos "ilegítimos" de Charles Flandin. Em 1942, sob os perigos do regime Vichy, Claude e Bernard mudam o sobrenome para Lefort, nome obtido de um comerciante celibatário e sem filhos. A partir de então com codinome Claude Lefort, ele foi aluno do Liceu Carnot, tendo por professor Merleau-Ponty, que lhe exerceu um protetorado de início de carreira, do qual Lefort sofreu forte influência filosófica e com o qual nutriu uma amizade por toda a vida.

Lefort é nomeado professor em Nîmes (1949-1950), e depois em Reims (1950-1951), e, em 1951, ingressa na Sorbonne como assistente de sociologia de Georges Gurvitch. Mas, em 1952, diante de divergências com este último, ele abandona a assistência e, com o apoio de Raymond Aron, ingressa na seção de sociologia do CNRS, na qual permanece até 1966. Entre 1953-4, ele vem para o Brasil como professor da USP, lecionando para futuros ilustres intelectuais na qual ensina até 1971, tendo por alunos e assistentes de pesquisa Marcel Gauchet e Alain Caillé. Tendo defendido sua tese sobre Maquiavel, ele retorna ao CNRS, em 1971, e, a partir de 1976, ingressa no *Centre de Recherches Politiques Raymond Aron*, da EHESS, no qual leciona até sua aposentadoria em 1990. Ele morre em 2010 aos 86 anos.

Podemos dividir o itinerário do pensamento de Claude Lefort em pelo menos quatro fases.

---

[43] Infelizmente há muito poucas referências sobre a vida de Lefort, bem como interpretações sobre sua obra.
Sobre a vida: Lefort faz descrições autobiográficas em seus prefácios às coletâneas: LEFORT, Cl. ECB, "Préface" (1979), p.13-5; FH, "Préface" (1978); ID, "Avant-Propos" (1981). Uma entrevista com a revista *Anti-Mythes* condensa igualmente um bom material: TP, "Entretien avec *L'Anti-Mythes*" (1975). Quanto às descrições de terceiros, temos a introdução à reunião de escritos do autor (MOUCHARD, Cl. "Siècle Ouvert", in LEFORT, Cl. TP), e uma série de três artigos recentemente publicados, em 2013, por Pierre Pachet revelando lembranças inéditas do autor: PACHET, Pierre. "*Claude Lefort, traces de Claude Cohen (2/3), souvenirs inédits*". *La Nouvelle Quinzaine littéraire* n°1092 du 1er au 15 novembre 2013. "*Claude Lefort, traces de Claude Cohen (2/3)*". *La Nouvelle Quinzaine littéraire (3/3), souvenirs inédits.* n°1093 du 16 au 30 novembre 2013; e algumas menções de Gauchet em CH.
De interpretações sobre a obra, temos: FLYNN, B. *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*. Evanston, III: Northwestern University Press, Evanston, 2005; HABIB, Cl.; MOUCHARD, Cl. *La Démocratie à l'oeuvre: autour de Claude Lefort*. Paris: Editions Esprit, 1993; POLTIER, H. *Claude Lefort: la découverte du politique*. Paris: Michalon, 1997 e id. *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort*. Geneva: Labor et Fides, 1998; MOLINA, E. *Le Défi du politique: totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*. Paris: Hartmann, 2005; CAILLÉ, A. SMG, Cap.9. "Sociologie et (ou) philosophie politique. reflexions a partir de l'oeuvre de Claude Lefort"; MARCHARD, O. *Post-Foundational Political Thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press, 2007, cap.4; BRECKMAN, W. *Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*. New York: Columbia University Press, 2013, cap.4.

1.1 1ª FASE (1942-1948): DA MILITÂNCIA TROTSKISTA AO ENCONTRO COM CASTORIADIS

Em uma primeira fase, sendo membro do Partido Comunista, Lefort empreendeu, a partir de Marx, críticas ao marxismo estalinista, buscando salvar Marx, com todas as suas ambiguidades, do marxismo dogmático, cientificista, nacionalista, disciplinarista e autoritário. A partir de 1942, Lefort havia se aproximado do trotskismo dos militantes da IVª Internacional, ingressando em 1944 em um grupo trotskista (CCI). Em 1945 foi introduzido por Merleau-Ponty na prestigiosa revista de esquerda *Temps Modernes*, na qual participou como colaborador e publicou artigos até 1953, quando rompe com um Sartre convertido ao comunismo, em uma querela em que o criticou tomando posição em favor de Merleau-Ponty, crítica à qual Sartre respondeu ferozmente.[44]

Após a Liberação, em 1945, Lefort já passara a se opor crescentemente ao trotskismo, considerando-o impotente em conceber a natureza dos Partidos Comunistas. Ele conhece então Cornelius Castoriadis, que acabara de chegar da Grécia já munido de uma teoria da URSS como sendo "capitalismo de Estado". Dentro do Partido Comunista Internacionalista (PCI), que era de orientação trotskista, eles formaram em parceria a chamada "tendência Chaulieu-Montal"[45], de militância antitrotskista, que buscava esclarecer a natureza totalitária do regime soviético sem aderir à tese de Trotsky da URSS estalinista como um "Estado operário degenerado"; o que lhes provocou a expulsão em 1947.

1.2 2ª FASE (1948-1958): SOCIALISME OU BARBARIE - CRÍTICA DA DOMINAÇÃO BUROCRÁTICA E DO PARTIDO COMUNISTA

Inicia-se uma segunda fase quando Lefort e Castoriadis, expulsos do Partido, fundaram em 1948, juntamente outros colaboradores, a importante revista de crítica do modo de dominação burocrática totalitária da URSS, *Socialisme ou*

[44] O artigo de crítica a Sartre foi publicado na 1ª edição de ECB, mas retirado da 2ª edição. A violenta resposta de Sartre, que, segundo Lefort, o acusou de tomar partido da burguesia, está em: SARTRE, J.-P. "Riposte a Claude Lefort" (1953). Infelizmente não encontrei republicado em qualquer coletânea de Sartre (era de se esperar estar em *Situations*) e não tive acesso ao original.

[45] São pseudônimos dos autores: "Chaulieu" é Castoriadis, "Montal" é Lefort.

Barbarie (1948-1967).[46] Lefort empreendeu nesta segunda fase um questionamento da própria fórmula do partido revolucionário, analisando os "mecanismos de poder e de identificação que asseguravam a coesão de uma microburocracia" e tomando consciência da "função do bolchevismo e do papel particular de Trotsky na formação de um novo aparelho de dominação" (LEFORT, 1979, p.14) Ele foi também um dos principais e poucos intelectuais de esquerda franceses do período que, tal como os mais ao menos solitários Merleau-Ponty[47], Castoriadis e Edgar Morin[48], criticaram o "socialismo real", bem como creditaram os testemunhos dos dissidentes do regime totalitário interpretando o totalitarismo à luz deles.[49] Dentro do escopo da *Socialisme ou Barbarie*, ele foi um analista dos acontecimentos de 1956 – Relatório Khrushchev e as Revoluções Húngara e Polaca –; somando-se ao apoio aos dissidentes do regime, as reflexões sobre as revoluções antitotalitárias o acompanharão ao longo do restante de sua obra.[50] Foi empreendida, na *S ou B*, uma crítica da burocracia e do totalitarismo que tinha por horizonte normativo uma concepção de revolução inspirada por uma fé na criatividade do proletariado e pelo reconhecimento de sua autonomia nas formas de luta e de organização. Contudo, segundo o próprio autor, a contradição manifesta entre uma militância que, reconhecendo a autonomia do

[46] A *Socialisme ou Barbarie. Organe de Critique et d'Orientation Révolutionnaire* era normalmente chamada simplesmente de *S ou B*. Na verdade, ela somente adquiriu importância, a ponto de despertar interesse em todos os círculos acadêmicos de esquerda, no *post mortem*. O próprio Lefort se disse várias vezes admirado pelo interesse que, em todos os lugares onde ia, incluindo o Brasil, as pessoas mostravam pelo período da *S ou B*. Ela teve exatas 40 edições, com um público mínimo de leitores, tendo sido autodissolvida com um epitáfio escrito por Castoriadis em 1967.

[47] Merleau-Ponty foi um dos pioneiros, com seus livros do final dos anos 1940 e início dos 1950: MERLEAU-PONTY, Cl. *Humanisme et terreur*. Paris, Gallimard, 1947; MERLEAU-PONTY, Cl*. Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955.

[48] Edgar Morin, por seu lado, amigo por toda a vida de Castoriadis e de Lefort, tendo sido igualmente expulso do Partido Comunista em 1951, fundou, juntamente com Roland Barthes, Kosta Axelos, Pierre Fougeyrollas, Jean Duvignaud e Collette Audry, a Revista *Arguments* (1956-1962), pela *Éditions Minuit*, que se dedicou a uma crítica revisionista do marxismo totalitário e da cretinização estalinista, não sem buscar, contudo, na forma de um meta-marxismo com forte apelo transdisciplinar, recuperar Marx, na sua complexidade e no seu núcleo forte, contra o marxismo e as críticas simplificadoras de Marx e do marxismo. Os artigos da Revista *Arguments* foram republicados em uma coletância em 4 volumes, dos quais tive acesso a dois: FISCHLER, Cl (org.). *Arguments* 2. *Marxisme, Révisionisme, Méta-Marxisme* (com artigos de Edgar Morin, Kosta Axelos, Jean Duvignaud, Roland Barthes, dentre outros). Paris: Union Générale d'Éditions, 1976; BIEGALSKI, Ch. (org.). *Arguments* 3*. Les Intellectuels. La Pensée Anticipatrice.* Paris: Union Générale d'Éditions, 1976 (com artigos dos mesmos autores supracitados dentre outros). Além destes 2 volumes, foram publicados também: *Arguments 1*. *La bureaucratie*; *Arguments 4. Révolution/classe/parti*.

[49] Ele dedica artigos de interpretação dos testemunhos de alguns dos primeiros dissidentes – Anton Ciliga e Kravchenko: LEFORT, Cl. ECB, "Kravchenko et le problème de l'U.R.S.S." (1948), "Le temoignage d'Anton Ciliga" (1950). Em 1976, Lefort publica o importante livro, com grande repercursão no público francês tardiamente sensível à crítica do totalitarismo, de interpretação do totalitarismo a partir do testemunho do dissidente e místico Soljenítsin, intitulado *Arquipélago Gulag*: LEFORT, Cl. *Un Homme en Trop. Reflexions sur "L'Archipel du Goulag"*. Paris: Editions du Seuil, 1976. Voltarei a ele mais à frente.

[50] Sobre o Relatório Khrushchev e o processo de "desestalinização" da URSS, ele publicou um longo artigo: LEFORT, Cl. ECB, "Le totalitarisme sans Staline" (1956). Sobre a Revolução Polaca e suas consequências: ECB, "Pologne: la kadarisation froide" (1958); ID, "Retour de Pologne" (1971). Sobre a Revolução Húngara e suas consequências: ID, "L'Inssurrection Hongroise" (1971), "Une Autre Revolution"(1976); TP, "Hungria 1956 – um revelador histórico" (1976); "La première revolution antitotalitaire" (1977).

proletariado, buscava um programa e uma tática revolucionária de cima para baixo, fez com que ele crescentemente desconfiasse da forma comunista de representação da ordem social como podendo ser supostamente racional, harmoniosa e transparente a seus membros (LEFORT, 1979, p.14).[51]

Por esta mesma razão, paralelamente ao engajamento político, Lefort passou a desenvolver, no início dos anos 1950, em diálogo com as investigações etnológicas[52], uma crítica à concepção de história da tradição de pensamento moderno (que foi influenciada pelas críticas de Merleau-Ponty à tradição racionalista da filosofia moderna). Alfred Adler, que por causa dos acontecimentos de 1956 escolheu a etnologia como forma de se afastar do marxismo (juntamente com Pierre Clastres), conta que assistiu aos seminários de Lefort sobre *As estruturas elementares do parentesco* (DOSSE, F., História do Estruturalismo, Tomo I, p.223). Já em um artigo de 1951, Lefort tentava reelaborar a oposição entre sociedades sem história e sociedades históricas (analogamente àquela entre sociedades frias e quentes de Lévi-Strauss), para além dos mitos presentes nas filosofias racionalistas da história (Hegel, Marx e Husserl), das quais o projeto comunista, assim como o liberalismo, era herdeiro. Estes mitos das sociedades históricas contra as sociedades sem história são incapazes, segundo ele, de compreenderem o paradoxo da existência de sociedades, tal como a Índia ou as sociedades ditas primitivas, que tinham uma cultura caracterizada por desconhecer-se como cultura, posto que o que lhes seria próprio seria "durar sem devir", desconhecedoras que seriam da dialética do reconhecimento das consciências de si e do trabalho. Lefort lança o desafio de forjar uma representação do devir coletivo capaz de conceber o regime de historicidade das "sociedades estagnantes" (uma terminologia que ele repudia como inconveniente depois).

[51] Aí que residia a principal divergência entre Lefort e Castoriadis. Segundo Lefort, as teses e as orientações de Castoriadis o conduziam a uma concepção de orientação revolucionária que via na revista um embrião de partido, ao passo que Lefort, mais próximo neste caso de Rosa Luxemburgo, não considerava nem viável nem desejável a finalidade de criar um partido revolucionário.

[52] Os artigos em interlocução com a antropologia foram publicados em LEFORT, Cl. FH, "L'échange et la lutte des hommes" (1951), "L'idée de 'personalité de base'" (1951), "Société 'sans histoire' et historicité" (1952); "L'aliénation comme concept sociologique" (1955), "Ambiguités de l'anthropologie culturelle: introduction à l'oeuvre d'Abram Kardiner" (1969).

1.3 3ª FASE (1958-1976): DO ABANDONO DO REVOLUCIONARISMO À DESCOBERTA DO POLÍTICO EM MAQUIAVEL

Estes desenvolvimentos teóricos serão acentuados quando, com os desentendimentos no interior da *S ou B* e a ruptura entre Castoriadis e Lefort, ele saiu da revista em 1958, o que deu início à terceira fase de seu percurso de pensamento (1958-1976).[53] Segundo o próprio Lefort, a ruptura com *S ou B* o incitou a tirar as consequências de sua interpretação política do totalitarismo, repensando, por sua vez, as ideias de liberdade e de criatividade social no quadro de uma teoria da democracia que não eludisse a divisão, o conflito e o desconhecido da História (LEFORT, 1979, p.14.). O resultado destas reflexões foi o abandono de todas as variantes da tradição revolucionária. Na verdade, com o rompimento com esta tradição, deve-se considerar, segundo sua própria leitura retrospectiva, que ele fez um movimento de assunção radical de seus posicionamentos de esquerda vinculados à justiça, liberdade e criatividade sociais:

> a paixão que me habitava outrora não se tornou estranha a mim. Parece-me, no presente, mais vigoroso, mais audacioso, mais fiel ao meu primeiro movimento, ou – para utilizar uma palavra usada, pervertida, mas insubstituível – mais revolucionário vincular-me a uma ideia libertária da democracia do que perseguir o sonho do comunismo como se ele pudesse se desfazer do pesadelo totalitário (ibid).

A partir de então, ele desenvolverá por décadas uma reflexão sobre o enigma do político e a necessidade de um pensamento do político, que será esclarecido pela oposição entre duas formas de estruturação simbólica do social – a forma social democrática e a forma social totalitária. A reflexão sobre *o político*, distinguido então de *a política*, desvia o pensamento da rota do positivismo, que havia sido seguida tanto pelas ciências sociais em geral quanto pelo marxismo.

---

[53] Lefort se reconciliará ainda com Castoriadis e empreenderá dois outros projetos de revistas em parceria com ele: a *Textures* (1970-1976), uma pequena revista de estudantes da Universidade de Bruxelas, e a *Libre* (1976-1980) – que tinha por subtítulo uma bela síntese das conjunções feitas pelo pensamento de Lefort, e que serão as mesmas de Gauchet: *politique-anthropologie-philosophie* (ao que poderíamos acrescentar *histoire*) –, fundada por iniciativa de Abensour, pela Payot. Ela terá vida curta em decorrência de um novo rompimento entre Lefort e Castoriadis, desta vez por causa de divergências sobre a natureza do regime soviético, infladas, segundo Gauchet, pelo início de reconhecimento público de ambos. Tratarei com mais detalhe disso na apresentação de Gauchet.

O abandono do *Socialisme ou Barbarie* foi o abandono do marxismo, certamente, mas não de Marx.[54] Seus escritos do período buscam criticar o marxismo a partir de Marx, bem como utilizar as ambiguidades de Marx contra Marx.[55] Na esteira destas interpretações críticas do marxismo, ressaltam-se (a) a crítica da teoria marxista da ideologia e da alienação, de onde Lefort desenvolve uma concepção de ideologia como autointerpretação da modernidade, como sendo um domínio específico em que a essência do social é representada imaginariamente (LEFORT, 1973, cap. 9); e (b) a crítica da crítica marxista dos direitos humanos e da democracia como sendo "burgueses", cujo erro consiste em não compreender o caráter fundador político dos direitos humanos para a formação simbólica democrática (LEFORT, 1979).

Nesta fase, ele inicia uma reflexão mobilizada pela interpretação do que ele chama de *obras de pensamento*.[56] A interpretação centrará sobre os trabalhos das obras de pensamento de Marx, Merleau-Ponty e principalmente Maquiavel; mas ela continuará em um trabalho de interpretação histórica do próprio advento moderno da democracia, a partir das obras, sobretudo, de Tocqueville, mas também de Dante, La Boétie, Quinet, Michelet, Sade, dentre outros.

Se o período foi de abandono do marxismo e de um distanciamento crítico de Marx, ele foi pela mesma razão um encontro com Maquiavel. Ele realizou sua tese de doutorado sobre Maquiavel, orientada por Raymond Aron, por longos anos (1960-1971), publicando-a em 1972; o que foi o seu mais denso, longo e sistemático escrito (LEFORT, 1972.). A atração por Maquiavel se deu por várias razões, mas foi principalmente porque o autor teria lidado com o que era a lacuna da problemática marxista: a lacuna do político e, com ela, a incapacidade marxiana de pensar o conflito como constitutivo da sociedade (LEFORT, 1978, p. 359) Como bem diz Flynn, no pensamento de Lefort afirma-se a ideia de que a eliminação do conflito é impossível e o sonho homérico de um fim do conflito seria o fim do mundo (FLYNN,

[54] Marcel Gauchet diz que Lefort era um admirador de Marx, sobretudo da seção sobre o fetichismo do *Capital*; inclusive ele ministrava sucessivos seminários sobre Marx (GAUCHET, M. CH, p.30). Infelizmente não apenas os cursos de Lefort não foram publicados, quanto também não existe qualquer sinal deste curso sobre o fetichismo nos seus escritos.

[55] Os escritos em que Lefort aborda frontalmente a obra de Marx são, LEFORT, Cl. FM: "L'aliénation comme concept sociologique" (1955), "Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx: la politique et le 'réel'" (1960), "Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre" (1965); ID: "Droits de l'Homme et Politique" (1979); EsP: "Relecture du *Manifeste Communiste"* (1986).

[56] O conceito de obra de pensamento está em: LEFORT, Cl. FH, "L'oeuvre de pensée et l'histoire" (1970) e, principalmente, no extenso primeiro capítulo do livro sobre Maquiavel: LEFORT, Cl. TOM, "La Question de l'Oeuvre".

2005, p. 22); é este fantasma que está na base do conceito do totalitarismo, cuja crítica é elaborada pela inteligência maquiavélica da natureza da política.

Além do mais, Marx não permitia pensar, segundo o próprio Lefort, a nova função do poder em germe no Partido Comunista, isso porque ele não pode ser interpretado satisfatoriamente em termos do funcionamento do sistema econômico, seja ele comunista, seja capitalista. O fenômeno totalitário fascista e o fenômeno democrático liberal são irredutíveis ao sistema econômico capitalista, assim como o fenômeno totalitário comunista não pode ser explicado apenas pela planificação econômica. A interpretação do totalitarismo, bem como a compreensão da singularidade da invenção democrática do Ocidente, depende do abandono da tese marxista da supremacia da economia política sobre as outras esferas do social; e depende da assunção do *primado do político* sobre todas as esferas do social.

É Maquiavel, enfim, que oferece um pensamento exemplarmente político. O trabalho da obra de Maquiavel permite que se dissipe a ilusão de uma sociedade ordenada sem divisão e faz descobrir que a representação do social é tão ou mais eficaz quanto a violência; e, principalmente, deixa-nos deflagrar o advento de uma nova forma de regime político, a democracia, em que, separadas a esfera do poder da esfera da representação do social, nasce um poder inventivo e uma forma de lei e de saber vivos, uma vez que o poder é exposto à reivindicação do povo, assim como o saber se desdobra em uma esfera relativamente autônoma em relação ao poder (LEFORT, 1978, p. 361).

No início deste período de gênese de uma reflexão sobre o político, com a morte de Merleau-Ponty, em 1961, Lefort foi designado executor testamentário de seu mestre, tendo sido responsável pela organização dos escritos e a publicação póstuma.[57] Boa parte de seus desenvolvimentos teóricos serão tributários à fenomenologia herdada por Merleau-Ponty.[58] Ele publica alguns escritos de interpretação do autor, entre 1961 e 1974, que foram coletados posteriormente em

[57] Lefort foi responsável pela publicação póstuma de uma série de livros, dentre os quais o importante *Visível e Invisível*, em 1964 e *Prosa do Mundo*, em 1969. Ele escreveu os prefácios das publicações póstumas. No final de sua vida, foi responsável pela organização e publicação das *Oeuvres*: MERLEAU-PONTY, M.. *Œuvres*. Édition établie et préfacée par Claude Lefort, Paris: Gallimard, 2010.

[58] Além de Merleau-Ponty, também podemos assinalar como um teórico que o influenciou profundamente Jacques Lacan; contudo, ele é uma "fonte escondida". De todo modo, Gauchet (CH) relata que Lefort frequentou atenciosamente os Seminários de Lacan e foi profundamente influenciado por ele (o que é, por sinal, bem evidente nas distinções entre simbólico, imaginário e real, feitas por Lefort, na esteira de Lacan). Quanto a Merleau-Ponty, um dos principais intérpretes de Lefort, Bernard Flynn, faz uma importante interpretação de sua obra, em especial de seu livro sobre Maquiavel, à luz dos conceitos de Merleau-Ponty: FLYNN, B. *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*. Evanston, III: Northwestern University Press, Evanston, 2005.

livro em 1979 (LEFORT, 1979.). Do trabalho da obra de Merleau-Ponty, Lefort retira um pensamento do político que, a partir da crítica de Marx, radicaliza *verdadeiramente* o pensamento, que era pretensamente revolucionário do comunismo (LEFORT, 1978)[59], em direção a um pensamento da "carne", e não do corpo (LEFORT, 1978.)[60], que é um pensamento selvagem em revolução, aberto e votado à indeterminação, tal como o é a própria experiência democrática; de tal forma que está sugerido em Lefort uma concepção de *democracia selvagem* que será desdobrada posteriormente pelo filósofo e colaborador próximo Miguel Abensour.[61]

1.4 4ª FASE (1976-2010): TOTALITARISMO, REVOLUÇÃO, DEMOCRACIA

A quarta e última fase de Lefort vem de um pôr-em-ação deste pensamento da carne como modo de interpretação da natureza da democracia e da natureza do totalitarismo, mobilizado por uma reflexão continuada entre o fato histórico da Revolução Francesa e os acontecimentos revolucionários do tempo presente. Ele desenvolve a partir de então uma teoria do totalitarismo que desembocará em uma filosofia da democracia, que se consumará e condensará todas as suas reflexões, desde a 2ª fase, na sua interpretação de Soljenitsín (1976), que, por sua vez, recairá na questão da permanência do teológico político (1981).

No final de 1960 e ao longo de 1970, ele aprofundou suas análises sobre o fenômeno totalitário soviético. Sugiro que o marco da quarta fase seja a publicação, em 1976, da interpretação do testemunho do *Arquipélago Gulag* de Soljenítsín (LEFORT, 1976). Prosseguirá, por um lado, com análises do fenômeno totalitário do presente, como sendo expressões de um pensamento do corpo social (1979-1980)[62], e, por outro, com interpretações sobre a lógica do Terror que marcou o

[59] Nesta data, como se percebe no título, Lefort ainda não tinha concebido a distinção entre *a política* e *o político*.
[60] O pensamento da carne é aquele que advém da nova exigência de saber derivada das investigações fenomenológicas da estrutura da percepção.
[61] Sobre a ideia de ser bruto e de espírito selvagem: LEFORT, Cl. SCA, "L'idée d'être *brut* et de *esprit* sauvage" (1961). Sobre a sugestão de uma concepção de "democracia selvagem" - "que aí onde a sensibilidade ao direito se difunda, a democracia é necessariamente selvagem e não domesticada" (LEFORT, Cl. ECB, "Préface", p.23), Abensour desenvolveu recentemente uma interpretação de inspiração anarquista das sugestões de Lefort: ABENSOUR, M. "Savage democracy' and 'principle of anarchy". *Philosophy & Social Criticism*, Sage Publications, Vol 28, n.6, p.703-726, 2002.
[62] LEFORT, Cl., ID, "A imagem do corpo e o totalitarismo" (1979); "A Lógica totalitária" (1980); "Stalin e o estalinismo" (1980).

período jacobino francês (1983) e sobre a historiografia da Revolução Francesa.[63] E, paralelamente à inteligência do Totalitarismo e do Terror, desenvolve uma inteligência da Democracia. Esta reflexão é feita pelo trabalho operado sobre uma das obras de pensamento que melhor conseguiu realizar uma investigação sobre a *carne* da democracia: a de Tocqueville (analisada em escritos publicados principalmente entre 1979-1983).[64]

Diante dos acontecimentos de Maio de 1968, Lefort escreveu, juntamente com Castoriadis e Morin, interpretações "à quente" dos acontecimentos que abriram uma brecha na polarização da Guerra Fria e romperam provisioriamente o consenso de esquerda ainda muito alinhado à época com o Partido Comunista e a política sindical; ele viu nas ações da juventude, mobilizadas por uma efervescência própria dos grandes movimentos revolucionários, mas com um realismo distante das pretensões revolucionaristas de tomada do poder e de revolução total, o fim da promessa revolucionária e o início de uma nova forma de fazer política de esquerda.[65]

O escrito que condensa os resultados deste fecundo período de radicalização da reflexão sobre o totalitarismo, a democracia e a revolução é, certamente, o ensaio "Permanência do Teológico-Político?" (1981), que será densamente analisado nesta tese (LEFORT, 1981). Após a série de coletâneas de escritos publicados neste período,[66] somente após a queda do Muro de Berlim e no contexto das críticas à utopia revolucionária (Martin Malia) e da paixão revolucionária (François Furet), que teriam caracterizado a experiência comunista do século XX, é que Lefort escreverá um importante livro que buscará *complicar* a inteligência do comunismo, criticando as críticas reducionistas feitas a ele, defendendo, ao contrário, a tese de que um *retorno* reflexivo sobre a experiência do comunismo é uma forma de adquirir uma adequada inteligência da democracia no que eles têm de semelhanças, antes que de diferenças (LEFORT, 1990).

---

[63] LEFORT, Cl., EsP, "La Terreur révolutionnaire" (1983); "Edgar Quinet: la Révolution manquée" (1983).

[64] LEFORT, Cl., EsP, cf. tb. EsP, "De l'egalité à la liberté. Fragment d'interprétation de *De la démocratie en Amérique"* (1978), "Réversibilité: liberté politique et liberte de l'individu" (1982); "La Question de le Démocratie", p.24-31 (1983); EPP, "Tocqueville: Démocratie et l'art d'écrire" (a primeira parte, « Une exploration de la chair du social. Note sur Démocratie en Amérique », publicada no livro ineditamente, a segunda, « Une Pensée des contraires. Note sur l'Ancien Régime et la Révolution », publicado em 1989).

[65] O escrito foi republicado 20 anos após com artigos dos autores reinterpretando os acontecimentos: MORIN, E.; LEFORT, Cl.; CASTORIADIS, C. *Mai 68 La Brèche: Suivi de Vingt ans après*. Paris: Fayard, 2008.

[66] LEFORT, Cl. *Formas da História* (1979); LEFORT, Cl. *Invenção Democrática* (1983); LEFORT, Cl. *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)* (1986).

A partir de meados dos anos 1980, ele manteve-se escrevendo, até pelo menos 2005, à “prova do político”; o que é o mesmo que dizer que ele escreveu “à prova dos acontecimentos”, sem se deixar levar pela atração da repetição, bem como pelo espírito do sistema, mantendo-se desperto para o advento das figuras do novo.[67]

[67] A compilação de artigos do período está em: *Ecrire à le preuve du politique*, 1992. Uma coletânea dos sessenta anos de escrita de Lefort foi publicada em 2005: *Le Temps Present. Écrits 1945-2005*.

2 A INCONTORNÁVEL PRESENÇA DO SIMBÓLICO-POLÍTICO: DO PENSAMENTO DO POLÍTICO COMO FILOSOFIA POLÍTICA

O pensamento do político somente é possível caso sejam superados os limites impostos ao saber pelo positivismo e cientificismo nascidos nos meados do século XIX, o que, para Lefort, implica em uma reconexão da reflexão moderna sobre o político com a tradição antiga da filosofia.

2.1 DAS CIÊNCIAS SOCIAIS À FILOSOFIA POLÍTICA

O pensamento do político se diferencia da forma pela qual a sociologia e a ciência política abordam tradicionalmente o *problema político*.[68] O pensamento do político está para a filosofia política, assim como as ciências sociais estão para o modelo de cientificidade das ciências naturais. Trata-se de duas diferentes exigências de conhecimento, que podemos chamar, a título de simplificação, de exigências de *exteriorização* e de *interiorização* do pensamento.

A exigência de conhecimento científico é a do positivismo. Ela opera guiada por um *princípio de exteriorização*: exteriorização do sujeito cognoscente em relação ao objeto de conhecimento; exteriorização da "sociedade" em relação a si mesma. O conhecimento tem a garantia de validade na definição de modelos de funcionamento pautados pelo ideal de objetividade que "põe o sujeito na soberana distância do social" (LEFORT, p. 284). As ciências se guiam por um princípio de inteligibilidade que "erige o Sujeito em puro conhecedor, lhe procura uma neutralidade científica, lhe faz ganhar, pela coerência de sua construção ou de suas observações, a garantia de sua posição" (Ibid, p. 280). As ciências sociais atêm-se, neste caso, a um domínio vinculado aos imperativos do conhecimento positivo – objetividade e neutralidade. Elas pensam em termos de sujeito e objeto, cabendo ao cientista circunscrever um objeto e realizar uma investigação controlada cientificamente de sua natureza e das interrelações causais que seu objeto particular mantém com

[68] Ao criticar as ciências sociais, Lefort efetua uma crítica à predominância do positivismo neste campo, e não às ciências sociais como um todo – sua visão das ciências sociais não contempla a virada pós-positivista da sociologia, a partir dos anos 1980, rumo ao interacionismo, ao pragmatismo, à hermenêutica e à fenomenologia; contudo, a crítica do autor é adequada no tocante às pretensões hegemônicas do positivismo. E a validade de sua crítica, bem como o seu limite, são provados pela possibilidade de uma aproximação do pensamento do político de Lefort do campo da teoria social – o que é feito por seu antigo assistente Alain Caillé e agitador do M.A.U.S.S. (ver cap.III).

outros objetos que dizem respeito a distintos domínios de conhecimento. O objeto – seja "ideal", seja "real" – surge pela separação entre ele e os demais objetos, por meio de uma operação de "definição" – que reduz, separa e circunscreve (Ibid, p. 279).[69] Assim, "o objeto somente teria a consistência de um ser particular", somente existindo então ciência do particular.[70]

Esta exterioridade do sujeito cognoscente em relação ao social está combinada com a exterioridade do social em relação a si mesmo (Ibid, p. 284). O social é exterior a si mesmo, fragmentado em diversos domínios de objetos circunscritos, cada qual correspondendo a uma subdisciplina (religião e sociologia da religião, política e sociologia política, direito e sociologia do direito...). Por meio deste procedimento, a definição do que é "político", que dará um objeto à "ciência política" ou "sociologia política", é feita por meio da escolha de um critério que oporá "político" a "não político" (religioso, estético, econômico, social, estético, jurídico, etc.). A política é estudada como sendo um setor da sociedade; entidade esta que é concebida como uma totalidade composta de vários setores. Temos então uma sociologia política que se diferencia de uma sociologia da religião, de uma sociologia econômica, etc. Da mesma forma, a ciência em questão será estabelecida em seu domínio na oposição ao que ela não é – sociologia política em oposição à ciência política, à filosofia política, à antropologia política e à economia política. Isolando-se

[69] O problema científico da *definição* ganha um novo nível de problematização a partir do momento em que o problema do conhecimento é desenvolvido através de uma *teoria argumentativa da verdade* que faça uma convergência entre a nova retórica, de Perelman/Olbrechts-Tyteca, e a teoria da comunicação de Habermas; neste caso, a questão do político torna-se intrínseca ao problema da verdade, sem que, contudo, a busca científica da verdade seja desmerecida em favor de um "tudo é igualmente opinião". A verdade passa a ser compreendida processualmente como *consenso fundado razoavelmente* por meio de processos comunicativos realizados por um procedimento capaz de universalizar os conteúdos que presidirão às conclusões sem prejulgar *a priori* quais serão tais conteúdos. Desta forma, a nova retórica e a teoria da comunicação trazem em comum uma concepção de verdade que, ao mesmo tempo que se recusa a razão monológica do positivismo, recusa-se igualmente um relativismo decorrente de uma hermenêutica má compreendida (pré-gadameriana e, provavelmente, como mostram os trabalhos recentes de Ricardo Jardim Andrade, pré-Dilhteyniana) que, enfatizando a participação do sujeito ao objeto, concluiria daí em favor de um historicismo cético (seja psicologista, seja sociologista), incapaz assim de dizer algo sobre a verdade das opiniões que fundam normas ou estabelecem algo sobre o mundo objetivo (ou melhor, sobre a *razoabilidade* ou *plausibilidade*). É este caminho de uma *teoria argumentativa da verdade* que permite, no nosso entender, estabelecer uma fundamentação das ciências humanas capaz de pensar o político na democracia, ou seja, que esteja em condições de lidar com o indeterminismo fundamental da condição democrática, que é aversa a qualquer absolutismo filosófico, mas que, ainda assim, precisa de um trabalho da razão no estabelecimento do universal e de recomposição do todo. A presente tese não desenvolverá tais argumentos, mas eles virão à luz em um pós-escrito a ser acabado dentro em pouco.

[70] "Esta operação não é inocente; ela se exerce sob a aparência de uma evidência emprestada ao domínio que é constituído como aquele do conhecimento exato; a saber, somente existe ciência do particular..." (ibid, p.279-80). Esta crítica da fragmentação do conhecimento científico não o conduz, contudo, à proposição de um novo paradigma inter- ou transdisciplinar – o que é feito por seu amigo Edgar Morin, que, partindo de um diagnóstico semelhante, ou seja, saindo de uma crítica do marxismo e do impulso de renovação meta-marxista das ciências sociais, combina, como Lefort, o diagnóstico de uma ciência disjuntiva e fragmentadora que esfacela o problema do político com o imperativo da renovação do pensamento político, mas que não o faz pela renovação com a filosofia política, mas sim com a passagem a um paradigma da complexidade fundado pelas aquisições obtidas pelas teorias dos sistemas complexos, a cibernética (de Wiener a Ashby) e pelas ciências ecológicas.

o “fenômeno político” conforme sua natureza própria, suas leis, regras, modos de funcionamento, etc, pode-se, em seguida, “encaixar” os distintos setores sociais por meio de relações causais recíprocas, estudando as correlações causais que a política mantém com a economia, a cultura, a sociedade, a arte, etc., seja considerando-a como variável dependente, seja como variável independente. Digamos que, em seguida à fragmentação, o método permite uma recomposição dinâmica dos fragmentos.

Este modo de procedimento é comum tanto às tradições funcionalista, estruturalista e estrutural-funcionalista, quanto à tradição marxista. O materialismo histórico, por exemplo, quando analisa a política em termos de relações de forças determinadas ou condicionadas pelos modos de produção e as relações de classes, tem que lidar, ainda assim, com o seguinte problema: Como e por que as relações de força são estabilizadas em uma configuração dada, de tal modo que a força não se exerça manifestamente? Como e por que as relações de força e a luta de classes escapam do conhecimento dos atores? Como e por que elas se passam por legítimas ou conforme a natureza das coisas? Como o sistema político se integra à política, a título de subsistema, em um sistema geral? Como as instituições, as práticas, as representações políticas necessárias à conservação de um modo de produção são determinadas e qual é sua eficácia própria, em diferentes formações sócio-históricas? Como tiram elas partido, por sua vez, de um estado da cultura, do direito, da religião? (Ibid, p. 280). Ele pode buscar reduzi-las a um processo de interiorização da dominação, dada, por exemplo, pelo processo de socialização (educação e família, como em Bourdieu) ou pelos aparelhos ideológicos de Estado (Althusser). Ainda assim, ele foi forçado a sair da esfera estrita da política determinada pelas relações econômicas, para recorrer aos *mecanismos de representação*, digamos, à esfera da *cultura*, que haviam sido relegados, nas versões mais ortodoxas, ao nível superestrutural ou epifenomênico (Ibid, p.283).

“Qualquer que seja o esquema da descrição ou da construção, a *démarche* consiste sempre em isolar relações, em combiná-las para deduzir destas operações *a sociedade*” (Ibid, p. 284). O teórico somente se move, segundo Lefort, no “elemento da exterioridade”. Ele dissocia e reconstitui as relações do social preenchendo “os brancos que deixa o esquema antes de tudo traçado das ações, práticas, relações” (Ibid, p. 284). É este *esquema* que possibilita a operação de análise e síntese; e é este esquema que é a operação primeira. Este *esquema é o*

nível simbólico. O teórico sempre terá que escorregar do plano dito real ou funcional para o plano simbólico. Ele terá que tratar de representações, mesmo que busque se esquivar delas utilizando uma linguagem em que “as relações de força, as relações de produção, as relações funcionais se ‘representam’, se ‘falam’ sempre nos signos do religioso, do jurídico, do científico” (Ibid). Esta forma de procedimento que faz reaparecer a representação como sendo o “residual”, o esquema enfim irredutível, após uma operação que deu primazia às forças, às práticas, aos interesses, às funções, a tudo que é dito “imanente”, é um procedimento *artificialista*, isso porque ele se desdobrou em um “jogo de articulações do qual os termos foram previamente separados, e acabam por ser enxertados sobre alguma coisa que é encarregada de portar em si mesma sua determinação” (Ibid). Mas este artificialismo não se dá conta da dimensão simbólica que lhe é anterior e que possibilita sua operação: a chegada a uma distinção analítica somente é possível porque nós possuímos a *ideia de uma dimensionalidade originária do social* que se dá como sendo a *forma originária, a forma política* (Ibid, p. 281-2). Ressalte-se bem: a *forma política* é a forma originária do social que possibilita os procedimentos analíticos e sintéticos posteriores.

O que as ciências sociais esquecem, assim, é que sua operação de construção do objeto depende de uma operação primeira, que é uma operação simbólica. Por mais que elas busquem ater-se aos dados empíricos e aos modelos teóricos, elas sempre encontram a *incontornável presença da ordem simbólica*. Que é também uma *insustentável leveza.* Por causa disso, independentemente da opção teórica que elas realizem, elas sempre serão reféns, para o autor, da dupla *ficção positivista*, a de uma *ficção realista*, combinada a uma *ficção artificialista*. Por meio deste modo ficcional de produzir conhecimento, “não se saberia evitar pôr a sociedade antes da sociedade, pondo como elementos o que não é apreensível senão desde uma experiência já social” (Ibid, p.281). “A distinção do que é social e do que não o é nos faria versar na ficção, tão logo nós quiséssemos pô-lo como *real*” (Ibid, p.282). O social nem é *real*, nem é um puro *artifício* da imaginação do cientista, ele é, isso sim, simbólico:

> O espaço nomeado sociedade não é concebível em si como sendo um sistema de relações, independente de tão complexo se possa imaginá-lo [...]. Seu esquema diretor e o modo singular de sua instituição [são o que] tornam pensáveis (aqui e ali, no passado ou no presente) a articulação de suas dimensões e as relações que se estabelecem em seu seio entre as

> classes, os grupos, os indivíduos, assim como entre as práticas, as crenças, as representações (Ibid, p.281).

Desta forma, a condição de inteligibilidade de uma sociedade é a referência a uma *dimensionalidade originária do social*, é a remissão de sua forma social aos *princípios geradores*, a um esquema diretor que comanda uma *configuração* social, tanto temporal quanto espacialmente: em uma palavra, à sua *forma política*.

Portanto, o político não pode ser definido ou circunscrito; ele não é objeto particular de uma ciência do particular. Não podemos circunscrever *a priori* as fronteiras do político – a própria noção de 'limites', que autoriza uma *definição* de objeto, depende do político para adquirir validade (Ibid, p. 279). O político não é localizável porque a própria noção de sociedade é inconcebível em si mesma. Dito de outra forma, social e político advêm em conjunto. Toda sociedade é *sociedade política*. Portanto, a afirmação que a ordem simbólica é a operação primeira que possibilita o próprio pensamento sobre o social, é o mesmo que dizer que o político advém conjuntamente com o pensamento humano. Estamos desde já em um pensamento social estruturado por uma ordem simbólica, que possibilita a experiência humano-social. Para falar à francesa, podemos afirmar: "*D'abord*, *le social-symbolique-politique, alors la pensée"*. A política enquanto setor da sociedade pressupõe já o político, como ordem simbólica geradora de uma formação social. Portanto, se uma ciência d*a política* pode se contentar com a construção realista-artificial de seu objeto, o pensamento d*o político* não se contenta, nem se sustenta, na comparação entre estruturas, sistemas e subsistemas, pelo modo de causalidade empírica ou funcional; poderíamos dizer que, se há uma causalidade, ela é uma *causalidade estrutural*.[71]

As ciências sociais, portanto, partem de uma experiência irrefletida de mundo *objetivo*, supondo a existência natural de um mundo objetivo (*Welt*) que é o que é (a sociedade em si mesma como um meio neutro e objetivável), independentemente

[71] Não entrarei aqui, na presente tese, no debate epistemológico sobre o estatuto desta *concepção de causalidade estrutural* como sendo aquela que dá inteligibilidade ao pensamento político. Dizer o que ela significa para Lefort é, certamente, um grande desafio, visto que ele alude ao termo sem fundamentar suas proposições em uma sistemática. Contudo, já devemos sinalizar que, em qualquer investigação a respeito de tal questão, deveremos remontá-la ao debate em torno do estruturalismo, sobretudo à concepção de ordem simbólica e de método estrutural desenvolvida por Lévi-Strauss. Já dissemos que Lefort estudou detidamente Lévi-Strauss e deu cursos sobre ele. Certamente ele desenvolve seu pensamento político em sua esteira, contudo, como nós veremos mais claramente com Gauchet (cap.V), diferentemente de Lévi-Strauss, as investigações estruturais de Lefort e de Gauchet se atêm na articulação entre a ordem simbólica e a constituição de uma *polis*, submetendo as investigações em torno da lógica operatória do pensamento ao problema político que lhe é primeiro, que o faz advir enquanto pensamento humano.

das experiências coletivas e individuais singulares que constituem um meio social (*Umwelt*), um mundo vivido (*Lebenswelt*), como um ser-aí no qual o próprio investigador já está imerso como intérprete (Ibid, p. 255).[72] A artificialidade de um mundo objetivo subsistente em si mesmo é pressuposta, ao invés de refletida. No entanto, para que exista pensamento digno deste nome, ou seja, um pensamento capaz de afirmar-se radicalmente como pensamento, é necessário que sejamos capazes de elucidar e justificar os seus próprios fundamentos. A suposição de um mundo objetivo deve, portanto, ser integrada no próprio processo do pensar.

Mas correr-se-ia em erro ao supor que a ficção artificialista de um mundo objetivo em que repousa uma entidade chamada "sociedade" seria desprovida de fundamento. Ao contrário, a artificialidade é compatível com a forma moderna de pensamento. Ao invés de pressupor um mundo objetivo como já dado, caberia-nos então perguntar: como foi possível efetuar-se uma passagem do *Umwelt* político-social ao *Welt*, tal como operada com o advento da modernidade? Devemos, portanto, compreender o artificialismo das ciências modernas no seu próprio advento social-histórico. Compreender a forma pela qual o social e a política se revelam ao pensamento dos modernos é também compreender a própria *natureza da modernidade*.[73]

Posto nestes termos, vemos que o isolamento da política como sendo um domínio restrito do social corresponde a um regime político advindo recentemente no Ocidente, não dando conta, obviamente, de grande parte das sociedades estudadas pelos historiadores e antropólogos. É o mesmo que dizer que a condição *política* humana é incompreensível caso nos detenhamos na experiência política tal como se manifesta na forma social moderna.[74] Ao fazer isso, nos escapará a própria

---

[72] Vale notar que Lefort alude, aqui, à clássica análise transcendental e crítica de Husserl das ciências modernas: HUSSERL, E. *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense, 2011. Mais uma razão para a diferença entre Lefort e Lévi-Strauss. Se Lefort, de fato, incorpora o método estrutural de Lévi-Strauss, ele o faz tendo mais consciência de seu modo de operação do que o antropólogo, uma vez que a *filosofia estruturalista* de Lévi-Strauss recusa o momento fenomenológico que o próprio método estruturalista assume como incontornável para a interpretação. É por isso que o método estrutural deve ser integrado ao método fenomenológico, e não oposto a ela. Voltarei à frente, no cap.II, a esta questão.

[73] Podemos identificar aqui um cruzamento entre esta forma de colocar o problema da modernidade e aquela feita por Habermas. Afinal, Habermas põe o problema da natureza da modernidade como sendo o da emergência de uma distinção entre sujeito e objeto decorrente de uma transformação no mundo vivido em que o mundo *objetivo* é diferenciado do *subjetivo* e do *social* – ou seja, modernização como *racionalização do mundo vivido*. Contudo, ele não transforma sua tese em uma interrogação sobre *o político*, uma vez que domina na sua teoria da ação comunicativa a dialética entre ação comunicativa e ação teleológica e entre mundo vivido e sistemas, entre uma teoria da ação e uma teoria dos sistemas, o que parece retirar da sua reflexão o elemento *social-histórico*.

[74] No caso de Habermas, é comum a acusação de etnocentrismo, uma vez que ele compreende a estruturação simbólica do mundo pré-moderno em termos de pensamento mítico, ao qual opõe o pensamento racional do

essência do político; e é isso o que acontece à maior parte das ciências sociais, reféns que o são do etnocentrismo, que é um dos principais inimigos de um pensamento efetivamente fundamentado. Um adequado *conceito de político* deve ser capaz de dar inteligibidade à pluralidade das formas políticas existentes, *sem* relegar qualquer sociedade para *fora do político*. Tal conceituação somente será possível se partirmos do *campo antropológico*, sem nos restringirmos à *problematização sociológica das sociedades modernas*. Dizendo de outra forma: é pelo *desvio* pela antropologia que podemos reconceituar o político de forma a construir melhor inteligibilidade sobre a natureza das sociedades modernas e sobre os próprios processos sociopolíticos contemporâneos.

A partir do próximo capítulo (cap. II), começaremos tal desvio descobrindo o núcleo arcaico do fenômeno político – o dom –, a fim de acompanharmos, em seguida (no cap. IV), a revolução copernicana no político que foi efetuada por Clastres. É em Gauchet (cap. V), por fim, que encontraremos, em uma síntese entre Clastres e Lefort, a obra que empreenderá plenamente tal projeto tão sumariamente apresentado ainda por Lefort. O pensamento do político terá, com ele, um conceito que é extensível a toda e qualquer experiência social humana, capaz de apreender, ao mesmo tempo, a universalidade da experiência política do humano e a singularidade de cada forma política específica, incluindo a singularidade da própria experiência política moderna em relação às outras. *O conceito de político*, construído a partir de sua *oposição estrutural arcaica com o de religioso*, é uma invariante estrutural que, pelas suas *transformações operadas em condições históricas contingentes*, permite organizar a histórica empírica a partir da inteligibilidade doada pela inteligência da estrutura simbólica primordial.

---

mundo moderno. O que faz com que o possamos interrogar sua capacidade de atribuição de uma *racionalidade* aos regimes políticos pré-modernos, muito afeitos à confusão entre os mundos que a modernidade diferencia. Neste caso, o mundo pré-moderno aparece no registro da falta ou ausência de racionalidade, ou mesmo de *política,* não sendo compreendidos como sociedades políticas, como formações sociais singulares. Evitando e criticando vigorosamente o *relativismo* decorrente das teorias fenomenológico-hermenêuticas da ação (HABERMAS, J. TAC1, Introdução), a fim de resguardar o momento universalista da razão, Habermas recompõe, desde o início dos anos 70 (ver HABERMAS, J., RMH; cf. RL, cap.1.), com o discurso evolucionista na forma de uma "teoria da evolução", com o risco de, com isso, perder de vista a dimensão do advento social-histórico de *configurações políticas singulares*, à qual as teorias fenomenológico-hermenêuticas, incluindo o discurso pós-colonialista, até a sua forma mais vulgares de relativismo e multiculturalismo antropológicos, são bastante sensíveis.

Mas, por enquanto, sigamos o argumento de Lefort, que, ao invés de seguir plenamente as trilhas da etnologia, vai buscar a fonte de renovação na tradição da filosofia política.[75]

2.2 RENOVAÇÃO COM A TRADIÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA

> Nada de sociologia digna deste nome [...] que não traga em germe uma interrogação sobre o ser do social, que não requeira decifrar, qualquer que seja o objeto de análise, o fenômeno de sua instituição, a maneira pela qual uma humanidade se diferencia, ou, mais fortemente, se divide, para existir como tal, a maneira pela qual ela dispõe das referências simbólicas [*repères symboliques*] para figurar o que lhe escapa: sua origem, a natureza, o tempo, o próprio ser (LEFORT, p. 9).

Pensar o político tem então uma intenção completamente diferente daquela presente nas ciências sociais. Se, como vimos, as ciências sociais são guiadas pelo princípio de exteriorização, a filosofia política obedece a um *princípio de interiorização do social*. Ela faz sua a *questão da instituição do social*, que também é, ao mesmo tempo, *a questão da instituição do próprio pensamento político (*LEFORT, p. 285). “Este pensamento busca dar razão a ele mesmo no momento em que ele busca dar razão ao que ele pensa” (Ibid). Ele é “sensível a uma elaboração da coexistência que faz sentido, produto das referências [*repères*] do verdadeiro e do falso, do justo e do injusto, do imaginário e do real, que instaura os horizontes de uma experiência das relações do homem com o homem e com o mundo” (Ibid).

O reencontro do político é um resgate da experiência fundamental descoberta pela filosofia política dos antigos: o de nossa animalidade política (homem como *zoon politikon*, como diz Aristóteles), ou, simplesmente, de nossa existência política

[75] Além da etnologia e da filosofia política, outra fonte de renovação do pensamento político é a da retórica. Como analisa brilhantemente Habermas em um artigo de juventude - HABERMAS, J. TeP, “Doutrina clássica da política e suas relações com a filosofia social” (1961), p.25-80 – a formação da filosofia social operou uma transformação radical no conceito antigo de política, de forma que a antiga compreensão de *politeia*, dentro do *corpus* integrado da filosofia prática, se degradou crescentemente até praticamente desparecer do horizonte no século XIX. Estando na passagem entre os dois mundos, Giambattista Vico é a grande figura da aurora da modernidade que tentou reservar algo da racionalidade dialético-retórica contra a pretensão hegemônica das ciências críticas. Habermas propõe, neste texto de pré-virada linguística, a possibilidade de uma síntese superior entre a velha compreensão de racionalidade prática – baseada na *phronesis* ou *prudentia* –, e a racionalidade científica moderna. Podemos ler sua teoria da ação comunicativa como uma tentativa de fazê-lo. Com Habermas e Perelman, encontramos na *retórica* – e na ciência irmã *dialética* – uma fonte incontornável de renovação do pensamento político pelo resgate da racionalidade prática contra a hegemonia de uma racionalidade empírico-cognitiva monológica, que é incapaz de apreender a formação do laço político e a instituição política do social, pois que compreende erroneamente a sociedade, segundo o modelo hobbesiano do engenheiro do social, como sendo *artificial* e “coisal”, disponível à intervenção e manuseio cognitivo que contorna o momento incontornável do *entendimento* e da intersubjetividade. Como forma de reconstrução da democracia contra a racionalidade tecnocrática e o seu corolário contemporâneo neoliberal, é fundamental refazer o percurso honorável da filosofia prática e da arte retórica. No pós-escrito supramencionado, empreendo tal tarefa.

(LEFORT, p. 8). Devemos, portanto, nos interrogar de nossos laços com a tradição da filosofia política, desde a República de Platão e a *Politeia* de Aristóteles, até Leo Strauss, passando por Maquiavel e Marx. Foi esta tradição que se consagrou ao estudo das distintas formações sociais, investigando as categorias de pensamento que fundavam o julgamento político e toda a instituição do social. A filosofia política não se permite pensar *a* política como um setor particular da vida social, que diria respeito a *todo* o problema político. Ao contrário, a tradição da filosofia política implica "a noção de um *princípio* ou de um *conjunto de princípios geradores das relações* que os homens empreendem entre eles e com o mundo" (Ibid). Princípios geradores ao mesmo tempo da singularidade de uma determinada formação social, da diversidade das formas sociais humanas e, enfim, da universalidade da condição política humana. Tal como é feito exemplarmente na *República* de Platão, a filosofia política realiza uma interrogação sobre o político na sua existência paradoxal de uma unidade múltipla e de uma multiplicidade que remete à unidade do social (LEFORT, p. 9).[76]

O advento de um pensamento do político é, ao mesmo tempo, o advento do próprio pensamento filosófico. O pensamento do político, como sendo a própria forma de exercício autêntico do filosofar, é o que se faz "à prova do que advém de *fora*, em consequência, de sua inscrição em um mundo social-histórico" (Ibid, p.13). Esta é a natureza da interrogação filosófica inaugurada pelos gregos. O próprio da interrogação é a renúncia à ilusão realista de que "haveria nas coisas mesmas um sentido totalmente positivo, ou uma determinação em si prometida ao conhecimento", como se a determinação que analisamos já não fosse "formada sob o efeito de uma decifração do sentido, em resposta a um questionamento da história, da sociedade, da coexistência, da natureza", como se já não estivéssemos, desde sempre, "interpelados por estas questões recalcadas em um mundo-outro ou em um discurso-outro" e, enfim, como se "o 'objeto' não devesse em nada à nossa própria interrogação, no movimento de pensamento que nos une a ele e às condições sociais e históricas nas quais ele se exerce" (LEFORT, p. 9). A interrogação, ao renunciar à determinação positiva do saber, é capaz, a partir de

[76] Interroga-se, em Platão, por exemplo, como lembra Lefort, o político nas suas múltiplas manifestações: (a) a origem do poder e as condições de sua legitimidade; (b) a relação comando e obediência em toda a extensão do social; (c) as relações da cidade com o estrangeiro; (d) as necessidades sociais e a repartição das atividades profissionais; (e) a religião; (f) os fins respectivos do indivíduo e do corpo social; (g) até chegar a reconhecer uma analogia entre a constituição da psique e a constituição da polis; (h) e sugerir que o discurso sobre a politeia, mais geralmente o diálogo, punha em jogo relações de caráter político.

então, de assinalar “nas coisas, na história, na vida social ou nas obras de outrem, as discordâncias, as contradições, as fraturas, que são os signos da indeterminação do sentido e nos constrangem a avançar à prova da impossibilidade de um fechamento do saber” (Ibid). “Nesta experiência, a história não se desvanece, ela nos retorna como questão da história; a sociedade, semelhantemente, nos retorna na forma de uma questão sobre a instituição do social” (Ibid).

Para utilizar um fraseado não procedido por Lefort, podemos dizer que é o pensamento que faz o movimento de sua autofundação, como *logos* que se opõe ao *mythos*, enraizando-se na *polis*, fazendo-se pensamento do humano que parte do humano, mas que, ao mesmo tempo, busca os signos do invisível no visível e põe como seu o problema das origens, da sociedade, da história. É o pensamento que faz a experiência de “um poder originário de discriminação do verdadeiro e do falso, do justo e do injusto, do bem e do mal – ou, como o diz ainda Platão – do que é nobre e do que é baixo – a experiência de uma visada universal” (LEFORT, p. 13). É um pensamento que se interroga sobre o universal interrogando-se de seu próprio lugar, de seu próprio modo singular de inscrição, neste universal.

> Desta forma, quando nós associamos estas palavras: *pensar*, *repensar* o político, nós enunciamos deliberadamente a ideia de uma tarefa que permanece a mesma desde que ela foi formulada, e que, no entanto, está sempre por retomar, de uma época a outra, porque o saber que ela procura não saberia se desfazer disto que se dá a cada um a interrogar de seu próprio lugar (Ibid).[77]

Contudo, as exigências do tempo presente são distintas das antigas, que eram enfrentadas pela filosofia antiga e medieval, na forma da tradição da filosofia prática (Aristóteles); e também diferentes das mais recentes exigências das filosofias da história nascidas em meados do século XVIII e tornadas dominantes no início do século XIX. Não temos mais como seguir os *critérios da razão clássica*, que faziam com que o político fosse o pensamento com maior excelência, onde era possível distinguir, com certeza, os regimes sãos dos regimes corrompidos, as virtudes dos vícios, os modos baixos e os modos mais nobres de humanos - todas estas

[77] É significativo o quanto esta descrição do pensamento político como tendo nascido com a interrogação filosófica se assemelha com aquela, feita por Habermas, da emergência da razão (HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo, vol.1*, Introdução). Nos dois casos, trata-se do advento de uma forma de pensamento que busca em si seus próprios fundamentos, contrapondo-se com isso à heteronomia do pensamento mítico, o que é feito pela interrogação do homem pelo próprio homem vivendo na *polis* (Sobre isso, ver CASSIRER, E. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, cap.1).

distinções pautadas por uma ideia da essência do homem não mais sustentáveis.[78] Da mesma forma, não é mais possível seguir a filosofia da história do início do século XIX, encarnada no seu ápice pela filosofia hegeliana, em que se julgava a história como sendo o devir do Espírito, onde o Estado racional adviria pela reconciliação das dualidades modernas. Mas, ainda que as vias da filosofia clássica e da filosofia da história nos sejam interditadas, permanecemos em meio a interrogações desde sempre as mesmas, desde que advieram juntamente com o advento do pensamento filosófico-político:

> Nós permanecemos atravessados pela interrogação do sentido da aventura humana, que se desdobra nas diversas formas de sociedade política, e esta interrogação é sempre mobilizada por nossa experiência do político, aqui e agora; nós buscamos os traços do verdadeiro, os traços do legítimo, os traços de uma ocultação da verdade, de uma ocultação do direito – isso na tensão de um pensamento que busca o que ele está em direito de pensar (LEFORT, p. 285.).[79]

O pensamento do político se faz no jogo entre o antigo e o novo, o presente e o passado. Mas, afinal, como esta forma de pensamento radical pensa *o político* diferentemente da nossa forma moderna de pensar *a política*? Para tanto, é importante que se apresente o *conceito de regime político*.

---

[78] É deste problema que igualmente parte Habermas e Perelman: se eles partem da assunção de que devemos retomar a reflexão política tal como feita historicamente pelo pensamento filosófico, isso não quer dizer retornar a fazer filosofia tal como os antigos a faziam – não temos mais, afinal, natureza humana positivamente pensada à qual remeter: trata-se de reformular o conceito de razão a partir das aquisições cognitivas obtidas pelo mundo moderno, conceito de razão *reconstruído*, por um método quase-transcendental, a partir das ações comunicativas de sujeitos situados em ações de fala.

[79] Assim como Lefort, Perelman e Habermas recusam as recuperações neoaristotélicas (MacIntyre, Nussbaum) e neohegelianas (Charles Taylor) da filosofia política. Assim como não é possível continuar a filosofar tal como os antigos, também não é possível recuperar as aventuras da filosofia da história novescentista. Contudo, em Habermas, tal como em K.-O. Apel, a interrogação filosófica da atualidade é resultado de uma radicalização no mundo moderno da experiência da razão a ponto de minar os fundamentos metafísicos da filosofia; isso exige à filosofia, para continuar a seguir suas tarefas, transformar-se em uma investigação pós-metafísica (HABERMAS, J. “Para que seguir com a filosofia ainda?”, 1973) das estruturas formais da razão, o que somente é possível por meio de uma virada pragmático-linguística, digamos que por uma filosofia “neokantiana pós-hegeliana”. Veremos que Lefort também se situa dentro da tradição humanista, e também propõe uma filosofia universalista que é, ao mesmo tempo, antiutilitarista e antirrelativista. Contudo, para o autor, este neokantismo não dá conta do problema do político, ao contrário, o dissolve em um formalismo de um pensamento abstrato incapaz de ser um pensamento *a partir de seu lugar* na sociedade e na história: “como se pode ainda perguntar, qual é a fecundidade de um retorno à ética kantiana ou pós-kantiana, quando esta – dissociada, a partir de então, da teoria do conhecimento à qual estava articulada – permite afastar toda reflexão sobre a inserção do sujeito no mundo e na história que ele interroga e sobre o enraizamento do conhecimento, conhecimento de si e conhecimento do outro, em uma matriz inconsciente [...] Pensar o político em nosso tempo requer uma sensibilidade ao *histórico* que não anule, mas que torne, ao contrário, mais necessário o abandono da ficção hegeliana ou marxista da história” (LEFORT, Cl. EsP, “Avant-Propos”, p.12).

2.3 O CONCEITO DE REGIME POLÍTICO

Como já dissemos, enquanto que as ciências baseiam-se em um princípio de exteriorização, a filosofia se baseia em um *princípio de interiorização*, que é, na verdade, ao mesmo tempo, um princípio de exteriorização. Todo movimento de interiorização é igualmente um movimento de exteriorização. Um movimento que não está em busca de uma *totalidade*, que afinal é inapreensível, mas sim de um *regime*:

> O filósofo não está necessariamente em busca do inapreensível objeto que seria a totalidade, mas sim em busca de um regime, de uma forma de sociedade, de um *princípio de interiorização*, que dá razão a um modo singular de diferenciação e de relacionamento [*mise en rapport*] das classes, dos grupos ou das condições; e, simultaneamente, [dá razão a] um modo singular de discriminação das referências [*repères*] em função das quais se ordena a experiência da coexistência – referências econômicas, jurídicas, estéticas, religiosas... (LEFORT, Cl. EsP, "Permanence du théologique-politique?", p.282; ver também: p.255, 283)

A experiência do ser-conjunto se ordena pela discriminação de referenciais simbólicos e está enraizada em um mundo vivivo (*Lebenswelt*), em que se distinguem e relacionam o visível e o invisível em todos os registros: "a discriminação do real e do imaginário, do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, do justo e do injusto, do natural e do sobrenatural" (Ibid, p.283). Toda sociedade política elabora a si mesma por um trabalho de produção em permanência destas distinções; o que quer dizer que toda sociedade humana produz *metafisicamente*, ainda que *não apenas metafisicamente*, as suas próprias condições de existência: "a elaboração que atesta toda sociedade política, e não apenas a elaboração do sujeito que se esforça em decifrá-la, contém uma interrogação sobre o mundo e sobre o Ser como tal" (LEFORT, p. 9).

Lefort sugere, então, que se formule a concepção de político como sendo uma *formação social*, ou, o que é mais interessante, um *regime*; conceito que Lefort retira da definição que Leo Strauss deu à ideia de *politeia* dos gregos e do direito natural dos antigos.[80] O termo "regime" deve ser entendido, como o propõe Leo Strauss, no sentido em que se o emprega na palavra *Ancien Régime*, em que, juntamente com instituições políticas, toda uma formação social e histórica é designada. Criticando a incapacidade moderna de compreender o sentido que os

[80] STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1950], cap. 4. O Direito Natural Clássico, especialmente p.164-165.

antigos davam ao termo, Leo Strauss sugere que compreendamos os regimes políticos como sendo uma combinação entre um *tipo de constituição* e um *estilo de existência ou modo de vida*; devendo-se entender por "constituição" uma forma de governo no sentido anglo-saxônico do termo (e não como uma "carta magna", como o entendem os juristas da tradição do direito civil), ou seja, como sendo a condição da distinção legítima dos estatutos sociais e de toda a esfera de valoração no tocante àquilo tido como sendo "político" (demarcando o que é legítimo ou não, circunscrevendo as condições de uso da violência, de criação de leis, etc); e devendo-se entender por "estilo de existência ou modo de vida", tudo aquilo que é evocado, por exemplo, com o uso da expressão *American way of life*, que reúne usos, costumes, sentimentos, opiniões e valorações implícitas ou explícitas da forma de *ser-conjunto* (LEFORT, p. 9).[81]

O político deve ser entendido assim como "regime", como um pôr-em-forma (*mise en forme*) da *coexistência humana*. A filosofia política é uma forma de pensamento que faz uma referência primordial a um modo de instituição do social. Ela pensa a *politeia* nos seus próprios fundamentos, como sendo, a um só tempo, una e múltipla, conjunção e disjunção entre uno e múltiplo, que sempre advém, em sua singularidade, por meio de uma decisão política original.[82] Independente da pluralidade das filosofias políticas, sempre se impôs a ideia de que as sociedades podem ser distinguidas e comparadas como correspondendo a distintos regimes políticos (LEFORT, p. 281). A interrogação sobre o político é, então, uma investigação das marcas (*empreintes*) do político nos fatos, nos atos, nas representações, em todos os aspectos de uma determinada sociedade, na sua *singular visada ao universal*. Ele é uma interrogação sobre a *condição política* singular de uma determinada sociedade, que remete, ao mesmo tempo, a uma interrogação sobre a natureza da condição política do humano. Condição política que, implícita ou explicitamente, afirmada ou renegada, é igualmente *condição histórica*.[83] O pensamento do político deve, para tanto, estar atento tanto aos signos

[81] Utilizo aqui a expressão "ser-conjunto" (*être-ensemble*) de Gauchet. Lefort utiliza a expressão "coexistência" (*coexistence*). Sobre o sentido da expressão "ser-conjunto", que é o alicerce da ontologia do ser social de Gauchet, ver mais à frente capítulo sobre Gauchet.

[82] A respeito do estatuto desta "decisão", ver próxima seção 3. O conceito de *decisão* será retomado por Clastres e Gauchet.

[83] Veremos com Gauchet como se dá a relação do ser-conjunto humano com sua historicidade. As sociedades estruturadas religiosamente se caracterizam pela recusa da historicidade, sem que, contudo, o sejam anistóricas. A recusa da condição histórica é tão somente um regime de inscrição do humano no social-histórico. Já dissemos na apresentação de Lefort (1), como ele desenvolveu esta concepção de historicidade que opõe

da repetição e do mesmo, quanto aos do novo, presentes na onipresença do nosso fato primeiro: o da *fundação simbólica do social* (LEFORT, p. 14).

Para que bem compreendamos esta afirmação, é necessário que desdobremos conceitualmente o que se deve entender por “fundação simbólica do social”. Este é o ponto de partida radical a partir do qual se formula a interrogação sobre o político; e infelizmente, àqueles que possuem aversão à forma filosófica de pensar, ele é também o momento mais filosófico do qual não podemos nos desfazer.

---

sociedades históricas a sociedades “estagnantes”; mas é Gauchet que se empenhará a dar uma sistematicidade a tal filosofia da história, levando-a às últimas consequências em *Désenchantement du Monde* (1985).

3 A FUNDAÇÃO SIMBÓLICA DO SOCIAL: DA REPRESENTAÇÃO IMPOSSÍVEL COMO INSTITUIÇÃO PERMANENTE

Como já foi dito, ao tratar do conjunto da obra de Lefort, o autor chega ao problema do político a partir de sua crítica ao marxismo e de sua necessidade de conceituar conjunta e disjuntamente as experiências totalitária e democrática. Na seção anterior vimos que ele propõe uma renovação com a tradição da filosofia política e sua concepção do social como sendo instituído simbolicamente. Esta forma de pensamento lhe permite afirmar a primazia do político sobre o econômico e sobre todas as esferas do social, incluindo a própria esfera da política. O momento agora é de desdobrar esta concepção de fundação simbólica do social.

A formulação deste conceito indeterminado de sociedade é feita por meio de uma investigação fenomenológica em que o autor, herdeiro que o é de Merleau-Ponty, chega aos conceitos fundantes de *divisão originária do social* e de *instituição social*.[84] Mas antes de tratar de tais conceitos, importa-nos apresentar as concepções de método do autor, das quais deriva o conceito de obras de pensamento.

3.1 HERANÇA DE MERLEAU-PONTY: PENSAMENTO DA CARNE, INDETERMINAÇÃO DE SENTIDO E OBRAS DE PENSAMENTO

3.1.1 Pensamento da Carne e Indeterminação do Social

Lefort baseia sua crítica às ciências sociais na crítica de Merleau-Ponty ao "pensamento de sobrevoo". O pensamento de sobrevoo é uma forma de pensamento que, seguindo uma lógica do sistema, é incapaz de atingir a instituição humana. A crítica de Merleau-Ponty se dirigiu à tradição sociológica francesa, representada por Durkheim, em favor da mudança paradigmática de Mauss:

[84] Eu não entro aqui nos meandros filosóficos da operação conceitual, nem enfrento a questão epistemológica, uma vez que considero que ela me desviaria do objeto. Sobre isso, tem a excelente *mémoire* de Morisset sobre os fundamentos epistemológicos da filosofia da história de Gauchet, interpretação à qual devo bastante para escrever esta seção: MORISSET, Ch. *La Philosophie de l'Histoire chez Marcel Gauchet: les apports théoriques de la phénoménologie, du structuralisme et de l'herméneutique*. Memoire. Université du Québec, Montreal, setembro de 2009.

> Faltava à sociologia francesa [tanto em Durkheim quanto em Lévy-Brühl] esse acesso ao outro que é contudo a definição da sociologia. Compreender o outro sem o sacrificar à nossa lógica ou sem a sacrificar a ele? Quer assimilando precipitadamente o real às nossas ideias, quer, ao contrário, declarando-o impermeável, a sociologia falava sempre como se pudesse sobrevoar seu objeto, o sociólogo era um observador absoluto. Faltava-lhe a penetração paciente do objeto, a comunicação com ele. Marcel Mauss, ao contrário, praticou-as por instinto [...] É em sua maneira particular de fazer contato com o social que ressalta a diferença [...] Era preciso entrar no fenômeno pelo pensamento, lê-lo ou decifrá-lo (MERLEAU-PONTY, 1991, p.124-5)[85]

Tal pensamento do sobrevoo, incapaz de entrar no fenômeno para lê-lo e decifrá-lo é tributário da tradição racionalista de pensamento, A crítica de Merleau-Ponty é desenvolvida a partir de investigações fenomenológicas sobre as estruturas de percepção enraizadas na corporalidade humana, da qual deriva um conceito de *esquema corporal* – capaz de criticar a concepção racionalista clássica de corpo (presente exemplarmente em Descartes), que respalda uma teoria do conhecimento fundada pela autorreflexão absoluta – desenvolvendo uma concepção de corpo como *carne*, enraizado no mundo vivido.[86] Merleau-Ponty busca provar em suas análises que a regressão ao *grau zero da subjetividade* é impossível, uma vez que o sujeito está *sempre já* inserido na *carne do mundo*. A ilusão da reflexão total decorre da ocultação de própria origem do pensamento, que existe na nossa corporalidade. Não temos um corpo, *somos* um corpo. O projeto racionalista de uma reflexão total, baseado no rompimento com o mundo da vida (*Lebenswelt*) e com as estruturas de percepção, a fim de saber e poder racionalmente se relacionar com ele como objeto, é posto em questão. Como diz Lefort, a crítica atinge não somente a *ideia de totalidade*, como também questiona a de *objetividade* (LEFORT, Cl., FH, "Préface", p.8). O sujeito não pode ser situado em lugar-nenhum, como o faz o pensamento em sobrevoo, porque ele sempre está internamente inserido em um mundo de experiências entretecidas pelo seu próprio corpo. É impossível que o corpo se torne idêntico a ele mesmo, ou melhor, que o pensamento, separando-se do corpo e refletindo, por meio de um processo reflexivo totalizante, chegue a um saber sobre a constituição que opera sobre objetos que lhe aparecem como tais, realizando uma hegeliano-marxista "síntese das múltiplas determinações".

---

[85] A respeito da revolução operada por Mauss em relação à tradição sociológica francesa, retornarei no cap.II.

[86] Não é meu objetivo entrar em tal debate, que nos desviaria de nosso objetivo. Só o tangencio. Sobre as críticas de Merleau-Ponty ao racionalismo presente em Descartes, no que desenvolve uma "filosofia da expressão", ver o especialista paulista em fenomenologia e teatral Carlos Alberto Ribeiro de Moura, que não poupa Merleau-Ponty de, ao buscar se esquivar do racionalismo, cair em um hiper-racionalismo: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e Crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001 (em especial "A cera e o abelhudo: expressão e percepeção em Merleau-Ponty").

A *carne* é um *elemento*, no sentido em que os gregos denominavam as noções de terra, fogo, ar e água. O corpo é uma dobra na carne do sensível. Ele é o lugar de um *quiasma* no qual o sensível e o sensato se cruzam. Não é certo dizer que meu corpo percebe; na verdade, meu corpo é construído em torno de percepções que nascem através dele. Ele é a dobra em torno da qual se tecem e se diferenciam o interno e o externo. O corpo é interiormente diferenciado e é esta diferenciação que institui sua unidade *sensível e consciente dela mesma.* O corpo é um ser que existe em afastamento consigo mesmo, em que sua identidade é sempre deferida, e pelo deferimento ele se constitui como uma unidade.

Em analogia com Merleau-Ponty, Lefort fala então em *corpo ou carne do social*.[87] O conceito de carne remete à divisão originária do social – o social é sempre, desde sempre, interiormente diferenciado – e, como tal, é um meio sensível a si mesmo em toda sua extensão e em inteligência consigo mesmo em virtude, e não em despeito, de sua segregação interna:

> a *divisão social* somente é definível – senão a se ver pôr absurdamente como uma divisão entre sociedades estrangeiras – na medida em que ela figura uma *divisão interna*, [na medida em que] ela é tomada em um mesmo meio [*Umwelt*], em uma mesma "*carne*" (para retomar a palavra de Merleau-Ponty); na medida em que, não apenas seus termos são determinados por suas relações, mas que estas o são por sua comum inscrição no mesmo espaço e testemunham de uma comum sensibilidade a esta inscrição (LEFORT, 1981, p. 281)

A passagem de um *pensamento do corpo* a um *pensamento da carne*, operada por Merleau-Ponty, permitiu-o livrar-se da tentação totalitária, sobretudo a comunista. O trabalho de interrogação realizado por um pensamento da carne permite redescobrir "a indeterminação da história e do ser do social" (LEFORT, 1981, p.32). O pensamento da carne é um pensamento da indeterminação e do social-histórico; e, por isso, é um pensamento político radicalmente democrático. Ele é o pensamento que nasce da revolução democrática e das ruínas da antiga estruturação religiosa de mundo, em que a sociedade era prometida à unidade, à ordem e à plena inteligibilidade de si mesma. No *regime político da democracia*, as diversas práticas e saberes - de uma sociedade prometida à interminável divisão em relação a si mesma e à indeterminação, e, assim, à criação histórica – portam, cada

[87] Como diz Flynn, "entre a noção do corpo como não-idêntico com ele mesmo e a ideia do caráter conflitual inelutável da sociedade, há o que Max Weber chama de "afinidade eletiva" [...] estas duas noções condensam a concepção de Lefort do corpo político [...]é a formação-de-sentido [*mise-en-sens*] e a encenação [*mise-en-scène*], a forma do social, ou a 'maneira de ser em sociedade', que são denegados pela ciência política em benefício tanto de um sistema de esferas independentes como de um conhecimento reconstruído do todo" (FLYNN, B. *op.cit.*, p.112).

qual em seu registro e na sua forma de inscrição, um exercício *singular* de determinação de um *traço* do ser do social, fadadas inclusive a inventar seus próprios meios de fazê-lo, em uma *condição histórica* em que jamais pode haver uma determinação última do social por meio de um pensamento globalizador. Não existe qualquer saber ou prática social capaz de dar a última palavra e de estabelecer o último princípio, o mais fundamental, da organização do social, ainda que cada qual possa, por um erro de perspectiva, reivindicar uma ilusória autonomia e supremacia em relação às demais.

Do conceito de corpo, chegamos, também, àquele de *carne da linguagem*, presente no conceito de expressão desenvolvido por Merleau-Ponty na sua crítica à concepção saussureana de linguagem, do qual derivará a concepção lefortiana de *ordem simbólica*. A ordem simbólica é o que desdobra o *dentro* e o *fora* operando a distinção. A ordem simbólica é o entremeio que tece o dentro e o fora, o sensível e inteligível, o visível e o invisível, desdobrando as relações entre a lei, o poder e o saber. Mas antes de entrar nele, tratemos rapidamente do *conceito de obras de pensamento* e do *método interpretativo* de Lefort.

3.1.2 Obras de Pensamento e o Trabalho de Interpretação

Lefort desenvolve o conceito de *obras de pensamento* no momento da investigação da obra de Maquiavel.[88] O conceito é desenvolvido no extenso primeiro capítulo do livro sobre Maquiavel, quando ele debate (a) a forma pela qual *o autor* Maquiavel se torna uma questão de investigação, (b) qual o papel do dicurso crítico para a interpretação de uma obra e (c) a forma pela qual o "trabalho da obra" de Maquiavel deve ser interpretado por meio do que podemos chamar de "círculo hermenêutico" de esclarecimento infinito e aberto entre (c') o autor Maquiavel em sua época diante da questão política de sua sociedade e história, (c'') as interpretações e o debate em torno do autor Maquiavel feito pelo "discurso crítico" através dos tempos, e, enfim, (c''') o intérprete Lefort, que o interpela à luz de questões do seu tempo presente, mas que enfrenta igualmente o desafio de interpretar o autor Maquiavel no que ele mesmo quis dizer.

[88] LEFORT, Cl. TOM, "La Question de l'Oeuvre". Uma versão resumida foi apresentada em seminário diante de um público de psicanalistas: LEFORT, Cl. FM, "L'oeuvre de Pensée et l'Histoire" (1970). É ela que utilizo aqui.

Mas, afinal, o que é uma *obra de pensamento*? Uma *obra de pensamento* deve ser distinguida de uma *obra de arte* e de uma *obra de ciência* (LEFORT, 1970, p. 141). Assim como uma obra científica, a obra de pensamento é organizada com a *intenção* de conhecimento; mas, assim como a *obra artística*, a *linguagem* pela qual a intenção é expressa é essencial à própria obra (Ibid). São obras de pensamento aquelas de autores tão diversos quanto Platão, Montaigne, Maquiavel, Marx ou Freud.

O conceito de obras de pensamento é inteiramente hermenêutico e antipositivista. Um discurso crítico *positivista* não compreende a obra no que ela possui de *viva* e no que ela tem de mais presente em uma sociedade; isso porque este tipo de discurso crítico não estabelece uma relação entre a obra e a tradição em que ela se insere, da qual ela mobiliza imagens do passado. No caso de Maquiavel, por exemplo, impossível é interpretar o seu discurso no que ele disse aos seus contemporâneos caso não se perceba como o pensamento político e a ação política se nutrem de exemplos do passado, como os florentinos compreendem a si mesmos no espelho do mundo romano; mas também não compreenderiam o que a obra de Maquiavel teve de original, que foi a forma como ele rompeu com as fundações da tradição: “não há empresa mais audaciosa, mais inovadora e mais perigosa do que fazer tremer as fundações de uma tradição ou [...] se contrapor às identificações”(Ibid, p. 150).

A escolha dos exemplos e das metáforas, as formas de organização do discurso dependem desta relação entre um autor, seus contemporâneos e os antepassados que formam uma tradição. A linguagem importa: “é sempre pelo efeito dos discursos, sob o peso das palavras, que são compostas as representações coletivas – e, como é no caso, aquele de um grande autor implica de outros, aquele de Cícero, notadamente, e aqueles dos humanistas, os mais próximos mediadores” (Ibid, p. 150).

As imagens que desfilam narrativamente no discurso, seja Roma, seja um herói romano, orador, guerreiro e/ou político, “não são indivíduos reais no sentido em que o historiador o entende; são *elementos simbólicos* que fazem a armadura do mundo” (Ibid, p. 150). Uma crítica positivista da obra de Maquiavel incorreria em erro ao interpretar *de forma realista* as referências do discurso da obra; ao contrário, elas devem ser interpretadas *simbolicamente*. “A via de interpretação é definitivamente aberta quando tornamo-nos conscientes da dimensão *simbólica da obra*”; pela qual

se percebe então “a rede densa das figuras que se remetem umas às outras, a dupla ou a tripla profundeza de cada uma dentre elas” (Ibid, p. 150-1).

O intérprete somente acessou a obra quando seus elementos (ideias, palavras, acontecimentos, etc.) emergem na sua função simbólica, remetendo-se necessariamente uns aos outros, quando eles não mais são referências pontuais, fragmentos de discurso, mas sim “se refletem uns nos outros” ou, o que é mais interessante ainda, “são *desviados* [*tournés*] uns em direção aos outros” (Ibid, p. 151). As palavras do autor devem ser restituídas no tecido de palavras que as nutriam; o que as faz aparecer numa outra *intensidade*, “fazendo vibrar em nós uma certa relação ao saber, à autoridade e à lei, ao desejo, enfim, desconhecida outrora [...] Estes termos [saber, autoridade, lei, desejo] são de fato os irrecusáveis suportes [*soutiens*] do pensamento político” (Ibid, p. 152).

A dignidade de uma obra de pensamento político somente é aferida ao interpretarmos o modo pela qual ela visa a política, a linguagem pela qual ela diz algo político, mais importante ainda, como ela o expressa e, enfim, quando identificamos a nova posição no campo social que tal obra comanda: “a obra se afirma ao instituir um *mundo* no interior do qual se dá o mundo do fora; [...] a obra e a política passam um no outro pela virtude da expressão” (Ibid, p. 152).

Percebe-se o quanto a proposição de Lefort se distancia do discurso pós-estruturalista do fim do autor.[89] E percebe-se, também, como o conceito de obra de pensamento aproxima Lefort de uma *abordagem hermenêutica e retórica da análise histórica dos discursos*. Tal conceito de obra de pensamento encontra aquele de carne do social, conduzindo-nos, assim, a uma compreensão de filosofia como uma espécie de *fenomenologia hermenêutica*, em que o intérprete deve apreender e interpretar uma intenção significante de uma obra, que reside no sentido vivido dado no meio social, de onde advém a experiência do sentido pela consciência do homem de sua experiência – um sentido consciente da experiência feita pelo homem que advém da carne do social. Compreender o político implica apreender o meio no qual ele se move, de apreender a carne. Este movimento na carne é realizado pela

[89] Ele critica, relativamente ao problema posto pela interpretação da obra de um autor, as teses de Foucault relativamente à morte do autor e da ficção da obra. De fato, Foucault está certo ao pôr em suspeita o discurso sobre a obra no que ele tenta determinar os limites de uma obra e o seu sentido último, esquecendo que uma obra jamais é uma coisa em si, mas sempre para nós, intérpretes. Mas concluir daí pela morte do autor e a ficção da obra é um equívoco, o que faz Foucault cair na *ficção de sistemas de pensamentos como discursos anônimos sem autores*. É precisamente a própria questão da obra que desperta a dúvida e abre o intérprete à equivocidade do pensamento exigindo-lhe um trabalho de interpretação em que o intérprete responde às questões que uma obra lhes desperta ao abrir-se a elas, referindo-se a um nome próprio – o autor – em relação ao qual o intérprete se responsabiliza em ser fiel. Ver LEFORT, Cl. FM, “L’oeuvre de Pensée et l’Histoire” (1970), p.142-3.

operação de uma racionalidade *dialético-retórica*, e não uma racionalidade demonstrativa – ao ancorar-se em um método fenomenológico-hermenêutico, ele apela a uma racionalidade retórica: o pensamento político só o é porque se faz na carne da linguagem que tece as oposições estruturadoras do laço político na interlocução com outros e com a própria tradição, interpelando o problema das origens e da instituição do social.[90]

Mas aqui devemos fazer uma distinção. Uma coisa é considerar que todo pensamento é, apesar dele mesmo, um pensamento com conteúdo político; outra coisa é dizer que um pensamento é pensamento político por excelência. Podemos considerar um pensamento como sendo um *clássico* do pensamento político quando ele consegue interiorizar em si mesmo a própria questão política: quando ele se faz pensamento pensando a questão da própria instituição do social, que é a condição do advento do próprio pensamento. Por isso que há obras de pensamento nas quais devemos nos debruçar para nos interrogar sobre o político. Existiram pensadores (como Platão, Aristóteles, Marco Túlio Cícero, para pensarmos nos antigos) que o foram no sentido radical do termo. Quanto aos modernos, as obras de Maquiavel e de Tocqueville são exemplares eminentes destes pensamentos que refletem sobre a carne do social; ambos se colocam no *espaço de um entre-dois* que se anuncia como o lugar do simbólico que preexiste à ação do sujeito político (FLYNN, *op. cit.*, p.10). Em Maquiavel, revela-se a natureza política do social quando seu pensamento busca a raiz geradora do regime republicano nascente pela oposição entre o desejo de dominar e o desejo de não ser dominado, entre o princípe e o povo, o representante e o representado.[91] Em Tocqueville, por seu lado, podemos

[90] Portanto, não apenas podemos aproximar o conceito de obra de pensamento de uma hermenêutica gadameriana, como também podemos aproximá-lo da nova retórica de Perelman, que, como Gadamer mesmo o diz, empreende uma teoria da argumentação a partir da problemática universal da hermenêutica. Quando realizamos uma interpretação *política* das obras de pensamento, nos distanciamos de uma interpretação *semiótica,* estrutural ou pós-estruturalista de uma obra, para nos aproximar de uma interpretação *retórico-hermenêutica*, que combina a análise interna ao texto – como diz Lefort, temos que fazer os signos se desviarem uns nos outros, simbolizarem-se mutuamente – a uma referência *simbólico-política* (identificando quais são as referências simbólicas realizadas pelo discurso ao saber, à autoridade, à lei, ao poder e ao desejo), que, por sua vez, se refere a um contexto (a tradição e sociedade-aí) e a uma interlocução: qualquer obra é um trabalho de interlocução com outros atores, aqui e agora presentes, históricos e o próprio intérprete – referindo-se a personagens que não necessariamente são reais, como bem indica Lefort, porque, no interior do discurso de uma obra, eles adquirem uma natureza simbólica. Vale indicar que um diálogo com a *estética da recepção* e a *história dos conceitos* seria bem frutífero neste sentido. A tais questões retornarei no meu pós-escrito.

[91] E não é por acaso, assim, que Maquiavel redescobre a arte retórica como arte eminentemente política. A palavra e o simbólico possuem uma eficácia política crescente no regime republicano, uma vez que ele abre a competição pelo poder e o direito de dominar, deslocando a soberania do príncipe para o povo. Na verdade, podemos ventilar a hipótese de que existe uma correlação entre o processo de democratização e o fortalecimento da arte retórica: quanto mais radicalizado o processo de democratização, mais valorizada, se não teórica, ao menos praticamente, a arte retórica. Já fiz um ensaio aproximatório sobre a questão comparando os regimes grego (a partir das filosofias de Platão e Aristóteles) e moderno (Maquiavel e Hobbes). E voltarei

desdobrar a multiplicidade de determinações das sociedades democráticas e descobrir nelas a própria essência das democracias como sendo destinada a uma essencial indeterminação, porque seu trabalho de pensamento se realizou nesta dobradura do social, interrogando o político da democracia a partir da descoberta de seu princípio generativo – o princípio da similitude –, do qual se desdobram, como *fato social total*[92], as instituições políticas, as obras de cultura, as formas de religiosidade, os métodos de pensamento filosófico, as formas de oratória parlamentar, os lugares comuns, as formas de associação, as formas de rivalidade e de luta, os sentimentos, as opiniões, as paixões, as inseguranças, os medos, as incertezas, as identificações e as projeções emergindo das cavernas interiores de cada indivíduo democrático.[93]

O pensamento político, este pensamento do entre-dois que opera na dobradura da carne do social, é um pensamento radicado na ontologia do ser social, que é revelada por um método fenomenológico que descobre o jogo recíproco entre a divisão originária e a instituição do social.

3.2 DIVISÃO ORIGINÁRIA DO SOCIAL E INSTITUIÇÃO SOCIAL

Os conceitos correlatos de divisão originária do social e de instituição social são desenvolvidos por Lefort na esteira de Merleau-Ponty, para posteriormente serem desdobrados por Gauchet ao longo de toda sua obra. O texto no qual ele é desenvolvido de forma mais clara é *Sobre a Democracia: o Político e a Instituição do Social* (GAUCHET, 1971, pp. 7-78).[94]

---

certamente ao tema no pós-escrito, seguindo os passos da sugestão do próprio Perelman, que em alguns lugares realiza uma reconstrução histórica da retórica pela chave da política.

[92] A alusão ao termo fato social total não é casual. No próximo capítulo veremos como o pensamento político apelo ao conceito de fato social total de Marcel Mauss.

[93] Modernamente, poderíamos colocar dentre tais pensadores políticos não apenas os famosos clássicos da sociologia (Marx, Weber e Durkheim - talvez também Simmel, Tarde -, e certamente, como veremos, Marcel Mauss), como também clássicos do pensamento político (de Hobbes, Locke e Rousseau até Benjamin Constant, Jules Michelet e Tocqueville); e contemporaneamente, poderíamos reconhecer como pensadores políticos o tão brilhante quanto esquecido Mannheim, mas também Gramsci, Georg Mead, os pensadores de Frankfurt, Bourdieu, Lefort, Gauchet... Enfim, todos aqueles que, de forma intuitiva ou conceituada, reconhecemos como *clássicos*. Clássico é aquele que sabe pensar seguindo as trilhas dos fatos sociais totais revelando a instituição política do social em sua globalidade, multidimensionalidade e contretude viva e movente.

[94] Trata-se de uma publicação, feita por Gauchet, de um curso lecionado por Lefort em 1966-7, *Dimension du champ social*. Este texto não foi republicado em lugar algum. A ausência de republicação do artigo se deve provalmente às razões pessoais de Gauchet confessadas abertamente em *La Condition Historique* e mencionadas por mim na apresentação de Gauchet no capítulo V.

Muito embora as elaborações conceituais a seguir sejam muito abstratas, elas são importantes para dois movimentos argumentativos: em primeiro lugar, para criticar qualquer pretensão de saber absoluto sobre o social e, a partir daí, de reunificação do social em torno do Um (tal como presente nas filosofias hegeliana e marxista da história) – isso é feito pelo conceito de divisão originária do social; e, em segundo lugar, para a afirmação do caráter incontornavelmente histórico e político das sociedades humanas – isso é feito pelo conceito de instituição do social. De forma sintética, podemos dizer que a divisão originária do social remete à estruturação fundamental da sociedade; ao passo que o conceito de instituição do social remete à primazia da questão do poder na análise da sociedade. O primeiro critica no fundamento a pretensão da filosofia da história racionalista em realizar uma reflexão total; o segundo atribui à sociedade uma existência radicalmente histórica e criadora.

O conceito de divisão originária não permite uma concepção cronológica de temporalidade, uma vez que se trata do caráter absoluto de um começo, de um *nascimento*.[95] A relação de origem a originado e de originado à origem é da ordem do acontecimento em que algo advém de uma origem que desaparece no instante mesmo em que adveio o originado.[96] Desta forma, não é possível pensar a origem, nem conceituá-la. “Pensar a origem é pensar um limite ao pensável” (MORISSET, p.44). A origem é impensável em si mesma, não podemos fazê-la aparecer na sua plenitude, uma vez que nós somos irremediavelmente cindidos; contudo, por outro lado, percebemos sua presença exatamente pelo fato de aparecermos, porque simplesmente nascemos. Esta é a "distorção do originário" (GAUCHET, M. & LEFORT, p. 13). A origem se revela pelo jogo de ausência/presença. O movimento do originário é duplo – movimento da origem em direção à sua ausência e movimento da origem em direção à presença. Este movimento jamais pode se completar totalmente. O movimento da origem em direção à sua *ausência* encontra seu limite em um passado imemorial do qual os humanos estão irremediavelmente cortados. O movimento da origem em direção à sua *presença* encontra seu limite no aqui e agora, pois inevitavelmente fracassa em vir plenamente em presença no

[95] O conceito tem ressonâncias de Heidegger e Arendt que não serão acompanhadas aqui.
[96] “A concepção de um *a priori* postula de fato secretamente o acontecimento da origem, pondo-a uma vez por todas como realizada, retirando-se, em seguida, apagando-se atrás do originado, como se ela não tivesse tido lugar, deixando o ente que surgiu dela nele mesmo, estrangeiro no seu ser pelo fato de seu advento, pelo fato de ter conhecido um nascimento” (GAUCHET, M. & LEFORT, Cl. “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social”, p.13).

tempo, o que nos faz retornar novamente em direção ao horizonte de sua desaparição (MORISSET, p. 44).

Podemos dizer que o conceito de origem não é um conceito diacrônico, mas sim sincrônico ao social. A divisão originária é o invisível, sincrônico ao social, que sempre está em relação com o visível: "*mise en jeu constant d'elle-même*" (GAUCHET, M. & LEFORT, p. 13). Ela é também uma divisão entre o particular e o universal, divisão entre o desejo de dominar e o desejo de não ser dominado. Ela não determina o social, mas é o invisível que originou seu *advento* (*avènement*) e que o faz aparecer enquanto tal: o social aparece a ele mesmo na sua diferença em relação a ele mesmo, diferença estruturada pelo jogo constante entre o visível e o invisível, o originado e o originário.

A divisão originária do social não é compreendida negativamente como algo que deve ser superado. Ao contrário, a divisão é a condição da unidade do social, Assim como um corpo se torna sensível e inteligível a ele mesmo pela sua diferenciação e divisão interna, tornando-se *carne*, assim também um corpo político se torna sensível e inteligível a si mesmo e àqueles que dele fazem farte pela divisão que lhe é interna. Isso nos conduz à relação entre o conceito de divisão originária do social e o conceito de instituição do social.

O *conceito de instituição do social* tem um lugar central no seio da questão da origem, determinando uma estrutura no seio do qual o poder tem uma postura dupla, imaginária e simbólica, que determina, por sua vez, a dinâmica estrutural ao longo da história. O social somente faz unidade consigo mesmo caso ele se divida em relação a si mesmo. *A unidade somente é instituída pela divisão*. E a divisão originária do social é uma *decisão* do social em relação a si mesmo que o institui. Esta divisão, como bem observa Morisset, determina as condições de possibilidade do social, ao mesmo tempo em que lhe dá um caráter de *ontologicamente aberto* (MORISSET, p. 45). "Aberto em seu ser a sua fundação presente-ausente, o social é doação e instituição continuada dele mesmo" (GAUCHET, M. & LEFORT, p. 13).

O social sempre produz um ponto cego sobre ele mesmo, o que lhe permite ser aberto em seu próprio ser (Ibid). Sendo ontologicamente histórico, jamais poderia produzir um *saber absoluto* sobre si mesmo, bem como é impossível produzir qualquer síntese absoluta que determinaria o fim da história. Qualquer Saber Absoluto é interditado no seu fundamento. O ser do social repousa assim sobre esta retomada contínua da divisão ontológica. A *origem* o institui de tal forma

que lhe exige uma *instituição contínua*. É por meio de uma alienação originária, de uma despossessão, que ele pode tomar posse de si mesmo e trabalhar sobre si. A disjunção do social em relação a seu ser é a condição de possibilidade de sua própria conjunção; a alienação originária do social é condição de possibilidade de sua liberdade.[97]

Todo ser-conjunto remete, portanto, a uma disjunção originária. O social é *instituído* a partir do momento que ele adveio de uma visada intencional, de uma intenção doadora de sentido, de uma Decisão – de uma "intencionalidade inconsciente".[98] Este agenciamento político do social é uma *decisão que faz sentido*, ainda que seja uma decisão inconsciente, que não precisa ser enunciada, mas que, uma vez feita, marca a mais profunda camada identitária de uma sociedade. A Decisão institui um sentido, o que é mais do que ser tomado num sentido que está já-aí: a decisão é criação de sentido. O social é, portanto, *instituinte*, porque, afastado de sua própria origem e destinado à abertura sobre si mesmo, ele deve se querer, deve trabalhar sobre si mesmo para perseverar *significativamente* no seu ser.

"Doação de sentido e instituição do sentido se reivindicam e se excluem" (GAUCHET, M. & LEFORT, p. 14). Como diz Morisset, o movimento do ser social é um cruzamento de duas lógicas que se interpelam e se excluem: "cruzamento da lógica da origem pela qual o sentido é dado e sempre já-aí e a lógica da instituição do sistema de poder pelo qual o sentido é instituído" (MORISSET, p. 52). "A estrutura do ser do social é, portanto, bicéfala: ela é 'Decisão de reivindicar um saber sobre si [...] [e] Decisão de manter aberta a identidade da coletividade'. A divisão originária do social é, portanto, a dupla lógica do originário e do instituído, o cruzamento da lógica de origem e da lógica da posição do poder" (Ibid).

O sentido advém de outro; o sentido é criado por mim mesmo. *Dívida de sentido*, *criação de sentido*. Para remeter à *lógica do dom*[99], podemos dizer que este movimento constitui uma lógica de dom e contradom que constituirá um modo de coexistência humana, o que depende de qual será a dominância, se a lógica da

[97] Veremos, no capítulo V, como Gauchet partirá deste ponto, só que historicizando-o a partir de Clastres. Gauchet descobrirá nas sociedades contra o Estado um suporte antropológico para esta fundamentação fenomenológica. Nas sociedades contra o Estado, o político se manifestará na sua forma plena como despossessão radical a *nível simbólico* que, nesta exata medida, permite uma sociedade sem poder diferenciado e de posse dela mesma no *nível do real*.

[98] Este conceito de "intencionalidade inconsciente" é central para a filosofia da história de Gauchet elaborada em DM. Sobre isso, ver Morriset, op.cit.

[99] Da qual trataremos nos capítulos seguintes (cap.II e III).

origem ou a lógica da instituição. Caso a lógica da origem prevaleça, estamos no *regime do religioso*; caso a lógica da instituição prevaleça, estamos no *regime do político*. Falamos, acima, de uma doação originária do social que, de fato, é sincrônica a ele. Mas, uma vez instituído, o social, enquanto um *donatário* de um originário, atua igualmente como instituinte, como *doador* de algo, iniciador de algo no mundo, como *ação* (no sentido de Arendt). Isso ocorre tanto no nível dos "quase-sujeitos coletivos" [100], quanto no nível do intersubjetivo e individual. Desta forma, existe um *dom instituinte*, ou melhor, *dom co-instituinte* (constituinte), já que, para haver um dom, é necessário no mínimo a relação entre dois termos – eu e outro, nós e eles. Esta estrutura donatária pode ser interpretada de duas formas diferentes: de forma teológica, como *donation*, ou de forma política, como *dom*. Desnecessário dizer, desde já, que nós seguimos aqui a via política.[101]

A dialética entre as duas lógicas é o que constitui assim o *espaço do político*. As sociedades são políticas porque resultam de uma intenção e de uma decisão, que institui um sentido vivido. O social institui a si mesmo e busca produzir um Saber sobre si mesmo. Dado que o social é sempre dividido em relação a si mesmo e sempre *em instituição*, o político é o lugar de interrogação sobre o ser do social e a resposta que ele deu a esta interrogação; é o movimento de interrogação do social sobre si mesmo, buscando desvendar o enigma de seu ser. Obviamente, interrogação permanente e votada ao inacabamento. É neste movimento instituinte do social em relação a si mesmo, que é ao mesmo tempo um movimento de interrogação sobre sua própria natureza, que se estabelece uma relação do social ao poder.

3.3 *MISE EN FORME, MISE EN SENS, MISE EN SCÈNE*

O político é um princípio dinâmico da constituição da sociedade, pelo qual a sociedade representa imaginária ou simbolicamente a si mesma – tornando-se autoconsciente – enquanto unidade pela divisão. Este movimento de instituição do

[100] A partir desde jogo de dons e contradons pela qual uma sociedade, concebida como um "quase-sujeito coletivo" institui a si mesma, que Alain Caillé desenvolve sua *teoria do político-religioso*. A respeito disso, ver cap.3.

[101] Sobre isso a diferença entre as leituras teológica e política do dom, ver: VANDENBERGHE, F. "Entre la voix et la croix, le don et la donation". *Revue du Mauss permanente*, 2009.

social traz à baila três processos intercadeados de “pôr-em-forma” (*mise en forme*), de “formação-de-sentido” (*mise en sens*) e de “encenação” (*mise en scène*).[102]

Já mencionamos na seção anterior que o político, como regime, é uma pôr-em-forma (*mise en forme*) da coexistência humana. A noção de pôr-em-forma, por sua vez, implica as noções de “formação-de-sentido” e de “encenação”.[103]

O pôr-em-forma do social é uma formação-de-sentido, pois, como foi dito, somente existe sociedade se ela institui uma intenção vivida. Mas esta formação-de-sentido, por sua vez, necessita ser encenada para que a sociedade produza inteligibilidade sobre si mesma. O social somente advém a si mesmo e somente agencia as suas relações internas (o dentro) e externas (o fora) por meio de uma encenação de si mesmo, dando-se a si mesmo “através de mil signos, uma quase-representação dele mesmo” (LEFORT, p. 282).[104] Como já foi dito, o social somente *aparece* a si mesmo pela divisão originária, que é por sua vez um *desaparecimento* da origem. O social somente aparece a si mesmo, somente encena a si mesmo, na condição de ocultar algo de si. A encenação do social é este jogo de presença/ausência, que é fundamental para que ele tome consciência de sua existência.

Mas para que haja tal encenação, é necessário que o social se referencie ao poder, como algo fora de si. Para que a metáfora dramatúrgica nos auxilie, esta encenação do social se faz no palco do poder; nem que seja de um poder que se confesse impotente[105]. Um palco que deve ser posto em um espaço próprio, um fora no qual o social se projeta e se identifica; operação que permite que, olhando-se no espelho dos atores que dramatizam as relações sociais, os valores, os sentimentos, as representações, os discernimentos, enfim, todas as referências simbólicas e imaginárias do social, continuem no curso contínuo de sua instituição significante.

---

[102] Caillé e Vandenberghe sugerem que sejam acrescentadas, como uma forma de demarcação da natureza dinâmica e prática do politico, e também como enfatização de sua relação com a mudança social, as expressões “*mise en mouvement*” e “*mise en acte*” (CAILLÉ, Alain; VANDENBERGHE, Frédéric. “Neo-classical Sociology. The Prospects of Social Theory Today”, no prelo).

[103] A noção de *mise-en-scène* é tomada de empréstimo a Piera Aullagnier (LEFORT, Cl. EsP, “Permanence du théologique-politique?”, p.282).

[104] A noção de “quase-representação” está vinculada à concepção de carne do social: “Por ‘quase-representação’ ele não entende uma figura real – a bandeira, a águia e assim por diante. Na *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, ele fala de um *esquema corporal*, a noção que alguém possui um esquema de seu próprio corpo que não é uma imagem ou uma figura de si próprio. Enquanto não sendo pura ou simplesmente visual, ele tende todavia em direção à visibilidade. É uma noção mais alinhada à unificação espacial e temporal que à imagem literal. A síntese que o corpo faz de si mesmo por meio de uma quase-representação é uma síntese do visível e do invisível. A encenação [mise-en-scène] pela qual uma sociedade constitui sua própria identidade é desta forma uma quase-representação consistindo de uma síntese, ou de um entrelaçamento, do visível e do invisível” (FLYNN, B. *op.cit.*, p.112).

[105] Como é o caso das sociedades contra o Estado analisadas por Clastres (cap.4) e as sociedades religiosas analisadas por Gauchet (cap.5).

3.4 O ENIGMA DO POLÍTICO: O PODER COMO POLO SIMBÓLICO DO SOCIAL

A reflexão sobre o poder toca na “primeira divisão constitutiva do espaço Sociedade”, que se ordena como sendo o *mesmo* em suas múltiplas dimensões e divisões, pela referência a um lugar “a partir do qual ele se faz ver, ler, nomear”: o *lugar do poder* (LEFORT, p. 290).

No jogo de presença/ausência do social, o social se refere a um lugar-outro, o poder, que aponta para um fora do social. O poder se refere sempre a um fora, a um sentido que vem de outro e que precede à sociedade. Ele se refere a uma falta, a um ausente que é a origem da presente. Todo social instaurará assim uma diferença de si mesmo – o que podemos chamar de “sociedade civil” – em relação ao poder – o que podemos chamar de “sociedade política”.[106] Todo poder terá uma ação encerrada em limites, circunscrita simbolicamente a um domínio de competência de onde advirá um modo de organização entre o visível e o invisível, entre os indivíduos e o conjunto do social, dos indivíduos uns com os outros formando um ser-conjunto e, enfim, entre os humanos e os não-humanos. O poder é o pólo simbólico ao qual uma sociedade se refere para continuar sendo a mesma na suas divisões. O poder “manifesta uma exterioridade da sociedade a ela mesma, lhe assegura uma quase-reflexão sobre ela mesma” (Ibid, p. 291) A exterioridade do poder é simbólica, e não real; senão não faria sentido para a sociedade: o poder “faz signo em direção a um *fora*, desde o qual a sociedade se define” (Ibid).

A postura simbólica do poder nos remete às fontes de seu fundamento, aos atos de poderes da instituição do social: atos que são *simbólicos*. Esta postura nos refere sempre à Verdade, fonte de sentido e do ser-mesmo do social. Um espaço simbólico no seio do qual o poder é sempre o representante de um lugar outro, de uma ausência, que dá à Lei e a Verdade que deve fundá-la. É, portanto, sempre diferente dele mesmo como espaço real. É no afastamento simbólico e na diferença que existe entre o representante e o representado que o poder se dá como condição

[106] Ainda que esta sociedade seja sem Estado; na verdade, a terminologia sociedade civil e sociedade política é imprópria, tendo em vista que uma sociedade civil diferenciada de uma sociedade política tem nascimento recente, datado do fim do Antigo Regime. Mas podemos utilizar esta diferenciação de forma mais larga para considerar a sociedade política como constituindo este pólo simbólico do poder diante do qual uma sociedade se encena e se institui significativamente. Em sociedades com estruturação religiosa, os atores em cena política podem ser os seres invisíveis que constituem o olimpo dos instituidores das referências simbólicas do social (as leis, as virtudes, os vícios, o saber, etc.). Veremos nos capítulos sobre Clastres e Gauchet como isso ocorre (Cap.IV e V).

de possibilidade do fato social. O poder é, assim, um lugar que nenhum Príncipe nem ninguém pode *plenamente* ocupar.

Por esta razão, o poder remete, sob as suas várias formas de figuração, a um enigma, que podemos chamar de *enigma do político*: o enigma da articulação entre o interno e o externo ao social, o enigma de uma divisão instituinte de um espaço comum, o enigma de uma ruptura que é, ao mesmo tempo, um pôr-em-relação (*mise en rapport*), o enigma, enfim, de "um movimento de exteriorização do social que vai de par com o movimento de sua interiorização" (Ibid). Este enigma tem a chave de como o social se representa a si mesmo.

3.5 A REPRESENTAÇÃO DO SOCIAL: O ESPETÁCULO DO SOCIAL NO PALCO DO PODER

Se a sociedade se refere ao poder como pólo simbólico situado no fora, ela também se refere ao poder como polo imaginário. O poder *imaginário* é o lugar de onde uma sociedade está persuadida de sua identidade e do que ela é; persuasão pela qual ela se representa a si mesma.

A sociedade é então duplamente dividida: divisão entre a sociedade e o que a fundou; divisão entre os que detêm o poder e os que sofrem o poder. A postura imaginária do poder remete à divisão entre os detentores do poder e aqueles que não o têm. No lugar do poder temos a postura imaginária, associada a um ator (soberano, príncipe, partido, *Führer*, parlamento, etc.), que pretende representar o social a si mesmo a partir de um *fora*. Todo poder tende a querer se realizar *totalmente* e a ocupar plenamente seu lugar imaginário como totalidade do social, ocultando assim a divisão originária (simbólica) do social. Isto é, todo poder tende em direção à totalidade de sua própria realização: ele quer sempre tornar-se Um – identificando o imaginário com o simbólico – e ocultar a divisão originária.[107]

Contudo, este lugar do poder é sempre um lugar vacilante, uma vez que ele deve, ao mesmo tempo, afirmar-se como um fora, mas também como um dentro. Caso ele se afirme como *totalmente* de dentro, o social não tem mais o palco de

[107] Morisset faz uma sugestiva aproximação entre a postura imaginária do Príncipe e a dialética do senhor e do escravo, tal como interpretada por Lacan, no que diz respeito à certeza de si e a consciência de si do mestre. O mestre ou príncipe está persuadido de que ele ocupa o lugar do poder, tendo uma postura vacilante entre a afirmação de si e a adesão a si que conhece o soberano.

onde se representar e as referências simbólicas se dissolvem; caso ele se afirme como totalmente fora, ele não representa o social que não mais identifica na encenação do poder o espelho de seu ser. A posição ocupada pelo Príncipe, portanto, que está neste *entre-simbólico-e-imaginário*, tentado a fundir ambos, mas necessitando de uma diferenciação entre ambos para sustentar sua posição, é sempre vacilante e arrisca se perder:

> Uma ameaça é conjugada à certeza que tem o Príncipe de ser o ocupante do lugar do poder, aquela de buscar ocultar a divisão e de tornar a sociedade una. O Príncipe que quer oferecer uma resposta permanente à interrogação da sociedade posta em seu ser mesmo, o poder que quer oferecer uma visão total e unitária de um social indiviso, que quer se oferecer numa plena e transparente consciência de si, ameaça o social de uma perda de identidade freiando o duplo movimento da lógica do originário e da instituição, da decisão contínua [...] O movimento de oscilação entre a adesão imaginária a si e a afirmação de si, entre a consciência de si, e aquela da identidade totalmente afirmada de um Eu unitário, é, de alguma forma, o risco que está sempre aí no seio do social como espaço imaginário e da postura do poder que o acompanha (Morisset, ibid, p.48).

Chegamos, aqui, portanto, a uma nova formulação do *conceito de regime político*. Um regime político nos põe em presença de um "pôr-em-forma, que é também uma formação de sentido das relações sociais em uma comunidade ordenada sob o polo da autoridade [o poder], de tal forma que estas relações são supostas estarem conforme a fins bons" (LEFORT, p.16). Autoridade esta que tem a posição ambivalente inerente ao poder. Mas é necessário especificar como que se institui tal regime político: ele se institui pelo *antagonismo* com outros regimes (aristocracia versus democracia, democracia versus totalitarismo, etc.), como sendo um antagonismo de *concepções de mundo* (*Weltanschauungen*). Como diz claramente Lefort: "todo regime se define somente em virtude de princípios que se opõem a outros em um tempo dado. Nenhum pensador político que se conceba ou não como filósofo, ignora esta *relação agonística*, nem o fato que ela põe em jogo uma *concepção de mundo* que se esquiva da perspectiva da ciência do historiador ou do sociólogo" (Ibid). Esta oposição, no nível mais abstrato que se possa conceber, constitui algumas antinomias "transcendentais" entre regimes políticos: o religioso e o político, o totalitarismo e a democracia.

3.5.1 Uma Decisão do Ponto de Vista Transcendental: Religioso ou Político, Totalitarismo ou Democracia

Eis, então, que chegamos a uma primeira aproximação à oposição entre religioso e político, e, *a fortiori*, entre democracia e totalitarismo. Existem duas *escolhas* possíveis do ponto de vista "transcendental", que é uma das decisões mais profundas de um regime político: a decisão que ele toma em relação à sua divisão originária, que instituirá uma relação com o poder: deve resolver ou não o conflito que lhe é interno? Deve ocultar a divisão ou mantê-la? Deve deixar que o conflito que lhe é intrínseco trabalhe como uma forma de constituir seu próprio ser, ou busca eliminar absolutamente o conflito na tentativa de reconstituir imaginariamente o Um? A opção entre aceitar ou não o conflito interno ao social é a opção entre religioso e político. O religioso recusa tal conflito realizando uma cisão do social a um fora, mantendo-o uno internamente. O político, que surge historicamente com advento do Estado, faz com que a cisão seja interiorizada no social, faz com que a cisão, que antes era meramente simbólica, comece a operar no real.

Mas há uma segunda opção a fazer após o advento do Estado, mais especificamente, após o advento do Estado moderno. Ao longo da história humana, como veremos com Gauchet, o Estado, ao mesmo tempo em que rompeu com a lógica religiosa, a continuou por outros meios. Contudo, com a laicização do Estado, ele passa a não mais se referir a um fora, possibilitando algo inédito na história humana. Se, em termos lógicos, o poder imaginário pretendende naturalmente à totalidade, por outro lado, tal pretensão era freada pela externalidade do poder simbólico, que era própria das sociedades estruturadas religiosamente. Contudo, com a laicização, o fundamento simbólico do social se torna imanente, abrindo-se um horizonte completamente novo: a pretensão de o Estado fundir o simbólico e o imaginário.

Desta forma, impõe-se *estruturalmente* uma segunda *escolha* a fazer do ponto de vista transcendental: aceitar o *afastamento entre simbólico, imaginário e real*, ou buscar fundi-los ilusoriamente do ponto de vista do Príncipe-Saber-Absoluto? Caso decida pela segunda opção, as divisões que demarcam a separação entre o poder e o social correm o risco de se desfazerem. A diferença pode se desvanecer pela tentativa imaginária de o lugar do poder se fazer lugar do social, tornando-se então o próprio social reconciliado consigo mesmo. Neste caso,

haveria uma pretensão imaginária de dissolução da divisão simbólica do social, onde não haveria mais o conflito interno e externo do social, que é a própria condição de possibilidade da existência de uma sociedade. Esta negação imaginária é aquilo que ocorre com o *totalitarismo*, que optou por *eliminar imaginariamente a divisão simbólica do social*. Por sua vez, a *democracia* é a descoberta ou redescoberta da divisão originária do social e do conflito interno e externo do social como sendo seu próprio modo de ser, de se significar, de aparecer, de se encenar e, enfim, de operar. O reconhecimento da impossibilidade de uma representação plena e cabal da sociedade permite que ela se desdobre como instituição permanente trabalhando por meio do conflito interno que a funda – que se assuma como votada a uma *condição histórica*.

Mas, antes de entrar nesta oposição entre os regimes políticos da democracia e do totalitarismo, cabe-nos tratar da *questão do processo de democratização* advindo com as revoluções modernas. E com ele, tratar de uma questão que lhe é central: a *questão da permanência ou não do teológico-político*. É importante compreender este processo antes de abordar a oposição entre democracia e totalitarismo, visto que a experiência totalitária somente é possível uma vez instaurado o poder democrático. E o poder democrático somente pode ser compreendido a partir da análise da relação entre o teológico e o político. Eis as questões das quais partir: no mundo moderno, resultante da revolução moderna, terá o político substituído o teológico e subsistido a partir de então sem ele? Se sim, como isso foi feito? Como podemos, então, interpretar a experiência totalitária, que, ao mesmo tempo, se fez em oposição ao religioso, mas embebida, aos olhos de um observador mais atento, de uma religiosidade inconfessa?

4 A PERMANÊNCIA DO TEOLÓGICO-POLÍTICO!?

Lefort pôs o problema da possibilidade da permanência do teológico-político em texto clássico ao qual já nos referimos nas seções anteriores e na apresentação de sua obra (LEFORT, 1981)). Este ensaio é um dos mais densos escritos do autor, que condensa boa parte de seu pensamento maturado desde os anos 60. É o seu mais importante escrito, ao lado de sua tese sobre Maquiavel e sua análise de Soljenítsin. Ao mesmo tempo, porém, este ensaio é de longe um dos mais mal organizados argumentativamente, sendo alusivo, fragmentário e inconclusivo, o que exige um trabalho árduo de reconstrução de todo o argumento por parte do intérprete. Veremos adiante, no capítulo V, que as teses de partida de Gauchet, publicadas em artigos entre 1975-1977, antecipam aquelas expostas por Lefort, mas provavelmente porque ele já conhecia os argumentos de seu mestre desenvolvidos desde os fins dos anos 1960, mas que não vieram a público em nenhuma publicação anterior.[108]

A questão do teológico-político está estreitamente relacionada com aquela da fundação simbólica do social. Uma sensibilidade ao simbólico parece remeter o pensador a uma sensibilidade ao religioso; mas, uma vez advindo um regime democrático, haverá instituição social simbólica sem a lógica originária do religioso? Eis a questão, que somente poderá ser respondida caso interroguemos a parte secreta da sociedade, que funciona nos subterrâneos das sociedades democráticas.

4.1 TEOLÓGICO E/OU O POLÍTICO: CONJUNÇÃO E DISJUNÇÃO

4.1.1 Interrogando a Parte Secreta da Sociedade

Nos regimes políticos pré-modernos que organizam o ser-conjunto de grande parte da humanidade, o teológico e o político estiveram intrinsecamente enlaçados. Contudo, a Revolução Moderna realizou um desintrincamento,

[108] As teses se consumarão, de forma amadurecida, desenvolvendo e ultrapassando em muito as teses de Lefort, quatro anos depois da publicação de Permanência do Teológico Político (1981), em *Désenchantement du Monde* (1985).

historicamente advindo, entre o teológico e o político, entre o religioso e o político.[109] Predomina, a partir de meados do século XIX, no Ocidente, tanto nas correntes liberais de pensamento quanto nas marxistas, a convicção de que o religioso sai da cena pública diante da ascensão da política e pela conquista da autonomia do Estado.

Criticando esta tese, contudo, Lefort propõe a questão de uma possível permanência do teológico-político. A reflexão pode ser posta nas seguintes interrogações: com a separação aparente entre o religioso e o político, não permaneceria, em um nível mais profundo, um investimento do religioso sobre a ordem política, na forma de uma nova religião, irreconhecível à primeira vista, com novos modos de crenças, de representações e de práticas? Não haveria, trabalhando sub-repticiamente sob as formas políticas modernas, uma espécie de *parte secreta do social*, que possibilitaria a *permanência* no tempo do ser-conjunto das sociedades modernas? Caso realmente seja este o caso, não poderíamos cogitar de que este trabalho subterrâneo e invisível possa, quando da ocorrência de conflitos políticos agudos ou crônicos, emergir violentamente à superfície, em plena luz do dia, como uma espécie de *retorno do recalcado*? (Ibid, p. 278). Afinal, valeria perguntar, como convidava Merleau-Ponty, outrora: alguma vez já existiu na história humana ultrapassamento absolutos? (Ibid, p. 301).

Se estas interrogações forem respondidas afirmativamente, podemos, enfim, defender a hipótese de que “os processos que comandam a adesão dos homens a um regime”, que “determinam *sua maneira de ser em sociedade*” e que asseguram a permanência no tempo de um regime político, são tributários de uma lógica de articulação entre o teológico e o político (Ibid, p. 278).

As respostas de Lefort a tais interrogações são, infelizmente, muito alusivas e pouco claras, demandando ao intérprete um trabalho árduo de descoberta quase nas entrelinhas do argumento. De todo modo, fica claro, desde o início do argumento, que o autor defende a tese de que a reflexão sobre os laços insuspeitos entre o religioso e o político lança uma nova luz à própria reflexão sobre *a natureza*

[109] Trato aqui, como o fez o próprio Lefort, “religioso” como sinônimo de “teológico”. O próprio autor utiliza mais recorrentemente no texto a expressão “religioso”. Na verdade, a expressão religioso é mais adequada do que a “teológico”, isso porque o religioso se estende para além das religiões codificadas por um grupo de escribas encarregados da racionalização das representações e ritos e, também, se estende, o que é ainda mais importante, para além da configuração social em torno da crença e representação de um Deus único. Veremos à frente, nos capítulos II e V, que tanto Caillé como Gauchet optam pela expressão “religioso”. Desta forma, poderíamos mudar o título do escrito para “Permanência do Religioso-Político?” com ganho de significação, mas como perda de expressividade.

do social e as *condições de conhecimento do social*. Para o que nos diz respeito, isso quer dizer que a reflexão sobre os laços simbólicos entre o religioso e o político esclarece questões que são centrais à *sociologia*, tais como são elaboradas no campo da *teoria social*.[110]

A *diferenciação* do religioso e do político, realizada pela Revolução Moderna, pela qual as duas esferas de valor têm agora seu próprio domínio de ação e uma independência em relação à outra, não quer dizer que, desde então, o religioso e o político não estejam mais *em relação*. Eles foram separados, mas não isolados. Devemos então refletir sobre as formas modernas de relação entre o religioso e o político, analisando suas *interrelações recíprocas*. O político obedece à lógica da instituição do social; o religioso, à lógica das origens; como vimos anteriormente, é o jogo de remissão e exclusão mútua entre ambas as lógicas que constitui o espaço do político. Para pensar o político, portanto, temos que pensar, ao mesmo tempo, conjunta e disjuntamente, o religioso e o político.[111]

4.1.2 A Aparição do Simbólico-Político no Jogo entre as Figuras do Antigo e do Novo

A reflexão sobre o teológico-político deve ser feita por uma *interrogação recíproca entre as figuras do antigo e do novo*. Para que possamos apreender as figuras do novo, é necessário que saibamos, afinal, que tipo de investimento o religioso fazia outrora na ordem da política. E, por outro lado, é igualmente esclarecedor, para a compreensão das formas antigas de entrelaçamento entre o religioso e o político, vivermos em uma condição política que os distingue sistematicamente. A interrogação deve, assim, fazer um jogo permanente entre o antigo e o novo de forma que eles se esclareçam mutuamente.

A posição em que se encontravam os intérpretes dos finais do século XVIII e início do XIX os colocava em condições privilegiadas para este tipo de interrogação. Isso porque eles viveram, pessoalmente ou na memória recente, a fratura entre o desparecimento de um velho mundo – o Antigo Regime – e o aparecimento de um novo mundo por meio de uma ruptura – a da Revolução. Eles tinham a convicção de

[110] As consequências de uma investigação sobre os laços entre o religioso e o político para a teoria social ficam mais claras nas obras de Alain Caillé, que da teoria do dom desenvolverá uma teoria do "político-religioso", e na de Marcel Gauchet, que desenvolve, com o *Désenchantement du Monde*, uma ontologia do ser social. Veremos estes desdobramentos das teses de Lefort nos capítulos III e IV.

[111] Veremos nos próximos capítulos, com Mauss e Caillé, que esta interrogação sobre o político-religioso clama pelo *paradigma do dom* e pelo *conceito de fato social total*.

que, para que pudessem decifrar as transformações da sociedade política, era preciso interrogar-se então sobre a significação religiosa do Antigo e do Novo (Ibid, p. 275). Somente assim poder-se-ia responder às questões: O que se desvaneceu? O que adveio de novo? E o que enfim retornou? Para Lefort, por mais que eles tenham se enganado na inteligência do novo, uma vez que estavam demasiadamente referenciados ao mundo antigo (o exemplo desta ambivalência é encarnado de forma exemplar em Hegel), eles teriam, ainda assim, realizado um trabalho de interrogação que podemos considerar radical, uma vez que revelaram *a dimensão simbólica do político*. Dimensão simbólica que, mais tarde, com a ascensão da Era Liberal, foi renegada e recalcada pelo discurso burguês, que em geral supunha possuir já um saber da ordem real da sociedade, incapaz a partir de então de pensar a sociedade como fundada simbolicamente (LEFORT, p. 277).

4.1.3 Definindo o Religioso: a "Sensibilidade Religiosa" da Alteridade Fundadora

Lefort define *o religioso* como sendo crenças, atitudes e representações que testemunham uma "sensibilidade religiosa" (Ibid, p. 279). Mais à frente, ele oferece elementos sobre o que ele entende por sentimento religioso, ao dizer que "a ideia de um enraizamento social, de um comum pertencimento, de uma identificação a um princípio formador da coexistência humana, [tudo isso] deve proceder do sentimento religioso" (Ibid, p. 297). Digamos secamente: todo religioso afirma que "uma sociedade humana, qualquer que seja, estará sempre na impossibilidade de se ordenar em uma pura imanência a si" (Ibid, p. 295).

Esta definição de sentimento religioso, que não está na dependência de instituições, cultos e Igrejas, põe o problema da natureza da sociedade e do conhecimento do social da seguinte forma: seria o religioso enraizado em uma experiência tão profunda do ser-conjunto como sendo a sua própria possibilidade de existência, enquanto uma figuração *determinada* da origem, da comunidade e da identidade de uma sociedade? Poderia uma sociedade perder seu fundamento religioso? O religioso, ao negar a possibilidade de uma imanência pura do social a si mesmo, não possuiria a inteligência das figuras do novo que advém com a modernidade, ou, ao contrário, a negação desta possibilidade permitirá que seja descoberta, sob a cobertura do sentimento religioso, uma profunda consciência da

forma pela qual os seres humanos podem viver em conjunto, mesmo em uma democracia e em uma sociedade secularizada?

Estas questões estão no cerne do nascimento do pensamento sociológico, não sendo por acaso que a sociologia clássica, tanto a de Durkheim como a de Weber, elegeram a religião como um dos principais objetos de estudo para a compreensão da natureza da modernidade. E elas são também questões bem atuais, quando percebemos, na nossa experiência do tempo presente, à revelia de todas as anunciações de fim da religião e da morte de Deus, um retorno das velhas religiões e o nascimento de novas por todos os cantos do globo; ocorrência esta que está em compasso com um movimento de aparente "imanentização" simbólica decorrente do colapso das religiões seculares e da força simbólica das transcendências modernas do Estado, do povo e da nação, que apareceram, para muitos, ao longo do século XX, como substitutos funcionais das antigas religiosidades. Será que o retorno das religiosidades privadas e públicas – inclusive em formas muitas vezes fundamentalistas – não seria um sinal de que é impossível uma instituição do social sem uma alteridade religiosa e que, portanto, com o colapso (provisório?) das religiosidades seculares, o conjunto humano-social teria que ressuscitar antigas ou recriar novas formas de religiosidades como forma de resistência e impedimento da atomização social?[112]

Antes de respondermos a esta questão, devemos compreender como o religioso possuem insuspeitas relações com o pensamento filosófico, a ponto de muitos suspeitarem que o fim de um implicaria no fim do outro (ao menos em sua forma tradicional).

4.1.4 O Jogo das Formas Simbólicas do Político e do Religioso

O modo filosófico de interrogação o conduz a uma relação peculiar com o religioso. Dissemos acima que a filosofia pensa o social na sua forma política, ou seja, em referência à sua instituição e aos princípios geradores do regime político, ao pôr-em-forma da coexistência humana. Dissemos assim que o político é esta instância generativa que institui todas as dimensões do social-humano, ou seja, a economia, a política, a arte e, *também*, a religião. Mas a religião, como esfera de

[112] Veremos com Gauchet que a resposta está na negativa, e que vivemos uma irreversível saída da religião. Ver cap.V.

valor diferenciada do social é uma instituição moderna. A religião é, assim como o político, uma *forma simbólica*. Na elaboração de um regime político, jamais se poderia separar em absoluto o que diz respeito à forma política e o que diz respeito à forma religiosa. Por um lado, *a forma política* põe-em-forma a natureza e a representação do poder, a representação da divisão social e, simultaneamente, agencia as dimensões de uma experiência do mundo. Por outro, a *forma religiosa* agencia o visível referenciando-o ao invisível, fazendo com que "os vivos se nomeiem na sua relação com os mortos, a palavra dos homens encontre sua garantia em um primeiro acordo [*entente*], os direitos e os deveres se formulem em referência a uma lei originária" (Ibid, p. 286). O político e o religioso se remetem e se excluem enquanto lógica da instituição e lógica da origem. As duas formas se relacionam instituindo, segundo as condições sócio-históricas, uma configuração singular do político-religioso, em que uma remete à outra, uma se articula à outra, uma se diferencia da outra, uma nega a outra; e neste jogo do político-religioso, institui-se um "acesso ao mundo" (Ibid, p. 287).

Percebemos, desta forma, não somente as relações entre o religioso e o político, mas também as relações entre o pensamento filosófico e o religioso. Tendo em vista que o pensamento do político é o pensamento da fundação simbólica do social, então devemos entender que a interrogação sobre o político deve ser sensível às operações simbólicas que estabelecem uma relação entre o visível e o invisível, bem como às suas transformações com o advento de uma nova figuração e o irrompimento de um novo regime político. "Tanto o político quanto o religioso põem o pensamento filosófico em presença do simbólico" (Ibid, p. 287). E, assim, tanto o filósofo quanto o religioso encontram-se curiosamente próximos, quase diríamos provocativamente irmanados, pois: o filósofo e o religioso se unem na defesa do caráter simbólico do social. Este fato coloca aparentemente o filósofo moderno em uma posição de difícil sustento.

4.2 O FILÓSOFO COMO TEÓLOGO-POLÍTICO?

"A filosofia é dilacerada na sua crítica da religião" (Ibid, p. 287). O filósofo fica entre a necessária crítica da religião como condição de possibilidade de um pensamento eminentemente filosófico, emancipado e autônomo, e uma

cumplicidade com a religião pela afirmação de uma alteridade irredutível própria da natureza simbólico-política do animal humano.

Na modernidade é estabelecido um imperativo de plena distinção entre os dois domínios. Esta distinção estabele uma forma peculiar de relação entre o pensamento filosófico e a experiência moderna. Ela é a própria condição de possibilidade de um pensamento filosófico autêntico, uma vez que o pensamento filosófico "jamais pode, sem privar-se, ser submetido à autoridade da religião", pois que ele "reivindica o direito de buscar seu fundamento em seu próprio exercício" (Ibid). A emancipação do pensamento filosófico em relação ao teológico depende da Revolução Democrática para cumprir seu desígnio, pois somente assim "os homens adquirem a possibilidade de ter domínio [*prise*] sobre sua história, de se subtraírem da fatalidade que fazia pesar sobre sua vida o assujeitamento da ordem social à lei religiosa", a fim de "decifrar nas práticas, e no que surge delas, novamente as possibilidades do melhor regime" (Ibid).

É neste sentido que, na sequência da cruzada dos *Lumières* contra as superstições religiosas (sob o lema voltariano do *écrasez l'infâme!*), e sob influência imediata da antropologia filosófica de Feuerbach, a elaboração de Marx do problema do teológico-político no mundo moderno está correta, uma vez que o pensamento filosófico deve fazer a crítica da religião e desfazer-se do laço que até então nutria com a forma teológica de pensar, tornando-se a partir de então um pensamento crítico, emancipado, que seria a realização da filosofia pela sua superação.[113] Contudo, isso não quer dizer que o religioso deva se desvanecer, como o quer Marx, nem também que ele deve se encerrar nos limites da opinião privada, como o quer Weber, na sequência da tradição liberal. Admitir isso seria perder de vista a

[113] Contudo, há de se perguntar se o jovem Marx, ao formular sua crítica aniquiladora da religião – presente na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) – não o tenha feito pela busca de um substituto simbólico à religião superada pela construção de um proletariado-Messias, o que não deixou de ter uma forte eficácia simbólica na ideologia comunista do século XX (mas que, para se formular enquanto tal, teve que passar pela reversão de Lênin operada pela teoria do partido de vanguarda revolucionária). É assim que, após dizer, com demasiada pressa, que a crítica da religião tinha sido terminada por Feuerbach, Marx segue para uma argumentação sobre o estado da arte da política alemã e aciona, no final do argumento, a figura do proletariado como sendo aquele que, após ter sofrido o limite da desumanização, surgiria com agente da redenção fazendo advir uma humanidade plenamente humanizada. A argumentação religiosa é, assim, suprimida por Marx enquanto referência a uma exterioridade e anterioridade em relação ao social, mas retorna, sub-repticiamente, com força na forma de um milenarismo fortemente secularizado, onde o Outro é remetido ao futuro a ser alcançado. Se o Um não está nas costas do Homem, ele se encontra em sua fronte, cabendo à ação política, dentro das condições históricas determinadas, sua realização (*Hic Hodus*, *Hic Salta!*). Mas é importante frisar que tal crítica não cabe à totalidade da obra de Marx. Esta forma de raciocínio ainda está presente no *Manifesto* (1848), mas é abandonada no *Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859), onde surge a infeliz metáfora da infraestrutura e superestrutura.

dimensão simbólica do social, ou seja, a dimensão constitutiva das relações do homem com o mundo (LEFORT, p. 287).

E é aqui que o pensamento filosófico nutre uma relação fecunda com o religioso. Aos olhos do filósofo, a configuração do religioso e do político é matéria de interrogação. Ele descobre na religião "um modo de figuração, de dramatização das relações que os homens estabelecem com o que excede o tempo empírico, o espaço no qual se enlaçam [*se nouent*] suas próprias relações" (Ibid). O trabalho de imaginação que remete o pensamento a um pensamento-outro, a um discurso-outro faz uma encenação (*mise en scène*) de um espaço-tempo-outro, para um além do espaço-tempo social: o visível é representado em uma encenação povoada de seres invisíveis, onde, no caso da religião, obedece a uma *lógica da origem*, que inventa ingenuamente "um tempo antes do tempo" e organiza um "espaço atrás de seu espaço" (Ibid).

O trabalho da imaginação que caracteriza a experiência teológico-filosófica, contudo, não pode ser reduzido a um puro e simples produto da práxis humana. De fato, a sociologia, seja de matriz durkheimiana, seja de matriz feuerbachiano-marxista, pode mostrar como estas operações do imaginário encenam um mundo invisível que espelha a experiência sensível e os dramas concretos das condições de vida humano-sociais. Mas, o mundo imaginário que se desdobra no religioso traz consigo uma *prova* (*épreuve*) de que "a mudança de religião não dá apenas a ler os signos de uma invenção humana do divino, mas sim a de um deciframento do divino, ou, sob a aparência do divino, do excesso do *ser* sobre o *aparecer*" (Ibid).[114] Ela não pode assim se reduzir ao procedimento da ciência, nem submeter a religião a um objeto de conhecimento científico, uma vez que a filosofia se mostra às voltas com a questão do próprio advento do pensamento filosófico e também reconhece, sem dissimulação, que o trabalho do pensamento filosófico desloca igualmente o foco de sua interrogação para o invisível (LEFORT, p. 289).

[114] É neste sentido que podemos entender a confissão de Lévi-Strauss de que ele se sente muitas vezes mais à vontade dentre pessoas religiosas do que entre os racionalistas, uma vez que os primeiros, mesmo que ele não compartilhe a crença por ser ateu, possuem ao menos um sentido do mistério e do excesso do ser no aparecer, ou, como diria Lévi-Strauss, o excesso de significante, ao passo que os racionalistas perdem esta sensibilidade à ordem simbólica, considerando tudo explicável e evidente por si mesmo: "eu estou, crescentemente, penetrado do sentimento de que o cosmos e o lugar do homem no universo ultrapassam e ultrapassarão sempre nossa compreensão. Ocorre que eu me entendo melhor com os crentes do que com os racionalistas obstinados. Ao menos os primeiros têm o sentido do mistério" (LÉVI-STRAUSS, Cl. *De Près et de Loin*, p.14). Citação que é comentada, de forma sagaz e lacônica, por Ricardo Jardim Andrade: "há mais coisas entre o céu e a terra do que sonha nosso vão estruturalismo" (JARDIM ANDRADE, R. *Le structuralisme et la question du sujet: la formation du champ sémiologique*. Lille: ANRT, 2000, p.591).

Podemos dizer então, de forma direta, qual é o ponto: o filósofo e o religioso descobrem cada qual de seu modo que "a humanidade se abre a ela mesma estando em uma abertura que ela não faz" (Ibid, p. 288). Pois o que o pensamento filosófico busca preservar, em proximidade com o religioso, é:

> a experiência de uma diferença que está além da diferença das opiniões e além do que esta diferença supõe: o consentimento à relatividade dos pontos de vista não está à disposição dos homens; [uma diferença] que não advém *na* história dos homens e que não saberia ser abolida dela; [uma diferença] que os põe em relação com sua humanidade, de tal forma que esta não saberia se reduzir a ela mesma, pôr o seu limite e absorver em si sua origem e seu fim. Que a sociedade humana não tenha uma abertura sobre ela mesma senão posta em uma abertura que ela não faz, isso, justamente, toda religião *diz*, cada qual de sua maneira, da mesma forma que a filosofia, e antes dela, muito embora em uma linguagem que esta não pode fazer sua (Ibid).

Ainda que a filosofia tenha deslocado o conhecimento da lógica da imagem, própria ao pensamento mítico, à lógica do conceito, como o mostra magistralmente Cassirer[115], permanece "intacta para a filosofia a experiência de uma *alteridade na linguagem*, a experiência de um desdobramento entre uma criação e um desvelamento, entre a atividade e a passividade, entre a expressão e a impressão de sentido" (LEFORT, p. 289). A experiência de uma transcendência em relação ao visível, ou melhor, do jogo entre o visível e o invisível, do excesso do ser no aparecer, é aquilo que ambas reivindicam. Que me permitam falar poeticamente, o que está em jogo é a *impossibilidade de cortar os laços que costuram a carne do mundo*.

Assim, podemos dizer que a filosofia possui uma relação interna com o religioso e que, por isso, a disjunção entre o religioso e o político põe em dificuldades o pensamento filosófico. A vinculação entre o filosófico e o religioso é posta em questão com o advento da modernidade. Se o filosófico depende, para realizar seus desígnos, da Revolução Democrática, por outro lado, o direito à autonomia de pensamento e à recusa de qualquer autoridade que não seja a própria razão não lhe retira a convicção de que "uma sociedade que esquecesse seu fundamento religioso viveria na ilusão de uma pura imanência a ela mesma e apagaria, ao mesmo tempo, o lugar da filosofia" (Ibid). A aventura da filosofia está ligada à aventura do religioso, independentemente do fato da filosofia se afirmar contra o religioso; independentemente do movimento de interrogação filosófica ser

[115] CASSIRER, E. *Filosofia das formas simbólicas. 2. O pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Para um resumo do argumento: CASSIRER, E. *Antropologia filosófica. Introdução a uma filosofia da cultura humana.* São Paulo: Mestre Jou, 1977 [1944], Cap.VII. Mito e Religião; cap.XI. Ciência.

provavelmente a mais sólida fonte de quebra da certeza religiosa e de ele retirar do pensamento a reconfortante referência a uma lei originária de um regime humano-social que denega sua capacidade criadora. Existe, portanto, uma espécie de *atração pelo religioso* própria ao pensamento filosófico que deve ser esclarecida.

Como veremos mais detalhadamente adiante, o regime político democrático tem por característica submeter os homens "à prova da divisão, da fragmentação, da heterogeneidade sobre todos os registros, à prova de uma indeterminação do ser do social e da história" (Ibid, p. 296). O advento democrático inaugura uma experiência da sociedade em busca de seu fundamento e capaz de se autofundar, prometendo, com isso, *o império de um princípio da instituição do social* que não mais joga com a lógica das origens – o que podemos ver nos distintos diagnósticos da modernidade feitos pela sociologia, modernidade como "destradicionalização", "desencantamento do mundo", "secularização", "império da racionalidade instrumental-formal", etc.[116]

Daí podemos perguntar: com o advento democrático, perderia o filósofo a possibilidade de uma interrogação política dos princípios geradores da sociedade moderna? O fundamento religioso do político seria indestrutível, como o querem o religioso e, aparentemente, o filósofo, para o bem da manutenção de sua própria condição de existência? Será que a filosofia se mantem, na sua pretensão de um saber último, agarrada a um "saber do *Um*" próprio ao pensamento teológico e, por causa disso, corre o risco de não mais ter vigência em nossos tempos? Será que a filosofia, assim como o religioso, se afirma contra aquilo que o advento da democracia traz e que seria o aniquilamento de ambos? (Ibid, p. 295). Será que o pensamento filosófico traz a marca de um "esquema teológico-político"? Será que "sua atração pelo Um não é secretamente comandada por uma identificação singular ao princípio da realeza do espírito?" (Ibid, p. 305). Transpondo, enfim, a questão para a sociologia, será que devemos falar, parafraseando Durkheim, que entre teológico-filosófico-político e democracia-sociedade-ciência há de se escolher?[117]

[116] E é o que veremos como sendo o mote de toda obra de Gauchet: ao mesmo tempo desvenda o esquema do religioso e do político e mostra como a democracia consuma a saída da religião.

[117] Na verdade, poderíamos formular melhor a questão ao transpô-la para a sociologia. Será que, como podemos deflagrar na construção durkheimiana, o sociólogo, pelo menos o teórico social, não está na mesma posição do filósofo em relação ao teológico? Será que a sociologia não encontra seu campo de atuação na transposição, feita magistralmente, do esquema teológico-político a um esquema teológico-social? E, por causa disso, diante das transformações ocorridas desde os anos 1970, com uma aparente aceleração da saída da religião (como veremos com Gauchet), a própria sociologia entra em crise e é proclamado o fim de seu objeto-Deus chamado sociedade? (refiro ao dilema formulado por Durkheim: "entre Deus e a sociedade, é preciso escolher", o que supõe implicitamente outra opção: "entre o padre e o teólogo e o sociólogo e a ciência é preciso escolher").

4.2.1 O Filósofo à Prova da Democracia: Além do Religioso e do Utilitarismo

Caso o pensamento filosófico não compreenda a natureza do advento democrático, ele pode, digamos, filiar-se ao movimento Contra-Revolucionário de pensamento político (De Maistre, De Bonald e Donoso Cortés até Carl Schmitt), afirmando que o fundamento religioso do político é ineliminável e que a representação primordial do Um do teológico-político é a condição da *união* dos homens, é a condição de pôr-em-forma do ser-conjunto humano.

Os filosófos, atraídos pelo Um, mostrarão, então, uma repugnância pela divisão e o conflito, afirmando, normativa e antidemocraticamente, a *imagem de uma sociedade unida*, em que, à união concebida sob o signo do espiritual – do que antes, com Michelet, era expressamente chamado de "Reino do Espírito" – opõe-se a divisão e atomização projetada no plano material dos interesses (LEFORT, p. 296). Digamos que, da filosofia moderna ao pensamento do político e ao movimento antiutilitarista, passando pela filosofia medieval, haveria apenas um movimento de resistência religiosa contra a essência materialista da dinâmica democrática e a favor de uma alteridade religiosa confessa ou incofessadamente, orgulhosa de si ou envergonhada. É o caso? Não.

A questão da permanência do teológico-político deve ser elaborada de tal forma que se possa compreender a singularidade do advento democrático, tornando compreensível um poder sem fundamento religioso, mas que, ainda assim, mantém um elemento de alteridade que é condição de possibilidade do ser-conjunto humano.

Há os que, apegados a um *holismo*, recusam a separação do religioso e do político, ao qual se reúnem os religiosos e uma grande parte de filósofos insuspeitos de todos os matizes políticos. Ainda que muitos aceitem a tese do fim da antiga religião – o cristianismo -, eles anunciam o advento de uma nova religião – como a religião da humanidade de Comte e Durkheim –, negando a possibilidade de uma forma política que não se fundamente na lógica do originário referida a um saber primordial, latente, compartilhado, que forme a união entre os homens e que figure o Um. Eles sustentam, em geral, que é impossível "dissociar a posição do poder de sua representação", uma vez que o poder possui um estatuto simbólico que é encarnado imaginariamente em algum espaço definido do social (Ibid, p. 289).

Esta recusa da promessa democrática de um poder separado do religioso como sendo uma ilusão não tem alcance, contudo, ao cair na mera condenação de

uma opinião errônea que curiosamente se expande ao longo do tempo e do espaço à medida que o projeto moderno se consolida.

De fato, a questão tem uma importância que a própria história demonstra. A atração que grandes filósofos do século XX (e ainda hoje?) sofreram pelas ideologias totalitárias (nazi-fascismo e comunismo) não é casual. Podemos mesmo nos perguntar, sugere Lefort, se o movimento de ruptura com as ilusões do racionalismo das Luzes não teria levado frequentemente os filósofos a uma "fé quase religiosa, uma vinculação à imagem de uma sociedade de acordo consigo mesma, dominando sua história, à imagem de uma comunidade orgânica" (LEFORT, 1983, p. 31-2), com a ilusão de uma restauração da unidade e da identidade enquanto tais, anunciando-se a *união* do corpo social (LEFORT, p. 301-2).

Este atração do filósofo pelo Um religioso é o germe de destruição da própria filosofia. Mas é estranho que a maioria dos filósofos contemporâneos a Lefort, e também nossos contemporâneos (penso nos pós-estruturalistas, por exemplo), muitos deles demasiado presos à crítica ritual ao caráter ideológico ou formal da "democracia burguesa", não tenham feito "da experiência democrática um tema de sua reflexão e não reconheçam a matriz de sua própria interrogação" (LEFORT, 1983, p. 31). "Eles cedem à atração de uma certeza encontrada, sob a aparência da qual eles se asseguram paradoxalmente de um direito de pensar livremente o fundamento de toda experiência do mundo" (LEFORT, p. 302). Eles se recusam a pensar qual a natureza do regime democrático e quais são as relações internas entre a filosofia e a democracia.

Por outro lado, inversamente ao holismo, temos as posições individualistas tão próprias ao pensamento liberal em geral, que, com algumas exceções, como Tocqueville, crê no político como estabelecido independentemente do religioso. Contudo, desconsiderar as reelaborações que as democracias fazem das antigas figuras teológico-políticas é "denegar a própria noção de sociedade, apagar, ao mesmo tempo, a *questão da soberania* e a questão do *sentido da instituição*, que estão sempre ligadas à *questão última da legitimidade do que existe*" (LEFORT, 1981, p. 300). Desta forma, erroneamente se reduz o poder, abusivamente confundido com o Estado, a uma "função instrumental", bem como reduz o *povo* a "uma ficção que não faria senão recobrir a eficácia de um contrato, graças ao qual uma minoria se submeteria a um governante saído de uma maioria", colocando como única *realidade* os indivíduos e as coalizões de interesses e de opiniões (Ibid).

“Nesta última perspectiva, troca-se a ficção de uma *unidade em si* contra aquela de uma *diversidade em si*” (Ibid).

Esta posição é a característica principal do *utilitarismo*, a ponto de podermos afirmar, como o faz Lefort em suas reflexões sobre o projeto da Revue du MAUSS, que “o utilitarismo é a denegação do político” e que:

> O utilitarismo é o signo de uma descrença dogmática – de uma obstinada rejeição da ideia de uma lei que seja outra coisa que uma convenção, de um poder que não tenha apenas uma função instrumental, de um modo de conhecimento que deve sempre permanecer em busca de seus fundamentos, em suma, de uma recusa de toda ideia de transcendência (LEFORT, p. 730).

Recusando-se qualquer momento de transcendência do social, crendo-o tecido na pura imanência do conflito e da concorrência de interesses dos indivíduos, o utilitarismo dissolve o político e mina os fundamentos simbólicos de uma democracia possível. Somente existe uma democracia caso o social crie condições de uma autotranscendência dos indivíduos em relação a si mesmos e mantenha a pergunta sobre o fundamento da ordem, sobre a legimitimidade das instituições políticas e sobre as referências simbólicas que tornam uma convivência humana possível. Analisar este movimento de enlaçamento político que constitui o tecido de uma democracia viva permitirá esclarecer quais são as relações que a democracia mantem com a economia de mercado; de todo modo, já nos parece claro que, caso a fé utilitarista consiga estender a economia de mercado a um capitalismo utópico que faz da sociedade mercado – construindo uma sociedade-mercado –, então estão dissolvidas as condições de existência da democracia e abertas as portas para o retorno do totalitarismo.

A ficção liberal perde de vista assim a dimensão simbólica e, com isso, o elemento de alteridade sempre presente no conjunto social humano, privando o pensamento político de compreender o que podemos chamar de *dimensão utópica da democracia*. Reduzindo o povo e a soberania do povo, o Estado e a legitimidade do poder, os valores dos direitos humanos (liberdade, justiça, fraternidade), a meras ficções que, quando bem interpretadas, sempre se referem a uma função instrumental vinculada a *interesses* particulares, fundados em última instância nas necessidades dos indivíduos empíricos, reduzindo toda a política a dinâmicas de formação de opinião e de prevalência – pela publicidade e capacidade de influência

entre os atores - de interesses de uns – sozinhos ou em alianças – sobre os outros, o liberalismo priva-se de compreender que:

> as aspirações que foram manifestadas no curso da história das sociedades democráticas, sob o signo da instauração de um Estado justo ou da emancipação do povo, longe de marcar uma regressão no imaginário, tinham por efeito impedir a sociedade de se petrificar na sua ordem; [tinham o efeito de] reestabelecer a dimensão instituinte do direito, aí onde a lei servia para fixar o lugar do dominante e do dominado e as condições de apropriação das riquezas, da potência e das luzes (LEFORT, 1981,p. 300).

É a *dimensão utópica da democracia* que reativa a *dimensão instituinte do direito*. E ela o faz quando supera a ideologia utilitarista, que tende a dissolver qualquer utopia na linguagem dos interesses, legitimando a sociedade-mercado como única sociedade existente e possível. Não é um mero acaso que um utilitarismo generalizado atinge o simbólico não somente no flanco do religioso – desmistificando a religião como função da dominação e dos interesses dos particulares -, mas também o flanco do político – desmistificando a democracia como uma utopia baseada em direitos universais impossíveis que mascaram uma dominação nua e crua. O movimento democrático depende de uma alteridade na linguagem, de uma alteridade simbólica, que sustenta a capacidade de autotranscendência do social em relação a si mesmo permitindo manter a referência a valores *irredutíveis* aos interesses, que se sustentam a si mesmos e que permitem a pergunta sobre a *legitimidade*.[118]

Remetendo à crise econômica de 2008, podemos perceber a contemporaneidade de tais reflexões. Ela foi uma crise do modelo sociedade-mercado que, como bem assinalou Werneck Vianna, leva-nos a retomar as lições de Marcel Mauss, Karl Polanyi e Antonio Gramsci, que, convergem, apesar de suas diferenças, em torno da questão de uma regulação do mercado pelo direito e por padrões eticamente orientados pela política democrática.[119] Na esteira da crise surgem sinais de mudanças no *modo de interpretar o mundo* para além do princípio do mercado; e como uma bela coincidência, Werneck cita como exemplo destas transformações um livro da teóloga Maria Clara Bingemer, que é um chamado para a ação política transformadora (BINGEMER, 2013). Ou seja, um livro que busca

[118] Habermas, de seu lado, sustenta uma mesma posição no registro de uma razão pós-metafísica, que deve garantir e proteger estes movimentos de autotranscendências da razão. É esta a tarefa da teoria crítica, tarefa esta que, para falar com Lefort, é reivindicadora do *político* contra a sua dissolução no interesse e no mercado. HABERMAS, J. CMAC, “Filosofia como Intérprete e como guardadora de Lugar”.
[119] WERNECK VIANNA, L. Este ano não vai ser igual àquele que passou (26 jan.)

reativar a dimensão utópica da politica pelo recurso à alteridade simbólica instaurada pela religião (no caso dela, a católica). Este fato é sintomático do que nos acontece, e cabe-nos então interrogar sobre o papel da religião nas democracias, bem como as possibilidades de manutenção da autotranscendência das democracias – para além do utilitarismo – como garantidora da possibilidade de existência democrática, caso contrário, como veremos com Caillé (cap. III) a democracia se degrada em tecnocratismo e a ciência em cientificismo.

Isso nos importa tanto mais porque é, quando entra em colapso a referência à alteridade possibilitada pela ordem simbólica, que emerge o *totalitarismo*, em que a luta real pelo poder empírico não tem mais por suporte o poder simbólico que une e possibilita o combate entre os atores no éter de um espaço político constituído pelo e para o conflito. O que é o mesmo que dizer que o utilitarismo generalizado constrói o solo de onde germina o totalitarismo – fato este tão bem analisado por Adorno e Horkheimer, mas que será confrontado por nós na esteira do MAUSS.

Mas, retornando à questão, que é a da relação entre o filosófico e a democracia, o que importa é perceber que o pensamento filosófico desconhecerá a si mesmo caso se recuse a discernir o sentido da nova sociedade oriunda do advento democrático. Tendo em vista que a democracia se afirma contra o teológico-político, em uma afirmação soberana do social-histórico, e tendo em vista que a filosofia depende, segundo o argumento de Lefort, de uma dimensão de alteridade simbólica para que possa realizar seu exercício de pensamento, o que se coloca como questão é: o advento democrático aboliria a dimensão da *alteridade*, do discurso-outro e do pensamento-outro, aos quais estão vinculados o religioso e o político? Eliminaria a condição da filosofia e do próprio pensamento, reduzindo o humano a um ator estratégico capaz de adaptação a sistemas de ação, e tão só? Não é o caso.

É necessário que compreendendamos como é possível existir um *poder sem fundamento religioso.* O regime democrático não abole a dimensão da alteridade, nem a filosofia depende do religioso para sobrexistir; quando a democracia arrisca a perda do religioso, ou mesmo seu próprio fim, o risco que ela corre é a feliz conquista do questionamento (*mise en question*) da lei através da liberdade. A democracia é, na verdade, *o mais filosófico dos regimes políticos possíveis*. É o único que permite que, a todo o momento, os fundamentos da experiência social-humana sejam postos em questão e se tornem um problema a ser interrogado e

refletido. Isso ocorre não porque este regime político tem fundamentos religiosos últimos; ao contrário, ocorre porque ele se caracteriza pela *saída da religião*, como diz Gauchet; ou seja, pela recusa da identificação da coexistência humana à figura do Um anterior e exterior aos humanos. Mas, curiosamente, para que se bem compreenda a natureza deste regime, devemos refletir sobre sua relação com o cristianismo.

4.2.2 A Filosofia, o Cristianismo e a Recusa do Um Imanente

Para que seja apreendido o laço entre a filosofia e a democracia, Lefort diz que a filosofia moderna deve compreender o que deve ao trabalho de imaginação da religião moderna, ou seja, do Cristianismo.

Como já dissemos anteriormente, não existe compreensão do religioso enquanto tal, assim como não existe uma compreensão do político como tal; um remete ao outro, porque, nas suas combinações, bem como nas suas exclusões mútuas, o religioso e o político são dois pólos de um esquema simbólico fundamental: o esquema teológico-político. O nascimento de qualquer religião possui uma significação política; trata-se então de apreender a significação política do advento do Cristianismo no Ocidente. Devemos compreender como se deu, sociohistoricamente, a relação entre instituições políticas e instituições religiosas particulares, de forma que se deflagre e se torne inteligível um "fundamento religioso da ordem política" e "um fundamento político da Igreja", ainda mais que a religião da humanidade se circuncreve em um espaço, ordena-se sob um poder e se imprime sobre um território (Ibid, p. 305).[120]

Evidentemente, o filósofo moderno recusa o cristanismo enquanto anunciador de uma verdade revelada. Contudo, a filosofia não pode se deixar passar do modo de enunciação do divino do Cristianismo no seu poder de *revelação*: o cristianismo "não separa mais a questão da natureza do homem da questão da história do homem" (Ibid, p. 288). Se, por um lado, a filosofia não pode aceitar a crença cristã de que o homem Jesus é o filho de Deus, nem muito menos se submeter à autoridade do texto sagrado, por outro lado, ela deve buscar

[120] "Um tal fato, de resto, foi durante séculos sublinhado e comentado por teólogos, bem antes de Dante repousar sua apologia de uma monarquia universal sobre o argumento que os filhos de Deus queriam aparecer sobre a terra; [o fato de Deus] tomar a figura do homem no momento em que a humanidade se reunia sob a autoridade do Imperador Romano – e, mais precisamente ainda, no momento em que se executava o primeiro recenseamento do conjunto de seus súditos [sujets] –, metaforicamente, de todos os homens" (Ibid, p. 304).

compreender as implicações políticas de um regime teológico-político que se fundou no “advento da representação do *Deus-Homem*” – de um Deus que toma figura de Homem, de um invisível que encarna no visível tornando cada ser finito da humanidade prometido à infinitude –, uma vez que é esta representação singular que refaz a “abertura da humanidade a si mesma” (Ibid, p. 288-9). Ainda que afirme, a partir dos conhecimentos, por exemplo, sobre o Jesus histórico, que há uma mentira ou um engodo na crença basilar da religião cristã no que diz respeito ao *real*, ainda que ela julgue inclusive que chegara a hora do fim do Cristianismo, ainda assim ela deve compreender o trabalho *simbólico* operado politicamente pelo advento social-histórico do Cristianismo, onde se separam e se rearticulam o visível e o invisível, o finito e o infinito, o humano e o não-humano, o eterno e o histórico. Isso para que se possa compreender a singularidade da história do Ocidente, buscando tornar inteligível o que o advento da democracia deve ao cristianismo, e em que ela se opõe radicalmente a ele. Esta sugestão de investigação é o *leitmotiv* da grande obra de Gauchet, o *Désenchantement du monde* (1985), à qual nos dedicaremos no capítulo V. Por ora, vemos em Lefort a sugestão de que a Democracia e o Cristianismo se reúnem na restauração de uma dimensão do *outro* que o religioso tenta suprimir, e que o totalitarismo, enquanto religião secular, buscou suprimir pela representação do povo-Um (Ibid, p. 303).

Não é por acaso que, quando se esgota a fé nos regimes totalitários, assistimos normalmente a uma revivescência da religião, principalmente na forma do cristianismo, enquanto uma reivindicação de transcendência do social e de descompressão do social, que é pressionado e planificado (nos dois sentidos da palavra, o social deve ser tornado *plano/plato* e *planejado*) pelo regime que tenta unificar o social identificando-o ao poder. Ao esgotamento do fundamento religioso do totalitarismo caído no cinismo burocrático, respondem reivindicações de legitimidade embebidas em misticismo, por exemplo, presente em Soljenítsin. O afundamento do comunismo, como nos mostra as experiências do Leste Europeu, vem juntamente com as aspirações democráticas e com as antigas fés. O regime totalitário dissolve a carne do social, trabalhando para a decomposição do povo, dos costumes e das formas de socialidade primárias. Com o desmoronamento da *eticidade* (*Sittlichkeit*), para falarmos com Hegel, ocorre que, no final do percurso, retornam, juntamente com as aspirações democráticas, a antiga fé religiosa: “em resposta à fantástica tentativa de comprimir o espaço, de comprimir o tempo nos

limites do corpo social, retorna a referência a um corpo ausente, símbolo de uma duração inapropriável, indominável, irredutível" (Ibid). O próprio movimento de aplatamento e imanentização do mundo realizado pela lógica totalitária gera, em resposta, um retorno do movimento de retranscendentalização. Um poder que pretende, imaginariamente, cobrir a tudo suscita, à sua revelia, a imagem de um corpo ausente e infigurável (Ibid).

4.3 POR UMA GENEALOGIA DAS METAMORFOSES DO ESQUEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO

As considerações que foram feitas até então nos conduzem ao *problema histórico da genealogia das metamorfoses do esquema teológico-político*. Somente por meio de um procedimento genealógico seria possível responder à questão sobre a permanência do teológico-político: será a democracia o "teatro de um novo modo de transferências" de um político que jamais perdeu seu suporte religioso, ou, ao contrário, na democracia permanece apenas um fantasma do teológico-político sem qualquer eficácia simbólica? Para Lefort, a democracia é um pôr-em-forma da sociedade que institui o político pelo desconhecimento e denegação do religioso – não como sendo um erro, mas sim como sendo a forma de ser da formação política da democracia dos modernos. Uma recusa do religioso que corre, enfim, o risco de arruinar-se em um retorno do religioso na forma das *religiões seculares* – estas estranhas religiões próprias do advento democrático que se constituem pela denegação do religioso que lhes é intrínseco.

Devemos descobrir, para tanto, como opera o esquema teológico-político. Lefort tenta deflagrar sua operação analisando uma obra de pensamento, a de Jules Michelet, tendo por referência o esquema teológico-político medieval dos dois corpos do Rei, magistral e eruditamente analisado por Kantoworicz (KANTOROWICZ, 1998). Isso porque, segundo ele, Michelet é um dos raros pensadores do século XIX a "reconhecer a função simbólica do poder no pôr-em-forma das relações sociais" (LEFORT, p. 312). Ele põe-se então à tarefa de descobrir, ao longo de muitas páginas, qual é a pegada (*empreinte*) do teológico-político presente em seu pensamento, tão empenhado que o é em destruí-lo (Ibid. Lefort analisa a obra de Michelet nas p. 305-328). Michelet faz da Revolução às

vezes herdeira do Cristianismo, às vezes da Monarquia, ou combina ambas as teses, para, após, realizar uma crítica radical do Antigo Regime enquanto formação teológico-política destruída pela Revolução. Mas, ao realizar esta crítica radical da antiga ordem teológico-política, Michelet realiza uma apologia da modernidade pela transformação dos esquemas teológico-políticos por ele desacreditados (Ibid., p.306).

A aparente contradição de Michelet é, na verdade, reveladora da forma como a democracia dos modernos nasce das transformações do esquema do teológico-político. Este esquema opera com um jogo (*mise en jeu*) entre dois tipos de instituição – a realeza e a Igreja. Devemos partir de um dado primeiro, lógico e historicamente, presente nas sociedades do Antigo Regime, de uma formação (*formation*) teológico-política prévia ao Advento Democrático. A partir daí, devemos apreender, nas oposições implicadas no esquema entre o teológico e o político, o trabalho simbólico, que segue um curso histórico-estrutural singular, que se faz à prova dos acontecimentos. Para então detectarmos certos "esquemas de organização e de representação" que se manteriam ao longo das transformações, dos deslocamentos ou das transferências para entidades novas: o esquema da imagem do corpo e da duplicidade do corpo do rei; o esquema que opera por meio da ideia do Um e da mediação entre o visível e o invisível, o eterno e o temporal (LEFORT, p. 322). Descobrimos por meio desta análise uma *rede de determinações* em um esquema dinâmico que se imprime em um jogo complexo de *quiasmas* "entre o teológico já politizado e o político já teologizado" (Ibid).

Esta genealogia das metamorfoses do esquema teológico-político não pode, certamente, se deter na dimensão simbólica; a história simbólica somente é inteligível no horizonte de uma transformação total, que inclui as dimensões da história real.[121] Conjuntamente com as transformações do esquema teológico-político, advêm mudanças de ordem econômica, epistemológica, moral, artística, jurídica, afetiva, tecnológica, militar e, sim, políticas, nas relações de forças entre atores históricos postos em lutas de todos os tipos, incluindo a luta de classes.[122]

[121] Como veremos no capítulo III, a genealogia das metamorfoses do político deve ser feita tomando o político como um fato social total.

[122] Não tenho como deixar de me referir ao trabalho de Norbert Elias como sendo um exemplo próximo deste tipo de análise sociohistórica – trata-se, é claro, do *Processo Civilizador*, sobretudo o volume 2: ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador, volume I: uma História dos Costumes; volume II: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993/4.

Trata-se, para falar com Mauss, de um *fato social total.*[123] Por meio deste processo, não se percebe apenas o princípio formador de uma "monarquia sacerdotal", mas também o desenvolvimento das cidades-Estados, das corporações citadinas (*corps de villes*) e das corporações de ofício (*corps de métiers*). Tornam-se também inteligíveis, no aspecto generativo-estrutural, as mudanças de nível epistemológico, como o resgate do direito romano e da filosofia antiga, no período do Renascimento, e as do próprio humanismo clássico, presente de forma exemplar em Dante; ou a formação do direito natural moderno e do contratualismo, no período Iluminista (LEFORT, p. 322).[124]

As articulações e transformações estruturais no nível simbólico são projetadas na história empírica, que por sua vez põe em prova, com acontecimentos históricos e condicionantes no nível do real, as novas formações no nível simbólico. Kantorowicz, por exemplo, distinguiu entre quatro formulações monárquicas (cristocêntricas, jurídico-cêntricas, político-cêntricas, humano-cêntricas) como singulares deslocamentos da representação simbólica do corpo duplo do rei; cada deslocamento simbólico não apaga o anterior, porque cada qual se mostra contendo uma antecipação do núcleo de outra configuração simbólica (LEFORT, p. 322-3). Cada forma político-simbólica tem elementos de autotranscendência internos e antecipam as formas que lhe superarão. Contudo, isso não está no nível da necessidade, uma vez que a metamorfose depende de arranjos de várias condições no nível empírico que vão orientá-la. As metamorfoses são sempre da ordem do acontecimento, com alto nível de contingência.

Ao longo das transformações, "o teológico-político se engata no desdobramento de um sistema de representações cujos termos se transformam, mas cujo princípio de oposição se preserva" (Ibid, p. 323). "A engrenagem dos mecanismos de encarnação assegura uma imbricação da religião e da política, aí mesmo onde somente estão em questão [avoir affaire] as práticas ou representações puramente religiosas ou puramente profanas" (Ibid, p. 328-9).

---

[123] Ver capítulo II acima.

[124] Quem já fizera um trabalho semelhante a esta proposta sobre o advento da democracia foi Mannheim, especialmente no seu brilhante ensaio, bem esquecido e pouco explorado, sobre a democratização do espírito (*Demokratisierung des Geistes*): MANNHEIM, K. "A Democratização da Cultura" (1933), in *Sociologia da cultura*. São Paulo: Perspectiva.

4.3.1 Da Lógica Paradoxal do Teológico-Político à Democracia como Dissolução do Laço Político-Religioso

Não entraremos aqui na sua análise histórica porque a reservamos a uma investigação pós-doutoral sobre as *Metamorfoses do Político*, em que será empreendida uma investigação histórica de genenealogia das figurações do político. E também porque, a respeito das investigações históricas, Lefort permanece no nível do esboço, interessando-nos mais a investigação empreendida por Gauchet no *Desénchantement du Monde* (1985). Importa-nos apenas assinalar que, com sua breve análise genealógica, Lefort apreende a *lógica paradoxal* do esquema teológico-político, que será desenvolvida e analisada primorosamente por Gauchet.

A análise genealógica permite ver como as transformações e transferências entre o teológico e a Igreja, por um lado, e o político e o Estado, por outro, obedecem a um princípio em que, *quanto mais o esquema segue em um sentido de uma transcendência, quanto mais ele segue em um sentido da imanência*; *uma transcendentalização em relação a uma exterioridade gera uma interiorização de uma unidade*; *uma objetivação e impessoalização de entidades desencadeia uma personalização e internalização destas mesmas entidades*. Nas palavras do próprio Lefort:

> tudo o que vai no sentido da imanência vai no sentido da transcendência, tudo o que vai no sentido de uma explicitação dos contornos das relações sociais vai no sentido da interiorização da unidade, tudo o que vai no sentido da definição de entidades objetivas, impessoais, vai no sentido de uma personalização destas entidades (Ibid).

Só que este esquema se desfaz com o Advento da Democracia. Lefort *sugere* o que Gauchet afirmará mais tarde: que não se busque na democracia um "novo episódio das transferências do religioso no político", mas sim que, se antigamente as antigas transferências de cada registro sobre o outro se efetuavam a serviço da conservação da *forma* teológico-política, com o Advento Democrático a forma teológico-política estaria abolida no presente. Com a modernidade o teológico e o político estariam desenlaçados fazendo com que se desenhe uma *nova experiência da instituição do social* (Ibid, p. 329). A de um mundo que, como *afirmará* Gauchet, opera desde então saído da religião.

Desta forma, quando o religioso retorna ou é reativado, isso ocorre em decorrência das falhas simbólicas da institituição democrática. Haveria, como

consequência, um “trágico da condição moderna”: a dificuldade de uma *auto-representação da democracia*, a dificuldade de o mundo democrático tornar-se legível para si mesmo, o que obviamente coloca o pensamento político em dificuldades, e mesmo lhe provoca uma atração pelo retorno ao Um e aos fundamentos de origem, como forma de escapar ao que deve ser aceito desde então, que é a nossa trágica condição moderna: *condição política, ainda e sempre, mas, sobretudo, condição histórica*.

Se não entramos aqui na análise das transferências do esquema teológico-político advindas do Antigo Regime, por outro lado já nos interessa, desde agora, apresentar as teses de Lefort sobre quais são as novas figuras de união advindas com a democracia moderna. Isso porque, somente cientes destas novidades simbólicas podemos bem compreender tanto a natureza da democracia, quanto a do totalitarismo.

5 O ADVENTO DA DEMOCRACIA NO VAZIO DO PODER[125]

Uma justa noção do que caracteriza o político no mundo moderno depende de uma genealogia do advento de um ser-conjunto emancipado do religioso, com consistência suficiente para instituir uma *figuração* referida a uma nova prática, capaz de organizar o poder e o Estado: a democracia. Como é possível, afinal, a representação de um poder sem fundamentação religiosa? Quais são as *imagens de união* características do advento moderno? Para Lefort, o imaginário democrático não mais terá referência religiosa, pois que "a imagem da união se engendra ou se reengendra do seio mesmo da democracia moderna" (Ibid, p. 296).

5.1 PODER, LEI E SABER À PROVA DO VAZIO

Como já dissemos, o que o cientista social não percebe ao observar o visível, que é a cena política, é a incontornável presença e leveza do político, da forma simbólica que fundamenta subterraneamente a possibilidade da democracia. O poder simbólico, que legitima o poder real, existe, mas não é situado na sociedade. Não sendo visível e não podendo ser observado, ele não pode ser tratado como um *fato social* apreendido pelas regras do método científico. Seria tão ficcional situá-lo em algum grupo, entidade ou partido, quanto negar a sua existência ou reduzi-lo a um erro de opinião. Contudo, é esta forma simbólica que "sob o efeito de uma mutação do poder", torna possível a distinção nova entre o social e o poder que constitui a própria essência *do* político (Ibid, p. 294).

5.1.1 O Poder como Lugar Vazio: o Enigma do Político e o Paradoxo da Democracia

A democracia moderna testemunha um modo muito singular de pôr-em-forma da sociedade e de "figuração-determinação do lugar do poder" (Ibid, p. 290). É por esta nova figuração política que normalmente se entende por *o político* (Ibid). "A democracia moderna, julgamos, é o único regime a significar o afastamento do

[125] As teses de Lefort sobre o advento e a natureza da democracia se reduzem a poucos escritos: ECB, "Préface" (1979), p.23-28; ID, "Direitos do homem e política" (1979); EsP, "Permanence du Theologique-Politique" (1981), p.288-303; 329; "La Question de la Démocratie" (1983); TP, "Démocratie et avènement d'un 'lieu vide'" (1982); "La dissolution des repères et l'enjeu démocratique" (1985); "Démocratie et répresentation" (1989); e,enfim, LC (1999).

simbólico e do real com a noção de um poder do qual ninguém, príncipe ou pequeno número, saberia se apoderar" (Ibid, p. 294). A democracia é o único regime, de todos os regimes políticos existentes, que constrói "uma representação do poder que atesta que ele é um *lugar vazio*"; mantendo, com isso, um "afastamento entre o simbólico e o real" (Ibid, p. 291).

O discurso democrático afirma que o poder não pertence a ninguém, que os humanos que exercem o poder não o detêm, nem o encarnam, e que a autoridade que está encarregada do poder se faz e se refaz em função da manifestação da vontade popular (Ibid). Contudo, dizer que o poder designa *um lugar vazio* é diferente de dizer que o poder *não pertence a ninguém*. Estabelecer uma condição isonômica de acesso ao poder, ou uma alternância do poder, ainda não é suficiente para que haja uma democracia dos modernos.

A distinção entre as duas representações do poder demarca bem a diferença entre a democracia dos modernos e a democracia dos antigos. De fato, se entre os antigos também havia uma interdição de apropriação do poder por parte de alguns humanos – o poder "está no meio", dizem os gregos –, contudo, o poder não é um lugar vazio. Isso porque, entre os antigos, o poder conserva uma determinação *positiva*, uma vez que a representação da cidade e a definição da cidadania são estabelecidas por uma concepção de essência humana, com referência a critérios sobrenaturais ou naturais (*physis*). E então a fórmula isonômica grega combina sem problemas com uma sociedade aristocrática, onde os grupos possuem uma imagem de si, de seu espaço e de seus limites no interior do corpo social, ou seja, onde estão positivamente fixados no interior do espaço social. "A fórmula: "o poder não pertence a ninguém" pode se traduzir em uma segunda fórmula (que, de resto, parece historicamente primeira): ele não pertence a ninguém d*entre nós"* (Ibid, p. 291-2).

Um ator político moderno pode realizar, como os gregos, um discurso professando a inapropriação do poder por parte de qualquer representante; mas ele não tem na consciência o caráter simbólico do poder, ele não afirma que o poder é um lugar vazio, pois esta representação do poder escapa à palavra (Ibid). Não existe, nesta representação, qualquer pressuposição de uma comunidade subjacente, na qual os sujeitos teriam seus lugares definidos. O poder é irrepresentável imaginariamente; ele não pode ser *figurado*. Não existe nenhum elemento visível que possa encarnar o poder, ele se torna, assim, inteiramente

simbólico. A sociedade remete ao *fora* que é o poder, que por sua vez não remete a nenhum sagrado, nenhum Deus, nenhum homem, nenhum elemento da natureza, nenhum território, cidade, nenhuma ideia-mãe; e assim, no espelho do poder vazio, a sociedade remete a um *dentro* que é igualmente não substancial, pois não existe nenhuma comunidade subjacente que possa encarnar a democracia. A democracia instaura um regime político em que as dimensões simbólica, imaginária e real do poder são separadas nitidamente, de tal forma que o poder se torna puramente simbólico, e o imaginário e o real podem se desdobrar historicamente em uma criação permanente. A sociedade democrática não tem qualquer determinação positiva, e é exatamente por isso, exatamente pelo fato de estar em referência a um poder como um fora vazio, que ela é *criação autônoma permanente*.

O afastamento entre o simbólico e o real é *operante*, mas não é *visível*. Portanto, ele não pode ter estatuto de conhecimento científico. Observamos o político nas sociedades democráticas como presente, manifesto, na cena política, onde aparecem os atributos do poder e a competição pelo poder. Nesta ótica, o problema político é o dos mecanismos e procedimentos de formação de uma autoridade pública, de seleção dos dirigentes em condições de competição minimamente justas e, de forma mais ampla, a natureza das instituições que são responsáveis pela autoridade e controle – tudo isso objeto de fartas pesquisas de sociologia política e de ciência política. Nesta cena política, os dramas, tragédias e odisseias, onipresentes nas narrativas políticas tão caras não apenas às histórias políticas, mas também dos noticiários da mídia, não *aparece*, porque *não pode aparecer*, o lugar vazio do poder e a dimensão simbólica do social, que são ignorados completamente pelos atores políticos. Ela não pode aparecer porque houve o afastamento entre o simbólico e o imaginário, portanto o poder na sua forma simbólica "não é mais travestido sob a representação de uma diferença entre o mundo visível e o mundo invisível" (Ibid, p. 295). Digamos que *a democracia paradoxalmente revela a vacuidade do político quando, tirando-lhe a coberta do imaginário religioso, o fez sumir na sua invisibilidade simbólica*.

Eis aí o que podemos chamar de *paradoxo da democracia*:

> Tal é o paradoxo: os regimes nos quais a figura do poder se desenha em relação com aquela de uma potência *outra* não fazem inteiramente desconhecer o princípio político da ordem social. Encontrando-se plenamente afirmado o fundamento religioso do poder, ele aparece como o guardião e o garantidor da certeza que sustenta a experiência do mundo, ao mesmo tempo em que aparece como detentor

> da lei que se imprime nas relações sociais e as mantém na unidade. Em compensação, a democracia, na qual a figura do *outro* se encontra abolida, na qual o poder, não digamos que é posto à nu – seria ainda ceder a uma ficção realista – mas não se desfaz da divisão de onde ele se engendra e permanece assim inapreensível (subtrai à apropriação e à representação), este regime-aí não se deixa apreender na sua forma política. Enquanto que se borram os contornos da sociedade e vacilam as referências [*repères*] da unidade, a ilusão nasce de uma realidade que conteria a razão de sua própria determinação na combinação de múltiplas relações de fato (Ibid).

Sendo um transcendental vazio, *o político*, que enquadra o conflito interno à democracia, deixa transparecer a ilusão de uma pura imanência a si do social, em que as democracias estariam entregues inteiramente à facticidade. O que não é o caso, pois o momento de autotranscendência se mantem sustentando as relações empíricas internas ao social, reivindicando o processo de validação. A democracia se referencia, sim, a uma alteridade, que é o poder. Ela, na verdade, é o regime político que faz com que o poder desapareça na sua essência, sem a cobertura do religioso, fazendo referência a um *outro* vazio. Na estruturação simbólica *religiosa*, o Poder-como-o-Outro-Fora-do-Social-fazendo-Corpo-com-o-Outro-Invisível, fazia a função de mediador do social com ele mesmo figurando-o no além do imaginário e, portanto, figurável. Na estruturação simbólica *política*, o Poder-como-o-Outro-Fora-do-Social não é materializado, nem figurável. E, pela mesma razão, a sociedade democrática faz referência a si mesma como um *Mesmo* que não é *Um*, mas sim *Múltiplo* - dividido e conflitivo. Na estruturação simbólica *religiosa*, o *Mesmo*-do-Social-com-Ele-Mesmo era materializado na forma do *Um*-do-Social-com-Ele-Mesmo, isso porque ele faz a si mesmo pela referência ao Poder-como-o-Fora-do-Social-fazendo-Corpo-com-o-*Outro*-Invisível-e-o-*Um*-Social. Na estruturação simbólica *política*, por outro lado, o social não mais se desfaz do trabalho de divisão que lhe é interno; ao contrário, a democracia gera a si mesma pela divisão – ela é o Mesmo-do-Social-com-Ele-Mesmo instituindo a si mesmo pela Trabalho-do-Múltiplo-em-Conflito-referido-ao-Poder-como-Vazio-sem-Corpo.

5.1.2 A Diferenciação Poder, Lei, Saber: a Democracia como o Mais Filosófico dos Mundos Possíveis

O lugar vazio do poder tem a virtude de levar a sociedade à prova de sua instituição. Desprovido da dupla referência ao *Outro* imaginário e ao *Um*, o poder

democrático também está desprovido da capacidade de condensar o *princípio da Lei* e o *princípio do Saber*:

> Lá onde se perfila um lugar vazio, não existe conjunção possível entre o poder, a lei e o saber, nenhum enunciado possível de seu fundamento; o ser do social se esquiva, ou, dizendo melhor, se dá na forma de um questionamento interminável (este do qual testemunha o debate incessante, movente, das ideologias); as referências últimas [*repères derniers*] da certeza são dissolvidos, ao passo que nasce uma sensibilidade nova ao desconhecido da história, à gestação da humanidade em toda a variedade de suas figuras (LEFORT, p.294).

Assim, como já dissemos acima, a democracia é *o mais filosófico dos regimes políticos possíveis*. É o único que permite que, a todo o momento, os fundamentos da experiência social-humana sejam postos em questão e se tornem um problema a ser interrogado e refletido pelos cidadãos, individual ou coletivamente. Esta condição se mostra trágica, porque a possibilidade de sempre estar em busca de fundamentos e de debater e questionar interminavelmente mostra, na verdade, a vacuidade de fundamentos fora do próprio movimento de interrogação.

Na democracia, a esfera do poder é limitada a si mesma, não podendo, portanto, "colonizar" o saber e a lei, dizendo, em "nome do poder", qual é o fundamento do social, realizando assim a representação totalizante do social que é a própria tendência da posição imaginária do poder. Com isso, o poder libera a possibilidade de um desdobramento autônomo do social – emerge a livre iniciativa de ação e relação, de produção e de troca, que se ordenam por normas e objetivos próprios (Ibid, p. 292). De fato, todo partido, inclusive aquele com "espírito totalitário", pode pretender deter um saber sobre o social e conhecer o fundamento último das coisas e as necessidades absolutas dos homens. Mas esta pretensão de saber não pode, por causa da forma pela qual as sociedades democráticas se estruturam institucionalmente, ocupar este lugar, a não ser que desmontem a institucionalidade democrática; o que é feito por todo projeto totalitário de poder, que podemos assistir em cena em alguns países tão próximos – ou mesmo em alguns partidos tão nossos... – que acabam por conduzir, em nome de uma verdadeira democracia, a eliminação dos direitos e liberdades democráticas. De toda forma, a democracia é um regime político que institui a pluralidade e o conflito como condição de sua própria existência. Elas conduzem a uma relação do humano com o saber e a lei que é inteiramente *política* – desprovidos de fundamento religioso, a lei e o

saber possuem como única instância de legitimação, que permitirá a constituição do laço político, *a racionalidade dialético-retórica*.[126] Tudo na democracia pode ser causa de um discurso interminável, de um questionamento e de um conflito em cena. Esta forma de organização do laço político permite ao mesmo tempo o desdobramento autônomo das individualidades e a inflação do discurso público e da política, onde tudo pode se torna passível de ser politizado, inclusive a vida individual, o corpo, o sexo, o DNA... eis o embrião do nascimento da biopolítica.

O político possui uma lógica paradoxal. Esta perda de fundamentos últimos e de uma anterioridade ontológica em relação ao laço político, que permite, desde então, o advento da autonomia que está em gestação desde o início da revolução democrática até hoje, é a *mesma razão* do surgimento da forma mais opressora de Estado que existiu na face da terra: o *Estado totalitário*. A ausência de referência a um *fora* anterior e superior aos humanos faz nascer, juntamente com a era da história, a era das *ideologias*. Lefort desenvolve uma *concepção de ideologia* como autointerpretação da modernidade, como sendo um domínio específico em que a essência do social é representada imaginariamente.[127] Ele sugere que seja explorada a gênese da ideologia tentando mostrar as metamorfoses do discurso que, sob o signo do conhecimento do real, pretende na verdade substrair os efeitos da indeterminação do social. A ideologia moderna busca dominar o princípio de instituição do social e superar a divisão social enunciando as condições e os termos da divisão e inscrevendo-a em uma ordem supostamente racional, seja para fixar a ordem social em um *estado de fato*, seja para submeter esta ordem a um movimento de abolição do *status quo*.

Com o advento da historicidade humana e a radicalização da inventividade e da ação, surgem as *ideologias totalizadoras e radicais*, que buscarão transformar a tudo e totalmente, que o seja para fazer imperar a raça superior (nazismo) ou para fazer advir o homem novo (comunismo).[128] A era da saída da religião é a era da efervescência ideológica e do nascimento das religiões seculares com suas utopias de salvação – juntamente com a radicalização da consciência histórica, e pela mesma razão, surge uma imaginação radical e escatológica do fim da história.

---

[126] É o que podemos argumentar com Habermas e Perelman, e é o que farei no pós-escrito já mencionado.

[127] "La naissance de l'idéologie et l'humanisme" (1973); in: Les *Formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978; "Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes"; in: Les *Formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

[128] É o que mostra magistralmente Gauchet no tomo III de seu *Avènement de la Démocratie* (GAUCHET, M. ADII). Retornarei a isso no capítulo V.

Uma reflexão política sobre as democracias deve tentar surpreender os laços entre o ponto de vista do saber – que pretende deter um saber da ordem das coisas e do próprio social –, o ponto de vista da lei – que pretende dizer qual é a ordem legítima – e o ponto de vista do poder – que é a instância de instituição da ordem social. Nestes enlaçamentos entre o saber, a lei e o poder, podemos adquirir uma inteligência do totalitarismo (LEFORT, p. 302). Um trabalho genealógico das representações democráticas e de suas derivas totalitárias permite que percebamos no tecido histórico continuidades, sim, mas, sobretudo, profundas rupturas com a antiga ordem religiosa de mundo (ibid, p.329).

5.2 A INSTAURAÇÃO DO PODER DEMOCRÁTICO (1): NASCIMENTO DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA PELA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CONFLITO E DOS DIREITOS

Para que ocorra o advento democrático é necessário que tenha decorrido, conjuntamente às metamorfoses do esquema teológico-político, certas *transformações históricas das institucionalidades políticas*, de forma a instaurarem um poder democrático. Uma genealogia das metamorfoses do político deve se situar neste *desdobramento entre as transformações simbólicas e as transformações empíricas*.

O processo histórico de instauração do poder democrático deve ser analisado nas suas múltiplas variantes. Seria conveniente analisar como a autoridade encarregada de exercer o poder está posta em jogo. A instauração do poder democrático requer de início dois processos: o da *institucionalização política* e o da *quase-dissolução das relações sociais no momento de formação da vontade política*. É pela articulação entre estes dois fenômenos que o poder democrático é instaurado (LEFORT, 1981, p. 292-3). Conjuntamente a isso, um processo de *reelaboração simbólica das figuras de união* herdadas da antiga ordem (o Povo, o Estado, a Nação, a Humanidade), de forma que eles comportem a nova estruturação simbólica de um poder vazio.

Deve haver antes de tudo uma *institucionalização do conflito*, de tal forma que o poder esteja na dependência do conflito, e não o contrário. Forma-se um laço, próprio da democracia, entre a legimidade do poder e a legitimidade do conflito

como constitutivo da política.[129] Esta institucionalização do modo de legitimidade democrática depende de uma elaboração jurídica, ou seja, da *formação de uma sociedade de direitos*, uma vez que a institucionalização do conflito depende das liberdades civis (de opinião, de expressão, de associação, de livre circulação de ideias e pessoas, etc); com isso, temos a condição para abrir o campo particular da política institucional, onde se exercem as liberdades políticas na competição entre atores postulantes da posição de autoridade pública e da influência sobre ela. Todas estas condições fazem perceber uma configuração das relações sociais em que a diversidade e as oposições internas ao social se tornadas sensíveis e legítimas.[130] No resumo do processo, temos as condições de possibilidade para a emergência do poder como pura instância simbólica.

A delimitação da atividade política a uma *cena política*, ou seja, a circunscrição da encenação pela qual uma sociedade representa a si mesma ao palco da política, "sobre o qual conflito se representa aos olhos de todos [...] como necessário, irredutível, legítimo", vocaciona a sociedade à divisão, independentemente do fato de cada *partido* pretender uma vocação para "defender o interesse *geral* e para realizar a *união*" (Ibid, p. 293). É certo, neste regime que haja uma impossibilidade de uma reflexão transparente, como que em um espelho perfeito, do plano social no plano político. É próprio das *ideologias* simular esta possibilidade mascarando o conflito. E o conflito não ocorre somente em decorrência de uma luta de classes ou de interesses; ele é mais amplo do que aquele ao qual o materialismo histórico o circunscreveu, e mais essencial: "o essencial é que todas as divisões de fato se transpõem e se transfiguram sobre a cena onde a divisão aparece *de direito*" (Ibid, p. 293). Ressaltando: divisões *de direito*, e não apenas *de fato*.

Ocorre com isso o *nascimento da política democrática*. A institucionalização do conflito, que, digamos de passagem, ocorre por um processo que não vai por si mesmo e não se dá de uma vez por todas (como veremos com Gauchet), inaugura a fase da *representação política:* "a representação da política, que está no princípio da

[129] Estas questões permitem passarmos da reflexão política do regime democrático, com Lefort e Gauchet, à questão do enlaçamento político-retórico característico do ser-conjunto da democracia, que, por sua vez, também tende, paradoxalmente, a uma formalização-instrumentalização da razão, como é demonstrado inigualavelmente pela teoria crítica.

[130] Neste sentido, a ideia, presente em Marx, de uma cisão entre a esfera do Estado e aquela da sociedade civil, "parece confundir, e não esclarecer, os traços do fenômeno democrático" (ibid, p.293), uma vez que, com esta distinção, a concepção de direitos do homem não é compreendida como dando um fundamento político às democracias, sendo relegado à esfera do *homme*, ao passo que, em Lefort, os direitos do homem são inteiramente políticos, partícipes fundamentais da invenção democrática.

ciência social se engendra [...] na própria constituição da democracia" (Ibid, p. 294). Como vimos, com a democratização e a consequente desintrincação do religioso, o poder cessa de "fazer signo em direção ao *fora*, de se articular a alguma potência *outra*, que seja figurável", deixando de "remeter a uma origem em que coincidiria com as origens da Lei e do Saber"; com isso, no pólo do poder emergem ações e relações que serão chamadas de *políticas*, que se distinguem das outras ações e relações sociais (econômica, cultural, religiosa, etc) (Ibid). O artificialismo, portanto, das ciências sociais, é uma operação com suporte empírico na realidade social: tudo o que é político aparece em um palco de conflitos, interesses, institucionalidades, balança de poderes, alianças, estudadas, analisadas e explicadas exemplarmente pela sociologia e ciências políticas, que somente não conseguem captar, por seus métodos, *o político* que *enquadra* e *excede* os jogos de poder e as instâncias de autoridade públicas.

5.3 A INSTAURAÇÃO DO PODER DEMOCRÁTICO (2): O TRABALHO DE REELABORAÇÃO SIMBÓLICA E AS FIGURAÇÕES DEMOCRÁTICAS DE UNIÃO

A nova posição do poder, que advém com a democracia dos modernos, é acompanhada também de uma *reelaboração simbólica* das noções de Estado, de povo, de nação e de humanidade, dando-lhes nova significação (Ibid).

Devemos então acompanhar este *trabalho de reelaboração simbólica* no que elas realizam de geração de um modo de ser-conjunto dos modernos. Não devemos, por isso, abordar as questões do Estado, do Povo, da Nação pela perspectiva restrita – presente canonicamente em Weber – de modos de dominação e formas de legitimação. Por ser puramente empírica, tal abordagem seria restrita ao artificialismo (Ibid, p. 297). As noções de Estado, de Povo e soberania do Povo, de Nação (e também, poderíamos acrescentar, da Humanidade) advêm de pôr-em-forma, de formação-de-sentido e de encenação da democracia dos modernos. Devemos, então, acompanhar seu trabalho simbólico e imaginário, de forma a responder à questão se elas são ou não de essência religiosa, ou se podem, em alguma circunstância, adquirirem significação religiosa (Ibid).

A democracia moderna atualiza as imagens mais antigas reelaborando-as simbólica e imaginariamente, pois estas imagens do social e do poder passam a

referir-se, como dissemos, a um poder como lugar vazio, em uma sociedade que se põe à prova da divisão social (Ibid, p. 300). A sociedade "não se torna mais representável como um corpo e não toma mais figura no corpo do príncipe"; com isso, "o povo, o Estado, a nação adquirem uma força nova, tornam-se polos maiores em virtude dos quais se significam a identidade, a comunidade sociais" (Ibid).

5.3.1 Soberania do Povo Irrepresentável: a Produção Discursiva do Vazio

A noção de povo na democracia é ambígua. Ela não pode ser traduzida em termos religiosos. O povo é o polo de identidade da democracia, possuindo um estatuto de Sujeito da sociedade democrática. A condição de legitimidade da democracia dos modernos reside na soberania do povo: ele é o soberano, ele deve exprimir a sua vontade, o poder é exercido *em seu nome*, os políticos *evocam* o povo como representantes. Mas esta identidade não é real, ela é latente (Ibid, p. 297-8). A identidade do povo está "na dependência de um discurso que a nomeia". Ele depende do que Laclau chama de "produção discursiva do vazio".[131] Ele depende de um *trabalho retórico*. E, assim como as noções de Nação e de Humanidade, a noção de povo, que é a mais fundamental noção do processo democrático, é uma *noção confusa*, para utilizarmos a terminologia de Perelman, tirada de Eugène Dupréel, ou seja, ela tem no obscurecimento, na polissemia e na confusão de suas noções não apenas um empecilho ao debate público democrático, mas também a própria razão de ser e forma de ela operar – é na *noção confusa de soberania do povo*, enquanto fundamento da *outra noção confusa de democracia*, que as democracias adquirem sua vocação de regimes repousados na *indeterminação de sentido*.

O povo é múltiplo e pode assumir múltiplas figuras. Isso é demonstrado pelo próprio procedimento que origina a instauração da democracia, que requer também uma *quase-dissolução das relações sociais* no momento da manifestação da vontade popular. A democracia depende da possibilidade de que a sociedade seja privada de uma unidade substancial; e é o que acontece com o *sufrágio universal*.

---

[131] LACLAU, E. *Razão populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013, parte III. A Construção do "Povo". Não farei qualquer leitura cruzada entre Laclau e Lefort, mas pretendo trazer uma discussão entre Laclau e Perelman, uma vez que considero a teoria retórica de Perelman muito mais robusta do que aquela com a qual Laclau opera, possuindo potenciais enormes em termos de análise política, permitindo-nos abrir um campo de investigação sobre algo que podemos chamar de *politico-retórica*.

O princípio da soberania do povo irá adquirir, ao longo do século XIX, como forma por excelência de sua expressão, o procedimento do sufrágio universal. O sufrágio universal mostra bem como opera a (impossibilidade de) figuração da união nas democracias. Ao afirmar sua vontade por meio do sufrágio, ele é transformado em uma "diversidade pura de indivíduos, cada um [sendo] abstraído da rede dos laços sociais nos quais é determinada a sua existência – uma pluralidade de átomos, ou mais precisamente, de unidades de conta" (LEFORT, 1981, p. 293). Desta forma, a referência a uma identidade última do povo como Sujeito instituinte do processo democrático o dissolve na "enigmática arbitragem do Número" (Ibid). "Ele [o povo] é, no momento da manifestação de sua soberania, dissolvido no elemento do número" (Ibid, p. 298). O seu estatuto de Sujeito somente está definido juridicamente, ele não está no plano da realidade. O que não quer dizer, salvo a tentação de um nominalismo empirista ingênuo, que o *povo não existe*; existe sim, mas simbolicamente.

5.3.2 O Estado não é o Poder: a Formação da Esfera Pública

Tal como a noção de povo, a de Estado é igualmente ambígua. Alguns representam o Estado como potência transcendente, como possuindo sua própria razão de ser e como sendo a garantia da permanência e coesão da sociedade, requerendo, para sua conservação e da sociedade, uma obediência incondicional e o apagamento de interesses privados em prol do interesse público. Mas esta representação do Estado não percebe qual o lugar do Estado na ordem democrática. "A democracia dissocia o poder político da existência do Estado" (Ibid, p. 298). Paradoxalmente, a dissociação entre poder e Estado acaba por dar mais força ainda para o Estado, tal como argumentou Marx na *Questão Judaica* (1843), uma vez que a impessoalidade que se vincula às operações do Estado permite que as atividades e relações sociais se assujeitem ainda mais restritamente, a ponto de "engendrar a ilusão de um grande indivíduo, do qual cada um deveria reconhecer a vontade como a sua" (Ibid). Contudo, a competição política e o conflito social, que são permanentemente mobilizados pelo "processo democrático de sempre pôr em jogo [*remise en jeu*] o exercício do poder", geram uma "*transformação indefinida do direito*" e "*uma modificação da esfera pública*" (Ibid). De um lado, a Razão de Estado "assinala como um absoluto" (*pointe comme un absolu*); mas, por outro, o Estado é

impotente de se afirmar por si mesmo, uma vez que ele está submetido ao poder que emana do soberano que é o povo, permanecendo submetido à sociedade civil (indivíduos, grupos, associações, etc.). O Estado está, portanto, submetido aos "efeitos das reivindicações capazes de se inscrever nesta esfera pública" (Ibid).

Então, se realmente somente com a modernidade o Estado se torna uma potência capaz de ser um instrumento de poder totalitário, por outro lado, a formação da sociedade civil democrática, regida pelos direitos humanos, pelas liberdades civis e pelo conflito legítimo entre as partes e partidos, impede que o Estado exerça a sua potencialidade totalizadora. Esta situação gera uma ambivalência própria à democracia. Neste ponto, percebemos a importância da esfera pública como sendo uma institucionalidade fundamental da formação da vontade pública. Sendo a mediadora entre a sociedade civil e o Estado, como o mostra Habermas, a esfera pública *expressa* a soberania do povo com o mesmo caráter paradoxal que o sufrágio universal: o povo se expressa na esfera pública dissolvido na *comunicação*. A análise magistral da formação da esfera pública burguesa liberal, feita por Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), complementa as teses de Lefort em um ponto que ficou subdesenvolvido em sua obra: qual o papel da esfera pública em uma democracia em que o poder é um lugar vazio, em que o Estado torna-se uma potência totalizadora e a sociedade civil corre o risco de se fragmentar em um conflito de interesses privados? Lefort enfatiza mais o papel do sufrágio universal e da luta selvagem pelos direitos como sendo uma característica das democracias, deixando de lado a dimensão do discurso e do debate público, que por sua vez é enfatizada e desenvolvida por Habermas e por Perelman.

Contudo, com Habermas não encontramos *somente* uma análise desta esfera pública liberal como condição de possibilidade para uma democracia ativa, mas também uma esplêndida análise das transformações estruturais da esfera pública com a formação da indústria cultural, no que ele retoma e desenvolve empiricamente as teses de Adorno e Horkheimer. Neste ponto, Habermas permite que se passe da análise dos fundamentos simbólicos e institucionais da democracia para a análise do processo seja de emergência de uma dominação totalitária (com a supressão da esfera pública), seja de formação de uma esfera publicitária em que, dissolvendo a esfera pública, serve de instrumento de dominação capitalista pela

manipulação e formação de um “público” de pessoas tornadas consumidores de produtos culturais.

5.3.3 A Nação como Representação Flutuante

A identidade da nação e da comunidade é indefinível na democracia (Ibid, p. 300). A noção de nação tem longa história. Alguns veriam, não sem razão, no fenômeno moderno do nacionalismo a expressão de uma fé religiosa. Contudo, na democracia, devemos prestar atenção sobre como opera a definição moderna da nação bem como o que ela deve ao discurso que a enuncia. Como a noção e os sentimentos suscitados pela nação se transformaram, na Europa sob o efeito do discurso da Revolução Francesa? Como, no século XIX, em virtude do trabalho da historiografia formou-se uma nova consciência política baseada na ideia de nação? (Ibid, p. 288-9). O discurso sobre a nação tende a sair do registro do religioso, não se referindo mais a uma *encenação* das origens e da permanência da comunidade, mas sim “todos os signos, os símbolos, que eles mobilizam da crença se prestam a interpretações e reinterpretações, estão ligados a modos de apreensão do futuro, à ideia de fins reais e supostos legítimos por atores reais” (Ibid, p. 299). A nação é significada como sendo histórica e voltada ao futuro, uma *representação flutuante* que escapa à representação dada pela imaginação religiosa:

> Paradoxalmente, é porque ela é entidade histórica, que a nação se esquiva da imaginação religiosa, [que está] sempre dedicada a fixar uma narrativa [*récit*], a dominar [*maïtriser*] um tempo fora do tempo. Doadora de uma identidade coletiva, ela é simultaneamente implicada nesta identidade, ela permanece uma *representação flutuante*, tal como a origem, as etapas da fundação, o vetor do destino se deslocam sempre, permanecem suspensos à decisão dos atores sociais ou de seus porta-vozes [*porte-parole*], ocupados em estabelecer em uma duração e um espaço nos quais eles possam se nomear (Ibid).

Mais uma vez, podemos estudar os laços que são tecidos, no discurso sobre a nação, entre o saber, a lei e o poder. Se o *povo* é uma instância de legitimação, a *nação* é uma noção confusa que está vinculada à construção da memória coletiva. Desta construção da nação participa ativiamente a emergência do discurso historiográfico no século XIX, que reconstrói a noção de nação voltada agora a um futuro e como sendo histórica. A respeito da França, Lefort faz sugestões que servem para os mais diversos empreendimentos genealógicos, incluindo o do caso brasileiro:

> Que se pense apenas no que foi, na França, o papel de Thierry, de Guizot ou de Mignet, ou mais tarde de Michelet, na pintura de um destino nacional, na mudança de perspectiva, no remanejamento [*remaniement*] dos valores, na organização [*amenagement*] da profundidade sob a figura de acontecimentos, na *découpage* das sequências significativas; que se observe como esta '*composição*', modificada ao mesmo tempo sob o efeito do progresso dos conhecimentos e imperativos ideológicos, foi eficaz na modelagem de uma memória coletiva, impressa nos monumentos, nas comemorações, nos nomes de lugar, nos manuais de instrução pública, na literatura popular, nos pequenos e grandes discursos políticos (Ibid).

Contudo Lefort sugere que, por mais que o discurso sobre a nação possa ter sido modelado por imperativos ideológicos, ele sempre tem uma *exigência de um nome*, que escapa ao mesmo tempo ao registro da religião e da ideologia. "Mais que toda outra talvez, a ideia de nação incita a distinguir o simbólico, o ideológico e o religioso" (Ibid). A nação se torna uma representação flutuante que a todo tempo precisa ser significada por um trabalho que é histórico e, para trazer ao nosso campo de interesses, *retórico*.

6 CRÍTICA DO REGIME TOTALITÁRIO: TOTALITARISMO COMO FATO SOCIAL TOTAL E REGIME POLÍTICO DE DOMINAÇÃO TOTALITÁRIA

> O comunismo pertence ao passado; em compensação, a questão do comunismo permanece no coração de nosso tempo (LEFORT, p.5).

A última análise de Lefort sobre o comunismo, *La Complication: Retour sur le Comunisme* (LEFORT, 1999) foi impulsionada pelas interpretações elaboradas após a queda do Muro de Berlim, feitas por François Furet e Martin Malia, que se propuseram a um balanço do comunismo à luz de seu fracasso.[132] Contrapondo-se a Furet e Malia, ele argumenta, esclarecendo sua própria interpretação e se reapropriando criticamente das teses de Hannah Arendt e de Raymond Aron[133], que não basta dizer que o comunismo foi um erro ou uma ilusão decorrente de uma "paixão pela igualdade" (Furet), nem também que tenha sido uma "ideocracia burocrática" (Malia); ele foi, na verdade, um *regime político*. Apesar de suas diferenças, Furet e Malia convergem em um esquema de interpretação que sobrevaloriza a dimensão das ideias como determinantes da montagem do regime comunista, bem como de seu fracasso – "o mecanismo da ilusão ou da utopia constituía um equivalente do mecanismo da paranoia descrito pelo psicólogo" (bid, p. 10) –, o que, segundo Lefort, torna difícil relacionar tamanha inconsistência do

---

[132] Quase todo o livro *La Complication* (1999) é um escrito que reconstrói as teses de Lefort sobre o comunismo em diálogo crítico com a volumosa autópsia de François Furet sobre a ilusão comunista: FURET, François. *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XX° siècle*. Paris: Robert Lafont/Calmann-Lévy, 1995. Ver LEFORT, Cl. LC, p.35-136. Mas também com a interpretação de Martin Malia (1925-2004), especialista em Rússia de longa data, que já escrevera um livro de interpretação da Revolução Russa, em 1980, vendo-a como "ideocracia burocrática" – MALIA, Martin. *Comprendre la Révolution Russe*. Paris: Seuil, 1980) –, mas que, em 1995, escreve outro livro, agora testamentário, que é aquele com o qual Lefort dialoga criticamente: MALIA, Martin. *La Tragédie Sovietique*. *Histoire du socialisme en Russie, 1917-1991*. Paris: Seuil, 1995. Lefort desenvolve suas críticas a Malia em: LEFORT, Cl. LC, p.137-192.

[133] A primeira grande interpretação do totalitarismo é, sem dúvida, a de Arendt, que foi redigida entre 1945 e 1949, publicada em 1951, tendo uma 2ª edição em 1966: ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo: Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, sobretudo parte III. Totalitarismo. Lefort é fortemente influenciado por Arendt, como ele mesmo se reconhece ("eu sempre me senti bem próximo", LC, p.16), mas não deixa de demarcar suas diferenças TP, "Hannah Arendt et la question du politique" (1985) e em LC, p.193-224. Em poucas palavras: Arendt considera que o totalitarismo comunista se encerra com morte de Stalin, já Lefort não, pois ele não compreende a lei totalitária como lei do movimento. Mas ele diz que Arendt contribui para interrogar sobre o que se torna a lei, *no* concreto, no seio do universo totalitário (LC, p.16). Quanto a Aron, refiro-me, sobretudo, ao curso lecionado nos anos de 1957-8 (anos de fim da IVª República e de retorno de De Gaulle ao poder), publicado como livro em: ARON, Raymond. *Démocratie et Totalitarisme*. Paris: Gallimard, 1965. Lefort trata da interpretação de Aron em: LC, "Democracia e Totalitarismo", p.89ss. Segundo ele, Aron se distingue pela atenção aos fatos propriamente sociais, como o da formação de uma nova camada dominante (a burocracia), mas também o influencia de forma impactante pela sua percepção dos "vestígios do espírito democrático na ideologia comunista" (ibid, p.17). Eu não entro neste espaço no confronto ou comparação entre as distintas interpretações do totalitarismo (Arendt, Aron, Furet, Malia), nem mesmo procuro demarcar as diferenças de Lefort em relação a Aron e Arendt, Furet e Malia, pois considero que desviaria do objeto da tese, detendo-me inteiramente na análise do conceito de totalitarismo presente em Lefort e por ele mesmo, reservando-me a contrastes de passagem em alguns momentos a fim de esclarecer o argumento.

regime de ideias comunistas em relação ao real, de um lado, com a incrível coerência e perenidade do sistema comunista, de outro. É em resposta à limitação de tais interpretações que ele se põe a analisar o comunismo como um regime político que fez nascer um novo tipo de sociedade fundada em um modo de dominação com consistência própria e singular: a dominação totalitária.

Como sabemos, não existe regime político *neutro*, uma vez que todo regime político se define em oposição e em rivalidade com outros. Como se definiu o regime totalitário comunista, então? Ele se definiu pela sua oposição ao regime democrático liberal. Mas, ainda que tenha se oposto às democracias *liberais*, ele o fez visando a realização de uma democracia plena, buscando dar conta dos fundamentos da sociedade política. Mas, visando a sociedade política plenificada, paradoxalmente, ele a dissolve. É por isso que o comunismo é um enigma para o pensamento que nos exige um *retorno ao comunismo*, uma vez que, se queremos obter uma adequada inteligência da democracia, devemos esclarecer, antes de tudo, a natureza de um regime que se fundou na imagem de uma sociedade livre da exploração de classe onde todos os cidadãos gozariam dos mesmos direitos, mas que resultou no modelo totalitário organizado por um Partido Único e dominado por uma nova elite, a burocrática. A inteligência do comunismo permite-nos, assim, um esclarecimento suplementar da natureza da democracia, pondo-nos "à prova da *complicação* da história" (LEFORT, p. 15-6).

Ainda que, em 1999, Lefort faça tal retorno ao comunismo, a sua grande interpretação já tinha sido realizada na brilhante análise da *obra literária de pensamento* de Alexander Soljenítsin[134]: *Homme en Trop*, publicado em (LEFORT, 1976). Antes de entrar nas análises oferecidas nestes dois livros, contudo, tratemos, primeiramente, das sugestões feitas por Lefort em *Permanence du Theologique-Politique*, de uma compreensão do totalitarismo, seja ele comunista, seja ele fascista, como uma forma de "retorno do religioso". Ainda que tal hipótese não apareça, de forma clara, na sua interpretação do comunismo, ela é importante para

[134] Refiro-me à bombástica e genial obra do nobelado Alexander Soljenítsin (1918-2008), hoje bastante esquecida, sobre os campos de concentração da URSS, os Gulags, publicada em três tomos, escrita originalmente em russo na clandestinidade, entre 1958-1967, tendo seu primeiro tomo traduzido e publicado no Ocidente às pressas quando os manuscritos foram descobertos pela KGB em setembro de 1973, tornando-se um *best seller* no mundo ocidental: SOLJÉNITSYNE, A. *L'Archipel du Goulag. 1918-1956: Essai d'Investigation Littéraire, tome 1* (1974), *tome II* (1974), *tome III* (1976). Paris: Seuil, 1974-6. Por conta da descoberta, ele foi preso, culpado de "traição", perdendo a nacionalidade e sendo expulso da URSS em fevereiro de 1974, passando a aparecer, não sem atritos, na mídia ocidental por meio de entrevistas, palestras, etc. Infelizmente a tradução para o português foi apenas do primeiro volume da obra (sem que tenha sido informado na ficha catalográfica do livro): SOLJENÍTSIN, A. *Arquipélago Gulag. 1918-1956*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975. Só tive acesso a ele.

o caminho interpretativo que será traçado por Gauchet.[135] A contribuição do esclarecimento da democracia por parte do totalitarismo é feita ao nos incitar a realizar uma nova interrogação sobre a relação entre o religioso e o político (LEFORT, 1981, p. 290); sendo a recíproca igualmente verdadeira, uma vez que, como veremos com Gauchet, a interrogação sobre a relação entre o religioso e o político lança uma nova luz sobre a experiência totalitária.

6.1 COLAPSO SIMBÓLICO E REINCORPORAÇÃO DO SOCIAL: TOTALITARISMO COMO RELIGIÃO SECULAR

Já operamos um contraste antagonista entre democracia e totalitarismo do "ponto de vista transcendental".[136] No tocante à dialética entre a lógica do originário e a lógica da instituição do social, que constitui a relação do social ao poder, temos duas escolhas possíveis: podemos ocultar e suprimir o conflito interno ao social, ou deixá-lo seguir o seu curso considerando-o como intrínseco à forma de constituição do ser do social. Pois bem, a democracia é um regime que, decidindo pela segunda opção, aceita o conflito interno ao social, ao passo que o totalitarismo, decidindo pela primeira, afirma-se pela visada imaginária de suprimir as divisões e conflitos. Em termos de lógica simbólica, o totalitarismo recusa o *afastamento entre o simbólico, o imaginário e o real*, buscando fundi-los imaginariamente no Príncipe (no *Führer* ou no Partido), que se confunde com o próprio social, ao passo que a democracia opera pelo afastamento incontornável entre as instâncias, aceitando a infigurabilidade de um poder doravante simbólico e vazio. Tais escolhas instituem, por sua vez, distintos *regimes de pensamento*: a democracia opera por um regime de pensamento da *carne*, ao passo que o totalitarismo é um regime de pensamento do *corpo*.[137] Eis então uma primeira definição de totalitarismo: o totalitarismo é a pretensão de suprimir a divisão simbólica do social pela recusa do afastamento entre o simbólico e o real, na tentativa de fundi-los imaginariamente no corpo do Príncipe que faria do social um *corpo* com o poder. Tal lógica de incorporação institui uma forma de *relação entre Lei, Poder e Saber* diferente daquela realizada nas

[135] Ver capítulo V.
[136] Ver seção 3.5.1. Uma Decisão do Ponto de Vista Transcendental: Religioso ou Político, Totalitarismo ou Democracia.
[137] Sobre a lógica do corpo operada pelo totalitarismo comunista, sobretudo no estalinismo: LEFORT, Cl., ID, “A imagem do corpo e o totalitarismo” (1979); “A Lógica totalitária” (1980); “Stalin e o estalinismo” (1980).

democracias: as democracias operam pela distinção de tais registros, ao passo que o totalitarismo busca fundi-los no Príncipe.

A pretensão imaginária do poder totalitário somente é possível, contudo, após o advento da democracia, uma vez que não existe "totalitarismo pré-moderno". Como diz diretamente Lefort a respeito do comunismo: “sob qualquer aspecto que se visualize – regime, partido, tipo de personalidade –, o comunismo somente é concebível nos horizontes do mundo moderno” (LEFORT, p. 137). É pela laicização do poder do Estado – que não faz mais corpo com o poder situado exteriormente a ele no invisível – que torna possível que o Príncipe tenha a visada de incorporar materialmente a totalidade do social, suprimindo qualquer forma de transcendência ao corpo social. Mas tal advento totalitário não vem “naturalmente” do processo democrático; ele pode ser visto como resultante de uma *anulação da eficácia simbólica do sistema democrático* (LEFORT, 1981, p. 301). Ocorre tal anulação da eficácia simbólica quando os modos de *instauração e exercício do poder* se mostram “impotentes em dar forma e sentido à divisão social”, fazendo com que “o conflito apareça como *de fato* em toda a extensão da sociedade” (Ibid, p. 301). Com isso, temos um desvanecimento da distinção entre *poder como instância simbólica* e *poder como órgão real* e, como consequência, “a referência ao lugar vazio cede diante da imagem insustentável de um vazio efetivo” (Ibid, p. 301). Com o colapso do sistema simbólico de legitimação do poder real, que conduz a um desvanecimento da autoridade pública, emerge um conflito entre indivíduos ou clãs na busca de satisfação pelo apetite de potência. Desta situação-limite, advém um investimento fantástico em *representações corporativas*, no sentido em que se busca restabelecer a identidade e unidade do social pela recuperação do seu *corpo*:

> A oposição dos interesses entre classes e categorias diversas, mas, não menos, a diferença de opiniões, valores e normas, tudo o que se faz signo de uma fragmentação do espaço social, de uma heterogeneidade, se põem à prova de um colapso da legitimidade. Nestas situações limites, se efetua um investimento fantástico nas representações que fornecem o índice de uma identidade e de uma unidade sociais, e se anuncia a aventura totalitária (Ibid, p. 301).

Uma vez o sistema de referências simbólicas esteja colapsado, o totalitarismo tem a possibilidade de ressurgir como uma espécie de *retorno do recalcado religioso*. Temos um retorno violento do religioso na forma de uma ideologia inteiramente secular, a pretensão de poder imaginário se realiza internamente ao social, ou seja, não é mais um religioso que se impõe de fora e de

antes, segundo a lógica das origens, mas sim de um religioso que se impõe de dentro e voltado ao futuro, segundo a lógica da instituição. O totalitarismo é visto, desta forma, como sendo uma reativação do foco [*foyer*] religioso que se encontrava esgotado com o processo de democratização, mas invertendo-o (Ibid, p. 301). Neste caso, a *imagem do povo* pode se atualizar em formas religiosas na forma de um *povo-Um* – pelo viés da sacralização do proletariado, fundado na humanidade, ou pela sacralização da nação, fundado na raça ou tradição. Os totalitarismos são, neste sentido, *religiões seculares*, que buscaram suprimir a alteridade simbólica já em colapso pela representação imaginária do povo-Um, onde o social deve ser plano e planejado, sem alteridade e bastando por si mesmo.[138] Trata-se, então, de "dar ao poder uma realidade substancial, de trazer de volta à sua órbita o princípio da Lei e do Saber, de denegar a divisão social sob todas as suas formas, de refazer à sociedade um *corpo*" (Ibid, p. 301).

O totalitarismo é um processo de reincorporação do social advindo da crise de eficácia simbólica do regime democrático. Este fenômeno das *religiões seculares* é uma dos mais perturbadores e enigmáticos acontecimentos políticos do século XX, uma vez que ele foi construído por uma sociedade e por instituições que se pretendiam indiferentes à lógica do religioso. Se o religioso é denegado, nas democracias, enquanto indicador de *um lugar outro* em relação ao social, ele ainda assim é reativado e manifesto nas religiões seculares como *busca de uma união mística* e como *figuração de um corpo*, do qual uma parte do social (proletariado, partido, órgão dirigente, egocrata, *Führer*) "representa ao mesmo tempo a cabeça do povo e o povo inteiro – modelo que se reproduz de um setor a outro da sociedade, convertendo os indivíduos em membros de múltiplos micro-corpos" (Ibid, p. 302). O regime totalitário aparece como um retorno do religioso dentro de uma lógica propriamente democrática. Ao longo do século XIX, com a crescente saída da religião, já temos em curso um *desígnio artificialista* orientado ao social: tudo pode ser transformado no mundo humano, do qual é possível fazer uma *tábula rasa*. Nos regimes totalitários, tal desígnio artificialista, que fora apenas esboçado no século XIX, é levado ao paroxismo. Os sistemas totalitários são orientados pelo imaginário de uma sociedade capaz de se auto-organizar plenamente. Isso ocorre de tal forma

[138] Chegamos a discorrer sobre como tal pretensão pode emergir da crise de referências simbólicas das democracias hiper-utilitarizadas: o utilitarismo generalizado constrói o solo de onde germina o totalitarismo. Da Escola de Frankfurt ao MAUSS, passando por Lefort e Caillé, temos uma comum compreensão dos riscos do domínio da racionalidade formal-instrumental.

que o *discurso da racionalidade técnica* se imprime nas próprias relações sociais concebendo o social-humano como sendo uma matéria que pode ser moldada e organizada completamente (Ibid, p. 302).[139] A representação do corpo pode, portanto, se combinar perfeitamente com a representação da *organização* (e mesmo, mais precisamente, da *máquina*). *Um artificialismo extremo se combina com um extremo organicismo*. Esta combinação pode ser concebida no *quadro de um discurso ideológico moderno*, uma vez que "o extremo artificialismo tende a se reverter no extremo organicismo, sob a exigência de uma plena afirmação da entidade social"; e também porque o discurso somente se sustenta "fazendo corpo com ele mesmo" e pela "incorporação dos sujeitos que o falam"; ou seja, "ele tende a abolir a distância entre a enunciação e o enunciado" e a "se imprimir em cada um, independentemente mesmo das significações das palavras" (Ibid, p. 303).

É isso que vemos ocorrer na modalidade de regime totalitário à qual Lefort se dedica a interpretar minuciosamente: o comunismo. O nazismo não surge nas suas análises senão de passagem ou a título de ilustração; sua questão é a questão do comunismo, que tem a face enigmática de contrastar plenamente com a democracia ao buscar realizá-la nos fatos. Para que comecemos a interpretar tal estranho fenômeno, uma posição de método é indispensável: conceber o comunismo como um *fato social total*.

6.2. COMUNISMO COMO FENÔMENO SOCIAL TOTAL

Ainda que já tenhamos chegado aqui a fortes teses sobre o totalitarismo, estamos, contudo, em um nível ainda muito alto de abstração. O totalitarismo não se instaura enquanto tal como sendo apenas um *equívoco ideológico*, ou como sendo uma operação lógica sem passar pelas instituições e práticas sociais. Lefort se recusa a fazer tal tipo de interpretação do fenômeno totalitário, como já sabemos pela crítica a Furet e Malia. Não se trata de *história conceitual ou história das ideias comunistas*, uma vez que este tipo de história é incapaz de explicar como milhões e milhões de indivíduos foram presas de uma ilusão por quase um século (LEFORT,

[139] Mais uma vez aqui percebemos uma proximidade entre Lefort e as teses da Escola de Frankfurt. Não explorarei aqui esta interseção, bastando dizer que, sim, algumas facetas do totalitarismo podem ser concebidas na chave de um império da razão formal-instrumental, mas na condição de não reduzir o fenômeno totalitário a esta chave. Isso ficará claro mais à frente, quando falo como o totalitarismo mobiliza uma lógica não apenas "utilitarista", mas também plenamente "anti-utilitarista", na chave de um dom oblativo.

p.7). A explicação do fenômeno totalitário não pode se restringir à lógica férrea das ideias, ou às ilusões da promessa surgida do jacobinismo francês, mas também não pode se reduzir a outras dimensões, porque também o sistema comunista desafia toda análise em termos puramente políticos, econômicos ou sociológicos (Ibid, p.183), no que se esquiva das perspectivas do historiador, do sociólogo e do economista (Ibid, p. 186). Por exemplo, segundo Lefort, os historiadores tendem a ver no comunismo um produto da vontade política, falando em uma invasão de toda a existência pela política[140]; mas como podemos fazê-lo quando as próprias fronteiras da política são apagadas ao mesmo tempo que as fronteiras do econômico, do social e da própria moral (Ibid, p. 183)? Explicar nestes termos, seria ver no comunismo uma espécie de hiper-despotismo, hiper-ditadura ou hiper-tirania, ao passo que ele é uma modalidade inteiramente nova e moderna de regime político (Ibid, p. 184).

Eis, então, que Lefort aciona o *conceito de fato social total* de Marcel Mauss como sendo a forma por excelência de produzir inteligibilidade sobre o fenômeno.[141] A emergência de um novo modo de dominação somente pode se tornar inteligível caso nos mantenhamos, como Marcel Mauss, no concreto.[142] O fenômeno totalitário deve ser entendido como um fenômeno social total: “nós somente podemos adquirir alguma inteligência do fenômeno comunista na condição de apreender o intrincamento dos fatos políticos, sociais, jurídicos, morais e psíquicos [...] e na condição de apreendê-los tais como eles se dão no quadro da sociedade considerada” (LEFOR, p. 14). Ao invés, portanto, de fixar uma variável independente para explicar o fenômeno, todas as dimensões devem ser integradas no concreto pelo movimento do todo que instaura uma nova *constituição política*. A respeito disso, devemos resistir a analisar o sistema pela oposição entre a aparência – de uma sociedade sem divisões – e a realidade – de uma sociedade hierarquizada em

[140] Poderíamos dizer que explicar assim seria como se fosse aceita a distinção entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos de Benjamin Constant como chave da explicação do totalitarismo, que seria, neste caso, fruto da ilusão da possibilidade dos modernos construírem uma democracia à moda antiga, incapazes assim de compreenderem qual o estatuto da liberdade moderna, fundada que o é na distinção entre o público e o privado e na superioridade deste último sobre o primeiro, demandando, desta forma, um sistema *representativo* de governo. Ver: CONSTANT, B. *Essais politiques* (organização e comentários de Marcel Gauchet). Paris: Gallimard/Folio, [1815] (1997).

[141] Sobre o conceito de fato social total, ver o cap.II à frente.

[142] Em *Homme en Trop* (1976), Lefort faz, na prática, uma análise do comunismo como fato social total, mas não o diz explicitamente. Mas, no seu retorno ao comunismo, em *La Complication* (199), ele é direto: “a primeira tarefa é de retornar ao concreto. Eu emprego esta palavra [...] para lhe restituir a significação rigorosa que lhe dava um dos fundadores da antropologia social, Marcel Mauss” (LEFORT, Cl. LC, p.13-4). E ele considera o conceito maussiano como assemelhado ao conceito de “retorno às coisas mesmas” de Husserl, no que implica a ruptura simultânea com o intelectualismo e o empirismo (ibid, p.14).

todas as suas instâncias até chegar ao guia supremo. Não que isso não seja verdade. Mas, ao interpretar somente nestes termos, corremos o risco de deixar de lado um aspecto central do fenômeno: *a eficácia das representações na modelação das condutas dos agentes* (Ibid, p. 184-5). Como veremos com Mauss, o comportamento dos homens concretos envolve uma imbricação entre as práticas e as representações que deve ser reconstruída pela interpretação sociológica a fim de perceber o social em movimento.[143]

Neste momento, o conceito de *regime político* se encontra com o de *fato social total*. Ele permite uma análise da multidimensionalidade do regime comunista em que todas as dimensões são interdependentes e estão em relação de causalidade recursiva, para falar a linguagem cibernética mais recente empregada por Morin. O comunismo é um fato político, social, econômico, jurídico, ideológico, moral e psíquico (Ibid, p. 14-5). Pensar o político à prova do totalitarismo impõe a exigência de pensar a singularidade do fenômeno, que, ao mesmo tempo que é *um acontecimento* gerador do advento de uma *singular formação* social, política, jurídica, psíquica, moral econômica, enfim*, total*, possui, ainda assim, uma *significação universal*:

> decifrar o que é efetivamente advindo: um sistema agenciado para garantir a ocultação a mais eficaz da divisão social, para dar a imagem do bloco compacto governantes-governados, para dissolver todo elemento particular na generalidade do social e anular, enfim, a diferença do político, do econômico, do jurídico, do pedagógico, do estético... [...] a análise deve antes de tudo pôr em evidência sua instituição, o dispositivo que lhe permite *aqui e agora* se reproduzir enquanto formação social original (LEFORT, p. 74).

Portanto, passemos ao esclarecimento da sua forma de instituição e do dispositivo que permite que tal regime seja uma formação social original, a começar pela máquina que move o sistema: o Partido Único.

6.3 O “PARTIDO ALÉM DE TUDO” E A DOMINAÇÃO BUROCRÁTICA: REABSORÇÃO E UNIFICAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL

> O Partido é tão somente a concreção do social, o elemento motor da exclusão da pluralidade e da divisão. Não se pode delimitar o que vem da lei, não mais do que se pode limitar o que vem da ideologia. Uma e outra são indissociáveis de um modelo de organização e de incorporação. A lei se congela, ao passo que, simultaneamente, se imprime em uma rede de regras que põem cada qual diretamente sob sua

[143] Ver cap.2.

> talhadeira; o pensamento se comprime nos limites de um saber sem falha; o poder não tolera nada fora dele (LEFORT, p. 120).

O comunismo é um *fato político*. Isso não quer dizer, tão somente, que o regime político comunista é dinamizado por atores dirigentes, por lutas por poder e por justificações políticas. O que o caracteriza politicamente, singularizando-o em relação aos outros sistemas de dominação, é outra coisa: é o surgimento de uma nova instituição política, o *Partido Único*.

A novidade do comunismo não está na *mitologia da revolução*, que lhe é mais antiga, mas sim na *mitologia do Partido*: "a mitologia da revolução, observou-se, não nasce com o bolchevismo, mas esse está na origem da mitologia do Partido" (LEFORT, p. 182). Eis o que está expresso na fórmula de Lênin após a Revolução de Outubro: "o Partido além de tudo"*.* Ela é um passo a mais do que o de Plekhanov, que concebia "a revolução como a lei suprema da história". Com o passo de Lênin, o Partido deve "encarnar a lei suprema, ao mesmo tempo que deter o conhecimento exclusivo da marcha da história" (Ibid, p. 182). A Revolução torna-se, nesta operação, *incorporada* no Partido: "querer-se revolucionário é doravante admitir que não há nada que seja possível, nada que seja tão somente pensável, fora do quadro do Partido" (Ibid). Um Partido que se funda, como diz o próprio Lênin, na representação de um povo compacto do qual foram eliminados os elementos prejudiciais (Ibid, p. 181); representação que estará na fonte do surgimento do novo sistema jurídico e penal.

Tal Partido funciona por *regras de centralidade democrática* e por meio de uma *burocracia* extensível por todo o tecido social, o que o tornará um dispositivo de coesão e permanência do novo regime político. Processo que faz do comunismo não somente um *fato político,* como também um *fato social*. Certamente porque ele destrói as antigas relações de classes e evita o surgimento de novas relações próprias de uma sociedade capitalista; mas, sobretudo, porque ele faz surgir novas formas de discriminação e de hierarquia entre os grupos sociais, com a formação de uma camada burocrática dominante.[144] Esta *nova formação social* está imbricada com a *nova formação política*: "é sob a atração do Partido que se cristalizou uma Burocracia de um novo gênero; é em torno dele e em conexão com ele que se constituiu uma rede de 'coletivos', em todos os campos, o do econômico assim como o da cultura, no seio de cada um dos quais os indivíduos são ao mesmo tempo

[144] A percepção e análise deste fenômeno é a maior contribuição de Raymond Aron.

organizados e assimilados" (Ibid, p. 223). Após o fim da Guerra Civil, com a passagem do período de "bala na nuca", "o Terror torna-se, então, imbricado no processo burocrático" (Ibid, 216).

Contudo, ainda que identifiquemos em Lênin um momento decisivo da formação do sistema totalitário – ao contrário do que creem as críticas vindas da linha trotskista –, ocorre que, de fato, não devemos nos contentar em identificar no período bolchevique, com os métodos, o dispositivo organizacional e programa estabelecidos por Lênin, a origem do totalitarismo. Como identificara precocemente Rosa Luxemburgo, certamente, o partido de vanguarda revolucionária trazia consigo o perigo de uma ditadura do dirigente supremo sobre os militantes e de uma ditadura do partido sobre o proletariado. Mas a forma do Partido leninista não é ainda a do Partido-Estado. Será preciso ainda o estalinismo, nos anos 1930, para que faça aparecer os traços distintivos do Partido Bolchevique a partir da remodelação completa de todas as relações sociais, em que: (a) o sistema de representações que governa o Partido passa a governar igualmente a sociedade; (b) o modelo de um Partido sem divisões se impõe modelando uma sociedade sem divisões; (c) o poder político e o poder de Estado sendo, doravante, confundidos; (d) e a própria noção de uma vida civil independente da vida estatal se apaga, assim como a divergência entre os modos de atividade humana e os modos de conhecimento, onde "cada um deve dar a prova do 'espírito comunista', inscrevendo-se no quadro de uma mobilização geral a serviço de objetivos comuns" (Ibid, p. 183).

Eis, então, o primeiro traço no qual devemos reconhecer o totalitarismo comunista: é um regime em que o *foco do poder* se torna inlocalizável, não podendo ser identificado a ninguém (nem ao monarca, nem à oligarquia, nem ao povo entendido como coletividade de cidadãos), fazendo com que a distinção entre o que é político e o que não é político se torne impossível de se realizar: tudo se torna político, ou, inversamente, não há mais política no regime (Ibid, p. 11). Afirmação que parece estranha quando vemos tais regimes criando seus líderes supremos: é que a supremacia do líder comunista em nada parece com a do ditador às antigas. Ele é um *egocrata*, que é uma figura de poder absolutamente original na história. Para que tal personagem se torne compreensível, temos que perceber, primeiramente, qual é a natureza do poder do Partido.

A principal finalidade do Estado-Partido é a reabsorção plena da sociedade civil no Estado. O poder dos Órgãos penetra e regula, de mil formas possíveis, as

instituições e todos os setores da sociedade, sufocando por todo lado as liberdades de expressão, de associação e todos os germes de resistência coletiva ou individual. Com isso, se desenha uma estrutura fundada em princípios de uma lógica política. O totalitarismo parte de um princípio maior: o da *consubstancialidade entre Estado-Partido e Sociedade Civil* (LEFORT, p. 72-5). Como corolário deste princípio, temos a negação da divisão social, ou seja, de toda divisão que se engendrasse do interior da sociedade nova (Ibid). Todo foco de resistência à obra de unificação e homogeneização do Estado, todo sinal de *particularidade* em relação ao trabalho de totalização operado pelo Estado, é identificado como sendo do polo antagonista, como inimigo. Por causa disso, o Estado se volta contra o campesinato, as comunidades locais, os engenheiros, os intelectuais, o próprio proletariado, todos eles combatidos como sendo partes do inimigo na luta de classes (Ibid, p. 72). Ele tende a absorver, em um movimento de alto a baixo, a sociedade civil, ao mesmo tempo em que se apresenta como sendo uma "ditadura do proletariado". Mas a própria representação do lugar do proletariado na sociedade é rigorosamente apagada: "tanto menos visível, quanto mais eficaz, é a operação que tende a desarmar a resistência do proletariado. Privados da liberdade de associação, do direito de greve e, nos fatos, da própria possibilidade de mudar de residência, os operários são estreitamente assujeitados ao poder de Estado pelo intermédio da direção de empresas e do Partido" (Ibid, p. 73). A "pretensa ditadura do proletariado" trabalha para dissolver todas as camadas sociais, no limite, a sociedade inteira, por meio de uma expansão burocrática – que é supostamente uma "burocracia proletária" (Ibid, p. 73). Resulta disso que a distinção entre governantes e governados – entre o povo e a burocracia estatal – aparece como um fato que não pode mais ser remetido à divisão social, que foi supostamente eliminada, criando, na linguagem comunista, um "bloco compacto" entre governantes e dominados, de tal forma que "a divisão de classes se encontra, alternadamente, negada e restabelecida, o Estado confundido com a sociedade e sua dominação acentuada" (Ibid, p. 73-4).

Inteiramente articulado ao princípio de consubstancialização entre Estado e Sociedade Civil, que tem por resultado a absorção da Sociedade Civil no Estado-Partido, temos um segundo princípio: o de que o *Estado deve ser o agente incessante da unificação da sociedade (*ibid, p. 75-8). A consubstancialidade do Estado e da sociedade civil supõe que o Estado seja o agente incessante da

unificação da sociedade; caso contrário, o Estado desaparece na sociedade. Desta forma, “o Estado total é, simultaneamente, o grande Órgão que está encarregado de deter a única força de engendramento de uma vida social. Indivisão do Estado e da sociedade, divisão radical de um e de outro: estas duas representações são indissociáveis” (Ibid, p. 75). Ele impõe a obrigação de todos a se *incorporarem* à comunidade política e a se *organizarem* conforme a divisão do trabalho secretada por sua máquina. Desta forma, um novo modo de dominação emerge. Forma-se uma sociedade que se deixa abarcar pelo Estado polvo com seus tentáculos estendidos em toda a profundeza da sociedade, fazendo com que os indivíduos e os grupos percam a noção de seus direitos e de suas iniciativas, desenvolvendo-se, de forma eficaz, um processo de *desdiferenciação dos meios sociais* (Ibid, p. 68-9).

Por causa disso, temos uma estranha articulação, como já dissemos acima, entre um extremo *artificialismo* e um extremo *organicismo (*Ibid, p. 75). De um lado, um organicismo de uma sociedade estatizada aparecendo como um grande corpo cujos órgãos e os membros funcionariam organicamente, de uma coletividade unida; de outro lado, um artificialismo que compreende que as relações sociais resultam da ação e decisão soberanas que tiram o ser do nada e que constroem o ‘cidadão ideal’ (Ibid., p. 75-6). *A ideologia totalitária do Partido único* reverte uma lógica organicista do corpo em uma atividade incessante da parte do Estado em uma incorporação *artificialista* do social.[145]

A afirmativa enigmática de Stalin, feita em 1934, de que “o perecimento do Estado se produziria através de um reforço máximo do poder do Estado” se deixa decifrar por este viés. O Estado perecerá pela penetração completa da sociedade, o que somente é possível na medida em que “o poder saberá se elevar absolutamente além da sociedade, dando-se os meios de uma dominação completa” (Ibid., p. 76). Nesta lógica da organização, o Partido se apresenta como *expressão do poder social*, e não como simples *representante*. Ele não se afirma a uma distância de forma a existir uma *diferença sempre a ser trabalhada entre o representante e o representado*. Ao contrário, o Partido *incorpora* o social, ao invés de apenas *representá*-lo “burguesamente”. É por isso que não podemos dizer propriamente que ele é o lugar do poder, uma vez que o próprio poder se confunde com o social, pois *o Partido é a Sociedade*, a única existente possível. E, por causa disso, digamos à

[145] Se pensarmos em Mannheim, vemos como tal representação totalitária do social faz uma estranha composição, muito singular na histórica, entre o pensamento conservador e o pensamento “progressista”, recorrendo ao mesmo tempo à representação do social como máquina e como organismo.

moda de Terêncio, que “nada de social lhe é estranho” (nem também nada de humano). Nele, estão impressos e dele emanam a Lei, o Saber e, quiçá, o Desejo. Ele apaga os signos de uma divisão entre dominantes e dominados e de uma divisão entre o Poder, a Lei e o Saber. Ele desdiferencia, ao mesmo tempo, as diversas esferas da atividade humana que se inscreviam na sociedade civil, estabelecendo um movimento de incorporação da sociedade civil dentro do aparelho estatal, tendo em vista restabelecer, supostamente no real, o princípio de instituição do social; ou seja, tendo em vista “operar uma espécie de espiral do social sobre ele mesmo”, buscando suprimir o momento de alienação simbólica por meio de um Partido que tende a se tornar a própria sociedade dissolvendo o polo simbólico do poder (LEFORT, p. 12).

De fato, não se pode confundir a ficção do sistema com a realidade. Toda a máquina partidária e a burocrática estatal têm de se compor com as resistências do real, acomodando-se com as condições coercitivas técnicas e com os interesses dos indivíduos aos quais se impõe - fatos que estabelecem limites à incorporação total. Tem por limite, também, a contradição entre o processo de concentração do poder e a necessidade de difusão por todo o espaço social, o que conduz à multiplicação de antagonismos nos centros de decisão e de controle do aparelho nos mais diversos níveis, formando-se “clãs burocráticos” dentro das linhas de partilha das instituições e grupamentos (administração estatal e partidária, forças armadas, empresas estatais, setores de cultura, etc.) e solidariedades verticais, de baixo a alto em busca de proteção, de alto a baixo em busca de clientelas (Ibid, p. 71-2).

De todo modo, independente dos limites reais ao imaginário do poder, o mecanismo totalitário desencadeia uma lógica coerente, ainda que paradoxal. Para que possamos apreciá-la, é preciso que analisemos vários elementos do processo. Antes de tudo (6.4), identificando qual processo desencadeia uma lógica paradoxal em que, com a concentração do poder do Estado-Partido, *o povo se torna seu próprio inimigo*; em seguida (6.5), percebendo como, neste mesmo movimento, se desprende um poder exorbitante encarnado pela figura do egocrata; para, enfim (6.6), vermos que, somente depois do fim do Terror pós-revolucionário, se consolida efetivamente o regime totalitário, por meio de uma indústria carcerária conjugada com um regime burocrático estabelecido por toda a sociedade em meio à planificação econômica geral.

6.4. A FÁBRICA IMAGINÁRIA DE INIMIGOS INDETERMINADOS: OS HOMENS EM EXCESSO

> Grande olho do qual a visão abarca a sociedade inteira, o olho do povo tornado déspota, do déspota tornado povo (LEFORT, p. 56).

O regime totalitário funciona por uma lógica simbólica que cria os amigos e inimigos do povo. Por uma espécie de lógica perversa, temos a paradoxal situação em que o povo se torna seu próprio inimigo. Quem são os inimigos do povo? O próprio povo.

Sendo consubstancial ao Partido, a Sociedade se apresenta a si mesma como indivisa e Una, como sendo *totalmente positiva*, não podendo subsistir nada fora de si mesma, nenhuma indeterminação, nada no interior de si mesma que possa indicar *uma outra forma* e que possa *dar figura a uma alternativa ao que é (*Ibid, p.53). Nenhuma classe, nenhum grupo, nenhum agente social, quaisquer que sejam, pode "reivindicar explicitamente o *novo* ou apenas fazê-lo pressagiar por sua prática ou mesmo por sua linguagem" (Ibid). Assim, *a imagem da alteridade e da exterioridade do social* somente será reconhecida para ser, no mesmo movimento, produzida e suprimida (Ibid). Não é por acaso, portanto, que o *conceito de política* é abolido: a divisão interna deve ser objeto de fantástica denegação (Ibid, p.54). A política e, principalmente *políticos*, não devem ser aceitos justamente porque, para que existam, deve haver *divisões e Partidos* – ou seja, "partes em oposição", no sentido originário do termo –, sendo que o Partido aboliu supostamente a divisão burguesa do social, realizando a unificação da sociedade de si e para si mesma. Denegando a *divisão simbólica do social* que garantia, como veremos mais aprofundadamente com Gauchet, uma *divisão real das partes* no regime liberal, o Partido cria uma *divisão imaginária absoluta* entre o *social-Partido* e o *anti-social-Inimigo*, o *outro*, que podem ser todos aqueles que, por alguma razão, tornam-se inimigos do povo. O Partido, suprimindo, no real, os *partidos, parte* o social imaginariamente, fazendo emergir uma máquina de *produção imaginária de inimigos potenciais do povo*:

> A partir de então, sob o efeito de tal denegação que surge este *outro* que se pode agradavelmente projetar aqui ou ali no suposto real, inscrever em uma rede, religar a um centro manipulado no estrangeiro. Ele acaba por figurar uma *exterioridade imaginária*, uma *alteridade imaginária*; é um *substituto do outro efetivo*, do agente social que se engendra no movimento da socialização efetiva, o qual implica não

> apenas a diferenciação, mas também a divisão; é, no limite, o cidadão qualquer que se encontra convertido em inimigo potencial do povo (Ibid, p. 54).

Certamente, é da natureza dos Estados totalitários (sejam eles comunistas, fascistas ou nazistas) forjarem para si mesmos, sem cessar, a imagem dos *inimigos internos*, assim como *inimigos externos*. Contudo, temos uma diferença significativa na forma pela qual tais inimigos são produzidos e *identificados* no nazi-fascismo e no comunismo. No nazismo, o povo é concebido como possuindo *determinações "naturais"*, pelo que é reivindicada uma identidade racial do homem alemão que, contra a atual degenerescência do Povo decorrente da presença dos cânceres do judeu, do louco, do cigano e de todas as outras negatividades, se recompõe como Povo Um pela eliminação ou subjugação das demais raças e indivíduos decaídos. Tal lógica totalitária possui uma atividade com um limite identificado claramente: o Império da Raça Ariana (certamente, sem judeus, loucos, homossexuais, fracos, etc). Ao contrário, o regime comunista se constitui pela realização de um povo inteiramente reunido e sem divisões, *internacional*, rumo a um objetivo comum, rumo ao Povo Um, sem que pudesse *determinar positivamente* o que é tal povo sem fronteiras e limites, que, no limite, é a Humanidade. A ação de profilaxia social feita pela extirpação de todos os parasitas, dejetos e seres danosos à integridade do povo se faz na mais completa indeterminação, não se interrompendo pela eliminação da classe inimiga – a burguesia – em favor do proletariado. Ainda que logo se assuma como sendo o comunismo em um só país, realizado pelo povo soviético, com suas fronteiras geográficas e data de nascimento, portanto, possuindo uma *identidade empírica*, ainda assim seu inimigo não é *figurável empiricamente* como parte de uma *natureza*, tal como o Judeu, o Polonês ou qualquer elemento *outro* tido como sub-humano. No comunismo, o inimigo não é definido como sub-humano ou natureza, mas sim como o *representante anti-social*, o que lhe torna absolutamente *indeterminável a priori*. O inimigo não pode ser identificado de fora, ele se torna *inlocalizável*, por toda parte e em lugar nenhum – é o portador de uma *alteridade* sempre a assombrar e sempre a ser conjurada. O que fez com que todas as possibilidades de inimigos possíveis fossem produzidas sob um único signo marcador: o *representante do anti-social*, que tenha manifestado, exterior ou interiormente, algum *signo de anti-conformismo* com o regime: o imperialista, o burguês, o intelectual, o louco, o homossexual, o "duvidoso", o

“arrogante”, o “não devidamente entusiasmado”, alguém que tenha uma “conduta perigosa para o povo”, o “traidor”, o trotskista, alguma etnia potencial aliada do inimigo (Tártaros na Crimeia, judeus), por ter feito uma brincadeira[146], etc.[147]

O inimigo não somente permanece à revelia do poder, mais fundamentalmente ele deve ser *incessantemente produzido* por ele, a fim de se certificar da manutenção da unidade do povo. A imagem do *outro* sustenta o povo *um* e *indiviso*. Portanto, “a operação que instaura a ‘totalidade’ requer sempre a de subtração dos *homens em ‘excesso”* (LEFORT, p. 51-2). O inimigo deve ser produzido e *exibido*, a fim de fazer e reiterar a *prova pública* de que “ele é a causa do que arriscaria aparecer como signo de conflito, ou mesmo de indeterminação, como também de que ele é *eliminável* enquanto parasita, prejudicial, dejeto” (Ibid). Nos grandes processos públicos e *espetaculares* do regime comunista está em jogo a *afirmação da integridade do povo*, tendo por impulso a necessidade de uma *produção imaginária de inimigos* – de *inimigos*, e não de *adversários* ou de *oponentes*. Isso porque o regime não permite que exista *alguém* capaz de “deter uma outra visão sobre a sociedade do interior dela mesma” e que possa representar *um outro possível (*Ibid). Portanto, estes *outros* inimigos são identificado enquanto *símbolos da alteridade* que certificam que o social continua trabalhado permanentemente para permanecer *intacto* e *unificado* nele mesmo. Desta lógica nascerão os campos de concentração não como um processo acidental nascido da guerra civil e da guerra contra o imperialismo das potências ocidentais, mas sim como parte fundamental para o estabelecimento do totalitarismo, tendo por função essencial “materializar, circular fantasticamente o povo adverso” (Ibid).

[146] Aludo ao belo romance do escritor tcheco, um dos principais expoentes literários da resistência ao totalitarismo soviético, Milan Kundera que, famoso por *A Insustentável Leveza do Ser* (1984), escreveu, em 1967, um romance tão belo quanto, *A Brincadeira*. No romance, Ludvik comete um erro fatal, que o leva à sabatina, à expulsão do Partido, ao campo de trabalho forçado e, claro, à perda de perspectiva de vida em uma sociedade de horizonte fechado; o erro foi fazer uma brincadeira em um bilhete a uma amiga, enviando “saudações trotskistas”, que foram levadas a sério em um regime que perdeu a capacidade de interpretar o duplo sentido do cômico: KUNDERA, M. *A Brincadeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

[147] Um estudo aprofundado das categorizações penais construídas no comunismo soviético, em especial com o Código Penal do regime estalinista, bem como das outras experiências comunistas (China, Cuba, Camboja, etc.) seria fundamental, percebendo-se como se expande a penalização de condutas inteiramente civis, dissolvendo inteiramente as fronteiras entre o público, o privado e o íntimo.

6.5 DOS HOMENS EM EXCESSO AO HOMEM A MAIS: O EGOCRATA

A dinâmica do totalitarismo que volta o povo contra o povo pode ser explicada por si mesma, ou em referência à forma pela qual nasce o amigo do povo. O povo torna-se seu próprio inimigo fazendo nascer, ao mesmo tempo, seu grande Amigo, motor do *Big Brother*: o *Egocrata*.

O regime rompe os laços do homem com a terra e os laços comunitários, desfazendo, com isso, as hierarquias supostamente naturais do mundo vivido do antigo mundo, mas também evitando que surjam novas diferenciações próprias do Estado moderno e do modo de produção capitalista. Tal regime é o mesmo que cria o *egocrata*. O egocrata não é um ditador ou tirano, não é um *autocrata*. Nada de semelhante com as figuras antigas destes homens políticos que impõem sua vontade à revelia da lei, nada a ver com o *déspota*, o *tirano* ou o *ditador*. O *autocrata* das sociedades antigas reina à distância do resto dos homens, sendo ameaçado por conspirações que dizem respeito ao pequeno número do círculo estreito dos inimigos do príncipe. O déspota não tem *amigos*, certamente, mas também não penetra na sociedade identificando inimigos na totalidade do social. Ele se coloca acima das leis, fazendo com que um reino de terror se imponha a seus súditos, mas ele o faz se colocando *de fato* e *de direito* além da sociedade, sendo às vezes vinculado aos deuses, ou sendo ele mesmo um semideus, representante ou mediador, que, enquanto tal, se impõe de cima para baixo sobre os súditos. O poder do déspota, desta forma, “emana de um foco à distância dos homens” e oferece “a garantia de um acordo substancial entre a ordem da sociedade e a ordem da natureza” (Ibid, p. 67).

O déspota e o tirano são figuras políticas de sociedades estruturadas religiosamente, como veremos com Gauchet. O egocrata, ao contrário, é uma figura completamente nova na história, somente possível em um regime totalitário. Seu poder absoluto tem a aparência da legitimidade pela sua *origem do próprio povo*. Stalin, por exemplo, não é um ditador que se impõe de fora sobre o povo reivindicando alguma tradição ou legitimidade vinda do antes, alhures e exterior; ao contrário, ele é o “Pai dos Povos”, que não representa nenhum título herdado, nenhum poder do além, nenhum pertencimento à terra ou à comunidade. Ele é um *líder totalitário*. O Egocrata é indispensável para fazer a soma; na série das operações matemáticas do sistema totalitário, se engendra um *resto*, o qual põe em

cheque as leis da aritmética comunista (Ibid, p. 70). No processo de totalização, surge a necessidade de um grande operador simbólico. O sistema totalitário, por sua própria natureza, engendra um *poder exorbitante*, tornando possível o destacamento de alguém, ou *algo-um* ("quelq'*un*", diz Lefort), e seu fortalecimento no fantasma da onipotência (ibid, p. 64).

> Se o Estado deve invadir todos os setores da sociedade, se o povo deve ser o *Um*, é preciso retirar da sociedade os *homens em excesso*, empenhar-se para produzir inimigos; somente assim se estabelece o *Um*, na supressão do *Outro*. [...] se o Estado, o poder de Estado, se destaca da sociedade, se o *Um* é seu produto, é preciso que a potência, a vontade, o saber esteja concentrados em algum-*um* [*quelqu*'***un***], é preciso adicionar um outro, o grande *Outro*; é preciso seu olho, sua mão, seu nome (Ibid., p. 77).

O egocrata é o Grande Operador do regime totalitário, que deve fazer a conta do sistema que compõe uma sociedade sem divisão. Sob o efeito do princípio totalitário, o *egocrata* surge materializando *fantasmaticamente* a cisão entre o poder de Estado e a sociedade exatamente no momento em que todas as divisões sociais são apagadas em nome do comunismo:

> De uma parte, o Estado invade a sociedade civil, submete todos seus setores a um controle permanente, difunde em todos as mesmas normas, capaz que é, graças ao Partido, de se tornar presente em toda a extensão do social; e tal é esta ação que a própria distinção entre um Estado e uma sociedade civil se borra e deveria ser abolida. De outra parte, o poder se cinde dos lugares da socialização efetiva tal como ela se opera aqui e ali, em relação com uma prática determinada, ele se concentra sempre mais nos Órgãos, nos aparelhos destes Órgãos, até refluir em direção a uma fonte única: o Egocrata (Ibid, p. 71).

Ele somente pode reinar sob "os traços de um indivíduo em que se realiza fantasticamente a unidade de uma sociedade puramente humana. Com ele se institui o espelho perfeito do *Um"* (Ibid, p. 67). Não existe nenhum regime totalitário que tenha sido edificado fazendo economia do egocrata (Ibid., p. 77). Neste sentido, não devemos atribuir às razões da existência do egocrata ao perfil psicológico das personalidades que cumpriram a função, como, por exemplo, dizendo que o egocrata é um vaidoso ou um louco paranoico, como Stalin, que, ao assumir um poder exorbitante põe em ação seus delírios. Stalin é tão somente o produto de um sistema que adquiriu seus traços definitivos no fim dos anos 1920 (Ibid, p. 64). O ritmo da repressão se acelera e a máquina totalitária é embalada quando se produz sob a impulsão do Chefe, quando o fantasma do Estado totalitário floresce se conjugando à loucura de Stalin (Ibid, p. 66). A questão é, então, como explicar a

relação entretida entre o sistema que produz um excesso – o líder totalitário – que, por sua vez, faz com que o sistema funcione (Ibid., p.66). Independentemente das constituições psíquicas particulares dos egocratas, se mais ou menos loucos,se carismáticos (como um Fidel), ou pusilânimes (como Stalin ou Kim Jong-il), eles aparecem do interior do sistema totalitário possuindo uma comum vocação:

> É sua comum vocação de dominar uma sociedade deslocada sob o efeito da violência estatal, de encarnar a totalidade do poder e do saber, de figurar o princípio da Lei – até mesmo, não omitamos este traço burlesco, de deter o tesouro da poesia, de possuir a virtude da imortal juventude ou da força física. Sim, qual cadeia de 'personalidades' únicas engatadas ao Guia Supremo; de Mao a Fidel, passando por Kim Il Sung, Enver Hojda, até Amin Dada (Ibid, p.69).

A questão do *culto ao chefe* e da exorbitância de seu poder deve ser explicada, portanto, pelo sistema de dominação constituído no regime totalitário. O Egocrata e o culto à personalidade são correlatos de um mesmo fenômeno social total. Um sistema de dominação que, porventura, possui suporte teórico no marxismo-leninismo e nas outras variantes marxistas, que sempre remetem a um Saber que demanda o Guia, porque fundados no Discurso do Mestre (Lacan). Qualquer que seja sua modalidade e apesar de sua própria vontade e de sua recusa de aceitar tal fato, aparece nos marxismos a *personalidade do Guia*, que, ironicamente, prega uma peça na própria teoria "materialista". Isso se deve ao fato de que "lhe é preciso, ainda assim, a imagem do Guia, para assumir o lugar do líder do Saber. Para dominar pela palavra, lhe é preciso servi-lo. E ser a causa do totalitarismo supõe servir a um Mestre" (Ibid, p. 69). A referência à autoridade do Saber capaz de decifrar a lógica férrea da história faz com que militantes ou professores universitários tornem-se verdadeiros *cães de guarda* (Ibid).

Portanto, a produção imaginária de inimigos indeterminados figurados pelos homens em excesso deve ser enunciada por alguém, por um *homem a mais*, mestre do saber, ou pelos militantes que a ele remetem:

> A instituição do totalitarismo implica o fantasma de uma sociedade sem divisão, Una. Ele não é figurado senão pela incessante produção-eliminação dos homens em demasia [*hommes en trop*], parasitas, dejetos, prejudiciais. Mas o Um, quem o enuncia? E esse excesso, quem o elimina? É preciso que haja um Outro, um grande Operador [o Egocrata]. Inútil se perguntar se a personalidade é o produto do culto ou vice-versa; todos os dois se constituem simultaneamente: são *fenômenos sociais* [*totais*] (Ibid, p. 88-9).

O Egocrata é o Saber, mas também a Lei. Ele se afirma de dentro do social como espelho de sua unidade, concentrando a potência do social em si, aparecendo e encenando "como se não houvesse nada fora de si, como se tivesse absorvido a substância da sociedade, como se, *Ego* absoluto, pudesse indefinidamente se dilatar sem encontrar resistência nas coisas" (Ibid, p. 66). Ele não governa, assim, à revelia das leis nem acima delas, ele *é* a Lei, porque é o social agindo por meio dele. Se Luís XIV pôde dizer, em 1655, expressando assim a lógica do Estado absolutista*, L'État c'est moi*; o egocrata, por sua vez, expressando a lógica do Estado totalitário, diz outra coisa muito mais radical: *La Société c'est moi*. Em uma sociedade em processo de *saída da religião,* que não é mais tributária de uma transcendência religiosa ditada por uma exterioridade que se lhe impõe de fora, o egocrata encarna o sonho de um auto-governo do social por ele mesmo. É por isso que adquire a qualidade de um poder exorbitante que se impõe sem qualquer resistência das coisas. Mesmo que dentro de sua cidadela palaciana, ele pode imaginariamente abarcar toda a sociedade com seu Olho e seu Saber, ele pode engendrar e devorar todo o social.[148] Em corpo com social, seu corpo se expande pela máquina burocrática, constituindo por todo o social *micro-corpos de pequenos egocratas* que se submetem ao Líder Supremo: "um modelo ao qual se identificam, em cadeia, os burocratas, cada um se tornando, diante daqueles que domina, um *micro-Egocrata*", em uma lógica em que o todo prevalece sobre as partes (Ibid, p. 69-70).

Eis que o Egocrata acaba por esmagar também seus próprios agentes, voltando-se contra a burocracia composta por seus comandados, de tal forma que a burocracia se afirma em detrimento dos próprios burocratas, relegando os operadores da máquina ao "sentimento de sua contingência e constrangidos a descobrir que eles não são *nada* fora dos órgãos de dominação" (Ibid, p. 69-70). Quando entendemos tal lógica do sistema totalitário, não somente se torna inteligível o surgimento de uma figura tão monstruosa quanto Stalin como sendo uma espécie de normalidade do sistema, como também podemos entender igualmente porque sua figura mitológica pode ser revertida na própria encarnação do mal. Se, para a formação do regime totalitário, é necessário o surgimento do poder excessivo e

[148] Mas ele também deve aparecer em todos os lugares. Vemos os candidatos a egocrata, sejam os clássicos sejam os contemporâneos, aparecendo em todos os cantos, não apenas por cartazes, fotos, santinhos, bibelôs, chaveiros, peso de mesa, como também pela imagem televisiva, como fora decifrado esplendidamente por Orwell, *devendo* aparecer a todos instantes na televisão ditando sobre tudo e mostrando sua capacidade imaginária de grande operador do social, aparecendo, inclusive, em lugares que, em uma sociedade com divisão entre sociedade civil e Estado, entre política e economia, jamais deveria aparecer: em propaganda de supermercado, por exemplo.

exorbitante do egocrata, por outro lado, seus efeitos devastadores no próprio quadro do sistema torna necessário que se acione um mecanismo de defesa que neutralize as consequências da *hubris* do poder desencadeada pelo regime (Ibid, p. 77). Neste sentido, a transformação de Stalin no *outro maléfico* não escapa à lógica do sistema; ao contrário, a reitera se defendendo da *hubris* por ela desencadeada:

> Resta que *aquele que faz a conta entra na conta*. Ao esquecê-lo, engana-se. Sua desmedida faz sua loucura. Esta loucura o torna singular, ao mesmo tempo que ela é *histórica*. Ao crer que qualquer outro teria agido como ele em seu lugar, engana-se ainda. Quaisquer que sejam as condições que tornaram necessário o excesso de sua potência, desde o primeiro momento, elas o tornaram perigoso e fazem dele o agente perturbador do sistema. Assim, ocorre que este homem a mais [*homme en plus*] torna-se, por sua vez, um homem em excesso [*homme en trop*]. Stalin aparece, então, como o parasita, o resíduo, o prejudicial número um (Ibid, p. 88-9).

6.6 A CONSTITUIÇÃO TOTALITÁRIA E A FORMAÇÃO DA INDÚSTRIA CARCERÁRIA

A expressão de Soljenítsin, que diz que os campos de concentração são uma *grande empresa de profilaxia social* guiada pelo fantasma de um corpo asséptico, expressa bem o impulso desencadeador do sistema (Ibid, p. 52). A repressão é, por princípio, ilimitada. Se lhe é preciso produzir inimigos imaginários, a fim de fornecer a prova de *outro* como sendo o representante do anti-social, então não existem limites para a repressão (Ibid, p. 65-6). Como dissemos, a repressão totalitária é cometida contra o povo em nome do povo, sendo presos ou eliminados todos aqueles que são símbolos de alteridade e representantes do anti-social, manifestando, interior ou exteriormente, alguma prova de não-conformismo (ibid, p. 51). Poder-se-ia cogitar, neste sentido, da possibilidade do surgimento dos campos de concentração como resultado da lógica do Terror deslanchada no período pós-revolucionário, em que os bolcheviques estavam em meio a uma dupla frente de guerra, exterior e civil. Contudo, tal explicação é insuficiente: ver no terrorismo soviético um análogo do terrorismo dos robespierristas é tão somente apagar os signos do novo que ele porta.

6.6.1 As Metamorfoses da Lógica do Terror: da Empresa Revolucionária de Profilaxia à Aliança Burocrática da Violência e Organização

É comum falar do Terror pós-revolucionário como obedecendo a uma lógica que tem na Revolução Francesa seu modelo. Lógica que é expressa de forma lapidar por um contemporâneo: “a revolução é como Saturno, devora os seus próprios filhos”. Sua dialética foi descrita esplendidamente por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, e retomada na *Filosofia do Direito*, quando trata do processo autodestrutivo da “liberdade absoluta”. Lefort resume bem, sem citar Hegel, como se poderia entender o movimento do Terror de forma hegeliana:

> é uma repressão violenta que se abate sobre toda a população a fim de defender custe o que custar o Estado surgido do Antigo Regime. O esquema parece bem conhecido: ele vem do arbitrário governamental, que derruba todas as garantias das quais dispõem ordinariamente os sujeitos ou os cidadãos, se exerce em nome de uma Lei que excede e anula todas as leis estabelecidas; no entanto, seu curso desenfreado escapa às autoridades que tinham decidido por ela, para levá-las por sua vez; a Lei, erigida fantasticamente *no real*, além das vontades particulares, e como que materializada na Potência que as aniquila por um inevitável retorno das coisas, perde sua eficácia simbólica, decai no plano do particular e vem a aparecer como a propriedade de uma facção contra a qual se revoltam e se ligam todas as forças ameaçadas (Ibid., p. 96-7).

Do Terror jacobino, por intermédio da cabeça de Robespierre, chega-se, então no Termidor. Contudo, o regime totalitário consolidado na era estalinista não pode ser compreendido neste esquema. Com Stalin o Terror continua e se aprofunda, mas segundo outra lógica. Hegel jamais entrevira tal possibilidade de um terror estalinista; se o tivesse cogitado, seria obrigado, como diz Lefort, a reescrever a *Fenomenologia do Espírito*; pois não se trata mais de vítimas devoradas pela revolução no calor de sua dialética plena de negatividade autodestruidora, com uma afirmação violenta da vontade geral em detrimento das vontades particulares; tampouco se trata de uma preparação para o surgimento de uma sociedade civil e de um Estado de Direito por sobre os escombros do Antigo Regime (Ibid., p.98); trata-se, sim, da formação de um regime totalitário maduro, com um sistema carcerário que não aniquilará as vítimas por guilhotinas ou paredões, mas sim que conservará as vítimas transformando-as em escravos, nem que o seja para após os exterminarem pelo trabalho.

Os campos de concentração têm sua origem em tempos de Lênin e sob vontade dele[149], no decreto de 5 de setembro de 1918, visando "proteger a República dos sovietes contra os inimigos de classe, isolando-os nos campos de concentração" (Ibid, p. 90). Como bem percebe Soljenítsin, os campos não serão somente a face escondida da vida pós-revolucionária, mas sim se situarão no coração dos acontecimentos (Ibid, p. 90). Tão logo se começa a perseguir os duvidosos da Revolução, inicia-se a vertigem do Terror (Ibid, p. 91). Contudo, eles são concebidos, inicialmente, de forma improvisada, como meio de afastar suspeitos e inimigos, recebendo os dejetos, os parasitas e os prejudicadores da sociedade que são alvos de profilaxia social; contudo, eles não fazem parte ainda de um plano de conjunto, estando circunscritos fora da sociedade soviética. Por isso, eles são postos numa exterioridade – na Sibéria, num arquipélago fora de território soviético, circunscritos, sob o efeito de um fantasma de exclusão, em relação à boa sociedade.

O Arquipélago Gulag nasce em 1921, no que se afirma, pela primeira vez, "um projeto concentracionário: a decisão está tomada de canalizar a enchente dos inimigos em uma direção determinada, de localizar *em alguma parte*, o mundo da infâmia" (Ibid). Percebemos, neste momento, "sobre o primeiro território do Arquipélago [Solovki] já os valores do regime", uma vez que a ideologia invade os *zeks*, com a celebração da virtude do coletivo, com a construção de dispositivos, desde o auto-controle, a auto-vigilância, e a "auto-escolta" dos detentos até a auto-atividade artística e a auto-distração, onde "se cultiva, com a violência, a ideia da *boa sociedade*" (Ibid, p. 92). Portanto, já temos, lá a ideologia que move o sistema totalitário, conduzindo-o ao Terror e à indústria carcerária. Ainda assim, falta, nesta dada, o *princípio de Organização* que transformará a crueldade em necessidade.

Somente no fim dos anos 1920, com o regime estalinista, o sistema penitenciário se coloca no coração dos acontecimentos formando um *sistema constritivo*, como uma consequência da *planificação geral da economia* e dos imperativos de racionalização da exploração do trabalho humano (Ibid, p. 92-30). Os campos são integrados, a partir de então, em um plano, pelo que a sociedade soviética se reapodera do "golfo" para lhe impor a lei do socialismo e da sociedade burocrática, onde os dejetos são recuperados e repostos no circuito da

[149] A empresa de profilaxia social remonta à imagem de Lênin, que apela para que se limite a terra russa de todos os insetos danosos. Lefort diz que, em telégrafo a Eugénie Bosch, Lênin recomendava, antes de ter sofrido o atentado perpetrado por Fanny Kaplan, o encarceramento dos *duvidosos* da revolução em um campo de concentração fora da cidade (ibid., p.91).

racionalização econômica, utilizados, então, para a construção do novo mundo (Ibid, p. 96). “O novo é a empresa de recuperação dos homens eliminados, a empresa de reabsorção no organismo social destes dejetos convertidos em combustíveis” (Ibid, p. 98). A partir de então, forma-se efetivamente uma *indústria carcerária* com a exploração da mão de obra carcerária, com quantificação do trabalho, esquadrinhamento dos setores de atividade, definição de normas de trabalho. Os campos de concentração são inscritos na sociedade soviética como um todo, multiplicam-se e invadem o continente, tornando-se parte da Grande Fundação, com o ajuste mútuo de planificação, coletivização, industrialização e campos de concentração (Ibid, p. 96). Instala-se, efetivamente, um regime totalitário e burocrático que insere a indústria penitenciária no coração do sistema, como uma máquina de edificação e de funcionamento do novo Estado.

Subsistiam ainda, nos tempos pré-estalinistas, resistências por parte da sociedade à empresa totalitária, não sendo possível ainda que o Estado cobrisse inteiramente a sociedade. Somente no estalinismo se estabelecem as *condições materiais da dominação totalitária*: abolição da pequena propriedade no campos e aceleração da grande indústria, o que multiplica as funções de direção, gestão e controle, destacando definitivamente a *camada social dominante da burocracia* em relação à massa dos trabalhadores (Ibid, p. 95). Com Stalin, temos, enfim, o novo reino totalitário, que é a “*aliança da violência e da organização*” (Ibid, p. 97). Tal processo combina dois movimentos articulados: por um lado, “a *dissolução dos laços sociais ordinários e o aniquilamento das vontades dos particulares”*, de outro lado, “a montagem de *uma imensa rede burocrática* destinada a veicular a dominação do Estado na sociedade inteira” (Ibid). Com isso, o regime totalitário nasce da articulação entre a potência pessoal e arbitrária dos chefes com o funcionamento industrial operando no anonimato burocrático. A obra estalinista não tem, portanto, nada a ver com o Terror de um furor pós-revolucionário desencadeando um Estado de exceção; ao contrário, ela é uma empresa de solapamento de todas as categoriais sociais fundando um novo Estado sobre princípios maduramente totalitários, ou seja, a *des-diferenciação entre sociedade civil e Estado,* por meio de um Terror empenhado em sufocar todas as iniciativas individuais e coletivas, aparentemente dando à sociedade uma plena a disposição sobre si mesma (Ibid). Eis que se conjugam dois *fantasmas*: o fantasma de uma sociedade que não mais se refere a um poder simbólico que lhe é exterior, de um

lado, e, de outro, o fantasma de um poder identificado à burocracia, plenamente *socializado,* anônimo e dissolvido em um nós sem face (Ibid, p. 98). De um lado, o fantasma de um *Estado plenamente democrático*, capaz de organizar plenamente a vida social; de outro, o fantasma de uma *Sociedade plenamente industrial*, capaz de, por meio do princípio da organização, invadir e modelar todas as esferas do social (Ibid, p. 98-9). O resultado do processo é a decomposição do social sob o jugo do duplo fantasma democrático e industrial, instituindo, enfim, o reino do totalitarismo comunista.

Neste sentido, a empresa estalinista é a expressão do espírito do século XX, tal como diz Soljenítsin: a invenção do regime soviético é o produto da humanidade moderna na plena realização dos fantasmas que a constituem (Ibid, p. 99). Ao contrário da dialética hegeliana, que concebia o Estado moderno como reconhecimento do princípio da subjetividade, o Estado totalitário devora os sujeitos e suas expressões: “a violência, no lugar de se dissipar, se imprime na sociedade, torna-se instituição feita para perseguir, destruir todos aqueles cuja ação ou palavra desviassem da norma dominante, a fim de apagar os signos do *eu* individual ou coletivo” (Ibid).

Tal sistema é *plenamente irracional* no sentido econômico, não se justificando assim por necessidades econômicas. E ele é irracional exatamente por visar a plena realização da visada presente na sociedade industrial. O termo *indústria penitenciária* diz muito, tanto sobre a natureza do regime totalitário, quanto sobre a forma de dominação capitalista. A indústria carcerária do comunismo não é um ramo industrial de exploração de mão-de-obra disponível; ela é, na verdade, “a virtualidade do sistema industrial como tal”, uma vez que o sistema industrial “*tende*, desde sua origem, a subordinar inteiramente seus agentes”, visando a sua plena realização na transformação da sociedade em uma *réplica da indústria (*Ibid, p. 115-6). Contudo, a realização de tal visada imaginária é a própria destruição do sistema industrial enquanto tal. Isso quer dizer que a indústria traz em si uma contradição, bem vista por Marx, entre *trabalho morto* e *trabalho vivo*. Existe uma contradição entre a necessidade de absorção do trabalho vivo pelo aumento de sua produtividade e extração de mais-valia, por um lado, e, por outro, a visada de uma plena realização desta absorção pela redução dos seres humanos a puros executantes de uma função dentro das fronteiras de uma indústria que abarcaria a totalidade do social (Ibid). Ora, lembra-nos Lefort, as articulações do sistema

industrial se desfazem quando ele chega perto de seus objetivos, pois sempre lhe é necessário que *falte* algo na sua realização: o trabalho vivo e os sujeitos de carne e osso, capazes de agir e de produzir trabalho concreto, não podem ser inteiramente absorvidos pelo sistema industrial e burocrático. No caso comunista, a visada de um sistema industrial chega ao limite de sua realização, conduzindo o sistema a uma condição paroxística. A indústria penitenciária é a própria consumação do fantasma industrial, onde a *noção de trabalho produtivo* perde sentido: "o princípio de sua instituição a vota a uma atividade nova e insensata: *consumir o vivo*" (Ibid). No que revela o fantasma da morte portado pela sociedade industrial: "A representação de um poder anônimo que a tentava, materializada em um cérebro-máquina, de uma dissolução dos indivíduos e dos grupos em um complexo de operações em si necessárias, se mostra, no mais próximo de sua atualização, fantasma de morte" (Ibid, p. 115-6). A empresa estalinista, portanto, "toca o objetivo que o capitalismo ocidental, segundo Marx, perseguia sem poder atingir: obter, enfim, homens *abstratos*, sem laços que os unam, sem propriedade, sem família, sem vínculo ao meio profissional, sem implantação no espaço, *sem história* – desenraizados" (Ibid., p. 104). Ela o faz *moendo a carne do social*.

6.6.2 "Que os Pequenos Dons Pereçam": o Moedor-de-Carne-do-Social

Sendo a reabsorção da sociedade civil no Estado a finalidade principal do Estado totalitário, descobrimos, de pronto, qual é seu principal inimigo: "é a *sociabilidade* que eles perseguem como inimigo do Estado" (Ibid., p. 118). O Estado totalitário tem como grande inimigo a *sociabilidade primária* – que é exatamente a esfera, como veremos com Mauss, tecida pela lógica dos dons e contradons. Com isso, ele mina a fonte viva em que poderia germinar uma vida socialista. Em um regime totalitário, as relações interpessoais tecidas pela lógica do dom não são suportáveis, no que todo o sistema se empenha em solapar "as condições do reconhecimento mútuo" (Ibid).

A indústria penitenciária funciona, inicialmente, como dissemos, pela extração dos elementos tidos por parasitários de uma sociedade que está prometida à unidade, à homogeneidade, à transparência, à organização. Desde o início da Revolução, o Partido bolchevique irá trabalhar incessantemente para eliminar o nível da sociabilidade primária operando pela lógica da troca de dons horizontais.

Contudo, existem limites para a ação do poder do Partido sobre o social, sobretudo porque o social é, por natureza, *indeterminado*, é *ontologicamente aberto*, como vimos anteriormente quando tratamos da lógica da instituição do social. Se o poder dos Órgãos penetra e regula, de mil formas possíveis, as instituições e todos os setores da sociedade, sufocando por todo lado as liberdades de expressão, de associação e todos os germes de resistência coletiva ou individual, isso não é, contudo, suficiente, uma vez que subsistem limites da coerção:

> tão longe estejam estabelecidos, os limites da coerção subsistem: *o Estado tende a absorver, sem jamais conseguir, a sociedade viva*; e isso pela simples razão que ela é *indeterminada*, que ela excede a ordem das regras e dos comportamentos manifestos, que ela implica trocas cuja significação e os efeitos se esquivam mesmo da consciência de seus agentes (Ibid, p. 114-5).

Por causa disso, deve-se moer a carne do social por outra atividade: além da expansão burocrática, a formação de uma indústria penitenciária. É diante desta impossibilidade de determinar plenamente o social do ponto de vista do Partido e de seus Órgãos que o poder totalitário cria os campos de concentração, fazendo surgir uma população sobre a qual é possível uma dominação ilimitada. Os homens em excesso são postos na solidão, são dessocializados e abstraídos, retirados violentamente de todas as redes de dependência particulares e disponíveis para o pleno domínio do poder. Os campos de concentração visam conduzir os indivíduos a um *grau zero da sociabilidade* (Ibid, p. 119). Retirando-os de sua própria história, quebrando suas vontades, rompendo todos os laços que uniam os presos ao mundo dos vivos e ao mundo da vida (*Lebenswelt*), arruinando tudo o que lhes era antes familiar (os atos, as pessoas, as palavras), os Órgãos do Estado destroem o mundo da vida de onde os indivíduos foram retirados trabalhando pela *fragmentação* do tecido social que os sustenta: contra sua capacidade de se reformar espontaneamente do interior e fora das instituições políticas, em meios especificamente “privados” (a casa, a oficina, o escritório, a cooperativa, a rua, o boteco, os clubes, os cafés), de forma independente da iniciativa e do controle do Poder (Ibid). Toda forma de *sociabilidade espontânea*, toda forma de *reconhecimento mútuo interpares*, toda *forma de relação entre semelhantes*, se

torna, efetiva ou potencialmente, inimiga do Estado, que trabalha ininterruptamente para solapá-las.[150]

Lefort já vai de pronto à questão: "como não existe sociabilidade que não suponha um entendimento [*entente*] sobre o que é comumente sensível, comumente inteligível, comumente legítimo", sobre o mundo social, digamos habermasianamente, os Órgãos se voltam contra elas retirando *indivíduos exemplares* de todos os referenciais simbólicos (verdade, lei, saber) e colocando-os em um no meio artificial (os Gulags), demonstrando a todos que "apenas o Poder [o Poder-Partido] detém o princípio do que é" (Ibid, p. 118). Os detidos nos campos de concentração são indivíduos retirados da *trama social*, retirados dos meios que lhes dava as *referências simbólicas* de sua existência (Ibid, p. 112). Os *zeks* são retirados da sociedade não apenas *de fato*, como também *simbolicamente*, vistos como parasitas, dejetos ou danosos que atingem a integridade do social (Ibid, p. 113). Desta forma são criados *indivíduos dessocializados e abstratos*, e, por meio disso, é realizada uma *encenação* (*mise en scène*) do Partido e de seus órgãos burocráticos como sendo a encarnação da *generalidade do social*. "Nada de sociedade fora do Partido e da burocracia", eis o lema encenado pelo drama dos processos judiciais. Mas não basta dessocializá-los, o Estado deve, também, constituí-los como uma espécie de *associedade anti-social* à qual se opõe a sociedade unicamente existente, a comunista.

Isso porque o Partido não se acomoda com a representação da existência de estrangeiros; ele deve se empenhar, ativa e ininterruptamente, na criação e exclusão de inimigos, devorando-os no sistema carcerário ou nos expurgos. Em termos bem abstratos, trata-se de uma lógica em que existe "uma única forma, o único sistema, o único discurso social possível, buscando em seu auto-aniquilamento [dos presos] a prova de que eles contêm neles mesmos o Outro" (Ibid, p. 122). A indústria carcerária não se contenta, portanto, em aglomerar desenraizados; os campos aparecem, na verdade, como "uma coletividade; mais: como um embrião de sociedade, um embrião mutilado ao qual faz falta a faculdade de se desenvolver tirando de si mesmo os meios de se diferenciar por uma auto-reprodução, um embrião monstruoso que não pode assegurar sua subsistência

[150] Veremos, com Caillé, no capítulo III, qual a natureza e os mecanismos de constituição de tal esfera onde operam os mecanismos primários de socialização e de subjetivação dos indivíduos, por meio do jogo mútuo de reconhecimento operado pela troca de dons e contradons.

explorando o meio natural [...] População *quase* reduzida a uma matéria primeira, *quase* remetida a um *grau zero de sociabilidade*" (Ibid, p. 122-3).

A concentração desta população em um espaço permite um *processo alargado de aniquilamento da carne do social*, oferecendo as condições para que a *burocracia* ponha em execução o projeto fantástico de decomposição do social (Ibid). Eis a sua guerra:

> É no espaço fechado dos campos que a burocracia conduz sua guerra, não contra grupos, classes, focos de oposição determinados, mas contra a *virtualidade da relação social, dos laços elementares de reciprocidade*. Uma guerra que mobiliza todos os meios para que, sob efeito do medo físico, da prova extrema da fome, da ameaça de extermínio pelo trabalho, da suspeita generalizada, da delação, *cada um torna-se estranho ao semelhante*. Uma guerra que utiliza o 'direito comum', os quais, por tiros, por roubo, por estupro, por espionagem, fazem reinar entre os detidos a 'lei' do Poder (Ibid, p. 122-3).

A metáfora de Soljenítsin é mais do que pertinente: os Gulags são *moedores de carne* – da *carne do social.* A carne é moída para que, da sua decomposição, se forme a união mística da burocracia do Partido com o corpo social completamente remodelado: "o que aparece aí, *é a carne do social* posta aos pedaços – o fantasma da burocracia impresso no real*"* (Ibid, p. 123-4). Tal guerra contra os laços elementares da reciprocidade, contra os dons e contradons próprios à sociabilidade primária*,* é uma guerra incessante e que deve ser sem cessar, uma vez que "o aniquilamento simbólico [...] permanece o correlativo do estabelecimento do poder burocrático" (Ibid). Pela indústria carcerária a dominação burocrática totalitária se afirma, exercendo seu "modo singular de violência contra as vítimas": o de "*aniquilamento simbólico*" (Ibid, p. 118).

Os indivíduos são devorados pelo sistema que os usa fisicamente e se empenha em dissolver suas vontades graças às instituições (o coletivo de trabalho, a brigada, a propaganda incessante), tudo buscando inscrever a todos no *discurso do Poder burocrático*, tendo em vista "suprimir o elemento humano, ou antes, demonstrar que ele pode ser tratado enquanto tal como *matéria*; tal é a maneira de fazer reconhecer o *reino da organização*" (Ibid, p. 103). Para organizar o social o sistema deve se empenhar em modelar a matéria mais difícil de ser trabalhada: a *matéria humana*. A começar pela *supressão da subjetividade e da intersubjetividade*.

6.7 PERVERSÃO DA LEI, APAGAMENTO DA INTERSUBJETIVIDADE E IDEOLOGIA DE GRANITO

A *ficção da organização* busca casar os contraditórios da representação de uma pura passividade e da representação de uma pura atividade. A sociedade aparece como *organizada* somente porque “ela é concebida, regida no seu detalhe, desde o lugar em que se concentram a ciência e o poder” (Ibid., p.104). A Ciência e o Poder são anônimos e burocratizados, não devendo possuir qualquer sinal de subjetividade, assim como os chefes dos quadros, todos sendo tão somente representantes de uma *Necessidade* (Ibid, p. 104-5). Esta posição de uma impessoalidade dos quadros de comando do Partido, postos sob o fantasma da necessidade, os coloca, na verdade, no lugar da onipotência, uma vez que “eles falam sob o império da lógica imanente do universo da Burocracia” (Ibid, p. 105). De um lado, eles somente veem “a transformação da matéria primeira humana, a maravilhosa dissolução dos indivíduos na organização”, e, por outro lado, “a sorte do povo lhes parece suspendida à iniciativa de seus chefes que edificam o socialismo, e cada deles apresenta os traços do *homem total*”, ou seja, de Stalin, ao mesmo tempo gênio teórico e ator que encarna a racionalidade da história (Ibid, p. 105).

A dissolução de todas as relações sociais particulares, que está cristalizada na pessoa dos homens perseguidos, está articulada indissoluvelmente com a afirmação da *generalidade do* social, que está impressa em uma burocracia. A burocracia é o todo positivo e indestrutível do qual “cada um se figura participar, por sua vez, como indivíduo total, positivo, indestrutível” (Ibid, p. 1190). O homem não é nada fora do quadro do Partido. Os indivíduos adquirem, enquanto parte da totalidade burocrática, uma onipotência, a qual determina sua relação com a *lei* e o *saber*: “pouco importa que eles creiam ou não creiam no que eles fazem: eles creem no Órgão” (Ibid, p. 121).

Como já dissemos, o comunismo produz uma *representação ideológica da história* fundada na convicção de que existe uma lógica implacável, tendo por correlato uma representação do social como *organização* simultaneamente artificialista e organicista. O comportamento dos atores é comandado por tal representação do social e de seu lugar no interior do quadro burocrático, referindo-se à *imagem da Organização* que opera por uma lógica de *incorporação* dos membros ao Partido. Os agentes da burocracia totalitária estão “encrustados em

uma instituição, incorporados em um *Órgão*, o qual é ele mesmo incorporado ao Partido" (LEFORT, p. 228). Para tal representação organizacional do social, "organizar" significa, em poucas palavras: em cada um e em todos, deve ser inscrito o *discurso do poder*. Discurso que institui o que é a Lei pela sua perversão.

6.7.1 A Perversão da Lei e a Interiorização do Poder

Não basta dizer que a caça aos inimigos do povo é a essência do sistema, é necessário ainda analisar a obra de legislação que a funda. O comunismo não apenas promulga novas Constituições (três ao todo), como também instaura um novo modo de relação à lei, na forma da "legalidade soviética". Sem referência à legalidade, a dominação totalitária seria inviável (Ibid, p. 218). As relações entretecidas no interior do quadro burocrático tornar-se-iam ilegíveis caso não estivessem ligadas por uma rede de obrigações no exercício de suas funções (Ibid). Por mais que a violência seja intrínseca ao sistema, por mais que o Terror deva continuar, ele deve se tornar, após a Guerra civil, em direito e regulamentado por redes de obrigações morais e jurídicas.

A chave do dispositivo totalitário está, portanto, na reformulação do *conceito de lei*. Não se trata apenas de um *travestimento da violência em direito*, trata-se de uma *reformulação da concepção de lei e de direito*: "o reino da violência se combina, portanto, com aquele do formalismo" (Ibid). Desta forma, temos a situação, aparentemente paradoxal, de um sistema que, erigido na denúncia da lei como sendo mistificação burguesa, sustenta-se, ainda assim, na aparência de legalismo, formando-se um aparelho jurídico civil e penal (incluindo os direitos processuais). Ao mesmo tempo em que desaparece a noção de *consensus juris*, como bem percebeu Arendt, serão construídos, após o término da Guerra Civil, novos critérios de legal e ilegal que permitem reestruturar o ser-conjunto e edificar um Estado sob um regime político profundamente novo, fundado numa *perversão da lei* que dará plena legalidade e justificação à construção de uma indústria penitenciária como mecanismo de funcionamento da lógica do sistema (LEFORT, p. 219).

O processo de formação do totalitarismo é resultado de uma ampla obra jurídica. Elaborada com os fins da nova lógica do Terror burocratizado, ela é montada por um arsenal de penas que termina por operar uma "legalização do arbitrário". O Código Penal da URSS somente veio à luz após a Guerra Civil, em

1922, tendo uma nova versão em 1926[151], mantendo-se em vigor até a chegada de Khrushchev ao poder. Ele é uma espécie de continuação do Terror por outros meios. O mais importante dos artigos para a construção do sistema é o artigo 58, de inspiração terrorista, que tem por função "indicar as ações, as abstenções, as intenções ou presunções de intenção, e as não-denúncias, que revelam crimes contra o Estado, o Povo ou o Partido" (LEFORT, p. 98). O novo Código Penal permite, a partir de então, apagar, pela pletora de tipificação de crimes, a distinção entre os direitos políticos e os direitos civis, destruindo as leis positivas próprias do Estado de Direito e incorporando o Terror no processo de burocratização, pelo que surge a *figura do "comissário-instrutor"* com autoridade ilimitada enquanto membros de um Órgão obediente ao Partido (LEFORT, p. 215-7). Com o novo modelo legal, "não existe conduta, propósitos tidos como privados, escritos, modos de comunicação que sejam neutros [...] cada um se torna culpável potencial: jamais, com efeito, a fronteira entre o legal e o ilegal está assegurada" (ibid, p. 219). Toda ação é suspeita, por princípio, de ilegalidade, tudo se torna suscetível de cair sob o domínio da lei. Nenhuma ação é ignorada pelo Olho do Estado, pelo *Big Brother*. No pano de fundo, entrevemos "a potência do ser-conjunto, o imperativo da obediência à norma do 'coletivo' – a qual deriva da norma do Partido" (Ibid).

A forma de administração da justiça do regime comunista assinala uma concepção do fundamento das relações sociais, que não pode ser bem compreendida somente pela afirmação de que o Partido único monopoliza os meios de decisão, de coerção, de informação e de propaganda. Mais profundamente, opera-se uma *perversão da lei*: "enquanto que, no quadro da administração da justiça, se estabelece uma relação dual entre o comissário e o acusado, sobre todos os registros da vida social se estabelece uma relação dual entre o representante da autoridade pública e o cidadão" (ibid, p. 220). Eis, então, em que consiste a perversão da lei: a relação com a lei se torna dual – a relação entre o cidadão potencialmente culpável e o representante da burocracia estatal –, e não mais triádica, como se supõe no fundamento moderno do direito, uma vez que é suprimida a figura do terceiro, a do juiz.

O sistema funciona de tal forma que o próprio dominado pode se tornar ele mesmo o executante da lei contra outro (na forma de delação, por exemplo), ou, pior

[151] É modificado quando do processo destinado a demonstrar a traição dos socialistas-revolucionários.

ainda **–** o que é ainda mais incompreensível quando visto de fora **–** pela *auto-culpabilização do inocente*:

> a mesma fantasmagoria manda extirpar do corpo social seus inimigos – inimigos do interior, portanto –, após convertê-los em emissários do estrangeiro (eles tornam-se agentes de um Centro dirigido por uma potência imperialista, ou, ao menos, objetivamente culpáveis de trabalhar para a destruição do Estado) e enfim, de recuperá-los no interior do sistema lhes fazendo endossar o papel que ele lhes prescreveu (ibid, p. 222).

O mecanismo, tão bem analisado por Soljenítsin, de imposição pelo sistema da *fabricação de seu caso* por parte do acusado é esclarecedor, pois está intrinsecamente relacionado à compreensão comunista da lei. Ele envolve a confissão de culpabilidade como momento essencial do sistema, relegando ao segundo plano ou suprimindo o recurso às provas. O recurso à prova requer alguma coisa de real que escapa à *relação dual que estrutura o princípio totalitário*: a relação entre o comissário-instrutor e o acusado. Caso o recurso às provas fosse estruturante do sistema, o processo passaria pela intervenção de um terceiro, onde o inquérito, a instrução e o processo penal demandariam a intervenção das figuras do advogado, do promotor e do juiz, bem como traria de volta à cena a necessidade de garantias de proteção ao direito dos indivíduos, desmontando a própria lógica penal da dominação totalitária. Ao contrário, o acusado deve cair sob o golpe da lei emanada do Estado-Partido (Ibid, p. 220-1). Na linguagem judiciária nativa, o acusado deve "dar prova de cooperação" com as autoridades. Na verdade, trata-se da exigência de que *o acusado dê seu assentimento à dominação identificando-se ao acusador*:

> sua autodenúncia é exigida: no momento mesmo que em que ele se vê na postura de acusado, o dever lhe é imposto de se identificar com o agente da lei para pronunciar sua própria condenação, isto é, reproduzir nele mesmo a relação dual. Uma vez detectado, o elemento 'anti-social' é reintroduzido no circuito da lei e deve participar da operação montada contra ele [...] A fórmula 'a ninguém cabe ignorar a lei' é trocada por esta outra: 'todos estão encarregados de falar a língua da lei (ibid, p. 221).

Daí que o comissário-instrutor deve buscar extrair da vítima uma confissão, uma *narrativa-confissão*, e não uma simples declaração de culpabilidade. Pela confissão, a vítima *se aniquila subjetivamente*, tirando dela palavras que não são as suas, palavras do discurso que a condena, a nomeia, enquanto produto do Órgão (LEFORT, p. 121-2). Temos, assim, que a relação à lei deve ser compreendida à luz

da relação dos sujeitos aos órgãos do Partido, envolvendo uma *interiorização da lei* por parte do próprio dominado. Submete-se à lei porque ela emana do Partido, o que lhes dá a certeza de estar no seu bom direito (LEFORT, p. 228). Neste sentido, a formulação de Arendt do regime totalitário como repousando sobre a identificação do homem à Lei é insuficiente, pois o que é decisivo é a *identificação do corpo comunista à Lei*, sob o efeito do qual cada sujeito se sente como pertencendo a um mesmo querer, pensar e agir (Ibid, p. 229). A lógica da relação com os acusados é a mesma lógica da relação do Estado com seus membros: o poder totalitário deve apagar os signos do *eu,* desvanecendo a intersubjetividade em meio a um *Nós-Partido*.

6.7.2 Apagamento da (Inter)Subjetividade, o Dever de Não Pensar e os BenPensantes

Ao se revelar a relação comunista à lei, mostramos igualmente a limitação da *concepção de ideologia* de Arendt, uma vez que não se trata apenas de seguir a lógica férrea das ideias que busca explicar a tudo por meio de uma maquinaria dedutiva que separa o pensamento da experiência. Ainda que formulação de Arendt seja extremamente forte[152], ela não dá conta do principal: o *dever de não pensar*, ou melhor, o dever de não pensar o que o Partido não permite pensar. “Não pensar, para o membro do Partido, significa *querer não pensar*, e este querer resulta de um *dever*” (LEFORT, p. 230). O sujeito interioriza um mecanismo lógico operado pelo Partido de tal forma que se isenta de pensar por conta própria. O fracasso do sistema pode perfeitamente ser percebido, mas ele não pode aparecer, não pode ser dito ou pensado.

Opera-se no regime totalitário um sistema de (não) pensamento que implica na abolição do sujeito e na supressão da individualidade, do pensamento e da imputabilidade pessoais no seu englobamento em um “*nós*” comunista. O inimigo

[152] Força que permite diálogo tanto com os frankfurtianos quanto com a nova retórica. Arendt realizou implicitamente uma *virada retórica* após a Segunda Guerra juntamente com outros intelectuais (como Paul De Man e Perelman). Podemos perfeitamente fazer dialogar a concepção de ideologia de Arendt com a crítica de Perelman ao paradigma demonstrativo, mostrando que boa parte da dominação totalitária se deve à redução da atividade de pensamento e da razão ao paradigma lógico-matemático, eliminando como irracional todo o campo da prática e o domínio da experiência humano-social, que é o *campo plural do razoável*, lugar de exercício da racionalidade dialético-retórica. A retomada da retórica, feita explicitamente por Perelman & Olbrechts-Tyteca na década de 1950, é uma resposta à experiência totalitária, buscando imunizar a racionalidade humana pela reconstrução das ciências humanas e do próprio laço político pelo potencial educativo da retórica para a convivência e a lei democrática.

número 1 do comunismo é, portanto, o humanismo e os direitos do homem: “o humanismo é o inimigo nº 1” (LEFORT, p. 87). Apenas falar em *direitos da pessoa humana* parece um escândalo e uma violação à imagem de tal regime, uma vez que ele só tem sua eficácia ao “suprimir a ideia de pessoa, aquela dos laços do homem a homem, aquela da ação, de uma vontade que escapariam ao controle do Estado” (Ibid, p. 87). Contra os direitos humanos, afirma-se a *lógica do um só corpo*: “formamos todos um só Corpo”, dizem os membros do Partido. A noção de lei comunista *apaga o sujeito que a enuncia*. Os atores encarregam-se de não pensar porque estão sob o efeito de uma “ideologia de granito”, ou por simples patifaria, mantendo a mentira coletiva: as coisas devem ser como são, dizem, raciocinando tal como Eichmann diante dos olhos de Arendt. Os atos são dissociados dos atores, que se tornam incapazes de vê-los como seus. Eles não devem buscar o saber ou ter qualquer *pretensão de verdade incondicional* em relação ao Poder; eles não devem ver nos enunciados que reproduzem a sua *enunciação* enquanto sujeitos capazes de dizer *eu*. A diferença entre enunciado e enunciação – que implica o sujeito no que diz – é suprimida em um nós anônimo, de um discurso que se reproduz automaticamente em um *bem pensar* mutilado, desvitalizado, convertido em máquina de ocultação da verdade e reprodutora da mentira oficial (Ibid, p. 132). Crimes há, mas quem são os criminosos? A razão da história à qual o Partido se identifica com seu Egocrata absolve *a priori* qualquer ator que aja em nome do Poder-Saber-Lei. O discurso burocrático elimina a possibilidade de estabelecer os crimes pela identificação dos criminosos, pois os atos são mobilizados por um poder impessoal, que é movido por um Saber que a todos abarca. O crime é um acontecimento anônimo onde ninguém está implicado enquanto sujeito. Ele é um fato de *necessidade* posta pelo Social. Não há mais a polarização entre o individual e o social que permite uma reflexão sobre a responsabilidade e que autorize a revelação de uma verdade sobre o caso que *impute* algo a alguém. Está aberta a grande via da banalização do mal (Arendt).

Lefort segue a esplêndida análise de Soljenítsin, que relata um diálogo entre o comissário-instrutor e o acusado, em que a autoridade pública diz, quando interpelada diante da arbitrariedade da pena, que “deve fazer o que exige o Partido”, no que termina dizendo: “você, que é velho membro do Partido, o que faria em meu lugar?” (Ibid, p. 137). A oposição entre ambos é objeto, segundo Lefort, de uma *anulação imaginária*, por causa da referência a um *nós,* que figura a indistinção dos

lugares, fazendo com que todos migrem para o lugar fantástico em que todos os comunistas são intercambiáveis, desconsiderando a absoluta assimetria das posições posta no real. Não se cessa de dizer *nós*; caso se diga *eu*, toda a cena muda de significação, e de lógica! A lei enquanto tal exige que se interponha entre o *eu* e o *tu* um terceiro que permita uma relação de reciprocidade: "a afirmação de si como sujeito e a relação a outro como sujeito supõem uma relação com a lei – não a lei empírica, mas a lei fundadora do espaço social" (Ibid., p. 138). Mas, com a perversão da lei no totalitarismo, ninguém *fala de seu lugar*, pois que os polos opositores são eliminados imaginariamente para aparecer tão somente o *nós* sem *eu*, nem *tu*:

> trata-se justamente de uma potência que somente faz designar o grande *Nós* do qual o pequeno *nós* dos policiais, dos carcereiros, dos juízes, é tão somente um representante. Da mesma forma que o comissário e seus colegas formam um conjunto indiferenciado, este coletivo não é indistinto do Partido como tal. Se fosse dito: "a direção exige de nós", uma diferença seria restaurada que daria figura a um terceiro, e, pela mesma necessidade, mudaria de figura o estatuto deste *nós* para fazer dele um "cada um dentre nós". O terceiro, não seria a instância da lei, mas ao menos faria aparecer o foco da decisão, e, deste fato, poderia surgir a questão de sua legitimidade. Em compensação, tal é a proposição 'comunista' que o Partido condensa nele mesmo todos estes elementos, de forma que a relação de seu representante ao acusado é puramente dual e que, consequentemente, um figura o todo e outro é nadificado; de sorte que, ainda pela mesma razão, a relação pode ser fantasticamente anulada, a materialidade da vítima se encontrando extenuada até sua dissolução no *Nós* do Partido [...] Nós somente podemos conceber a ideologia [comunista] na condição de visar, simultaneamente, a relação ao saber em virtude do qual se abole a distinção entre a representação e o fato, e a relação ao *nós*, ao Partido, em virtude do qual se abole a distinção dos sujeitos (Ibid, p. 139-140).

Por um lado, a relação ao Saber *abole a distinção entre representação ao fato*, produzindo uma mentira oficial que impede a pretensão de verdade incondicional em relação ao poder. No final das contas, "o Partido anunciaria que dois mais dois são cinco, e todos teriam que acreditar", como diz o herói de *1984* de Orwell. De tal forma que o *bom senso*, que é referenciado à experiência e aos cinco sentidos, se torna a heresia das heresias. Por outro lado, a relação à Lei que remete ao *nós* do Partido *abole a distinção dos sujeitos*, impedindo a implicação e responsabilização de si pela enunciação de um *eu* diante do (em face de, em oposição ao) *nós* da burocracia. Os sujeitos estão interditados a *falar com a própria voz* e de se desvincular do discurso do Poder. Forma-se, com isso, uma *ideologia de granito*, em que temos "a afirmação do Partido como *existente total* – afirmação primeira que se subtrai ao exame dos agentes –a instauração de um ponto de vista único aquém de todos os pontos de vista particulares", suprimindo a particularidade

dos pontos de vista, ou melhor, suprimindo a existência de *pontos de vista* (Ibid, p. 142). As premissas do discurso estalinista, expressão plena do discurso burocrático, estão no apelo a suportar as consequências da decisão do Partido até o fim, que é consequência prática da fórmula primordial: “você e eu, juntos, é nós” (Ibid, p. 145).

Com a encarnação do saber teórico em uma coletividade, o regime cria, assim, um novo tipo de homem: “um homem que sabe” pela virtude de sua participação no corpo dos militantes, dos membros do partido ou da burocracia estatal. Engolido no Partido, o membro não tem liberdade de ler e dizer a partir de seu lugar, pois somente o Partido é o *leitor da história*; ele somente adquire a possibilidade de falar de um lugar de oposição quando se torna criminoso. Surgem as figuras dos *benpensantes*, na novilíngua de *1984*, ou seja, daqueles incapazes de mau pensamento e sempre dispostos a *exibirem-se* discorrendo sobre todas as coisas em estrita conformidade ao saber do Partido. Desta forma eles se reconhecem como uma elite intelectual que se opõe aos não-comunistas, deixando que se exiba, através de seus benpensamentos, o grande saber do Partido, do qual cada qual é um reflexo: como diz Soljenítsin: este saber passa através de seu ser de *cristal*, eles *são* de *belos pensamentos* (Ibid, p. 162).

Chegando neste ponto, somos imediatamente remetidos à lógica do dom que preside esta relação dos indivíduos à Lei e ao Saber do Partido. O que conduz o indivíduo a mover-se apaixonadamente no primeiro chamado do Partido, a aniquilar sua subjetividade em nome do corpo, a se dissolver no todo da burocracia, a justificar ou cometer crimes inconfessáveis, a se auto-culpabilizar mesmo que inocentemente, a reproduzir a mentira contra os fatos, ao denegar ferreamente a existência de realidades que refutam suas crenças, ao se dispor ao dever de não pensar e, enfim, ao ver grandes louros no *ethos* do benpensante? O dom explica.

6.7.3 O Dom da Servidão Voluntária: o Monopólio Partidário dos Dons e a Erótica do Partido

É um fato inegável que milhões e milhões de indivíduos se auto-sacrificaram pelo Estado totalitário: pela sua formação e pela sua permanência. Já vimos algumas das facetas deste sistema na sua constituição de um tipo psíquico de personalidade e de relação do indivíduo ao Poder. Ela pode ser perfeitamente analisada pela lógica do dom.

Na análise da forma de dominação totalitária, chegamos, acima (6.6.2), em uma primeira revelação de como a constituição política do sistema totalitário se relaciona negativamente com lógica do dom. Apenas vimos, por enquanto, como o sistema age negativamente sobre o ciclo, analisando o movimento totalitário de englobamento do social pelo Partido Único como sendo um *moedor-da-carne-do-social*. Mas isso é analisar apenas uma face da moeda. Nenhum regime político se sustenta *apenas* pela violência e o Terror. A ação do Estado totalitário não gerou uma violência nua e crua, pois até o Terror se justifica para existir. Ele se produziu em meio a uma adesão das mentes, construindo uma legitimidade e formas de justificação, sustentando-se na referência à Lei, ao Saber e ao Desejo. Já tratamos das relações do comunismo à Lei e ao Saber, basta agora tratar da relação ao Desejo.

Se, de fato, o sistema totalitário dissolve as trocas de dons no nível da sociabilidade primária, descobrimos, agora, como ele incita a uma troca de dons entre os indivíduos e o aparelho estatal, no nível da *sociabilidade secundária*. Mas, para tanto, devemos estabelecer uma distinção conceitual. Segundo o próprio Lefort, existem, pelo menos, dois tipos de dons (LEFORT, 1993, p. 733). Aquele descoberto por Mauss, um *dom gerador de sociabilidade*, que podemos chamar, com Caillé, de *dom agonístico.*[153] Ele engaja uma relação intersubjetiva de reconhecimento mútuo de humanidade e de comum pertencimento ao espaço social: é “o dom em favor do qual os homens se relacionam uns com os outros se distinguindo, se percebendo, cada um, *o outro do outro*, e, de alguma forma, assegurando-se, cada qual, das referências simbólicas de sua posição social [...] de sua dignidade, de sua imagem de homem (LEFORT, 1993, p. 734). Este tipo de dom é aquele que o Estado se empenha ativamente em destruir. Mas temos também outro tipo de dom: *os dons destruidores de sociabilidade*. Dentre eles, existe um que foi descoberto por La Boétie, no *Discurso sobre a Servidão Voluntária* (1574): o *dom constituinte da servidão voluntária*.[154] A reflexão sobre as transformações sócio-históricas das sociedades modernas e, sobretudo, a interpretação da experiência totalitária, demanda uma análise desta forma de dom destruidor de sociabilidade e da própria

[153] Ver capítulo III.

[154] Refiro-me ao escrito tão bombástico quanto o de Soljenítsin, o do amigo de Michel de Montaigne, Étienne de La Boétie (1530-1563), escrito aos 18 anos, em 1549, no contexto de outro tipo de dominação geradora de servidão: a dos “tiranos”. Lefort, Abensour, Gauchet e Clastres participaram da edição especial do Discurso concebida por Abensour e publicada em 1976, com artigos de Lefort e Clastres: BOÉTIE (LA); ABENSOUR, M. (org.), É. *Le discours de la servitude volontaire ou le contr'un*. Paris: Payot, 1976.

identidade do sujeito: o dom ao Um. É ele que nós devemos analisar para bem compreender, aqui, a outra face da dominação totalitária.

É perfeitamente possível, e a história está repleta de exemplos, haver uma ligação entre o *dom de si* e a *servidão voluntária*. O dom presente na servidão voluntária é completamente diferente do dom presente nas prestações e contraprestações sociais antagonistas. O jovem La Boétie faz com que nos interroguemos sobre um enigma político: o fato de milhões, e mesmo bilhões, de seres humanos aguentarem se submeter a um único tirano, seja ele um rei, um ditador ou, no nosso caso moderno, um Partido. Tal submissão voluntária não está apenas em tornar-se servo de um mestre; ela está também em *dar tudo de si* e *abandonar tudo de si ao Um*: *em nome do Um*, como diz Lefort em sua análise de La Boétie.[155] Tal dom é o "signo de um desejo de ser engolido no Um, de abolir a diferença de si e do outro, submetendo-se a um único" (LEFORT, 1993, p. 734). Que enigma há no fato dos indivíduos abandonarem e darem todas as coisas (família, bens, etc.) a um apenas, que pode ser, inclusive, o mais débil dos seres humanos (Ibid, p. 733-4)!

Ora, a lei comunista é um caso extremo de servidão voluntária, assim como o foi nos totalitarismos fascista e nazista.[156] De fato, é constrangedor, para qualquer crítico do comunismo, ver com maus olhos o engajamento auto-sacrificial dos militantes comunistas, confundindo-os com o cinismo dos *apparatchiks* ou com a arrogância dos intelectuais comunistas. Contudo, devemos analisar como se dá o *fenômeno de captura*, que opera, estranhamente, sob o charme do signo do Um, uma reversão da liberdade em servidão (LEFORT, p. 137). O militante que se insurge contra a miséria, a condição do proletariado, o colonialismo e todas as formas odiosas de exploração vinculadas à sociedade capitalista, enfim, contra o próprio fascismo, pode encontrar uma "força de enfeitiçamento" anexando-se ao nome do Partido (Ibid). Os militantes do Partido comunista *consentem* a se fazem condenar inocentemente, se denunciam uns aos outros e denunciam a si mesmos,

[155] LEFORT, Cl. "Le nom d'Un", in BOÉTIE (LA); ABENSOUR, M. (org.), É. *Le discours de la servitude volontaire ou le contr'un*. Paris: Payot, 1976.

[156] A respeito disso, podemos perceber os limites das interpretações do totalitarismo como sendo resultante da dialética da razão formal-instrumental, como encontramos, exemplarmente, na 1ª geração da Escola de Frankfurt (Adorno e Horkheimer). Isso porque será que é possível mesmo interpretar o totalitarismo na chave do utilitarismo e de uma racionalidade fria, calculista e instrumentalizada? Como, nesta linha de interpretação, podemos compreender tudo o que há de abnegação, autossacrifício, entusiasmo e de pretensa grandiosidade daqueles que se envolveram nestas experiências mortíferas? É pela chave do dom ao Um que podemos compreender toda esta faceta da aventura totalitária, inclusive naquilo que mais nos torna perplexos – como milhões e milhões de indivíduos foram motivados a cometer os atos mais cruéis em nome de algo que lhes parecia plenamente moral, ou mesmo de nível superior a qualquer outra moral existente na face da terra.

tornam-se inimigos íntimos, tudo mobilizado pelo medo de perderem o vínculo com o Partido. “Os homens são tomados no fantasma de um corpo do qual eles seriam membros” (Ibid., p. 226).

Mas o Partido não é um tirano de carne e osso, ainda que uma figura, o Egocrata, possa ser a *encarnação do Partido*; ainda assim, pelo Egocrata, temos apenas uma expressão da extraordinária propriedade da dominação totalitária exercida pelo Partido: a de “dar consistência ao Um sob a forma de um indivíduo coletivo” (Ibid, p. 226). O Partido, seja ele mesmo, seja na figura do Egocrata, desperta ou precipita o desejo do povo de se aparecer a si mesmo, *encenar-se*, como totalmente Um. Tal desejo de sacrificar-se pelo Um – o dom da servidão voluntária – é dissolvente dos dons horizontais agonísticos. Como mostra o próprio La Boétie, ao descrever um sistema que “destrói a *amizade* na sociedade inteira, [destrói] a capacidade que os cidadãos têm de se ligar uns aos outros se reconhecendo mutualmente como iguais [por meio do dom agonístico]. Ele detecta, com efeito, um mecanismo de identificação ao tirano que se exerce gradativamente, do alto ao baixo da escala social” (Ibid, p. 227). Os próprios servidores do Tirano se identificam a ele e se comportam, como já dissemos, como pequenos tiranos em seus domínios (pequenos egocratas), criando uma longa cadeia de servidões, desde o Um até os micro-corpos espalhados pela sociedade. Eis o que descobre La Boétie, que será redescoberto por Soljenítsin no contexto da dominação totalitária: “La Boétie descobre um modo de estruturação das relações sociais tal como, para retomar uma fórmula de Soljenítsin, *o povo acaba por se tornar seu próprio inimigo”* (Ibid, p. 227).

Assim, a vontade de não pensar tem suas recompensas por parte do Partido, o que esclarece a lógica de *reciprocidade* subjacente ao mecanismo de dominação. Existe um benefício pelo *assujeitamento voluntário*, como, por exemplo, o prestígio que se ganha por ser *benpensante* (LEFORT, p. 230). Os militantes se colocam como mestres de pensamento face à massa de ignorantes ou de hesitantes. A Lei e o Saber, estando vinculados ao Poder-Partido, permitem um mecanismo de identificação e de auto-sacrifício do militante pelo Partido que tem como recompensa não apenas *material* (como galgar postos na máquina burocrática), mas também *simbólica*: a de estar *certo de sua identidade e da posse da Verdade do social e da história*, em oposição aos outros, relegados ao nível do

não saber e potenciais homens em excesso a serem conduzidos à indústria carcerária pelo não cumprimento da lei emanada do Partido.

Lefort lembra bem, a respeito disso, do livro *1984*, de George Orwell (LEFORT, 1993, p. 734). Vale a pena ir ao livro para fazermos uma ilustração da *erótica do Partido*. O impulso sexual era perigoso para o Partido e ele o utilizou ao seu favor. Lembremos, no início do livro, como o Grande irmão é o “Meu Salvador” de uma mulher em transe diante da tela; é a figura divina diante da qual os devotos proferem uma espécie de hino à sabedoria e à majestade em um ato de auto-hipnose (ORWELL, *1984*, p. 27). Na sociedade do Big Brother, governada pelos três lemas do Partido **–** guerra é paz, liberdade é escravidão, ignorância é força **–**, há quatro ministérios que dividem todas as funções do governo entre si: "O Ministério da Verdade, que se ocupava das notícias, diversões, instrução e belas artes; o Ministério da Paz, que se ocupava da guerra; o Ministério do Amor, que mantinha a lei e a ordem; e o Ministério da Fartura, que acudia às atividades econômicas. Seus nomes, em Novilíngua: Miniver, Minipaz, Miniamo e Minifarto" (Ibid, p. 14-5). Desta passagem plena de ironia, percebemos a maior, a da existência de um Ministério do Amor, em que, nos seus porões, são feitas as execuções, aos quais a Polícia do Pensamento leva aqueles que cometeram o “pensamento-crime”. Nesse regime de Partido Único, todo o dom oblativo **–** seja o erótico, seja o agapiano **–** deve ser ofertado ao Partido. Na sociedade do amor ao Um-Partido, em que as fronteiras entre público e privado se apagaram e o Partido trabalha incansavelmente para decompor toda a carne do social, ocorre que atos de amor, atos sexuais e atos políticos se confundem uns com os outros. Tanto “o amor por uma pessoa”, quanto também “o instinto animal, o desejo simples e indiferenciado” do sexo eram capazes de “estraçalhar o Partido”. Por causa disso, o Partido atua incansavelmente em controlar e dissolver tais relações de reciprocidade: “A intenção do Partido”, diz o narrador, “não era apenas impedir que homens e mulheres desenvolvessem laços de lealdade que eventualmente pudessem escapar de seu controle. O objetivo verdadeiro e não declarado era eliminar todo prazer do ato sexual, tanto dentro como fora do matrimônio” (Ibid, p. 83-4). Por isso, os casamentos entre membros do Partido devem ser aprovados por comissão e a permissão era sempre recusada em caso de atração física. “A relação sexual devia ser encarada como uma operaçãozinha ligeiramente repulsiva, uma espécie de lavagem intestinal [...] o Partido tratava de aniquilar o impulso sexual e, não podendo aniquilá-lo, queria pelo

menos distorcê-lo e aviltá-lo” (Ibid, p. 84). "Fazer nenê" e "nosso dever para com o Partido" são coisas diferentes; procriar é um dever para com o Partido que não deve envolver o amor nem o instinto sexual. Daí nosso herói se perguntar, diante do corpo dessexualizado e desvitalizado de sua mulher, do “corpo branco, congelado para todo o sempre pelo poder hipnótico do Partido”:

> Por que tinha de ser sempre assim? Por que ele não podia ter uma mulher que fosse sua, em vez daquele engalfinhamento asqueroso de tempos em tempos? Viver um amor verdadeiro, porém, era algo quase impensável. As mulheres do Partido eram todas iguais. Nelas a castidade estava tão profundamente entranhada quanto a lealdade ao Partido [...] eram todas inexpugnáveis, como o Partido queria que fossem. E o que ele desejava, ainda mais que ser amado, era pôr abaixo aquele muro da virtude, nem que fosse apenas por uma vez na vida. O ato sexual bem realizado era sublevação. Desejar era um pensamento-crime. Se ele tivesse despertado o desejo de Katherine, se tivesse conseguido fazê-lo, teria sido como uma sedução, mesmo ela sendo mulher dele (Ibid, p. 86).

Daí, também, que, depois de fazer sexo com sua amada, ele reflete, subversivamente:

> Antigamente, pensou, um homem olhava para o corpo de uma garota, via que ele era desejável, e a coisa ficava por aí. Hoje, porém, não havia como sentir um puro amor ou um puro desejo. Nenhuma emoção era pura, pois tudo estava misturado com medo e ao ódio. A união dos dois fora uma batalha, o gozo uma vitória. Era um golpe assentado contra Partido. Um ato político (Ibid, p. 153).

A trajetória do herói se inicia pelo crime de *pensar*, que parte de um *amar* alguém outro que não o Partido. Pensamento-crime, amor-crime, eis o caminho para cair na conspiração e acabar nos porões do Ministério do Amor.[157]

Eis que vemos se instaurar um regime político totalitário sob o signo da reivindicação de um dom oblativo, que tem por correlato o trabalho incessante de moedura da carne do social desfazendo os laços instituídos pelos dons antagonistas. Eis, então, que terminamos a análise de Lefort com um apelo para uma teoria geral do dom que nos permita aprofundamento nas duas vias traçadas: da crítica da dominação totalitária à inteligência da invenção democrática, temos a lógica paradoxal do dom constituinte tecendo as artimanhas do político nas suas múltiplas modalidades.

[157] Um regime recente reivindicador da revolução do socialismo do século XXI criou um Ministério da Suprema Felicidade do Povo, que existe ao lado do Ministério do Defensor do Povo.

CAPÍTULO II

O DOM DO *ENSAIO*: DA ARQUEOLOGIA DO DOM AO SOCIALISMO DEMOCRÁTICO

O presente capítulo realiza uma passagem do pensamento do político, proposto por Lefort, ao paradigma do dom, proposto por Alain Caillé – passagem efetuada por uma interpretação política do *Ensaio sobre o Dom*[158] de Marcel Mauss. Nesta passagem podemos esclarecer os desenvolvimentos já realizados, com Lefort, sobre a forma pela qual o regime totalitário se relaciona com a lógica paradoxal do dom, e, ao mesmo, tempo, preparamos a entrada na proposição maussiana de Caillé, em que o dom aparece na chave positiva de um paradigma político das ciências sociais capaz de informar uma prática transformativa de reconstrução das democracias pós-totalitárias.

Para realizar a análise, sigo as sugestões de interpretação de Alain Caillé, Philippe Chanial e, mais recentemente, de Sylvain Dzimira, que consideram que os engajamentos políticos de Mauss, realizados desde sua juventude, em favor do cooperativismo, do socialismo associativista e democrático, da paz e do internacionalismo, adquirem maior inteligibilidade quando lidos através da teoria do dom presente no *Ensaio*; e, reciprocamente, o *Ensaio* adquire uma nova luz quando o interpretamos relacionando-o ao cidadão Mauss engajado politicamente. Nele, "a atividade científica é indissociável da interrogação moral e política", e, reciprocamente, "o saber deve estar no coração da reflexão moral e da ação política" (DZIMIRA, 2007, p. 32). Isso tanto mais porque o socialismo democrático encontra na universalidade do dom seu fundamento antropológico e moral (Ibid, p. 30-1). É feita, portanto, uma interpretação cruzada entre a teoria geral do dom com os *Escritos Políticos* de Mauss. Tal postura interpretativa nos serve de propedêutica à análise, no próximo capítulo, das atividades intelectuais e políticas contemporâneas do M.A.U.S.S. – *Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales* –, liderado e encarnado simbolicamente na figura intelectual e política de Alain Caillé.

Começo, como de praxe, (1) com uma apresentação da vida e obra deste prometeu das humanidades contemporâneas. Ainda que a atenção esteja

[158] A tradução para o português do *Essai sur le Don* optou por traduzir "don" por dádiva, o que é inteiramente legítimo. Contudo, opto pela palavra "dom". Faço-o tendo em vista diminuir a conotação religiosa, sobretudo cristã, presente no uso do termo "dádiva" que suscita, como que num reflexo condicionado, toda uma série de intuições sobre a lógica do dom que não correspondem, na verdade, ao que Mauss está dizendo. O termo "dom" também não é neutro, contudo o considero menos vulnerável à sua redução a uma concepção cristã.

direcionada, na presente tese, quase que exclusivamente ao *Ensaio sobre o Dom* e aos *Escritos Políticos*, considero fundamental uma apresentação geral de sua obra, de forma a situarmos tais escritos no interior de seu itinerário intelectual mais amplo, até porque ele é um "muito célebre desconhecido", como diz provocativamente Camille Tarot (TAROT, 1999, p. 25). Em seguida (2), apresento o conceito de *fatos sociais totais* e a sua contribuição para a invenção de uma *antropologia do simbólico*, que, por meio de uma *arqueologia do social*, nos fará descobrir a forma arcaica subjacente universalmente às formas de sociabilidade humanas: a lógica paradoxal da troca de dons e contradons. Em seguida, (3), analiso o escrito que opera tal descoberta, o *Ensaio sobre o Dom*, mostrando qual a relação entre dom e simbolismo descoberta por ele, qual é a sua explicação da obrigatoriedade universal do dar, do receber e do retribuir e quais são as distintas interpretações derivadas do *Ensaio* realizadas com ou contra Mauss. Em seguida, (4) centro atenção à interpretação política do dom, na qual descobrimos a *filosofia política* presidindo às formas de trocas de sociedades com regimes políticos de chefia ou segmentares, tratando, então, da importante questão da *relação entre dom e sacrifício*. Em seguida (5) entro nas consequências ao mesmo tempo descritivas e normativas do dom para a reflexão e análise política e moral, bem como para uma teoria geral da economia moral e afetiva, discorrendo tanto sobre a relativa neutralidade moral do dom, quanto também a respeito de seu modelo para uma concepção de política fundada no raciocínio prático e capaz de orientar o *ethos* democrático. Enfim (6), chego aos *Escritos Políticos* de Mauss, centrando atenção na sua análise crítica do Bolchevismo como fato social total, mostrando como, a partir de sua interpretação da Revolução Russa, ele propõe uma reconstrução da política tal como a concebia a filosofia prática antiga, que, por sua vez, é capaz de servir de orientação para uma concepção de socialismo democrático que esteja nas antípodas do comunismo, sendo ainda capaz de responder aos desafios de nosso tempo nos informando de uma posição socialista capaz de construir uma sociedade que supere a concepção economicista e utilitarista hegemônica no capitalismo neoliberal, sem que, ao mesmo tempo, recaia nas impossibilidades inerentes a um socialismo capturado pelo modelo estatista e monista que informou predominantemente os movimentos socialistas do século XX.

1 UMA INTRODUÇÃO À VIDA DE MARCEL MAUSS (1872-1950), O PROMETEU DAS HUMANIDADES CONTEMPORÂNEAS[159]

> Mauss é o Prometeu das ciências humanas modernas, o último enciclopedista ou o último homem do Renascimento (TAROT, 1999, p. 25).

Marcel Mauss nasceu em Epinal, França, em 1872, em família de origem judaica. É filho da irmã mais velha de Durkheim, Rosine, tendo, portanto, por tio Émile. Foi estudante do Liceu de Epinal, onde recebeu sólida formação, mas não ingressou em uma Escola Normal, como seria a trajetória normal do sistema de

[159] Mauss é o único biografado dos autores trabalhados nesta tese, o que facilita muito a vida. Temos a biografia do sociólogo canadense Marcel Fournier - FOURNIER, M. *Marcel Mauss: A Biography*. Princenton/Oxford: Princenton University Press, 2006 (publicado originalmente em francês em 1994) –, que utiliza um método factual anglo-saxônico de biografia, na base do *who's who*, sem esforço de sistematização do debate teórico e, por isso, muito criticado; mais recentemente, a biografia do sociólogo alemão Stephan de Mobius (à qual não tive acesso) – MOEBIUS, Stephan de. *Marcel Mauss*. Konstanz: UVK, 2006. Ganhamos recentemente também as compilações dos escritos políticos de Mauss e das correspondências entre Mauss e Durkheim, ambas feitas por seu biógrafo Fournier: MAUSS, Marcel; FOURNIER, M. (ed.). *Écrits politiques*. Paris: Fayard, 1997; MAUSS, Marcel; DURKHEIM, E.; FOURNIER, M. (ed.). *Lettres à Marcel Mauss*. Paris: PUF, 1998.
A respeito das inpretações de sua obra, temos, na esteira do movimento dos últimos anos de recuperação teórica e política da obra de Marcel Mauss, não somente a enorme massa de investigações maussianas publicadas na *Revue du MAUSS* e na *Bibliotèque du MAUSS* (sobre as quais nos deteremos no próximo capítulo), mas também três grandes livros de interpretação sistemática da obra: a tese de forte traço filosófico de Bruno Karsenti, que é o primeiro trabalho dedicado à totalidade da obra de Marcel Mauss - KARSENTI, B. *L'homme total: Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF, 1997; logo em seguida, o livro de fôlego do erudito Camille Tarot, que faz uma investigação mais ampla acerca da gênese da investigação simbólica do social, desde as ciências da religião do século XIX, passando por Durkheim, até se consumar em Mauss, dando atenção especial à inovação feita por Mauss nos estudos de ciências da religião - TAROT, C. *De Durkheim à Mauss: l'Invention du Symbolique. Sociologie et Science des Religions*. Paris: La Découverte/Mauss, 1999 -, realizando um trabalho que, em certo sentido, tenta suprir a deficiência da biografia de Fournier (ver as críticas ao biógrafo em p.29, n.2, que concluem que Fournier não fez uma biografia *intelectual* do autor); e, mais recentemente, o livro de um dos principais colaboradores do MAUSS, Sylvain Dzimira, que faz uma interpretação do autor, em tese de doutorado orientada por Alain Caillé, na chave do MAUSS, suprimindo a lacuna dos livros anteriores, que não abordam a questão política de Mauss, nem a filosofia moral presente no dom: DZIMIRA, S., *Marcel Mauss, savant et politique*. Paris: La Découverte, 2007. Além destas bibliografias, às quais devo muito para a escrita deste capítulo, temos: um número especial da *Revue Sociologie et sociétés*, dirigida por Fournier: *Présences de Marcel Mauss*. vol. 36, no 2, 2004. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal. E as seguintes interpretações da obra maussiana (às quais não tive acesso): BERT, Jean-François. *L'atelier de Marcel Mauss.* Paris: CNRS, 2012; DIANTEILL, Erwan (ed.). *Marcel Mauss, en théorie et en pratique - Anthropologie, sociologie, philosophie*. Paris: Archives Kareline; DIANTEILL, Erwan (ed.). *Marcel Mauss – L'anthropologie de l'un et du multiple*. Paris: PUF, 2013; MICHON, Pascal. *Marcel Mauss retrouvé. Origines de l'anthropologie du rythme*. Paris: Rhuthmos, 2010. A Revue du MAUSS lançou indispensáveis edições sobre a obra de Mauss: Revue du MAUSS semestrielle. *L'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss*. n° 8 (1996 2e sem.). E um importante número especial revisitando Mauss foi publicado mais recentemente em 2010: Revue du MAUSS semestrielle. *Marcel Mauss vivant*. n° 36 (2010 2e sem.). Toda a obra do líder do MAUSS, Alain Caillé, deve ser considerada como contribuição interpretativa à obra de Mauss. Ver em especial: CAILLÉ, A. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002.
No Brasil temos os artigos de Marcos Lanna, um deles em parceria com David Graeber - LANNA, Marcos. "Nota sobre Marcel Mauss e o *Ensaio sobre a Dádiva*". *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, 14: p. 173-194, jun. 2000; LANNA, Marcos; GRAEBER, D. "Comunismo ou comunalismo? A política e o 'Ensaio sobre o dom'". R*evista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2005, V. 48 Nº 2. – e os escritos organizados pelo responsável pela surcursal do MAUSS no Brasil, Paulo Henrique Martins: MARTINS, Paulo Henrique (org.). *A dádiva: entre os modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002; "A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, Dezembro 2005: 45-66; MARTINS, Paulo Henrique (Org.); CAMPOS, R. B. C. (Org.). *Polifonia do dom*. Recife: UFPE, 2006. Duas edições especiais com artigos sobre a obra de Mauss foram publicadas por revistas brasileiras: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol.23 no.66 São Paulo Feb. 2008; e, mais recentemente, Dossiê: Sociologia da Dádiva. Sociologias vol.16 no.36 Porto Alegre May/Aug. 2014.

ensino francês, juntando-se ao seu tio na Universidade de Bourdeaux, no outono de 1890 (FOURNIER, p. 17), licenciando-se pela Faculdade de Letras em 1893. Fortemente influenciado por leituras do filósofo e psicólogo das emoções Théodule Ribot (1839-1916) e pelo caráter exemplar de Durkheim, de quem foi primeiro discípulo e colaborador próximo – que foi quase que seu "alter ego", como ele mesmo diz –, optou por seguir carreira acadêmica. Segundo o próprio Marcel, ele teve a sorte de ter sido enriquecido na sua juventude pela proximidade de três grandes homens: além de Durkheim, o acadêmico Sylvain Lévi e o socialista Jean Jaurès.[160]

A fim de realizar o rito de iniciação e de passagem denominado pelos nativos franceses de "agregação em filosofia", obrigatório para tornar-se um acadêmico civilizado, foi estudar em Paris nos anos de 1893-4 (Ibid, p. 28). Fez, para tanto, cursos na Sorbonne com, dentre outros, Émile Boutroux, e no *Collège de France* com Ribot (Ibid, p. 30), passando em terceiro lugar em 1895, na frente de seu amigo e colaborador Fauconnet (Ibid, p. 31). No mesmo ano, ingressou como estudante na *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), em Paris, estudando, na 4ª seção, ciências da história e filologia, e na 5ª seção, ciências religiosas e línguas, tendo como professores Sylvain Lévi (religiões da Índia e sânscrito)[161], Israël Lévi (judaísmo talmúdico e rabínico e hebreu), Antoine Meillet[162] (linguística comparativa indoeuropeia) e Léon Marillier (religiões primitivas) (FOURNIER, M. *Marcel Mauss*, p. 44). Lá conheceu, em 1896, o seu principal colaborador, Henri Hubert, que se tornará posteriormente seu "irmão gêmeo" (Ibid, p.48). Mauss propôs como projeto uma tese sobre *A prece*, que será o primeiro de muitos projetos que jamais terminou, apesar das pressões contínuas de Durkheim e de sua mãe.[163]

Em 1897-8, fez viagem de estudos, por recomendação de Sylvain Lévi, pela Inglaterra e pela Holanda, tendo em vista realizar estudos de ciências da religião e estabelecer contatos da área. Na época, a Inglaterra era o centro das investigações

---

[160] MAUSS, M. O3, "Sylvain Lévi" (1935), p.344, apud FOURNIER, M. *Marcel Mauss*, p.20.

[161] Silvain Levy influenciou profundamente Marcel Mauss e foi um grande amigo e "segundo tio". FOURNIER, M. *Marcel Mauss*, cap.2, seção "A 'Second Uncle': Sylvain Lévi", p.43ss. Camille Tarot analisa detidamente a influência de Silvain Lévi, que o iniciou na abordagem filológica nos estudos das religiões: TAROT, C. *De Durkheim à Mauss: l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*. Paris: la découverte/Mauss, 1999, cap.15.

[162] Antoine Meillet (1866-1937), ex-aluno de Ferdinand de Saussure, foi um dos maiores linguistas franceses do período, participando estreitamente do círculo de Durkheim, colaborando com *L'Année* e empregando o método durkheimiano de investigação dos fatos sociais aos fenômenos linguísticos.

[163] Publicada inacabada em 1909: MAUSS, M. O1, "La Prière". Quando ingressou na EPHE, a sua primeira lição foi sobre as Formas Elementares da Prece. MAUSS, M. "Leçons sur les Formes Élementaires de la Prière" (1901-3), in O1, mas nos anos seguintes ele não mais leciona sobre o tema.

etnológicas das sociedades ditas primitivas, constituindo uma verdadeira escola de antropologia religiosa (Max Müller, Edward Tylor e James Frazer eram os ícones da área e lecionavam na Inglaterra). Mauss contactou com H. Kern, C. P. Tiele, Willem Caland, Moriz Winternitz, Edward Tylor, James Frazer (de quem se tornou amigo) e assistiu seminários de Max Müller (de quem jamais escondeu uma antipatia e quase que desprezo pelo charlatanismo) (FOURNIER, p. 62). Durante a viagem, concebe e começa a escrever, em parceria com Henri Hubert e sob pressão de Durkheim, um ensaio de *teoria geral do sacrifício*, que será publicado, em 1899, no *Année Sociologique*.[164]

Por convite de Sylvain Lévi, Mauss já leciona informalmente na EPHE em 1900-1901 sobre "Religiões da Índia Leste" – textos védicos, filosofia yoga e sistemas de explicação das religiões indianas –, mas, com a morte trágica de seu antigo professor de religião primitiva, Léon Marillier, assumiu, em 1901, não sem uma forte mobilização política por parte de Lévi e Durkheim, a cadeira de "história das religiões de povos não civilizados", tornando-se colega de Hubert, que acabara de assumir a cadeira de "religiões primitivas da Europa".[165]

Os anos seguintes são de intensa atividade intelectual. Por convite de Durkheim, escrevem em parceria um clássico estudo sobre as *formas primitivas de classificação* (1901-2)[166], que abriu o caminho para a sociologia do conhecimento que será proposta por Durkheim em *Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), livro que, na verdade, foi escrito a quatro mãos juntamente com Mauss. A divisão intelectual do trabalho de produção do artigo foi relatada pelo próprio Mauss: "Eu forneci todos os fatos. Ele os explicou".[167] A importância deste ensaio, que longe de ser puramente sociológico, tinha uma intenção inteiramente filosófica, é bem expressa por Fournier:

---

[164] MAUSS, M., HUBERT, H. O1, "Ensaio sobre a Natureza e a Função do Sacrifício" (1899). A ideia surgiu do livro de Sylvain Lévi, que publicou, em 1898, um livro sobre a doutrina do sacrifício dos Brâmanes (FOURNIER, M. *Marcel Mauss*, p.70). Fournier não deixa de ver, neste ensaio, uma intenção política presidindo o problema da relação entre o indivíduo e a sociedade, tal como presente no problema do sacrifício à pátria, que não é sem correlação com o engajamento em defesa de Dreyfus. FOURNIER, M. "Introduction", in *Écrits politiques*, p.13, nota 2.

[165] Ibid, "Cap.4. In the cenacle". Na Lição Inaugural, Mauss deixa claro seu desconforto com o nome da cátedra, tendo em vista seu teor evolucionista, ressaltando que não existem propriamente religiões "primitivas". Marcel Mauss, "L' enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés, à l'École des hautes études," Revue de l'Histoire des Religions 45 (1902), in Mauss, Oeuvres, 2:229–30.

[166] DURKHEIM, E. ; MAUSS, M.. "De Quelques Formes Primitives de Classification. Contribuition à l'Étude des Représentations Collectives" (1901-2), in O1.

[167] MAUSS, Marcel. "L' oeuvre de Mauss par lui-même" (1930), *Revue Française de Sociologie* 20, no. 1 (January–March 1979): 210, apud, FOURNIER, M. *Marcel Mauss*, p. 118.

> Durkheim e Mauss abrem assim uma nova via que conduzia a uma sociologia do conhecimento. Era possível analisar outras 'funções ou noções fundamentais do entendimento humano', tal como desejam fazer (as ideias de espaço, de tempo, de causa, de substância, as diferentes formas de raciocínio, etc.). Como Mauss iria assinalar, essa era a missão do *Année Sociologique*: 'Com a concordância de Durkheim, nós isolamos imediatamente o problema da razão'. As representações religiosas seriam abordadas a partir de 'muitos lados': número, causa (o ensaio sobre as origens dos poderes mágicos), espaço, tempo (um ensaio sobre a origem da noção de tempo), alma, mundo (a noção de orientação), gênero, espaço. Mauss concluiu mais tarde: 'Esse [era] um dos mais importantes projetos filosóficos jamais empreendidos por uma escola' (MAUSS, p. 218)

É no interior desse projeto maior de uma sociologia durkheimiana da religião que seria, ao mesmo tempo, a via régia de uma sociologia do conhecimento, que Mauss empreendeu, juntamente com Hubert, investigações sobre a magia. Ele lecionou, nos primeiros anos da EPHE, não apenas sobre as formas elementares da prece, que era tema de sua tese, mas também sobre magia – estudos críticos de documentos sobre magia entre melanésios (1901-3), teoria geral da magia na sua relação com a religião (1903-4) e análise de noções básicas de magia (1904-5)[168] –, investigações das quais resultará uma publicação, com Hubert, no *Année Sociologique*, sobre a *teoria geral da magia* (1902-3),[169] e, também, um estudo crítico bibliográfico sobre a origem dos poderes mágicos (1904).[170] Leciona cursos, igualmente, sobre proibições rituais (1906-7; 1909-10), fórmulas rituais (1908-11) e a origem das crenças nas fórmulas rituais (1913-4); sobre sociedades secretas (1906-7); sobre sistemas religiosos africanos (1906-9), sobre a relação entre clãs e religião nos Pueblo (1907-8). É como parte da "missão sociológica" que ele empreende igualmente (em parceria com o especialista sobre esquimós H. Beuchat) uma análise das correlações entre a morfologia social e as representações e práticas sociais nas sociedades esquimós (1904-5).[171] Em 1909, publica, com Hubert, o único livro de sua vida, que é na verdade uma coletânea dos artigos sobre magia e religião escritos no período: *Mélanges de l'Histoire des Religions*.[172]

Em busca das *formas elementares do fenômeno religioso*, Mauss considera, já neste tempo, que a sociologia precisa tanto da história quanto da etnografia. Para

---

[168] Foram publicadas em: MAUSS, M. O2, "Leçons sur la Magie" (1902-5).

[169] MAUSS, M.; HUBERT, H. "Esquisse d'une Théorie Generale de la Magie" (1902-3). *Année Sociologique*. *1902-3*. Publicado em MAUSS, M. AS.

[170] MAUSS, M. O2, "L'Origine des Pouvoirs Magiques dans les Sociétés Australiennes. Étude Analytique et Critique de Documents Ethnographiques" (1904).

[171] MAUSS, M. ; BEUCHAT, H. "Morphologie Sociale. Essai sur les Variations Sazonées dans les sociétés Skimó" (1904-5). *Année Sociologique*. *1904-5*, in AS (2ª edição).

[172] MAUSS, M. ; HUBERT, H. *Mélanges de l'Histoire des religions* (1909). É uma compilação dos dois ensaios mencionados acima sobre a magia, mais um pequeno ensaio sobre a representação do tempo na magia – "Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie" (1905) – e uma introdução escrita a quatro mãos escrita em 1906: MAUSS, M.; HUBERT, H. O1, "Introduction à l'Analyse de Quelques Phénomènes Religieux" (1906).

ele, a inteligibilidade das formas religiosas arcaicas é fundamental para compreender o tempo presente e nosso futuro. As palavras de Mauss são tão pertinentes quanto são ressoadas por Gauchet mais recentemente, no que veremos no capítulo a seguir: o conhecimento do passado nos conduziria a uma melhor compreensão do presente, a fim de ajudar a humanidade a se tornar mais ciente de seu futuro (MAUSS, 1904, p. 135). Ainda que ele esteja fazendo, nessa fase, investigações fortemente associadas às teses de Durkheim, Tarot assinala bem que, sob influência de Sylvain Lévi, com seu emprego do método filológico ao estudo crítico e rigoroso dos fenômenos religiosos, ele adquire uma sensibilidade à importância da linguagem e da filologia para a sociologia, o que havia sido curto-circuitada pelas teses durkheimianas. O lapidar enunciado de Mauss, em carta de 1898, resume bem onde estará sua inovação em relação ao tio: "é preciso ser um bom filólogo para ser um bom sociólogo".[173]

Paralelamente à formação intelectual e às investigações científicas da juventude, Mauss atuou com igual energia na atividade política. Ele foi um *dreyfusard*, assim como Durkheim, mas, diferentemente dele, foi um ativista e revolucionário socialista, participando de assembleias políticas e de reuniões do movimento cooperativo, pacifista e internacionalista. Em Bourdeaux, ele integrou o *Groupe des Étudiants Socialistes*, ao lado de Marcel Cauchin, e aderiu ao *Parti Ouvrier Français* (POF).[174] Quando se preparava para agregação, participou igualmente do *Groupe des Étudiants Collectivistes*, que tinha por objetivo não apenas o ativismo revolucionário, mas principalmente a reflexão teórica sobre o que deveria ser o socialismo, tendo em vista, em oposição aos guesdistas e aos anarquistas, buscar uma "terceira via, humanista, mas científica, ao socialismo" *(*FOURNIER, p. 33). Ele foi, também, "braço direito" de Jean Jaurès (que era amigo de Durkheim). E publicou escritos políticos e resenhas em diversas revistas e jornais socialistas: *Le Devenir Social, Le Mouvement Socialiste, Notes Critiques. Sciences Sociales, Action Socialiste* e no grande jornal *L'Humanité*, fundado por Jaurès, em 1904, do qual Mauss torna-se acionista e representante do conselho de administração, publicando nele uma dezena de artigos (Ibid, p.19).

[173] MAUSS, M. "Carta de Marcel Mauss a Paul Lapie", Março de 1898; apud TAROT, C. *De Durkheim à Mauss*, epígrafe do Livro Segundo.
[174] FOURNIER, M. *Marcel Mauss*, p.27; FOURNIER, M. "Introduction", in EP, p.12. O POF foi criado, em 1879, por Jules Guesde (na verdade Jules Bazile), com ajuda de Marx, mas não era propriamente um partido marxista.

Seu primeiro grande texto político foi publicado em 1899, ou seja, no mesmo ano em que publicara sua teoria geral do sacrifício; nele define as características da ação socialista (MAUSS, 1899), no que se inscreve na tradição ao mesmo tempo *republicana* e *revolucionária* de Guesde, Jaurès e Vaillant[175], mas afasta-se da intransigência dos guesdistas e toma Jaurès como figura simbólica maior, defendendo a construção de um socialismo senão *unitário*, ao menos *unido*. A união socialista virá em 1905, com o nascimento do S.F.I.O. (*Section Française de l'Internationale Ouvrière*), sob o comando de Jaurès, ao qual Mauss adere.[176] Entre 1904-5, ele realiza viagens pelo exterior como enviado especial do partido.[177] Desde cedo, ele se mostra assim um "homem de partido" (FOURNIER, 1997, p. 18). Mais tarde, ele participa do *Groupe des Études Socialistes*, fundado por Robert Hertz (1908), que era de certa forma uma tentativa de colocar a sociologia durkheimiana a serviço do socialismo (Ibid, p. 24).

Como parte da atividade de militância socialista, Mauss se engaja também pessoalmente nas cooperativas em várias ações: participação na cooperativa de consumo *L'Avenir de plaisance* (1896-7); fundação de uma cooperativa de alimentos, com Philippe Landrieu, chamada *La Boulangerie* (1900); participação como delegado da *Coopérative Socialiste*, do Iº Congresso Nacional e Internacional das Cooperativas Socialistas, em Paris, no qual apresentou um relatório sobre relações internacionais; participação, enfim, do Congresso Oficial do Comitê Central das Cooperativas. No debate em torno do cooperativismo que anima os anos 1890, em que o socialismo revolucionário às vezes se opôs às experiências cooperativistas ao vê-las como formas de desvio da ação do proletariado rumo à revolução, Mauss entra no debate e, segundo seu biógrafo, converte Jaurès à cooperação (FOURNIER, p. 22). Fournier sintetiza bem a forma pela qual ele compreende a importância do associativismo e do cooperativismo para a vida democrática e a emancipação do operariado:

---

[175] A definição destes três socialistas como pertencendo a uma "tradição ao mesmo tempo republicana e revolucionária" é do próprio Mauss, em: MAUSS, M. "Avant le congrès. Double Question". *L'Humanité*, 10 de dezembro, 1920, p.2, apud FOURNIER, M. ibid.

[176] União que durará até a cisão em 1933, devido à divisão desencadeada pelo movimento reformista liderado por Marcel Déat, entre o S.F.I.O. e o Partido Socialista Francês.

[177] Ele vai ao: a. Congresso das cooperativas alemãs de Hamburgo; b. ao congresso de Budapeste, c. ao Congresso das Cooperativas inglesas de Paisley; e d. segue em missão, enviado por Jaurès meio que a contragosto, representando o *L'Humanité*, para a Rússia em 1906, tendo que voltar correndo com o Tzar dissolve a Assembleia (FOURNIER, M. "Introduction", in (ed.). *Écrits politiques*. Paris: Fayard, 1997, p.19).

> A importância que Mauss dá, por sua parte, ao movimento cooperativo se vincula à ideia que ele faz da solidariedade e da democracia: a República deve ser 'social'. Nem tudo, portanto, se joga na esfera política; é preciso se preocupar com a vida associativa. A cooperação constitui, aos olhos de Mauss, uma 'forma espontânea e não obrigatória de democracia'; é, ao mesmo tempo, um 'exemplo de propriedade coletiva' e uma 'obra da solidariedade operária e popular'. E se ela é socialista, tanto melhor: a cooperação torna-se então o meio de melhorar o bem-estar de seus membros, contribuindo também para a 'emancipação geral do proletariado' (FOURNIER, p.21).

As ações cooperativas integram ao socialismo a dimensão da fraternidade, de uma fraternidade universal e humanista, que é fundamental para, em conjunção com a liberdade e a igualdade, construir o horizonte de um socialismo pluralista a partir da ação no presente, sem esperar pela apocalíptica crença na revolução:

> Liberdade e igualdade, certamente, mas também fraternidade, a 'fraternidade humana'. Tal é, segundo Mauss, o horizonte da ação. Não é questão de esperar a grande noite [da revolução]: a mudança pode ser feita imediatamente, no próprio seio da sociedade capitalista; podemos, portanto, 'viver agora mesmo a vida socialista, criá-la em todas as partes' (Ibid, p. 22-3).

A Primeira Guerra Mundial, porém, é um marco d'águas no itinerário de Mauss, que pode ser considerado como um fosso que inaugurará uma segunda fase. Não apenas pelos efeitos costumeiros da guerra, mas também porque alguns dos principais representantes da escola durkheimiana e amigos de Mauss desaparecem nas trincheiras – o filho de Durkheim, André Durkheim, Robert Hertz, Maxime David, Antoine Bianconi, Jean Reynier –, ou nos antecedentes da Guerra: o assassinato de Jaurès, em 1914, que muda tudo para Mauss.[178] Apesar do pacifismo, com o assassinato de seu amigo e, após, com a mobilização geral com o início da guerra, ele se engaja como "soldado-intérprete". No pós-guerra, após as perdas de boa parte da geração da escola durkheimiana e com a morte de Durkheim, falecido em 1917 sob o efeito mortificador do golpe efetuado pela morte de seu filho sucessor, Mauss se verá com a pesada responsabilidade de zelar pela herança durkheimiana, tendo de reconstruir a escola sociológica francesa.

No retorno da Iª Guerra, ele passa a considerar a questão dos *potlatch* nos cursos (descritos por W. H. R. Rivers), lecionando cursos de análises de documentos etnográficos (Baldwin Spencer, Thurnwald, Rivers) (1920-2) e de Malinowski (1923-4). Ele já havia publicado sobre moeda e sistemas de trocas arcaicas em 1914 (MAUSS, 1914). E já havia lecionado sobre o tema a partir de

[178] O militante pacifista Jaurès foi assassinado, em 31 de julho de 1914, em um café em Paris por um bandido nacionalista francês, como é expressamente dito em seu nome, Raul *Villain*, que cometeu a vilania porque queria a Guerra; e, logo depois, de fato, se iniciou a mobilização geral.

1910: sobre serviços religiosos, econômicos e legais entre clãs e frarias nas tribos do Noroeste Americano (1910-12) e sobre formas primitivas de contratos e trocas coletivas (1912-3). Mas é no pós-guerra que as investigações consolidam, no que resultarão na publicação de seu maior escrito, o *Ensaio sobre o Dom* (1923-4).[179] Ainda em 1924, funda, juntamente com Levy-Brühl e Paul Rivet, o *Institut d'Etnologie* de Paris, (MAUSS, 1923) o que o tornará responsável pela formação da primeira geração de antropólogos franceses (Georges Dumézil, André Leroi-Gouhran, Roger Caillois, Georges Battaille, Claude Lévi-Strauss e muitos... muitos outros). No trabalho de reconstrução da escola sociológica francesa, ele publica uma retrospectiva histórica da sociologia (MAUSS, 1933), bem como importantes ensaios de sistematização da sociologia. (MAUSS, M. O3, "Divisions et proportions des divisions de la sociologie." (1927). *L'Année Sociologique*, nº2 da nova série; Fragments d'un plan de sociologie descritive (1934).

A partir de 1920, ele tornou-se responsável pela "invenção do simbólico" e a fundação de um campo de estudos que podemos intitular, com Tarot, de *antropologia do simbólico*. A teoria do simbólico é desenvolvida propondo uma cooperação entre antropossociologia com a psicologia e a psicopatologia (MAUSS, 1924) bem como com a história. Donde deriva a renovação metodológica das ciências sociais por meio da proposta de investigação dos *fatos ou fenômenos sociais totais*, capaz de recompor o *homem total*. O campo de investigação é vastíssimo, sendo os escritos de Mauss fragmentos de investigações que jamais se colocaram na perspectiva de uma sistematização teórica: sobre a expressão obrigatória dos sentimentos em rituais funerários, compreendendo-a como formas de linguagem (MAUSS, 1921); sobre a eficácia simbólica das crenças selvagens, em que, pela sugestão da morte, são capazes de efetivamente acarretarem a morte real do infrator (MAUSS, 1926); sobre a história das categorias de pessoa humana (MAUSS, 1938); e, enfim, o texto clássico sobre as técnicas corporais, onde investiga como o simbolismo se expressa e se reproduz por práticas corporais, abrindo o campo de investigação do modo como o simbólico opera encarnado na ação social, no corpo dos sujeitos e na expressividade de seu agir (MAUSS, 1934).

Paralela e articuladamente às investigações científicas temos as incursões políticas. No pós-guerra os temas da nação e do nacionalismo, da paz e do

[179] Escrito nos anos 1923-4, foi publicado no *Année Sociologique* em 1925: MAUSS, M. SeA, "Ensaio sobre a dádiva" (1925).

pacifismo, da Europa, do cooperativismo e de um socialismo renovado estão no coração da análise. Entre 1920-1925, publica mais do que nunca escritos políticos, no *Le Populaire,* no *L'Action coopérative* e principalmente no *Vie Socialiste*. Dois temas se tornam centrais para a reflexão ao mesmo tempo política e intelectual: o da *civilização* e o da *nação*. Mauss se dedica a uma clarificação do conceito e das formas de civilização, esboçando um escrito sobre os seus elementos e formas, e lecionando no *Collège de France,* em 1931-2, um curso sobre a história geral da civilização e o uso da noção de primitivo em sociologia.[180] Ele concebe e começa a empreender, também, o projeto de sua *magnum opus*, ao mesmo tempo descritiva, histórica e normativa, sobre a Nação, iniciado em torno de 1919-1920, mas que acaba por não ser realizado (MAUSS, 1920)[181]. Tal projeto está inteiramente vinculado com suas reflexões políticas do imediato pós-guerra, em que prevalece o objetivo de uma renovação do *socialismo*, de um socialismo "sem doutrinas", vinculado ao problema da possibilidade de uma paz entre as nações: será o projeto *internacionalista* e *socialista* de uma paz entre as nações possível?, eis a questão. Averso ao nacionalismo e objetivando o socialismo internacionalista, ele entende, contudo, que a experiência da nação é central à vida moderna. No plano da obra, ele oscila, portanto, entre o tema do socialismo e da nacionalização, de um lado, e o tema da nação e do nacionalismo, de outro, que são, na verdade, para Mauss, as duas faces de toda análise global das sociedades contemporâneas (FOURNIER, 2004, p. 213). Ele formula, segundo Schnapper, a ideia de cidadania como "comunidade de cidadãos" (SCHNAPPER, 1994.), o que, no plano internacional, remete a um direito internacional fundado sobre uma sociedade universal efetivamente existente: "não é mais possível criar e fazer uma língua universal antes de existir uma sociedade universal, [assim como] não é mais possível criar uma paz universal antes que exista uma sociedade universal [...] o espírito de paz é antes de tudo o espírito de federação [...]. Somente quando houver Estados-Unidos da Europa é que haverá paz na Europa, [assim como] somente quando houver Estados Unidos do Mundo é que haverá paz no Mundo" (MAUSS, 1920, p. 224).

[180] DURKHEIM, E ; MAUSS, M. "Note sur la Notion de Civilisation" (1913), in O2 ; MAUSS, M. "Les Civilisations. Éléments et Formes" (1929), in O2. Ver FOURNIER, M. *Marcel Mauss*, p.274.

[181] Mauss fez uma conferência sobre o tema no Congresso de filosofia em Orford, em 1920: O3, "Le Probleme de la nationalité" (1920). O fragmento do que seria o livro foi publicado, por Lévi-Brühl, em 1956. Sobre a gestação e aborto do projeto, ver: FOURNIER, M. "Mauss et "la nation", ou l'oeuvre inachevée". Sociologie et sociétés, vol. 36, n° 2, 2004, p. 207-225. Os textos do autor foram compilados recentemente, com o trabalho de Fournier e Jean Terrier, em: MAUSS, M. *La Nation*. Paris: PUF, 2013.

Neste contexto, ele se engaja também em uma crítica ponderada, mas severa, do bolchevismo, tratando dentre outras coisas do problema da relação entre o socialismo e a IIIª Internacional, bem como sobre as razões do retubante fracasso da revolução bolchevique e de sua violência; em 1923, publica na *Vie Socialiste* uma série intitulada *Sur la Violence*[182], e concebe o projeto de um livro dedicado à "apreciação sociológica do bolchevismo", que, mais uma vez, jamais foi realizado, acabando por publicar apenas um esboço do que seriam as conclusões (1924).[183]

Os anos 1930 foram o apogeu de Mauss, com o ingresso no *Collège de France* (1930), depois de três fracassadas tentativas, e com o retorno da esquerda ao poder (1932), mas logo o partido socialista irá dividir (1933), problemas de saúde aparecerão e o nazismo entrará em ascensão (FOURNIER, p. 44). Se, no início dos anos 1930, os temas da nação, da paz, da Europa e do socialismo estão no coração da análise, já nos meados da década, com a vaga de nacionalismos e, posteriormente, com a ascensão de Hitler (1933), ele estará menos preocupado com a luta socialista e mais engajado em prol do pacifismo, do desarmamento e da Sociedade das Nações, juntando-se ao movimento antifascista, aderindo ao Comitê de Vigilância dos Intelectuais Antifascistas e participando do Comitê Mundial contra a Guerra e o Fascismo (Ibid, p. 49-51).

Nesse período, ele manifesta profunda preocupação com a proliferação das propostas de *remitização*, onde o tema do *sagrado* é retomado em vários cantos, inclusive no *Collège de Sociologie*, que surge dentre os discípulos de Mauss, que se apropriam das aquisições de seu mestre por meio das lentes do surrealismo (Georges Bataillle, Michel Leiris, Roger Caillois, Anatole Lewitzky), a fim de construir uma *sociologia sagrada*. Projeto em relação ao qual Mauss mantem uma distância reticente, ou mesmo crítica – como vemos na Carta de Mauss a Caillois, de julho de 1938, escrita a respeito de sua leitura do manuscrito de *Le Mythe et l'Homme* (1938)

[182] A série de artigos do período entre 1920 e 1924 sobre o bolchevismo: MAUSS, M. EP, Motifs honorables. La Vie socialiste, 20 novembre 1920; Pour Moscou. La Vie socialiste, 30 avril 1921; "Fin de la violence en Italie". La Vie socialiste, 16 juillet 1921; "Les affaires des Soviets" (1921). La Vie socialiste, 13 août 1921; "Il faut choisir" (1922). Les Vosges socialistes, 30 septembre 1922; "La vente de la Russie" (1922). La Vie socialiste, 18 novembre 1922; "Pour les bolcheviks" (1922). La Vie socialiste, 9 décembre 1922; "Fascisme et bolchevisme. Réflexions sur la violence" (1923). La Vie socialiste, 3 février 1923; "Observations sur la violence. II. La violence bolchevik. Sa nature. Ses excuses" (1923). La Vie socialiste, 10 février 1923; "Observations sur la violence. III. La violence bolchevik. Bilan de la terreur. Son échec" (1923). La Vie socialiste, 17 février 1923; "Observations sur la violence. IV. La violence bolchevik. La lutte contre les classes actives" (1923). La Vie socialiste, 24 février 1923; "Observations sur la violence. Contre la violence. Pour la force". La Vie socialiste, 5 mars 1923.

[183] MAUSS, M. "Appréciation sociologique du bolchevisme" (1924) . *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 31 (1): 103-132, 1924. No ano seguinte: "Socialisme et bolchevisme" (1925). *Le monde* slave. Sobre a crítica ao bolchevismo, ver: BUSINO, G. "Marcel Mauss, interprète d'un phenomène social total : le bolchevisme". *Revue Européenne des sciences sociales,* vol. XXXIV, nº 105, 1996, pp.75-93 ; DZIMIRA, S. *Marcel Mauss, savant et politique*, cap.7. Démocracie et critique du bolchévisme. Qu'il faut savoir s'opposer sans se massacrer".

dado por Caillois para sua apreciação. Após elogiar o trabalho bem feito de analista dos mitos, Mauss parte para uma severa crítica do autor, que na verdade é um diagnóstico da época:

> o que eu creio um descarrilhamento geral, do qual você mesmo é vítima, é esta espécie de irracionalismo absoluto pelo qual você termina, em nome do labirinto e de Paris, mito moderno; mas eu creio que você está, neste momento – provavelmente sob a influência de Heidegger, [que é] um Bergsoniano caído no hitlerismo –, legitimando o hitlerismo embrutecido de irracionalismo, e, sobretudo, esta espécie de filosofia política que você tenta fazer sair dele em nome da poesia e de uma vaga de sentimentalidade. Da mesma forma que estou persuadido de que os poetas e os homens de grande eloquência podem algumas vezes ritmar a vida social, da mesma forma eu sou cético sobre as capacidades de uma filosofia qualquer, e sobretudo de uma filosofia de Paris, de ritmar o que é que seja (MAUSS, 1938, p. 87).

Com o estouro da IIª Guerra, a ocupação nazista de Paris e a instauração do Regime Vichy do marechal Pétain, em 1940, tendo sido feitas restrições aos judeus, Mauss acaba por se demitir em setembro da *École Pratique* e, no mês seguinte, do *Collège de France*. Decide ficar em Paris, talvez por se saber intocável devido à notoriedade. Chega a defender alguns colegas e antigos alunos judeus, porta, com orgulho, quando obrigatória, a estrela amarela em seu casaco e, em outubro de 1942, é expulso de seu apartamento quando requisitado por um general alemão (FOURNIER, 1997, p. 53). Com perdas de memória e sem sua biblioteca, quase não produz mais nada e pára de ler. Tendo perdido o vigor e a vivacidade de espírito ao longo da guerra e da ocupação, vai “desligando lentamente”, como ele mesmo diz, até falecer em 11 de fevereiro de 1950 (Ibid, p. 54).

2 FATOS SOCIAIS TOTAIS E A REDESCOBERTA DO ARCAICO

> [...] é essencial que a sociologia se torne consciente de si mesma afirmando-se como *saber antropológico* [...] o devir antropológico é o índice do destino filosófico manifesto pelas ciências sociais (KARSENTI, 1997, p. 286)

2.1 DA REPRESENTAÇÃO AO SIMBOLISMO, DA CAUSALIDADE À TRADUÇÃO

A data de nascimento da antropologia do simbólico é facilmente estabelecida: 1924, quando da intervenção de Mauss na Sociedade de Psicologia sobre o tema *Relações Reais e Práticas da Psicologia e da Sociologia* (TAROT, p. 271).[184] Quem propôs o termo "antropologia do simbólico" foi Camille Tarot. Com ele, pretende assinalar que o projeto de Mauss está vinculado a uma *questão antropológica*, ainda que o termo antropologia seja evitado por ele devido a estar associado, na França, à antropologia física e biológica. Mas, em 1931, Mauss já concebe um lugar de excelência à antropologia: "a antropologia é o conjunto das ciências humanas" (TAROT, p 275). Ela tem por objetivo vincular os fatos sociais ao "fundo psíquico da humanidade", sendo o *simbólico* a instância que articula ambos: psiquismo e sociedade (Ibid, p. 274-5).

Na intervenção no Seminário dirigida a um auditório de psicólogos, Mauss apresenta explicitamente a concepção do social a partir do simbólico, afirmando que a sua paternidade deve ser imputada a Durkheim e ele:

> a noção de símbolo - não é? - é totalmente nossa, saída da religião e do direito. Eis que, há muito tempo, Durkheim e nós ensinamos que não se pode comungar e comunicar entre os homens senão por símbolos, por signos comuns, permanentes, exteriores aos estados mentais individuais, que são simplesmente sucessivos, por signos de grupos de estados tomados em seguida por realidades. Nós chegamos mesmo até a supor porque eles se impõem: porque, em retorno, pela visão e pela audição, pelo fato de que se escuta o grito, que se sente e que se vê o gesto dos outros, ao mesmo tempo que o seu, se os toma por verdades. Eis aí que, há muito tempo, nós pensamos que um dos caráteres do fato social é, precisamente, seu aspecto simbólico. Na maior parte das representações coletivas, não se trata de uma representação única de uma coisa única, mas de uma representação escolhida arbitrariamente, ou mais ou menos arbitrariamente, para significar outras que elas e para comandar práticas (MAUSS, p. 294-295).

Tal como em Durkheim, os símbolos são simultâneos e se interpõem à sucessão dos estados mentais, possibilitando-lhes permanência, constância, coerência e comunicabilidade. E, também de forma semelhante a ele, o símbolo é

[184] A exposição foi publicada em: MAUSS, M. SeA, "Relações Teóricas e Práticas entre a Psicologia e a Sociologia" (1924).

arbitrário e relacional, tendo caráter, antes de tudo, expressivo, para somente em segundo lugar se tornar representativo. Contudo, enquanto que, em Durkheim, o simbolismo ainda é pensado na ordem da representação, onde os símbolos *representam*, ainda que metaforicamente, alguma coisa posta fora do simbólico na esfera do real (a sociedade na forma de forças morais), em Mauss, a noção de representação se dissolve progressivamente na de simbolismo (CAILLÉ, 1998, p. 223). E com isso, o fato social vai se tornando fato social *total*, uma vez que, passando a conceber a sociedade como simbólica, tudo passa a estar em relação dentro de um mesmo *sistema simbólico* (Ibid, p. 224). O todo e as partes, o indivíduo e a sociedade, o psiquismo e o social estão relacionados simbolicamente e não podem mais ser pensados na forma hipostasiada do pensamento da representação. Com o conceito de simbolismo, Mauss abandona o terreno de uma sociologia que explica por meio de *relações causais* para construir uma "antropologia do simbólico" que opera por meio de *relações de tradução* (KARSENTI, p. 85). Para além de Durkheim, igualmente, Mauss enfatiza sobremaneira o *papel do corpo e do ritmo na formação simbólica* e, o que é mais importante ainda, ele propõe que as mais diversas expressões simbólicas, incluindo as técnicas corporais e as expressões obrigatórias dos sentimentos, sejam estudadas como *formas de linguagem* (MAUSS, 1921), como signos de expressões compreendidas, e, mesmo (como na teoria geral da magia), como *formas de juízo*.[185]

Todas essas diferenças entre Durkheim e Mauss são analisadas, com excelência, por Karsenti (MAUSS, 1921) e Tarot (TAROT, 1999). O que nos importa, aqui, é, em primeiro lugar, apresentar, segundo o próprio Mauss, o que ele entende por fatos sociais totais, a fim de, em seguida, nos determos no dom enquanto fato social total, derivando dele as implicações para o pensamento do político e a análise política.

2.2 FATOS SOCIAIS TOTAIS: O RETORNO ÀS COISAS MESMAS

As regras de método do paradigma do dom inaugurado por Mauss podem ser reduzidas em uma assertiva: "O princípio e o fim da sociologia é perceber o

[185] No *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*, Mauss estuda, em analogia com Kant, as formas do pensamento mágico como formas de juízos sintéticos a priori.

grupo inteiro e seu comportamento inteiro" (MAUSS, p. 312). Na linguagem durkheimiana da sociologia de seu tempo, ele diz, no *Ensaio*, que "vimos sociedades no estado dinâmico ou fisiológico", e não no estado morfológico. A abordagem do social pela ótica dos fenômenos sociais totais permite que se ultrapasse a abordagem dissecadora da sociologia, que reduz a sociedade a seu "estado estático ou cadavérico", em que a sociedade é decomposta e dissecada, como se o sociólogo fosse um anatomista. E a forma de abordagem total nos permite entrever a descoberta de fatos novos e inesperados. É o que podemos ver em dois exemplos: o dos historiadores e o dos psicólogos.

O método histórico de reconstrução da concretude do social, que visa não leis gerais, mas sim a singularidade histórica – um método que não é *nomológico*, mas sim *ideográfico*, para utilizar a distinção de Windelband – serve de inspiração ao sociólogo a respeito de como podemos *recompor o todo*:

> Os historiadores sentem e objetam com razão que os sociólogos fazem demasiadas abstrações e separam demais os diversos elementos das sociedades uns dos outros. É preciso fazer como eles: observar o que é dado. Ora, o dado é Roma, é Atenas, é o francês de classe média, é o melanésio desta ou daquela ilha, e não a prece ou o direito em si. Depois de terem necessariamente dividido e abstraído um pouco em excesso, é preciso que os sociólogos se esforcem para recompor o todo (Ibid, p. 311).

O retorno da sociologia à concretude da vida social em movimento depende da observação do comportamento de "homens totais", mas também de "sociedades totais", que são "reações completas e complexas de quantidades numericamente definidas de homens [totais], de seres completos e complexos" (Ibid). Mauss não pretende, assim, estudar "instituições", "instituições complexas" ou "sistemas de instituições", mas sim "'todos', sistemas sociais inteiros" (Ibid). Ele os denomina em alguns lugares, com certa reticência, de "fato social total" ou de "fenômeno social total" (Ibid, p. 187-8, 310-1). Eles são fenômenos que põem em movimento a totalidade da sociedade e de suas instituições, ou ao menos um grande número delas (Ibid, p. 310). E é por meio deles que os homens concretos adquirem consciência de si mesmos e de que vivem em sociedade com outros, uma consciência que é sentimental, antes que intelectual, e bem fugaz: "Foi considerando o conjunto que pudemos perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugaz em que a sociedade toma, em que os homens tomam consciência sentimental de si mesmos e de sua situação frente a outrem" (Ibid, p. 310-1).

Essa forma de abordar a sociedade *in vivo* desfaz, como dissemos acima, as dicotomias, próprias de um pensamento da representação, entre o psiquismo e o social. Por esta razão, Mauss apela para uma frutífera cooperação entre sociólogos e psicólogos (incluindo os psicopatologistas), tendo em vista que ambos versam sobre fenômenos semelhantes, ainda que em escalas e modalidades diferentes:

> [Assim como os psicólogos,] nós também descrevemos o que eles [os homens] são em seus organismos e suas psiques, ao mesmo tempo que descrevemos o comportamento dessa massa e as psicoses que lhe correspondem: sentimentos, ideias, volições da multidão ou das sociedades organizadas e de seus subgrupos. Também nós vemos corpos e as reações desses corpos, das quais ideias e sentimentos costumam ser as interpretações e, mais raramente, os motivos. O princípio e o fim da sociologia é perceber o grupo inteiro e seu comportamento inteiro (Ibid, p. 311-2).

O estudo da totalidade do funcionamento do social permite chegar a conclusões mais universais do que aquelas às quais chegam a sociologia mutiladora. As instituições isoladas da totalidade do social são normalmente muito tingidas de cores locais. Mas o funcionamento completo da sociedade, quando apreendido, permite um trabalho comparativo muito mais profícuo, porque, ainda que as instituições sejam particulares, o modo de funcionamento do social como um todo tem elementos universais que podem ser discernidos pela abordagem englobante. Além do mais, esta abordagem é mais concreta do que aquela feita pelo "empirista". "Nas sociedades, apreendemos mais que ideias ou regras, apreendemos homens, grupos e seus comportamentos. Vemo-los se moverem como em mecânica se movem massas e sistemas, ou como no mar vemos povos e anêmonas. Percebemos quantidades de homens, forças móveis, que flutuam em seu ambiente e em seus sentimentos" (Ibid).

Rompendo, portanto, com o paradigma de matriz positivista predominante nas ciências sociais, a sociologia realiza um movimento de "retorno às coisas mesmas", para fazer alusão à fenomenogia de Husserl, isto é, um retorno à concretude íntegra e viva do social em movimento. E por meio dele que poderemos deflagrar o nascimento do laço político em ato.[186] Isso será feito pela descoberta da lógica do dom arcaico.

[186] Na sua interpretação de Mauss, Karsenti ouve ressonâncias da fenomenologia de Husserl e argumenta, de forma desenvolvida, a favor de um parentesco entre as duas perspectivas. Husserl apela para um retorno à "socialidade viva" na qual o sentido é imanente aos sentidos vividos dos atores (Carta de Husserl a Lévy-Brühl de 11 de março de 1935, apud KARSENTI, B. ibid, p.97).

2.3 ARQUEOLOGIA DO SOCIAL E A REDESCOBERTA DO ARCAICO

A recomposição do todo nos conduz à redescoberta do arcaico. Ainda que o arcaico seja da ordem do passado, tal passado pode sempre ser *reativado*, uma vez que ele é uma camada mais profunda e fundamental da socialidade humana. É um verdadeiro trabalho de *arqueólogo social* que está em jogo: ele busca uma fundação esquecida situada a nível profundo que, uma vez descoberta, permite explicar, reconstrutivamente, as sedimentações, irrupções, cismas e milagres posteriores – onde, "de repente, o espaço e o tempo se confundem, a diversidade viva do instante justapõe e perpetua as eras", como diz Lévi-Strauss. Antes de buscar fazer história, o antropólogo deve estudar a estrutura, mas isso não quer dizer que os dois métodos se excluam, como fica bem claro pela citação acima de Mauss onde discorre sobre o método dos historiadores. De todo modo, ao afirmar a importância do estudo da estrutura, o trabalho arqueológico, ou de geólogo, deve buscar o sentido que precede a todos, do qual todos os outros são transposições parciais ou deformadas. O resultado é epifânico, como vemos nesta bela passagem de Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*:

> O pensamento e a sensibilidade atingem uma dimensão nova em que cada gota de suor, cada flexão muscular, cada arfar tornam-se outros tantos símbolos de uma história cujo movimento próprio meu corpo reproduz, e cujo significado, ao mesmo tempo, meu pensamento abarca. Sinto-me banhado em uma inteligência mais densa, em cujo seio os séculos e os lugares se respondem e falam linguagens afinal reconciliadas. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 54)[187]

[187] Em *Tristes Trópicos* (1955), Lévi-Strauss relata sua curiosidade desde a infância, pela geologia, justificando seu entusiasmo em uma passagem que é tão bela que vale a pena citá-la completa: "Toda paisagem apresenta-se de início como uma imensa desordem que nos deixa livres para escolhermos o sentido que preferimos lhe atribuir. Porém, mais além das especulações agrícolas, dos acidentes geográficos, das transformações da história e da pré-história, o sentido, augusto entre todos, não é o que precede, comanda e, em grande escala, explica os outros? Essa linha tênue e confusa, essa diferença quase sempre imperceptível na forma, e a consistência dos destritos rochosos testemunham que, ali onde hoje vejo um terreno árido, dois oceanos outrora se sucederam. Seguindo passo a passo as provas de sua estagnação milenar e vencendo todos os obstáculos – paredes abruptas, desabamentos, matagais, plantações –, indiferente às trilhas como às barreiras, parecemos agir em sentido contrário. Ora, essa insubordinação tem como único objetivo recuperar um sentido primeiro, obscuro sem dúvida, mas do qual cada um dos outros é a transposição parcial ou deformada. Que se produza o milagre, como ocorre de vez em quando; que, de um lado e outro da rachadura secreta surjam par a par duas verdes plantas de espécies diferentes, cada uma escolhando o solo mais propício; e que no mesmo momento se percebm na rocha duas amonites de involuções desigualmente complicadas, comprovando a seu modo uma distância de algumas dezenas de milênios: de repente, o espaço e o tempo se confundem, a diversidade vida do instante justapõe e perpetua as eras. O pensamento e a sensibilidade atingem uma dimensão nova em que cada gota de suor, cada flexão muscular, cada arfar tornam-se outros tantos símbolos de uma história cujo movimento próprio meu corpo reproduz, e cujo significado, ao mesmo tempo, meu pensamento abarca. Sinto-me banhado numa inteligibilidade mais densa, em cujo seio os séculos e os lugares se respondem e falam linguagens afinal reconciliadas".

Tal arqueólogo deve ser, ao mesmo tempo, um *astrônomo*, uma vez que é pelo desvio da alteridade que se descobrirá o mais profundo de nós mesmos: “O antropólogo é o astrônomo das ciências sociais: ele está encarregado de descobrir um sentido para as configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador”.[188] O arcaico possui um estatuto estrutural e implica, para a leitura lévi-straussiana de Mauss feita por Karsenti, uma concepção formalista do social, que, longe de ser abstrata, é na verdade a única capaz de apreendê-lo na sua concretude, distante dos perigos das abstrações comparativas próprias do empirismo (seja na forma evolucionista, seja na relativista): “o laço social não é reconduzido a um fundamento positivo inaugural, mas a uma *forma* primordial, que não pode ser dita originária em um sentido preciso” (KARSENTI, p. 309); é reconduzido a uma invariável que é condição de possibilidade das variações humanas e que permitem falar em uma comunicabilidade entre as culturas ao mesmo tempo que afirma a incontornável singularidade de cada qual. Ele escavará as camadas da sociabilidade e do espírito humanos buscando trazer à tona uma destas *rochas profundas em que se alicerçou o humano-social*, as estruturas elementares operadoras das atividades humanas, mostrando, ao mesmo tempo, por que e como elas foram e são ocultadas pelas novas sedimentações, por que e como emergiram, historicamente, qualidades e organizações diferentes daquelas que operavam a nível arcaico, e como o arcaico, na verdade, continua a operar implicitamente em certos setores do social[189], ou como vêm à tona, em certos casos, como sendo uma espécie de retorno do recalcado.[190] Na descoberta maussiana temos o núcleo arcaico da obrigação de dar, receber e retribuir, ou, como interpreta Lévi-Strauss, temos a “estrutura da reciprocidade” que manifesta a *função simbólica* presente no pensamento em estado

[188] LEVI-STRAUSS, Cl. “História e Etnologia”, in *Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1975*. Penso também no pequeno e belíssimo discurso de Lévi-Strauss em Genebra, em 1962, na comemoração de aniversário dos 250 anos de Rousseau: LÉVI-STRAUSS, Cl. “Jean-Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem”, in *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976 [1973].

[189] Por exemplo, para Lévi-Strauss, o pensamento selvagem continua a operar em um setor específico das sociedades modernas: a arte. “seja isso deplorável ou motivo de alegria, conhecem-se ainda zonas onde o pensamento selvagem, tal como as espécies selvagens, acha-se relativamente protegido: é o caso da arte, à qual nossa civilização concede o estatuto de parque nacional, com todas as vantagens e os inconveninentes relacionados com uma fórmula tão artificial; e é sobretudo o caso de tantos setores da vida social ainda não desbravados onde, por indiferença ou impotência e sem que o mais das vezes saibamos por que, o pensamento selvagem continua a prosperar" (Lévi-Strauss, Cl. Pensamento selvagem, p.245).

[190] Como no retorno da lógica sacrificial e mítica recalcada no mundo moderno, tão característica de movimentos políticos do século XX e, também, do século XXI: o que é uma chave de leitura para processos de barbarização contemporâneas como o do Estado Islâmico, não tanto pelo recrutamento de indivíduos “nativos” vivendo em sociedades com estruturações culturais, sociais e políticas ditas “pré-modernas”, mas sim, sobretudo, pelo recrutamento de milhares de jovens formados nos países do Ocidente e que, por razões que os europeus tentam compreender em meio à perplexidade, resolvem aderir ao movimento terrorista.

selvagem. O lema do método é bem expresso por Karsenti: “é necessário passar pelo exterior, encontrar a alteridade como tal, decifrar sua eficácia concreta de uma lógica simbólica da qual, em seguida, é possível deduzir o caráter operatório para nossas sociedades” (KARSENTI, p. 308). Desta forma, ao contrário de um pensamento evolucionista, temos um método que se concentra em um “eterno presente, aquele do social como tal, que é o objeto do sociólogo” (KARSENTI, p. 310).

A investigação do fato social total é, nesse sentido, como sugere fortemente Karsenti, “uma modalidade muito particular de *conhecimento de si* que se constrói por um trabalho reflexivo da sociologia sobre si mesma”, feito por um desvio essencial pela etnologia, pela história e, também, pela psicanálise (Ibid). “O desafio do conhecimento etnográfico não é mais medir uma distância ou estabelecer um afastamento, mas sim desvelar um co-pertencimento”, cujo resultado é reinterrogar completamente os fundamentos do que nos parece tão evidente, abrindo-nos “a possibilidade de um novo olhar sobre a vida social em geral e sobre nós mesmos em particular” pela convergência paradoxal entre o familiar e o estranho em que afloram os motivos fundamentais da atividade humana (Ibid, p. 311-2). Pelo estudo dos dons arcaicos, revemos tudo que concebemos sobre o sistema de trocas, o mercado, a moeda, o fundamento do direito e do contrato, as formas de sociabilidade modernas, os fundamentos da moral e da política, e não só...

No caso específico da descoberta do dom arcaico, Karsenti assinala muito bem o que devemos entender pelo arcaico do dom:

> um dispositivo estrutural inconsciente que sustenta constantemente a integralidade de nossa vida social e lhe confere sua configuração específica. Dito de outra forma, se o desvio pelo dom é necessário para apreender o dom enquanto atmosfera na qual nós nos banhamos sem perceber, é não apenas que há um esquecimento do dom, mas que este esquecimento reveste uma função essencial: ele é a marca da lógica simbólica que o dom opera [met en oeuvre] [...] ela é propriamente inconsciente, não simplesmente no sentido em que ela é velada, mas no sentido em que o velamento é a própria condição de sua efetividade (KARSENTI, p. 312).

A proposta de um método reconstrutivo que retorne ao arcaico é levada às suas últimas consequências por Edgar Morin, que, na esteira de Mauss, propõe-se a retornar ao “núcleo arcaico” do humano – entendendo por arcaico não o que é o ultrapassado, antigo e obsoleto, mas sim o que remete à *Arkhè*: ao que é, ao mesmo tempo, a origem, o princípio e o primordial –, não somente com fins teóricos, como também por fins normativos tomados do jovem Marx: realimentar o genérico do

homem, o homem genérico (MORIN, p. 2052). Recorrendo à ideia de fato social total, ele propõe que integremos as ciências fragmentadas para constituir uma ciência do homem em que a antropologia tem o papel de apreender *o caráter morfogenético* do fenômeno humano, incluindo o "problema das origens e dos primeiros desenvolvimentos – paleo- e arkhé-sociedade", mostrando também quais foram as novas emergências que reprimiram, ultrapassaram, recalcaram e mesmo aniquilaram o núcleo arcaico. As ciências do homem se constituiriam em um movimento de integração em que "é possível integrar na nossa visão antropo-social o que no homem é primata, o que é hominídea, o que é sapiental [arcaico], o que é histórico, com, em cada camada, um crescimento de complexidade, a emergência de qualidades novas, a atualização de atitudes, mas também degenerescências de qualidades e esterilização de atitudes antigas" (MORIN, p. 218). Assim, as sociedades arcaicas, redescobertas na revolução maussiana, permitem que se descubra a história humana e as sociedades contemporâneas de outra forma:

> As sociedades arcaicas se multiplicaram, todas semelhantes, todas diferentes, e se expandiram por todo o planeta. Durante milênios, elas não sofreram contradições internas profundas, nem instabilidade destruidora ou criadora que as teriam levado a se transformar radicalmente. Somente em cinco pontos do globo – Oriente-Médio, Índia, China, México, Peru – que se formaram sociedades de um tipo novo, por sua amplitude demográfica e territorial, sua organização, suas diferenciações internas, suas criações: sociedades históricas. São elas que recalcaram, devastaram e, finalmente, no curso dos últimos dois séculos, aniquilaram as sociedades arcaicas que teriam podido perdurar indefinidamente. Todavia, permanece o núcleo arcaico, mais ou menos integrado em todas as sociedades anteriores: o papel gerador-regenerador da cultura, a manutenção, até mesmo ressurgência, da divisão em bio-classes (homens-mulheres e classes de idade), as regras, normas e interditos do sexo, o mito fraternário formando a comunidade [os mitos, os ritos sacrificiais, e, *last but not least*, as trocas de dons...] (MORIN, p. 2053).

A redescoberta do arcaico não é apenas intelectual, é também normativa. Pode-se e deve-se voltar ao arcaico, ao elementar, mas sem "arcaísmo". Com esta renovação pelo arcaico, são redescobertos os *motivos de vida e de ação* que não presidem apenas às sociedades antigas, mas também ao núcleo vital de nossa própria forma de tecer laços políticos e sociais. A alegria de doar em público, o prazer do dispêndio artístico, o prazer da hospitalidade e das festas privadas e públicas, a previdência social e o cuidado com todos, a solicitude das cooperativas e dos grupamentos profissionais. Todas estas experiências enraizadas profundamente na carne do social são tributárias de uma mesma lógica, a do dom (MAUSS, M. EsD, p.295). Mas, afinal, que lógica é essa e como opera? O que é o Dom?

3 A LÓGICA DO DOM ARCAICO: A CARNE À NU

> "Nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes do telhado de palha, para que haja um único teto, uma única palavra". São as mesmas coisas que voltam, o mesmo fio que passa (Ibid, p. 213).

O dom é ambíguo e ambivalente: ele é ao mesmo tempo *voluntário* e *obrigatório*. A *obrigatoriedade* do dom se manifesta como *liberalidade* e como *voluntariedade*. O dom é, aparentemente, livre e gratuito, mas é, ao mesmo tempo, obrigatório e interessado: "essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma, sobretudo, voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública" (Ibid, p. 191; p. 187-8). "Elas assumiram quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente *ficção*, *formalismo* e *mentira social*, e quando há, no fundo, *obrigação e interesse econômico"* (Ibid, p. 188). Desta última passagem, alguns podem retirar uma leitura utilitarista dom: o dom é "ficção, mentira e formalismo", é maximização do interesse próprio pela dissimulação de generosidade. Evitemos esta definição do dom e nos mantenhamos no desconfortável da ambivalência. É dela que nasce a questão do ensaio: descobrir qual é a *regra de direito e de interesse* – "qual força existe na coisa dada" – que faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído, que faz com que os contratos sejam executados (Ibid, p. 188; Ibid, p. 193). Mauss busca uma teoria geral e completa do sistema triádico de obrigações do dom – obrigação do dar, do receber e do retribuir. O problema do *Ensaio* é explicar o porquê da obrigatoriedade do dar, receber e retribuir presente universalmente nas formas de trocas arcaicas.

A "mistura íntima de direitos e deveres simétricos e contrários" lhe dá a aparência de ser contraditório (Ibid, p. 202). Mas não há contradição a partir do momento que, no dom, tudo se mistura.

3.1 NA ATMOSFERA DO DOM: "NELES, TUDO SE MISTURA"

> Trata-se de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca (ibid, p. 212).

Os dons são fenômenos sociais totais, porque “neles, tudo se mistura [...] exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições” (Ibid, p. 187). São “coisas sociais em movimento” (Ibid). É um sistema que mobiliza todas as instituições destas sociedades. Estes fenômenos de trocas são ao mesmo tempo jurídicos, morais, religiosos, econômicos, estéticos, religiosos, mágicos e morfológicos. São jurídicos (de direito público e privado, real e pessoal), são morais (obrigatórios e livres, aprovados ou reprovados, políticos e domésticos), religiosos e mágicos (envolvendo troca entre homens, deuses e espíritos, onde todas as coisas têm “alma”), econômicos (de um lado, produção, com ideias de valor, utilidade, ganho, lucro, riqueza e acumulação, de outro, consumo, com dispêndio puro, puramente suntuário), estéticos (danças, cantos, desfiles, festas, representações dramáticas, objetos decorados), morfológicos (assembleias, feiras, mercados, festas, tudo supondo agregação, e também caminhos, trilhas, etc.), políticos (rivalização entre chefes e manifestação de autoridade, alianças tribais e intertribais, ou internacionais, o *commercium* e o *connubium*) (MAUSS, p. 310). O sistema de trocas de dons é total, assim, porque não se trocam apenas bens móveis ou imóveis e riquezas – não se troca apenas utilidades – mas também são trocadas, acima de tudo, “amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente” (Ibid, p. 190-1). Mas também é total porque não são indivíduos que fazem trocas e contratos entre si, mas sim “o clã inteiro que contrata por todos, por tudo o que ele possui e por tudo o que ele faz, mediante seu chefe” (Ibid, p.192). Enfim, temos com o sistema total de trocas arcaicas uma mobilização de toda a sociedade em torno de um mesmo princípio:

> E todas essas instituições exprimem unicamente apenas um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações (Ibid).

Este sistema de dons e contradons forma um *complexo.* É um sistema total e complexo de prestações e contraprestações que estabelece a obrigatoriedade do dar, receber e retribuir. E tal complexo institui múltiplas relações não apenas entre os humanos: ele estabelece uma relação inter-humana, uma relação entre homens e

coisas, uma relação entre homens vivos e seres invisíveis (deuses e antepassados) e, enfim, uma relação dos homens com a natureza. Os humanos agem por meio de festivais, danças, músicas e oferendas (sacrifícios-festim), fazendo dons à natureza, mas também fazendo dons aos homens tendo em vista atuar sobre a natureza e sobre os deuses (ibid, p. 203-4). Na condição de *inclusão cosmobiológica do regime da religião primeira*, como veremos com Gauchet, a lógica do dom se manifesta totalmente.[191]

O *complexus* formado pela obrigatoriedade de dar, receber e retribuir de todos é, na verdade, uma *estrutura* – uma "estrutura permanente de socialidade", em que "cada uma de suas dimensões tem sua realidade somente pelas relações que entretem com as duas outras, pelas quais ela é, de alguma forma, implicada e relançada" (KARSENTI, p. 404). A reconstrução do ciclo de dons e contradons permite que vejamos a socialidade em movimento em uma perspectiva ao mesmo tempo *global* e *concreta*: global porque apreende as características das trocas por dons, coloca-se no ponto em que se concentram e se articulam o conjunto das relações que uma sociedade tece sempre entre as partes que a compõem, mas é também concreta, porque é a *forma* de tecimento de um complexo de relações entre homens, coisas, natureza, deuses, antepassados, mortos, entre partes e todos, entre cada indivíduo e o conjunto de outros indivíduos, feito em uma dada sociedade singular composta de homens concretos que somente existem lá – é o melanésio de tal ou qual ilha. "Tal é o sentido do conceito de *fato social total*, revelado no dom: por ele, uma estrutura permanente da socialidade se acha posta à luz do dia" (Ibib, p. 412-3). Esta estrutura de socialidade é apreendida em movimento, *viva* e *incorporada* em atores concretos expressando-se de determinada forma, sincronizando-se de seu jeito, com sua vontade e com sua relativa liberdade, ao movimento do conjunto. Desta forma, o que é apreendido da sociabilidade não é um sistema jurídico, formalizado por juristas, mas sim a forma pela qual os "homens totais" agem e se relacionam. É por este método que conseguimos apreender *a formação do laço político na carne do social*:

[191] "Em todas as sociedades do Nordeste Siberiano e entre os Esquimós do Oeste do Alaska, assim como entre os [esquimós] da Costa Asiática do Estreito de Behring, o potlatch produz um efeito não apenas *sobre os homens,* que rivalizam em generosidades, não apenas *sobre as coisas,* que eles se transmitem ou consomem, [mas também] sobre as *almas dos mortos*, que assistem e participam da cerimônia, e das quais os homens carregam o nome, mas também sobre *a natureza*. As trocas de presentes entre os homens, "name-sakes", homônimos dos espíritos, incitam os espíritos dos mortos, os deuses, as coisas, os animais, a natureza, a serem "generosos para com eles". A troca de presentes produz a abundância de riquezas, explicam" (ibid, p.204-5).

> O que o fenômeno do dom revela é o comportamento concreto de homens concretos, e não um conjunto de regras jurídicas e morais conectadas umas às outras e determinadas abstratamente. A totalidade das relações sociais não está presente em estado solidificado e enrijecido, mas em movimento, como o fluxo contínuo da troca que distribui os homens e as coisas no seio de um universo perpetuamente modificado sob a impulsão de sua dinâmica interna. O fato social que está em questão de agora em diante, longe de indicar uma *generalidade desencarnada*, emana da descrição de uma *realidade constituída de experiências comuns* que manifestam a vida do grupo enquanto grupo [...] o completo se identifica aqui claramente ao concreto, o qual é concebido sob a forma da expressão viva de um grupo social considerado na sua globalidade. Esta expressão é aquela de um sistema coerente de prestações nas quais se encontra engajada a representação que os sujeitos têm deles mesmos, em função de sua relação a outrem e, por esse viés, em relação à sociedade na qual eles tomam lugar. Isso Mauss o significa por vezes laconicamente e em um único traço: 'O fato concreto, completo, é o todo, corpo e alma' (Ibib, p. 412-3)

A formação do todo pela interação concreta dos indivíduos em relação expressiva e representativa pode ser dita como constituindo uma verdadeira *dança dos dons e contradons*. A expressão não consta nos escritos de Mauss, mas é bem compatível com suas intuições, uma vez que, para ele, o homem não é apenas um animal doador, mas também um *animal rítmico*: "social e individualmente, o homem é um animal rítimico" (MAUSS, p.85). Sobre isso, Karsenti comenta pertinentemente: "identificado ao nível do dom, o ritmo é posto aqui como forma específica conferida à vida social em geral. De forma que ele se torna uma espécie de matriz de legibilidade do social no nível de cada uma de suas instâncias" (KARSENTI, p. 410). A mistura de tudo com tudo realizada pelo dom tem sua dança e ritmo próprios; e podemos inclusive sugerir uma "antropologia comparada das danças sociais". Nesta metáfora, importa perceber que o dom é um permanente movimento cíclico e rimado, que gera arranjos interativos de todos com todos, e é neste nível que descobrimos a formação do laço político, onde o social adquire carne: "a tríade do dom é essencialmente um movimento cíclico, e que, por conseguinte, o completo não pode ser restituído como tal senão sob a forma eminentemente concreta do processo vital no qual ele toma corpo [ou melhor, adquire carne]" (Ibid, p. 413-4).

Falamos sobre o que é o dom, mas ainda não vimos como Mauss o explica. Sua explicação não é direta e clara, como quase tudo o que ele escreveu, na verdade. Podemos dizer, a respeito da explicação, que ele oscila entre duas: uma, que ganhou notoriedade a partir da crítica de Lévi-Strauss, recorre à teoria nativa do *hau*, outra, à qual Lefort dispensa especial atenção, recorre ao político e ao jogo do reconhecimento.

3.2. A RAZÃO DO DOM: ENTRE MÍSTICA E POLÍTICA?

A regra principal do potlatch é a obrigação de retribuir o presente recebido (MAUSS, p. 193). Como explicá-la? Ele a explica pelo recurso à teoria indígena do direito Maori, ao *hau*. A explicação do maori Tamati Ranaipiri sobre o *hau* é a chave do problema da dom. Ela tem por base esta identificação de um vínculo espiritual dos homens por meio das coisas. A contradição aparente do sistema de dons se dissolve quando percebemos que: "há, antes de tudo, mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos se tratam de certo modo como coisas" (Ibid, p. 202). Quem dá algo dá algo de si mesmo. O *hau* vem como a força que leva à retribuição, que explica "porque se é forçado a isso, porque o donatário tem uma espécie de direito de propriedade sobre tudo o que pertence ao doador. Essa propriedade se exprime e se concebe como um vínculo espiritual" (Ibid, p. 202). É necessário, então,

> [...] retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento, esses bens, móveis ou imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, *a coisa dada não é inerte. Animada, geralmente individualizada,* ela tende a retornar ao que Hertz chamava seu 'lar de origem', ou a produzir, para o clã e o solo do qual surgiu, um equivalente que a substitua (Ibid, p. 200).

A coisa dada não é interte. É animada. A circulação de coisas é identificada com a circulação de direitos e das pessoas. "Em direito maori, o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si" (Ibid, p. 200). Por meio da teoria do *hau,* Mauss consegue explicar até mesmo a desconcertante presença de um terceiro na troca de dons e contradons. A troca de dons não se realiza, no mais das vezes, como o vemos no principal sistema investigado por Mauss*,* o *kula* melanésio, por um dar, receber e retribuir entre dois sujeitos. O círculo do dom tem circulação ampliada, em que A dá a B, que dá a C, que dá a D...*n* dá a A. O lapso do tempo e a circulação da coisa dada, em um movimento em que a retribuição nunca é imediata e nem garantida, são fatores complicadores do dom. Mas que lhe conferem também sua magia política. Como

explicar que a retribuição venha obrigatoriamente de terceiros, e que se troque esperando tal retorno incerto, em uma aposta que, à primeira vista, seria de alto risco? Mauss a explica pelo *hau*, que não é, nada mais, do que um nome para a mistura de tudo com tudo presente na atmosfera simbólica do dom: "Os *taonga* e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um *hau*, um poder espiritual. Você me dá um, eu o dou a um terceiro; este me retribui um outro, porque ele é movido pelo *hau* de meu dom; e sou obrigado a dar-lhe essa coisa, porque devo devolver-lhe o que em realidade é produto do *hau* do seu *taonga"* (Ibid, p.198-9). O *hau*, movido pela alma do lugar de origem, quer retornar a seu lar; por isso os dons circulam obrigatoriamente e muitas vezes em um lapso de tempo grande e em um círculo extenso. A respeito disso, comenta Karsenti:

> O indivíduo, ou o clã considerado globalmente, se integra em uma troca circular que o dispõe ao mesmo tempo como obrigado e obrigante, e passa através dele como um fluxo contínuo de forças que o qualifica diferentemente sem jamais cessar de afetá-lo, sob a forma de direitos e de deveres simétricos e contraditórios. A possibilidade de uma síntese tão paradoxal, reunindo elementos opostos, é dada na continuidade cujo regime é a atualização. Os homens e as coisas se imbricam, se continuam uns nos outros e entram definitivamente no mesmo movimento simbólico que dá corpo ao laço social. Assim este último se concebe como uma *mistura* [...] A propriedade, neste tipo de prestação é lida, portanto, imediatamente, como possessão, no sentido mágico do termo, de tal forma que a fronteira entre o domínio sobre os homens e o domínio sobre as coisas perde toda pertinência (KARSENTI, p. 406)

Tal mistura ocorre porque estamos na atmosfera do simbolismo e do pensamento selvagem.[192] O pensamento selvagem é um pensamento da *associação* e da *mistura*, e, por isso, um pensamento genuinamente do dom. As coisas são *fetichizadas*, assim como os homens são *reificados*. Poderíamos dialogar, aqui, Mauss com Marx, mas deixemos de lado porque nos desviaria do argumento (KARSENTI, p. 395). De todo modo, o movimento material das coisas é um movimento espiritualizado, porque elas estão integradas em um sistema simbólico em que tudo está em relação. Este fato é expresso poeticamente pela metáfora polinésia que diz qual a função das festas: "Nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes do telhado de palha, para que haja um único teto, uma única palavra" – a respeito da qual, diz Mauss que "são as mesmas coisas que voltam, o mesmo fio que passa": o do dom (Ibid, p.213). A respeito disso, comenta Karsenti:

[192] Veremos com detalhe em Gauchet como a filosofia do dom é a forma de organização política das sociedades contra o Estado.

> O dom [...] faz circular uma matéria à qual confere um *valor simbólico*, e que preenche, a este título, um papel essencial de organização da totalidade coletiva [...] O dom é transporte de matéria simbólica: nisso, ele é ligação concreta que reúne em uma única e mesma totalidade globalmente compreensiva – na imagem da 'casa bem coberta', como dizem ainda certos povos da Polinésia – as partes que a compõem e que se reconhecem nela. Por todo lado, em cada indivíduo, é *o mesmo fio que passa*. Fio mais ou menos estendido segundo que a sociedade atravessa um período de festividade intensa, que a troca por dom se realize frequentemente com mais ou menos efervescência, ou que estas manifestações interindividuais e coletivas sejam mais esparçadas, praticadas com menos solenidade e ostentação. Mas qualquer que seja o grau de tensão que pelo dom se atualiza, a unidade, ela é sempre mantida, e a atmosfera do dom, direta ou indiretamente palpável, subsiste e continua a animar a vida social como uma corrente que a atravessa (Ibid, p. 408-9).

É um movimento ditado por dinâmicas morfológicas. O dom é tecido por fios que distendem ou se apertam conforme as aglomerações, as concentrações, as dispersões ou os canais de circulação dos indivíduos. Um movimento que é uma dança com variações rítmicas:

> A implicação mútua, longe de significar uma regulação monótona, é marcada por um ritmo no seio do qual se destacam tempos fortes e tempos fracos, contrações e distensões, espaços valorizados diferentemente e hierarquizados em função desta valorização. Deste ritmo, o dom revela muito concretamente as variações e o impacto, afetando-o, assim, de um caráter fenomenal que dá possibilidade à apreensão sociológica. Fazendo circular, o dom circula ele mesmo, esposa as pulsações do social no conjunto de suas manifestações. Assim é toda existência dos homens que se encontra invadida (Ibid, p. 410)

Desta forma, temos a primeira parte da explicação de Mauss. Pelo *hau*, não temos um *misticismo* inconfesso, como fez crer Lévi-Strauss em sua crítica a Mauss, mas sim um recurso à teoria nativa para afirmar que, nestas sociedades, tudo se mistura. Poderíamos dizer que é, de fato, um "significante flutuante", como muitos outros, e seguir para uma teoria do simbólico baseada no modelo da linguística estruturalista. Mas não o faremos, porque este caminho desconsidera o mais importante da descoberta maussiana: o do fundamento simbólico-*político* do conjunto humano-social.

Antes de apresentar, contudo, minha interpretação, falemos rapidamente do conflito das interpretações em torno do dom.

3.3. EM TORNO DO *ENSAIO*: CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES

O *Ensaio sobre o Dom* é uma "anomalia sociológica", como bem diz Karsenti (KARSENTI, p. 306). Ele está inserido na continuidade da tradição sociológica

francesa, fundada por Durkheim, mas ele, ao mesmo tempo, rompe com ela e a revoluciona. É um ensaio de antropologia e sociologia; mas é igualmente um ensaio de filosofia, uma vez que estuda não apenas os fatos sociais, mas também tem por visada a dimensão constitutiva do social enquanto tal, tocando assim as questões mais caras à interrogação filosófica, no que responde aos problemas tratados historicamente pela filosofia moral e política.

Por essa razão, desde os anos 1950, o *Ensaio* é uma peça chave do debate que dividiu as correntes intelectuais francesas da época. Em um momento em que estava em jogo, nada mais nada menos, do que os fundamentos da filosofia e das ciências humanas – ou das "ciências do homem" –, a interpretação do *Ensaio* está no coração do debate entre estruturalismo e fenomenologia, que opôs, de um lado, a interpretação estruturalista de Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1950), e, de outro, as interpretações fenomenológicas de Merleau-Ponty[193] e Lefort (LEFORT, 1951).

Todo intelectual com razoável formação em antropologia remete de imediato o *Ensaio sobre o Dom* à interpretação magistral de Lévi-Strauss, que fez da proposta de escrever uma introdução à obra de Mauss uma oportunidade de fazer um quase manifesto de fundação da antropologia estrutural.[194] A interpretação do aluno foi canonizada com um efeito paradoxal: ao mesmo tempo em que tornou célebre o seu antigo mestre, ele o ofuscou ao fazer o estruturalismo advir por sobre as suas críticas colocando-o à sombra de seu nome.[195]

A herança se faz pela semiologização da antropologia, ao transpor o método estrutural, derivado de Saussure e elaborado pela fonologia de Jakobson, para os estudos etnológicos. Antropologia é semiologia.[196] Partindo do conceito de língua de

---

[193] MERLEAU-PONTY, M. "De Mauss a Lévi-Strauss" (1959), in *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991 [1960].

[194] Isso não quer dizer que foi na introdução que Lévi-Strauss formulou sua interpretação de Mauss. Ela foi feita, na verdade, na sua primeira *magnum opus*, *As Estruturas Elementares do Parentesco* (virá ainda outra, o *Pensamento Selvagem*, da qual falarei um pouco no capítulo de Gauchet). Contudo, na introdução à obra de Mauss, Lévi-Strauss apresenta não apenas um *novum organum*, como também o faz ser enunciado sem querer pelas letras de Mauss, fazendo-o chegar onde não quis.

[195] Não é meu objetivo apresentar qualquer interpretação da antropologia estrutural de Lévi-Strauss. De todo modo, vale a pena indicar que é importante distinguir dois níveis distintos da obra de Lévi-Strauss - o método estruturalista e a filosofia estruturalista. O debate que polarizou estruturalismo e fenomenologia se deve às tomadas de posição filosóficas do autor, que, no mais das vezes, foram reducionistas, pagando tributo a um positivismo e materialismo duro, em contradição com seu método, que somente é operacionalizável pela integração do momento estrutural com dois momentos fenomenológicos. A respeito disso, apenas repito o que está defendido na brilhante tese de: JARDIM ANDRADE, R. *Le structuralisme et la question du sujet: la formation du champ sémiologique*. Lille: ANRT, 2000.

[196] "Que é, pois, a antropologia social? Ninguém, me parece, esteve mais perto de defini-la – ainda que por preterição – que Ferdinand de Saussure quando, apresentando a linguística como uma parte de uma ciência ainda por fazer, reserva a esta o nome de *semiologia*, e lhe atribui, como objeto de estudo, a vida dos signos no interior da vida social. Não se antecipava, aliás, ele próprio, a nossa adesão, quando, nessa oportunidade, comparava a linguagem à "escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares, etc."? Ninguém contestará que a antropologia conta, em seu próprio campo, pelo menos alguns

Saussure e da noção de fonema (conjunto de traços sonoros distintivos) de Jakobson, Lévi-Strauss tenta estabelecer um domínio de estudo objetivo, em que sujeito e objeto estão bem delimitados: é o estudo do pensamento inconsciente, onde a experiência do sujeito falante e a do pesquisador não interferem na atividade inconsciente do espírito, que produz *estruturas de comunicação* (linguagem, parentesco, economia, etc). Para tanto, inspira-se na análise dos sistemas de dons e contradons. *Na introdução à obra de Marcel Mauss*, ele diz que a noção de fato social total experimenta definir a realidade social, ou melhor ainda, a definir *o social-simbólico como realidade*: "como a linguagem, o social é uma realidade autônoma (a mesma, aliás)" (LÉVI-STRAUSS, p. 25). Com isso é a própria concepção de *realidade* que altera, pois não há um real fora do simbolicamente representado, sendo toda representação realizada no interior de um sistema simbólico, que é "um sistema arbitrário de representações": "os símbolos são mais reais do que o que eles simbolizam, o significante precede e determina o significado" (Ibid, p. 32). "Os homens comunicam por meio de símbolos e de signos; para a antropologia, que é uma conversação de homem com o homem, tudo é símbolo e signo que se põe como intermediário entre dois sujeitos" (LÉVI-STRAUSS, p. 20). Se, por um lado, Durkheim nos mostrou que o simbolismo é ao mesmo tempo constituinte e expressão do social, buscando a origem social do simbólico, Mauss e Lévi-Strauss inverteriam o problema, buscando a origem simbólica da sociedade ou a natureza simbólica do social, isto é, simbólico e social se identificam. Não existe sociedade sem comunicação e o problema etnológico é, em última análise, um problema de comunicação. Mas as trocas humanas são trocas regradas, toda comunicação humana é *comunicação regrada*. Diferentemente da comunicação animal e da informação genética, a comunicação humana introduz nas trocas um elemento inteiramente novo: a significação.

> Sem reduzir a sociedade ou a cultura à linguagem, podemos iniciar esta 'revolução copernicana' [iniciada por Mauss] (...) que consistirá em interpretar a sociedade, no seu conjunto, em função de uma teoria da comunicação. Desde hoje, esta tentativa é possível em três níveis: porque as regras de parentesco e do casamento servem para assegurar a comunicação das mulheres entre os grupos, assim como as regras

---

destes sistemas de signos, aos quais se acrescentam muitos outros: linguagem mítica, signos orais e gestuais de que se compõe o ritual, regras de casamento, sistemas de parentesco, leis consuetudinárias, certas modalidades das trocas econômicas. Concebemos, pois, a antropologia, como se ocupando de boa fé desse domínio da semiologia que a linguística ainda não reivindicou como seu; e esperando que, pelo menos para alguns setores, desse domínio, ciências especiais se constituam no seio da antropologia" (LEVI-STRAUSS, CL. *Antropologia Estrutural Dois*, p.52).

> econômicas servem para assegurar a comunicação de bens e serviços, e as regras linguísticas, a comunicação de mensagens (LÉVI-STRAUSS, p. 95).

Todas as formas de comunicação são tidas, hipoteticamente, como seguindo a mesma lógica que a da linguagem, cujo estudo da linguística estrutural revelara um código universal, aquele pelo qual atua o espírito humano. A linguagem e a cultura constituiriam apenas modalidades paralelas de uma atividade mais fundamental tradicionalmente nomeada de espírito humano (Ibid, p. 81). E, assim, todos os aspectos da vida social (o mito, a arte, a religião, etc.) poderiam ser tratados como modalidades e noções tomadas emprestadas da linguística, como sendo sistemas simbólicos análogos à linguagem, devendo o antropólogo construir, na sua investigação astronômica, "uma espécie de *código universal*, capaz de exprimir as propriedades comuns às estruturas específicas relativas a cada aspecto" (LÉVI-STRAUSS, p. 7).

Para falar sobre a atividade do espírito humano, Lévi-Strauss formula o conceito de *função simbólica*. Ele está mais preocupado com *a condição de possibilidade da significação* do que com o próprio signo. Isso quer dizer que a noção de função simbólica está na raiz dos sistemas semiológicos que compõem a cultura, exercendo-se, por suas leis, inconscientemente sobre todas as atividades humanas. O inconsciente é categorial e formal, vazio, sem conteúdos, apelando por uma *psicologia não-intelectualista*, ou *"outramente intelectualista"* (LÉVI-STRAUSS, p.22). Neste sentido, ele não se identifica mais com o irracional, tal como em algumas tendências psicanalíticas, sendo, ao contrário, a sede das leis do pensamento humano, que realiza uma "totalização não reflexiva":

> o inconsciente cessa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositório de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica (...) O inconsciente é sempre vazio; ou, mais exatamente, ele é tão estranho às imagens [imaginário] que o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de uma função específica, ele se limita a impor leis estruturais, que esgotam a realidade, a elementos inarticulados que provêm de alhures: pulsões, emoções, representações, lembranças (LÉVI-STRAUSS, Cl., Antropologia Estrutural, p.224).

A interpretação de Lévi-Strauss marcou época. E, infelizmente, o processo de ideologização do final dos anos 1960, em que o estruturalismo se tornou um fenômeno midiático, fez com que não apenas a obra de Mauss fosse ofuscada pela

de Lévi-Strauss, como também a própria obra de Lévi-Strauss fosse ofuscada por suas tomadas de posição mais polêmicas, em detrimento da proficuidade de suas investigações e de seu método, ainda a serem redescobertos. De todo modo, temos que, antes das grandes comoções da era do estruturalismo, Lefort realizou uma pertinente crítica a Lévi-Strauss, feita ainda no início dos anos 1950, sugerindo um outro caminho de interpretação.

Ao contrário de Lévi-Strauss, Lefort interpretou fenomenologicamente o *Ensaio*, com tons marcadamente hegelianos, vendo no dom uma forma de reconhecimento mútuo que permite sair da luta de vida e morte (LEFORT, 1951). Na sua análise, o dom revela a realidade social mais profunda do que a das relações individuais, a *realidade social propriamente dita* (Ibid, p. 26). A troca de dons e contradons tem por papel instituir um duplo caráter de oposição: dos homens contra os homens e dos homens com a natureza. Na oposição entre homens, a troca agonística de dons faz com que um e outro se reconheçam mutuamente como homens: dar é pôr outrem sob sua dependência, assim como se pôr sob a dependência de outrem, uma vez que se aceita a ideia de que ele retribuirá. A operação do dom supõe uma "experiência primordial na qual cada um se sabe implicitamente vinculado ao outro; a ideia de que o dom deve ser retornado supõe que outrem é um outro eu que *deve* agir como eu; e este gesto em retorno deve me confirmar a verdade de meu próprio gesto, isto é, minha subjetividade" (Ibid, p. 27). Desta forma, o dom é, ao mesmo tempo, "o estabelecimento da diferença e a descoberta da similitude. Eu me separo do outro e o situo *em face* de mim ao lhe dar, mas esta oposição somente se torna real quando o outro age da mesma forma e, portanto, em um sentido a suprime" (Ibid, p. 27). Temos, com o dom, uma relação de reconhecimento de si mesmo como sujeito por meio do reconhecimento de outrem como sujeito para mim. Neste sentido, Lefort considera que a distinção entre dar e retribuir seria artificial, uma vez que, ao invés de distinguir o dom entre os três momentos, deve-se ressaltar o papel do dom, no sentido do dar. Não se dá para se receber em outro momento na forma de retribuição; dá-se para que se dê: "convém ver por todo lado o dom. *Não se dá para receber; dá-se para que outro dê*. É o que aparece nas ilhas Trobriand onde a troca ultrapassa os indivíduos; onde importa pouco que um parceiro responda um parceiro, desde que tanto um quanto o outro dêem" (Ibid).

Esta interpretação de Lefort ressalta a dimensão política do dom e seu caráter agonístico. Não é por acaso que o título do artigo é *troca e luta entre os homens*. Segundo ele:

> Atrás da luta dos homens por um mútuo 'reconhecimento' se desenha assim o movimento de uma coletividade que tenta se comportar como um 'Eu' coletivo. Mas este 'Nós', longe de abolir a pluralidade dos sujeitos, somente existe na medida em que *cada um afirma sua subjetividade pelo dom*. O comportamento dos sujeitos empíricos não é deduzido de uma consciência transcendental; esta, ao contrário, se constitui na experiência (Ibid)

É nesta chave de interpretação do dom de Lefort, onde do dom se revela o político, e não daquela de Lévi-Strauss, que desdobraram as teses que nos importam, que ganharão corpo e densidade na obra de Caillé e nos trabalhos do M.A.U.S.S. – *Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales* -, aos quais me dedicarei no próximo capítulo. Mas, antes do surgimento de tal movimento, a obra de Mauss foi ofuscada pela leitura estruturalista, sendo assim um "mundo célebre desconhecido", ritualmente citado, obsessivamente desconhecido. Enquanto durou a comoção do movimento estruturalista em fase de forte ideologização, ao longo dos anos 1960, demarcou-se fortemente, desta forma, como sendo duas *démarches* exclusivas e em combate de morte, a abordagem dita "subjetivista" da fenomenologia e da hermenêutica, de um lado, e a abordagem dita "objetivista" do estruturalismo, de outro. Contudo, recentemente existem tentativas de não apenas reconectar sistematicamente estas tradições filosóficas com uma teoria social mais complexa, o que caracterizou, no que diz respeito à sociologia, o último grande esforço de sistematização teórica levado a cabo pelos neoclássicos dos anos 1980 (Bourdieu e Giddens, sobretudo), como também se tem tentado mostrar que as próprias interpretações da natureza do "estruturalismo" ou da "hermenêutica" são muito menos unívocas e evidentes do que pareciam no calor da hora, no que descobrimos muitas cumplicidades e simpatias naqueles que pareciam inimigos íntimos.[197] Veremos na obra de Gauchet, como vimos já na obra de Lefort, um esforço teórico de superação da ideologização dos anos 1960 como uma forma de se manter fiel às promessas do estruturalismo como reconstrutor das ciências do homem; superação que opera uma síntese entre hermenêutica fenomenológica e

[197] É o caso de Ricardo Jardim Andrade, a respeito de Lévi-Strauss, que, neste sentido, segue as trilhas indicadas por Paul Ricoeur, mas sem aderir à sua interpretação do antropólogo: JARDIM ANDRADE, R. *Le structuralisme et la question du sujet: la formation du champ sémiologique*. Lille: ANRT, 2000

estruturalismo, o que somente pode ser feito pelo pensamento do político, sensível que o é, ao mesmo tempo, ao princípio da estrutura e ao advento do social-histórico.

Sigamos, por enquanto, o caminho da interpretação política, dando atenção ao segundo momento da explicação maussiana do porquê do dom. Se ele explicou a obrigatoriedade do dar, receber e retribuir pelo *hau*, ele não se reduz a uma explicação nem *mística*, nem *semiótica*. Sua reflexão é por demais concreta para ficar por aí, está demais próxima dos homens de carne e osso para acreditar que é uma suposta "força das coisas" que nos leva a trocar, ou que é um "significante flutuante". Se o dom tem uma chave de explicação, deve ser encontrada na forma de vida humana como sendo de um *animal politico*. Eis então uma segunda questão: se, em um estado social, os humanos são levados a trocar pela força das coisas (*hau*), como tal vínculo foi criado? Por que as pessoas decidiram dar e receber?

Se ele explicou a reciprocidade pela força das coisas, Mauss explica, de seu lado, a obrigação de dar e de receber recorrendo a um problema político: "recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão" (MAUSS, p. 201-2). Para que o vínculo tenha sido formado, haveria de ocorrer a decisão de dar e receber. E tal decisão é inteiramente política: diante do dilema entre guerra e paz, faz-se um dom para transformar inimigos em rivais ou amigos.

4 FILOSOFIA POLÍTICA DO DOM: DA ARTE DA PAZ PELA GUERRA A GUERRA

4.1 O *POTLATCH* COMO REGIME POLÍTICO DA CHEFIA

A mistura completa das instituições, dos homens e das coisas, que faz do dom um fenômeno social total, exprime na verdade um regime social e uma mentalidade política – digamos melhor, com Lefort, exprime um regime político: *o regime político "anárquico" da chefia*. Mauss não estuda todos os tipos de prestações sociais totais. Ele toma como objeto as prestações sociais totais de tipo *agonístico*: o *potlatch* (Ibid, p. 191).

O *potlatch* é regido pelo *princípio da rivalidade e do antagonismo* que domina todas as práticas (Ibid, p. 191-2). Ele tem duas características essenciais (Ibid, p.195). Em primeiro lugar, é uma luta por honra e prestígio, luta por *mana* – "esse mana, essa autoridade, esse talismã e essa fonte de riqueza que é a própria autoridade" (Ibid).– realizada por meio de trocas de riquezas. Uma troca que não envolve um cálculo utilitário baseado em interesses materiais; ao contrário, ela pode conduzir, paroxisticamente, à *despesa suntuária*, que é propriamente uma marca característica do sistema: o caráter usurário da contraprestação (Ibid, p.195). A destruição puramente suntuária de bens e riquezas como sendo uma forma de eclipsar o rival. Em segundo lugar, a troca antagonista de dons impõe uma obrigação absoluta de retribuição sob pena de perder o *mana*.

O potlatch é um sistema de trocas agonístico eminentemente *aristocrático*, pois se trata de uma troca "essencialmente usurária e suntuária. É, antes de tudo, uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que ulteriormente beneficiará seu clã" (Ibid, p. 192). Ele é característico de sociedades *segmentares*, para utilizar a terminologia de Durkheim. "Todas as sociedades que descrevemos acima, com exceção de nossas sociedades europeias, são *sociedades segmentadas*", diz expressamente Mauss. As sociedades segmentares se organizam por meio de clãs ou, ao menos, grandes famílias mais ou menos indivisas e isoladas umas em relação às outras. Isso quer dizer que elas não se organizam de forma a constituírem uma unidade, um Estado. "Todas essas sociedades estão, ou estavam, longe de nossa unificação e da unidade" (Ibid, p. 312). Isso constitui uma fragilidade e instabilidade intrínsecas às formas de relação entre tais segmentos,

cada qual organizado internamente por uma chefia, que, por sua vez, se relacionam entre si por meio de chefes.

Uma das principais condições do potlatch é essa instabilidade própria, interna e externa, da hierarquia constituída pela chefia, em que “a rivalidade dos chefes busca justamente fixar por instantes” (Ibid, p. 209). Onde o sistema de chefia está mais presente, onde os clãs isolados tornam-se rivais e, assim, os chefes fixam seu papel pela rivalidade com outros chefes de outros clãs, o sistema de potlacth é mais ubíquo. Ao contrário, quando os clãs, antes segmentados, hierarquizam-se entre si, constituindo alguma *arkhè*, o potlatch tende a desaparecer e ser substituído por outro mecanismo associativo. Mauss explica a ausência da instituição completa do potlatch nas sociedades polinésias de seu tempo exatamente pelo fato de os clãs estarem hierarquizados em quase todas as ilhas, chegando mesmo a se concentrar em torno de uma monarquia; e, por outro lado, explica que, se havia vestígio ainda de potlatch entre os Maori, era porque lá tinha se reconstituído um sistema de chefia em que os clãs tornaram-se rivais (Ibid, p. 209).

Em uma hipótese que deixa soar certo evolucionismo, ele diz que o princípio de troca-dom opera em sociedades que ultrapassaram a fase de “prestação total”, mas que ainda não operam pelo modelo de contrato individual puro, pelo mercado, pelo dinheiro, pela venda propriamente dita e pela noção de preço (calculado em moeda pesada e reconhecida) (Ibid, p.264). Independente da forma como ele compreende a transformação histórica entre tais sociedades “anárquicas” que ultrapassaram a fase das “prestações totais” para sociedades de organização mais centralizada e de “prestações individualizadas”, o fato é que a dinâmica de regimes políticos de chefia é o éter no qual gravita a atmosfera do dom. Ao seguirmos a trilha de uma interpretação política do dom, revela-se, no *Ensaio*, uma *filosofia política do dom* entre os selvagens, que descobre uma forma de resposta ao problema clássico de toda filosofia política: o da guerra e da paz.

4.2 A GUERRA CONTRA A GUERRA

A filosofia política do dom é a da guerra contra a guerra. No final do *Ensaio*, Mauss, quando passa da sociologia descritiva à normativa, traz à baila outra razão da troca entre dons, uma razão agora inteiramente política: “Para começar, foi

preciso inicialmente depor as lanças" e pôr-se a trocar dons: entre clãs, entre tribos, entre nações, entre classes, entre indivíduos (MAUSS, p. 314). A troca de dons e contradons transmuta interesses em conflito absoluto que poderão desencadear um massacre mútuo em interesses em sinergia: somente desta forma "as pessoas souberam criar e satisfazer *interesses mútuos* e, finalmente, defendê-los sem precisar recorrer às armas" (Ibid). Pelos dons, não se eliminam os interesses, mas sim se cria uma *sinergia* entre eles, sinergia, inclusive, que pode e deve se dar de modo antagonista:

> Foi assim que o clã, a tribo, os povos souberam – e é assim que amanhã, em nosso mundo dito civilizado, as classes e as nações e também os indivíduos deverão saber – se opor sem se massacrar, dando-se uns aos outros sem se sacrificar. Este é um dos segredos permanentes de sua sabedoria e de sua solidariedade. Não há outra moral, nem outra economia, nem outras práticas sociais a não ser essas (Ibid, p. 314).

"Se opôr sem se massacrar, dando-se uns aos outros sem se sacrificar" – eis a chave da filosofia política do dom como obra eminente de filosofia prática a ser posta nas prateleiras ao lado de Platão, Aristóteles, Hobbes, Locke, Hume, Rousseau e Montesquieu. Na aliança do dom está em jogo uma opção entre extremos: guerra ou paz, vida ou morte. Esta opção está presente de forma extrema nas sociedades segmentares: "recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão" (MAUSS, p. 201-2). Ao longo do tempo e na maioria das sociedades humanas mundo afora os humanos se relacionavam uns aos outros em uma situação instável de oscilação entre dois extremos, entre um temor e uma hostilidade exagerados e uma generosidade e uma liberalidade exageradas. Esse extremismo, contudo, não é desrazoável, para ele, mas sim expressão da situação em que tais sociedades se encontram: "não há meio-termo: é confiar inteiramente ou desconfiar inteiramente; é depor armas e renunciar à própria magia, ou dar tudo, desde a hospitalidade fugaz até as filhas e os bens" (Ibid, p. 312-3). É diante de tal dilema que:

> os homens renunciaram à sua autonomia e souberam dispôr-se a dar e retribuir. É que eles não tinham escolha. Dois grupos de homens que se encontram podem apenas: ou se afastar – e, se reconhecem uma desconfiança ou se lançam um desafio, combater – ou negociar. [...] Foi *opondo a razão e o sentimento*, foi estabelecendo *a vontade de paz contra loucuras bruscas* desse gênero, que os povos conseguiram substituir a guerra, o isolamento e a estagnação pela aliança, pelo dom e pelo comércio (Ibid).

Importante ressaltar tal oposição entre *razão* e *sentimento*, entre a *vontade de paz* e, digamos, as *loucuras da guerra*. Acima nós vimos que Mauss explica, no início do *Ensaio*, a obrigação de dar, receber e retribuir recorrendo à "força das coisas", utilizando, para tanto, o direito maori sobre o *hau*. Mas, aqui, vem à baila uma segunda explicação, uma explicação política do porquê do dom – que oferece ao dom uma razão política que remete diretamente ao dilema hobbessiano. E, de fato, em um ensaio bem antigo (1968), Sahlins sugere que leiamos Mauss a partir de Hobbes, no que revelaremos que, no *Ensaio*, Mauss descobre a *politie* primitiva, *a filosofia política do dom*, como forma de resposta ao problema hobbesiano: "se Mauss está na linhagem espiritual de Rousseau, enquanto filósofo político ele é irmão de Hobbes" (SAHLINS, 1968, p. 7). Sahlins compreende a irmandade de Mauss com Hobbes em termos de problemática política: compreendendo que o estado de natureza é uma distribuição igual da força e do direito à força, havendo sempre a possibilidade de uma guerra de todos contra todos, sendo mesmo a guerra uma forma latente e subjacente à própria sociedade, é necessário escapar dela por meio da razão, e isso pode ser feito de duas formas: com o Leviatã, ou com o Dom. Hobbes ou Mauss, eis a questão. Ou melhor, para anteciparmos a problemática que surgirá no capítulo sobre Clastres: sociedades de Estado ou sociedades contra o Estado, *arkhé* ou *anarkhé*, modernos ou selvagens, eis a decisão!

> À guerra de cada homem contra cada homem, Mauss substitui a troca de todas coisas entre todo mundo. O *hau*, o espírito do doador no dom, não seria a razão última da reciprocidade, mas apenas uma proposição particular que se inscreve no contexto de uma concepção histórica dada. Eis aí, portanto, um nova versão do diálogo entre o caos e o pacto, transposta da explicação da sociedade política à reconciliação da sociedade segmentária. O *Ensaio sobre o dom* é um *Contrato Social* para uso dos primitivos [...] O análogo primitivo do contrato social não é o Estado, é o Dom. O dom é a maneira primitiva de procurar esta paz que na sociedade civil é assegurada pelo Estado (ibid, p. 5).

O Dom é a arte política selvagem de conjugar sem suprimir a oposição, constituir uma relação entre os termos – eu e outro, nós e eles – sem reduzi-los a um terceiro – o Estado, monopolizador da violência, ou o juiz, monopolizador da interpretação legítima de uma Lei que se impõe a todos. O Dom não despossui as partes pela Força e pelo Direito, ele as compõe pela orientação da *vontade*, pela rivalização via generosidade, pelo risco imposto à honra e ao nome. O que não constrói hierarquizações institucionalizadas, não leva nem ao sacrifício da liberdade, nem da igualdade:

> O dom não saberia, todavia, organizar a sociedade sob forma solidária [*corporate*], mas apenas sob forma segmentária. A reciprocidade é uma relação 'entre' dois termos. Ele não dissolve as partes separadas no seio de uma unidade superior, mas, ao contrário, conjuga sua oposição e, por aí mesmo, a perpetua. Enfim, e sobretudo, ele não os despossui pela força; porque o dom afeta apenas a vontade, não o direito. Assim, o estado de paz tal como o entende Mauss – e tal como efetivamente existe nas sociedades primitivas – deve diferir politicamente daquela que propõe o contrato clássico que é sempre uma estrutura de submissão e, por vezes, de terror. Salvo a honra prestada à generosidade, o dom não implica nem sacrifício da igualdade nem ainda da liberdade (Ibid, p. 6).

Desta forma, a reciprocidade é o modo fundamental da paz tanto para Hobbes quanto para Mauss. Com a ameaça sempre presente da guerra, o *potlatch* é uma espécie de "empresa guerreira sublimada" (Ibid, p. 10). "A obrigação de reciprocidade inscrita no *hau* responde à força de repulsão inscrita na sociedade. E é assim que a força de atração das coisas prevalece sobre a atração da força entre os homens" (Ibid, p. 10). Desta forma, Sahlins nos faz prescindir das conotações místicas do *hau*, já criticadas por Lévi-Strauss, para encontrar na mistura entre tudo presente na lógica do dom algo nada irracional. Nele reside a própria *razão*: "o dom é razão. É o triunfo da racionalidade humana sobre a desrazão da guerra" (Ibid, p. 11). É o que está expressamente dito por Mauss na oposição entre razão e sentimento citada acima: a vontade razoável de paz prevalece sobre a loucura irracional da guerra. Mas é uma razão que se realiza pelo *hau*, como uma forma de cumprir a razão mas não por meio do cálculo ou do interesse. A razão não é alicerce sólido nem para Hobbes, nem para Mauss. Se Hobbes precisa do monopólio da força para garantir o contrato, Mauss traz o simbólico: "a razão – o dom – toma a forma do irracional. A troca é o princípio da razão, mas, uma vez falte o espírito encarnado do doador (o *hau*), o dom não é pago em retorno" (Ibid, p. 14). Sahlins chega a sugerir então uma proximidade entre Marx e Mauss, pois ambos tratam do *fetichismo*, mas o último o faz mostrando a forma política subjacente, sem incorrer na separação etnocêntrica entre o econômico e o social, inexistente na sociedade selvagem: "Além do irracional, [...] o processo parece com a definição clínica da neurose: pessoas são tratadas como objetos; gentes que se confundem elas mesmas com o mundo exterior" (Ibid, p. 15). Longe de ser um fetichismo que expressa de forma invertida as relações de dominação, contudo, o dom é a forma fetichista de impedir o advento de relações de dominação instituídas. Com a fragilidade interna das sociedades segmentares, em que a decomposição é sempre possível e o retorno da guerra sempre latente, ele é o disposto político por excelência de administração do conflito entre os homens:

> o *Dom* transpõe, da periferia ao próprio centro da vida social e do episódio fortuito à presença contínua, a clássica alternativa entre guerra e comércio. Eis aí a importância primordial deste retorno à natureza, donde se segue que as sociedades primitivas estão *em guerra com a Guerra*, e que *todas suas transações são tratados de paz*. Dito de outra forma, as trocas devem todas incluir na trama material o fardo político da reconciliação (Ibid, p. 17).

Em guerra contra a guerra, as obsessivas trocas de dons e contradons expressam permanentemente o vínculo de todas as vontades em prol da paz. Paz que é a sublimação da guerra. Tal filosofia política dos selvagens é a filosofia política das sociedades sem Estado. Veremos, em capítulo posterior, com Clastres, que é igualmente uma filosofia *contra* o Estado. Ao observamos tais sociedades arcaicas, vem-nos à mente o problema do surgimento do Estado: como e por que o Estado emergiu, historicamente, como a forma política por excelência das sociedades históricas? O problema é um dos mais difíceis da história da humanidade. E tentaremos respondê-lo a partir de Gauchet. No que diz respeito a Mauss, podemos já identificar um dispositivo que pode ter servido de passagem da forma "paritária" de troca de dons e contradons – o que não quer dizer que não haja hierarquizações, como se verá a seguir e como já fica claro no fato do *potlatch* ser uma rivalização aristocrática entre nobres –, pela forma hierarquizada do social em torno de um aparelho central: o dispositivo simbólico-político do sacrifício.

4.3 A LÓGICA DONISTA DOS SACRIFÍCIOS E A HISTÓRIA POLÍTICA DO RELIGIOSO

Uma teoria geral do sacrifício é um das principais contribuições do *Ensaio* à investigação do político. Infelizmente Mauss não reformulou a sua teoria geral do sacrifício à luz da teoria do dom (CAILLÉ, 1924, p. 158-9). Mas ele não deixou de assinalar como seria possível construir uma teoria geral do sacrifício e uma história do sacrifício a partir de uma teoria geral da obrigação construída pela lógica do dom (MARCELL, p 205).

Ele afirma que as relações de troca e contratuais dos homens entre si e dos homens com os deuses podem esclarecer uma boa parte da teoria do sacrifício. Sabemos que, pelo dom, constitui-se um vínculo jurídico e moral por meio da transmissão de uma coisa. Dar algo é dar algo de si, receber algo é receber algo de outrem. A apresentação de uma coisa é desta forma, uma forma de encenação

(*mise en scène*) de si mesmo. O dom é aquilo pelo que o indivíduo ou o grupo pode revelar algo de si, uma forma de encenar-se e formar um sentido de si mesmo na relação com outrem, em um jogo de reconhecimento mútuo e de reciprocidade. Qual a relação, então, estabelecida entre um e outro pela lógica sacrificial? Que tipo de laços políticos ela estabelece?

No regime político da religião primeira, como veremos com Gauchet, temos um social plenamente tributário dos espíritos dos antepassados. Nas sociedades onde os rituais contratuais e econômicos são praticados entre homens e deuses – no xamanismo, em que certos homens são *os transmissores*, mas jamais representantes – as trocas de dons "arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles [aos homens e às coisas] (Ibid., p. 205). Relativamente aos potlatch (tlinglit, haïda e esquimós), Mauss considera natural que existam dons aos espíritos, deuses e antepassados mortos uma vez que os espíritos dos mortos e dos deuses são "os verdadeiros proprietários das coisas e bens do mundo. Com eles é que era necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar. Mas, inversamente, com eles é que era mais fácil e mais seguro intercambiar" (Ibid., p. 206). Por sua vez, a oferenda feita aos homens ou aos deuses pode ser uma forma de *manutenção de paz e de evitamento da guerra* (que já existiu, ou que pode vir a existir) dos homens entre si ou dos homens visíveis com os entes invisíveis: "as oferendas aos homens e aos deuses têm também por objetivo obter a paz com uns e outros. Afastam-se assim os maus espíritos e, de maneira geral, as más influências, mesmo não personalizadas" (Ibid, p. 207).

É nesta relação dos homens com os espíritos dos antepassados e dos deuses que os *ritos de sacrifício* adquirem uma função primordial, bem como é nesta inscrição do sacrifício como uma forma de tecer a associação humana na sua relação com o invisível que surge *o tema da destruição*, tão recorrente na instituição do potlatch: "a destruição sacrificial tem por objetivo ser, precisamente, uma doação a ser necessariamente retribuída" (Ibid), diz Mauss, que poderíamos completar dizendo que o sacrifício pode ser também uma forma de retribuição a uma doação dada anteriormente pelos antepassados e os deuses. A destruição de coisas e pessoas é para "sacrificar aos espíritos e aos deuses, em verdade confundidos com suas encarnações vivas, os portadores de seus títulos, seus aliados iniciados" (Ibid). "Este [o sacrifício-contrato] supõe instituições do tipo das que descrevemos e,

inversamente, as realiza em grau supremo, pois os deuses que dão e retribuem estão aí para dar uma coisa grande em troca de uma pequena". O sacrifício estabelece uma relação de troca usurária em benefício dos homens.

Antes de tratar da forma política que se abre pelo dispositivo sacrificial, esbocemos uma formalização da lógica do sacrifício a partir de Mauss e dos desenvolvimentos mais recentes de Caillé. Da mesma forma que o homem é um *animal doador* e *rítmico,* ele é igualmente um *animal ritualista* e *sacrificante*, sobretudo após a Revolução Neolítica e a sedentarização das sociedades humanas no regime da agricultura. A esmagadora maioria das culturas humanas funda-se na ideia de que o homem é um animal sacrificador e, ao mesmo tempo, o único animal *significativamente sacrificável*. Elas se fundam na convicção de que "não é possível alcançar a vida, acumular energia vital, a não ser passando pelo desvio que é a morte; que não se pode visar possuir a não ser sob a condição de ter aceitado perder [...] que não se poderia almejar obter um *status* social reconhecido no seio da comunidade senão depois de ter sido reprimido e ter sofrido no corpo e na alma" (Ibid, p. 158-9). Os ritos de sacrifício se fundam em uma *concepção simbólica de causalidade* que é eminentemente *qualitativa*, diferentemente da concepção empírica presente nas ciências modernas, que, sendo homogeneizadora do espaço-tempo e das relações causais, permite os procedimentos de quantificação. Nos sacrifícios, opostos se tocam; cada um pode se reverter em seu oposto: vida em morte, morte em vida, ter em ser, ser em ter, ordem em desordem, desordem em ordem, etc. Os ritos sacrificiais fazem assim uma *encenação* (*mise en scène*) de uma causalidade simbólica, por meio da qual realizam transformações entre estados qualitativamente contrários ou opostos (Ibid, p. 159).

O sacrifício possui tamanha centralidade na fundação e na manutenção simbólica do ser-conjunto humano que alguns teóricos, como René Girard, atribuem ao sacrifício, com o seu mecanismo do bode expiatório (de assassínio de um inocente), uma função primordialmente política. Seria a forma pela qual as sociedades humanas expiam ritualmente a violência que lhes é intrínseca, reiterando ou evitando a espiral da guerra de todos contra todos. Seguindo a trilha aberta por Mauss, contudo, Caillé não apenas critica a teoria girardiana do sacrifício como sendo uma teoria geral do simbólico, como também desenvolve uma concepção de

sacrifício fundada no dom.[198] Ele sugere que busquemos os fundamentos do sistema sacrificial na lógica do dom *agonístico*, e não na lógica do dom *oblativo*. Uma perspectiva cristã do dom interpretaria o dom em função do sacrifício, o que o reduz à forma oblativa; uma interpretação maussiana do sacrifício interpretará o sacrifício a partir do dom, o que elevará o sacrifício à mesma complexidade que a lógica do dom agonístico: "o sacrifício que deve ser compreendido como uma forma modificada do dom agonístico e não o inverso" (CAILLÉ, p. 158-9, p. 207-8); de um dom que, sendo ambivalente, tornará igualmente o sacrifício profundamente ambivalente, indo muito além não somente do cristianismo, mas da própria religião. Mas, no equilíbrio instável entre os dois extremos, o sacrifício tende a privilegiar o pólo do interesse e do utilitarismo, a ponto de Caillé afirmar que o sacrifício "na ordem da religião representa a primeira formulação do utilitarismo" (Ibid), sugerindo então a interessante hipótese de que: "da mesma forma que o dom cerimonial encarna o primeiro momento explicitamente antiutilitarista da história da humanidade, assim também o sistema sacrificial [...] representa, através do discurso religioso, o primeiro esboço, já solidamente escorado, do modo de pensar utilitarista" (Ibid, p. 191-2).

Para Caillé, não se deve confundir a socialidade horizontal instituída pelo dom e a socialidade vertical, instituída pelo sacrifício (Ibid, p.189, n.27). Caso sejam confudidos, ocorrerá um curto-circuito teórico, em que todo dom obrigatório será entendido como sacrifício, assim como todo dom seria necessariamente orientado vertical e hierarquicamente. Caillé propõe, então, uma definição de sacrifício como sendo uma forma particular de dom: sacrifício é "todo dom feito a seres superiores à pessoa que o oferta" (Ibid, p. 168), ou seja, é um dom assimétrico e vertical. Ele estabelece uma relação verticalizante, em que os homens fazem dons a seres superiores buscando neles uma retribuição. Desta forma, o sacrifício pode ser

[198] A obra de Girard, que mistura antropologia geral com antropologia crística, já é vastíssima, sendo toda, ou quase toda, traduzida para o português. Mesmo que ele tenha escrito dezenas de livros, toda sua teoria, que é aplicada a partir de então nos mais diversos domínios, principalmente a literatura, já está formulada em: GIRARD, René. *A violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008, que parte de uma crítica à teoria geral do sacrifício de Hubert & Mauss. Alain Caillé critica Girard por reduzir o religioso ao sacrificial e por ter uma compreensão reduzida da natureza do social, ao considerá-lo como fundado na inimizade, na violência e na lógica mimética, como tendo universalmente como origem o assassínio primordial de um inocente como mecanismo de solução do risco sempre eminente de uma guerra de todos contra todos. A sua teoria do sacrifício é, além disso, reducionista, pois todos os tipos de sacrifícios são assimilados ao mecanismo do bode expiatório; e sua antropologia é "cristocêntrica", ao afirmar que a religião cristã é a única que soube resolver o problema da violência originária do social ao fundar-se no sacrifício do filho de Deus e ao reiterá-lo através do tempo por meio de uma expiação que é doravante apenas simbólica. Para a crítica de Caillé: CAILLÉ, A. "Le politico-religieux: dix-sept (plus une) thèses embryonnaires écrites dans un esprit de topique sociologique". Revue du MAUSS, 1/2002.

descrito como sendo um sistema composto, inicialmente, pelos seguintes elementos: o sacrifício é o dom que alguém (1) faz de algo (2), a um superior (3), com determinado fim em vista (4). Estes quatro elementos compõem, contudo, um sistema sacrificial incompleto. Pois, para que haja sacrifício, é necessário que entre em cena um quinto e decisivo elemento: o sacrifício é feito através de um intermediário, que é *vítima de destruição violenta* (5). Daí a definição de sacrifício deve ser completada: sacrifício é "um dom feito a um ente superior mediante sua destruição, muitas vezes sangrenta" (CAILLÉ, 1995, p. 179).

Formalizando o sistema sacrificial, podemos então analisa-lo por uma longa pergunta – "quem dá (1) o quê (2), por meio de que intermediário (3), a que superior (4), visando o quê (5)?". O elemento (1) é o *sacrificante*, que fará o sacrifício de algo seu, de outro ou de si mesmo. O elemento (2) é o *objeto do dom*, o *sacrificado*, *a vítima*, que pode ser de naturezas diversas (roupas, animais, escravos, energia, dinheiro, etc.). O elemento (3) é o *sacrificador*, ou seja, aquele que operará a translação, que poderá ser o próprio sacrificante, mas que, normalmente, é um especialista em sacrifício. O elemento (4) é o *destinatário do sacrifício*, que, sendo superior, pode ser de natureza diversa: imanente ou transcendente, ancestral, morto, herói, pais, deuses, Deus, entidade abstrata (Partido, comunismo, mercado,verdade, beleza, etc.) e, por fim, pode ser o próprio sacrificante. O elemento (5) é a intencionalidade, que pode ser consciente ou inconsciente, que podemos chamar de *função* do sacrifício. Estes diversos elementos podem ser analisados em suas relações recíprocas, a relação entre o sacrificante e o sacrificador, a relação entre o objeto sacrificado e o destinatário do sacrifício, etc. Podemos esquematizar o que foi dito colocando o sistema sacrificial em um eixo vertical da seguinte forma:

Sistema do Sacrifício

Assim, se no dom, temos uma relação relativamente paritária e, por isso, agonística, no sacrifício, a relação passa a se estabelecer em um eixo vertical, em que as relações são hierarquizadas e assimétricas, seja por haver uma relação hierárquica entre deuses que se irradia entre os humanos, seja porque a relação sacrificial já se realiza entre humanos que possuem distintas posições de poder (físico ou simbólico). A hierarquização é ainda mais presente em decorrência da formação de uma *divisão do trabalho sacrificial*, em que o *sacrificador* pode se tornar um "especialista" prestador dos serviços sacrificiais.

No sistema sacrificial, ainda que esteja presente a ambivalência do dom, como sendo ao mesmo tempo interessado e desinteressado, temos que a dimensão utilitária tende a ser ressaltada: o sacrifício é, em regra, um dom visando um favor ou uma retribuição. "No dom aos seres superiores, espíritos e deuses, a dimensão contratual e utilitária do dom leva a melhor sobre as outras dimensões do dom" (Ibid, p.200). Eis que o social se divide em torno de um mundo que vai adquirindo uma estruturação do espaço-tempo e da experiência humana em termos de relações de causalidade e de meios e fins:

> Se a divisão do trabalho é antes de tudo a divisão do trabalho ritual, se é na relação com as forças ocultas e com os espíritos que se dá a autorização para pedir aquilo que se almeja, se, por conseguinte, é na relação com eles que se forja a ideia não apenas que se poderia pagar, para apaziguá-los, mas também comprar para atrair a si os seus favores, então é lógico que as primeiras ideias de uma proporcionalidade entre a ação e seu futuro, entre o investimento e a recompensa, entre a dor e o prazer, se tenham formado no domínio do ritual. É aqui que emerge a primeira formulação de uma representação utilitarista do mundo (Ibid, p. 200).

Com o sacrifício, a relação entre os homens visíveis e as entidades espirituais tende a uma verticalização, que, por sua vez, conduz a uma predominância da *lógica do sacrifício* sobre a *lógica do dom*: “o dom assim efetuado sob a forma do sacrifício é visto como de grau hierárquico superior aos dons praticados entre os humanos. Funciona, portanto, como um amplificador, uma espécie de alto-falante do dom humano. Multiplica assim, e por isso, as suas possibilidades e suas contradições” (Ibid, p. 168). Ele amplica os dois extremos do dom, do interesse e do desinteresse, do egoísmo e do altruísmo. Neste sentido, ainda que, como sugere Caillé, o sacrifício seja uma forma primordial de “representação utilitarista do mundo”, por outro lado, ele também tenderá a amplificar a espontaneidade e o altruísmo. De tal forma que, amplificando-o, ele é uma espécie de *veneno-remédio do dom*: “É o dom do dom. Seu *gift*. Mas ele o é nos dois sentidos do termo [...] Representa o seu presente [gift], mas também seu veneno [gift], a sua perversão. Ao mesmo tempo lhe dá a vida e o mata” (Ibid, p. 208).

Começando como sacrifício, pode terminar, enfim, como cálculo de compra e venda, em que os indivíduos calculam o quanto se sacrifica pelo quanto de ágio recebido em retorno pelo destinatário do sacrifício, que se torna, por meio dele, obrigado a retribuir. Por outro lado, contudo, como nós vemos com a popularidade de *santos* e de *heróis*, o sacrifício somente é reconhecido como tal, assim como o dom, quando não se manifesta qualquer “vocação sacrificial”. Um santo que se quer mártir não é um santo. Ele se torna mártir como consequência de sua ação sacrificial, dada a incompreensão dos homens pecadores, e não porque objetivou ser sacrificado; caso contrário, se dirá que ele quis “se tornar mártir”, o que faz com que o autossacrifício se reverta em cálculo em benefício próprio: ficar para a posteridade, receber recompensa divina, etc. O autossacrifício, igualmente, não é visto com bons olhos quando se torna um fim em si mesmo. Se o destinatário do sacrifício é si mesmo, o sacrifício pode se dissolver; se o autossacrifício é realizado como um fim em si, sem resultar em um dom a outrem, pode ser considerado como pervertido em “autocomiseração” ou simplesmente canalhice, como diz Marx relativamente aos alemães cristãos de seu tempo.

O sacrifício, assim, vale como disposição de *se dar* sem cálculo, que também não é *dar a si mesmo*, nem também um autodestrutivo sacrifício sem dom. O que encarna, nas distintas religiões, um sentimento moral de desprendimento da

ação é o sacrifício que obedece à lógica do dom na sua ambivalência. Isso quer dizer que: “não é, portanto, o sacrifício que confere valor ao dom; antes é o dom que legitima o sacrifício” (Ibid, p. 208). Mas sempre há a possibilidade de o sacrifício tornar-se um veneno e degenerar o dom, como uma forma de abnegação pura, como uma vontade de poder deslocada em ressentimento que venera a impotência, humildade e servilidade, como tudo isso que foi brilhantemente visto e sarcasticamente criticado por Marx e Nietzsche.

Independente do sentido em que a lógica sacrificial se dirige na *contingência de sua realização* e dentro da *estrutura política* que a possibilita, o sacrifício “abre o campo da experiência à multiplicidade de possíveis e à pluralidade. É autêntico operador do dom” (Ibid, 209). Esta abertura se dá, primeiramente, no sentido de uma *hierarquização* e *transcendência*, o que veremos à frente com Gauchet. “A diferença entre si mesmo e os outros não é somente dada, mas também recriada pelo sacrifício” (Ibid, p. 175). O sacrifício não apenas reproduz uma assimetria entre sacrificante, sacrificado e destinatário; ele também pode a criar. Com o surgimento dos representantes do invisível, temos a possibilidade de surgir “Um representante” que concentra as potências do além – os soberanos terrestres –, temos a virtualidade do advento de um aparelho de Estado. Os presentes dados pelos homens aos homens, com o surgimento dos “homens a mais” ou dos soberanos, poderão ser tidos como formas de reciprocidade em relação aos deuses, antepassados ou mortos, como manifestações de gratidão ou respeito, ou como formas de ação sobre eles: tudo legitimando então uma dominação política. Os sacrifícios são feitos, a partir de então, ao Soberano. E eis que *a dominação política surge como uma espécie de revolução religiosa*, para a qual os ritos sacrificiais cumprirão um papel decisivo. Mas, posteriormente, pelas transformações da própria ordem simbólica, a lógica sacrificial pode retornar sobre si mesma, operando o que Gauchet chama, com Moisés e o advento do monoteísmo, uma “dominação da dominação”, o que, posteriormente, com a “religião da encarnação” e o “sacrifício do filho de Deus” teremos uma forma simbólica que, para Gauchet, operará a *bifurcação* da qual origina a singularidade do Ocidente.

Desta forma, no que diz respeito à *forma política*, o sacrifício faz oscilar, conforme o caso, entre a submissão e dominação, de um lado, e a liberdade e o círculo emancipador e abridor de possíveis do dom. Podemos identificar a origem de formas de dominação por meio de um sistema sacrificial desigual. Além do mais, o

mecanismo do bode expiatório e os ritos de expiação, presentes como uma espécie de *núcleo político arcaico da experiência humano-social*, constituirá um verdadeiro eterno presente, com suas transformações que, obedecendo aos determinantes estruturais da lógica simbólica, são de ordem da contingência e podem ser acompanhadas historicamente. Não somente na história das religiões (Ibid, p.207-8)[199], como também na história das instituições penais, por exemplo, dentro de um regime político de soberania.[200] A própria lógica das relações entre senhor e escravo, que estruturam a forma de sociabilidade da sociedade medieval europeia (e não somente dela), podem ser lidas por esta ótica, com repercussões filosóficas evidentes, como na dialética da luta por reconhecimento, analisada canonicamente por Hegel. Mas a mesma lógica preside não apenas regimes de autoridade hierarquizada, como é o caso de identificarmos a própria formação de uma relação igualitária entre seres humanos, na teoria do contrato social de Rousseau, como operando pela mesma lógica, só que transformada. E, por fim, é importante lembrar o quanto os regimes políticos totalitários operaram, de forma absolutamente moderna, com este núcleo arcaico, constituindo uma lógica de expiação, de sacrifício dos "homens em excesso" e de autossacrifício dos militantes ou cidadãos, de uma forma singular. Em todos os casos, em termos teóricos, temos um entrecruzamento entre uma teoria geral do sacrifício e uma teoria geral do reconhecimento, que se fundamenta, por sua vez, em uma teoria da forma humana de subjetivação.

Portanto, toda uma história *complexa*, *história política da religião*, bem como *história religiosa da política*, passa pela religião dos selvagens, pelo advento do Estado e das grandes religiões universais, até chegar ao advento da Era Axial, com os posteriores desdobramentos do monoteísmo e a reversão cristã, até chegar ao advento das democracias e o paroxismo das experiências totalitárias, pode ser desenvolvida, e o é implicitamente por Gauchet, a partir de uma teoria geral do sacrifício fundada na lógica do dom.

---

[199] TAROT, C. "O que significa dar". Revue du MAUSS, 1993; bem como seu trabalho sobre o conceito de graça no cristianismo a partir de Pitt-Rivers (1992): "Repères pour une histoire de la naissance de la grâce". La Revue du MAUSS semestrielle, n.1; "Ce que donner veut dire"; id. *Simbolisme et tradition – Pour renouer avec une sociologie générale de la religion.* Universidade de Caen. Tese de doutorado.

[200] Destes ritos derivarão as formas de penas, vigentes na França até o século XVI, como o mostrou Foucault em *Vigiar e Punir*, características do regime político do soberano (no Brasil, até pelo menos século XVIII), que deve ser vingado e reconstituído pela expiação espetacular do criminoso como forma de restituição simbólica da unidade do corpo soberano. Até a aurora da modernidade, a formação do teológico-político fazia com que o exercício do poder por parte do soberano fosse regrado pela sua relação encarnadora ou como representante do divino.

5 A POLÍTICA MORAL DO DOM: NEUTRALIDADE MORAL, RACIOCÍNIO PRÁTICO E ETHOS DEMOCRÁTICO

Já discorremos sobre a *filosofia política arcaica do dom*, que tem por mote uma guerra contra guerra por meio da troca agonística. Mas cabe-nos, ainda, discorrer, com mais detalhes sobre, de um lado, sobre a *filosofia moral* que dela decorre, e, de outro, sobre as conclusões normativas, ao mesmo tempo políticas e morais, teóricas e práticas, que são e podem ser retiradas a partir e além de Mauss.

A *política moral do dom* está resumida na expressão supracitada: “se opor sem se massacrar, dando-se uns aos outros sem se sacrificar” (MAUSS, p. 314). É dela que, mais recentemente, a partir de 2011, Alain Caillé e os intelectuais em torno do MAUSS irão extrair o *convivialismo* como sendo a doutrina mínima comum capaz de lidar com os desafios de nosso próprio tempo.[201] Um dos intelectuais originários do grupo e antigo orientando de Caillé, Sylvain Dzimira[202] propõe, na esteira de seu orientador, que seja derivado daí um paradigma do dom com o objetivo de ser um *justo meio teórico e moral*, capaz de pensar as mediações e transformações entre os polos que estruturam o dom. Ele visa pensar ao mesmo tempo a associação e a dissociação entre interesse e desinteresse, entre obrigação e liberdade, entre paz e guerra, vida e morte, de forma a derivar deste pensamento uma autêntica *filosofia prática universalista*, fundada em algo que podemos chamar, provocativamente, de *phronesis arcaica* (DZIMIRA, 2006, p. 6).

Antes de discorrer sobre ela, algumas palavras precisam ser ditas sobre o conteúdo moral do dom presente nas palavras do próprio Mauss, que, até agora, havia sido deixado de lado em favor do conteúdo político.

[201] Ver capítulo III.

[202] Dzimira foi um dos intelectuais que romperam com o MAUSS e Caillé bem recentemente, e de uma forma não tão decente, o que nos lembra qual é a distância existente entre as lições teóricas de moral e as práticas exemplares de vida conforme à ética.

5.1 RIVALIZAÇÃO DE GENEROSIDADE, PRODUÇÃO DE AMIZADE E ECONOMIA MORAL E AFETIVA DOS DONS

As trocas de dons podem ser tanto *fílicas*[203] (*philo*), quanto agonísticas (*agôn*). A lógica do dom deve ser apreendida como operando em um contínuo entre dois extremos: o da rivalidade e do agonismo exacerbados, de um lado, que, no limite, conduz à guerra, e, de outro, o da harmonia e da comunhão exacerbadas, que, no limite, conduz ao reino do Deus Cristão. Entre os dois extremos, nós temos formas intermediárias que devem ser estudadas sociológica e historicamente.

Neste sentido, é bom ressaltar sempre, o dom não reafirma os valores presentes nas sociedades de origem judaico-cristã, transformando o dom em elogio de *agapè*. Fazer tal interpretação é distorcer completamente a análise do *Ensaio*. Por outro lado, o dom também não é um elogio da *consumação* anti-utilitarista com despesas suntuárias plenas de *hubris*, como vemos nos exemplos do *potlatch* do Noroeste Americano, que são interpretados unilateralmente por Bataille. As duas leituras, a do amor agapiano e a da consumação *hubresca*, a de Santo Agostinho, Derrida e Boltanski, de um lado, e a da Bataille de outro, são dois extremos de uma mesma lógica paradoxal. O extremo do *potlatch* de uma destruição suntuária de riquezas é uma forma exacerbada que tem por polo oposto a forma exacerbada do amor incondicional e puramente desinteressado. No mais das vezes, na faixa do convívio humano rotineiro, temos múltiplas combinações entre ambos. Em termos de conclusões político-morais, portanto, devemos empreender uma compreensão de *generosidade* que incorpore a lógica paradoxal do dom, sem recair em leituras reducionistas.

Centremos sobre o dom agonístico. Ele é uma rivalização em torno de virtudes. Rivaliza-se, antes de tudo, em torno da *generosidade*. Como revela a etnografia sobre os Andaman, na Austrália, feita por Radcliffe-Brown, cada qual busca superar o outro em generosidade e liberalidade. Os indivíduos trocam dons e contradons em um jogo agonístico em que está em jogo a prova de quem é o mais generoso, o que definirá a grandeza de cada um, ou seja, a grandeza de cada qual está na sua *generosidade*. Por meio dela que se adquire *renome* e *honra*. Quando a troca de dons e contradons é feita por meio desta agonística da generosidade,

[203] Que me permitam o neologismo derivado do grego *philo*, que significa amizade, afinidade. O termo nos serve de sufixo com tal significado, utilizado em química e botânica (fotofilia), em política (demofilia, conforme feliz neologismo que contrapõe à demofobia) e em núcleos acadêmicos de pesquisa (SOCIOFILO)

quando os doadores e receptores têm em jogo suas grandezas pela troca, temos uma jogo de *reconhecimento mútuo*, bem como temos *tentativas de derrubar ou esmagar simbolicamente o adversário*. Estas trocas podem criar alianças duráveis, mas também, na falta ou excesso, podem romper com o ciclo do dom e conduzir à guerra. Uma coisa é derrubar o adversário pelas regras do jogo agonístico do dom, outra é derrubá-lo desrespeitando as regras, levando à ofensa, ao roubo, à rasteira. No jogo agonístico de trocas, aniquilar simbolicamente o outro é, digamos, um *direito*, desde que segundo *as regras do jogo*.

A respeito das regras de hospitalidade dos Andaman realizadas em feiras e festas, o que está implicado na troca não é um papel econômico: “a finalidade é antes de tudo moral, seu objeto é produzir um *sentimento de amizade* entre as duas pessoas envolvidas, e, se a operação não tivesse efeito, faltaria tudo” (MAUSS, 211). Os presentes manifestam generosidade e selam laços, desta forma. Mas isso não quer dizer que constroem necessariamente *confiança*. Ele pode estabelecer, com isso, interdições e tabus, gerando um *sentimento ambíguo*, construindo entre os partícipes tanto o sentimento de intimidade quanto também o de temor. Tecendo laços firmes entre credores e devedores recíprocos, o sistema do dom é profundamente ambíguo, gerando tabus que indicam ao mesmo tempo *intimidade e afastamento simultâneos* (Ibid, p. 212).

Jamais podemos, assim, dizer a priori qual será a composição empírica operada pelo dom e o sentimento a ele vinculado. De todo modo, quando o dom se torna o operador de associações entre os homens em uma sociedade segmentária sem dominação estatal, ele tece uma moral da *concórdia* através da *discórdia*, e reciprocamente. Este tipo de moralidade, presente em sociedades “anárquicas” no sentido técnico do termo (sociedades sem Estado) não é, contudo, como vimos, uma forma estável de laço político; ao contrário, está-se sempre sob o perigo iminente de *fusão* (implosão) e de *atomismo* (explosão) (DZIMIRA, p. 84).

Mas, para além do regime político das sociedades sem Estado, podemos ver no dom, enquanto a forma por excelência do *simbólico*[204], uma mistura entre pessoas e coisas, cognição e afetos. No dom, os objetos expressam afetos, bem como as pessoas são expressas por objetos. Digamos, com Habermas, que *os mundos objetivo, social e subjetivo são confundidos no registro do dom*. E, com isso,

[204] Já o dissemos a partir de Karsenti e Tarot, e reafirmaremos com Caillé no próximo capítulo, qual é o vínculo estreito entre dom e simbolismo.

o sistema estabelece uma verdadeira *economia moral e afetiva*, desconhecendo as distinções dos mundos que operam a racionalização do mundo da vida, que estão inteiramente articuladas com a formação do moderno mercado (que, com a moeda moderna e as trocas econômicas, se desvincula relativamente ao simbolismo das comunidades humanas) e do Estado moderno.[205] *No registro do dom arcaico*, que opera *subterraneamente* no mundo moderno, sobretudo no *mundo da vida jamais completamente racionalizado*, o dom constitui laços ao mesmo tempo cognitivos, afetivos e expressivos, formando uma autêntica *economia moral e afetiva entre sujeitos, coisas e símbolos*. Fato este que leva Mauss a sugerir a possibilidade de construção de uma *teoria sociológica das manifestações de comunhão e de identidade de sentimentos* a partir do sistema de trocas de dons e contradons; uma teoria que partisse da constatação de que a expressão de sentimentos é, ao mesmo tempo, obrigatória e livre, e, por isso, pode despertar uma ambiguidade e ambivalência profundas a ser reveladas pelo sociólogo.

Contudo, ao afirmar que o dom *constitui* uma economia moral e afetiva, não estamos, por princípio, estabelecendo o *caráter moral e político do dom*. Fazer isso seria assumir uma posição normativa de princípio que faria com que perdêssemos o potencial analítico e heurístico presente na descoberta da lógica *paradoxal* do dom. Devemos, portanto, distinguir entre dois sentidos de moral: um sentido *descritivo*, no sentido de moral (*mores*) como usos e costumes, no que podemos perfeitamente dizer que o dom é sempre constituidor de moral; e um sentido *normativo*, que nos é familiar desde Kant, pelo que entendemos como moral o campo do julgamento que, pertencente às faculdades da razão prática, é capaz de produzir juízos universais que estabelecem um *dever ser* às máximas da ação humana.

Posto isso, perguntamos: *o que faz política e moralmente o dom*? Ora, *o dom faz tudo* em termos descritivos, o dom é constituinte de toda a esfera da moralidade, desde a mais sublime até a mais perversa e, portanto, o *dom é a-moral* à luz de Kant. Mas isso não quer dizer que ele não tenha uma orientação normativa, pois, após tratarmos da fundamental amoralidade do dom, podemos, certamente, revelar, por meio de espécies de *variações eidéticas*, nas mais diversas *morais* disseminadas sociedades humanas dispersas no espaço e no tempo, uma forma em comum do dom: o dom é o operador por excelência que permite passar da guerra a

[205] Mais uma vez, aludo a Habermas, que, neste caso, deve ser articulado com Karl Polanyi. A respeito da vinculação entre a distinção entre o econômico e o simbólico e a transformação do registro do dom no mundo moderno, retornarei no próximo capítulo com Caillé.

paz, da morte à vida, do interesse à generosidade – passagem que sempre se dá em condições sócio-históricas singulares e contingentes, sendo, assim, uma *lógica possibilista* própria à razão prática da ética aristotélica: é a forma de raciocínio prático que nos permite estabelecer *o plausível* e *o verossímil* no nível da pluralidade humana, permite-nos deflagrar, em ato, a *condição de constituição de uma polis*.

5.2 "AMORALIDADE" DO DOM: UMA LÓGICA NEUTRA MORAL E POLITICAMENTE

O dom é amoral, uma vez que pode servir tanto para fins "morais", no sentido kantiano, quanto para fins "imorais". É impossível deduzir *a priori* uma ética veiculada pela obrigação de dar, receber e retribuir.[206] Em termos de análise moral e política, digamos, no que diz respeito à sociologia moral e política, que a amoralidade do dom deve ser ressaltada, uma vez que ela dá inteligibilidade aos fenômenos morais e políticos que presidem as diversas formas de socialidade, tanto no que diz respeito às formas de manutenção de ordem, como no que diz respeito às formas de manifestação de conflitos.

É inegável que a lógica do dom é utilizada, com abundância de exemplos, como uma forma de dominar, subordinar, escravizar ou, no extremo, eliminar seres humanos. Toda a história política do *direito penal* pode ser lida na chave do dom. É a lógica do dom que preside as *vendettas*, tão comuns em sociedades tradicionais como uma forma de sanção do criminoso pela "retribuição do mal", por um acionamento do mecanismo da reciprocidade pelo ciclo vicioso da violência.[207] A famosa "lei de talião" (*lex talionis*) do "olho por olho, dente por dente" é, neste sentido, uma tentativa de "racionalização" do castigo por um princípio da reciprocidade bem medido: a cada ação criminosa, uma pena de natureza correspondente.[208] Da mesma forma, toda a história política do *direito civil*, na sua relação com o penal, pode ser lida pelo dom, quando o princípio da *restituição* passa

[206] ROSPABÉ, P, "Le don sans morale. Réponse à Jacques Dewitte". *Revue du MAUSS. semestrielle n°12. Plus réel que le réel: le symbolique*, MAUSS/La Découverte.

[207] A história do Brasil está repleta de exemplos do mecanismo do dom como forma de justificação da violência, privada ou pública, sendo perfeitamente possível interpretar nossa história, em que os mecanismos de separação entre público e privado do Brasil agrário inexistiam, a partir das guerras privadas entre famílias. Penso em Nestor Duarte.

[208] As ações terroristas contemporâneas, por sua vez, seja a dos "terrorismos dos fracos", seja a dos "terrorismos de Estado", são mobilizadas também em grande medida pela mesma lógica.

operar complementar ou substitutivamente ao princípio do *castigo*.[209] No fim das contas, as articulações entre público e privado, entre moral e direito, entre sociedade civil e Estado, são costuradas pelo mecanismo do dom, que segue lógicas distintas conforme a esfera que constitui e ao qual se aplica.

No campo da moralidade, podemos analisar os mecanismos de formação e argumentos de justificação de relações de patronagem ou de escravização e de semiescravização, presentes desde tempos coloniais na sociedade brasileira e, ainda hoje, mobilizados não somente nas formas de sociabilidade agrária, mas também nas cidades.[210] Os próprios jesuítas do Brasil colonial utilizaram o argumento do dom como uma forma de justificação do cativeiro, ou como uma tentativa de moralizá-lo.[211]

No campo da sociologia política, as investigações sobre formas de populismo recaem igualmente no uso da lógica do dom, feito como forma de legitimação de uma dominação paternalista. O argumento do dom feito pelo líder reafirma sua desobrigação pelo ato e, portanto, sua liberalidade: "meu povo, eu poderia não vos ter dado, o faço por generosidade e bondade convosco". O que lhe coloca na condição de reivindicar uma lógica moral da gratidão – gratidão do povo em relação a seus dons –, possibilitando-o exigir o reconhecimento contra a contestação – por exemplo, atribuindo àqueles que o contestam uma ingratidão ou falta de reciprocidade. Do lado do povo, tem-se, pela lógica populista, o reconhecimento do líder na chave do dom, e não do direito, ou, na quebra de tal lógica, a afirmação contestatória da *obrigatoriedade* do líder em relação aos seus feitos, retirando sua ação do registro do dom e colocando-a no registro do direito: "o que você fez não foi um dom, mas sim uma obrigação imposta pela sua função,

---

[209] Neste sentido, o primeiro grande livro de Durkheim, na verdade sua tese doutoral, *Divisão do Trabalho Social* (1893) deveria ser reinterpretado à luz das descobertas de Mauss: DURKHEIM, E. *De la Division du Travail Social*. Paris: Félix Alcan, 1893. Thèse presentée à la Faculté des Lettres de Paris.

[210] Não faltam exemplos, no Brasil, de mecanismos de reciprocidade utilizados como formas não apenas de apadrinhamento ou de subordinação, como também de escravização, por meio de endividamento do trabalhador, colocando-o em situação de impossibilidade de quitar sua dívida e, por isso, deixando-o com a obrigação de retribuir pelo trabalho gratuito. Formas presentes até hoje. Marcos Lanna fez um interessante estudo sobre o caso brasileiro em: LANNA, Marcos. *A Dívida Divina: Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro*. São Paulo: Editora Unicamp, 1995. Nas relações citadinas, o processo de legitimação do poder do tráfico ou das milícias (ou seja, de construção de um consentimento da população além da pura e simples dominação pela força), também se alimenta da mesma linguagem.

[211] Neste caso, a tentativa do jesuíta Jorge Benci de moralizar a relação entre o senhor e o escravo em um país marcado pela violência e pela "amoralidade" é bastante significativo. Ao mesmo tempo que Benci utiliza o argumento da reciprocidade para justificar a condição de cativo, ele impõe a lógica do dom como aquela que permitiria, na relação de reconhecimento recíproco entre senhor e escravo, a moralização da "economia" colonial (no sentido antigo do termo, de *oikos*), que era articulada primordialmente pelas relações patriarcais no nível da fazenda, sobre a qual a Igreja tinha o papel pastoral de atuar na conversão e moralização. BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Editora: Grijalbo. São Paulo, 1977 [1700].

você não era livre para não fazer", diria o contestador em termos formais.[212] Nos regimes políticos populistas, seja de esquerda, seja de direita, bem como nos mais diversos regimes autoritários, encontraremos, desta forma, bem expandido o uso do argumento do dom como uma forma de impedimento de contestação ou de afirmação dos interesses particulares, recaindo em uma moralização da política na forma de acusação de falta de reconhecimento ou de prejuízo ao interesse do público ou da sociedade como um todo. Por seu lado, a contestação também pode operar pela lógica do dom, ao dizer-se legítima pelo fato de o mandatário não ter retribuído aos representados (seja por procedimento de votação ou de quaisquer outros), não cumprindo com a palavra, traindo, etc.[213] Tal lógica é complexa, porque o líder também pode adquirir reconhecimento do povo ao jogar duplamente no registro do dom e da negação do dom, por exemplo, afirmando, diante do povo, que "somente fez o seu trabalho", ou que "é o direito do povo recebê-lo" e que "este direito lhe foi retirado pelos outros" (por outras classes ou pelos adversários políticos). Neste caso, o líder poderá ter reconhecimento exatamente pelo engajamento em um trabalho que não solicita reciprocidade, um trabalho que vale, portanto, por si mesmo em favor do povo.[214] Mas, com isso, ele opera a passagem para uma linguagem dos direitos, rompendo com a lógica patrimonialista, transformando a lógica particularista do dom tradicional para a lógica universalidade do dom como *reciprocidade universal entre indivíduos*, que está na origem do advento da cidadania moderna.

Enfim, para encerrarmos a série de exemplos, como vimos no capítulo anterior, temos que o uso do dom oblativo serve de mecanismo central para a formação de um regime totalitário comunista. No fim das contas, considero que tais exemplos mostram que, por mais que a lógica do dom opere como *quadro* em que a

---

[212] Não vou me desviar pelas trilhas de uma interpretação histórica do populismo brasileiro. Mas, ao citar tais exemplos, tenho em mente Raymondo Faoro, lembrando que a lógica patrimonialista está vinculada a um hiperdesenvolvimento ibérico do Estado e do direito público, com o correspondente subdesenvolvimento da autonomia da sociedade civil e da lógica dos direitos civis e dos interesses dos particulares: FAORO, Raymondo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 1993 [1957/1973].

[213] Nem é preciso lembrar que a lógica de compra dos votos está embebida na esfera do dom, só que é um dom que, na base do toma-lá-dá-cá, curto-circuita aquilo que dá ao dom a virtude (dissimulada ou não) da generosidade, curto-circuita aquilo que pode dar de grandeza ao doador. Dom toma-lá-dá-cá é o dom tornado cínico: é a pura e simples troca que se utiliza da linguagem do dom sem que os sujeitos se engajem nela. As ações políticas nas suas modalidades tidas, pela luz da moral, como "degradadas" na lógica do que se chama de "fisiologismo", são um exemplar disso. Podemos vê-la operando na política nativa tupiniquim *in vivo*, ou em uma leitura maussiana da brilhante série americana *House of Cards*.

[214] Evito nestas exemplificações recorrer a exemplos históricos, a fim de não entrar nas dificuldades da interpretação dos fatos históricos. Mas sinalizo desde já que as experiências do populismo latino-americano (incluindo o brasileiro, evidentemente), históricas ou vigentes em nossos dias, podem ser interpretadas nesta chave do dom.

ação política constitui-se estruturalmente, as possibilidades do *enquadramento* são múltiplas, cabendo ao sociólogo ou ao historiador analisar, a partir do material empírico, como esta lógica presidirá uma determinada forma de laço político e moral, *constituindo uma Cidade*.

Contudo, podemos sair do nível descritivo e passar para o normativo. A descoberta do dom arcaico é mais do que a revelação de um mecanismo neutro moral e politicamente. Mauss também busca retirar dela conclusões normativas, que são importantes para a construção de um ideal de socialismo democrático que se contrapõe à experiência bolchevique. Se, até agora, foi afirmado que é impossível derivar *a priori* uma moral e política do dom, por outro lado, é possível retirar de sua universalidade uma *lição prática*. Lição que não sai de um *corpus* da razão pura prática, mas sim da *arte de viver em comum* praticada universalmente pelas mais distintas culturas humanas. Da *sabedoria política*, enfim, revelada somente *a posteriori* ao analista, sem possibilidade de fundação última pela razão; mas, ainda assim, tão dura quanto uma rocha.

5.3. A ROCHA DA MORAL HUMANA: A *PHRONESIS* ARCAICA

> Aí como em tudo, a verdade está na prudência e no justo meio (MAUSS, 1921, p. 37).

É por demais conhecida a passagem em que Mauss abre mão de sua predominante modéstia e afirma acreditar ter encontrado no dom “uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades”.[215] No que ele se vê autorizado a proceder a conclusões teóricas, morais, políticas, econômicas, jurídicas, que respondessem à crise da sociedade de seu tempo.

Ao invés do progresso das sociedades humanas ser uma descoberta recente peculiar ao mundo moderno, ele é, na verdade, resultado de uma sabedoria universalmente compartilhada pelas mais diversas civilizações e revelada, de forma ostensiva, pelas sociedades arcaicas. Afinal, diz ele, as conclusões são, no fundo, não muito mais do que “colocar, mais uma vez, sob novas formas, antigas, mas sempre novas, questões” (MAUSS, p. 188-9). Trata-se sempre do fundamento constante do *direito* e do princípio da vida *moral*. Por meio da lógica do dom,

[215] Na verdade são duas. Na introdução – EsD, p.188-9 - e na conclusão - p.229.

descobrimos a forma permanente da *moral contratual*, que não obedece a uma distinção absoluta entre direito real e direito pessoal, e as formas e ideias que presidem, completa ou parcialmente, à troca, e que não se reduzem à *noção de interesse individual (*MAUSS, p. 229). As condições do progresso das sociedades estão na estabilização do laço social por meio da lógica do dom: "as sociedade progrediram na medida em que elas mesmas, seus subgrupos e seus indivíduos souberam estabilizar suas relações, dar, receber e, enfim, retribuir" (Ibid, p. 313). Uma estabilização que somente se dá pelo movimento perpétuo e pela ação política. Não é uma receita que constitui um modelo fechado de sociedade, mas sim uma forma de ação que mobiliza perpetuamente o social em um *estado de equilíbrio instável*, onde o que é virtude em um momento pode se tornar vício em outro. Existem diferenças de grau e quantidades que podem, em um determinado nível de acúmulo, transformarem-se em novas qualidades, até mesmo bifurcando e mudando o estatuto da associação, seja mudando o patamar da associação (de coleguismo à amizade, da amizade ao amor, da família ao Estado, etc), seja rompendo-a (perda de amizade, rompimento de casamentos, vendetas, guerras civis e entre Estados e nações).

O dom e a moral do dom remetem, portanto, a um senso prático, distanciando-se, em igual medida, do idealismo e do pragmatismo rasteiro (DZIMIRA, p. 100). A lógica do dom é *possibilista*, sendo a forma por excelência do raciocínio prático. Sendo uma lógica do justo meio, no sentido aristotélico do termo, o dom retoma a *phronesis* em forma arcaica. Ao esclarecermos a forma de funcionamento do *raciocínio prático mobilizado pela lógica do dom*, podemos, então, passar do *nível descritivo* para o *normativo*, extraindo-lhe uma filosofia prática baseada na *sabedoria ou prudência*, de um lado, e, de outro lado, a partir da crítica à experiência bolchevista, uma filosofia política que fundamenta as posições maussianas em favor do pacifismo, do associacionismo e do socialismo democrático.

5.3.1 Paz, Vida, Generosidade... Não Excessivamente, Nem Tampouco

> De uma ponta a outra da evolução humana, não há duas sabedorias. Que adotemos então como princípio de nossa vida o que sempre foi um princípio e sempre o será: sair de si, dar, de maneira livre e obrigatória; não há risco de nos enganarmos. Um belo provérbio maori diz: *Ko Maru kai atu/ Ko Maru kai mai/ka ngohe ngohe* (dá tanto quanto tomas, tudo está muito bem)" (Ibid, p. 301).

Mauss retira algumas lições do dom. Especificamente, quatro lições.

Primeira lição do dom: “é preciso saber se opor sem se massacrar, dando-se uns aos outros sem se sacrificar”. A decisão de dar é uma forma de passar da guerra à paz, da morte à vida, nem que seja continuando a guerra na sua forma sublimada, como é o caso do *potlatch*. No dom temos uma predominância da vida sobre a morte, da paz sobre a guerra, em que se manifesta uma afirmação de que a paz e a vida valem mais do que a guerra e a morte. Mas nem excessivamente, nem tampouco. É preciso saber *se* dar, mas *não a qualquer preço*: dar-se sem se sacrificar. Não se faz paz e vida ao preço da *liberdade consubstancial do dom* e da *dignidade do doador e do donatário*. Não se faz paz à custa da vida; pela vida, pode ser necessária a guerra ou, paradoxalmente, a morte. Existe o dom da morte, uma vez que a sabedoria arcaica diz, igualmente, que *é melhor ser vivo entre os mortos do que morto entre os vivos*. O que se mostra é que o dom é um operador de justa medida, sem excesso nem falta, entre paz e a guerra, a vida e a morte.

Segunda lição do dom: “é preciso saber dar mais do que recebeu”. Deve-se ser ou encenar as virtudes da *generosidade, liberalidade* e *magnamidade*. Dando, receber-se-á, futuramente, alguma retribuição. Mas se deve sempre dar mais do que se recebe, ou, no mínimo, em igual medida. “O dom é uma manifestação de generosidade generativa de generosidade” (DZIMIRA, p. 7). Nesse sentido, o dom se torna a forma sublime de moral, expressa na palavra de José Nadino, o profeta Gentileza (1917-1996), que, sem ter tido o seu São Paulo ou seu Platão, não deixando legado institucional, deixou apenas sua lição profética nos concretos dos viadutos cariocas: *gentileza gera gentileza*. Mas para isso ocorrer, é necessário um justo meio: “justo meio gerador de generosidade” (DZIMIRA, p. 100). Ser generoso, mas *não a qualquer preço.* É precisa saber dar, mas nem excessivamente, nem tampouco. É preciso saber *se dar*, abrir-se a outrem, mas sem que se destrua a si mesmo, sem se sacrificar. A abertura a outrem é o que permite constituir uma pessoa humana, mas pode igualmente destruí-la. Se o dom faz com que se passe pelo interesse por outrem, ele não se sustenta caso elimine o interesse por si, o que conduziria ao auto-sacrifício fusional.

Se, por um lado, o dom ensina que é preciso dar mais do que se recebe, por outro lado, é preciso “saber dar nem excessivamente, nem pouco”, pois “para gastar, é preciso também acumular”. Se se deve saber entesourar, deve-se igualmente saber gastar. É preciso saber entesourar para poder gastar, ainda que se deva dar

mais do que recebeu, para que se tenha *valor social* (Ibid).[216] Além disso, é preciso "não se crer sempre quite com os outros", nem mesmo quando o contrato está realizado, nem mesmo quando se é o proprietário de um bem. Portanto, é um equilíbrio instável entre o dar e o receber que é estabelecido. O que medeia é o raciocínio prático, que somente pode decidir conforme o caso.

Terceira lição do dom: "é preciso ter um sentido agudo de si mesmo e dos outros". Quando se dá, dá-se: dar algo é dar algo de si. Quando se tem, é-se: o que eu tenho, eu sou, as coisas que tenho são algo de mim. Apresentar ou dar algo meu a alguém é apresentar ou dar algo de mim. Vice-versa. Se *se* dá, é que *se* 'deve' – si mesmo e seus bens – aos outros. É ela que está inscrita na relação social por meio da qual nós transformamos inimigos em amigos e por meio da qual nós *efetivamente* nos humanizamos (DZIMIRA, p. 95). É preciso se dar, mas não excessivamente nem tampouco. Importa que o doador saia de si, mas não esqueça a si mesmo:

> Cada dom simboliza o reconhecimento da parte de nós mesmos que nós devemos aos outros. É a rocha da moral. É preciso saber perder sem se perder, se dar sem se sacrificar; sem o que, seria, de alguma forma, matar a parte de si mesmo que se deve aos outros, não querer reconhecê-la. Esta parte, ao contrário, nós devemos honrá-la por nossos dons em retorno, que serão, por sua vez, constitutivos da pessoa dos donatários. Por esta razão ao menos, o sacrifício de si não se inscreve na moral do dom [..] nós damos para que os outros nos digam, por seu lado, que eles nos apreciam, que nós somos apreciáveis (Ibid, p. 96).

Última lição do dom: "é preciso que não haja apenas dom". Deve-se querer o dom, mas não excessivamente nem tampouco. É bom que haja algo como um *espírito de pluralismo das formas de troca*. Esta é uma das lições retiradas do fracasso do bolchevismo. O dom não elimina a troca econômica, ainda que o possa controlar, ou possa fazer com que toda a sociedade seja impregnada do dom e embebida na atmosfera do dom. Desta forma, "a moral do dom não ensina que somente o dom é desejável, mas sim *que é desejável que todas as morais se banhem na atmosfera do dom*" (DZIMIRA, p. 98).

---

[216] Esta lição não deixa de constar em Maquiavel, tão mal compreendido ao longo da história. Se as lições ao príncipe ensinam alguma coisa, é a virtude da *prudência política*, que se diferencia da moral. Quando trata, assim, da liberdade ou generosidade do Príncipe, no cap. XVI ("Da liberalidade e da parcimônia"), ele argumenta que a virtude da liberalidade, defendida por Cícero no *De Offiici*, torna-se um vício quando praticada pelo príncipe *imoderadamente*. Não há, segundo Maquiavel, nenhuma outra virtude que tenha maior poder de autodestruir-se que a liberalidade, uma vez que o seu uso continuado torna o príncipe ou pobre e necessitado, ou, para fugir da pobreza, rapace e odioso; que são as duas coisas que o príncipe deve evitar acima de tudo: ser necessitado ou odioso. Portanto, é mais prudente ter fama de miserável, o que acarreta má fama sem ódio, do que, para conseguir a fama de liberal, ser obrigado a incorrer também na de rapace, o que constitui uma infâmia odiosa (MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe*. Francoforte sul Meno: Giuseppe Baer Librajo, 1852, p.66-67).

Contudo, não basta tirar tais lições do dom, preciso ainda mostrar sua modernidade. Se o dom tem algum sentido, será por manifestar algum *ethos democrático*. Caso ele seja apenas uma forma arcaica de *ethos aristocrático*, ele nos servirá apenas à interpretação histórica e antropológica, tendo aplicações a outras sociedades que as nossas.

5.3.2 Um Modelo de Politeia: Eudaimonia Arcaica e Ethos democrático

Contudo, seguindo Mauss e as sugestões de Dzimira, a lógica do dom serve de prolegômenos a uma filosofia política e moral do dom, que, de certa forma, resgata a filosofia antiga. É a política como *Politeia* que se encontra no final do *Ensaio.* O dom é a fórmula da *eudaimonia* por excelência. A moral do dom é universal, porque está associada à nossa condição de animal político. Mauss pretende descobrir nela o fundamento da *politeia*, a forma do bem viver juntos, como diz Aristóteles ao definir o que constitui uma *polis*.[217] Assim, no final do *Ensaio*, Mauss não reluta em concluir que:

> Percebe-se como é possível estudar, em certos casos, o *comportamento humano total, a vida social inteira*; e percebe-se também como este estudo concreto pode levar não apenas a uma ciência dos costumes, a uma ciência social particular, mas inclusive a conclusões de moral, ou melhor – para retomar a velha expressão – de 'civilidade', de 'civismo', como se diz agora. De fato, estudos desse tipo permitem entrever, medir, ponderar as diversas motivações estéticas, morais, religiosas, econômicas, os diversos fatores materiais e demográficos, cujo conjunto funda a sociedade e constitui a vida em comum, e cuja direção consciente é a arte suprema, a Política, no sentido socrático da palavra (MARCEL, p. 314).

Tal arte suprema da Política, que é entrevista, medida e ponderada pelo dom, porta um *ethos* democrático (DZIMIRA, cap. 3). É estranho, à primeira vista, realizar tal aproximação, tendo em vista que, como bem disse Mauss, o *potlatch* é uma troca de dons agonísticos eminentemente aristocrática, em que o nome, o

[217] Dizer que o homem é um animal cívico não significa, para Aristóteles, apenas que os homens necessitam uns dos outros; significa, muito mais, que eles *desejam bem viver juntos*. Ainda que os homens não tivessem necessidade uns dos outros, ainda assim viveriam em sociedade. Esta concepção de natureza humana conduz Aristóteles a uma definição de Estado bem distante daquela formada pela filosofia política moderna, tal como em Maquiavel e Hobbes. De fato, diz Aristóteles, o interesse comum dos homens os une, tendo em vista fazer com que a união provenha a todos e a cada um de meios para viver melhor. Neste sentido, é evidente que a segurança ou a troca de mercadorias podem ser boas razões para a reunião dos homens em sociedade. Todavia, não é esta a razão de ser da sociedade, nem da vida humana. A sociedade civil não é formada apenas pela união visando segurança mútua, nem pelo contrato que estabelece princípios e deveres recíprocos na troca de mercadorias. Além disso, a sociedade civil não é estabelecida pela simples proximidade ou comunicação entre os homens, como uma espécie de "comunidade de lugar". Ainda que todas estas coisas tenham existido antes da formação do Estado, elas não são condições suficientes para sua constituição. Isso porque "não é apenas para viver juntos, mas sim para bem viver juntos, que se fez o Estado" (ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.53).

renome e a honra dos chefes estão em jogo, e não a vontade dos chefiados. O dom atribui poder, constitui e reconstitui hierarquias. Por meio da troca bem sucedida de dons, adquire-se um *poder simbólico* – o reconhecimento de sua *grandeza* e de sua *importância*.[218] Para que possamos então defender, com Dzimira, a hipótese de que o dom serve de fundamento a um *ethos* democrático, devemos refletir sobre *a relação entre hierarquia e paridade*, encontrando no *agonismo* intrínseco ao dom arcaico uma forma eminentemente democrática de lidar com o poder e a hierarquização simbólica do social:

> Se há um *ethos* democrático no dom, ele deve ser compreendido, antes de tudo, nas suas relações com esta hierarquia instituída pelo dom: se o dom institui uma hierarquia segundo a grandeza, ele institui, ao mesmo tempo, certa paridade entre aqueles que rivalizam. Aliás, quanto mais estas sociedades arcaicas são hierarquizadas do ponto de vista da importância, como o são as sociedades de *potlatch*, mais a aceitação da reversibilidade das posições na escala da importância que institui precisamente o *potlatch* torna-se condição de sua manutenção. Ora, uma tal reversibilidade traduz, segundo nós, uma certa forma de *ethos* democrático. Notemos que isso supõe recusar todo caráter definitivo à dominação e ao poder de comando definido como poder de coerção, assentados sobre esta hierarquia de comando segundo a importância que o dom pode contribuir a fazer e a desfazer (Ibid, p. 91).

Antes de tudo, é importante entender que o dom agonístico não é um benefício a outrem, mas sim um *desafio*.[219] Ele desafia outem a provar que ele é *igual* a si, desafio pelo qual se mostra que é *superior*, mostrando ao donatário que ele é hierarquicamente inferior. Mas esse desafio põe um risco o próprio doador, uma vez que o donatário desafiado buscará provar sua igualdade, ou mesmo sua superioridade, em relação ao doador, respondendo ao desafio com um novo desafio e invertendo a balança da hierarquia. Existe, além disso, a possibilidade de recusa do dom, que tem a dupla possibilidade de interpretação: ou que se tem receio de aceitar o desafio por não estar à altura, ou, ao contrário, o desprezo altivo em relação ao desafiante. A lógica do *agôn* impõe, portanto, que a grandeza somente

[218] A reflexão sobre esta dinâmica nos conduz, como veremos no próximo capítulo com Caillé, às reflexões sobre a teoria do reconhecimento, desenvolvendo algo que poderíamos chamar de *teoria donista do reconhecimento*.

[219] Para o que se segue, ver DZIMIRA, S. ibid, p.92-3. Toda uma reflexão sobre o dom agonístico presente no campo da retórica pode ser desdobrado daí. É o que farei, no meu pós-escrito, a partir de Perelman. Os embates agonísticos sobre retórica traz uma luz sobre como o campo da palavra se vincula à experiência da polis democrática, trazendo-nos uma inteligibilidade para os processos democráticos contemporâneos, que, certamente, não são os mesmos que contrapunham rivais sofistas nas cidades gregas, mas que não menos repõem, em novos termos e com novas técnicas (as técnicas modernas tanto de comunicação de massa quando as contemporâneas de comunicação em rede), o velho problema da relação entre *doxa* e *épistémê*, dos papeis distintos da lógica, da dialética e da retórica, da necessidade de distinguir argumentos razoáveis desenvolvidos pela arte dialético-retórica e argumentos sofísticos (com a distinção entre as regras do embate agonístico, desde o embate *erístico*, onde vale tudo para vencer, até o embate regulado por regras de argumentação, como em tribunais), etc. Sobre isso, uma outra série americana, *Suits*, que se ambienta em um escritório de advocacia e seus desafios contemporâneos, pode ser lida a partir do dom agonístico.

possa ser adquirida caso se aceite que outrem se torne seu igual mostrando-se superior. Isso quer dizer que não se pode ser grande esmagando o outro, impedindo que o outro lhe desafie; faz parte das regras do jogo agonístico que o ganhador deixe o perdedor na sua liberdade, incluindo a liberdade de relançar o jogo com um novo desafio. Desta forma, não é instituída propriamente uma *relação de dominação*, mas sim uma relação de *rivalidade* e *hierarquização de grandezas*: bem contrária, por exemplo, à lógica da burocratização das hierarquias, que impede o deslanchamento da competição por grandezas e o desafio ao chefe (tem-se o dever de obediência e de cumprimento da função), a reciprocidade do dom agonístico exclui a dominação definitiva de quem quer que seja [...] *Agôn* detesta [...] a dominação" (BOILLEAU, 1995, p. 350).

Desta forma, o dom agonístico desemboca em uma paridade por meio da hierarquia, e uma hierarquia por meio da paridade, uma vez que tem por pressuposto a *reversibilidade* a qualquer instante das posições de grandezas, recusando uma dominação cristalizada, gerando uma instabilidade permanente do poder, que é eminentemente simbólico. Este tipo de poder é característico das sociedades segmentares instituídas politicamente na forma de *chefia*. O poder de comando, neste caso, não se confunde com coerção, nem também se afirma na chave da liberdade e da igualdade, mas sim na *hierarquia simbólica*. É um *poder de mobilização*, como diz Dzimira, ou, para usar a linguagem weberiana, um poder *carismático*: um poder que "se opera na recusa de exercer um poder *sobre* as pessoas, que se trate do chefe rival ou dos seus. Este poder é poder *de* suscitar a ação, de gerar o dom de fato" (Ibid, p. 95). O poder constitui sua legitimidade não pela coerção, mas sim pela liberalidade, generosidade e honra.

O que faz com que para nós, modernos, seja difícil compreendê-lo como democrático:

> Uma das condições de existência da hierarquia reversível na ordem da importância [é o *potlatch*], o dom fazendo ganhar em grandeza e a grandeza podendo fazer ganhar em importância. A hierarquia instável sobre a escala da grandeza que é instituída pelos dons contribui assim para tornar instável a hierarquia antes fixa sobre a escala da importância, instituída pelo nascimento, a tradição, ou ainda contribui para introduzir elementos de paridade. De onde a ideia que o dom não apenas traduz um *ethos* democrático, mas pode contribuir para democratizar as sociedades, contudo, fortemente hierarquizadas. Serem doadores como o são os selvagens é aceitar também, em uma certa medida, esta reversibilidade das posições na ordem de importância (Ibid, p. 94)

Desta forma, Dzimira sugere, com força, que a redução do dom à esfera privada, com sua saída da esfera pública, de um lado, ou então, de outro lado, a monopolização do dom por uma minoria, recusando-se o dom entre algumas categorias da população, podem ser lidos como indicadores de recusa do agonismo e da reversibilidade das posições, uma recusa do questionamento das hierarquias instituídas (Ibid, p. 91).

Sugerindo que façamos uma distinção entre *grandeza* e *importância*[220], Dzimira mostra que importância e grandeza têm relações, ao mesmo tempo complementares e contraditórias, entre si. Mas, na hierarquia instaurada pelo dom, temos, antes de tudo, uma luta de *grandezas*, em relação à qual a importância se define. Quando mais se é *importante*, mas é necessário *ser grande*. E assim, quanto mais se perde em grandeza, mais se arrisca a perder em importância. Existe uma relação diretamente proporcional entre a aquisição de grandeza e a aquisição de importância, mas não é comutativa necessariamente: o acúmulo de importância não leva, necessariamente, ao acúmulo de grandeza. Tal funcionamento potencialmente democrático do dom agonístico depende, contudo, para ser exercido, de dispositivos de democratização, fazendo com que, como sugere Mauss, as concorrências fratricidas por poder e prestígio possam ser transformadas em cooperações entre rivais.

5.3.3 Dispositivos Donistas de Democratização

O final do *Ensaio* resgata a lenda bretã do Rei Arthur e da távola redonda como uma espécie de exemplo histórico de estratégia bem sucedida de neutralização democrática da rivalidade humana por prestígio, gerando convívio entre rivais. Na proximidade do poder se deslancham as lutas e paixões – invejas, conluios, conspirações, duelos, homicídios, golpes, etc. – dos quais a literatura e o cinema situados na Idade Média nos oferecem inesgotáveis exemplos, assim como as obras literárias e audiovisuais contemporâneas de estilo conspiratório ou ambientadas em ambiente político.[221] O problema se deve à assimetria de posições e de recursos presentes dentro ou na proximidade do poder. Uma mesa quadrilátera sempre apresentará, independentemente das supostas vontades democráticas dos

[220] Grandeza é o que se adquire simbolicamente pelos atos realizados, ao passo que importância é o que se tem por nascimento, tradição e posses de riquezas.
[221] Mais uma vez, *House of Cards* nos oferece uma multidão de exemplos.

agentes que nela se sentarão, duas posições de proeminência, as cabeceiras, e as posições de proximidade ao proeminente, gerando uma dinâmica de luta por ocupar tais lugares. A arte do rei Arthur e de seu carpinteiro fora de simetrizar as posições por meio da forma redonda, fazendo com que a assimetria de poder e de prestígio entre os cavaleiros não se materializasse simbolicamente na mesa em que todos devem se sentar e acordar.

> O carpinteiro disse a Arthur: 'Farei uma mesa muito bela, junto à qual poderão sentar-se mil e seiscentos ou mais, e dispor-se em volta sem que ninguém seja excluído [...] Nenhum cavaleiro poderá travar combate, pois ali o mais graduado estará no mesmo nível que o menos graduado'. *Não houve 'lugar de honra' e, portanto, não mais disputas*. Por toda parte onde Arthur transportou sua Mesa, sua nobre companhia permaneceu alegre e invencível [...] É assim que hoje ainda se fazem as nações, fortes e ricas, felizes e boas. Os povos, as classes, as famílias, os indivíduos poderão enriquecer, mas só serão felizes quando souberem sentar-se, como cavalheiros, em torno da riqueza comum. Inútil buscar muito longe qual é o *bem* e a *felicidade*. Eles estão aí, na paz imposta, no trabalho bem ritmado, alternadamente em comum e solitário, na riqueza acumulada e depois redistribuída, no respeito mútuo e na generosidade recíproca que a educação ensina (MAUSS, p. 314)

A conclusão de Mauss não é humilde. Ele identifica na arte de fazer com que os diversos agentes – povos, classes, famílias, indivíduos – se sentem em uma mesma mesa fazendo-se *enriquecer mutuamente e em comum*, o lugar onde se deve descobrir a *eudaimonia*. É nesta conclusão do *Ensaio* que podemos entrever o socialismo democrático como se construindo por uma *generosidade bem compreendida.* O socialismo maussiano não é coletivista, nem individualista. Ele se faz no sentido prático do balanço entre as plurais instâncias pelas quais se constitui um bem viver juntos. Ele se constrói, antes de tudo, pela imposição de condições de paz, como forma de evitar o massacre mútuo. Mas tal paz não se constrói à revelia do direito e da justiça; ao contrário, eles são condições para que uma estabilidade do laço político permaneça no movimento do social. É preciso ter um *sentido prudencial do balanço, da alternância e do ritmo*: é disso que se faz a sabedoria política, que deve saber alternar os interesses individuais com os interesses públicos, compor com as plurais dimensões e setores do social, alternando sempre entre o acúmulo e a redistribuição, criando, no que puder, condições de cooperação entre indivíduos, grupos e classes, mas permitindo que eles sejam si mesmos pela oposição uns aos outros e pela afirmação de seu interesse próprio; afirmação de si que tenha um sentido de si mesmo e do outro, sempre orientada por um justo meio, sob o fundo donista do "respeito mútuo e na generosidade recíproca".

Nada mais distante, neste socialismo democrático, do que a experiência do bolchevismo. Para que possamos renovar com o socialismo para além de sua capitulação em uma tradição de esquerda que se esgota a olhos vistos no final do século XX e início do XXI, e que reluta em escrever seu epitáfio, é importante que tratemos com cuidado da crítica maussiana do bolchevismo e das lições políticas retiradas tão precocemente por Mauss da experiência comunista russa.

6 CRÍTICA DO BOLCHEVISMO COMO FATO SOCIAL TOTAL E A RECONSTRUÇÃO DA POLÍTICA E DO SOCIALISMO DEMOCRÁTICO

Mauss foi socialista e revolucionário, mas nunca foi propriamente marxista, nem muito menos bolchevique, leninista, trotskista ou, em geral, comunista. A compreensão, tão comum do século XX, do socialismo como reduzido ao marxismo, e este reduzido ao chamado "socialismo real", faz com que, quase que automaticamente, sem pense que, pelo fato de Mauss ter sido um socialista, logo seria seguidor de Marx, logo, marxista, logo "socialista real". Nada mais errôneo. Sua concepção de ação revolucionária não é aquela de Marx. Ele é revolucionário *e* pacifista. Sua ação não é de uma *práxis* reduzida à *techné*, tal como aquela de um certo Marx. A concepção de revolução de Mauss é, que me permitam a formulação aparentemente paradoxal, *revolucionário reformista*, tal como aquela de Jaurès, baseada em uma compreensão de práxis como *racionalidade prática* baseada na *phronesis*. Se não segue as vicissitudes de uma concepção de revolução como transformação total e orientada pela ação violenta, também não segue qualquer teoria revolucionária leninista de partido de vanguarda. Se homem de partido ele foi, ele está, contudo, bem longe das características tão presentes nas formas de adesão aos partidos comunistas (de matriz leninista ou trotskista, nem também de uma suposta via albanesa), baseada na disciplina e na hierarquia, com sua mentalidade burocrática, com seu monismo da Verdade, da Lei e do Saber, com seu sonho fantástico de um partido fundido à sociedade e tornado o próprio social, com seu autoritarismo intrínseco monopolizador da verdadeira democracia e porta voz da autêntica soberania do povo.

É um pensamento socialista revolucionário pacifista, prudencial, democrático e pluralista, enfim. Poderíamos, bem certamente, dividir Mauss em duas fases políticas. Na sua juventude ele foi marcadamente revolucionário, utilizando certa linguagem do socialismo marxista da época (“abolição do salariado”, “dissolução da sociedade burguesa”, “comunismo completo”, “emancipação do proletariado”, “coletivização da propriedade”, etc.). Por sua vez, após a Primeira Guerra, ele passa a uma posição mais pragmática, não crendo em uma abolição do capitalismo e compreendendo o socialismo como uma forma de transformação no interior do capitalismo sem abolir o mercado. Dzimira sugere, contudo, que esta divisão é

artificial, porque Mauss foi, desde o início e ao mesmo tempo, “anticapitalista” e “procapitalista” (DZIMIRA, p. 143) socialista e anticomunista.

6.1 APRECIAÇÃO CRÍTICA DO BOLCHEVISMO: BOLCHEVISMO COMO FENÔMENO SOCIAL TOTAL

Mauss se propôs a escrever um livro sobre a Revolução Bolchevique que jamais foi escrito, tendo publicado apenas uma série de artigos analisando os acontecimentos “à quente”, entre os anos de 1920-1922[222], publicando, em seguida, uma série de artigos refletindo sobre o uso a violência como técnica política revolucionária em fevereiro e março de 1923[223], para, enfim, publicar, em 1924, apenas as conclusões do livro programado, que foram escritas no mesmo momento em que que escrevia o *Ensaio sobre o Dom* (MAUSS, 1924, p. 103-132).

A questão levantada por Mauss a respeito do bolchevismo, bem como a sua forma de investigação, tem algumas semelhanças com aquela elaborada por Lefort. Ambos têm uma mesma preocupação: investigar um acontecimento histórico – a Revolução Bolchevique e seus desdobramentos –, compreendendo-o como um *fenômeno social total*, buscando identificar as novas formas de vida social, nas palavras de Mauss – ou um *novo regime político*, nas palavras de Lefort – advindo do processo sócio-histórico desencadeado por tal acontecimento. É evidente, contudo, que a interpretação maussiana do acontecimento está restrita a uma pequena fase da implementação do regime comunista na Rússia (1917-1924), ou seja, interrompe-se no ano de morte de Lênin e antes da ascensão do estalinismo e da era do Grande Expurgo (1934-1939). Antes, portanto, da formação amadurecida do regime totalitário segundo Lefort. Tal proximidade histórica dos acontecimentos, contudo, oferece ainda mais força à sua análise, tendo em vista que ela manifesta

[222] MAUSS, M. EP, Motifs honorables. La Vie socialiste, 20 novembre 1920; Pour Moscou. La Vie socialiste, 30 avril 1921; "Fin de la violence en Italie". La Vie socialiste, 16 juillet 1921; "Les affaires des Soviets" (1921). La Vie socialiste, 13 août 1921; "Il faut choisir" (1922). Les Vosges socialistes, 30 septembre 1922; "La vente de la Russie" (1922). La Vie socialiste, 18 novembre 1922; "Pour les bolcheviks" (1922). La Vie socialiste, 9 décembre 1922.

[223] MAUSS, M. EP, "Fascisme et bolchevisme. Réflexions sur la violence" (1923); "Observations sur la violence. II. La violence bolchevik. Sa nature. Ses excuses" (1923). La Vie socialiste, 10 février 1923; "Observations sur la violence. III. La violence bolchevik. Bilan de la terreur. Son échec" (1923). La Vie *socialiste*, 17 février 1923; "Observations sur la violence. IV. La violence bolchevik. La lutte contre les classes actives" (1923). La Vie socialiste, 24 février 1923; "Observations sur la violence. Contre la violence. Pour la force". La Vie socialiste, 5 mars 1923.

uma inteligência do processo em curso que não deixa de possuir intuições a respeito do advento de um poder totalitário consolidado pela empresa estalinista.

Na linguagem de seu tempo, Mauss propõe uma *apreciação sociológica do bolchevismo*, utilizando o termo “apreciar” dentro do registro da tradição francesa de pensamento, remetendo a Comte e Renouvier, dizendo, não sem ressoar em Lefort, que se trata de *apreciar o que um acontecimento social traz de novo e indispensável na série de fatos sociais do qual faz parte*. Tal apreciação é feita pela análise dos *fatos e sistemas de fatos sociais (totais)*, que são analisados abstendo-se de ideias preconcebidas (de moral, filosofia da história ou filosofia política) e sem pressupor qualquer *finalismo*. Restringindo-se à apreciação da fase bolchevique da Revolução Russa, Mauss já identifica que o acontecimento revolucionário dirige a sociedade russa em direção a novas formas de vida social, propondo-se então a analisar qual seria tal curso e em que ele se diferencia das nações ocidentais (MAUSS, 1924, p. 103). Tratando-se de um fato social total, Mauss analisa o fenômeno nas múltiplas dimensões. A investigação não é de “sociologia pura”, mas sim de “ciência política” ou de “sociologia aplicada”, que parte de uma “sociologia descritiva” que discorre sobre a “política positiva”, da qual derivam “conclusões práticas”, com preceitos relativos à *política geral* ou *filosofia do direito*, ao *método político* e à *lógica política* (Ibid, p. 103-4). A análise do bolchevismo nos traz novas provas, senão velhas luzes, às *questões de princípio*, debatidas longamente desde a fundação das ciências e da arte políticas, da moral racional e da ciência social, a respeito da questão do *emprego da força e da violência*, assim como a *questão da potência dos decretos e das leis* (Ibid. p. 112). Neste sentido, as críticas do bolchevismo se concentram, antes de tudo, em duas frentes: seus dois erros fundamentais foram o uso da violência como tática revolucionária e o fetichismo político como forma de instituição de um novo regime político.

6.1.1 Crítica da Violência Política: Fascismo e Bolchevismo

O emprego sistemático da violência foi um verdadeiro mito político e um artigo de fé do bolchevismo – uma “boneca-fetiche”, diz Mauss –, fazendo do exercício da violência o signo infalível da força do proletariado e da Revolução, reconhecendo o comunismo somente quando há violência e terror (Ibid, p. 113).

Como dissemos, Mauss escreveu uma série de artigos em 1923 sobre a questão da violência presente no bolchevismo. No primeiro artigo (MAUSS, 1923), escrito bem no início da ascensão do fascismo[224], ele não titubeia: bolchevismo e fascismo compartilham de alguns pressupostos em comum, a começar pela mesma fonte de inspiração de seus líderes, Lênin e Mussolini, a saber, o teórico e apólogo da violência revolucionária, George Sorel, "padrinho de Mussolini e Lênin" (MAUSS, 1923, p. 509).[225] Mas que especifiquemos: Sorel não é tanto "padrinho" de ideias, mas sim de *fórmulas*, de *táticas políticas*. O que há de comum tanto ao fascismo quanto ao bolchevismo é o fato de terem sido golpes de "minorias ativas" (*minorités agissantes*):

> É a vitória prometida da 'ação direta', é a lenda de um complô burguês ao qual responde um complô revolucionário, é a vontade de uma fração fortemente organizada do proletariado que age sem esperar as massas certamente dóceis; foram todas estas ideias que agiram. Ora, é esta ideologia dos auto-proclamados realistas que parece agora verificada pelos fatos. "O fim justifica os meios", grande princípio de política, e o sucesso dos dois discípulos do mestre parece justificar o meio que ele preconizou (MAUSS, 1923, p. 510).

As violências fascista e bolchevista favoreceram, assim, a crença na violência revolucionária, orientada por um maquiavelismo rasteiro. É a partir de tal fato que Mauss concebe o projeto de *apreciar* tais violências, a fim de "dissipar o preconceito de que seu triunfo *aparente* criou em favor da fórmula da violência em geral" (Ibid). A começar pela análise das razões do sucesso do fascismo e do bolchevismo dentro das condições sócio-históricas dos distintos países, Rússia e Itália.

---

[224] Condecorado *duce* e eleito em 1921, a Marcha sobre Roma e ascensão de Mussolini ao poder ocorrerão em 1922.

[225] Mauss não chega a afirmar categoricamente que Sorel é "padrinho" porque "não confunde a história dos homens com a das ideias e a história das ideias com as dos fatos". Ele não esconde o que pensa de Sorel – "um vaidoso exasperado" que jamais conseguiu compreender Marx, sendo representante do velho blanquismo, bakuninismo e anarquismo sindicalista. Estando já na sua fase reacionária do final da vida e tendo Lênin assumido publicamente sua dívida com ele, Sorel teria se sentido "*fort glorieux*" por ser o pai da primeira revolução social da história, que seria a prova histórica de que existe apenas um único método revolucionário: a violência. Por seu lado, o *duce* do fascismo, Mussolini, saído do sindicalismo revolucionário, também se inspirou nele, principalmente em sua representação niilista da história, que, considerando que não existe qualquer sentido na história, considera que ela deve ser guiada pelos mitos (sobre isso, a brilhante análise da visão de mundo fascista feita por Mannheim, em *Ideologia e Utopia*, é tão impecável quanto esquecida, reconhecendo na primeira fase do fascismo a referência a um irracionalismo histórico e ativista influenciado por Sorel: "a primeira fase [do fascismo], de mais ou menos dois anos, caracterizava-se pela infiltração de elementos intuitivo-ativísticos em sua visão intelectual-espiritual. Foi o período em que as teorias sindicalistas penetraram no fascismo. Os primeiros "fasci" eram sindicalistas, e Mussolini, nesta época, dizia-se discípulo de Sorel" (MANNHEIM, K. "Panorama de uma Política Científica: a Relação entre a Teoria Social e a Prática Política", in *Ideologia e utopia*. Rio: Jorge Zahar, 1976, n.26, p.161). Sorel infelizmente ainda faz cabeças com seu livrinho: SOREL, George. *Reflexions sur la Violence*. Paris: Librairie de 'Pages Libres', 1909.

Os dois têm em comum a fonte de surgimento, que foi a Primeira Guerra, visto que os atores em questão são movimentos de *minorias militarizadas ativas* surgidas de tropas que se recusaram a se desmobilizar e que atuam contra a massa civil: “O fascismo e seu irmão mais velho, o bolchevismo, são, antes de tudo, movimentos de tropas que não quiseram se retirar, que não são desmobilizadas. São movimentos militares contra massas civis; não são movimentos destas massas” (Ibid). Mas, em ambos, apesar das aparências, a conquista do poder por minorias ativas teve o consentimento passivo das massas: “somente são em superfície vitórias de minorias sobre maiorias. Na realidade, elas têm a opinião pública com elas” (MAUSS, 1923, p. 526). Tal interpretação sobre o consentimento passivo das massas a tais minorias ativas terão importância para as lições de política de Mauss tratadas à frente, bem como para a concepção maussiana de socialismo como doutrina das maiorias ativas. Mas, por enquanto, percebamos que ele considera que tal aproximação entre fascismo e bolchevismo não é apenas teórica, visto que ocorreram passagens de muitos antigos comunistas ao fascismo, a começar pelo próprio Mussolini, e reciprocamente, de numerosos comunistas que proveriam dos grupos fascistas, o que sinaliza, para ele, que a proximidade é concreta (MAUSS, 1923, p. 512).

Contudo, um segundo fator de explicação destes fenômenos os especifica relativamente a um determinado padrão de cultura política. Para ele, são fenômenos próprios de países sem educação política democrática, sem tradição democrática e sem cidadania consolidadas.[226] No fim das contas, “são ações de brutalidade e não do pensamento político” (MAUSS, 1923, p. 514). Afora tais pontos em comum, ele ressalta uma grande diferença entre ambos, que é a diferença nas motivações dos bolcheviques, que contrariamente à falta de grandeza e pusilanimidade dos fascistas, são plenas de heroísmo e sentimentos morais.[227] Não nos interessa, contudo, trabalhar com o contraste e a comparação entre ambos, cabendo-nos apenas perceber o vínculo existente, no bolchevismo, entre *a composição ineficaz entre ação violenta* e *fetichismo político*, o que nos permitirá diferenciar, na esteira

[226] “No fundo, o fascismo e o bolchevismo somente são episódios políticos da vida de povos ainda sem educação política. A força não joga com este papel senão porque não há nestes países opinião pública, educação cívica, em uma palavra, cidadãos” (MAUSS, M. EP, "Fascisme et bolchevisme. Réflexions sur la violence" (1923), p.512).

[227] Mauss já concebe, em 1923, o fascismo como não tendo mostrado qualquer grandeza e diz que Mussolini, este “*grand tranche-montagne*”, mostrou completa incapacidade política, mostrando-se um governo mais fraco do que de qualquer outro presidente italiano. Contudo, como vemos historicamente, tal fraqueza e pusilanimidade resistirá fortemente por anos no poder (1921-1945).

do Mauss, o bolchevismo do socialismo, vendo-o, na verdade, como mais próximo do fascismo na sua inspiração política primeira e como um acontecimento, mais propriamente, anti-socialista.

6.1.2. Fetiches do Bolchevismo: Violência e Política (Des)Instituintes

O bolchevismo não é uma *experiência* socialista, segundo Mauss, mas sim um *acontecimento*, que marcou uma fase da Revolução Russa, mais especificamente a segunda fase, que foi a fase "comunista e terrorista", vinda após a primeira fase do regime Kerensky, e anteriormente à terceira fase, que se inicia com Nova Política Econômica (NEP) de Lênin (MAUSS, 1924, p. 104-5). Seu ponto de partida não foi um projeto consciente de socialismo, mas sim a guerra e a catástrofe, que desencadeou o golpe e a tomada de poder por uma minoria ativa (Ibid, p. 105).

Mauss efetua uma quádrupla crítica à violência bolchevique: moral, política, jurídica e econômica. Segundo ele, "a única lição que se pode realmente tirar [do bolchevismo] para nossas sociedades ocidentais e setentrionais [...] é justamente *a condenação moral, econômica da violência*".[228] O erro consiste em uma inadequada compreensão do que é a política e de quais são os meios de realização dos fins socialistas. O fracasso reside, antes de tudo, na violência; por meio dela, o *regime agiu contra seus próprios fins*: "jamais um regime trabalhou mais constantemente contra ele mesmo" (MAUSS, 1923, p. 521). Fato este não apenas moral, mas principalmente político: "A violência não os colocou apenas fora da *lei moral*, mas também, e sobretudo, fora das *regras mais elementares da sabedoria política*" (ibid, p.521).

Tal erro consiste na *incompreensão da relação entre a força e o direito*: "mesmo para conservar [o poder], é preciso ter não apenas *o sentido da força*, como também o da *lei* e do *direito*, da opinião, da coletividade, que não se deixa violentar senão aparentemente e por um tempo, e que é preciso administrar e não explorar" (MAUSS, 1923). Ele desenvolve, então, uma compreensão de Estado que se funda não sobre a força ou a dominação, mas sim sobre o *direito* e a *administração dos interesses* dos múltiplos indivíduos e grupos. Buscando inverter a crença na força como forma de ação política por excelência, ele afirma que o abuso da força é antes

[228] MAUSS, M. EP, "Observations sur la violence. II. La violence bolchevik. Sa nature. Ses excuses" (1923), p.514 (grifo meu).

o sinal de fraqueza, e não da força, do Estado e da política empreendida; no que diz categoricamente, com traços da tradição liberal do pensamento político, que: “a melhor administração [...] é aquela que se faz sentir menos. Poder-se-ia mesmo dizer que, nas nossas nações [modernas], quanto mais um regime é forte, menos tem necessidade da força” (MAUSS, 1923, p. 514). Mas o que marca a força de uma administração? É a capacidade de mover os indivíduos pela *motivação*, voltando-se a seus interesses e subordinando o Estado à espontaneidade das sociabilidades primária organizada (ele não diz explicitamente, mas deixa entrever) pela lógica dos dons e contradons: “é que os homens não são movidos ao trabalho e à vida social pela força, mas pelo *interesse* e a *boa fé*, em suma, pelo *espírito no qual eles concebem suas relações entre eles*” (MAUSS, p. 527).

Em uma acusação que ainda não identifica, com todas as letras, as raízes do problema – que, com Lefort, sabemos que é a tentativa de construção de um regime fundado no *Partido Único* –, Mauss percebe, contudo, que, para os bolcheviques, “não existe nada tolerado em torno deles” e que “os comunistas pretendem existir sozinhos”, de tal forma que, “mais do que sonharam os Dominicanos do México ou os Jesuítas do Paraguai”, eles se voltam para “a aniquilação de tudo o que não quer se dobrar a suas absurdas vontades” (Ibid). A “necessidade de tirania” é feita “em nome do marxismo e de um materialismo infantil” (Ibid), ou seja, à revelia do próprio Marx. Vemos aqui, em 1923, o embrião de uma análise do totalitarismo bolchevique em gestão poucos anos depois da Revolução e antes da ascensão de Stalin. Assim como em Lefort, Mauss percebe nos bolcheviques, ou, para dizermos logo o nome, no modelo de Partido bolchevique, uma máquina de moer a carne do social, desfazendo os vínculos e laços sociais operados pelos dons.

Contudo, Mauss faz um paralelo, diferentemente de Lefort, entre a violência bolchevique e a tradição de tirania dos Estados antigos e medievais, falando de “procedimentos atrasados” empregados pelo bolchevismo[229], sugerindo, em uma linha de interpretação que se tornará comum no século, que os bolcheviques repetem a tradição da Rússia tzarista. Ainda assim, ele percebe algo de novo surgindo, o que o aproxima novamente de Lefort: é a tentativa de *usar a violência para fundar um novo regime político*. Segundo Mauss, o uso de procedimentos de

[229] “Mesmo este procedimento não tem nada de comunista, mas especificamente russo, bizantino, antigo” (MAUSS, 1924, p. 113).

violência e de política a fim de “instaurar um novo regime econômico, moral, jurídico e mesmo religioso” jamais foi tentado pelos antigos tiranos (MAUSS, 1923, p. 514). E tal tentativa foi, exatamente, o maior erro do bolchevismo: “O erro do bolchevismo é de ter acreditado poder instaurar leis, direitos, a golpes de decretos, a golpes de violência, poder gerar interesses sem o consentimento e a confiança dos interessados” (Ibid, p. 515). Tal impossibilidade está na compreensão do social, feita por Mauss, na chave do dom, mas igualmente na tradição de Durkheim que remonta a um Rousseau sociologizado, como sendo auto-organizado, devendo o Estado respeitá-lo como entidade relativamente autônoma: somente é possível fundar um novo regime a partir do que “a coletividade ela mesma é capaz de criar” (Ibid, p. 514-5). Se, certamente, uma coletividade pode ser violentada, é impossível, por outro lado, que a violência gere *adesão às leis* do novo regime. Pelo contrário, ela somente pode suscitar uma “revolta incessante, frequentemente vitoriosa, da parte daqueles que bons tiranos queriam tornar felizes de seu modo e não do modo de seus administrados” (Ibid).

Portanto, opondo-se à estratégia bolchevique de fundação de um novo regime, o comunista, por meio da ação revolucionária organizada pelo Partido, Mauss recorre a uma concepção, bem liberal, de Estado administrativo e representativo de uma coletividade plural fundada nos interesses dos indivíduos e grupos que devem ser administrados. Tal concepção orienta sua visão de socialismo, sobretudo na forma pela qual se deve organizar uma *economia socialista*, entendida como *organização coletiva da produção, do consumo, das trocas e da circulação.* A sociedade socialista a ser fundada supõe uma *economia delicada*, que certamente não pode ser fundada pela força. Apesar das intenções manifestas nos decretos e professadas pelos revolucionários, uma vez trilhado este caminho da violência supostamente instituinte, o resultado é uma regressão social em relação às sociedades capitalistas. Com isso, trocaram uma organização democrática do Estado e uma economia de mercado por uma tirania de todos os instantes e por uma crise de fome sem precedentes:

> Eles legiferaram do modo russo, por *ukases* [decretos tzaristas]. Após, eles aplicaram leis que *supunham uma economia delicada* com brutalidades dignas de faraós. É muito belo decretar o controle operário e abolir todo comércio privado. É muito belo suprimir todo mercado, toda Bolsa, toda especulação. É mais cafajeste restabelecê-los após tê-los destruído do que seria culpável deixá-los subsistir e preencher suas funções enquanto não existe nada para substituí-los. É admirável manifestar seu desdém por toda organização democrática do Estado e de chegar,

> não a este grau de anarquia que certos socialistas sempre sonharam, mas sim a uma *tirania de todos os instantes*, do gênero daquela que o clã antigo exercia sobre seus membros, ou mesmo ainda a aldeia, outrora, entre nós. Os bolcheviques, longe de representar um aperfeiçoamento das sociedades modernas, representam uma regressão daquela das nações europeias que havia já, ao menos, avançado na vida do progresso (MAUSS,1923, p. 520).

Assim, da mesma forma que Lefort o fará bem mais tarde, Mauss já identifica, em 1924, antes da implantação estalinista do regime totalitário amadurecido, que o regime comunista destrói completamente as relações sociais e elimina todos os elementos exteriores ao Partido: ele se caracteriza pela *luta contra todas as classes ativas* (MAUSS, 1923, p. 522), lutando "contra o mundo inteiro e contra a elite de sua própria nação" (MAUSS, 1923, p. 517). Contra isso, Mauss parte de uma evidência bem gramsciana: "se há uma evidência é que não se faz revolução social sem *pessoal intelectual* e contra as *classes mais ativas do país*, contra as *instituições* mais caras, ou que seriam as mais essenciais ao sucesso" (ibid, p. 522). Afinal, "concebe-se rigorosamente uma sociedade sem capitalistas e, com mais forte razão, sem aristocracia, mas não se concebe uma sociedade sem técnicos e sem administradores profissionais" (Ibid, p. 523). Ao contrário desta regra básica da sabedoria política, o bolchevismo se dirigiu, sucessivamente, contra "todos os elementos sociais", "todos os subgrupos" e "todas as instituições" que "teriam podido e deveriam ser os alicerces operários da organização" da URSS, privando-os dos elementos diretores e técnicos necessários à organização da sociedade socialista (Ibid). A privação não foi apenas dos quadros técnicos e das classes organizadoras, como também das classes políticas e intelectuais (na verdade, de todos os intelectuais, caso os compreendamos da forma de Gramsci). Foi "o inimigo de tudo o que pensava livremente no país", eliminando todos os partidos liberais e socialistas, o que os fez cometer, não apenas um *crime*, como também um *erro* político (Ibid). O combate foi também contra as classes produtoras, contra os camponeses, os operários, os contramestres, os comerciantes (Ibid), de tal forma que, "por um paradoxo histórico, a ditadura do proletariado tornou-se, em Moscou, uma ditadura de um partido comunista sobre o proletariado" (Ibid, p. 524).

Mais uma vez, entrevendo a análise lefortianas da dominação totalitária, Mauss diz que os bolcheviques também destruíram "todas as instituições e associações políticas, econômicas, sociais que lhes ofuscavam e que teriam devido constituir as engrenagens essenciais do socialismo funcionando livre e naturalmente" (Ibid), incluindo os poucos sindicatos modernos existentes. Destruiu,

com mais furor do que com todos os outros, aquilo que um "*socialismo lúcido"* teria o cuidado de manter: as tradicionais comunidades de aldeia (os *mir*), a das corporações russas, todo esse terreno de vida social e comunitária viva, arcaicas, certamente, mas fortemente organizadas (Ibid). À base comunitária e às corporações, eles substituíram pelos conselhos de usina e, após, os destruíram igualmente. Tal fato é tanto mais grave quanto Mauss via nas cooperativas e nos grupos profissionais as instituições de base para o socialismo:

> A Rússia e a Sibéria haviam se tornado, sob os últimos dias do tzar, sob Kolchak, nos dois primeiros anos do bolchevismo, o país em que a cooperação, sob todas suas formas, de crédito, agrícola, de consumo, de produção tinham tomado um desenvolvimento tão gigantesco que ela quase remediava o capitalismo que faltava. Mas os bolcheviques, desconfiando de tudo o que é associação livre, de tudo o que é iniciativa industrial, saquearam a golpes de decretos, a golpes de intervenções brutais nas administrações, as mais belas destas instituições, sob o pretexto de menchevismo, de tibieza, ou simplesmente, para suprimir a concorrência e um controle incômodo. Em 1921, em 1922, foi preciso lhe dar de novo existência legal; a existência real, contudo, não se pode lhes devolver. Mas tempo, forças, competências, boas vontades, confiança, riquezas tinham sido desperdiçadas, dilapidadas bestamente [...] Assim, estas cruéis crianças que são os bolcheviques russos destruíram as associações naturais e livres que continham a sociedade russa (ibid, p. 525).

Portanto, o bolchevismo se mostrou, na verdade, como um *anti-socialismo* que trabalhou incessantemente para destruir qualquer elemento vivo de socialismo na sociedade russa, combatendo todas as instituições livres, todas as classes ativas, organizadoras e produtoras, todas as associações, sindicatos, cooperativas e comunidades existentes que serviram de base para a sociedade a ser reconstruída. Enfim, "o crime e a falta do bolchevismo é de [...] ter matado todas as instituições sociais que teriam podido ser a base do edifício [socialista]" (MAUSS, 1923, p. 530). O regime comunista como moedor-da-carne-do-social, que trabalha para a absorção da sociedade civil em um Estado encarregado de unificá-la e absorvê-la é perfeitamente antevisto, portanto, por Mauss em 1924. Ele identifica como ação bolchevique, operada pela ação do Partido e de sua produção imaginária de inimigos potenciais do povo, conduz à dissolução das relações de reciprocidade e de reconhecimento mútuo, que permitem a base de confiança necessária para uma vida social espontânea e ativa:

> Os bolcheviques secaram a própria fonte da vida social. A Rússia foi sempre, certamente, um país de arbitrário, corrupção de funcionários, mas aqueles que viajavam na Rússia dos tzares sempre foram surpreendidos pela real honestidade do povo, da bondade completamente cristã de bravas gentes, e também da extrema liberdade deixada, na realidade, a cada um, com a condição que não se choque

> diretamente com a polícia. Não existia ninguém que vos traísse nestes tempos felizes onde não havia do que se desconfiar que não fossem capangas e alguns traidores como Azef. Os bolcheviques e seu Tcheka mudaram tudo isso. E aqueles que vêm da Rússia, mesmo os Russos os mais bolchevizantes, dizem qual alívio é para eles de poder confiar no vizinho, de poder comprar e vender, circular, sem ter medo de ser denunciado como transgressor de algum dos numerosos regulamentos contraditórios, ofensor de um dos numerosos tribunais populares, sumários e arbitrários. (MAUSS, 1923)

Desta forma, ele identifica, sem dizê-lo expressamente, uma mutação na natureza do Estado russo. Ainda que o Estado dos tzares fosse tirânico e policial, ele não penetrava e capilarizava em todas as esferas do social, desdiferenciando as atividades sociais e fazendo com que tudo e todos fossem postos sob o Olho Estado-Partido que se torna o único organizador e unificador legítimo do social. Mauss percebe, em 1924, o que estava sendo produzido pela violência, a saber, um novo regime político: “o que a violência criou na Rússia foi tão somente uma forma política nova. O que os bolcheviques impuseram ao povo russo não é uma sociedade nova, é um Estado moderno, um Estado russo” (MAUSS, 1924, p. 113); diria Lefort: uma modalidade absolutamente inédita de Estado moderno – o Estado totalitário soviético. Podemos encontrar, então, *in status nascendi*, a formação do corpo totalitário e de uma lógica da organização que suprime as autonomias dos indivíduos e dos grupos, submetendo-os todos à lógica do Partido e a uma dominação burocrática sempre em expansão. Este tipo de Estado somente emerge pela total reorganização da sociedade, destruindo os laços sociais instituídos pelos dons, tornando a violência “nela mesma um mal. Porque, ao mesmo tempo que ela retirava do edifício social todas as formas de podridões, ela fazia desaparecer também seções inteiras e esmagava sob seus escombros massas de ideias. Ela matava também vivos” (Ibid, p. 114).

Neste ponto, temos uma importante comparação de Mauss entre a Revolução Russa e a Revolução Francesa. Ele apresenta algumas desculpas ao Terror bolchevique, recorrendo aos argumentos que serão correntes durante o século e até hoje, que justificam o Terror pelas guerras externa e interna que a Rússia pós-revolucionária teve que enfrentar, operando uma comparação do Terror Bolchevique com o Terror da Revolução Francesa.[230] Contudo, se, por um lado, ele

[230] O bolchevismo teria, para ele, uma história gloriosa e estimável, contrariamente ao fascismo, pois que foi movido por um “heroísmo” frequentemente desenvolvido por uma justa causa: “Mesmo certas de suas crueldades serão um dia, sem dúvida, absolvidas pela história” (MAUSS, M. EP, "Observations sur la violence. II, p.515). O Terror não é apenas responsabilidade dos bolcheviques, sendo eles apenas “semi-culpáveis”, do qual participaram militares, camponeses, milicianos (até 1918, aproximadamente, reinou a anarquia); a guerra civil, devida em grande parte à guerra externa (com a França, Inglaterra, Polônia, Japão), foi uma causa importante, o

apresenta uma analogia com a Revolução Francesa, por outro lado, ele diz que a Revolução Francesa teve "esforço construtor gigantesco do qual a França moderna é o monumento", ao passo que "o bolchevismo se inscreverá na história pela pobreza de suas ideias e de suas realizações legais e administrativas. Nenhuma lei trazida por eles que fosse legitimada pela experiência – aquelas que não foram anuladas ou contraditadas foram modificadas em seguida –, e mesmo quase nenhuma foi realmente aplicada" (MAUSS, 1923, p. 518). Assim, ele faz uma diferenciação entre as distintas capacidades dos revolucionários franceses e russos de edificarem uma nova ordem social, que não seria sem correlação com as distintas grandezas morais e intelectuais dos atores: "o bolchevismo, malgrado seus títulos de glória, não tem nem a pureza, nem a grandeza, nem a autoridade moral dos grandes constituintes, dos grandes convencionais" (MAUSS, 1923, p. 529). Numa fórmula cortante, contudo, ele demarca qual é a grande diferença: "Digamos que faltou à Revolução Russa a *sanção de uma Constituinte*" (Ibid, p. 530).

Este ponto é fundamental, visto que o que se tratava na Revolução era da constituição de um novo regime político. Na Revolução Russa, tal sanção constituinte não foi operada, no que a ação política recaiu na dupla fetichização da violência política e da capacidade de criar um regime por decretos. Tal fato está inteiramente vinculado com as distintas naturezas dos regimes decorrentes das duas revoluções. Isso fica ainda mais claro quando Mauss já percebe, bem informado que o era, desde 1922, ou seja, após a Guerra Civil, quando o Terror já havia aparentemente acabado, quando o novo Código Penal ainda não tinha sido promulgado e quando a Era Estalinista ainda não começara, uma nova dinâmica no regime em que a repressão e a violência continuava, sem que o fosse contra a antiga aristocracia, a burguesia ou os agentes do imperialismo. Segundo seus próprios dados, em apenas dez meses do ano de 1922, foram deportados dez mil condenados políticos para a Sibéria; uma população carcerária que ele identifica como sendo composta, primordialmente, não de aristocratas ou burgueses, mas sim de intelectuais (a metade do contingente), sendo o restante de camponeses e operários, com uma ínfima quantidade de especuladores, comunistas prevaricadores

que o faz concluir que "o Terror russo, assim como o Terror robespierrista, foi, em certa medida, um caso de defesa nacional", ao que se somam as "guerras de traição" com suas represálias (ibid, p.515). Mas não considero estas "desculpas" muito sinceras, tendo em vista que ele não deixa de afirmar, em outro momento que: "Não podemos evitar de pensar que os bolcheviques deverão pagar um dia a pena de seu fracasso. Porque seria demasiado cômodo e mau exemplo que o primeiro regime socialista que tenha sido tentado terminasse em um acidente [*krash*] do qual os autores permaneceriam impunes" (MAUSS, M. EP, "Observations sur la violence. III" (1923), 518).

e aristocratas do antigo regime (MAUSS, 1923, p. 521). Eis, então, que um novo regime se edificava por meio de um terror que continuava por meios burocráticos; eis o embrião da indústria carcerária relatada literariamente por Soljenítsin e interpretada por Lefort.

A *ausência de uma sanção Constituinte* está vinculada ao *fetichismo político*. A violência por si só é destruidora, certamente, mas, mesmo acompanhada da lei, ela é ainda assim insuficiente. A lei que se apoia na violência é impotente quando não tem suporte nos costumes ou não se modela em práticas forte e suficientemente tradicionais (Ibid, p. 116). Querendo instituir um novo regime por golpes legais, ocorreu que as leis obedecidas foram, quase todas, *leis de interdição*, e não *leis de administração ou regulamentos da prática e da produção*. As leis de expressão positiva ou fracassaram (conselhos operários, trustes nacionais, administração soviética, comunas de consumidores, Conselho Econômico dos Comissários do Povo), ou, quando efetivadas, tais como as leis de socialização, tornaram-se somente negadoras, consistindo antes em destruir uma propriedade, forma de contrato ou de comércio do que em criar uma nova (Ibid, p. 117-8). Os comunistas, chamados por Mauss de “sociólogos ingênuos” e de “marxistas românticos”, “creram que a ordem soberana, que a lei, pode criar, como o verbo de Deus, do nada, *ex nihilo*. Alucinados de sonhos revolucionários, eles creram refundar toda a sociedade humana, se imaginando copiar os Constituintes e os Convencionais. Eles se enganaram enormemente” (Ibid, p. 119).

Refutando-os, discorre assim sobre alguns princípios de *filosofia do direito*. Seguindo uma tradição mais próxima da *Common Law* do que do direito civil – não é por acaso que ele sempre pensa tendo um olho na Inglaterra e inspirando-se no socialismo inglês, presente, exemplarmente, nos Webb –, ele diz que “a lei não cria, ela sanciona. O decreto pode descrever formas da ação, não pode nem suscitá-la, nem mesmo facilmente lhe suscitar motivos. O Estado e a lei constrangem e limitam mais do que incitam” (Ibid., p. 119). As regras de direito público e administrativo são autorizadoras e designatórias, e não prescritivas de normas de ação. As autoridades públicas são apenas “servidores do público ou guardiões da lei”; as regras de ação econômica, moral ou qualquer outra devem ser retiradas da prática social (Ibid). Eis a razão pela qual, ainda que as mais belas regras de ação tenham sido decretadas, elas foram estéreis: “a lei somente é ativa quando há através dela uma moral que ela sanciona e uma mentalidade que ela traduz; quando uma sociedade bem viva se

exprime em seu ritmo as esperanças, as expectativas, a força, a sabedoria moral, o saber-fazer e a técnica que ela possui" (Ibid., p.119-120). De um lado, somente se reforma a lei com os costumes; e, de outro lado, os próprios costumes somente se reformam quando são transformados os hábitos técnicos e estéticos, o gosto de trabalho e as necessidades (Ibid., p.120). Temos, então, não somente a necessidade de uma referência da lei aos costumes, como também às condições técnicas de sua vigência:

> nada serve dar um motor ao vilarejo se ele não tem o combustível e o mecânico. O que é somente dizer que, de todos os domínios sociais, aquele da Economia e da Técnica é justamente o que escapa o mais facilmente e o mais completamente, e mesmo o mais violentamente, à empresa da Política e mesmo da Moral [...] não que o econômico domine [...] mas são domínios diferentes, independentes do da Lei. Ela somente pode aí sancionar estados de fato e regrar direitos; ela não pode forçar nada [...] e ela também não pode igualmente impor a associação coletiva de esforços [...] Em Economia como em Técnica, a Lei somente pode destruir por um tempo, mesmo por um muito longo tempo: não é ela que pode inventar" (Ibid., p. 121).

Quando a lei se antecipa sobre os costumes, ela deve deixar um longo tempo à ação para produzir seus frutos (Ibid, p. 120). Isso quer dizer que ele não considera que o direito seja desprovido de capacidade transformadora. Certamente, a atividade legisladora e judiciária pode ser um mecanismo de deslanchamento de uma "revolução passiva", para falar com Gramsci, na condição de que se deixe o tempo agir, fazendo esperar a emergência das *condições técnicas* de vigência dos dispositivos, bem como o surgimento dos *atores* que serão os portadores de tais princípios transformadores. A partir deste ponto de vista, deve-se assumir que, ao contrário da panaceia da "tomada de poder político", como diz o próprio Mauss, é preciso, para que uma sociedade socialista emerja, que os trabalhadores estejam prontos e tenham uma ideia de suas instituições e uma mentalidade adequada (Ibid). O que demanda uma transformação na *cultura política*, que relega a atividade política fundada na força e na tomada de poder a um plano inferior ao que podemos chamar com Gramsci de *questão da produção de hegemonia*: "assim, não cremos mais na onipotência do Estado e das leis; o milagre legislativo deve ser banido da Política de nossas sociedades modernas. Esta arte política não conhece ainda as curas maravilhosas e as cirurgias surpreendentes que já nossos médicos operam sobre o vivo" (Ibid). Ao contrário dos milagres políticos e dos golpes de força, é importante que se tenha a sabedoria prática de compor com as instâncias – a Lei, a

Economia, a Técnica, a Cultura e a Política –, sabedoria que é, na verdade, como veremos daqui a pouco, a natureza da própria *arte da política.*

Falta-nos ainda tratar com mais cuidado, contudo, de uma dimensão crucial igualmente afetada pela lógica da violência e do fetichismo político dos bolcheviques: a *economia*, cujos desdobramentos são significativos para demarcar claramente a diferença entre o comunismo e o socialismo*.* Segundo ele, os bolcheviques destruíram tudo em economia: "deterioração das riquezas imensas, seu desperdício, são seus feitos", afundando o mais vasto, rico o povoado dos Impérios em um "estado de barbárie econômica" (MAUSS, 1923, p. 518). Ainda que tenham efetuado inicialmente uma legislação industrial mais próxima do socialismo – buscando dar aos grupos profissionais a propriedade e a gestão das indústrias nacionalizadas –, eles abandonaram rapidamente tal percurso, deixando a grande indústria se decompor em benefício da pequena indústria e do artesanato, regredindo a formas de propriedade e de técnicas industriais pré-modernas. Combinado a isso, instauraram as "armadas de trabalho", "trustes nacionais" e todo um "regime que *não é mais socialista e sindicalista*, mas sim *comunista e estatista de produção*: o produtor estando assegurado de todo seu consumo, mas lhe sendo imposta uma profissão que ele não organiza por si próprio" (MAUSS, 1924, p. 106-7). Portanto, o que caracteriza o comunismo é a formação de uma economia militarizada estatizada que suprime aquilo que caracteriza o regime socialista: que é *a autonomia de produção e de consumo de uma sociedade capaz de se organizar de forma independente ao Estado*. Por ironia da história, a única empresa efetivamente socialista realizada pelo bolchevismo, que foi a tentativa de gestão das usinas por Conselhos operários, foi fracassada (Ibid, p. 107). No fim das contas, temos aí uma das principais causas do fracasso moral e material dos bolcheviques: eles destruíram aproximadamente tudo, enfraquecendo, violentando e aterrorizando os *grupos profissionais*, que deveriam ser, por excelência, "o meio de revolução e o agente real da produção, e o titular real da propriedade" (Ibid, p. 107). Fracassando assim no que seria o objetivo do socialismo: *a organização coletiva da produção*.

A este erro no nível da produção, corresponde um erro maior ainda do lado da *organização do consumo*. O regime instaurou um absurdo "comunismo de consumo" – um comunismo de distribuição de bens alimentícios e de bens de consumo que são, por excelência, individuais (como a habitação) –, criando, assim, uma situação insuportável do ponto de vista da economia moderna: a supressão das

liberdades individuais. O comunismo de consumo foi ainda mais absurdo porque, "para estabelecê-lo, foi preciso destruir o que constitui a própria economia, a saber: o mercado" (Ibid, p. 107). No fim das contas, é um fato, uma lição dos bolcheviques dada pelo seu fracasso, que não se pode sair do sistema dos preços (Ibid, p. 108). Ora, diz Mauss expressamente, "não se concebe sociedade sem mercado" (Ibid). A organização de uma sociedade socialista não tem nada a ver com a supressão do mercado, nem mesmo de eliminação da sua autonomia. Isso quer dizer que uma coisa é – como deve fazer o *socialismo* – regular a atividade econômica do mercado, a fim de *organizar coletivamente a produção e o consumo*: por exemplo, regulamentando a troca e distribuição desde a produção até o consumo, realizando, dentre outras coisas, o estoque de mercadorias para regular a oferta e procura conforme interesses coletivos. Outra coisa bem diferente é o que faz o comunismo, que é suprimir e controlar, por meio do Estado, a atividade de produção – por exemplo, estabelecendo restritamente o que, como e onde produzir um bem – e a atividade de consumo – por exemplo, fixando limites ao consumo, obrigando o consumo comunitário de bens que são, por excelência, individuais. "Momentaneamente e na medida em que podemos prever, é na *organização*, e não na supressão do mercado que é preciso que o socialismo – o comunismo – busque sua via" (Ibid).[231]

Mauss define o *mercado* tanto economicamente quanto juridicamente. Economicamente, o mercado é definido pela relação entre oferta e procura segundo o sistema de preços: "o *fato econômico* que, publicamente, pelas alternativas dos preços livremente 'ofertados e demandados', o preço se fixa a si mesmo". Juridicamente, ele o define como direito dos indivíduos de agirem livremente como consumidores e livremente proprietários: "o *fato jurídico* que cada um na "praça" teria o direito de comprar em paz, e com segurança de sua propriedade [*titre*], o que quiser, e também que ele não pode ser forçado de comprar o que não quer" (Ibid., p. 107-108). Para ele, ainda que possamos imaginar outras formas novas que concorressem com o sistema de mercado, ainda assim, "a liberdade do mercado é a condição absolutamente necessária da vida econômica" (Ibid, p. 108). Compreendendo-se, além do mais, a *liberdade de mercado* de forma ampla, não

[231] Como se pode ver na citação, ele apresenta, provavelmente por efeitos de argumentação diante de seus interlocutores, socialismo e comunismo como sinônimos. Ele oscila, na verdade, entre a oposição e a sinonímia. Mas fica claro, na argumentação, que ele opõe o bolchevismo, identificado ao comunismo, ao socialismo, que é o regime que ele defende.

apenas pela existência do sistema de preços e de oferta e procura, não apenas pela existência da moeda e do crédito, como também pela garantia das *liberdades industriais e comerciais*. Assim, as sociedades modernas, capitalistas ou socialistas, "não podem, até onde podemos conceber, se passar do *dinheiro* e da *moeda*" (Ibid).[232] Assim como "não apenas o mercado, mas também a liberdade industrial e comercial, são uma atmosfera indispensável para toda a economia moderna" (MAUSS, 1924, p. 109).

Todo o modelo econômico comunista, que combinou "estatismo", "burocracia ou a direção autoritária da indústria", "a legislação da produção" e "o racionamento administrativo do consumo" formaram, segundo ele, no que recorre à expressão de Herbert Spencer, uma verdadeira "economia militar" (Ibid, p. 109), ou, para falar com Lefort, uma verdadeira *dominação totalitária*. Medidas que são contrárias ao que ele denomina, aludindo ao *Ensaio sobre o* Dom, de "*natureza troquista* [*nature échangiste*] do homem de hoje" (Ibid). Entendendo, por isso, o fato de que a autonomia do indivíduo como *homo oeconomicus* é o alicerce da sociabilidade contemporânea, visto que o homem "somente trabalha, em geral, para si mesmo, trabalhando e trocando para ter o melhor produto ou serviço na melhor conta, ou para vender seu bem ou seu trabalho no mais alto preço" (Ibid).

Eis, então, com tais fortes críticas aos sucessivos erros que conduziram o bolchevismo ao fracasso, que devemos as suas lições pela negativa.

6.2 LIÇÕES DO BOLCHEVISMO: RESGATAR A POLÍTICA E A RACIONALIDADE PRÁTICA

Dado o fracasso completo do bolchevismo em decorrência do uso da violência, como ele pôde ter permanecido? Mauss oscila na interpretação a respeito

[232] Contudo, ao contrário do que Mauss pensa à época, o padrão ouro se mostrou perfeitamente superável, entrando em declínio após a Grande Depressão e, quando do final da Segunda Guerra, ainda que o sistema de Breton Woods tenha implementado um "padrão câmbio-ouro", foi superado na prática, com a crise de 1970, pela confiança no dólar americano como moeda de reserva sem lastro no ouro; o que instituiu o regime monetário internacional vigente até hoje, que é um dos nós górdios para se explicar as dinâmicas econômicas e geopolíticas do capitalismo contemporâneo, bem como para pensar as vias possíveis de superação do regime montado com a saída do pós-guerra e que não mais condiz com as novas relações de força internacionais e com o avanço da democratização na virada do século XX para o XXI. Além do euro, as tentativas dos BRICs em conjunto, ou da China sozinha, ou dos Mercados Comuns (como o falido Mercosul), de criarem um padrão monetário alternativo ao dólar estão em curso. O desafio, hoje, é, exatamente, o de implementar um padrão monetário internacional em que, ao mesmo tempo que garanta a manutenção das soberanias dos Estados-Nacionais (ou, ao menos, dos blocos e uniões internacionais), impeça o desdobramento da lógica imperial, que tem como um dos seus pilares (se não o grande pilar) a guerra monetária.

disso. Enquanto minoria ativa, o bolchevismo somente se mantém pela *força* ou pela *passividade da maioria*. Ele recusa que a continuidade da revolução deva ser tributada na conta da violência: "ela não é em nenhum grau a causa de seu relativo sucesso. Ela é inútil, e só tem uma eficácia aparente" (MAUSS, 1923, p. 526). Contudo, ele não deixa de afirmar que, uma vez instalados no poder, se mantiveram pelo terror, a polícia e a espionagem (MAUSS, 1924, p. 113). Mas, em outros momentos, diz que "eles são os dirigentes do Estado russo porque eles têm com eles não a força, mas ao menos o *assentimento da nação*" (MAUSS, 1923, p. 526). Tal assentimento se deveu a dois fatores: antes de tudo, pelo medo por parte do povo de um retorno ao Antigo Regime, mas, sobretudo, pela passagem do regime a concessões crescentes, no que foi efetuada uma *reação na revolução* por parte dos próprios revolucionários. É o que ele vê com a NEP de Lênin (1921), que foi "não apenas a confissão do fracasso, como também o início de uma nova fase da Revolução Russa, uma espécie de Termidor feito por robespierristas" (MAUSS, p. 515). Após a violência econômica e política, após a maior crise de fome da história[233], os bolcheviques passaram a conceder, crescentemente, liberdades aos camponeses, às cooperativas, aos comerciantes, aos capitalistas estrangeiros e, em algum dia, aos capitalistas russos; o que fez com que, no fim das contas, se realizasse o que ele chama ironicamente de "a mais gigantesca revolução 'pequeno burguesa' da história" (MAUSS, 1923, p. 519). O que o faz se indagar: eram necessárias tantas violências e tantas infelicidades para chegar aí? (MAUSS, 1923, p. 515).[234]

Temos, portanto, como conclusão da argumentação, que a violência é, na maioria das vezes, estéril, sobretudo para as sociedades modernas. Ela é custosa e ultrapassada enquanto método de ação política. O fracasso simultâneo do bolchevismo e do fascismo deveria segundo ele "curar os proletariados do mito da violência e da fé no milagre social", refutando todas estas "maquinarias de sofistas que, infelizmente, nestes dois grandes acontecimentos, serviram de aparelhos para *fixar motivos às cacetas*" (MAUSS, 1923, p. 527-8). Toda ordem política funda-se sobre *motivações* dos membros da comunidade, motivações que não são suscitadas

[233] Maior crise até o momento em que Mauss escreve, porque depois virá a da Revolução Chinesa.
[234] Lembrando, contudo, que não se ficou só por aí, pois, com o regime estalinista, o modelo totalitário se consolidou, como desastre da empresa de coletivização da propriedade agrária por parte de Stalin, ainda que ele tenha desistido de empreender a supressão completa do mercado.

por golpes de decretos, nem de força, mas sim pela *política orientada moralmente*. Toda ordem somente pode ser instaurada pelo *entusiasmo moral*:

> [A violência é] inimiga do trabalho, destruidora da esperança, *da fé em si e em outrem*, isto é, daquilo que, com a necessidade, faz os homens trabalharem. Há *numerosos laços invisíveis que enlaçam em conjunto* [nouent ensemble] *os indivíduos nas sociedades*, que formam [nouent] os contratos, as confianças, os créditos, *res et rationes contractae*. É sobre este terreno que pode germinar e crescer o *ardor de satisfazer a outros*, do qual se torna seguro (MAUSS, 1924, p. 115)

Eis, então, que chegamos, pela crítica da violência política, à *política do dom*. A violência destrói a "fé em si e em outrem", o trabalho e a esperança. E são estes os alicerces do trabalho e do bem viver juntos, ou seja, da Cidade. Alicerces que são compostos por *numerosos laços invisíveis* que entretêm um ser-conjunto: os dons e contradons, que são efetuados em todos os domínios do social, incluindo o econômico, que segue, de seu lado, uma moral contratual que estabelece as razões e as coisas que fazem com que um contrato seja comumente querido entre as partes. Desta forma, se o socialismo tem sentido, deve sê-lo por fazer *germinar, crescer e se assegurar o ardor de satisfazer a outros*, sendo, assim, *gerador de generosidade recíproca*.

Isso está nas antípodas da experiência bolchevique. Desta oposição ao uso da força por si mesma e ao fetiche da política, Mauss diz, sem vergonha, que deve ser retirada uma "*moral de doçura e de legalismo*", baseada na seguinte premissa: "*a violência somente é legítima pela lei, pela ordem legal que ela faz reinar: ela não é ela mesma a ordem, e muito menos a fé*" (Ibid, p. 115). Para que a bem compreendamos, é necessário identificar então quais são as condições justas do emprego da força.

6.2.1 Do Direito Uso da Força: Contra o Revolucionarismo e do Legalismo, Pela Democracia e Justiça

A *violência somente produz alguma coisa quando está a serviço da lei*, ou melhor, do *direito*, que deve ter, por sua vez, alicerces no costume e nos laços constituídos na sociabilidade primária. Em uma fórmula lacônica, ele resume uma das faces da moeda: "*O direito sem força não existe. A força sem direito é estéril" (*MAUSS, 1923, p. 527-8*)*. Ainda que fale em uma *moral de doçura e de legalismo*, Mauss se opõe não apenas ao *revolucionarismo* dos bolcheviques, quanto também

ao *legalismo*, entendido como adesão incondicional à lei. Ele se recusa a ser, ao mesmo tempo, *legalista* e *revolucionarista.* A posição em prol do direito não é uma posição *legalista* que recuse a promessa socialista enquadrando-se dentro da legalidade burguesa: "Ter o sentido da lei, do direito, do justo, ter o horror da violência, alma perigosa, reação de fraqueza ou infantilidade cruel, não é se inclinar, se resignar, renunciar" (Ibid, p. 528). Mauss diz que o que proclama é a repugnância contra o emprego da força, ou melhor, contra o *abuso*, mas isso não quer dizer que ela não possa ser usada para "o bem da lei e do serviço" (Ibid). Não é uma posição "legalista", "fetichista", tal como a da legalidade burguesa (Ibid, p. 529). Se não fetichiza a política e a violência, tampouco fetichiza a lei. Não é nem um dos *adoradores* da lei, tal como os legalistas, nem um dos "revoltados em um perpétuo complô" (Ibid).

Neste ponto, ele assume uma posição, de princípio, inteiramente durkheimiana: "não existe sociedade sem disciplina, sem coerção, sem sanções" (Ibid, p. 528). Não existe "disciplina livremente consentida", sendo as sanções sempre violentas de alguma forma. No tocante ao socialismo, é uma "utopia crer que o estabelecimento, mesmo progressivo, mesmo parcial, do socialismo se fará sem choques e sem lesar os interesses [...] em todo grande movimento social, encontramos sempre homens que preferiram seus interesses ao da pátria e a suas leis. Estas leis, será preciso, de outra parte, estabelecê-las sem respeito a qualquer outra coisa do que a justiça" (Ibid). Portanto, "o socialismo será obra de direito e de força" (Ibid, p. 529). Assimilando-se, neste caso, a Jaurès, que sempre foi, segundo ele, *ao mesmo tempo revolucionário e democrata*, Mauss se recusa a negar *a priori* a necessidade de exercício da força. Esta recusa faz parte da sabedoria prática que reivindica: "não queremos, portanto, força que se imponha contra o direito ou sem o direito. Mas nós não renunciamos a pôr a força a serviço do direito" (Ibid, p. 530).

Chega mesmo a dizer, perigosamente, que não recua diante da *ideia de ditadura da maioria*, considerando-o um procedimento necessário de governo em um período anormal, ou seja, no caso de Estado de Exceção. Para admitir este tipo de ditadura temporária e subordinada a magistrados, "não é necessário ser comunista, basta ser republicano" (Ibid). Até porque "todo regime comporta certa dose de arbitrário" (Ibid). Contudo, ao discorrer sobre a possibilidade legítima de um Estado de Exceção, ele tem em vista a possibilidade de um dispositivo constitucional que evitasse o golpe por parte de minorias ativas tais como aquelas que ele critica. Se,

de fato, existe uma relativa arbitrariedade de todo regime político, o que faz com que a violência jamais possa ser completamente eliminada nem mesmo das democracias, o que torna legítima a contestação por parte de minorias contra a arbitrariedade das normas, por outro lado, e este é o ponto principal, existe uma "violência fatal quando as maiorias se adormecem e se deixam ou enganar ou bater por forças menores" (Ibid). Ou seja, uma violência fatal ocorre quando o regime cai sob o golpe de minorias, sob a capitulação, a passividade ou o assentimento passivo das massas.

Neste ponto, Mauss percebe que a ascensão do fascismo, fundada no assentimento da maioria, impõe limites à compreensão da democracia como sendo fundada no princípio da maioria. Mesmo acreditando que, em povos educados politicamente, seria difícil advir um regime fascista, ele diz que o fascismo "lembra violentamente a todos os democratas um grande fato: as instituições que lhes são as mais caras não estão ainda dotadas de tal prestígio que sejam realmente ao abrigo de golpes de força, se estas democracias não estão resolvidas a respeitar, pela força, sua Constituição preferida" (Ibid). A ação violenta que ele critica demanda uma *ação de força por parte de maiorias* que optariam pela manutenção da ordem constitucional. Aqui ele escorrega entre duas acepções de maioria: a acepção numérica, que ele relega ao segundo plano, e a acepção política, maiorias como condições de legitimidade do sistema democrático. Ele pensa na necessidade de uma ação enérgica por parte das maiorias principalmente porque ele não tem em vista *o controle de constitucionalidade*, existente nos EUA da época, e que serão difundidos nas democracias ocidentais após a experiência nazista com o término da IIª Guerra, exatamente por causa do fenômeno que ele identifica, o que remodela completamente a compreensão da natureza da democracia. De todo modo, o ponto, para ele, é que o emprego da força, inclusive em condições de Estado de exceção, é legítimo desde que seja para manter uma ordem democrática contra a quebra da ordem constitucional. Do fascismo e do bolchevismo, assim, ele tira uma *lição de força* e de *prudência* (ou sabedoria): é preciso ser *forte e prudente*, na medida em que se tem a maioria consigo, e *sábio e alerta*, quando for necessário elevar-se conta todas as demagogias e reações. Portanto, lição de *prudência*, visto que se aprende que a força é quase que incapaz de criar *novas formas políticas*, visto que o Estado e a economia nacional funcionam a partir da "boa vontade dos cidadãos" e que "o Terror é não apenas estéril, como também inibe tudo o que é centro dirigente

e ativo na sociedade onde ele galopa" (Ibid, p. 531). Mas também *lição de força*, visto que "infelizes são as maiorias que se deixam violentar!" (Ibid), pois as maiorias não podem ser moles a ponto de se deixarem "maiorizar [majoriser] por uma minoria audaciosa" (Ibid).

O emprego da força, seja para manter a ordem constitucional, seja para efetuar as transformações necessárias no sentido de uma ordem justa, depende da capacidade de julgamento conforme as condições políticas vigentes, que é um raciocínio prático feito em condições onde somente se pode falar sobre o possível e o plausível. Ao contrário dos milagres políticos e dos golpes de força, é importante retornar à *arte da política* tal como os antigos a compreenderam.

6.2.2 A Arte de Viver em Comum e o Raciocínio Político: Pensar Conjuntamente Moral, Economia e Política

O materialismo histórico é, segundo Mauss, a doutrina que mais saiu abalada pelo fracasso do bolchevismo. Isso ocorre porque ele se baseia em um erro inicial, compartilhado com grande parte das outras doutrinas políticas: são *logomaquias*, ou seja, disputas vãs entre palavras (diria Marx, *fraseologias*) que se fundam em uma sofística que consiste em "dar o primado a tal ou qual série de fenômenos sociais", ao passo que:

> Nem as coisas políticas, nem as coisas morais, nem as coisas econômicas têm nada de dominante em nenhuma sociedade, ainda menos as artes que se aplicam a elas [...] Cada sociedade é una, com sua moral, sua técnica, sua economia, etc. A Política, a Moral e o Econômico são simplesmente elementos da *arte social*, da *arte de viver em comum*. (Ibid, p. 122)

Ao invés de se debater em torno do primado de qualquer ordem da sociedade sobre outra, Mauss afirma que o que está em jogo é uma só coisa: *a arte social, a arte de viver em comum, a Política*. Se existe algum sentido, assim, em afirmar primado de alguma coisa sobre outra, ele não está em dizer que, em última instância, é a economia, a política ou a cultura que sobredeterminam as demais esferas, mas sim dizer, com Lefort, que temos *primado do político*, ou seja, da própria atividade de articulação e disjunção, sempre singular a cada social, entre as múltiplas instâncias que o compõem. Eis então que a questão que deve nortear o *raciocínio* deve ser a *prática social,* com suas *representações* e operadas por *homens concretos*, pois que são elas a matéria comum a todos aqueles que refletem

sobre fenômenos humanos: “A prática social, eis aí a única matéria fornecida à ação convergente do moralista, do economista, do legislador” (Ibid, p. 123). As três esferas compõem um único campo, aquele da racionalidade prática, tão caro à filosofia prática antiga:

> não há lugar para três espécies de técnicos nesta arte. Aqueles que querem ser experts nela [na arte política] não devem nem fazer os costumes serem ultrapassados pelas leis, nem criticar em nome de uma moral universal ou em nome de uma razão prática pura, os hábitos técnicos, econômicos ou mentais de um povo. Não se pode corrigi-los senão substituindo por outros hábitos inspirados por outras ideias e sentimentos e, sobretudo, por outros atos do qual o sucesso autoriza que eles formem *precedente*. Arte das artes, *tech- né technón*, dizia Sófocles da tirania; a Política, no sentido o mais elevado da palavra, deverá, portanto, não apenas permanecer muito modesta, mas ainda não se separar jamais de suas irmãs, a Moral e a Economia, aos quais ela é no fundo idêntica. O velho sonho de Sócrates, do cidadão sábio, ecônomo, virtuoso e guardião da lei, sobretudo prudente e justo, fornece, portanto, sempre o modelo do homem de ação. Ao se conformar a ele, o homem político responsável terá lugar bem mais perto da *verdade prática* do que caso se abandone a este acesso de cinismo e de materialismo, a este abuso da mentira, da violência, ao qual aplaudem muitos vãos povos, reacionários ou revolucionários segundo os tempos e os lugares [...] o futuro não está nestes povos infelizes; ele está nas nações cujos cidadãos esclarecidos saberão escolher utilmente delegados hábeis, honestos e fortes, e, no entanto, saberão controla-los a todos os instantes. Porque ninguém melhor que o povo, se ele é sábio, sabe seus interesses e seus pensamentos. (MAUSS, p. 123)

Querendo ser a arte das artes, a política se torna tirania. Desta forma, Mauss retoma a tradição da filosofia prática e o modelo socrático do homem de ação, incluindo a linguagem das virtudes, como uma forma de resposta aos equívocos da ação política presentes no início do século XX (que recaem no cinismo e no materialismo), no que ele retoma o *ideal da verdade prática* e de *razoabilidade da conduta dos sujeitos*, que, para bem conduzirem sua ação, sempre devem se situar em relação ao ser-conjunto do qual fazem parte.[235] Com isso, afirma, com força, o ideal do Esclarecimento, trazendo consigo uma compreensão de soberania popular próxima à tradição do liberalismo político, fundando o Estado representativo; e contrária, assim, à tradição revolucionária que remonta a Babeuf, Blanqui, até chegar na forma bem particular de apropriação operada por Marx. Eis, então, que encontramos os *apelos à prudência.* Que devem ser bem compreendidos, porque uma longa tradição revolucionária que remonta às prévias da Revolução Francesa, a começar pelo grande responsável pela formação do discurso revolucionário, Abade

[235] Retomarei esta questão no meu pós-escrito sobre a retórica de Perelman que, respondendo, uma geração após Mauss, aos desafios de reconstruir as democracias europeias após a experiência totalitária e a IIª Guerra Mundial, vai encontrar na renovação da retórica e na reescrita da *Dialética e da Retórica* de Aristóteles, atualizando-as nos termos do mundo e das ciências modernas, a chave de tal empresa de reconstrução, incluindo aí a fundamentação dos direitos humanos e do sistema de direito moderno.

de Sieyès, tratou de relegar tal *concepção clássica de política*, que se funda em uma *verdade prática*, a uma incompreensão sistemática.[236]

Quando se fala em prudência, não se trata de "adoçar ou retardar a ação", uma vez que a ação prudente considera a necessidade de empregar a força a serviço da lei ou da justiça, como no reconhecimento que Mauss dá ao dispositivo do Estado de exceção, e também porque existe um conflito entre leis e princípios em jogo; a ação prudente não é necessariamente isenta de violência, nem faz elogio a uma democracia social feita de "rebanhos de cordeiros dos quais o pastor tosa a lã e decide o que comerá"; a ação prudente pode mandar tanto ir mais lento, quanto ir mais rápido, pode mandar saltar os obstáculos ou respeitá-los, pode exigir que se rompa com as resistências enquanto há tempo, ou aconselhar que se temporize à espera do momento oportuno, à espera do momento em que "as formas da vida social, que a lei deve sancionar, tenham se tornado adultas".[237] No fim das contas, o que Mauss quer dizer é que: "se o poder político necessário não é suficiente sozinho, a violência, de seu lado, somente deve ser a 'última razão das leis'", a ser acionada prudentemente.[238]

Temos, enfim, contra o terror – que não liga, que não excita, que não motiva e que, tão somente, aterra as pessoas – um retorno à política antiga fundada na amizade e na justiça, únicas capazes de tecer os laços que sustentam a *delicada essência da Cidade*:

> Toda vida russa destes seis anos o demonstra: *o terror não liga, o terror não excita; ele faz com que as pessoas se aterrem* [terrent], se fechem em si mesmas, fujam e fujam de si, enlouqueçam e não trabalhem: *Metus ac terror sunt infirma vincta caritatis*, 'o terror e o medo são fracos laços da amizade', fórmula de Tácito, e que é preciso repetir a propósito do primeiro Governo Socialista da História. Eles erguem, na verdade, os Estados e as tiranias; elas não criam nem a caridade humana, nem o amor ou, se preferir, no fundo, o devotamento. Ora, não existe sociedade que tenha mais necessidade de inspirar sentimentos positivos que aquele que pretende ser a dos trabalhadores se devotando uns aos outros. Jamais se baterá sociedades desta forma sobre uma pura força material. Com o risco de passar por jogo antigo e

[236] Sieyès faz uma clara contraposição, no seu *Qu'est-ce que le Tiers état?* entre as concepções clássica de política e a moderna, que coloca seu discurso no cerne da oposição entre teoria e práxis, que gera toda a tensão implícita ao pensamento revolucionário. Deve-se livrar, segundo ele, das recomendações clássicas de prudência (*phronesis*), pela qual o julgamento é efetuado por um raciocínio prático, baseado na experiência, capaz de orientar uma conduta *razoável* diante das circunstâncias e contingências com as quais se defronta. Ao contrário disso, o filósofo tem um dever de verdade, e não de prudência. Os *discoureurs sans idées*, diz Sieyès, falam em "importância da prática" e na "inutilidade ou perigo da teoria". A filosofia deve se construir, ao contrário, como uma *ciência*, que abra caminho pela aquisição e enunciação da verdade *em bloco*, e não mitigada, nem se deve detalhá-la em 'verdades' que seriam razoáveis, outras, possíveis, e outras, impossíveis, conforme as circunstâncias; ou seja, o filósofo não deve ter um compromisso de moderação com o estado de coisas vigente e deve correr o risco daquelas críticas (SIEYÈS, E. J. *Qu'est-ce que le Tiers état?*. Éditions du Boucher, 2002).
[237] MAUSS, M. "Appréciation sociologique du bolchevisme" (1924), p.124.
[238] Ibid.

> falador de lugares comuns, nós retornamos claramente aos velhos conceitos gregos e latinos de *caritas*, que nós traduzimos tão mal hoje por caridade, da *philia* e da *polis*, desta '***amizade' necessária***, desta '*comunidade*', que são a *delicada essência da Cidade*. (MAUSS, 1924, p. 115-6)

A respeito deste retorno à política, uma última observação é necessária sobre a *forma de raciocínio político prudencial*. Como foi dito, os materialismos históricos, bem como as demais doutrinas políticas modernas, tendem a pensar em termos de primado de um setor sobre o outro. Com isso, elas não conseguem apreender a Cidade, pois operam abstratamente e por princípios.[239] É necessário, portanto, retornar à *carne do social*.

6.2.3 Contra a Sofística Política: Regimes Políticos, Sentido do Social e Raciocínio Prático

Tais considerações nos inserem diretamente na questão do pensamento político: como raciocinar politicamente? Uma lição de *lógica e de bom senso* seria evitar os abusos de raciocínio histórico e político:

> Os raciocínios da política são todos os mais plenos de ídolos da tribo, do fórum, os mais impregnados de 'éthos' e de pathos', de preconceitos e de paixões que viciam tudo. Além disso, de ordinário, como os *plaidoiries des avocats*, os edifica a partir de uma 'causa' e não a partir de fatos e de razões. Assim os debates consistem em misturar, em um sofisma constante, o direito e o fato, como diante de uma Corte. (Ibid, p. 129)

Supreendentemente, no final de sua *Apreciação Sociológica ao Bolchevismo*, eis que chegamos às considerações sobre o raciocínio político que nos conduzem ao campo da teoria retórica, entendida como teoria da argumentação. Os limites do pensamento político, para Mauss, estão na submissão da dimensão do *logos* àqueles do *pathos* e do *ethos*, de tal forma que a causa e as razões são postas de lado em favor da *persuasão*, não se voltando, portanto, ao *convencimento*. Dentre todos estes raciocínios sofísticos, que são realizados tanto pelos bolcheviques, quanto nos Parlamentos das democracias europeias, Mauss diz que um tipo deve ser proscrito de imediato: *o raciocínio por analogia, histórica ou* política (Ibid, p. 129). Isso porque é tal tipo de raciocínio que faz com que se escape a essência política da sociedade. É o raciocínio feito de um precedente a um outro

[239] Na verdade, Marx é o primeiro a nos ensinar a pensar politicamente nos situando na carne do social. Quando me refiro aqui ao materialismo histórico, penso nas formas degradadas em ortodoxias, e não naquelas presentes em Marx, Gramsci e outros que souberam realizar efetivamente o rompimento com a tradição escolástica de reflexão sobre o social, historicizando e politizando o pensamento tal como Mauss e Lefort propõem.

precedente. Se passa de um indivíduo coletivo a um outro indivíduo coletivo, da Rússia à França, da França à Alemanha, e reciprocamente, como que em um *pensamento de sobrevoo*, como nos disse Lefort na esteira de Merleau-Ponty. Ora, diz Mauss, "é preciso não raciocinar no passado e ao lado do presente" (Ibid, p. 130). Digamos que é preciso inscrever o pensamento no social-histórico. Tal tipo de raciocínio por sobrevoo está inspirado no racionalismo dos últimos séculos, remontando à tradição escolástica: ele pretende tudo deduzir em matéria social e política a partir de princípios e ideias abstratas, que são traduzidos metafisicamente por "palavras em -ismo: capitalismo, socialismo, individualismo, igualitarismo e outros" (Ibid, p. 130). Para esta forma de pensamento, as Sociedades são aplicações de princípios e suas leis encontram suas razões na realização das ideias e dos sistemas de ideias, podendo inclusive mudar de princípios conforme a vontade humana. (Ibid)

Tal tipo de raciocínio é feito porque se tem a falsa ideia de que "as sociedades não são indivíduos e que se pode editar preceitos de um alcance geral a partir de um precedente e servindo aos membros de uma outra sociedade", mas, na verdade, "as sociedades são indivíduos, frequentemente muito pouco amorfos, e muito resistentes" (Ibid, p. 129). O único tipo de raciocínio legítimo é o *ad hominem*: "Em política, não é possível raciocinar senão *de homine ad hominem*". (Ibid, p. 129)[240] Tanto no que diz respeito aos indivíduos – o raciocínio político é feito entre humanos, *homine ad hominem –,* quanto no que diz respeito às sociedades – pois as sociedades formam individualidades social-históricas. Isso quer dizer que *o possível e o impossível são diferentes* para cada *tipo de sociedade* (MAUSS, 1924, p. 129). A questão em causa deve mover um argumento que a situa em relação à individualidade social-histórica em questão. É necessário, portanto, que se realize,

[240] Esta é a forma do pensamento radical. Esta é a forma por excelência do pensamento moderno expressa da forma mais bela por Marx: "A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se *ad hominem*, e demonstra-se *ad hominem* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem" (MARX, Karl. "Introdução" (1843), in: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.151). Contudo, no mesmo texto, ela acabou por se degradar em um apelo ao *pathos* uma vez que se considerou de *posse da verdade*, perdendo, assim, o senso do social e a radicalidade do pensar, preso ainda aos artifícios dialéticos do hegelianismo. Desta forma, o saber adquire, nesta reconstrução de um jovem Marx ansioso pela revolução alemã, um caráter inteiramente instrumental: é uma arma. O que a guia é uma paixão que é movida por uma pretensão de verdade. Não há mais, neste momento, filosofia; não se refuta, não se esclarece, não se interpreta, não se busca a verdade, pois a verdade é pressuposta como adquirida. O "filósofo" já tem seu inimigo, basta-lhe destruí-lo a golpe de frases, mobilizando o proletariado, que se encarregará de destruí-lo a golpes de armas: "Na luta contra esta situação, a crítica não é a paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. Não é uma lanceta anatômica, mas uma arma. O seu alvo é um *inimigo* que ela procura, não refutar, mas *destruir*. Pois o espírito de tal situação já foi refutado. Não constitui em si e por si um objeto digno do nosso pensamento; é uma *existência* tão desprezível como desprezada. A crítica já não necessita de ulterior elucidação de seu objeto, porque já o entendeu. A crítica já não é *fim em si*, mas apenas um *meio*; a *indignação* é o seu modo essencial de sentimento, e a *denúncia* a sua principal tarefa" (ibid., p.148).

antes de tudo, uma análise sociológica, para que, após, seja possível passar à comparação entre tipos sociais em que o que se aplica a uma individualidade possa ser aplicado a outra. Deve-se "raciocinar a propósito de cada questão como se se pusesse sozinha", esforçando-se a "encontrar, *diretamente e pelo sentido do social*, a *solução prática*" (Ibid, p. 130). Com tal tipo de raciocínio, desmonta-se a maquinaria sofística dos "ismos": "os sofistas de todos os partidos se divertem alegremente em opor princípio a princípio, palavras em 'ismo' a palavras em 'ismo, e os interesses são cobertos. Poucos erros foram mais funestos; e se este modesto trabalho tivesse esta utilidade de deixar alerta, de uma vez por todas, os bons espíritos contra estas *formas de argumentação*, ele teria alcançado seu objetivo" (Ibid, p. 130-1).

A consequência disso é romper com a lógica de pensamento que preside os revolucionar*ismo* e legal*ismos*, fundando-se em comun*simos*, social*ismos*, anti-capital*ismos*, etc. Ao invés de compor um sistema de ideias coerente e fechado que daria inteligibilidade a toda e qual ordem social sobre a qual o pensamento se impõe de uma posição exterior, deve-se ter, segundo Mauss, o *senso do social*, constituída pela verdade prática, a começar pelo reconhecimento da pluralidade interna ao social, que nos remete ao caro conceito lefortiano de *regimes políticos*, ou melhor, *sistema de regimes*:

> Não, não existem sociedades puramente capitalistas, e não haverá, sem dúvida, sociedades puramente socialistas. Não existiram sociedades que tivessem sido apenas feudais, ou monárquicas, ou republicanas. *Somente existiram sociedades que têm um regime*, ou, antes – o que é ainda mais complicado – *sistemas de regime*, *mais ou menos caracterizados, regimes e sistemas de regimes de economia, de organização política*; elas têm costumes e mentalidades que se pode, mais ou menos arbitrariamente, *definir pela predominância de tal ou qual destes sistemas ou destas instituições*. É tudo. [...] Normalmente mesmo, uma sociedade - ser de mil dimensões, meio de meios vivos e pensantes - é agitada por todas as espécies de correntes frequentemente contraditórias e em todos sentidos: umas continuam a brotar das profundezas do passado, mesmo pré-histórico; outras correspondem aos acontecimentos que lentamente se elaboram, até mesmo sem o conhecimento daqueles que serão amanhã agentes ou pacientes, beneficiários ou vítimas. Nada nas sociedades se passa como uma *sorite* de juristas ou em um sofisma do fórum. (Ibid, p. 131)

A crítica do bolchevismo se radicaliza, portanto, em uma crítica da moderna forma de pensar de seu tempo: nos leva a "fazer um esforço de lógica e de sã prática social" contas as "dogmáticas sociais" (Ibid., p. 132).[241] Ainda que se tenha

[241] Ele lembra a que nível se chega a logomaquia ao remeter à Cláusula Filioque, embates que sempre mascaram os verdadeiros interesses em jogo: "Acabemos com isso: estes debates sobre os termos em 'ismo' somente são jogos de palavras e jogos de partidos. Outrora se lutou entre Impérios e Igrejas por um *que* a

feito um progresso ao debater a coisa pública por ela mesma, sem se misturar com metafísica e religião (há de se lembrar que está em curso um recente processo de saída da religião que será analisado maishe à frente por Gauct), é preciso que se siga um outro progresso, livrar-se do substancialismo raciocinante e do espírito de sistema:

> A política não se tornará uma arte racional senão no dia em que ela se desvencilhará desta metafísica em que deixará na medida necessária estas palavras em 'ismo': capitalismo, liberalismo e outras; todo este substancialismo raciocinante. Então ela estará, por sua vez, fora de todo sistema. Então, uma vez a mais, sem dúvida, ela saberá aplicar ou experimentará aplicar a cada problema – assim faz o engenheiro (o engenhoso) – a solução que inspiram a consciência precisa dos fatos e a apreensão, senão a certeza de suas leis. (Ibid., p.131 (grifos meus))

Contra as generalizações apressadas em sistemas e as más ideologias, que se aprenda a *bem pensar*, diz Mauss. Cabendo aos trabalhos do sociólogo, do filósofo e do moralista, ao abandonarem as fórmulas afiadas e entrincheiradas carregadas de *pathos* e constituidora de um *ethos*, cumprirem com o "papel de habituar os outros a pensar, modesta e praticamente, sem sistema, sem preconceito, sem sentimento", voltando-se, tão somente, à atividade de *educar* "seus povos a usar de seu simples *bom senso* que, neste caso, em Política, é igualmente o *senso do social*, dito de outra forma, *do justo*" (Ibid, p. 132). Portanto, a atividade do intelectual está em educar os povos para o bom senso prático, que se confunde com o senso de justiça. É aí que devemos encontrar o que Mauss entendende por socialismo. O que dizer do social*ismo*, uma vez que é preciso livrar-se dos "ismos"? Mauss fala que se trata de construir um "socialismo sem doutrinas" (MAUSS, 1924, p. 132), mas trata-se simplesmente, no meu entender, de *edificar a democracia sem ismos.*

6.3. POR UM SOCIALISMO DEMOCRÁTICO

A via do socialismo não é, portanto, de "arruinar a Cidade para poder rebatê-la de novo" (Ibid, p.126); trata-se, sim, de um caminho do raciocínio prático, que parta do *dado atual* e, prudentemente, tente superpor formas do mais a mais

---

acrescentar a *filio.* A luta entre os dogmas era apenas a aparência, o acidente: *o essencial, o fato, o objetivo*, era a batalha" (ibid.).

razoáveis (Ibid, p. 109). Um caminho transformativo que deve constituir-se como doutrina das maiorias ativas.

6.3.1. Socialismo como "Doutrina das Maiorias Ativas"

> É tempo das maiorias tomarem consciência de seus direitos, e de suas forças, e que elas saibam se servir delas. O socialismo, no seu fundo, não é outra coisa do que o despertar desta consciência de seus interesses, de seus direitos, de suas forças, nas massas trabalhadoras que formam a maior parte da maioria de nossas nações. Nossa doutrina é essencialmente a *doutrina das maiorias ativas*. (MAUSS, 1923, p. 530)

"O socialismo, por definição, deve ser a obra da 'vontade geral' dos cidadãos" (MAUSS, 1924, p. 105). Não é nada mais do que despertar a consciência na maioria da população de seus interesses, direitos e forças. A luta socialista deve ser, antes de tudo, uma luta por hegemonia. Ele não triunfará senão quando ele for o direito e tiver a força material e moral da sociedade com ele. Quando se tornar, efetivamente, uma *doutrina* das maiorias ativas (MAUSS, 1923, p. 527-8).

Desta forma, Mauss entende que a revolução social somente pode sê-lo da maioria e pela maioria, com caráter nacional e internacional, baseado em princípios de justiça: "toda Revolução social deverá tomar um caráter nacional" (MAUSS, 1924, p. 105). Uma revolução que se faz pelo rompimento, com aparência de injustiça e roubo, de contratos internacionais tácitos e de não cumprimento do direito internacional público e privado, não segue o curso do socialismo: "a expropriação completa somente é compreensível no caso de Revolução social universal e simultânea", o que anularia por todo lado e ao mesmo tempo, tanto paras as nações quanto para os particulares, todos os débitos e créditos internacionais públicos e privados (Ibid, p. 106). Neste sentido, toda Revolução socialista combinaria internacionalismo com nacionalismo, porque "não há meio; as socializações sem indenização não poderão ser feitas senão nos limitas da nacionalidade e apenas poderão ser totais na condição de se estender a toda a raça humana ou, ao menos, às mais importantes entre as nações" (Ibid).

O que está por ser edificado deve ser construído pela ação clara e consciente dos cidadãos membros educados e sábios de todas as classes sociais "não parasitárias" e sindicatos, cooperativas, conselhos municipais, etc. (Ibid, p. 126-7) Nada impede que um partido político legal (como o Partido Trabalhista Inglês), emanado de uma democracia numerosa, organizada, instruída, consiga *fazer passar*

nos fatos seu programa vitoriosamente, nem que o seja *parcialmente*, o que seria *mais contagioso e mais útil* do que a aventura bolchevique, que "tomaram a dita via curta, direita, direta e fácil da Revolução, mas, na realidade, um caminho perigoso, vertiginoso, talvez terminado no abismo" (Ibid, p. 127). "Não apenas nossas nações têm um outro pessoal que a nação russa [que destruiu o existente], mas este pessoal torna-se cada dia mais capaz de organizar a *democracia social e industrial*, além da *democracia política*. Não apenas elas têm uma *maturidade jurídica* incontestável, mas elas já chegaram a um estágio completamente diferente da *evolução econômica e mental*" (Ibid).

6.3.2 Antropologia do Dom e Socialismo como Generosidade Bem Compreendida

Além disso, o socialismo deve se fundar na generosidade bem compreendida, capaz de compor, simultaneamente, com o interesse privado e a autonomia individual, de um lado, e o interesse público e a necessidade de uma coletividade com objetivos em comum, de outro. Se, de um lado, o homem não pode ser reduzido ao *homo oeconomicus*, porque existe uma lógica do desinteresse que o mobiliza além do cálculo utilitário, de outro lado, o homem também não pode ser reduzido ao puro desinteresse e as sociedades não podem existir sem as trocas e sem uma espécie ou outra de mercado. O altruísmo puro é tão impossível quanto o egoísmo puro. Ao buscarem suprimir o mercado, os bolcheviques caíram no terror. O mercado e o Estado são indispensáveis para a coordenação da ação social e o bom funcionamento da sociedade democrática.

> A leitura do *Ensaio sobre o Dom* nos ensina que moral socialista e moral utilitarista não se opõem termo a termo: se o capitalismo se define, antes de tudo, pela moral utilitarista – aquele que consiste a somente seguir seu interesse pessoal –, o socialismo, a solidariedade socialista não se caracterizam por uma moral an-utilitarista puramente desinteressada, indo até ao sacrifício de si, mas sim por uma moral anti-utilitarista, uma moral que se afirma contra o interesse pessoal por todo lado dominante, e manifest tanto o cuidado de si quanto o dos outros. Se a solidariedade pode, certamente, comportar uma dimensão sacrifical, ela vem de uma moral não sacrificial, mas donatista. Uma equação parece desde esta época [1899] se desenhar: o socialismo = uma moral = saber ser solidário (ter o cuidado dos outros, mas também de si) e, se necessário, consentir sacrifícios; uma equação da qual o terceiro termo tornar-se-á, em 1923-4, 'saber se dar sem se sacrificar'. (DZIMIRA, p. 148)

Sem uma teoria das trocas pessoais e dos contratos, portanto, vendo nelas mais do que a dimensão econômica, vendo nelas uma forma de tecer laços morais e

políticos, vendo nelas um meio de formação de sociabilidade e de formação (inter) subjetiva, não se pode ter uma *teoria da democracia radical* satisfatória, muito menos uma revolução emancipatória, estando fadada, neste caso, a democracia radical a cair em uma dominação totalitária ainda mais cruel do que aquela do capitalismo. As livres relações de trocas de dons, que constituem a sociabilidade profunda do que chamamos de "sociedade civil", são essenciais para uma democracia. As relações de troca que caracterizam a "livre iniciativa", que possui por garantia a propriedade privada, não podem ser reduzidas ao mercado capitalista e, portanto, a uma mera ideologia burguesa a ser aniquilada, juntamente com a propriedade privada dos meios de produção, com a ação revolucionária. É nesse sentido que devemos compreender as conclusões de Mauss no fim do *Ensaio,* ao dizer que não é preciso desejar que "o cidadão seja nem demasiado bom e subjetivo demais, nem demasiado insensível e realista demais. É preciso que tenha um senso agudo de si mesmo mas também dos outros, da realidade social" (MAUSS, p. 229). Como dissemos já acima, a rocha fundamental está nesta composição moderadora da relação entre indivíduo e sociedade pela operação do dom. O indivíduo "deve agir levando em conta a si, os subgrupos e a sociedade" (Ibid). É nisso que constitui a pedra fundamental da moral, que se funda no *senso comum*, e não em um sistema de princípios estabelecidos pela razão: "Tocamos a pedra fundamental. Nem mesmo falamos mais em termos de direito, falamos de homens, porque são eles, é a sociedade, são sentimentos de homens de carne, osso e espírito que agem o tempo todo e agiram em toda parte" (MAUSS, p. 229).

> é preciso que o indivíduo trabalhe. Ele tem de ser forçado a contar mais consigo do que com os outros. Por outro lado, é preciso que ele defenda seus interesses, pessoalmente ou em grupo. O excesso de generosidade e o comunismo lhe seriam tão prejudiciais, e para a sociedade, quanto o egoísmo de nossos contemporâneos e o individualismo de nossas leis [...] Essa nova moral consistirá, seguramente, numa boa e média mistura de realidade e ideal. (MAUSS, p. 298-9)

O socialismo deve ser fundado, assim, em uma *antropologia donista bem compreendida*. Como vimos em citação acima, Mauss considera que a sociedade socialista é a que mais tem "necessidade de inspirar sentimentos positivos", visto que deve se fundar na devoção dos trabalhadores uns aos outros. No que ele retoma os velhos conceitos gregos e latinos de *caritas*, de *philia* e de *polis* como sendo a base da *delicada essência da Cidade* (MAUSS, 1924, p. 115-6). Tratando das ações da juventude francesa dos liceus de sua época, mobilizada pelo ódio às

riquezas e desigualdades da sociedade burguesa, ele diz que ela acaba por se mobilizar em ódio à “república ploutocratique”, e não em *generosa ação social* (EP, 1922, apud DZIMIRA, p. 136). “Não é possível instaurar uma sociedade mais generosa de outra forma que agindo generosamente, isto é, mostrando-se a si mesmo generoso”, incluindo “a ação generosa em relação aos adversários”, mobilizando-os a responder ao desafio com generosidade, colocando-os na posição delicada de não aceitando o desafio, corroerem o poder simbólico no qual se sustentam (Ibid, p. 136). Posição, como se vê, bem diferente da violência revolucionária bolchevique por ele criticada, que faz o inverso: não apenas se propõe massacrar seus inimigos do antigo regime ou burgueses, como também transformam adversários, ou possíveis ou próximos parceiros de luta (a esquerda democrática, os sociais-democratas, o campesinato) em inimigos de morte.

O *ethos* democrático do dom agonístico está presente, assim, na defesa do socialismo democrático. O *agonismo democrático* é uma forma de *potlatch* político de direito, por meio do qual a guerra civil, o genocídio e o massacre do inimigo são “civilizados” pela institucionalização do conflito, onde o conflito prossegue em aberto – mesmo aquele que é insuperável – pela discórdia e divisão social como fundamento das democracias, em que a paz prevalece sobre a guerra e a vida sobre a morte somente porque o conflito e o pluralismo passam a ser vistos como inteiramente naturais. Se o rival pode ser *eclipsado*, tal como no *potlatch*, ou mesmo morto politicamente – no sentido simbólico de morte, pois que o inimigo tornado adversário jamais por ter a supressão dos seus direitos políticos e civis –, ele não pode mais ser censurado, encarcerado, expulso, aniquilado ou, simplesmente, assassinado, em nome de qualquer verdade, lei ou saber únicos.

6.3.3. Socialismo como Organização Coletiva e Plural da Economia: Ação Prática de Mistura e Transformismo Social

O socialismo deve “organizar o mercado, o crédito, a circulação e, subsequentemente, não por princípio, não de imediato, a produção” (Ibid, p. 127). Existem limites que não podem ser ultrapassados até mesmo por uma sociedade socialista: elas somente podem “se edificar *além e ao lado de uma certa quantidade*

de individualismo e de liberalismo, sobretudo em matéria econômica" (Ibid, p. 110).[242] Apropriação coletiva não significa apropriação pelo Estado ou tirania do Estado, nem também tirania de uma coletividade sobre outras, mas sim que "ao lado e a mais da liberdade dos indivíduos – a liberdade de troca, de profissão, de administrar seu consumo, etc. –, há lugar para uma outra liberdade comercial e industrial: a das coletividades por elas mesmas, cooperativas, grupos profissionais, etc." (Ibid, p. 110). Em relação ao mercado, deve-se encaminhar em "direção a uma mistura [*mixture*] de capitalismo, de estatismo, de socialismo administrativo, de coletividades livres e de individualismo" (Ibid, p. 112). Em termos de moeda e crédito, trata-se de "coordenar, limitar e suprimir os privilégios dos comerciantes, transportá-los à coletividade, organizando-a de modo que possa ser o principal dispensador de créditos" (Ibid, p. 109), por exemplo, com Bancos de Estado e Créditos Populares. "O socialismo não faz mais do que se superpor a uma sociedade moderna [...] com suas engrenagens habituais: moeda, crédito, Estado; com a propriedade individual dos produtores individuais: artesãos e camponeses; com a propriedade de Estado, a propriedade coletiva e semi-coletiva da grande indústria; enfim, com verdadeiros serviços públicos" – o que ele via sendo implementado pela NEP, o que, sabemos, não o foi (Ibid). De uma parte, o socialismo "superpõe [*surajoute*] uma forma de propriedade às outras formas; doutra parte, [...] ele sub-põe [*sous-joute*] – que nos permita o neologismo – ele põe na base da possessão individual, mesmo camponesa, um direito eminente da nação" (Ibid, p. 111-1). O que não seria nada mais do que recorrer à tradição do direito fictício, presente especialmente na Inglaterra, em que toda posse vem do rei, transformando-o em princípio jurídico de organização do sistema do direito que aceitaria múltiplas formas de propriedade (Ibid, p. 112).

Neste sentido bem compreendido, não existe qualquer contradição entre as liberdades individuais e coletivas e o controle e a apropriação coletiva da produção. A obra essencial sábia e prudente de transição em direção ao regime socialista deve ser de não somente respeitar as *coletividades intermediárias*, como também *desenvolvê-las e deixá-las se desenvolver espontaneamente* em todos os sentidos conforme ao sistema de direitos. Provavelmente, diz Mauss, o bolchevismo tão somente provou que Durkheim estava certo sobre *o valor moral e econômico dos*

[242] Ele considera que estes limites são perfeitamente aceitos pelos seguidos de Proudhon e de Marx, a não ser daqueles marxistas que, por loucura, pensarem que a apropriação coletiva dos meios de produção deveria ser estendida ao consumo.

grupos profissionais, pois seu fracasso decorreu da destruição deste elemento primordial de organização (Ibid, p. 110).[243] A *socialização* deve ser concebida por múltiplas vias e formas, jamais por uma forma, muito menos aquela empreendida pelos bolcheviques, de uma socialização pelo Estado: “o Socialismo não deve consistir em suprimir todas as formas de propriedades para substitui-las por uma única, mas sim acrescentar às outras um certo número de direitos: aqueles do grupo profissional, do grupo local, da nação, etc.” (Ibid, p. 112). Isso não quer dizer que todos os tipos de direito podem ser hibridizados ecleticamente. Os direitos socialistas, quando contraditórios com outros, devem se sobrepor no sistema de direitos, como é o caso da impossibilidade do sistema de direitos socialistas coexistirem com o direito perpétuo à herança ou o direito individual à mais-valia fundiária (Ibid, p. 112). Retomando a fórmula de Lassalle, que diz que a revolução social e o socialismo não serão nada caso não sejam o “desrespeito aos direitos adquiridos”, Mauss sugere que sigamos a reformulação feita por Emmanuel Lévy, dizendo que “o socialismo é o capitalismo sem os direitos adquiridos” (MAUSS, 1924, p. 112).

[243] Ainda que Mauss não considere que um *socialismo das instituições*, reivindicado por Durkheim, seja a forma necessária e suficiente do socialismo (ibid., p.111).

CAPÍTULO III

ANTROPOSSOCIOLOGIA POLÍTICA DO DOM: RECONSTRUÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS E RENOVAÇÃO DA DEMOCRACIA EM A. CAILLÉ

Tendo partido de Claude Lefort – pensador e analista do político –, tomando, em seguida, o caminho intermédio traçado por Marcel Mauss – pensador e analista do dom –, chegamos, agora, a Alain Caillé – pensador, analista e ativista do dom e do político –, antigo assistente de Lefort e legítimo herdeiro da obra de Mauss. Neste movimento analítico, chegamos a um esforço teórico de integração entre filosofia política de Lefort e a antropossociologia de Mauss, constituindo uma *antropossociologia política do dom*, que será ainda enriquecida, devido ao fato bem peculiar do autor em questão ser um agente duplo da economia e da sociologia, por uma *alter-economia;* o que, de certa forma, segue a trilha das próprias indicações maussianas de que um autêntico raciocínio político deve operar prudencialmente na costura entre o econômico, o moral e o político.

Se, com Lefort, refletimos a partir da oposição entre democracia e totalitarismo, com Caillé o problema do político será revelado pela *oposição entre anti-utilitarismo e utilitarismo*. Temos, com Lefort, um pensamento inscrito na carne do social que, como poucos franceses de sua geração[244], foi capaz de refletir sobre o tempo presente; sua teoria do político permanece, contudo, bastante abstrata ao não passar dos fundamentos simbólicos dos regimes políticos para uma *teoria da ação social e das formas de associação*, que seja capaz de *pensar positivamente* as democracias contemporâneas e de *orientar politicamente* a prática transformativa de renovação democrática. No fim das contas, Lefort nos tem mais a dizer na sua crítica do totalitarismo do que na sua filosofia da democracia. Neste sentido, considero que Mauss teve mais a dizer do que Lefort; e Caillé e o MAUSS terão ainda mais a dizer do que Mauss e partindo dele mesmo. Precisamos, portanto, de um momento de trabalho antropossociológico da reflexão filosófica lefortiana, o que será oferecido por uma sociologia geral fundada na teoria do dom e reconectada com a filosofia política. Ampliando a proposta lefortiana e situando-se na *vertente francesa da teoria*

[244] Eu inseriria, dentre estes poucos intelectuais "franceses" de sua geração, Edgar Morin e Cornelius Castoriadis, que têm admiráveis interpretações políticas "a quente". Considero que Michel Foucault, Gilles Deleuze e Louis Althusser são exemplos de como se pode ser um brilhante pensador crítico de seu tempo sem tomar, contudo, decisões políticas e morais condizentes com seus posicionamentos e com as próprias condições de exercício de seu pensamento, combinando-se, estranhamente, uma crítica fulminante das hipocrisias, faltas, duplicidades, etc., das sociedades democráticas ocidentais, com estranhas opções pelo maoísmo, pelo estalinismo, pelo anti-semitismo e/ou por uma suposta "espiritualização da política" efetuada pela revolução iraniana.

crítica, a teoria do dom reconstrói o pensamento político no registro das ciências sociais por um esforço consciente de sua *reconstrução* por um movimento de síntese transdisciplinar orientado normativamente pelo ideal emancipador da democracia.

Mudamos também de geração. Sendo da geração que chegou à maturidade nos finais dos anos 1960, Alain Caillé, assim como seu colega Marcel Gauchet, não é um pensador mobilizado pela experiência vivida das duas guerras – como Mauss – , nem mesmo de uma só – como Lefort. Ainda que, como antigo assistente de Lefort, pense a democracia pelo contraste com o totalitarismo, Caillé tem outras prioridades em vista, uma vez que é mobilizado pelos desafios das sociedades contemporâneas pós-totalitárias: muito menos preocupado com o totalitarismo, ele se ocupa quase inteiramente em construir uma sociedade democrática contra e além da hegemonia do pensamento utilitarista generalizado sobre o qual o neoliberalismo tem suporte ideológico. Em diálogo com Lefort, o paradigma do dom permite enriquecermos a compreensão da experiência totalitária pela ótica do sacrificialismo utilitarista e da desdiferenciação das ordens; mas permite, sobretudo, enriquecer a inteligência da democracia, investigando como são tecidas as associações no interior da sociedade civil, de forma que possamos acompanhar o pôr-em-forma, a formação de sentido e a encenação do político em ato, por atores concretos e em inter-relação pela lógica do dom; de forma que possamos compreender a experiência democrática pela perspectiva normativa do associativismo, do cooperativismo e do fortalecimento da sociedade civil e da sociabilidade primária em relação à sociabilidade secundária do mercado e do Estado.

Assim como faço com os demais autores, será feita, inicialmente (1), uma longa apresentação à vida e obra de Alain Caillé, cuja narrativa está indissoluvelmente entrelaçada àquela do *Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales* (M.A.U.S.S.), sobre o qual ele exerce, enquanto progenitor e sob a responsabilidade de um *pater familias*, um (democrático) *patria potestas*. A delonguidão da apresentação de Caillé decorre da amplitude do próprio campo de investigação do M.A.U.S.S., que nos coloca no cerne das questões de nosso tempo; mas se deve também ao fato de que considero importante situar a sua obra no interior de um dos mais profícuos movimentos intelectuais e políticos franceses contemporâneos, percebendo, de saída, a sua fecundidade que está longe de ser totalmente explorada aqui. Em seguida (2), passamos para uma análise do ponto de

partida da reflexão propositiva de Caillé, que, a partir do diagnóstico de crise das ciências sociais decorrente de um utilitarismo generalizado, de um equívoco apego à neutralidade axiológica e, consequementente, de um esquecimento do fator político, torna-se crescentemente incapaz de interpretar e resistir ao processo de parcelitarização das democracias pós-totalitárias em vias de globalização. Deste diagnóstico deriva a proposta de uma *reconstrução das ciências sociais*, capaz de fazer retornar a questão do político pelo movimento ressintetizador de uma sociologia reconectada com a tradição da filosofia política, que, para tanto, apela a um novo fundamento paradigmático – o *paradigma do dom* (3). Sendo um paradigma antropossociopolítico que compreende as ciências sociais como filosofia política, e vice-versa, o paradigma do dom articula-se, indissociavelmente a um *paradigma do simbolismo* e a um *paradigma do político*, que compreenderá a instituição do social como operada pelo *dom constituinte* que se insere, sobretudo, no *registro da socialidade primária* funcionando autonomamente em relação aos demais registros de socialidade e às *ordens* ou subsistemas sociais. Desenvolvendo uma teoria das ordens e das contextualidades do social, que não deixa de lembrar a disjunção entre sistemas e mundo da vida de Habermas, Caillé insere, contudo, a teoria da sociedade no elemento do simbólico-político, teorizando, a partir do conceito *do político-religioso*, sobre como se dá a instituição do social.

Contudo, ele não se mantém apenas na teoria do simbólico no nível da sociedade, pois também busca esclarecer a questão do político-religioso por meio de uma *teoria anti-utilitarista da ação*, que, articulando-se a uma *teoria do reconhecimento*, permite desenvolver uma teoria das formas de *associação*, de um lado, e uma filosofia política e moral, de outro lado, ambas capazes de fundamentar uma teoria da democracia e uma prática transformativa lidando com os desafios do nosso tempo. Contra as compreensões reducionistas do dom, Caillé desenvolve uma axiomática complexa da ação social que, integrando os quatro polos da ação – interesse por si, interesse por outrem, liberdade e obrigação –, apreende os múltiplos motivos que levam os seres humanos a agir, da qual derivam reflexões de filosofia moral e política, sobretudo em torno do debate contemporâneo sobre as lutas por reconhecimento. Afirmando, em diálogo com as filosofias do reconhecimento, sobretudo com a de Axel Honneth, desenvolvida na esteira de Habermas, que, antes de satisfazer a *interesses materiais*, os sujeitos humanos visam ser *reconhecidos*, Caillé propõe que compreendamos o laço político como

tecido por meio de lutas pelo reconhecimento operadas pela *lógica do valor social*. Deste modo de compreender a “gramática moral dos conflitos sociais”, deriva não somente uma perspectiva analítica, como também normativa. As *lutas pelo reconhecimento* são o ponto de partida para a renovação do ideal democrático como alternativa aos irmãos siameses que são totalitarismo e parcelitarismo, com a questão normativa sobre qual democracia devemos ter como alvo de nossa luta – uma *democracia associacionista* – e qual a doutrina mínima que pode nos fazer agir em comum em direção a tal renovação democrática – o *convivialismo*.

1 ALAIN CAILLÉ (1944): UM SÁBIO E POLÍTICO POR VOCAÇÃO[245]

Alain Caillé nasceu em Paris em 1944. Foi estudante dos Liceus Montaigne e Louis Le Grand, em Paris. Ele se envolveu em uma vida profissional dupla desde o início de seu ciclo universitário. Licenciou-se duplamente em 1965: em ciências econômicas, pela Faculdade de Direito de Paris, e em sociologia, pela Sorbonne. Fez duplo mestrado: sob orientação de Raymond Aron, defendeu o equivalente francês de dissertação de mestrado em sociologia, em 1965, intitulado *Planification comme Idéologie de la Bureaucratie;*[246] então, no ano seguinte, obteve DES em ciências econômicas. Doou-se igualmente como assistente de pesquisa às duas áreas: em 1966, ele escrevera, em colaboração com Lefort, no quadro do INFA de Nancy, o relatório *Légitimité Bureaucratique*, para tornar-se, de 1967 a 1969, por convite do próprio Lefort, assistente de sociologia na Universidade de Caen, voltando a ser na mesma universidade, mais tarde, assistente (1971-5) e *maître-assistant* (1977-1981) de sociologia; mas foi também assistente de ciências econômicas da Faculdade de Direito da Argélia entre 1968 e 1970. Ele persistiu no triângulo a nível doutorado entre 1974 e 1984: primeiramente em economia, defendeu em 1974, pela Universidade Paris I-Tolbiac, sob orientação de H. Brochier, a tese *Essai sur l'Idéologie de la Rationalité Économique et le Concept de*

[245] Somente existe até hoje uma única publicação de comentário à obra de Alain Caillé: FERRÉOL, Gilles (éd.). *Autour d'Alain Caillé et des travaux de Marcel Mauss*. Paris: EME Editions, 2010 (que é na verdade uma compilação de trabalhos apresentados numa jornada de estudos realizada na Universidade Paris VIII em 2009). Infelizmente não tive acesso a ele. À espera dos merecidos trabalhos de análise de sua obra, devemos nos contentar, por enquanto, com as entrevistas, apresentações autobiográficas e as páginas de apresentação das instituições tão organicamente vinculadas à vida do autor. O lugar mais rico de informações a serem extraídas sobre Caillé é o próprio site da *Revue du MAUSS*, onde são feitas apresentações, retrospectivas e, principalmente, onde temos acesso aos arquivos de publicações e debates que remontam a 1982 (http://www.revuedumauss.com/). É bem compreensível o fato de ele não ser alvo de comentários autorais, uma vez que o itinerário do pensamento de Caillé – que, além de ser um *savant* do estilo clássico que rejeita o enquadramento disciplinar, é um ativista e organizador cultural por excelência – faz com que seu pensamento esteja intimamente misturado com o trabalho do coletivo de intelectuais, ativistas e políticos organizados e atuando em torno do M.A.U.S.S. Sua obra é o próprio Movimento no movimento, sendo difícil separá-los.
Do próprio autor, temos uma apresentação autobiográfica em um livro recente de vulgarização (no bom sentido do termo): CAILLÉ, A. *Anti-Utilitarisme et Paradigme du Don. Pour Quoi?*. Paris: Le Bord de l'Eau, 2014 (AUPD), especialmente o cap. 1. Além disso, temos: CAILLÉ, A. “Presentation. Dix ans d’évolution des sciences sociales. Métamorphose du MAUSS". *Revue du MAUSS trimestrielle* n° 15-16, 1º e 2º semestre de 1992; CRU, “Introduction (1989)” e “Avant-Propos à l'Édition de 2003”. Uma história da gestão e do funcionamento técnico do *MAUSS* é apresentada, em forma de esboço, em: CAILLÉ, A. “En hommage à Gérald Berthoud. Note sur la petite histoire du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales à l’usage des jeunes générations)”, *Revue européenne des sciences sociales*, XLIV-134, 2006. Temos também as seguintes entrevistas, em ordem cronológica, sobre seu itinerário: CAILLÉ, Alain, LAZZERI, Christian, CLÉRO, Jean-Pierre. “Qu'est-ce qu'être anti-utilitariste?“, *Cités* 2/2002 (n° 10), p. 77-90; RASPLUS, Valéry. “Dix questions à Alain Caillé”, *Le Nouvel Observateur*, 1er mars 2011 (http://valery-rasplus.blogs.nouvelobs.com/archive/2011/ 02/27/10-questions-a-alain-caille.html).

[246] No seu currículo Caillé põe outro título: *Le devoir de production comme idéologie de la bureaucratie*. Segundo o próprio Caillé, Aron era, juntamente com Georges Gurvitch, o único orientador possível em sociologia na França à época. CAILLÉ, A. AUPD, p.17.

Capitalisme; para, dez anos depois, em 1984, defender em sociologia, pela Universidade Paris VII, sob orientação de P. Ansart e tendo na banca avaliadora Lefort, Touraine, Duvignaud e Guillaume, a tese *Raison, Intérêt et Modernité: de Quelques Limites des Sciences Sociales*.[247]

Iniciou a docência primeiramente na Universidade de Caen (1984-1994), ingressando em seguida em Paris X- Nanterre (1994). Atualmente é professor emérito da Universidade Paris Ouest – Nanterre – La Défense. Dirigiu, em Nanterre, desde seu ingresso em 2005, a especialidade *Société, Économie, Politique et Travail* (SEPT) do Mestrado de Ciência Social e Sociologia, da *École Doctorale de Économie, Organisations et Société*. Animou, neste contexto, o *Groupe d'Étude et d'Observation de la Démocratie* (GEODE), um laboratório de sociologia política que fundiu com o *Laboratoire de Philosophie Politique Contemporaine* de Paris X– Nanterre, constituindo o *Laboratoire de Sociologie, Philosophie et Socio-Anthropologie Politiques* (SOPHIAPOL), do qual ele foi codiretor (juntamente com Christian Lazzeri) até recentemente, sendo, hoje, membro emérito.[248]

Ainda que a formação tenha sido dupla, a sua dedicação foi, em outra perspectiva, única: a de manter-se vinculado à *tradição da sociologia clássica* resistindo à fragmentação do campo das ciências sociais, entendendo a sociologia como momento sintético das ciências sociais (compreendida de modo amplo, englobando economia política, antropologia, filosofia, psicanálise, história e linguística). Tendo isso em vista, ele foi protagonista, em 1981, do ato de criação que constituiu o laço que o comprometeu por todo o restante de sua vida. Após um colóquio sobre o dom organizado pelo Centro Thomas More, em Arbresle, França, Alain Caillé e Gérald Berthoud[249] compartilharam suas dissidências em relação à quase totalidade dos participantes (a maioria de psicanalistas e economistas), que tinham por consenso a ideia de que o dom não existia e somente poderia ser uma ilusão perigosa a ser dissipada urgentemente a fim de fazer a verdade mais

[247] Extratos desta tese foram publicados, em 1986, como segunda parte – "Esquisses d'une mythologie des sciences sociales" – de: CAILLÉ, Alain. *Splendeurs et Misères des Sciences Sociales.* Paris/Genève: Droz, 1986 (SMdSS).

[248] O endereço eletrônico é: https://sophiapol.u-paris10.fr/.

[249] Gérald Berthoud (1935 -), co-fundador do MAUSS, foi orientando de tese de André Leroi-Gourhan e filia-se intelectualmente ao seu orientador e à escola sociológica francesa. Museógrafo de início de carreira e estudioso do "novo mundo" (África e Américas), tornou-se diretor do Instituto de Antropologia e de Sociologia, da Suíça, em 1983, criando, juntamente com Giovanni Busino, o Grupo de Estudo *Pratiques Sociales et Théorie* (CERQUI, Daniela; KILANI, Mondher. "Notice biographique de Gérald Berthoud. Jalons d'une carrière", Revue européenne des sciences sociales, XLIV-134, 2006). A relação de publicações científicas do autor entre 1962-2006 está disponível em: "Publications scientifiques de Gérald Berthoud. 1962-2006", *Revue européenne des sciences sociales*, XLIV-134 | 2006.

profunda do sujeito humano aparecer, que seria tão somente a do interesse e do cálculo. Estando insatisfeitos com o economicismo e o utilitarismo reinantes nas ciências sociais de sua época, fundaram, assim, o M.A.U.S.S. – *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales.*[250] Caillé redigiu tanto o manifesto de fundação do MAUSS, em 1981, quanto o Manifesto de (quase) maturidade do MAUSS, em 1989 (CAILLÉ, 1989), assumindo a presidência da Associação do MAUSS desde sua fundação até hoje.

O Movimento, concebido inicialmente como sendo uma associação (que existe e da qual ele é presidente), que teria por um dos campos de atuação um Boletim, acabou por se confundir quase inteiramente com a *Revue du MAUSS*, dirigida por Caillé até hoje. Entre 1982 e 1988, foram publicados trimestralmente os *Bulletin du MAUSS* (1982-1988, 24 números), que, a partir de 1988, tornou-se a *Revue du MAUSS trimestrielle*, publicada pela Editora *La Découverte* (1988-1993, 16 números), que, por sua vez, a partir de 1993, tornou-se a *Revue du MAUSS semestrielle* (desde 1993 até hoje). Em 1993 foi criada também, com a direção de Caillé, uma coleção ligada à revista na editora *La Découverte* (que atualmente tem 29 livros publicados), que passou, a partir de 2013, para a editora *Le Bord de l'Eau* (15 livros), dirigida por Caillé em parceria com Philippe Chanial.

Não foi por acaso que a sede do movimento teve inicialmente por endereço a casa do próprio Alain, e não é por acaso que, depois de algumas reviravoltas e na tentativa de viabilizá-lo economicamente, o MAUSS acabou por se tornar, a partir de 2002, uma empresa familiar funcionando em nome e por conta de uma associação de camaradas, com gestão material gratuita de Dominique, esposa de Alain. Desde o início, as atividades do MAUSS se confundem com as do próprio Caillé, de tal forma que, com certa liberdade poética, podemos dizer que ele é o maestro da orquestra responsável por sinalizar à sinfonia as notas, entradas e harmonizações, ditando a melodia e o ritmo dos debates. E tão logo se consolidou igualmente como o diretor da orquestra, gerindo sua vida econômica após a fase “romântica”, com certo risco, como ele mesmo reconhece como possível, mas inexistente, de fazer com que o movimento tenha perdido “sua alma” ao tornar-se empresa e prosperar.

[250] A partir daqui grafo o movimento M.A.U.S.S. por MAUSS, diferenciando-o, pela caixa alta, do nome de Marcel, o Mauss. Além de Caillé, os membros fundadores do MAUSS, signatários do estatuto de fundação, são: Gérald Berthoud, Annie Cot, Denis Duclos, Roger Frydman, Jérôme Lallement, Jean Claude Lavigne, Louis Moreau de Bellaing, Henri Stern. Ao grupo se uniram, nestas mais de três décadas, algumas dezenas de intelectuais, formando o núcleo duro do movimento o trio Alain Caillé, Ahmet Insel e Gérald Berthoud, aos quais se uniram Philippe Chanial, François Fourquet, Jacques T. Godbout , Serge Latouche e Frédéric Vandenberghe.

De todo modo, vivendo uma vida de “anti-utilitarista consequente”, disse ele, em 2006, que a até então família Caillé acumulava dívidas, e não patrimônios, em função da manutenção do movimento (CAILLÉ, 2006, p. 54).

Podemos dividir o itinerário de Caillé, em compasso com o do MAUSS, em três fases.

1.1 1ª FASE (1964-1981): FORMAÇÃO INTELECTUAL NA VERTENTE FRANCESA DA TEORIA CRÍTICA: CRÍTICA DO RACIONALISMO (ECONÔMICO) COMO CRÍTICA DA IDEOLOGIA MODERNA

A primeira fase pode ser datada desde o seu duplo licenciamento em economia e sociologia até a fundação do MAUSS em 1981. Como já dissemos, Caillé foi assistente de Lefort na Universidade de Caen. Diz ele retrospectivamente que o contato com Lefort lhe propiciou uma formação com o equivalente francês da teoria crítica alemã (CAILLÉ, p. 17). As duas vertentes da teoria crítica foram criadas e animadas por teóricos que, saídos da fileira do marxismo, buscavam uma saída reflexiva dele, ultrapassando os seus erros, insuficiências, pontos-cegos e, especialmente na vertente francesa, sua cumplicidade com o totalitarismo, mas conservando, ainda assim, o ideal teórico e prático emancipatório do marxismo (Ibid). Sugerindo que seria muito interessante realizar uma comparação sistemática entre o grupo saído de *Socialisme ou Barbarie* e a Escola de Frankfurt[251], ele diz que as duas escolas de pensamento baseiam-se em duas ideias fundamentais, às quais a *Revue du MAUSS* se filia. Em primeiro lugar, a ideia de que as ciências sociais e a filosofia política não podem ser separadas e que a teoria crítica deve ser interdisciplinar (Ibid, p. 18). E, em segundo lugar, a ideia de que não se pode separar teoria e prática, no que rejeita o ideal positivista de neutralidade axiológica das ciências – com a especificidade que, no caso francês, a tradição crítica não remonta apenas ao marxismo, mas também à teoria sociológica francesa saída de Durkheim e Mauss: “trata-se, portanto – e diferentemente de certa tradição weberiana (aliás, mal compreendida) –, de ser *ao mesmo tempo* cientista e político.

[251] Sugestão que seguirei nos desdobramentos da presente tese.

É esse princípio que continua a animar a *Revue du Mauss* e a inspirar minha concepção de sociologia" (Ibid, p. 19).[252]

No tocante à produção intelectual de Caillé ao longo desta primeira fase, ela está marcada fortemente pelo diálogo crítico com a economia, na sequência de sua tese de doutorado (1974). Ele desenvolve críticas das categorias de trabalho, de produção, de classe social, do valor do trabalho e das ideias de sistema e de estrutura econômicos. No centro da reflexão está a crítica à *ideologia da racionalidade econômica* e às *ilusões da razão* no mundo moderno. Ele desenvolve a tese, com inspiração marcadamente lefortiana, de que a *ideologia moderna* é constituída pelo que denomina de "figura da dicotomia":

> A ideologia se relaciona, acima de tudo, não tanto ao que é dito, mas sim ao estatuto do que é dito. Ela é o correlato específico de um *regime* particular de pensamento e das ideias, que caracteriza, da melhor forma, e duplamente, *a figura da dicotomia*. Dicotomia instituída, de uma parte, entre as ideias e o real, entre as palavras e as coisas, entre a língua e seus usos (a "fala"). Dicotomia instituída, de outra parte, no seio da língua e dos discursos entre os elementos de significação, que tendem a não ser reputados pertinentes e inteligíveis senão ao se oporem segundo uma relação dicotômica e não simplesmente binária. O racionalismo é a articulação e a combinação desses dois momentos da dicotomia. Neste sentido, ele é a ideologia primordial, a ideologia-mãe da qual derivam, por oposição dicotômica talvez, todas as outras, a começar pelas ideologias irracionalistas. (CAILLÉ, 1979, p. 213)

De um lado, dicotomia dos conceitos, de outro, dicotomia entre palavras e coisas. Esta dicotomia dupla seria coextensiva a uma "absolutização da divisão constitutiva do social" (CAILLÉ, p. 92). O racionalismo se desenvolveria no seio deste imaginário da dicotomia generalizada, manifestando-se nas mais diversas formas (racionalismo econômico, racionalismo antropológico, racionalismo filosófico, racionalismo político...), sendo "o terreno da ideologia por excelência, substituto moderno da religião" (Ibid, p. 213). A partir desta hipótese, Caillé se propôs a realizar, à época, uma tipologia histórica do modo de relação entre ideias e representações, de um lado, e o ser social 'real', de outro (Ibid) Contudo ele não a realizou. Ao invés de seguir nesta linha de crítica ao racionalismo, ele abandona a tese da "figura da dicotomia" e faz uma passagem progressiva à forma de reflexão sociológica e antropológica, sobretudo a partir do diagnóstico de que as ciências sociais estão sob a hegemonia da "axiomática do interesse". Podemos identificar, em 1981, com a publicação de um artigo crítico ao economicismo das sociologias

[252] Caillé estabelece como discípulos franceses da teoria crítica não apenas aqueles que se reúnem em torno da *Revue du Mauss*, mas também uma série de filosófos franceses contemporâneos discípulos ou herdeiros de Lefort: Gauchet, Rosanvallon, Abensour, Manent e Myriam Revaut d'Allones (Ibid, p.18).

dominantes de sua época (que será parte de sua tese de sociologia), e com a fundação do MAUSS, a passagem para uma nova fase.

1.2 2ª FASE (1981-1991): NASCIMENTO E DESENVOLVIMENTO DO MAUSS – DO ANTI-ECONOMICISMO À CRÍTICA DA RAZÃO UTILITÁRIA (ANTI-UTILITARISMO NEGATIVO)

1.2.1 O Impulso e O Programa Crítico do MAUSS

O impulso que originou a fundação do MAUSS está na crítica à generalização do economicismo presente nos principais sociólogos franceses dos anos 1970-1980, nos quais a sociologia tendia a ser vista segundo o *modelo econômico generalizado*. A hegemonia do economicismo e da axiomática do lucro, dos anos 1980, teve seu impulso inicial de dentro do campo dos economistas, sobretudo Mancur Olson e Gary Becker, que, desde os anos 1960-1970, passaram a aplicar o modelo econômico de explicação das ações racionais para a explicação de fenômenos sociais e das ações coletivas nos mais diversos setores da vida social (educação, casamento, amor, criminalidade, religião, moral, etc.). Pierre Bourdieu, Michel Crozier e Raymond Boudon, que eram três dos quatro principais sociólogos franceses da época, compartilhavam, independentemente dos antagônicos posicionamentos políticos, um mesmo paradigma economicista.[253] A exceção da época era o quarto sociólogo de expressão, Alain Touraine (CAILLÉ, 2011, p. 13-4). “O verdadeiro pressuposto das ciências sociais é, assim, aquele da universalidade da Razão calculadora” (CAILLÉ, p. 88), sendo a axiomática do interesse a "banalidade de base das ciências sociais" (CAILLÉ, p. 89). Em meio a este consenso

[253] Caillé faz uma crítica a Bourdieu, Crozier e Boudon em: CAILLÉ, A. SMeSS, "La Sociologie de l'interêt est-elle intéressante? (A propos de l'utilisation du paradigme économique en sociologie" (1981). A proposta de uma “economia política generalizada” por parte de Bourdieu, desenvolvida a partir do conceito de *habitus* e de uma teoria dos campos, é demasiado conhecida para ser apresentada. No final dos anos 1980, Caillé empreende uma crítica sistemática de Bourdieu em uma série de dois artigos no *Bulletin du Mauss*: CAILLÉ, A. “Critique de P. Bourdieu : 1. L'économisme” (1987). Bulletin du MAUSS n° 22 e id. “Pierre Bourdieu et la valeur des personnes” (1987). *Bulletin du MAUSS. Développement, éthique et politique*, n° 24, que, após serem republicados de forma ampliada no mesmo ano no *Cahiers du LASA*, serão retomados no longo capítulo de: DID, “1. Esquisse d'une critique de « l'économie générale de la pratique » de Pierre Bourdieu” (1994), p.65-240. Afora Bourdieu, dois dos outros principais sociólogos do período também desenvolviam suas teorias em consonância com o paradigma econômico. Michel Crozier (1922-2013), autor do clássico *Le phénomène bureaucratique* (1963), desenvolveu, nos anos 1970, a partir de seus estudos de sociologia das organizações, uma teoria da ação coletiva fundada em uma teoria da ação estratégica de matriz econômica (CROZIER, M.; FRIEDBERG, Erhard. *L'Acteur et le Système*. Paris: Le Seuil, 1977). De seu lado, Boudon (1934-2013), principal adversário francês de Bourdieu, desenvolveu, apoiando-se em Olson, uma teoria social fundada em um individualismo metodológico, em que todo fenômeno social poderia ser explicado por referência às ações individuais, mobilizadas pela visada de maximização de interesses e por seus eventuais efeitos de emergência (BOUDON, R. *Effets pervers et ordre social*. Paris: PUF, 1977).

de fundo, elas se dividem em disciplinas de “utilitarismo difuso” (etnologia, psicanálise, linguística e biologia) e disciplinas de “utilitarismo massivo” (economia política, sociologia e história) (Ibid). Com o objetivo de se tornarem científicas, as ciências sociais tornam-se utilitaristas, como se uma coisa implicasse em outra. "Na medida em que a sociologia se deseja científica, está em vias de se dissolver, de modo crescentemente explícito, em uma espécie de *paradigma econômico alargado*” (Ibid, p. 115), que tem por consequência uma crescente perda de capacidade de *pensar politicamente a sociedade* e *normativamente a democracia*. Pior ainda, não apenas as ciências sociais, como também a própria filosofia prática manifestaria a predominância do economicismo, o que podemos ver na forma de argumentação de uma das principais obras de filosofia moral e política da segunda metade do século XX, a *Teoria da Justiça* de John Rawls.[254] “Eis aí, portanto, o ponto de partida da *Revue du MAUSS*: uma oposição a esta evolução estranha, desconcertante e, em parte, deletéria, do pensamento e da divisão do trabalho intelectual no campo das ciências sociais e da filosofia política” (CAILLÉ, p. 16). No que se propõe a investigar, alternativamente ao pensamento único, as bases possíveis de uma ciência social que, no mínimo, não tivesse como exclusivo ponto de apoio a axiomática do interesse” (CAILLÉ, 1982, p. 10).

Ergo, fiat MAUSS! O acrônimo M.A.U.S.S. estabeleceu uma homenagem filiadora com a obra de Mauss, mais especialmente com o *Ensaio sobre o Dom*. No início, contudo, veio o significante; o significado emergiu somente aos poucos e ao longo de décadas, através da linguagem, da análise, do debate e dos encontros de um grupo aberto e movente que tinha em comum tão somente um *ethos* e um *pathos* que gravitava de alguma forma em torno de Mauss-MAUSS. Como diz o próprio Caillé, o sucesso do MAUSS contou com as “astúcias do significante”. Ninguém mais lembra quando, como e quem propôs o nome, mas ele foi imediatamente aceito pelo jogo de palavras que homenageava Marcel (CAILLÉ, p.

254 RAWLS, J. Teoria da justiça. Brasília: UNB, 1981 [1971]. Rawls desenvolve uma teoria da justiça por meio da forma de argumentação característica do contratualismo. Afirmando que uma sociedade bem organizada deve ser fundada em uma concepção pública de justiça, ele define uma noção de pura justiça processual a partir da situação hipotética da “posição original” de indivíduos racionais que, ainda submetidos ao “véu da ignorância”, compartilhariam da concepção de que todos são iguais e livres, derivando de tal situação os princípios de liberdade e de igualdade (composto, por sua vez, dos princípios de diferença e de igualdade de oportunidades). Tal argumentação pressupõe uma posição original de indivíduos atomizados: “ninguém conhece seu lugar na sociedade, isto é, não sabem sua situação econômica ou política, ou o nível de civilização e cultura que foram capazes de atingir. As pessoas na posição original não têm informação sobre qual geração pertencem” (ibid, p.119). E trabalha com um conceito de racionalidade fundado em uma axiomática do interesse: “imagina-se a pessoa racional tendo um conjunto coerente de preferências entre as opções que lhe são abertas. A pessoa alinha suas opções conforme promovam seus propósitos; segue o plano que satisfará seus desejos, em vez de menos, e que tenha a maior margem de ser executada com êxito” (ibid,p.123).

8). Descobriu-se, depois, que Mauss dizia mais respeito ao MAUSS do que podiam imaginar os seus fundadores; e MAUSS se descobre como sendo essencialmente um movimento anti-utilitarista, tal como o nome o expressava, mas muito mais do que pensavam seus fundadores: “anti-utilitarismo não significava nada mais, de partida, do que anti-economicismo [...] Mas ele não representava o essencial de nossas preocupações do momento. No que estávamos errados, como se viu em seguida” (Ibid, p.7). Um movimento que se quis simplesmente como anti-economicista, e que pouco conhecia ainda o que era o utilitarismo e qual a profundidade da revolução maussiana à qual se filiava, se descobrirá, no fim das contas, como sendo, *d’abord*, anti-utilitarista e, fundamentalmente, maussiano.

As questões do Movimento são, desde o início, *interdisciplinares*; suas lutas, *internacionais*. Ele se coloca ao mesmo tempo no debate acadêmico e no debate público: o utilitarismo, ou a axiomática do interesse, não levanta apenas problemas econômicos, mas também “históricos, antropológicos, sociológicos, filosóficos, psicológicos e linguísticos. E é porque eles são tudo isso ao mesmo tempo, que eles aparecem, também e imediatamente, como problema político” (CAILLÉ, 1982, p. 3-4). É formado, assim, um programa de teoria crítica que aos poucos amadurece, mas que já tem, desde o início, três frentes de batalha que estão inteiramente inter-relacionadas: a crítica das ciências sociais, a crítica do conceito de razão e a crítica histórica. De forma sintética, eis os campos de batalha:

Crítica	Inimigo	Tarefa
Crítica das Ciências Sociais	Economicismo (axiomática do Interesse)	Reconstruir a Sociologia Geral Axiomática Alternativa Ação Anti-Utilitarista
Crítica da Razão	Utilitarismo (princípio de Razão e *homo oeconomicus*)	Antropologia Anti-Utilitarista (antropologia do dom: *homo donator*)
Crítica Histórica	“Ilusão do Eterno Presente” (economic. e util. historiador)	Antropossocio. Histórica (moeda, mercado, etc.)

Programa Crítico do MAUSS

Antes de tudo, uma *crítica às ciências sociais*, visto que predomina em tais ciências uma axiomática do interesse que as transforma em uma variante do modelo economia generalizada. Como tarefa, se imporá a necessidade de uma axiomática alternativa capaz de servir de fundamento para uma *sociologia geral* fundada um

novo *conceito (anti-utilitarista) de ação social*. Mas, para que tal tarefa seja cumprida, será preciso uma crítica da antropologia utilitarista, capaz de atingir o segundo flanco do inimigo pela *crítica da razão*, mostrando os limites do "princípio de razão" (de uma razão calculista, "formal-instrumental", para falar como os frankfurtianos), presente no modelo de economia generalizada. A tarefa, para tanto, somente aparecerá na segunda fase, que será de desenvolver uma antropologia anti-utilitarista a partir da teoria geral do dom, uma *antropologia do dom* capaz de conceber o ser humano não como, primeiramente, um *homo oeconomicus*, mas sim como sendo, antes de tudo, um *homo donator reciprocans*. Por sua vez, para que renovação antropológica da compreensão do homem seja empreendida com sucesso, é necessário um terceiro flanco de ataque, o da *crítica histórica*, visto que a antropologia utilitarista serve de pressuposto para uma história fundada na "ilusão do eterno presente", que encontra nas investigações históricas uma forma de prova da universalidade de seus pressupostos utilitaristas. Contra isso, importa empreender um amplo campo de investigação histórica, que podemos nomear de "antropossociologia histórica". É ela que predominará na primeira fase do MAUSS.

1.2.2 Crítica das Ciências Sociais e da Antropologia Utilitarista: Para Além da Axiomática do Interesse

No primeiro *Bulletin* já é estabelecido o projeto de "interrogação transversal do cimento utilitarista comum à maior parte dos discursos constituídos nas ciências sociais" (CAILLÉ, 1982, p. 1). Desde o início, o MAUSS baseia-se, para tanto, em um diagnóstico de crise das ciências sociais contemporâneas. Segundo a *Declaração de Intenções*, as ciências sociais parecem ter "renunciado a interpretar as sociedades modernas, isto é, a situá-las e a interrogá-las na sua especificidade histórica, assinalando a ruptura que elas iniciam com a ordem antiga, para se limitarem a exprimi-las redobrando, simplesmente, sua axiomática na ordem da teoria" (CAILLÉ, 1982, p. 6). Contra isso, ele propõe, como eixo temático, a investigação de um fundamento alternativo para as ciências sociais que se ponha além da axiomática do interesse, interrogando-se sobre o estatuto dos empreendimentos não-utilitaristas com a perspectiva de sintetizar as diferentes tentativas anti-utilitaristas em um discurso comum capaz de gerar cumulatividade no saber (CAILLÉ, 1982, p. 113-117). Além de se propor a analisar as formas e os

níveis de atuação da axiomática do interesse nas ciências sociais contemporâneas, coloca também o objetivo de interrogar, *historicamente*, o *contexto epistemológico e a visada ideológica e política* que preside o advento das ciências sociais (Ibid, p. 116). Ainda que tais linhas temáticas já anunciem um traço dominante da segunda fase do Movimento, ele centra, contudo, suas atenções na crítica antropológica do economicismo e na crítica da história utilitarista.

1.2.3 Crítica Antropológica do Economicismo e Crítica da História Utilitarista: Troca, Moeda, Mercado e a Ilusão do Eterno Presente

Ainda que uma amplitude de questões já esteja posta, o objetivo posto pelo MAUSS está, inicialmente, centrado sobre a crítica do economicismo, mais do que ao utilitarismo. É o que se vê no *Estatuto* do MAUSS, que põe como objetivo tão somente uma "reflexão sobre as dimensões não-monetárias e não-mercantis da troca" (CAILLÉ, 1982, p. 120). É por isso que, ao observarmos os primeiros *Bulletins du MAUSS*, percebemos que a influência de Karl Polanyi (1886-1964) e d'*A Grande Transformação* (1944) é tão ou maior do que aquela de Mauss (POLANYI, 1983, nota 44); ambos sendo mobilizados tendo em vista uma interrogação antropológica que questione os fundamentos do paradigma economicista: a sua *antropologia utilitarista* (CAILLÉ, 1982, p. 3).

Tal crítica ao economicismo está vinculada estreitamente à crítica histórica das *categoriais fundamentais do pensamento econômico*, de forma a minar as bases da *visão utilitarista da história*, que se fundamenta no *mito da escassez* e na *fábula da troca*.[255] A visão utilitarista da história e da sociedade é tão somente a interpretação economicista da história (CAILLÉ, 1989, p. 66). Para atingi-la, três questões são apresentadas desde os primeiros *Bulletins*, dominando as primeiras publicações: (A) a questão da natureza da troca entre os homens, (B) a questão da moeda e (C) a questão da formação histórica do mercado; três questões que são postas de forma a (D) criticar o economicismo historiador dominante à época.

(A) O *conceito de troca* é criticado por Caillé (1982) a partir de Mauss e Polanyi, pelos quais ele realiza uma crítica à pretensão hegemônica do conceito de

[255] CAILLÉ, A. CRU, "Utilitarisme et Économisme, I. La vision utilitariste de l'histoire" (1989). CAILLÉ, A. D-PE, "La Rareté Reconsiderée" (1984), publicada originalmente como "Deux mythes: La rareté et la rationalité économiques". *Bulletin du MAUSS n° 12. Évanescence de l'économique*. Décembre 1984; CAILLÉ, A. SMdSS, "La rationalité économique n'existe pas". Bulletin du MAUSS n° 13. *Étranges racines du présent*. Mars 1985.

troca econômica, diferenciando-o de um conceito mais amplo e não-utilitarista de troca, o de *troca simbólica*, que pode existir inteiramente dissociado do *mercado*, tal como nas sociedades arcaicas, operando, "naturalmente", contra a acumulação, contra a utilidade e contra a equivalência.[256] A fim de evitar uma oposição conceitual muito demarcada que impeça uma adequada análise histórica da transição da troca simbólica à troca econômica, ele sugere, além disso, o conceito de *troca tradicional*, entendida como um tipo de troca no qual a troca já opera pela lógica de mercado e formação de preço, mas os preços ainda são mais sociais e políticos do que econômicos, sendo o mercado subordinado aos quadros sociais tradicionais (Ibid, p. 68).

(B) A questão da *moeda* está, obviamente, estreitamente vinculada à crítica do conceito de troca. Os três primeiros *Bulletins* cristalizaram o debate antropológico em torno da questão da natureza da moeda. A moeda somente é desprovida de mistérios quando se tem uma representação evolucionista e funcionalista das relações sociais. Neste caso, ela é vista como simples intermediário técnico das trocas, ao passo que, quando se passa a conhecer, tal como em Mauss, ou mesmo em Marx, a moeda como *relação social*, encontramos questões teóricas e históricas muito mais complicadas do que as de eficácia técnica de um equivalente universal (meio de troca e unidade de conta): qual tipo de relação social a moeda institui e pressupõe? Será que podemos falar em moeda quando as trocas econômicas não se dissociaram das restantes trocas sociais? Caillé critica, assim, a concepção econômica de moeda (como equivalente geral "monofuncional"), contrastando-a à noção de moeda selvagem (que é multifuncional), mas não sem reconhecer que existe uma "consubstancialidade entre a moeda moderna e a democracia, decorrente da ascensão do moderno mercado (1987).[257]

(C-D) Tais reflexões sobre a natureza da troca e da moeda decorrem de uma *historicização do conceito de mercado*. Impõe-se, de partida, a questão polanyiana crucial: em qual medida o mercado é uma realidade de ordem natural,

[256] CAILLÉ, A. D-PE, "Le Don contre le Marché" (1983), publicado originalmente como "L'échange contre le Marché". Bulletin du MAUSS n° 1, 1er trimestre 1982. Em número seguinte, é proposta uma reflexão crítica sobre um economicismo presente no próprio Mauss: Bulletin du Mauss. *L'échange en question: Marcel Mauss victime de l'économisme?.* n° 3-4. 3e et 4e trimestres 1982 (ver apresentação: CAILLÉ, A. "Présentation. L'Echange en Question").

[257] Sobre a consubstancialidade entre moeda e democracia, retorno abaixo. CAILLÉ, A. D-PE, "Monnaie des Sauvages et Monaie des Modernes" (1987). Publicado originalmente em: Bulletin du MAUSS. Les avatars du corporatisme. Masses et identité. n° 21, Mars 1987.

espontânea e universal? Na esteira do *substantivismo econômico* de Polanyi[258], ele afirma a singularidade histórica do mercado autorregulado no Ocidente (1982). Mas ele não adere completamente às teses de Polanyi, visto que o critica pela ambiguidade e artificialidade da datação da emergência do mercado (CAILLÉ, 1982).[259] A formulação da questão é feita dirigindo-se contra o "economicismo historiador" de sua época.

Caillé lembra, a respeito disso, que, com a NEP de Lênin (1921) – que mencionamos nos capítulos anteriores de Mauss e Lefort –, e, enfim, com a publicação de *Problemas Econômicos do Capitalismo na URSS* (1952), de Stalin, acabara a "era romântica" da economia, com seu sonho de supressão do reino da mercadoria (CAILLÉ, p. 151). No argumento de Stalin, a diferença entre comunismo e capitalismo não reside mais na produção da mercadoria, mas sim no modo de produção, sendo o mercado tido, a partir de então, como fenômeno econômico universal tanto para a história "burguesa" quanto para a história "comunista", cabendo apenas a este último distinguir o *mercado* do *capitalismo*.[260] Com o

[258] Refiro-me a *La Grande Transformation* (1944) (ver nota 37). Neste brilhante livro, o economista e historiador judeu-húngaro Karl Polanyi (Pollacsek originalmente) (1886-1964), antigo integrante do ilustre círculo de intelectuais húngaros como Gyorgy Lukács e Karl Mannheim, o Clube Galilei, e principal representante do *substantivismo econômico,* faz uma esplêndida demonstração (baseada implicitamente em Mauss e explicitamente em Malinowski) da inexistência da universalidade e naturalidade do mercado, entendido modernamente como um sistema autorregulado de estabelecimento de preços pela relação entre oferta e procura ocorrida nas trocas econômicas. Fazendo uma gênese ao mesmo tempo ideológica e prática do mercado moderno, que tem por característica seu funcionamento *desencrustrado (desembedded) do social*, fundado na existência de *mercadorias fictícias* (recursos naturais, sobretudo a terra, trabalho e moeda), ele data seu nascimento de um momento muito recente, após o fracasso, na Inglaterra, da lei Speenhamland, criada em 1795 e suprimida em 1834, a partir do qual o *credo liberal* e seu *naturalismo e formalismo econômicos* tornaram-se vitoriosos na interpretação do problema do pauperismo no século XIX inglês, viabilizando práticas de institucionalização do mercado pela via da ação estatal (ou seja, o mercado é uma instituição construída pelo Estado, e não de natureza oposta a ele); o que quer dizer que, ao contrário do que creem os economistas modernos, o mercado, universalmente existente neste sentido, tende a funcionar *naturalmente encrustrado* (*embedded*) *no social*, controlado por regras de reciprocidade e redistribuição internas à comunidade, tendo somente um funcionamento mais "econômico" nas fronteiras das sociedades. Na sua análise da origem de nossa época (ou seja, da experiência da IIª Guerra), ele mostra como a formação do mercado autorregulado gerou – como uma forma de reação aos danos, tanto ao trabalhador, quanto para o próprio capital, provocados pelo "moinho satânico" – *medidas de autoproteção da sociedade*, que não somente estão nas origens dos *direitos sociais modernos*, como também, por efeitos perversos, levaram às desordens que estão na origem das *experiências totalitárias*, que empreenderam, com fracasso certo, a *tentativa, por vias políticas, de reencrustramento do mercado no social*.

[259] Ver também: CAILLÉ, A. "Présentation: Théorie de la modernité économique; Autour de K. Polanyi" (1986). Bulletin du MAUSS n° 18. Théories de la modernité – autour de Karl Polanyi. Juin 1986.

[260] Stalin renovou a teologia comunista ao estabelecer aos seus sucessores o legado de um "direito ao dualismo e à bricolagem eclética", rompendo com a crença até então vigente de que a economia comunista deveria ser "monista, homogênea e perfeitamente unificada em sua alteridade absoluta em relação ao capitalismo" (CAILLÉ, A. SMeSS, p.152). Como explicar a bricolagem entre Estado comunista e produção de mercadorias implementada desde a NEP de Lênin (que realizou, como diz ironicamente Mauss, a maior "revolução pequeno-burguesa" da história)? Stalin afirma que não se pode identificar a produção de mercadoria à produção capitalista, sendo duas coisas diferentes: "a produção capitalista é a forma superior da produção mercantil. A produção mercantil somente conduz ao capitalismo caso exista a propriedade privada dos meios de produção" (STALIN, J. Les problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S., 1952. http://michel.delord.free.fr/jstal-probecosoc.pdf, p.8). Do que conclui que: a produção mercantil comunista não é uma produção mercantil ordinário, ela é de um gênero especial, uma *produção mercantil sem capitalistas*, que se preocupa pelo essencial

pressuposto geral de que é possível *definir o mecanismo de mercado independentemente do capital*, (CAILLÉ, p. 156) torna-se lugar comum uma "ilusão do eterno presente", que vê o mercado como fundamento para a racionalidade econômica. Ignorando questões essenciais postas por Weber, Marx e Polanyi, os historiadores se baseiam em uma concepção mítica da eternidade do mercado e de suas leis sem colocarem o problema da singularidade histórica do mercado no Ocidente.

Caillé empenha-se, então, em descontruir tal *discurso historiador sobre o mercado*. Ele percebe este modo de proceder como presente na *École des Annales*, que, apoiada sob uma metodologia histórica objetiva, recusa-se, segundo Caillé, a *conceituar o mercado*, no que, querendo-se científica, não deixa de lembrar as velhas filosofias da história:

> Ela [a dinâmica de mercado] se inscreve, quase mecanicamente no direito fio do aumento da produtividade agrícola, após industrial, não testemunhando nenhuma *escolha* histórica própria ao Ocidente. A pulsão mercantil seria, em seu princípio, universal [...] Uma tal leitura chega, com efeito, a pôr a extensão do reino da mercadoria como a verdade enfim revelada da História universal e o Ocidente como o arauto desta epifania. Fora da Europa, no pululamento dos arranjos sociais particulares, não haveria nenhuma significação, ao menos econômica, particular a interrogar, porque tudo se deixaria facilmente subsumir sob a etiqueta cegadora e irresistível de arcaísmo [...] esta visão, que se quer puramente factual da história econômica europeia, e, por contragolpe, mundial, é talvez, contudo, mais próxima do que pensam os historiadores daquilo que eles abominam: a filosofia da história. Não se pode deixar de experimentar a sensação, ao lê-los, de que, para eles, o mercado é uma essência que se revela a ela mesma objetivando-se, aproximadamente ao modo da Razão na História segundo Hegel. (CAILLÉ p. 158)

Nesta argumentação, em que busca afastar a *necessidade do* mercado, Caillé assinala, inversamente, o caráter de *escolha* histórica do Ocidente pelo mercado, no que acentua o *caráter político da instituição do mercado*, a sua singularidade e a singularidade dos outros arranjos possíveis. Tal *conceito de escolha* é caro à tradição lefortiana, como veremos nos próximos capítulos com Clastres e Gauchet.

---

das mercadorias pertencentes aos produtores socialistas associados (Estado, kolkhozes, cooperativas), que possuem esfera de ação limitada a artigos de consumo pessoal, impossibilitadas de desenvolverem-se em uma produção capitalista e encarregadas de ajudar no desenvolvimento e consolidação da produção socialista (ibid, p.9). A diferença entre capitalismo e socialismo não estaria, portanto, na produção de mercadorias, mas sim no *objetivo da produção*: "o objeto da produção capitalista é o lucro. Quanto ao consumo, ele não é necessário ao capitalismo senão na medida em que assegura o lucro [...] Este perde de vista o homem e suas necessidades. [...] O objetivo da produção socialista não é o lucro, mas o homem e suas necessidades [...] é assegurar ao máximo a satisfação das necessidades materiais e culturais incessantemente crescentes da sociedade" (p.35).

Esta crítica de Caillé é dirigida contra, sobretudo, Fernand Braudel (1982-3).[261] Ele assinala que os historiadores acabam por repetir sem querer a forma de argumentação stalinista, pois assumem a eternidade do mercado, contrapondo-o ao caráter específico do mercado capitalista (Ibid, p. 166). Braudel, de seu lado, operaria com um método equivocado de *história implicitamente retroditiva do mercado* (na forma da brilhante fórmula de Marx, muito mal compreendida, de que "a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco"); com isso, ele evita o método de análise sincrônica da mentalidade da época histórica (como o faz Lucien Febvre) (Ibid, p. 167). O resultado é que "entre os diferentes impérios, nações ou cidades, não existiriam, em suma, senão avanços e atrasos, mas isso é de pouca importância em relação ao movimento de conjunto. E o sentido desta é a expansão irresistível do mercado" (Ibid). Não é por acaso, desta forma, que "fundada sobre o duplo axioma de sua naturalidade e da identidade substancial dos mercados tradicionais e do mercado moderno, se apresente como uma história em última instância quantitativa" (Ibid, p. 167-8). Sabendo tudo factualmente, sobre mercadorias, trocas, letras de câmbio, etc., este tipo de história continua, contudo, a "perceber muito mal a ordem social de conjunto no seio da qual o que poderíamos chamar de estes "micro-acontecimentos estruturais" tomariam sentido" (Ibid, p. 168). Contra o economicismo historiador, portanto, Caillé reivindica, implicitamente, uma abordagem hermenêutico-estrutural que é desenvolvida pelo seu antigo colega, Marcel Gauchet, do qual trataremos no cap.5.

Sem entrar aqui nos meandros das objeções feitas a Braudel (de ordem empírica, empírico-teóricas e teóricas), importa ver que Caillé afirma ser inconcebível um mercado sem capital, que é de origem bem recente e singular; ele diz que o mercado somente se impôs pela mudança radical da ordem das coisas sociais, com a ascensão das classes médias – não existe mercado sem massificação, diz ele, sendo o agente decisivo da modernização as classes médias em ascensão – e com a dinâmica tocquevilliana da igualização de condições – uma

[261] A crítica é dirigida à *magnum opus* de Braudel na forma de trilogia: BRAUDEL, F. *Civilisation Matérielle, Economie et Capitalisme*. *XV^e^-XVIII^e^., vol.1. Les Structures du quotidien: le possible et l'impossible; 2. Les jeux de l'échange; 3. Le Temps du Monde*. Paris: Armand Colin, 1979. A crítica ao economicismo historiador é feita inicialmente em: CAILLÉ, A. "L'économisme historien". n° 5, 1983. Caillé realiza uma crítica sistemática da história econômica de Braudel em: CAILLÉ, A. D-PE. "3. Naissance du Marché (I). Une critique de Fernand Braudel"; 4. Naissance du Marché (II). Marché et capitalisme"; 5. Naissance du Marché (IIII). Marché et Démocratie", todos publicados originalmente em: CAILLÉ, A. "Comment on écrit l'histoire du marché: une critique de BRAUDEL". *Bulletin du MAUSS, n° 3-4*, 1982; CAILLÉ, A. "Comment on écrit l'histoire du marché: une critique de BRAUDEL (fin)". Bulletin du MAUSS n° 5 , 1983. Os dois artigos foram publicados também em: CAILLÉ, A. SMdSS, com capítulo de mesmo nome.

vez que “o mercado é coextensivo da *democratização* do consumo” e “está ligado a uma dinâmica sociológica de *igualização de condições*”, vinculada à invenção da moeda moderna; pelo que conclui, enfim, que é impossível suprimir o capitalismo, como desejam os comunistas ou “socialistas de mercado”, a fim de fazer surgir um suposto “verdadeiro mercado” (Ibid, p. 90-1; p. 193-9). Nesta forma de colocar o problema, Caillé reformula o problema do mercado não mais em fraseado marxista, mas sim a partir de Polanyi, Tocqueville e da tradição de pensamento do político de Lefort, Clastres e Gauchet:

> O enigma verdadeiro que se desenha assim não é mais aquele de saber como uma grande burguesia toma o poder econômico, depois social e político. Tanto mais que ela somente pode ser caracterizada como burguesia porque ela se apoia sobre o mercado e, portanto, sobre todo um continuum de médios e pequenos burgueses. Ela é, no fundo, de saber como, pela primeira vez na história, uma massa importante de indivíduos ‘sem qualidades’, desprovidos de identidade social e somente tendo a partilhar, de partida, uma comum situação de subordinação, como esta massa, portanto, chega a se emancipar e, identificando-se ao desenvolvimento do mercado, chega a poder aspirar ao máximo de riqueza, poder e prestígio. Mas esta questão não é mais aquela das relações do mercado e do capitalismo, a questão de Marx. Mais essencial, talvez, é aquela de Tocqueville: qual é esta força irresistível que, no Ocidente, leva (de modo largamente imaginário, precisemos) à igualização das condições?.(Ibid, p. 198-9)

Com Gauchet, veremos a resposta: a *saída da religião*. É um mecanismo simbólico que desencadeia a igualização das condições, associado certamente à *dinâmica de formação de mercado*, que, por sua vez, faz advir, conjuntamente, *o social e o indivíduo*, mas que de forma nenhuma é determinado, em última instância, a uma suposta dinâmica infra-estrutural de formação de um mercado de massa capitalista.

Como forma de aprofundamento da reflexão histórica, Caillé e o MAUSS não se interrompem na investigação da formação do mercado no Ocidente. A partir do sétimo *Bulletin du MAUSS* (1983), a reflexão histórica sobre o mercado se amplia para uma análise histórica comparativa, buscando transcender a concepção eurocêntrica da natureza de mercado pela análise do funcionamento de mercados em grandes impérios pré- ou não-capitalistas (como na Índia pré-colonial e no Império Otomano).[262] Apoiando-se em Polanyi e Weber, mas também em historiadores como George Huppert e Edward Fox[263], Caillé aprofunda a mesma

[262] Bulletin du MAUSS. *Marchés*. n° 8 , 4e trimestre 1983.

[263] CAILLÉ, A. SMeSS, “Le quatrième état invisible (à propos de ‘Bourgeois et Gentilshommes’ de George Huppert” e “La société invisible (à propôs de ‘L’Autre France” de Edward Fox)”, ambos publicados em: *Bulletin du MAUSS n° 8. Marchés*. 4e trimestre 1983.

tese, só que a partir de agora no estudo comparado das grandes civilizações (CAILLÉ, p. 90-1).[264]

1.2.4 Crítica da Razão Substancial: Tópica Não-Identitária e Terceira Via do Político

A outra frente de investigação é empreendida na esteira da proposta lefortiana de uma concepção não-identitária de social. Caillé enfrenta a questão empreendendo uma dupla crítica, tanto os liberais quanto aos marxistas. Se a questão política primeira é a de realizar uma crítica ao paradigma economicista generalizado, o Movimento tem também como objetivo principal, expresso na sua *Declaração de Intenções*, de questionar a inelutabilidade da mercantilização e da quantificação crescentes da relação social, tanto na variante liberal, quanto na variante estatista, com a perspectiva de influenciar o debate público (CAILLÉ, 1982, p. 11).

Dentre os economistas liberais, há um dentre eles que se destaca, ao qual Caillé dedica uma longa crítica, Frederick von Hayek (1984).[265] Ele se destaca porque é um dos poucos economistas e filósofos liberais que mostra os riscos de uma definição utilitarista de justiça como realização da felicidade: é "a empresa mais potente já realizada de fundar, em razão, a legitimidade, a necessidade e a desejabilidade de uma ordem liberal estrita, sem recorrer às ficções das teorias do contrato social ou do utilitarismo" (CAILLÉ, p. 305). Por meio de um racionalismo crítico popperiano, Hayek define a justiça em termos negativos, como uma *ordem não injusta* (Ibid, p. 93).[266] Contudo, Caillé tenta mostrar que, ainda assim, Hayek

---

[264] A partir de Fox, Caillé busca mostrar que as sociedades mercantis são sociedades sem territórios fundadas nas trocas mercantis à distância por meio do transporte fluvial ou marítimo, estando situadas, como enclaves, nas margens dos grandes impérios e Estados territoriais do mundo feudal. Para a formação do moderno mercado, foi necessária a fusão das sociedades mercantis com as nações territoriais, o que dependeu da aparição de meios de transporte terrestre eficazes. Mas isso tampouco é o desenvolvimento natural do mercado, visto que a burguesia pré-moderna desejava não acumular riquezas, mas sim se livrar da mácula do comércio transformando riqueza mercantil em fundiária e tornando-se *nobles hommes*. CAILLÉ, A. "L'Editorial. Marchés et non-Marchés". *Bulletin du MAUSS n° 8. Marchés*, 4e trimestre 1983, p.4-5.

[265] Caillé desenvolve uma crítica sistemática de Hayek em: CAILLÉ, A**.** SMdSS, "Pour une critique de la raison libérale critique (sur F.A. HAYEK)", publicado como "L'économisme liberal" em: Bulletin du MAUSS n° 9, 1er trimestre 1984.

[266] Um dos maiores representantes da escola austríaca de economia, o nobelado em economia Frederich von Hayek (1899-1992) não foi apenas um economista, tendo feito contribuições para a psicologia, a filosofia política e moral. Seu livro mais conhecido do grande público, onde ele desenvolve sua crítica do totalitarismo como sendo um caminho que, prometendo a liberdade, somente gerou a servidão, pelo controle da economia e a socialização do Estado (publicado no mesmo ano que o de Polanyi) é: HAYEK, F. O *Caminho da Servidão*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010 [1944]. Contudo, Caillé dirige sua crítica contra a obra de síntese de Hayek, onde ele desenvolve, em uma trilogia, sua filosofia política e moral: HAYEK, F. *Direito, Legislação e Liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política. Vol. 1: Normas e Ordem* [1973]*; vol.2. A Miragem da Justiça* [1976]*; vol.3. A ordem política de um povo livre* [1979]. São Paulo: Visão, 1985.

paga seu tributo à axiomática do interesse: “a liberdade hayekiana não saberia ter sentido e efetividade senão para uma sociedade na qual todos os indivíduos estão identicamente persuadidos da virtude do mercado. Esta liberdade pressupõe a identidade generalizada de todos com todos e, portanto, a perda das identidades substanciais” (Ibid, p. 94). E, ao contrário do que faz crer, seu argumento está em comunhão com o socialista, ao não conceber o *social por uma tópica não-identitária*:

> Ao levar ao fim a lógica do liberalismo, Hayek fez ressair um outro postulado que partilha com o pensamento socializado e que constitui seu limite comum teórico e prático. Este postulado é aquele de que a boa sociedade não saberia se fundamentar senão sobre a identidade substancial dos sujeitos sociais e que, ela mesma, por consequência, deve necessariamente se apresentar sob uma forma homogênea. Ora, se a liberdade é antes de tudo a liberdade para o outro, ainda é preciso que haja outros. Ainda, portanto, convém pensar, além de um liberalismo e de um socialismo identitários, em que poderia consistir uma ordem política e social que não se reduza a um *universalismo abstrato*. (Ibid, p. 306)

Liberalismo e marxismo incorreriam no mesmo erro: a *denegação do político*, pelo que ignoram que “nenhuma sociedade pode coincidir consigo mesma, porque as sociedades não se instituem na realidade das coisas e da prática, mas na ordem simbólica, ou antes, em um necessário afastamento da ordem simbólica em relação à ordem prática” (Ibid, p. 344). E com isso, os dois inimigos íntimos – que podemos chamar, como veremos adiante, fundantes de duas patologias modernas, o totalitarismo e o parcelitarismo – terminam por irmanar na recusa do afastamento entre os valores e o real e na negação do conflito, (Ibid, p. 345) ambos tendo uma dificuldade constitutiva de pensar a *alteridade*. Pelo que ele conclui fortemente:

> É claro que a esperança marxista primitiva de reabsorver o formalismo alienante do mercado na substancialidade reencontrada da relação social autêntica fracassou e que nenhuma sociedade moderna é viável caso não deixe às estratégias mercantis seu livre desenvolvimento. Mas, enquanto tal, o projeto liberal de reduzir todo o espaço social àquele do mercado é tão inaceitável quanto o projeto comunista efetivo de fazê-lo ocupar pelo Estado [...] E a tarefa da época, do mais a mais urgente e do menos a menos percebida, não é de pensar, em uma nova roupagem, uma intemporal justiça abstrata do liberalismo. Ela é de determinar em quais condições os grandes e indispensáveis universalismos abstratos do mercado e do Estado são suscetíveis de se acomodarem a outra coisa do que a redução do social a um exclusivo princípio identitário. (Ibid, p. 347)

Portanto, coloca-se já neste período, acompanhando o diagnóstico de uma época que começa a se construir como pós-totalitária, mas que capitulará no neoliberalismo, a investigação de uma via alternativa aos reducionismos antagonistas do estatismo e da sociedade-mercado. A forma de colocar o problema é lefortiana – a investigação de uma “tópica não-identitária” pela retomada da

dimensão do *político* e de um social que, fundado simbolicamente, é definido pela diferença essencial de si a si mesmo; mas a solução será, ainda que não apareça nesta fase, maussiana: o desenvolvimento de um paradigma do dom capaz de informar um conceito de sociedade civil que fundamente a empresa de uma democracia associacionista.

1.2.5 Programa de História Crítica do MAUSS

Todas as análises propostas por Caillé das *relações entre o econômico, o social* e *o político* fazem parte de um forte programa de história crítica que toma como ponto de partida uma *antropossociologia histórica do econômico*. Chamamos de "antropossociologia" porque opera com a problemática sociológica do advento da modernidade a partir de uma visada antropológica, que permite desfazer com os mitos originários do discurso sociológico moderno. Ele não tem, contudo, em vista negar validade da experiência moderna, mas sim de produzir uma adequada inteligibilidade sobre a natureza da modernidade.

O campo de problemas sociológicos se constitui, à maneira de Lefort e Mauss, assim como de Clastres e Gauchet, pela articulação das instâncias sociais por meio de uma visada *política*: se é colocado o problema da natureza e emergência do mercado no mundo moderno, realizando-se incursões de antropossociologia econômica comparada – contrastando, assim, dom moderno e dom arcaico, moeda moderna e moeda arcaica, comparações entre formas de mercado e de trocas em função de regimes políticos, etc –, tais investigações não são abstraídas das outras instâncias: abrem-se investigações antropossociológicas sobre religião, sobre política, sobre indivíduo e, na segunda fase sobretudo, sobre o nível do pensamento (com a oposição entre utilitarismo e anti-utilitarismo). Elas são investigadas em suas articulações e dinâmicas intercruzadas, como fazendo parte de *regimes políticos*, ou *fatos sociais totais.* É assim que Caillé afirma a necessidade de realizar uma *caracterização sociológica e histórica da relação mercantil* que tornaria possível esclarecer a questão teórica do *modo de interdependência entre as quatro emergências simultâneas* do mundo moderno – Mercado, Estado, indivíduo e secularização. Restrospectivamente, podemos apresentar o programa de investigação histórica do MAUSS, que neste sentido tem forte proximidade com

aquele que será empreendido mais solitariamente por Gauchet no *Centre de Recherches Raymond Aron* (EHESS), da seguinte forma:

Programa MAUSS (I):
Campo de Investigação Histórica

Em tal programa, o centro de reflexão é a interpretação da singularidade da experiência Ocidental assumindo uma perspectiva antropossociológica comparada que, interrogando-se no nível do político e do conceito de *regime* político, analisa as transformações social-históricas efetuadas ao mesmo tempo no nível da história empírica e no nível das *transformações estruturais*. Neste ponto, o MAUSS e a empresa histórica de Gauchet se encontram. Contudo, ao passo que a abordagem de Gauchet é feita sobre a invariante estrutural da articulação e disjunção entre o religioso e o político, a reflexão MAUSSiana centra atenção sobre a oposição estrutural entre dois tipos de regimes de pensamento: o utilitarista e o anti-utilitarista. Assim, a questão histórica principal, ao mesmo tempo política e teórica, do MAUSS, que não se apresenta com tanta centralidade na obra de Gauchet é a de saber até que ponto as sociedades modernas se subordinam a um princípio de mercado; e até que ponto elas operam por outros princípios autônomos relativamente a ele (CAILLÉ, 1982, p. 114).

Reflexão que chega ao problema do totalitarismo de outra forma do que Gauchet: "O problema da limitação do mercado é o problema central do século XX, seu enigma não resolvido" (Ibid, p. 116). Juntamente com a crítica do mercado, é formulado o problema da relação entre a *recusa do mercado* e a experiência *totalitária*. Com a preocupação de buscar uma alternativa ao modelo neoliberal do

fim de século, e já se apresentando a perspectiva de buscar a resposta nos anti-utilitarismos, se impõe a indagação sobre qual a relação entre as tentativas de limitar a sujeição das relações sociais ao princípio do mercado e as experiências totalitaritárias. É importante fazer esta pergunta justamente porque, historicamente, a crítica ao utilitarismo foi feita por pensamentos de extrema direita e de extrema esquerda, na maioria das vezes antidemocráticos, tendo sido o totalitarismo uma tentativa de conjurar os efeitos da ruptura da relação social substancial que induzem à extensão da divisão do trabalho e à disjunção entre o econômico e o simbólico (CAILLÉ, 1982, p. 116). A via MAUSSiana será de tentar sair da alternativa entre totalitarismos (nazi ou comunista) e neoliberalismo:

> O ponto de fuga desta crítica está sempre, portanto, situado do lado de um totalitarismo ao menos virtual. Como se o ultrapassamento do utilitarismo mercantil não pudesse ser imaginado senão na ficção de um retorno à comunidade opaca e irracional do retorno à terra e ao sangue [nazismo], ou naquela da edificação da comunidade transparente porque racionalmente administrativa das coisas [comunismo]. Para quem se recusa, ao contrário, a considerar os direitos humanos como um engodo e se recusa a conhecer outros modos de viver a divisão social que o modo democrático, a questão se põe, portanto, agudamente, do laço que o liberalismo político mantém com o liberalismo econômico. (CAILLÉ, 1984, p. 3)

Indagando-se sobre a relação entre o liberalismo econômico e o político, a fim de preservar a democracia contra sua capitulação no princípio da sociedade-mercado, a via de reconstrução da democracia para além do dilema entre totalitarismos e neoliberalismo será descoberta em Mauss, tal como aquela que traçamos no capítulo II: a via de um socialismo democrático, ou de uma democracia associacionista e pluralista (incluindo o pluralismo das formas de economia). Já nesta época, contudo, Caillé lança as bases de tal caminho de reconstrução sobre uma tópica fundada na diferenciação entre as ordens do social e os distintos níveis de socialidade. Neste contexto, ele se apropria da distinção de Polanyi entre mercado encrustrado (*embedded*) ou desencrustrado (*desembedded*) ao social, a fim de desenvolver uma teoria das ordens e da contextualidade (1989), distinguindo *socialidade primária e socialidade secundária*. Operação conceitual que servirá para desenvolver uma teoria das formas de associação, assim como uma interpretação das experiências totalitárias (CAILLÉ, 1988).

1.2.6 Crítica do Ocidentalcentrismo e Terceiro Mundismo: Pensando o Desenvolvimento e Universalismo Relativista

No eixo de preocupações políticas, se destaca no projeto inicial do MAUSS o objetivo de tratar criticamente das finalidades e das modalidades de crescimento econômico, ou melhor, de *desenvolvimento*, presentes nas sociedades industrializadas e, especialmente, nos do, até então, chamados países de "Terceiro Mundo".[267] Como diz o próprio Caillé, o MAUSS foi marcado, de início, por um crítica ao ocidentalcentrismo, por um terceiro-mundismo não-marxista e por certo relativismo. O principal ativista que fará sua obra gravitar em torno destas questões é Serge Latouche.[268]

Neste ponto, o *problema da racionalidade* é abordado na perspectiva de relação entre o *universalismo e o relativismo*, propondo uma terceira via, algo como um "universalismo relativista", que fosse capaz de romper com o universalismo abstrato que informa as concepções de desenvolvimento.[269] Para que o crescimento do mercado, empreendido nas propostas de desenvolvimento de matriz economicista, tenha sucesso, é necessário que tenha suporte sobre relações sociais e, sobretudo, sobre um processo tocquevilliano de democratização. Os mercados não funcionam em um vazio institucional político, jurídico, simbólico e social, sendo sua própria tendência a se autonomizar bloqueada pelas outras ordens, lembrando, sobretudo, que "antes de produzir, é preciso que as sociedades se produzam e que se pensem e se legitimem" (CAILLÉ, 1989, p. 78). Não é correto crer que as

---

[267] CAILLÉ, A. "Brève Presentation", in: BULLETIN DU MAUSS. n° 2, 2º trimestre 1982, p.1.

[268] Serge Latouche (1940-) , membro do núcleo duro do MAUSS, é um economista francês, professor emérito da *Faculdade de Droit, Économie et Gestion Jean Monnet* da Université Paris-Sud 11, diretor do *Groupe de Recherche en Anthropologie, Épistémologie de la Pauvrété* (GRAEEP), um dos fundadores da *Revue d'Étude Théorique et Politique de la Décroissance Entropia* e antigo diretor da associação de amigos François Partant *Ligne d'Horizon*. Dentro das atividades do MAUSS, contribui singularmente ao tema ao multiculturalismo, do Terceiro mundo e da crítica ao ocidentalcentrismo (ver LATOUCHE, S. *A Ocidentalização do Mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. Petrópolis: Vozes, 1994 [1989]), mas também publicou ensaio crítico sobre a epistemologia das ciências sociais (LATOUCHE, Serge. *Le Procès de la Science Sociale: introduction à une théorie critique de la connaissance*. Paris: Édtions Anthropos, 1984, Collection Théorie et Société, dirigida por Latouche). Desde 1986, desenvolve críticas ao desenvolvimento e seus efeitos perversos; mais recentemente, criticando a concepção de desenvolvimento durável, é um dos principais partidários do "decrescimento", buscando conceituar, sob a influência do economista François Partant, um "pós-desenvolvimento" e um "decrescimento convivial" (ver LATOUCHE, Serge. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Editora WMF, 2009 e o diálogo com Caillé em torno do convivialismo: CAILLÉ, A.; HUMBERT, M.; LATOUCHE, S.; VIVERET, P. *Du convivialisme, dialogues sur la société conviviale à venir.* Paris, La Découverte, 2011). Uma boa ficha de leitura, feita por Eve Chiapello e Ludovic François (2004) a respeito do livro *Survivre au Dévellopement*, apresenta, além do conteúdo do livro, informações sobre o ator e sua obra (disponível em: http://appli6.hec.fr/amo/Public/Files/Docs/233_fr.pdf).

[269] Revue du MAUSS trimestrielle*. Rationalisme et relativisme n° 1;* Revue du MAUSS trimestrielle*. Les embarras de la raison. Rationalisme et relativisme II,* n°2; Revue du MAUSS trimestrielle*. Rationalisme et relativisme*. n° 6, 4e trimestre 1989.

democracias serão formadas pela via do desenvolvimento do mercado, na verdade, o contrário que é verdadeiro: “as vias do desenvolvimento são, antes de tudo, políticas e simbólicas, somente após são econômicas” (Ibid, p. 80-1). Por causa disso, devemos evitar aderir ao *universalismo abstrato do racionalismo utilitarista*, seja na forma de um esquematismo econômico proposto pelos economistas do desenvolvimento, seja na forma de um esquematismo jurídico e político. A democracia somente se forma inscrevendo-se nas relações sociais e na dinâmica dos conflitos particulares, sendo a nossa difícil tarefa a de “pôr a diversidade das formas que ela pode revestir sem renegar a visada de universalidade da qual ela é, além disso, portadora” (Ibid.), desenvolvendo a perspectiva de um *universalismo relativista* (perspectiva que ele sofisticará sob o nome de *pluriversalismo*).[270]

2.1 ANTI-UTILITARISMO... OK, MAS, AFINAL, QUE SÃO O UTILITARISMO E SEU OPOSITOR?

2.1.1 Da Necessidade de uma Definição Sistemática e Antagonista de Utilitarismo e Anti-Utilitarismo

Ironicamente, como o próprio Caillé reconhece, o *tema do utilitarismo* somente aparece no Sexto Boletim de um movimento que se quer anti-utilitarista (1983).[271] Neste número, ele reconhece a necessidade de desenvolver uma *crítica sistemática do utilitarismo*, uma vez que o anti-utilitarismo francês, que se esquiva do utilitarismo explícito, comumente continua, pela via do funcionalismo, refém de um utilitarismo implícito e difuso, tão dominante quanto inconsciente. Isso ocorre porque a rejeição holista contra o individualismo utilitarista (como é o caso de Bourdieu), não deixa, contudo, de ser utilitarista quando não questiona no nível dos pressupostos, que, no fundo, compartilham.[272] Já desde o início, portanto, se apresenta ao movimento a necessidade de levar a sério a crítica do utilitarismo,

[270] Ele atribui a autoria do termo “pluriversalismo” ao filósofo indo-catalão Raimondo Pannikar, que foi retomado por Latouche: “É preciso, portanto, ser ao mesmo tempo universalista e relativista. Defendi, outrora, o que batizei de “universalismo relativista”, mas a fórmula segue bastante abstrata. Me parece que o termo de “pluriversalismo”, inventado pelo filósofo indo-catalão Raimondo Pannikar, e retomado por meu amigo Serge Latouche, é mais eloquente. Ele expressa bem a ideia de que existem valores universais e/ou universalizáveis, mas que não existe, e não deve existir, uma única maneira de formulá-los, uma língua ou uma cultura racional e universal que seria a única a ter um acesso direto a esses valores universais” (CAILLÉ, A.*Comentários sobre a sociedade convivial*. São Paulo: Annablume, manuscrito).

[271] BULLETIN DU MAUSS. *Autour de l’utilitarisme*. n° 6, 2e trimestre 1983.

[272] CAILLÉ, A. “Autour de l’utilitarisme”; in Bulletin du MAUSS n° 6. Autour de l’utilitarisme. 2e trimestre 1983, p.4.

tornando-a sistemática e saindo da crítica “bom senso comum”, que é tão reinante quanto o reino do utilitarismo. O que é utilitarismo, afinal? Caillé começa a debatê-lo por meio de uma perspectiva antropológica: contra o utilitarismo moderno e “além da lei e da necessidade”, recorrendo à teoria budista e à teoria hinduísta dos objetivos do homem (*artha, darma, moska*) (CAILLÉ, 1983). Contudo, neste período, predomina a *problemática econômica*, na verdade, predomina a intenção de realizar uma *crítica antropológica ao economicismo*; crítica que está ainda pouco preocupada com a conceituação de seu oponente. Passados oito anos de sua fundação, temos, contudo, com o *Manifesto do MAUSS* (1989), uma primeira tentativa de sintetizar o programa de pesquisa e apresentar suas teses básicas, no que o problema do que é o utilitarismo é enfrentado em uma primeira abordagem sistemática.

(A) *Um Primeiro Conceito de Utilitarismo*. Caillé desenvolve, pela primeira vez, um conceito, ainda muito fluído, de utilitarismo, definindo-o como: “toda doutrina que repousa sobre a afirmação de que os sujeitos humanos são regidos pela lógica egoísta do cálculo dos prazeres e das penas, ou ainda apenas por seu próprio interesse, e que é bom que seja assim, porque não existe outro fundamento possível às normas éticas do que a lei da felicidade dos indivíduos ou da coletividade dos indivíduos”. (CAILLÉ, p. 17-8) Ele diferencia duas modalidades: o teórico e o prático; considerando que tal distinção é importante, visto que os dois níveis têm certa independência entre si, sendo possível enunciar uma teoria sistematicamente utilitarista sem que se articule com práticas sociais utilitaristas, e vice-versa. Ele considera, contudo, que, no final dos anos 1980, o utilitarismo ganha nas duas frentes da teoria e da prática, com o agravente de que os teóricos das ciências sociais, mesmo os críticos, ao reduplicarem no nível teórico um utilitarismo que já dominava o campo prático, paralisam as possibilidades de uma crítica que faça resistência ao processo de ideologização no nível das práticas sociais (Bourdieu é o grande exemplo desta posição paradoxal do teórico crítico).

(B) *Por uma História Crítica do Utilitarismo*. Além da definição de utilitarismo, Caillé apresenta um esboço de *história do utilitarismo moderno*, considerando como acontecimentos centrais para seu desenvolvimento as revoluções modernas ocorridas com a Reforma protestante, com a revolução científica, com a ascensão do mercado e das classes médias e com a democratização da cultura (Ibid, p. 55-64.). No aspecto ideológico, ele discorre sobre a ascensão do utilitarismo (a) desde

o utilitarismo difuso e temperado do século XIII ao XVIII – presente em São Tomás, Duns Scot, nos jesuítas escolásticos espanhóis (Lessius, Luis Molina e Juan de Lugo) (b) até o direito natural moderno e as teorias do contrato social (Grotius, Maquiavel, Hobbes, Locke, Fisiocratas) –, (c) chegando em Adam Smith, quando o utilitarismo se torna "dominante mas contrabalançado", até (d) se consolidar, nos séculos XIX e XX, com o nascimento e desenvolvimento das ciências sociais (economia política, sociologia, filosofia, antropologia, psicanálise, linguística e biologia), e, enfim (e) se tornar dominante e generalizado, nos anos 1970, quando ocorre a generalização teórica e prática de um utilitarismo eufemizado (Ibid, p. 17-36; p. 37-52).

2.1.2 Da Necessidade do MAUSS levar Mauss a Sério: Por um Paradigma do Dom

É curioso se perceber, enfim, na sequência das publicações, o quão tardiamente aparece o primeiro artigo de *análise sistemática do dom*. Quem o escreve é Berthoud (BERTHOUD, 1984). O debate sobre a teoria e a história do mercado estava em amplo desenvolvimento e adquirindo cumulatividade, ao passo que, em 1984, o debate sobre a *natureza do utilitarismo* mal havia principiado, e o debate sobre a *natureza do dom* nem mesmo isso. A partir do número seguinte a teoria do dom entra efetivamente em debate (Lewis Hyde e Marc Anspach, Paulette Taieb, Arnoux).[273] Mas ela somente se tornará o centro das reflexões com o início dos anos 1990, quando o MAUSS sofre uma virada em direção ao *paradigma do dom*.

3.1 3ª FASE (1991- 2002). A VIRADA DONISTA: DO ANTI-UTILITARISMO NEGATIVO AO ANTI-UTILITARISMO POSITIVO

Em torno de 1990 e 1991, o MAUSS realiza uma virada reflexiva, passando a abordar questões do conjunto do campo das ciências sociais, com a clareza de que deveria se tornar uma "escola de pensamento", operando um saber articulado, demonstrado e capaz de mudar o paradigma e de tratar de questões de nosso tempo (CAILLÉ, 1992, p. 9). Aos poucos a postura de partida puramente crítica

[273] BULLETIN DU MAUSS*. Culture et anthropologie*. n° 11, 3e trimestre 1984.

desenvolveu-se em um conjunto de teorias e abordagens originais no campo das ciências sociais e filosofia política, tendo por denominador comum o *paradigma do dom*, distanciando-se de um terceiro-mundismo e de um anti-utilitarismo voluntarista inicial para uma reconstrução teórica e paradigmática informada empiricamente, desenvolvida teoricamente e orientada normativamente. O *Ensaio sobre o Dom* passa a ser visto como tendo uma contribuição decisiva não apenas para a etnologia, como também para a sociologia geral e a filosofia moral e política.

A proposta se materializa pela primeira vez na publicação de um número, no 1º semestre de 1991, dedicado à questão.[274] No posfácio do *Manifesto*, publicado no mesmo ano, já vemos consolidada a virada (CAILLÉ, 1991). O movimento anti-utilitarista passa da posição negativa do "anti-" para uma posição afirmativa; um *anti-utilitarismo positivo* que, incorporando em si o que há de positivo na tradição utilitarista de pensamento e ação, é capaz de propor um paradigma alternativo àquele predominante nas ciências sociais contemporâneas. Neste movimento, o MAUSS amplia seu horizonte reinscrevendo a *interrogação crítica das ciências sociais no quadro da filosofia política*, que, por sua vez, é posta à prova pelas exigências de empiricidade das ciências sociais. Na comemoração dos dez anos do Movimento, Caillé expressa sinteticamente a palavra de ordem de agora em diante: “Filosofia Política, Ciências Sociais, mesmo combate” (CAILLÉ, 1992, p. 10).

Nesta transformação temos tanto o aprofundamento e sistematização das questões postas desde o início quanto o surgimento de novas questões. Primeiramente, aprofunda-se a investigação em torno do que é o utilitarismo e a sua história, que será trabalhado, a partir de então, em oposição estrutural ao anti-utilitarismo.

3.1.1 Histórias de Longa e Curta Duração do Utilitarismo e do Anti-Utilitarismo

Nos dez anos da Revista, em 1992, Caillé considera que já se manifestava uma mudança generalizada no campo das ciências sociais em relação ao estado da arte do momento da fundação do MAUSS: as ciências sociais estavam saindo da axiomática do interesse e se generalizava a crítica do utilitarismo (Ibid, p. 3-4). Contudo, no mais das vezes, se realizava uma acusação do utilitarismo que não o conceituava, entendendo-o conforme o senso comum. Tal transformação no espírito

[274] *Revue du MAUSS trimestrielle n° 11. Donner, recevoir et rendre : l’autre paradigme.* 1er trimestre 1991.

do tempo rumo à crítica do utilitarismo conduziu o MAUSS a uma tomada de consciência da *indeterminação e polissemia do termo "utilitarismo"*, que é usado, no mais das vezes, de forma polêmica. Eis então que o Movimento chega a uma situação, à primeira vista paradoxal, de *resgatar a longa tradição do utilitarismo filosófico, de matriz anglo-saxônica*, largamente desconhecida do público francês.[275] É feito um *movimento de retorno reflexivo e sistemático sobre o utilitarismo*, que redescobrirá a tradição utilitarista na sua especificidade moderna, mas também na sua universalidade e antiguidade. O campo de investigação histórica (ver esquema acima) se amplia, portanto, para uma histórica sistemática do pensamento utilitarista: se, por um lado, são aprofundadas as investigações sobre a história do utilitarismo moderno (A), de outro lado, descobre-se no utilitarismo uma forma de pensamento de muito longa data e com raízes mais distantes do que o tronco que origina a civilização ocidental (B).

(A) *História do Utilitarismo Moderno, um Resgate do Utilitarismo (Normativo).*[276] Já tratamos do esboço de história do utilitarismo feita no *Manifesto do MAUSS* na primeira fase. Contudo, nesta segunda fase, Caillé e seus companheiros se aprofundam na própria filosofia utilitarista, descobrindo o utilitarismo anglo-saxão. A formação de uma tradição utilitária moderna pode ser identificada claramente, desde o fim do século XVIII, com Adam Smith, mas, sobretudo, com o pai do utilitarismo, Jeremy Bentham (1748-1832). Ao longo do XIX, temos uma segunda fase do utilitarismo, tendo por representantes principais John Stuart Mill (1806-1873) e Henry Sidgwick (1839-1900).[277] O MAUSS retoma exegeticamente o utilitarismo de Bentham, descobrindo que a doutrina utilitarista está muito longe de ser uma filosofia que professa um egoísmo interesseiro; ao contrário, encontramos formulada, desde seu início, uma dimensão normativa altruísta. Por causa disso, além da distinção entre utilitarismo teórico e utilitarismo prático, devemos falar também de um *utilitarismo normativo e filosófico.*

---

[275] Curiosamente, este utilitarismo foi bem conhecido da intelectualidade francesa do fim do século XIX e início do XX, alguns dos quais também relegados ao esquecimento, como Jean-Marie Guyau e a obra clássica de Élie Halévy (ver nota abaixo).

[276] Revue du MAUSS semestrielle. *Qu'est-ce que l'utilitarisme ? Une énigme dans l'histoire des idées*, n° 6 (1995 2e sem.); Revue du MAUSS semestrielle. *De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses*. n° 27 (2006 1er sem.)

[277] A respeito da formação da doutrina utilitária, denominada pelo autor de "radicalismo filosófico", desde o jovem Bentham, um livro antigo, mas ainda clássico sobre o tema, escrito no início do século XX (1901-4), é o de Halevy: HALEVY, E. *La Formation du Radicalisme Philosophique, 3 vol*. Vol.1: La jeunesse de Bentham; vol.2: L'Évolution de la Doctrine Utilitaire. De 1789 à 1815; vol.3. Le radicalisme philosophique. Paris: Felix Alcan, 1901-4.

A doutrina utilitarista benthamiana tem o objetivo de encontrar princípios filosóficos capazes de resolver todos os problemas de moral e de legislação, definindo o utilitarismo como uma doutrina baseada no princípio de que o único móvel dos indivíduos é a satisfação de seus interesses egoístas (*self-regarding*), que são primordialmente a fuga da dor e a busca de prazer; no que o legislador deve ser um calculador racional das dores e prazeres, buscando a maior felicidade possível do maior número possível de indivíduos. No interior da doutrina utilitarista, contudo, encontramos uma ambivalência, que faz com que o utilitarismo possa se reverter e transmutar, por um lado, entre os dois pólos do egoísmo e do altruísmo, e, de outro, entre os dóis pólos da liberdade e da obrigatoriedade. Se, de um lado, o utilitarismo é a teoria do egoísmo racional, fundada em uma concepção de indivíduo egoísta calculista (como predomina na primeira fase de Bentham), de outro lado, ao longo do século XIX, o utilitarismo se torna a doutrina do altruísmo obrigatório, que estabelece como fim da política "a maior felicidade do maior número possível de indivíduos" (como está presente em Bentham do *Constitutional Code*, 1820, e foi desenvolvido e revisado por Stuart Mill e Sidgwick), o que pode ser desenvolvido, como o faz Stuart Mill defendendo o direito das minorias, evitando as derivas autoritárias do utilitarismo. A partir de então Caillé passa a determinar com mais precisão o utilitarismo, distinguindo o teórico e o prático do normativo/filosófico.

(B) *História Longa do Utilitarismo no Ocidente e Além.* O utilitarismo não se identifica, todavia, à filosofia utilitarista de matriz anglo-saxônica que remonta a Bentham. Ao contrário, ele é muito mais antigo e radicado no pensamento filosófico do que se pensava até então. Segundo o próprio Caillé, eles tinham uma visão muito sumária da história do utilitarismo quando confundiam o utilitarismo com o utilitarismo moderno desde Bentham; ao contrário, o utilitarismo está presente desde a origem da filosofia moral e política no Ocidente, desde Sócrates e Platão, mas também na China e na Índia (CRU, 2003). Ele defende uma ambiciosa tese de que, ao menos desde Sócrates, o debate central da filosofia está na oposição entre um sistema de pensamento utilitarista (algumas vezes identificado com os sofistas, mas outras vezes interno à própria filosofia) e um sistema de pensamento que se dedica a refutar e superar o utilitarismo (tradicionalmente a filosofia platônica e aristotélica,

mas com nuances a serem consideradas, pois Caillé identifica em Platão traços claramente utilitaristas) (CAILLÉ, 1989-1990).[278]

Visto que “o anti-utilitarismo é tão velho quanto o utilitarismo, isto é, tão velho quanto as sociedades humanas” (CAILLÉ, 1989, p. 11), na mesma medida em que está aberto o projeto de uma *história longa do utilitarismo*, também está aberta uma *história longa do anti-utilitarismo*. Caillé sugere que façamos uma história sistemática da filosofia moral e política pela oposição estrutural entre os utilitarismos e os anti-utilitarismos – pelo afrontamento recorrente entre seus argumentos. Juntamente com outros parceiros, ele empreendeu um projeto coletivo neste sentido.[279] A reconstrução histórica das doutrinas anti-utilitaristas é central ao projeto reconstrutivo do MAUSS, visto que, segundo Caillé, os conceitos filosóficos anti-utilitaristas presentes nos mais diversos filósofos não foram articulados, até hoje, em um paradigma alternativo capaz de contrapor-se à axiomática utilitarista:

> O conceito aristotélico de *philia* não é mais utilitarista do que o conceito hutchesoniano, humeano ou smithiano de simpatia. O dever moral de Kant é tão pouco utilitarista quanto o *Volksgeist* hegeliano. Os conceitos de vontade ou de vontade de potência, a invocação da vida por Jean-Marie Guyau, Bergson, Simmel ou Max Scheler são explicitamente destinados a encontrar um fundamento não utilitarista à moral. Resta que *philia*, simpatia, dever moral e vida não se ajustam em um campo conceitual coerente. Eles abrem vias alternativas ao utilitarismo. Eles não esboçam *um* paradigma alternativo. (CAILLÉ, 1992, p. 5)

Como parte da virada de um anti-utilitarismo negativo a um anti-utilitarismo positivo que fundamente uma alternativa paradigmática fundada no dom, ele sugere que a tripla obrigação do dom seria o "denominador comum de todos os anti-utilitarismos que se sucederam na história do pensamento" (a *philia* de Aristóteles, a amizade de Cícero e Sêneca, etc.), capaz então de articular sistematicamente os conceitos esparsos na longa história da filosofia e do pensamento, possibilitando o acúmulo de saber no interior de um paradigma anti-utilitarista (Ibid, p. 6). Para tanto, que se realiza a virada donista e se constitua uma antropologia normativa fundada no paradigma do dom.

---

[278] Em uma perspectiva larga, podemos considerar que a racionalidade formal-instrumental se põe a funcionar praticamente desde Homero (Adorno & Horkheimer).

[279] Dirigido por Caillé, Lazzeri e Senellart, e reunindo cerca de 40 intelectuais, foi realizada uma ambiciosa história da filosofia moral e política estruturada pela oposição entre o útil e a felicidade, desde os gregos até hoje: CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. *História Argumentada da Filosofia Moral e Política: a felicidade e o útil*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2014.

3.1.2 Descoberta dos Dons Modernos e Antropologia Normativa: Homo Donator Reciprocans

O MAUSS constitui, desta forma, um *programa reconstrutivo* em paralelo a seu programa crítico e de investigação histórica. A virada para um paradigma do dom se deveu, antes de tudo, à descoberta dos *dons modernos*, que abriu a perspectiva de uma *antropossociologia das formas de socialidade modernas fundadas no dom*. A publicação do livro de Godbout, em parceira com Caillé, em 1992, é um marco da passagem à nova fase. A partir de então, a oposição entre sociedades arcaicas organizadas pelo dom e as sociedades modernas organizadas pelas trocas é revista criticamente, a fim de se investigar as formas modernas de dom funcionando no nível da socialidade primária, o que possibilita a partir de então constituir um paradigma geral do dom (GODBOUT, 2003).

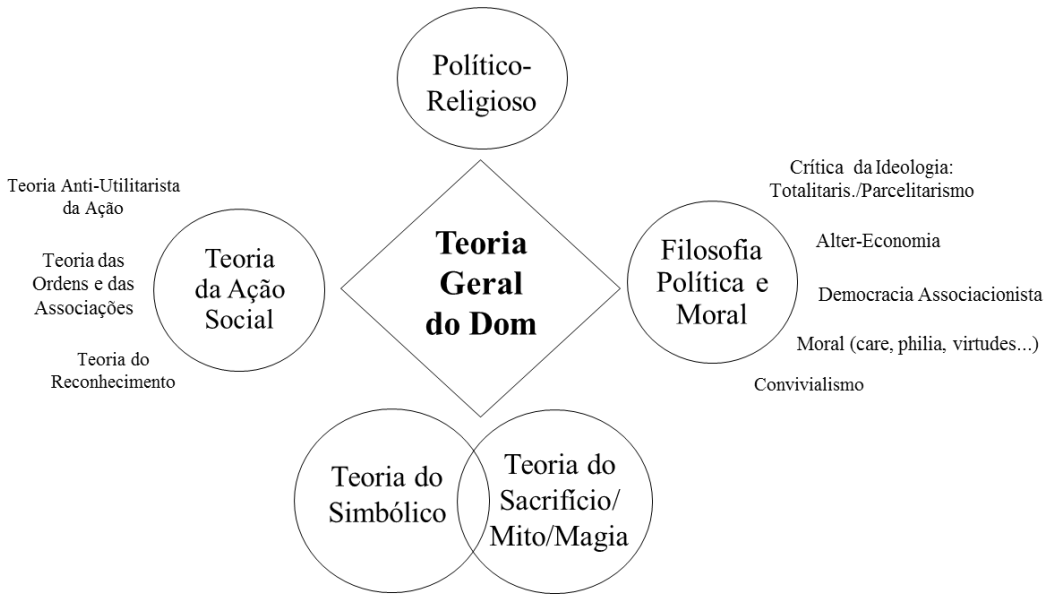
Isso permite elaborar uma *antropologia normativa*, que defenda a hipótese forte de que *o fato antropológico primeiro é a existência de uma obrigação de dar*, ou, ao menos, a obrigação de se mostrar generoso (de uma *mise en scène* de generosidade).[280] Da qual deriva também uma reflexão sobre a simpatia como um fato enraizado na antropologia humana, e mesmo em algumas espécies animais.[281] A partir de então, são investigadas as possibilidades, as perspectivas e os fundamentos de uma antropologia e de uma sociologia geral[282], retomando Mauss[283], mas também refletindo sobre a atualidade ou não de Marx.[284] No que considera que a condição de possibilidade para a renovação da sociologia, com ou sem Marx, está na mudança paradigmática das ciências sociais em direção a um *paradigma do dom, do político e do simbolismo* – no que resultaria em uma "antropossociologia política do dom" fundada em uma teoria do simbolismo.[285] Tal

[280] CAILLÉ, A. CRU, “Avant-Propos à l'Édition de 2003”. Revue du MAUSS trimestrielle n° 11. *Donner, recevoir et rendre : l’autre paradigme*. 1er trimestre 1991; Revue du MAUSS trimestrielle n° 12. *Le don perdu et retrouvé*. 2e trimestre 1991; Revue du MAUSS semestrielle. *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*. n° 1 (1993 1er sem.).
[281] Revue du MAUSS semestrielle. *L'homme est-il un animal sympathique ? Le contr'Hobbes*. n° 31 (2008 1er sem.).
[282] REVUE DU MAUSS SEMESTRIELLE*. Une théorie sociologique générale est-elle pensable ?*, n° 24 (2004 2e sem.).
[283] Revue du MAUSS semestrielle. *L’obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss*. n° 8 (1996 2e sem.). E um importante número especial revisitando Mauss foi publicado mais recentemente em 2010: Revue du MAUSS semestrielle. *Marcel Mauss vivant*. n° 36 (2010 2e sem.).
[284] Revue du MAUSS semestrielle. *Que faire, que penser de Marx aujourd'hui?*. n° 34 (2009 2e sem.). Caillé sugere que Marx somente seria atual caso fosse retomado pela vida da teoria do dom de Mauss conectada, por sua vez, à sociologia histórica de Weber. CAILLÉ, M. SMT, "Chapitre VII : De Marx à Mauss (sans passer par de Maistre ou Maurras)" (1997/2009), publicado em Revue du MAUSS semestrielle. *Que faire, que penser de Marx aujourd'hui?*.
[285] A proposta é desenvolvida em *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002.

mudança paradigmática incide, por sua vez, no nível da epistemologia das ciências sociais, na *problemática da inter- e trans-disciplinaridade* (1997).[286]

Em 1998, Caillé faz, finalmente, a primeira sistematização da teoria do dom (CAILLÉ, 1998). São recusadas as diversas interpretações reducionistas do dom, que buscariam ou acentuar o momento do interesse – pois haveria um interesse em ser desinteressado (Bourdieu) –, ou depurá-lo de todo e qualquer interesse, vendo no dom apenas um puro desinteresse – pois não existiria dom se existisse obrigação de reciprocidade (Derrida) (CAILLÉ, 1994). Contra os reducionismos, ele desenvolve uma teoria complexa do dom, que busque realizar, no nível teórico, uma análise da lógica das relações interpessoais (sociabilidade primária) como sendo comandada pela tripla obrigação do dom, concebendo-se o ciclo do dom como estruturado pelos momentos da obrigação e da liberdade, do interesse e do desinteresse, do prazer e da espontaneidade.

Forma-se, assim, ao lado do programa histórico do MAUSS, um programa *reconstrutivo* com várias frentes de reflexão teórica e de atuação prática. Podemos representar o campo no seguinte esquema:



Programa MAUSS (II): Antropossociologia Geral do Político

[286] REVUE DU MAUSS SEMESTRIELLE. *Guerre et Paix entre les Sciences. Disciplinarité, inter et transdisciplinarité.* n° 10 (1997, 2e sem.).

3.1.3 Antropossociologia Geral do Político

O campo da antrossociologia geral do político é de uma vastidão transdisciplinar ainda maior do que o campo de investigação crítica da história.

(A) *Dom, Simbolismo, Político, Religioso*. No campo da teoria geral, temos, no centro do trabalho de reconstrução, a construção de uma *teoria geral do dom*, articulada a uma *teoria geral do simbolismo*[287], bem como com uma *teoria geral do sacrifício, do mito e da magia*.[288] A elaboração teórica sobre dom e simbolismo, de outro lado, é articulada à teoria geral do *político* e à teoria geral da *religião*[289]; no caso de Caillé, a partir de 2002 e 2003, ele propõe teses sobre a articulação originária entre o político e o religioso que opera a fundação do social.[290] Poderíamos ainda acrescentar outro campo de desenvolvimento téorico que diz respeito ao campo do simbolismo (e que deve, no meu entender, ser posto, inspirado em Huizinga, ao lado das teorias da religião, do sacrifício, da magia e do mito, como sendo um dos pilares de uma antropologia do *homo donator*), ao qual a Revue du MAUSS dedicou seu último número, o do *jogo* – lugar por excelência da espontaneidade, criatividade e generatividade do sujeito envolto em uma atividade que tem um fim em si mesma.[291] As reflexões sobre o *político* são desenvolvidas, de seu lado, também na esteira das distinções entre pensamento das ordens e pensamento dos contextos e dos níveis de socialidade (CAILLÉ, 2009), que são a base de uma nova *teoria da associação*.

---

[287] Caillé faz tal articulação entre dom e simbolismo em: CAILLÉ, Alain. AdD. “Dom e Simbolismo” (1998).

[288] Na verdade, Caillé somente empreende no campo de uma teoria geral do sacrifício, sobre a qual já discorri no capítulo II. CAILLÉ,A. AdD, “Sacrifice, don et utilitarisme” (1995). Coloco no campo a perspectiva de uma teoria geral do mito e uma teoria geral da magia porque as vejo como sendo desdobramentos naturais das reflexões sobre a articulação entre dom e simbolismo. Vale lembrar que Mauss indicava a necessidade de percorrer este caminho, o que foi feito por Lévi-Strauss no tocante ao mito, deixando infelizmente em segundo plano as teorias do sacrifício e da magia (sobre a magia tem o clássico artigo sobre o *Feiticeiro e sua Magia*, em Antropologia Estrutural). De forma curiosa, o grande ensaio de Mauss sobre a magia não foi, até onde eu sei, explorado pelo MAUSS, ensaio que considero tão importante quanto o sobre o dom: MAUSS, M.; HUBERT, H. SeA, “Esboço de uma teoria geral da magia" (1905).

[289] O debate sobre o conceito de religioso entra em cena no MAUSS em 2003 (na verdade, Caillé publica seu artigo sobre sobre “político-religioso” no número anterio, ver nota abaixo): Revue du MAUSS semestrielle. Qu'est-ce que le religieux?, n° 22 (2003 2e sem.), do qual resultará a empresa e realização da obra-monumento de Camille Tarot que buscou analisar e sintetizar as teorias gerais da religião: TAROT, Camille. *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris: Éditions La Découverte, 2008.

[290] CAILLÉ, A. “Le politico-religieux: dix-sept (plus une) thèses embryonnaires écrites dans un esprit de topique sociologique (2002)”. Revue du MAUSS, 1/2002, no 19, p.304-308; “Nouvelles thèses sur la religion” (2003), Revue du MAUSS, 2003/2 no 22, p. 318-327; TAUA, “6. Le Politico-Religieux”, p.77-96. Gauchet fez críticas às teses de Caillé em: GAUCHET, Marcel, “Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé”, Revue du MAUSS 2/2003 (no 22), p. 328-333.

[291] Revue du MAUSS semestrielle. *L'Esprit du jeu. Jouer, donner, s'adonner*. n° 45 (2015 1e sem.). O próximo número será sobre o esporte.

(B) *Teoria Anti-Utilitarista da Ação*. Por sua vez, a teoria geral do dom serve de fundamento para a elaboração de "fragmentos de uma *sociologia geral*", que parta de uma *teoria anti-utilitarista da ação social*[292], desenvolvida sobre uma axiomatização dos quatro polos da ação (interesse, desinteresse, obrigação, liberdade), permitindo construir uma tipologia dialética das múltiplas motivações que levam os sujeitos a agir;[293] da qual deriva, por sua vez, uma teoria do sujeito de inspiração em Arendt,[294] cujos desenvolvimentos mais recentes mantêm uma interlocução com a psicanálise (2011).[295]

(C) *O Paradigma do Reconhecimento.* A sociologia geral permite, por conseguinte, a reconstrução da filosofia moral e política, integrando as filosofias do reconhecimento, da justiça, do *care* e da *philia* em *paradigma do reconhecimento*. Nos últimos anos, Caillé desenvolve a tese de que o paradigma do dom é o melhor caminho para desenvolver, positiva e normativamente, uma teoria do reconhecimento. Desde 2004, ele entra no debate filosófico e sociológico, inicialmente em parceria com Christian Lazzeri, em torno da busca e luta pelo reconhecimento, desenvolvendo o conceito de reconhecimento a partir de uma *teoria do valor social*.[296]

3.1.4 Reconstruir o Normativo, Transformar o Mundo: Ética, Democracia, Economia, Convivialismo e Temas Diversos

Todas essas elaborações ao mesmo tempo descritivas, explicativas, compreensivas e normativas em torno da antropossociologia têm, evidentemente, uma orientação normativa voltada à ética e à ação política transformativa. Desde os anos 1990, se consolida uma reflexão propositiva na busca de perspectivas anti-

[292] A reunião dos artigos que desenvolvem a teoria antiutilitarista da ação é publicada em: CAILLÉ, A. *Théorie anti-utilitariste de l'action: Fragments d'une Sociologie Générale*. Paris: Editions la Découverte/MAUSS, 2009.
[293] CAILLÉ, A. "Au-delà de l'intérêt (Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action I) (2008)"; "Les ressorts de l'action (Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action II)" (2008), in Revue du MAUSS semestrielle. L'homme est-il un animal sympathique ? Le contr'Hobbes. n° 31 (2008 1er sem.).
[294] CAILLÉ, A. "Vers une théorie de l'action et du sujet" (2008), in Revue du MAUSS semestrielle. L'amour des autres, care, compassion et humanitarisme. n° 32 (2008 2e sem.), republicado em TAUA, cap.5.
[295] Revue du MAUSS semestrielle n° 37. *Psychanalyse, philosophie et science sociale*. (2011 1er sem.); Revue du MAUSS semestrielle. *Émancipation, individuation, subjectivation. Psychanalyse, philosophie et science sociale (fin)*. n° 38 (2011 2e sem.)
[296] Revue du Mauss Semestrielle. *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*. n° 23, 2004 1o sem., sobretudo CAILLÉ, A.; Ch. LAZZERI. "La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux du concept", ibid, p.88-115; REVUE DU MAUSS. "De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi", nº 23, 2004/1; CAILLÉ, A. La quête de reconnaissance, Paris, La Découverte « TAP/Bibliothèque du MAUSS », 2007; SMT, "16. Reconnaissance et Sociologie"; TAUA, "Annexe I. De la Quête de Reconnaissance", p. 149-168; CAILLÉ, A. (org.). *La quête de reconnaissance*. Paris : La Découverte, 2007; CAILLÉ, A. ; Ch. LAZZERI. *La reconnaissance aujourd'hui*. Paris: CNRS, 2009.

sistêmicas para as sociedades atuais em que o neoliberalismo se tornou hegemônico, tendo por corolário a crise da democracia. Desta forma, as investigações em torno da sociologia geral estão diretamente vinculadas a três campos (e mais um monte) de pensamento e de ação: o da (A) filosofia moral, o da (B) democracia, o da (C) economia e (D) o de "temas diversos" (ou poderíamos dizer à francesa, *fait divers*) – prisão, educação, universidade, etc.). Como resultado destas empresas, temos a proposta de uma doutrina mínima capaz de agregar as diversas iniciativas dispersas no mundo em torno de uma disputa em comum: (E) o *convivialismo*.

(A) *Filosofia Moral*. Caillé assumira, em 1992, que ele não havia ainda dado um conteúdo determinado a essas posições políticas que ele chama de "universalismo relativista". É pelo desenvolvimento mais concreto dessa posição que ele poderia abordar as questões cruciais das identidades coletivas, do nacionalismo e da imigração (CAILLÉ, 1992, p. 7). Tendo dado a virada rumo a um paradigma do dom, a questão ética ganha corpo, mas não mais se restringindo ao debate sobre o relativismo e o multiculturalismo, em torno do qual é proposto um "pluriversalismo", pois que serão estabelecidas interlocuções com os mais diversos temas de ética contemporânea; teorias do care, feminismo, ética das virtudes, ética científica, ecologia, humanitarismo, etc.[297]

(B) *Resistir ao Parcelitarismo, Reconstruir a Democracia.* A renovação da democracia se torna possível a partir de uma teoria da *associação* e de uma teoria do *reconhecimento* (CAILLÉ; LAVILLE; CHANIAL, 2001.). Desde 1992, Caillé assinala a necessidade de aprofundar as investigações rumo a uma nova teoria da democracia, que descobrisse os *fundamentos simbólicos não utilitaristas das sociedades democráticas*. A teoria anti-utilitarista da democracia se recusa a limitar a interrogação democrática à questão do mercado e do Estado, pondo em cena a socialidade primária e o interconhecimento próprios à sociedade civil (CAILLÉ, 1992, p. 7). Como um bom discípulo de Lefort, ele reflete sobre a democracia tendo em vista a experiência totalitária[298], só que tendo como inimigo o neoliberalismo, ou parcelitarismo, tido como uma continuação invertida do totalitarismo (CAILLÉ, 2006).

[297] Revue du MAUSS semestrielle. *Le retour de l'ethnocentrisme. Purification ethnique versus universalisme cannibale*. n° 13 (1999 1er sem.); Revue du MAUSS semestrielle. *Chassez le naturel… Écologisme, naturalisme et constructivisme*. n° 17 (2001 1er sem.); Revue du MAUSS semestrielle. *Y a-t-il des valeurs naturelles?* n° 19 (2002 1er sem.); Revue du MAUSS semestrielle. *L'amour des autres, care, compassion et humanitarisme. n° 32 (2008 2e sem.);* Revue du MAUSS semestrielle. *La gratuité. Éloge de l'inestimable?* n° 35 (2010 1er sem.).
[298] Revue du Mauss Semestrielle. *Malaise de la démocratie. Le spectre du totalitarisme*. no 25, 2005/1.

Na crítica ao totalitarismo e com a perspectiva de reconstrução democrática, o MAUSS reflete sobre a possibilidade de renovação do socialismo, em uma revista que foi um fracasso de vendas, que fez com que Caillé pensasse como, em período de hegemonia neoliberal, a própria palavra "socialismo", por si só, gera uma recusa imediata.[299]

(C) *Des-Pensar a Economia: Por uma Alter-Economia.* Impõe-se o projeto de renovar a economia, enquanto ciência, e reformar a economia, enquanto instituição social. Não haverá renovação democrática sem reforma econômica. Vemos o tema da economia se tornar dominante a partir do debate em torno do surgimento de uma nova disciplina de economia – a socioeconomia –, em relação à qual a *Revue du MAUSS* dedica dois números em 1990.[300] A teoria francesa da regulação também é uma interlocutora e parceira privilegiada do grupo. Para somente seguirmos os títulos das *Revue du MAUSS*, que estão longe de fazer jus à diversidade interna dos artigos publicados em cada volume, podemos perceber que vários números foram dedicados à questão econômica por várias entradas desde os anos 1990: o debate em torno da proposta de uma renda mínima universal incondicional (1987, 1996)[301]; o de construção de uma alternativa econômica e existencial ao capitalismo (1997)[302]; o de uma "sócio-economia do fato associativo" (1998)[303]; o da relação entre ética e economia (2000)[304], o da construção de uma outra economia e de uma outra mundialização (1997, 2003, 2005, 2007) [305]; o de uma crítica à categoria de trabalho, como base para a proposição de uma reforma para além do "assalariado universal" (2001)[306], e, enfim, uma retomada de Polanyi como crítico da sociedade-mercado (2007).[307] Em 2007, Caillé escreve um (quase-)manifesto contra a "ciência econômica" e a favor de uma possível "economia política institucionalista", ao qual se associaram os teóricos da regulação Robert Boyer e Olivier Favereauque e

[299] Revue du MAUSS semestrielle. *L'autre socialisme. Entre utilitarisme et totalitarisme*. n° 16 (2000 2e sem.)
[300] Revue du MAUSS trimestrielle. *La socio-économie, une nouvelle discipline ?*. n° 9, 3e trimestre 1990; Revue du MAUSS trimestrielle. *Explorations socio-économiques*. n° 10, 4e trimestre 1990.
[301] Bulletin du MAUSS. *Du revenu social : au-delà de l'aide, la citoyenneté ?.* n° 23, Septembre 1987; Revue du MAUSS semestrielle. *Vers un revenu minimum inconditionnel?*. n° 7 (1996 1er sem.)
[302] Revue du MAUSS semestrielle. *Comment peut-on être anticapitaliste?*. n° 9 (1997 1er sem.).
[303] Revue du MAUSS semestrielle. *Une seule solution, l'association? Socio-économie du fait associatif*. n° 11 (1998, 1ersem.).
[304] Revue du MAUSS semestrielle. *Éthique et économie. L'impossible (re) mariage?.* n° 15 (2000 1er sem.).
[305] Revue du MAUSS semestrielle. *Pour une autre économie*. n° 3 (1994 1er sem.); Revue du MAUSS semestrielle*. Quelle « autre mondialisation »?.* n° 20 (2002 2e sem.); Revue du MAUSS semestrielle. *L'Alteréconomie. Quelle « autre mondialisation »? (fin)*. n° 21 (2003 1er sem.); Revue du MAUSS semestrielle. *Alter-démocratie, alter-économie. Chantiers de l'espérance*. n° 26 (2005 2e sem.); Revue du MAUSS semestrielle. *Vers une autre science économique (et donc un autre monde)?*. n° 30 (2007 2e sem.).
[306] Revue du MAUSS semestrielle. *Travailler est-il (bien) naturel?,* n° 18 (2001 2e sem.).
[307] Revue du MAUSS semestrielle. *Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand*. n° 29 (2007 1er sem.)

muitos outros (CAILLÉ, 2007).[308] No título do livro que compila seus artigos sobre a questão econômica, sua posição teórica e normativa relativamente à economia fica clara: trata-se de *de-pensar* a economia, e não fazer uma nova ciência econômica; trata-se, para falar de outra forma, de conduzir a reflexão a uma *alter-economia*.[309]

(D) *Temas Diversos*. O MAUSS também entrou sempre pela perspectiva de tomada de posição normativa fundada na virada donista, em debates em torno de temas diversos: sobre o urbanismo e o modelo das cidades (1999);[310] sobre educação, tanto acerca da crise da Escola (2006)[311], quando acerca da crise da Universidade (2009)[312]; mais recentemente, sobre o modelo do sistema penitenciário e a reforma do sistema prisional (2012);[313] e também sobre o debate em torno de saúde como mercadoria ou como direito e cuidado (2013).[314]

(E) *Convivialismo*. E, por fim, nos últimos anos, Caillé está engajado, juntamente com dezenas de outros intelectuais, na causa do *convivialismo*. Em 2011 são publicados os primeiros livros com as proposições convivialistas, com um debate entre Caillé, Serge Latouche e Patrick Viveret, em torno da elaboração de uma proposta alternativa às crises atuais (que trazem consigo oportunidades) em prol de um ação transformativa em direção a uma sociedade convivial.[315] Em 2013, foi escrito e coassinado por dezenas de intelectuais de todo mundo[316], e subscrito por dezenas de outros, o *Manifesto Convivialista* (CAILLÉ, 2013), ao qual se seguiu, no contexto europeu, um número da *Revue du MAUSS* dedicado especialmente ao

---

[308] Associaram-se ao manifesto, além dos supracitados: Jose Luis Corragio, Peter Hall, Geoffrey Hodgson, Marc Humbert, Ahmet Insel, Michael Piore, Ronen Palan, Paul Singer, Bob Jessop, Jean-Louis Laville, Michel Lallement, Philippe Steiner, François Vatin.

[309] CAILLÉ, A. D-PE (Dé-penser le Economique).

[310] Revue du MAUSS semestrielle. *Villes bonnes à vivre, villes invivables. Urbanisme, utilitarisme et démocratie*. n° 14 (1999 2e sem.)

[311] Revue du MAUSS semestrielle n° 28. *Penser la crise de l'école. Perspectives anti-utilitaristes.* (2006 2e sem.).

[312] Revue du MAUSS semestrielle. *L'Université en crise, mort ou résurrection?*. n° 33 (2009 1er sem.).

[313] Revue du MAUSS semestrielle. *Sortir de (la) prison. Entre don, abandon et pardon*. n° 40 (2012 2e sem.)

[314] Revue du MAUSS semestrielle. *Marchandiser les soins nuit gravement à la santé*. n° 41 (2013 1er sem.)

[315] CAILLÉ, A. *Pour un Manifeste du Convivialisme.* Lormont: Le bord de l'eau, 2011. CAILLÉ, A.; HUMBERT, M. ; LATOUCHE, S. ; VIVERET, P. *Du convivialisme, dialogues sur la société conviviale à venir.* Paris, La Découverte, 2011.

[316] Os autores que coassinaram o *Manifesto foram*: Claude Alphandéry, Geneviève Ancel, Ana Maria Araujo, Claudine Attias-Donfut, Geneviève Azam, Akram Belkaïd, Fabienne Brugère, Barbara Cassin, Philippe Chanial, Hervé Chaygneaud-Dupuy, Eve Chiapello, Denis Clerc, Ana M. Correa, Thomas Coutrot, Jean-Pierre Dupuy, François Flahault, Francesco Fistetti, Anne-Marie Fixot, Jean-Baptiste de Foucauld, Christophe Fourel, François Fourquet, Philippe Frémeaux, Jean Gadrey, Vincent de Gaulejac, François Gauthier, Sylvie Gendreau, Susan George, Christiane Girard, Françoise Gollain, Roland Gori, Jean-Claude Guillebaud, Paulo Henrique Martins, Dick Howard, Marc Humbert, Éva Illouz, Ahmet Insel, Geneviève Jacques, Florence Jany-Catrice, Zhe Ji, Hervé Kempf, Elena Lasida, Serge Latouche, Jean-Louis Laville, Camille Laurens, Jacques Lecomte, Didier Livio, Gus Massiah, Dominique Méda, Margie Mendell, Pierre-Olivier Monteil, Jacqueline Morand, Edgar Morin, Chantal Mouffe, Yann Moulier-Boutang, Osamu Nishitani, Alfredo Pena-Vega, Bernard Perret, Elena Pulcini, Ilana Silber, Roger Sue, Elvia Taracena, Frédéric Vandenberghe, Patrick Viveret (fonte: http://www.lesconvivialistes.org/).

tema,[317] e, mais recentemente, em 2015, no *Colloque de Cerisy*, *Les Fondements (Non-Utilitaristes) de la Science Sociale*[318], foi debatido, não sem humor, a possibilidade de estarmos *Vers une Internationale des Intellectuels Convivialistes*. No lançamento da tradução brasileira do *Manifesto* (CAILLÉ, 2014), sob a liderança de Frédéric Vandenberghe e Paulo Henrique Martins, foi organizado um seminário, em 2013, sobre *Teorias do Antiutilitarismo e Práticas do Convivialismo* no IESP-UERJ, com a participação de inúmeros intelectuais brasileiros.[319] Como desdobramento de um debate que busca desprovincializar o convivialismo europeu e/ou reprovincializá-lo ao contexto brasileiro, será lançado, na ANPOCS deste ano de 2015, um livro, organizado por Vandenberghe e Jean-François Véran, reunindo artigos de inúmeros autores refletindo sobre a possibilidade de um convivialismo à brasileira.[320]

[317] REVUE DU MAUSS SEMESTRIELLE. *Du Convivialisme comme volonté et comme espérance*. no.43, 2014, 1o semestre

[318] Dirigido por Alain Caillé, Philippe Chanial, Frédéric Vandenberghe e Stéphane Dufoix, ocorreu entre 16 e 23 de maio de 2015, com participação de: Margareth Archer, David Graeber, François Dubet, Jan Nederveen Pieterse, Francesco Fistetti, Guy Le Gaufey, André Orléan, Ilana Silber, Elena Pulcini, Daniel Cefaï, Christian Grataloup, Thomas Lindeman, Philippe D'iribarne, Lucien Scubla, Roland Gori, Francesco Fistetti, Romain Bertrand, François Hartog, Stéphane Dufoix, Robert Boyer, Michel Wieviorka, Sergio Costa, Olivier Favereau, Rudolf Stichweh, Christian Laval, Danilo Martuccelli, Nathalie Heinich, Anne Rawls, Jeffrey Alexander e Marcel Hénaff (fonte: http://www.ccic-cerisy.asso.fr/sciencesociale15.html).

[319] Além das participações de Alain Caillé, Frédéric Vandenberghe e Jean-François Véran (IFCS-UFRJ), participaram também do debate: Paulo Henrique Martins (UFPE), Josué Pereira da Silva (UNICAMP); Fabiano Santos (IESP-UERJ); José Roberto Barreto Lins (Annablume); Adalberto Cardoso (IESP-UERJ); Elisa Reis (IFCS-UERJ); Moema Miranda (Ibase); Vinicius Braz Rocha (P2P Brasil); Alba Zaluar (IESP-UERJ); Carlos Eduardo Sell (UFSC).

[320] CAILLÉ, A.; VANDENBERGHE, F.; VÉRAN, J.-F et al. *Comentários sobre a sociedade convivial*. São Paulo: Annablume (no prelo).

2 POR UMA RECONSTRUÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS: DA CRÍTICA DA RAZÃO UTILITÁRIA AO RETORNO AO POLÍTICO

2.1. CRÍTICA DA RAZÃO UTILITÁRIA: UM PROGRAMA DE TEORIA CRÍTICA

O *problema da racionalidade* nas ciências sociais deve enfrentar a *questão cognitiva, normativa e política do utilitarismo*. Já dissemos: Caillé, discípulo de Lefort, pertence à vertente francesa da teoria crítica. Não é por acaso, portanto, que o *Manifesto do MAUSS* é denominado *Crítica da Razão Utilitária*.[321] Se Habermas escreveu, em 1981, uma monumental obra que, partindo de uma teoria do agir comunicativo, construiu uma teoria da racionalização social, a fim de efetuar uma crítica da razão funcional e uma teoria crítica do presente[322], Alain Caillé, de seu lado, está às voltas com o mesmo inimigo do frankfurtiano, ainda que o enfrente em um distinto estilo intelectual[323] e por um caminho bem diferente: o inimigo a combater é o pressuposto teórico e prático da *universalidade da razão calculadora*, que está fundada em uma axiomática do interesse que mina o ideal emancipatório do Esclarecimento. Se Habermas efetua uma *Crítica da Razão Funcionalista*, Caillé empreende, de seu lado, uma *Crítica da Razão Utilitarista*.

Semelhantemente a Habermas, que remonta à tradição filosófica kantiana e hegeliana, Caillé busca um conceito de razão que diferencie *entendimento* e *razão*. O racionalismo contemporâneo tem a tendência de responder aos problemas do pensamento e da ação com uma palavra mestra: *o cálculo*. Daí cabe a pergunta: será que um racionalismo fundado sobre o pensamento calculista é capaz de dar conta dos mecanismos do pensamento e da ação humana? Criticando o racionalismo contemporâneo por reduzir a *razão* ao *entendimento*, e o *entendimento* ao *cálculo*, Caillé diz que o racionalismo utilitarista tende a pensar que quem não

---

[321] Ninguém até hoje, até onde eu sei, explorou as conexões entre a crítica francesa da razão, presente no movimento anti-utilitarista, e a crítica frankfurtiana da razão. As pistas podem ser encontradas na própria obra de Caillé, que em várias passagens, quase sempre críticas, busca estabelecer suas diferenças em relação à teoria crítica de Habermas e Apel, ainda que jamais se refira aos representantes da primeira geração (Adorno, Horkheimer, Marcuse).

[322] Refiro-me, obviamente, à teoria do agir comunicativo: HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo. 1: Racionalidade da ação e racionalização social; 2: Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1981].

[323] Caillé é o avesso do avesso do avesso de Habermas no estilo de escrita (sintética, simpática e pouco densa), na forma de trabalho (escreve tão somente artigos, todos os livros são compilações), de pensamento (é intuito, com golpes de gênio, e avesso à sistemática) e de luta (organizador cultural e ativista). O que impõe dificuldades ao intérprete: a de desenvolver trilhas traçadas, mas não percorridas, a de analisar proposições que, sintéticas que o são, contêm em si um trabalho analítico que é pressuposto, mas não posto (dificuldade não somente em relação ao trabalho conceitual, como também às provas empíricas).

pensa conforme o modelo das máquinas lógicas pensa mal (CAILLÉ, p. 86). Com isso, na verdade, é suprimido o que caracteriza o próprio pensamento humano: a liberdade de decisão sem coerção externa e a responsabilidade que tal liberdade implica.[324] Contra essa concepção hegemônica de (não) pensamento, a crítica da razão utilitarista coloca a necessidade de desenvolver outro *conceito de razão*, criticando o *princípio de razão* do qual partem os economistas e que é generalizado pela aplicação do modelo econômico às ciências sociais como um todo.[325]

Existe algo que podemos chamar de um *mito cosmopolítico do utilitarismo generalizado*. As ciências estão sob a égide da Religião do Interesse: "aplicando o princípio *cujus regio, ejus religio*, era legítimo concluir que a axiomática do lucro encarnava a religião principal das ciências sociais" (CAILLÉ, p. 49). Temos um complexo de pressupostos inquestionados que, compondo um autêntico *mito*, garantem a existência de uma galáxia utilitarista como sendo uma segunda natureza que faz o social-humano gravitar em torno de seu sol da razão calculista e interessada. Contra tal mito, Caillé impõe um programa crítico que podemos nomear de *mitanálise das ciências sociais*.[326] Tal crítica é tanto mais importante que o mito utilitarista impõe uma séria degradação ao ideal emancipatório da modernidade, uma vez que a problemática da razão remete, antes de tudo, (a) ao *problema entre utilitarismo e democracia* (Ibid, p. 99-122); em seguida (b), ao problema da

[324] Penso, com Perelman, na distinção entre *demonstração* e *argumentação*. Como sinalização de um caminho de diálogo com Caillé e MAUSS, é importante sinalizar que a *concepção calculista de razão* é baseada no paradigma demonstrativo, incapaz de reconhecer o *processo de pensamento como argumentativo*. Segundo Perelman, a demonstração é indiferente ao conteúdo do discurso, exigindo univocidade. A argumentação, por seu lado, obedece a uma "lógica do conteúdo", e não a uma lógica formal. A racionalidade demonstrativa procede de forma inteiramente *calculadora*, deduzindo consequências necessárias de certas premissas, podendo, assim, abstrair da mente humana e passar a ser realizada impessoal e formalmente por megamáquinas calculadoras, capazes de operar binariamente distinções e transformações rigorosas dos cômputos, os computadores (as atuais megamáquinas construídas, por matemáticos de elite mundial, para operar cálculos altamente complexos de decisão de compra/venda nas Bolsas de Valores, realizadas dezenas de vezes por microssegundos, visando maximização ótima de lucro, é um bom exemplo). O computador pode, certamente, fazer equações muito mais complexas do que uma mente humana é capaz, mas elas são *monológicas*. Poderíamos, certamente, brincar de fazê-lo gerar frases e reações linguísticas elementares conforme comandos dados pelo programador, como é feito com os robôs humanoides; poderíamos também construir robôs que, dado um estímulo ou vários estímulos, reagem com uma oratória mais ou menos rígida. Mas, até o momento, pelo que sei, não está no horizonte real (fora dos filmes de ficção científica) a capacidade de argumentação por parte de máquinas, uma vez que elas dependem de uma estrutura-generativa que opera pela intersubjetividade (pela lógica dos dons?), mobilizando um complexo de operações cognitivas, éticas e emocionais que não são (?) domináveis tecnologicamente. Isso porque uma argumentação não é um cálculo, mas sim uma *justificação*, que realiza um *julgamento*, entendido no sentido originário de um balanceamento entre prós e contras, presente exemplarmente nos *raciocínios jurídicos e deliberativos*. Se as conclusões das demonstrações são consequências lógicas necessárias e universais, as conclusões das argumentações são *decisões justificáveis, aceitáveis e convincentes*, *contextualizadas em um mundo da vida* e implicando *liberdade relativa de decisão* e *responsabilização dos sujeitos envolvidos*.

[325] CAILLÉ, A. DI, "O princípio de razão, o utilitarismo e o anti-utilitarismo" (1990/1993). Poderíamos dizer que ele tem em vista desenvolver um conceito comunitativo de razão, ou de razoabilidade, contra o conceito calculista de razão.

[326] CAILLÉ, A. SMdSS, "Esquisses d'une Mythologie des Sciences Sociales".

concepção de subjetividade e de ação social, e, depois (c), ao *problema da relação entre utilitarismo e o paradigma de cientificidade das ciências sociais*, que, enfim (d), recai no problema da construção de um discurso ético e político universalista capaz de se contrapor à hegemonia parcelitarista.

2.1.1 Degradação Utilitarista da Democracia e do Saber: Racionalismo, Cientificismo, Tecnocratismo

O utilitarismo não contribui para o *funcionamento da invenção democrática e* para o *progresso do saber*. Ao contrário, ele os *esteriliza* (CAILLÉ, p. 9-10). No fim do século XX e início do XXI, o utilitarismo generalizado degrada *a "razão* em *racionalismo, ciência em cientificismo e a democracia em tecnocratismo"* (Ibid).

Na verdade, como mostra a história do utilitarismo moderno, a ascensão do utilitarismo foi importante para o advento da democracia e do moderno saber. Contudo, quando o utilitarismo se generaliza e se absolutiza, ele não somente dissolve aquilo que possibilitou que surgisse – a democracia e a ciência – como também acaba ele mesmo por ser "vítima de seu reducionismo" (Ibid). Por meio desses famosos reveses dialéticos, ao tornar-se paradigma de razão, a racionalidade utilititária se torna "irracional" e a razão torna-se um mito (como ensinam Adorno & Horkheimer). Isso é feito pela série de reduções operada pelo utilitarismo generalizado. Em primeiro lugar, ele reduz, teórica e praticamente, os seres humanos e a própria sociedade ao jogo puro e simples dos interesses, onde indivíduos calculam estratégias concorrendo ou se associando uns com os outros (*racionalismo formal-instrumental*). Em segundo lugar, reduz o próprio conceito de interesse à noção de interesse econômico (*racionalismo economicista*). Em terceiro lugar, na cascata de reduções, dissolve a questão da democracia naquela de eficácia técnica, relegando a questão ética – aquilo que, em linguagem weberiana, chamamos de racionalidade substancial – a quase nada (*tecnocratismo*). Por fim, reduz as ciências sociais à descrição e construção de modelos explicativos do Grande Mercado-Sociedade, composto por diversos nichos de mercado, onde os cientistas calculam os cálculos dos calculadores identificando as possibilidades de arranjos, conflitos, estratégias, sucessos e fracassos, abrindo mão de qualquer perspectiva normativa vinculada a um ideal emancipatório (*cientificismo*).

2.1.2 Contra o Monismo Utilitarista: Pluralidade dos Princípios de Ação e Múltiplos Estados do Sujeito

O utilitarismo realiza uma cascata de múltiplas reduções porque ele é *monista*. Contra isso, é importante desenvolver uma *concepção de ação* que apreenda os "múltiplos estados do sujeito", identificando as descontinuidades e irredutibilidades no campo dos possíveis e assumindo a *pluralidade principial dos princípios da ação*, irredutíveis e relativamente independentes uns em relação aos outros (CAIILÉ, p. 92-3). Toda ação está situada em múltiplos planos e se refere a um quadro plural de princípios dentre os quais o sujeito escolhe o plano a seguir. Ela pode operar segundo distintos princípios que não somente são irredutíveis uns aos outros, como também estão em *conflito real e interpretativo uns com os outros*. Os diferentes planos de ação são metaplanos para os outros planos, sendo cada qual *interpretante possível de todos os outros*. Existem tantos discursos fundados quanto existem princípios da ação, tendo cada um desses discursos uma possibilidade de tradução dos outros em sua própria linguagem e conforme a sua própria inteligibilidade. "No seio de cada plano concreto da ação, e qualquer que seja a irredutibilidade de seu princípio próprio em teoria, são refratadas as coerções e as exigências das outras lógicas" (Ibid, p. 97-8)

Podemos formar, assim, uma *gramática complexa da ação,* capaz de axiomatizar os princípios e os motivos da ação, vendo como eles se articulam dialogicamente entre si – sendo concorrentes, complementares e/ou contraditórios. Avisando, desde já, contudo, que tal proposta não pode ser eclética pela afirmação, em um empirismo ingênuo, que todos os princípios e formas de tradução são compossíveis e que existem tantos motivos quanto ações possíveis. A tradução de uma lógica da ação em outra somente é legítima caso se reconheça que nem tudo é traduzível, existindo sempre um *resíduo* de sentido ou uma intradutibilidade na operação de tradução de uma na outra. E, além disso, podemos mostrar como os princípios se hierarquizam em um processo *morfogênico*, a começar pela *psicogênese,* em que o indivíduo se humaniza por meio da passagem a princípios de ação que superam o egoísmo interessado ingressando na lógica do dom, desde sua modalidade mais particularista até a mais universalista.[327]

[327] Aludo aqui a Habermas, que, seguindo as trilhas de Kolhberg e Piaget, busca dar sustentação empírica à sua pragmática universal em uma psicologia do desenvolvimento cognitivo e moral. Ainda que Caillé em nenhum

Assumindo tal posição, é impossível, portanto, reduzir as ações aos interesses, ou à concepção de *utilidade,* quanto mais aos interesses puramente econômicos. Pode-se, certamente, *traduzir* as outras lógicas na lógica da utilidade, mas ela jamais pode absorver ou explicar todas as outras no seu próprio termo, como se o interesse (mal compreendido) fosse soberano.

Caillé desenvolverá a proposta de uma gramática complexa da ação em uma *teoria anti-utilitarista da ação*, da qual trataremos à frente, onde a ação não é mais concebida a partir de um único pólo – o interesse –, mas sim a partir de pelo menos quatro pólos (CAILLÉ, p. 15). Tal desenvolvimento teórico tem implicações normativas evidentes. Isso porque, reconhecendo-se a pluralidade dos princípios de ação, percebemos que, no plano da prática, as diversas lógicas existem, simultânea e irredutivelmente, impondo ao sujeito a *necessidade de decidir*: a "irredutibilidade os abre ao mesmo tempo à liberdade e ao arbitrário da liberdade" (Ibid). Ora, o utilitarismo tenta se precaver da *relativa arbitrariedade da racionalidade prática*, suprimindo o *processo de deliberação comunicativo* (externo e interno), que opera no campo da razoabilidade inter- e intra-subjetiva, por uma máquina de calcular probabilidades objetivas da ação, de tal forma que se lhe torna perfeitamente possível substituir os sujeitos, com suas racionalidades falíveis e com os incontornáveis ruídos na comunicação, por um legislador racional capaz de calcular e decidir ditatorialmente sobre maior felicidade possível de uma coletividade (no limite, construindo um regime totalitário, em que a máquina de calcular é impessoalizada no regime burocrático e a sociedade é construída sob o fantasma da industrialização plena, como vimos com Lefort). O utilitarismo desconhece, desta forma, as "exigências autointerrogativas da Razão" e, com isso, se recusa à prova da democracia, uma vez que "a democracia não pode viver senão da multiplicidade de princípios que a constituem ao afrontar uns contra os outros" (Ibid, p. 97-8). Neste ponto, como vimos com Mauss, retorna, com força, a importância da racionalidade prática como fundamento da invenção democrática e da própria promessa emancipatória da modernidade (compreendida por Mauss na forma de um socialismo democrático), reconhecendo o pluralismo e o caráter possibilista do campo da ação humana. Eis que se chega, a partir da renovação da concepção de

---

momento estabeleça um diálogo com tais escritos de Habermas, é inegável, na minha opinião, que um diálogo entre as propostas é possível: podemos levantar a hipótese que as etapas de desenvolvimento são emergências que transformam a lógica do dom e do contradom para uma linguagem mais universalista, que não é sem correlação com as transformações no nível afetivo e nas formas de empatia.

razão por meio de uma teoria dos múltiplos estados do sujeito e uma teoria anti-utilitarista da ação, em uma *filosofia moral e política*, que, começando com a assunção moral de base de que a arte e a dificuldade de viver são de conciliar as exigências por si mesmas incompatíveis (CAIILÉ, p. 95), chega à conclusão de que tal arte tem na democracia o melhor dos regimes políticos possíveis para o seu ofício.

A crítica do utilitarismo das ciências sociais tem por maior interesse ressaltar, portanto, a função moral e política perversa do utilitarismo generalizado. Mas ela nos conduz, igualmente, a um diagnóstico a respeito da crise das ciências sociais; diagnóstico que faz cair do anti-utilitarismo para o pensamento do político: o maior problema das ciências sociais é que elas não conseguem mais pensar o "éter, a trama política da relação social de conjunto, bem distinta e irredutível ao sistema das relações de força instituído e ao aparelho do Estado de que tratam os politistas".[328]

2.2 DEMISSÃO DOS INTELECTUAIS, ESQUECIMENTO DO POLÍTICO E RESGATE DA FILOSOFIA POLÍTICA

Já foi dito, na apresentação de Caillé e do MAUSS, que o impulso originário do Movimento veio da crítica às ciências sociais e à filosofia prática por causa do fato de que, com o intuito de se tornarem científicas, elas estavam em vias de se dissolver em paradigma econômico alargado. O processo simultâneo de suposta profissionalização e suposto aumento de cientificidade das ciências, de um lado, e de predominância de um paradigma econômico e utilitarista, de outro, está vinculado a algumas causas que levam, por sua vez, a algumas consequências perversas. A principal delas é que estamos diante de uma crescente perda de capacidade de *pensar politicamente a sociedade* e *normativamente a democracia*. As ciências sociais "desistiram em massa de pensar o seu tempo" e de "agir através do desempenho do seu papel no esclarecimento e no despertar da consciência coletiva, da sua responsabilidade de dizer o possível e o desejável" (CAILLÉ, 1993, p.11).

[328] CAILLÉ, A. DI, "Introdução. As Ciências Sociais e o Esquecimento do Fator Político", p.39. Esta é a intuição que Caillé teve ao preparar uma comunicação a um colóquio consagrado à obra de Lefort, reencontrando-se com a obra de seu antigo orientador, que o fez descobrir o denominador comum de suas investigações, que formam a questão a qual se dedica todo o seu *Demissão dos Intelectuais* (DI).

2.2.1 Denegação do Político e Neutralidade Axiológica: Implosão/Explosão Disciplinar

A relação entre as ciências sociais e a democracia é ambígua e deve ser esclarecida para que seja renovada. Isso porque grande parte da *demissão dos intelectuais* ocorrida hodiernamente se deve ao modo de conceptualização dominante nas ciências sociais, inscrita no projeto do século XIX, de se constituírem como ciência nos moldes das ciências naturais.

Na verdade, devemos compreender a história das ciências sociais em três grandes ondas. A primeira onda é a de nascimento das ciências sociais *lato sensu*, quando do surgimento da filosofia prática antiga, com a tentativa de substituição do pensamento mítico ou religioso (*mythos*) por um modo de pensamento propriamente humano (*logos*). Ou seja, como vimos com Lefort, as ciências sociais nascem com o surgimento do pensamento do político. A segunda onda emerge com o nascimento da filosofia política moderna, que, no direito natural racional, buscou o fundamento político da ordem social. Mas é com a terceira onda que emerge a sociologia *stricto sensu* (incluindo o seu próprio nome), a partir do final do século XVIII e ao longo do XIX. Ela se caracteriza pelo "reconhecimento de que a sociedade não se reduz ao político, e que a 'sociedade civil', como então se diz, não é moldável à sociedade política" (CAILLÉ, 1992/1993), p.73). Como nos ensina Polanyi, assim como Gauchet em sua esteira, juntamente com o mercado moderno, é descoberto o social e, com isso, nasce a sociologia juntamente, mas em contraposição, com a economia política: "a economia política constrói-se a partir do postulado de que a essência dessa sociedade civil é a necessidade, e que seu regulador não é o Estado, mas o Mercado. A sociologia, por seu lado, faz a aposta inversa e complementar. A de que a socialidade não se reduz nem à sociedade política, nem à socialidade da necessidade" (Ibid, p. 73-4).

Independentemente das diferenças, ambas nascem com o projeto moderno de ciências, que rompe como o modelo antigo de filosofia prática. Tal projeto entra em compasso com a perspectiva de eliminação do conflito entre os homens por meio do saber e a técnica. As ciências sociais nasceram, segundo ele, do desejo de ultrapassar o conflito entre os homens; ou seja, por uma *denegação do político*. Empenha-se, para tanto, *grosso modo*, em três frentes de luta: pela *ciência* contra a religião, pelo *Estado representativo* contra o rei, pelo *mercado* ou *direito* contra os

privilégios da aristocracia. Com isso, elas se recusaram a admitir a *dimensão do político*, ou seja, a dimensão que compreende que a rivalidade e a luta entre os homens estão sempre no fundamento do laço social e que sobrevivem independente da racionalidade e da pacificação que tenham sido instauradas (Ibid, p.11-2).

No final do século XX, contudo, as lutas pelo Mercado, pelo Estado Representativo e pela Ciência-Técnica estão conquistadas, refluindo o mecanismo utópico que alimentava a pretensão de saber da modernidade. Do seu esplendor deriva sua miséria:

> [as ciências sociais] constituíram sempre discursos mais utópicos, mais normativos e prescritivos do que realistas e descritivos. Ora, as suas utopias principais, o mercado auto-regulado, o Estado representativo e a ciência tornaram-se realidades de tal modo massivas e incontestadas que já não faz sentido lutar por elas. [...] porque as ciências sociais, que se tinham feito suas turiferárias, se encontram hoje reduzidas ao mutismo político. É que estes três maquinismos típicos da modernidade foram concebidos, precisamente, para lutar contra qualquer forma de poder e de dominação, portanto, na esperança de que seria possível acabar para todo o sempre com o conflito e com o político. O mercado é uma máquina para destruir o poder das aristocracias, o Estado representativo uma arma contra o poder dos reis e dos imperadores, a ciência a arma absoluta contra o poder das Igrejas. O fim íntimo das ciências sociais e da filosofia política moderna é, pois, a edificação de uma sociedade sem poder, de uma sociedade apolítica, que funcionaria por si mesma, pela única virtude da força das coisas. Não foi o comunismo que realizou o sonho de Saint-Simon de substituir a administração das pessoas pela administração das coisas, mas sim a sociedade liberal. (DI, p. 22)

Diante de um projeto animado pela despolitização do social, temos a dificuldade de reconhecer que “a democracia não se alimenta em primeiro lugar do consenso, uma vez que ela tem por condição *sine qua non* o reconhecimento de que a divisão entre os homens é gerível, não abolível” (Ibid, p.12). Preocupadas excessivamente com o projeto moderno de ciência e técnica, fundado nos ideais de objetividade e positividade, as ciências sociais contemporâneas, reduzidas a uma sociologia *stricto sensu*, rompe com o esvaziado esquema utópico e atêm-se, mais “modestamente”, à *distinção entre julgamentos de fato e julgamentos de valor* e às investigações eminentemente científicas, desinteressando-se, em geral, pelos debates importantes do presente, sobretudo os que dizem respeito ao político. Estão descompromissadas, quase sempre, por questões normativas, não tendo pretensão de clarificar a escolha das *regras da cidade* (Ibid, p.38). Em uma frase, *a crise das ciências sociais se deve, antes de tudo, ao esquecimento da essência política da sociedade*.

Como resultado, temos um processo de colapso disciplinar. Caillé identifica duas tendências: (A) em um *eixo horizontal*, uma tendência de crispação e

dissolução identitária das disciplinas, e, (B) em um *eixo vertical*, uma tendência simultânea de explosão e de implosão disciplinar.

(A) *No eixo horizontal*, temos dois movimentos. (a') Internamente às disciplinas, temos a crispação disciplinar, onde existe uma forte tendência à *auto-referencialidade*, ou seja, a uma reivindicação de ortodoxia e de especificidade disciplinar, o que conduz, fatalmente, à esterilidade (CAILLÉ, 1992/1993), p. 54). No caso da sociologia, ela se manifesta pela referência ritual a seus pais fundadores (Durkheim, Marx, Weber), criando no mais das vezes uma ruptura artificial entre a sociologia e o pensamento filosófico, relegado, algumas vezes pela arrogância própria aos ignorantes, ao rol das interpretações pré-científicas.[329] Encerradas em uma vedação auto-referencial, as disciplinas não somente perdem comunicação com a grande nascente filosófica, mas também se referem cada vez menos umas às outras e aos públicos das outras disciplinas (que se tornam *concorrentes*, ou no mais das vezes, *desconhecidas* em relação às quais se deve *indiferença altiva*); no que acabam por se dirigir a auditórios cada vez mais escassos, ainda que compostos de especialistas detentores de uma linguagem perita muitas vezes esotérica. (a'') Concomitantemente, assistimos a uma *dissolução das identidades disciplinares*, posto que, cada qual crispado na sua disciplina, vê-se cada vez mais realizando o trabalho de sua rival, que seja a filosofia, ou outra ciência social (Ibid, p. 55).[330] Os que atingem um autêntico domínio da sua disciplina, contudo, acabam por descobrir que a essência de seu campo de competência não é disciplinar, uma vez que seu saber e seu ofício acabam por fazer sentido somente quando mobilizados por um *questionamento filosófico fundamental* oferecendo questões substanciais[331], ou pela necessidade de transpor os muros de seu Departamento ou Faculdade para responder às questões suscitadas por seu objeto, isso quando tal objeto o incita tão fortemente ao pensamento que rompe as gaiolas do dogma. Se, portanto, por caso da auto-referencialidade, as disciplinas têm a garantia de uma reiteração infinita de

[329] Como dizem Caillé e Vandenberghe em artigo recente: "A invocação ritual de Marx, Weber e Durkheim como 'pais fundadores' da sociologia não diminui a desorientação e fragmentação da disciplina. Enquanto ela constrói uma continuidade ilusória entre o passado e o presente, ela impede a exploração das continuidades com as tradições mais antigas (direito natural, filosofia da história, humanidades, filosofia moral e política, economia política). A canonização dos clássicos certifica a direção disciplinar, mas o faz relegando outros autores para a periferia da disciplina. Quem ainda lê Tocqueville, Comte, Spencer ou ainda Parsons?" (CAILLÉ, Alain; VANDENBERGHE, Frédéric. "Neo-classical Sociology. The Prospects of Social Theory Today", no prelo).

[330] Fato que não deixa de entrever uma certa mobilização de paixões: "a inveja disciplinar alimenta-se da rivalidade mimética, e vice-versa"

[331] Ou seja, como vimos com Lefort, efetuando uma interrogação universal posta aqui e agora em uma inscrição social-histórica, apelada pela necessidade de pensar o político.

si mesma no vazio de pensamento[332], por outro lado, tal auto-referencialidade, combinada à exigência de que o profissional da disciplina realize por conta própria atividades de outras disciplinas incomunicáveis, faz com que a *acumulação do conhecimento disciplinar* seja cada vez mais difícil de ser realizada.

(B) *No eixo vertical*, ocorre um bloqueio na circulação entre os níveis teórico e empírico das ciências sociais, com *explosões* por baixo e por cima e com uma *implosão* no meio. (b') *Por baixo*, no nível *empírico*, explodem os objetos possíveis de investigação que, no mais das vezes sem um sólido referencial teórico e normativo, fazem pulular um labirinto de publicações e referências dificilmente sintetizáveis. A crescente profissionalização do sociólogo corre, assim, risco de tornar a sociologia irrelevante cientificamente. Na mesma medida em que proliferam investigações empíricas densas sobre problemas sociais locais, mostram-se raras as contribuições sobre a crise global.[333] Mas, é claro, esta proliferação de objetos empíricos tem o valor de colocar em questão a autossatisfação das grandes teorias de outrora, bem como da igualmente falsa autossuficiência dos teóricos; (b'') isso porque, *por cima*, temos outra explosão, posto que, quando os teóricos se apercebem do risco de vácuo dado pela teorização por si mesma, eles passam para uma interrogação extradisciplinar, abandonando muitas vezes a disciplina de origem à procura de outra que lhe dê melhores respostas, sobretudo quando se colocam a interrogação do político. O fato, contudo, é que "alarga-se, de maneira cada vez mais inexorável, o fosso entre um discurso teórico muitas vezes entorpecido e as múltiplas abordagens empíricas, supostamente operacionais, da suposta realidade" (CAILLÉ, 1992/1993, p. 57-8). E, enfim (b'''), na articulação entre o alto e baixo, entre o empírico e o teórico, realizada pela zona intermediária da *metodologia*, temos uma *implosão*, visto que se torna largamente indeterminada e um lugar de todos os possíveis, surgindo dezenas de modos de investigação e de inteligibilidade.

[332] Isso também se aplica à filosofia universitária, muitas vezes reduzida ao comentário especializado dos grandes filósofos da história da filosofia; quando não está, certamente, reduzida à concepção de filosofia sem metafísica da filosofia analítica.

[333] CAILLÉ, Alain; VANDENBERGHE, Frédéric. "Neo-classical Sociology. The Prospects of Social Theory Today" (no prelo). "Quando suas contribuições não são expressas em um obscuro jargão ou matemática impenetrável que lhes dá uma aparência científica, suas observações permanecem tão próximas do senso comum (com amplas citações literais de entrevistas) e da vida cotidiana (com descrições detalhadas de situações banais) que é difícil saber o que distingue sociologia de sociografia, ou ainda de literatura (realista)".

2.2.2 Globalização e Dificuldade de Pensar o Tempo: Ascensão da Hipercomplexidade e Risco da Insignificância

O processo de globalização e a hipercomplexificação da vida social acentuam tal crise, ainda que ela não esteja manifestada conscientemente, uma vez que as disciplinas se mostram crescentemente inadaptadas e obsoletas diante da complexidade dos problemas emergentes em nosso tempo presente. As ciências sociais veem reinar uma forma de pensamento em que operam os princípios de abstração, redução, disjunção e fragmentação dos fenômenos, de forma a caberem dentro das estreitas fronteiras disciplinares e subdisciplinares. Ele identifica, inclusive, a *sociologia* como sendo a mais fragmentada de todas as outras disciplinas de ciências sociais. Mas a hiperespecialização interdita a aparição de qualquer verdadeiro pensamento global, de modo que as ciências sociais se tornam impotentes para se opôr ao "devir oni-econômico (oni-mercantil) do mundo".[334]

Curiosamente, animada pela utilidade do produtivismo e da "lattesificação da atividade intelectual" (que me perdoem o neologismo), a sociologia corre o risco de se tornar inútil: "em um mundo governado pelo dinheiro que somente admite a medida da rentabilidade imediata, a utilidade da sociologia é efetivamente desafiada. A disciplina pode não estar em crise, todavia ela demonstra crescente incerteza sobre sua identidade, seu projeto e sua legitimidade".[335] Para tanto, deve começar por superar a obsolescência crescente de seus conceitos de base, que foram fundados em termos de consolidação do modelo de Estado-nação: ainda demasiado presas a uma forma ou outra de nacionalismo metodológico ou ontológico, é preciso que comecem por rever o conceito de sociedade, que se tornou problemático com a globalização.[336] Com a globalização, com a hipercomplexificação do laço social e a pluralização das formas de sociedade e de relações sociais, se torna necessário dissociar a noção de sociedade da unidade do Estado-Nação: é o fim do "nacionalestatocentrismo".[337]

Juntamente com a mundialização das disciplinas, temos, assim, "a mundialização da norma de um saber recortável em parcelas, cujo valor seria

---

[334] CAILLÉ, A. SMT, "*Vingt thèses sur la sociologie*", 1ª tese.
[335] CAILLÉ, Alain; VANDENBERGHE, Frédéric. "Neo-classical Sociology. The Prospects of Social Theory Today", no prelo.
[336] CAILLÉ, A. SMT, 4ª e 5ª teses, manuscrito.
[337] CAILLÉ, A. SMT, "Chapitre II: L'effet méta-disciplinaire du tournant global en science sociale. Décomposition et recomposition des disciplines".

quantificável", norma que está em perfeita contradição com ideal universitário humanista clássico de um saber buscado por si mesmo, como tendo um valor intrínseco e visando o bem comum da humanidade (Ibid). Surgem, certamente, para além das disciplinas instituídas, novos discursos em escala mundial (*cultural studies*, pós-colonialismo, estudos de gênero, *subaltern studies*, teorias do reconhecimento e do *care*, etc.) que operam na interseção dos fragmentos e repondo, em novos termos, o problema político e moral. Mas estes filhos ilegítimos de disciplinas antigas ou embriões de novas disciplinas demandam, ainda assim, uma disciplina ou metadisciplina "ao mesmo tempo geral e mais reflexiva, que fará ou faria aparecer as disciplinas existentes como tantos casos particulares e locais de um saber mais global" (Ibid). Tal saber global seria, para Caillé, a *sociologia geral*.

Tal sociologia geral é tanto mais necessária quanto, juntamente com a globalização, temos um descentramento do saber, uma vez que, com a perda de centralidade do mundo Ocidental, é posta a necessidade de construção de um universalismo pós-ocidentalcêntrico. Isso põe, mais agudamente ainda do que antes, a necessidade de um "universalismo relativista", ou de um "pluriversalismo", que efetive discursos universais passando pelo reconhecimento do pluralismo das culturas e das civilizações humanas. Tal reformulação policêntrica do discurso universalista é necessária porque o único universalismo hoje existente é o da *mundialização dos mercados*, com o seu análogo téorico das *ciências econômicas* e da *organização*[338]; que, por sua vez, se articulam com os principais postulantes de universalidade no campo epistemológico: o behaviorismo, a cibernética, as neurociências, o cognitivismo e as variantes evolucionistas e neodarwinistas de sociobiologias. Contudo, além da ciência econômica e das neurociências, o que se universaliza, de fato, é uma nova forma de saber especializado: o saber *parcelitário*, que é o saber do profissional hiperespecializado, mestre de pequenas parcelas – digamos logo: de nichos de mercado das antigas disciplinas que foram segmentadas. Assistimos, assim, no resumo da ópera, uma convergência discursiva – nos campos da epistemologia, da moral, da política, da economia, etc. – que reitera, teórica e praticamente, uma antropologia utilitarista do *homo oeconomicus*. Tal convergência parece, bem, para alguns intérpretes, uma forma de totalitarismo

[338] Poderíamos ver, certamente, como principal discurso contrahegemônico universalista o *discurso dos direitos do homem*. Mas os direitos do homem têm dificuldade de se impor contra o consenso neoliberal como uma alternativa viável; ele, na verdade, tende a se compor tanto quanto se opor ao neoliberalismo, que não deixa de se utilizar dos direitos humanos para impor a agenda da sociedade-mercado.

às avessas que advém nas democracias pós-totalitárias. Caillé sugere que o chamemos de *parcelitarismo*.

2.2.3 Resistir ao Parcelitarismo, um Irmão Siamês do Totalitarismo

> A fonte das paixões democráticas está doravante bastante seca. Se nós queremos ainda pesar sobre o curso da história do mundo, nos será preciso, portanto, seja mudar de ideal, renunciar à democracia, seja convencer e nos convencer de que o mundo desde já oscilou largamente em um alhures da democracia, em uma forma de negação e de perversão da democracia, comparável à perversão totalitária e contra a qual importa lutar com a mesma força e a mesma determinação que ontem. (CAILLÉ, p. 105.)

Surge do interior das democracias contemporâneas um mito alternativo ao totalitário: o mito do neoliberalismo – ou, como denomina mais adequadamente Caillé, o parcelitarismo, que se tornou possível e hegemônico nas formas de democracia pós-totalitárias. Para alguns, o modelo hodiernamente hegemônico de sociedade-mercado vendido pela ideologia parcelitária pode ser uma *nova forma de totalitarismo*, um *soft totalitarism*, digamos, que traria consigo um "barbarismo doce". Tal modo de pôr o problema nos conduz a várias questões: como o parcelitarismo se articula com as formas democráticas existentes? Quais são as formas de poder e de saber advindas com a mutação das últimas décadas? Serão elas portadoras de uma nova forma de totalitarismo, senão um totalitarismo orwelliano, ao menos um huxleyano ou tocquevilliano? Caillé faz uma análise ideal-típica de dois conceitos simétricos e inversos – o totalitarismo e o parcelitarismo –, ambos sendo fenômenos nascidos da perversão da forma simbólica da democracia. É pela compreensão dessas duplas perversões da democracia que nascem de sua própria forma de estruturação simbólica, que poderemos melhor resistir aos perigos interentes à democracia e, ao mesmo tempo, buscar as possibilidades de renovação do ideal democrático em nosso tempo presente.

O parcelitarismo é uma perversão da democracia simétrica e inversa à perversão totalitária (CAILLÉ, p. 100). Trata-se de uma relação entre o todo e as partes, entre a forma e o fundo, entre o analítico e o sintético. O totalitarismo foi um triunfo do todo sobre as partes; o parcelitarismo é o triunfo das partes sobre o todo. O totalitarismo é o triunfo absoluto do sintético sobre o analítico, onde as partes devem submeter-se às leis de movimento do todo, devem ser "subsumidas" ao Um; ao passo que o parcelitarismo é o triunfo do analítico sobre o sintético, onde tudo, todos e o todo – sujeito coletivo, instituições, organizações, indivíduo, saber, poder,

território, tempo – devem se submeter às “leis do movimento browniano das partículas” que os decompõe em parcelas, devem ser reduzidos em múltiplos infinitesimais (Ibid, p. 99-100). Podemos pensar, também, em termos de relação forma e fundo da democracia: o totalitarismo pretendia realizar o fundo (a comunidade política formando um todo), em detrimento da forma da democracia (a autonomia dos indivíduos e das associações), ao passo que o parcelitarismo pretende realizar a forma (a autonomia sagrada dos indivíduos), em detrimento do fundo (a comunidade política em que convivem) (Ibid, p. 100). Ambos nascem da forma democrática “unilateralizando-a” em um extremo – o totalitarismo leva a autodeterminação do coletivo e a possibilidade de transformar todas as coisas conforme a vontade do todo ao paroxismo, eliminando qualquer determinação autônoma dos indivíduos e das formas de existência sociais; o parcelitarismo leva à autonomia das partes e à possibilidade de liberação das individualidades em relação ao coletivo ao paroxismo, eliminando qualquer possibilidade de construção de um ser-conjunto, a identidade e a autodeterminação de uma comunidade política.

O totalitarismo é, assim, a *lógica do político* conduzida ao seu paroxismo, em que a comunidade é de tal forma identificada como sujeito que aparece a todos como um Sujeito-Absoluto; o parcelitarismo é, inversa e simetricamente, o recalcamento e a repressão do próprio político, em que, “não existindo tal coisa dita sociedade” (Margareth Thatcher), o ser-conjunto humano e a capacidade de dominar sua própria história dissolvem-se em favor do domínio de mecanismos de ajustamentos impessoais das partes segundo as leis da mecânica ou do mercado. Ao passo que o totalitarismo se enraíza na *esfera político-ideológica*, o parcelitarismo está enraizado na *esfera econômica:* “o parcelitarismo nasceu da recusa ideológica de toda ideologia, e da esperança de abolir o político no econômico; e da esperança de fazer a economia do político e do ideológico” (Ibid, p. 125). O parcelitarismo postula que a desagregação é boa por si mesma, sem preocupar-se com estabelecimento da forma desejável de composição das *parcelas liberadas* segundo uma lógica de vontade coletiva. *Laissez faire, laissez passer*. E, assim, o *satanic mil* funciona politicamente segundo suas próprias leis, como bem demonstrou Polanyi.

Contra a hegemonia parcelitarista, impõe-se uma dupla tarefa: de um lado, evitar que somente se deixe subsistir, no plano dos conteúdos, o discurso econômico; e, de outro lado, quanto à forma, reorganizar sinteticamente o saber

contra a hegemônica (des-)organização parcelitária (Ibid). É necessário, assim, recuperar o *momento sintético do saber* e a *dimensão política do social*. A reconstrução da *sociologia geral* permitirá refletir politicamente sobre as questões do tempo presente, operando, simultaneamente, uma "virada global" e uma reconstrução paradigmática das ciências sociais, com, de um lado, a *sociologia geral*, e, com outro lado, o *paradigma do dom e do reconhecimento*.

2.3 POR UMA SOCIOLOGIA GERAL: SOCIOLOGIA COMO FILOSOFIA POLÍTICA, E VICE-VERSA

2.3.1 A Quádrupla Exigência do Conhecimento e a Recuperação da Normatividade

Segundo Caillé, existem quatro exigências ou imperativos de conhecimento – descrever, explicar, compreender e normatizar.[339] O desenvolvimento unilateral de alguma destas exigências em detrimento de outras pode ser um forte fator explicativo de uma crise de validade do conhecimento em questão. As explosões e a implosão do conhecimento das ciências sociais têm como principal razão a crescente incomensurabilidade e incomunicabilidade dos quatro imperativos de conhecimento (Ibid, p. 67). Caillé apela, sobretudo, a uma recuperação da exigência de normatividade, fazendo-a dialogar com as demais exigências do conhecimento. Ainda que os imperativos de conhecimento sejam relativamente independentes (e, portanto, em uma investigação particular, um imperativo pode "imperar" sobre os outros), ele defende que "em matéria de conhecimento do homem e da sociedade, o momento mais importante é o momento normativo" (Ibid). Portanto, se um paradigma deve se impor nas ciências sociais, permintindo a cumulatividade das interrogações, dos saberes e das respostas, ele deve ter, necessariamente, uma matriz de tipo normativo (Ibid), uma vez que elas funcionam e ganham pertinência à medida que assumem tal normatividade. E, tendo em vista que o primado do normativo remete, necessariamente, ao "objetivo de uma unidade assimptótica da ciência social" (Ibid, p. 68), elas devem interrogar e procurar a sua "unidade

[339] CAILLÉ, A. DI, "De Algumas Exigências Mínimas do Conhecimento nas Ciências Humanas e Sociais", in "Em Prol de uma Ciência Social que seja uma Filosofia Política e reciprocamente", p.64-69. Este texto é integralmente republicado como capítulo X: CAILLÉ, A. SMG (2013). Como este último livro de Caillé ainda está no prelo, cito o de DI.

assimptótica e virtual, inacessível tanto de direito quanto de fato, mas fora da qual elas se votam à explosão, implosão e à metástase" (Ibid, p. 69). Tal unidade assintótica é obtida pela *sobreposição*, e não substituição, ao movimento de *parcelização* e de atomização do saber um movimento inverso de ressintetização, (CAILLÉ, p. 74) obtido pela reconexão das ciências sociais com a normatividade que caracterizou a sociologia clássica.

2.3.2 Ressintetização dos Conhecimentos

As ciências sociais emergiram com uma visada ideológica e política vinculada ao projeto moderno com uma pretensão universalista vinculada a ideal emancipatório. O resgate da potência de pensar e influenciar politicamente o curso do mundo deve ser feito pela reconstrução da pretensão generalista da sociologia. A sociologia não é propriamente uma disciplina, ela é um campo de saber *interdisciplinar*, ou mesmo *transdisciplinar*. Em certo sentido um pouco provocativo, ela nem mesmo possui objeto (CAILLÉ, 1986/1993). A sociologia contemporânea deve, então, ser reaproximada das fontes normativas da sociologia clássica e da tradição da filosofia política. As duas tradições têm em comum as tentativas de ultrapassamento do utilitarismo, presente tanto na economia quanto na política modernas.[340] É por isso que, para ele, as ciências sociais devem ser filosofia política (CAILLÉ, p.75).[341]

Tal retorno à filosofia política, contudo, não deve curto-circuitar a *exigência de empiricidade* das ciências sociais, uma vez que, ao lado do imperativo de normatividade, temos os imperativos de descrição, explicação e compreensão. Não se deve, portanto, retornar à filosofia política tal como praticada contemporaneamente, já que elas tendem, segundo ele, a escotomizar os princípios cognitivos (descritivos, explicativos e compreensivos) trabalhados pelas ciências sociais. O problema contemporâneo está exatamente no fosso aberto entre a interrogação baseada em princípios dos filósofos e o trabalho empirista dos cientistas sociais, pelo qual se abre um "vazio enorme, esse vazio da *interrogação política*" (DI, p. 18). A melhor candidata a estabelecer tal ponto entre as exigências

[340] CAILLÉ, A. SMT, "*Vingt thèses sur la sociologie*", 2ª, 8ª e 9ª teses.

[341] Já existe um movimento recente de interrogação extradisciplinar no campo das ciências sociais que vai de encontro com a filosofia política. Caillé chega mesmo a afirmar que é na direção da filosofia política que convergem todos os autores vindos de horizontes diversos.

cognitivas e normativas, permitindo, assim, renovar com a interrogação política aceitando o desafio de pensar o tempo presente propondo regras para a Cidade, é a própria *sociologia*, que construiria um espaço teórico comum que permitisse a cada disciplina das ciências sociais e humanas uma intercomunicação, orientada assimptoticamente rumo ao problema próprio da filosofia política: o da *interrogação do político*.

É a elaboração do conceito do político e o desenvolvimento de uma interrogação sobre o político orientada ao mesmo tempo cognitiva e normativamente, que permite a renovação das ciências sociais, assim como "a esperança de que as sociedades humanas se responsabilizem por si mesmas" (Ibid, p. 41). O que não quer dizer que se deve assumir uma posição supostamente moralista ou ingênua das ciências sociais. Para que se afaste de imediato tal tipo de acusação, vale lembrar que um autor como Maquiavel é expressão exemplar da forma de interrogação que caracteriza a filosofia política como sociologia e vice-versa:

> A dominação hierárquica do questionamento político e normativo sobre o questionamento positivo, ainda claramente referenciável em Maquiavel, não implica nenhuma ingenuidade, nenhum moralismo, nenhuma fé acrescentada, *a priori*, na bondade da espécie humana. É, ao invés, porque ele afirmou desde logo que os homens não coexistem e não cooperam facilmente, que, para a tradição de pensamento da cidade antiga, é prioritária a questão política, a questão das instituições, que deve dar ou aceitar uma cidade para que nasça entre os seus membros uma amizade, uma *philia*, que não surge naturalmente.(Ibid, p. 29)

Como renovar, então, o aparelho conceitual das ciências sociais, colocando o problema do político e da legitimidade no centro da reflexão? Como realizar uma oposição construtiva ao paradigma utilitarista e ao economicismo generalizado que reinam teórica, prática e normativamente em nosso tempo? Ele propõe uma virada para o *paradigma do dom*, construindo uma sociologia prática, cognitiva e normativamente "anti-utilitarista". O núcleo paradigmático da sociologia geral é, portanto, o paradigma do dom, que é, ao mesmo tempo, um paradigma do simbolismo, do político e do reconhecimento.[342] Eis o programa reconstrutivo do MAUSS, que comporia um conjunto de proposições axiomatizadas capaz de formar um discurso suscetível de organizar um pensamento do político que fosse alternativo ao do neoliberalismo (CAIILÉ, p.37).

[342] SMT, 14ª e 15ª teses

3 A VIRADA DONISTA E O COMPLEXO DO DOM: DOM CONSTITUINTE, TEORIA ANTIUTILITARISTA DA AÇÃO E RECONHECIMENTO

3.1 O LAÇO INDISSOLÚVEL ENTRE SIMBOLISMO E POLÍTICO: ARBITRARIEDADE ASSUMIDA E SUPERADA E CONSTITUIÇÃO POLÍTICA

Não há dúvidas, Mauss é um "pensador do político" (CAIILÉ, p. 21). Enquanto tal, sempre escapará de qualquer idealismo, funcionalismo ou estruturalismo. O que faz das sociedades o que elas são na sua singularidade não são as funções que são cumpridas, nem o uso de uma língua ou código universal em comum, mas sim uma *constituição* (Ibid, p. 22). Mauss não era pré-semiótico, nem pretendia ser linguista, não sendo por acaso, desta forma, que ele tenha sido crítico de Saussure. Como vemos em suas palavras sobre Meillet:

> Os grandes cientistas alemães, e sobretudo o mestre de Meillet, Ferdinand de Saussure, o tinham aperfeiçoado [o método comparativo]. Mas, em seguida, Meillet havia visto que ele somente conduzia a linguística, mesmo neste terreno preparado, a espécies de leis de fonética e de morfologia, boas no atacado, mas um pouco vazias, a 'sistemas abstratos de concordância' [...] Restava por encontrar além e aquém de todas estas leis as coisas reais às quais elas correspondiam [...] Meillet [...] sabia, desde 1893-95 que o que não apenas agia na *Vida das Palavras*, mas também o que era o motor essencial da história das línguas, é a história das sociedades que falaram estas línguas. Assim, ele era sociólogo por natureza, ele tornou-se um sociólogo consciente.[343]

Como bem diz Caillé, o que importava a Mauss não era o sistema de signos arbitrários constituindo valores diferenciais[344], tampouco o antigo pressuposto

[343] MAUSS, M. O3, "In Memoriam Antoine Meillet (1866-1936)" (1937), p.550. Tal crítica é injusta, pois não leva em conta que o *Curso de Linguística Geral* de Saussure inclui não apenas a construção de uma linguística sincrônica (Segunda Parte do *Curso*), como também de uma linguística diacrônica (Terceira parte do *Curso*), que, na verdade, não deixa de ter um diálogo implícito com a sociologia durkheimiana. É só ler o *Curso* para que se perceba, na própria terminologia do linguista e na definição do conceito de língua, uma influência da sociologia francesa: "A linguagem é um fato social" (SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1975, p.14); "A língua constitui uma instituição social" (idem, 24); "o signo, que é social por natureza" (idem, p.25); "a língua, que é social em sua essência e independente do indivíduo" (idem, p.27). Saussure, seguindo explicitamente a trilha durkheimiana, trabalha com a dicotomia fala/língua como derivada da dicotomia indivíduo/sociedade: a língua está para a sociedade assim como a fala está para o indivíduo. A verdade é que o *Curso de Linguística Geral* tem uma composição contraditória, que é devida ao trabalho de seus organizadores. A definição saussuriana de língua oscila entre duas características que possibilitam um desdobramento em direção a duas vias muito distintas: (a) em direção a uma linguística social ou uma sociologia da linguagem de inspiração durkheimiana (tal como aquela realizada por Meillet); ou (b) em direção a um estruturalismo linguístico tal como aquele que está na base de todo o movimento estruturalista subsequente. Ao longo de curso, os traços estruturalistas são realçados acentuadamente, ao mesmo tempo em que são eliminados os elementos sociológicos da linguística. O linguista Droszwewski, em um artigo bem superficial mas instrutivo, sugere uma influência durkheimiana em Saussure: DROSZWEWSKI, W. "Quelquer Remarques sur les Rapports de la Sociologie et de la Linguistique: E. Durkheim e F. de Saussure", in: PARIENTE, J.C. Essais sur le langage. Paris: Les Editions de Minuit, 1932.

[344] Aludo aos princípios da linguística de Saussure. O princípio da arbitrariedade do signo linguístico: o laço que une o significante ao significado é arbitrário, ou melhor, o próprio signo linguístico é arbitrário. O conceito não

realista que se preocupava com a relação dos signos aos referentes; o que lhe interessava era *a relação das pessoas entre si por meio de símbolos* (CAILLÉ, p. 226). Mauss opta, como sugere Caillé, pelo sentido etimológico de *símbolo* (*sym-bolum*), como sendo o que "re(une) o que se achava separado" (Ibid), recusando-se, diferentemente de Saussure, a distinguir entre signos e símbolos[345]:

> os psicólogos franceses, principalmente Dumas e Meyerson, insistem sobre a distinção entre signo e símbolo. Eu confesso que não posso compreendê-la. A humanidade se encontra sempre diante dos mesmos problemas; trata-se de inventar, fabricar alguma coisa, após de comunicar o pensamento. Os meios da invenção são sempre a experiência, após aqueles da comunicação, *o signo ou o símbolo (é a mesma coisa)*. (MAUSS, 1931, p. 300-1)

Independente da validade da indistinção entre símbolo e signo, o que importa é perceber que, segundo Caillé, temos, em Mauss, uma *vinculação interna entre símbolo e dom*. Caso Mauss focasse sua atenção nos signos, ele poderia empenhar-se em uma teoria dos sistemas simbólicos enquanto sistemas semióticos auto-referenciados, abstraindo de sua inserção nos laços políticos entre os humanos. Contudo, ele se empenha em manter, ao mesmo tempo, a dimensão de uma relativa arbitrariedade dos signos, mas sem considerar que tal arbitrariedade desencadeasse a concepção de que os significantes são completamente imotivados e não se enraízam em relações, em última instância, humanas.[346] Daí a ênfase na impossibilidade de se diferenciar absolutamente signos e símbolos e na importância do conceito de *símbolo* como o que enlaça coisas, homens e signos. Desta forma, a dimensão simbólico-política é mais importante do que a dimensão funcional ou utilitária (Ibid, p. 231).

Para Caillé, então, os dons não são apenas uma modalidade de símbolo; os símbolos são dons e devem ser concebidos como dons (CAILLÉ, p. 227). Somente

---

tem relação necessária com a imagem acústica. Para ele este princípio domina toda a linguística da língua, possui importância primordial. E o princípio da diferença, do qual deriva o conceito de valor: "na língua só existem diferenças [...] na língua há apenas diferenças sem termos positivos" (SAUSSURE, F., ibid., p.139); "a língua constitui um sistema de valores puros que nada determina fora do estado momentâneo de seus termos" (ibid., p.95); "A língua não pode ser senão um sistema de valores puros" (ibid., p.130). Sobre Saussure, sobre o qual infelizmente não posso discorrer, recomendo os trabalhos de Ricardo Jardim Andrade, sobretudo: JARDIM ANDRADE, R. Le structuralisme et la question du sujet: la formation du champ sémiologique. Lille: ANRT, 2000, "cap.1. Ferdinand de Saussure: du langage à la langue".

[345] Saussure trabalha com uma distinção entre signo e símbolo. A palavra símbolo não serve, para ele, para designar o signo linguístico ou o significante, uma vez que não é completamente *imotivado* como o signo. Ao passo que, no signo, "o significante é imotivado, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade", o símbolo mantém uma forma de laço entre significante e significado que possui um rudimento de vínculo natural, não sendo jamais completamente arbitrário (o exemplo é o símbolo da justiça). SAUSSURE, F., ibid., p.82-3.

[346] Digamos que, com Mauss, a linguística diacrônica deveria se desenvolver juntamente com a sincrônica, e o erro do estruturalismo teria sido de unilateralizar a descoberta saussuriana ao conceber a língua como um sistema de valores puros.

existe símbolo porque existe comunicação, mas tal comunicação somente existe não por causa das estruturas de reciprocidade em última instância referidas à lógica do significante, mas sim porque existe dom, porque existe algo compartilhável que estabelece uma relação entre humanos, coisas e palavras: “o símbolo maussiano do símbolo não é a palavra ou fonema, mas o dom” (TAROT, p. 86). Os dons são *constituintes* a partir do momento que formam símbolos por excelência, tornando-se *operadores de ligação* e *vetores de alianças*.

A respeito disso, é instrutivo trabalhar, como Caillé, com a distinção entre signos e símbolos para que percebamos as consequências da interpretação política e donista do simbolismo. De um lado, os signos são arbitrários possuindo valor pela posição no interior de sistema auto-referente de relações diferenciais; por outro lado, os símbolos são chamados por Caillé de “hetero-referenciados”, porque duplamente articulados – são articulados entre si, mas também com a *constituição política* fora de si. Os símbolos ligam as relações que travam entre si – e que formam um sistema simbólico com lógica própria que as abordagens estruturalistas demonstram magistralmente –, ao mesmo tempo que ligam com objetos, pessoas e ações; portanto, podemos utilizar a fórmula um pouco pomposa de que eles são “relações de relações que ligam quando se ligam” (CAILLÉ, p. 230). As relações entre os símbolos adquirem significação e valor pela relação instituinte ou instituída com o laço político.

Diferentemente dos signos, portanto, os símbolos reúnem indivíduos e adquirem significação nesta referência à aliança. As ligações do sistema simbólico estão vinculadas às ligações entre os homens (Ibid, p. 232). Mas as relações intersubjetivas são atravessadas por sistemas de signos arbitrários que serão apropriados, de sua forma, pelos sistemas de ação singulares. Os sistemas de símbolos podem perfeitamente tornar-se sistemas de signos, desviados e autonomizados em relação ao mundo da vida. O exemplo clássico é o dinheiro e o sistema de trocas econômicas de mercadorias. Com a diferenciação dos sistemas de ordem no mundo moderno, principalmente com o desencrustramento do econômico em relação ao social (Polanyi), em que a divisão do trabalho se diferencia e se complexifica e uma moeda como equivalente semiótico se desprende e cumpre um papel cada vez mais funcional, temos que o vínculo simbólico entre as

coisas, as pessoas e os símbolos são distendidos.[347] Os símbolos continuam vivos, contudo, desde que se mantenham referenciados a dons vivos e alianças entre vivos, adquirindo valor simbólico (Ibid, p. 232). Caillé sugere uma relação analógica um pouco forçada, mas de boa intuição: os símbolos estão para os signos, assim como as alianças estão para os bens econômicos e os dons estão para as trocas econômicas. Contra a utopia de um mercado-autorregulado de uma moeda puramente semiótica, contrapõe-se uma interpretação política da moeda como símbolo que se inscreve em última instância em uma comunidade política – no caso do mundo moderno, inscreve-se em um Estado-Nação ou, ao nível regional, em um bloco ou união política (euro, por exemplo), ou, enfim, com as vias de constituição de uma sociedade internacional, na comunidade política internacional (à espera de uma moeda internacional *de direito*).

De fato, os símbolos são, assim como os signos, arbitrários; mas, diz Caillé, ele é um tipo de *arbitrário assumido e superado*; no sentido em que, uma vez realizadas as alianças que serão simbolizadas de maneira relativamente arbitrária por símbolos, elas passam a ter efeito vinculante. É assumida e superada a sua arbitrariedade fundadora. É isso que caracteriza o fundamento político do social: o social se faz na decisão, e não na necessidade, como vimos com Lefort e, passando por Clastres, aprofundaremos com Gauchet. Tal arbitrariedade assumida e superada dos símbolos é fundamental para o pensamento maussiano do político. *A arbitrariedade é presente, para que haja político, mas deve ser superada, para que haja sociedade*. Os limites estabelecidos pelo político são sempre relativamente arbitrários, pois se fundam em uma decisão instituindo um determinado *regime político*. Para que possamos pensar este político na sua unidade e diversidade, devemos recorrer à *concepção de modalidade*. Para Mauss, afinal, tudo é questão de modalidade (CAILLÉ, p. 232). Todo fenômeno social tem por atributo essencial de ser *arbitrário* e, por isso, *obra da vontade coletiva* e *fenômeno de modalidade*:

[347] CAILLÉ, Alain. AdD. “Dom e Simbolismo”, p.231. É o caso da moeda moderna. Para Caillé, a moeda primitiva é o “símbolo do dom arcaico” (CAILLÉ, Alain. AdD. “Dom e Simbolismo”, p.228). Como já foi dito, a moeda arcaica não possui apenas função instrumental; ela cumpre uma função antes de tudo simbólica, simbolizando todas as dimensões da vida – a oposição entre vida e morte, entre aliança e conflito. Caillé sugere que compreendamos a universalização abstrata da moeda moderna sem cortar com sua função simbólica, que remete - por trás das operações semióticas cada vez mais abstratas e através de múltiplas mediações sociais - a uma referência política, a uma “operação personalidade primordial, a uma instituição, um dom e uma aliança inicial”, que lhe confere um sentido socialmente atribuível (ibid, p.229).

> *Todo fenômeno social* tem, com efeito, um atributo essencial: que ele seja um símbolo, uma palavra, um instrumento, uma instituição; que ele seja mesmo a língua, mesmo a ciência feita da melhor forma; que ele seja o instrumento o melhor adaptado aos melhores e mais numerosos fins, que ele seja o mais racional possível, o mais humano, *ele é ainda arbitrário*. Todos os fenômenos sociais são, em algum grau, obra de vontade coletiva, e, quem diz vontade humana diz escolha entre diferentes opções possíveis. Uma coisa determinada, uma palavra, um conto, uma espécie de manuseio do solo, uma estrutura interior ou exterior da cada, uma cerâmica, um instrumento, tudo tem um tipo, um modo, e mesmo, em muitos casos, para além de sua natureza e da forma que os modela, um modo próprio de utilização*. O domínio do social é o domínio da modalidade*. Os próprios gestos, o nó da gravata, a gola e a subsequente postura do pescoço que se segue; o andar e a parte do corpo cujas exigências precisam do sapato, ao mesmo tempo em que este as carrega – para somente falar de coisas que nos são familiares – tudo tem uma forma ao mesmo tempo comum a um grande número de homens e escolhida entre outras formas possíveis. E esta forma somente se encontra aqui e ali, e somente em um tal ou outro momento. A moda, quando se compreende estas coisas no tempo, é tão somente um sistema destas modalidades. (MAUSS, 1929, p. 470-1)

O arbitrário é necessário ao simbolismo para que os homens tenham como viver fora do reino da necessidade. Com ele, temos modalidades e um campo aberto dos possíveis. “Todos os fenômenos sociais são, em algum grau, obra de vontade coletiva, e, quem diz vontade humana diz escolha entre diferentes opções possíveis”, diz ele. Toda sociedade é uma escolha, aqui e agora, marcada por uma relativa arbitrariedade, constituindo uma modalidade dentre outras possíveis. Existe uma motivação política no ato de constituição do social, mas ela não é plenamente racionalizável, não se funda no cálculo instrumental, mas sim no dom, no risco que se assume diante da arbitrariedade do começo com a possível ausência de reciprocidade. Começo de uma sociedade política, começo de uma nova vida, começo de uma amizade, começo de um casamento, começo de uma profissão, começo de uma relação docente, chegada em um novo país. As mais diversas instituições e formas de socialidade reproduzem a lógica do dom na sua combinação entre a *incondicionalidade* do dom inicial e a *condicionalidade* posterior que advém do vínculo criado, o que faz Caillé dizer que o laço constituído pelo dom é de uma *incondicionalidade condicional*.[348] Por meio desta lógica, nasce o vínculo social, a *atmosfera simbólica dos bens prezados em comum*, e, enfim, a própria esfera da ação humana como livre e generativa:

> Sem o arbitrário superado pela vontade de ligar o que de outro jeito ficaria para sempre separado, sem o dom inicial arbitrário – não há dom a não ser porque ele poderia não ter sido dado –, que impõe o dever de fidelidade àquele de que se quer tornar-se amigo, não é concebível nenhuma subjetividade, nem individual nem coletiva. Se a amizade se reduzisse às razões objetivas que se têm para ser amigos, se a identidade se afirmasse na objetividade das causas universais, então não haveria amizade, nem identidade, nem cultura. Nem sujeitos. Somente lei impessoal,

[348] CAILLÉ, A. AdD, “Da ideia de incondicionalidade condicional”.

> funcionalidade, utilidade e objetividade necessitante. Completemos, portanto, nossas formas de relação. O símbolo está para o signo assim como o vínculo está para o bem, a aliança para a separação, a subjetividade para a objetividade e o arbitrário [assumido e] superado para a necessidade. (CAILLÉ, p. 233)

Na análise política dos símbolos, portanto, devemos compreender as redes formadas entre pessoas, coisas e palavras, todas remetendo umas às outras como símbolos e dando vida a uma *constituição ou regime político*. De tal forma que "os símbolos só têm vida e significação enquanto representam, comemoram, performam ou renovam um dom, uma ad-sociação [*Vergesellschaftung*], ou, de modo geral, o político" (Ibid, p. 253). Só tem vida e significação, em outras palavras, na medida em que podem ser compreendidos e traduzidos uns nos outros: "portanto, o paradigma do dom, que tentamos *traduzir* na chave do paradigma do simbólico, deve ser igualmente *traduzido* em um paradigma da *tradução*" (Ibid, p. 253). E em um *paradigma da associação*.

3.2. DOM CONSTITUINTE E FORMAS DE ASSOCIAÇÃO

> Por todos os lados as devastações provocadas pela questão política, a de saber como tornar conciliáveis os inconciliáveis por uma via que não seja a do extermínio. (CAILLÉ, p. 18)

Se, portanto, podemos dizer que "o paradigma do dom e do simbolismo é igualmente um paradigma do político" (CAILLÉ, p. 147), podemos igualmente dizer que é um paradigma da aliança e do *interdependentismo*, paradigma da associação (CAIILÉ, p. 37). Portanto, "dom, associação e política são realidades indissociáveis que não se podem compreender plenamente a não ser quando interpenetradas uma pela outra" (CAILLÉ, p. 142).

A questão da aliança, marcada pela possibilidade sempre presente de um massacre mútuo, é a própria questão do político apelando à necessidade do dom (autêntica ou aparentemente) livre e generativamente ofertado. Generativamente ofertado porque a partir dele o estado de coisas muda; ele é um *ato performativo.* Nem todos os dons instituem algo na realidade, mas os *dons constituintes* são a condições da própria existência da realidade política; e *da política real* (*Realpolitik*).

Antes de tratarmos do dom constituinte, contudo, temos que desenvolver a distinção cailleana entre os níveis de socialidade.

3.2.1 Registros da Socialidade: Socialidades Primária e Secundária (e Terciária)[349]

Caillé desenvolve o conceito de *socialidade* como forma de compreender as formas de associação entre humanos sem pressupor a formação de uma unidade. Ele distingue três níveis de socialidade: as socialidades primária, secundária e terciária. São níveis que, certamente, se interpenetram, mas que não podem ser confundidos em um mesmo conceito de sociedade. A própria experiência totalitária é um exemplo de indiferenciação entre tais registros com consequências políticas catastróficas.

A *socialidade primária* é o nível microssocial construído pela relação de pessoa a pessoa. Predomina nela a personalização das relações, sendo fundada sobre a lógica dos dons interpessoais, pela qual operam os reconhecimentos (e desconhecimentos) mútuos. Em tal registro as pessoas predominam sobre as funções e as leis. Ele é o domínio por excelência do *dom* e do *simbolismo.* É neste nível microssocial que o *político* se confunde inteiramente com o dom. Vimos, com Mauss, que o dom arcaico opera politicamente pela construção da atmosfera política de uma socialidade que não diferencia o registro primário de socialidade de qualquer outro registro, uma vez que não existe Estado, nem Mercado, diferenciados do social. Contudo, a aposta de Caillé está em que, por mais que emerja uma socialidade secundária em nosso mundo, o registro da socialidade primária dos modernos ainda assim opera pela lógica arcaica do dom (amizade, vizinhança, casamento, associações civis, etc.). Esta é a principal aposta do MAUSS: “minha aposta teórica consiste em dizer que, nesta socialidade primária, a sociedade da família, da aliança, da vizinhança, da camaradagem, da amizade, do amor, das pequenas associações, nós permanecemos regidos pela obrigação de dar, receber e retribuir. É entrando neste ciclo do dar, receber, retribuir que nós nos tornamos simplesmente humanos”.[350]

Tal nível de socialidade não é necessariamente privado. Podemos distinguir, no interior da socialidade primária, uma dicotomia *soft* entre o público e o privado. O polo da *primariedade privada*, ou associação primária privada, é representado pela

[349] Para as distinções entre os tipos de socialidade, ver: CAILLÉ, A. SMT, “Chapitre XV. Société et Société Civile” (2001).

[350] CAILLÉ, A. SMT, “Chapitre XIV. Une Introduction Au Paradigme du Don à L’usage des Psychanalystes (notamment Lacaniens)”. Como dissemos, a publicação de *L’Esprit du Don*, juntamente com Godbout, marca o momento inaugural desta tese e a virada a um paradigma do dom.

família, que vai do espectro da intimidade familiar até à família extensa formando uma entidade quase pública; ao passo que temos a *primariedade pública*, ou *associações primárias públicas*, formada por *associações privadas*. É neste nível que encontramos as várias formas de associação que compõem a sociedade civil (*societates civiles*), ou aquilo que se chamava de *collegia* – corporações e grupamentos profissionais, associações de todos os tipos (estudantes, vizinhança, condominal, confrarias, comitês de festas, etc.).

Além desta socialidade primária, temos a *secundária*, organizada em torno de aparelhos funcionais ou da lei no nível da macrossociedade. Ela é abstrata, compondo a sociedade das Leis: lei do Estado (Direito), leis econômicas (Mercado), leis da organização e administração (Empresas), leis da natureza (Ciência) e lei moral (Moral no sentido kantiano). É o nível onde, em geral, as relações entre as funções (os papéis, os deveres e direitos) são sobredeterminantes em função da relação entre as pessoas, uma vez que as associações são construídas, predominantemente, de modo impessoal, objetivo e universalista. Para falarmos com Habermas, opera, neste nível, a racionalidade formal-instrumental com ações teleológicas guiadas pela eficácia ou por procedimentos. Tal socialidade também pode ser distinguida entre privada e pública. O Mercado e as Empresas constituem o domínio da *socialidade secundária privada*; ao passo que o Estado e a administração constituem o domínio da *socialidade secundária pública.*

Nas *sociedades arcaicas* e nas *sociedades tradicionais*, a socialidade secundária está encrustrada na primária, uma vez que os papéis funcionais e as ações teleológicas estão subordinados a regras personalizadas e controladas socialmente. Já sabemos, a partir do que foi dito relativamente à história do mercado, que o nível de socialidade secundária é desencrustado historicamente da socialidade primária com o advento do mundo moderno. A sociedade moderna desenvolve uma *sociedade segunda* que se torna hierarquicamente superior à *sociedade primeira* – para falarmos com Weber, onde a racionalidade formal-instrumental predomina sobre a racionalidade substantiva. Ainda que a lógica do dom seja característica da socialidade primária, isso não quer dizer que ela não opere no nível secundário emergido no mundo moderno. O político constitui-se, no nível secundário, para além da interpessoalidade, certamente, mas este além opera de modo *análogo* ao do dom. A lógica do dar, receber e retribuir continua a operar, mas pela passagem da lógica intersubjetiva, e sempre de alguma forma

particularista, para uma lógica universalista, em que, se existem dois sujeitos em face um do outro, são sujeitos universais e abstratos a serem reconhecidos enquanto tais: como diria Marx da *Questão Judaica* (1843), como mercadores (*homme*), ou como cidadãos (*citoyen*). Por um lado, *o Mercado* suprime a lógica do dom em favor da troca econômica, instituindo o dando-dando entre indivíduos proprietários, por meio da troca de bens mediada pelo equivalente universal e unidade de conta (a moeda). Existe uma *reciprocidade* em jogo[351], mas que não envolve, para que funcione, uma relação intersubjetiva ou de reconhecimento entre os sujeitos concretos (sejam produtores, sejam consumidores). Eis a lógica da sociedade do contrato, que parece ser inteiramente econômica e baseada em *interesses individuais,* mas que, como nos mostrou Durkheim, possui um *fundamento moral*: a do reconhecimento mútuo de igual dignidade.[352] De outro lado, a fundação do *Estado de Direito*, com o moderno conceito de cidadania, é um exemplo de transposição da lógica do dom para o nível da socialidade secundária, como no argumento do contrato social de Rousseau, em que a lógica do dom é universalizada por uma reciprocidade geral entre indivíduos igualmente livres, os *citoyens*.[353] Assim, com a moral universalista e o direito moderno, institui-se, por um dom universalizado por uma operação de abstração, uma reciprocidade universal onde todos são iguais perante a lei.[354]

Às socialidades primária e secundária, Caillé acrescenta, mais recentemente, um novo tipo de socialidade: a *socialidade terciária*, que é aquela estruturada pelas redes. Ela está em pleno desenvolvimento no mundo contemporâneo, ainda que seja minoritária em relação às outras duas. Como ele não desenvolve o conceito de tal socialidade, deixo-a de lado e continuo minhas considerações sobre os dois registros primário e secundário.

---

[351] A reciprocidade da troca mercantil é revelada pela análise de Georg Mead do mecanismo do mercado como operando a universalização das perspectivas. Na perspectiva de Mead, portanto, há, sim, uma relação de reconhecimento mútuo entre mercadores, que é fundamental para a formação de uma sociedade universal, tanto quanto a relação de empatia presente nas grandes religiões universais. Ver MEAD, G. H. *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962 [1934], em especial o último capítulo sobre Sociedade.

[352] Refiro-me às teses de Durkheim de *Divisão do Trabalho Social*.

[353] Eis, em Rousseau, como *se dá* o contrato social: "Cada um se dando a todos, ninguém se dá a ninguém, e como não há um associado sobre o qual se adquiria o mesmo direito que se lhe cede mediante fé; ganha-se o equivalente de tudo o que se perdeu; e mais força [se ganha] para conservar o que se tem" (ROUSSEAU, J. J. Volume 1. Ouvrages de politique, in: Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789. Édition en ligne: www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012).

[354] Todo o debate sobre pensamento social brasileiro, em torno do conceito de cultura política, se insere nesta discussão sobre público e privado e sobre os efeitos dos arranjos hierárquicos entre socialidade primária e socialidade secundária para o funcionamento das instituições políticas. Casos exemplares são os clássicos Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Oliveira Vianna e Raymondo Faoro, aos quais devemos juntar, certamente, as contribuições do americanista Roberto DaMatta

Na diferenciação entre socialidade primária e secundária temos a construção não apenas de uma perspectiva analítica, pois ela nos permite refletir sobre a dimensão normativa de um projeto emancipatório. Segundo o próprio Caillé, a oposição entre socialidade primária e secundária se assemelha à oposição de Marx entre o homem real e o homem alienado.[355] De fato, a lógica maussiana do dom se encontra com Marx ao criticar o processo de alienação e de reificação operado pelos sistemas econômico e político; crítica realizada em favor do homem concreto, que está inserido no nível da socialidade primária com trocas comunicativas que constituem relações intersubjetivas que socializam e individuam os indivíduos em relação uns com os outros. Portanto, a diferença analítica entre os dois níveis de socialidade conduz, por sua vez, a uma posição normativa de defesa da socialidade primária em relação aos potenciais alienantes da socialidade secundária, assumindo-se, com isso, a perspectiva normativa do ideal emancipatório de uma sociedade *não alienada* que convergisse, tal como o anuncia Marx na *Questão Judaica* (1843), as forças individuais com as forças sociais, rompendo com a alienação imposta pelo mundo moderno – do direito burguês e do mercado capitalista – e teorizando e agindo em prol de uma sociedade civil auto-organizada composta de indivíduos e grupos concretos, de carne, osso e necessidades físicas e simbólicas, que se relacionam uns com os outros de modo autônomo, ou seja, igualmente livres, onde *a socialidade seja querida por si mesma, uma socialidade primeira e incondicional*, como o meio autêntico de se tornar humano singular ao

[355] A distinção é feita no esplêndido manuscrito parisiense, sem dúvida um dos melhores do jovem Marx: MARX, K. *"Trabalho estranhado e propriedade privada"* (1844), in: *Manuscritos Econômico-Filosóficos.* São Paulo: Boitempo: 2004. Uma forma mais poética de distinção é encontrada nos mesmos manuscritos, no magnífico escrito "Dinheiro", onde Marx recorre a Goethe e Shakespeare para diferenciar a lógica do valor de troca, própria do sistema do dinheiro, que se sobrepõe à do valor de uso (que diz respeito aos homens de carne e osso), fazendo com que a lógica da reciprocidade, constituinte de valores substanciais, seja invertida pelo dinheiro, que faz os contrários se beijarem: "Enquanto tal *poder inversor*, o dinheiro se apresenta também contra o indivíduo e contra os vínculos sociais, etc., que pretender ser, para si, *essência*. Ele transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em entendimento, o entendimento em estupidez. Como dinheiro, enquanto conceito existente e atuante do valor, confunde e troca todas as coisas, ele é então a *confusão* e a *troca universal* de todas as coisas, portanto, o mundo invertido, a confusão e a troca de todas as qualidades naturais e humanas" (MARX, K. "Dinheiro"). Marx termina o escrito com forte posição normativa, refletindo sobre como o valor próprio (o reconhecimento) depende da retribuição de um dom de *valor concreto* equivalente. A passagem é tão bela que cabe citá-la integralmente: "Definindo o *homem enquanto homem* e sua relação com o mundo como um *face-a-face humano*, *tu só podes trocar amor por amor*, confiança por confiança, etc. Se quiseres desfrutar da arte, tu deves ser um homem artisticamente educado; se quiseres exercer influência sobre outros homens, tu deves ser um homem que atue, efetivamente, de modo encorajador e estimulante, sobre os outros homens. *Cada uma de tuas relações com o homem – e com a natureza – deve ser uma externação determinada de tua vida individual efetiva* correspondente ao objeto de sua vontade. *Se tu amas sem despertar amor oposto*, isto é, *se teu amor, enquanto amor, não produz amor oposto, se através de sua externação vital, enquanto homem amante, não se tornas homem amado, então teu amor é impotente, [é] uma infelicidade*" (ibid., grifos meus).

mesmo tempo em que realiza em si mesmo o genérico do homem, seu ser genérico (*Gattungswesen*).

Contudo, contrariamente ao marxismo, Caillé relativiza a oposição entre sociedade emancipada e sociedade alienada, entre valor de uso e valor de troca, afirmando que entre socialidade primária e socialidade secundária existe uma relação ao mesmo tempo complementar e contraditória (ou, como diria Morin, uma relação *dialógica*). Ele admite que existe, e deve existir, funcionalidade e abstração nas relações mais pessoais e vice-versa, sendo impossível, até onde possamos compreender, eliminar as mediações (os desvios alienantes) da socialidade secundária por uma *suprassunção* (*Aufheben*) que faria emergir uma sociedade civil plenamente emancipada, bastando-se a si mesma sem os dualismos burgueses (sem Religião, sem Estado e sem Mercado), ou seja, sem exterioridade simbólica.

Para que possamos compreender tal diferença, é importante passar da teoria dos registros de socialidade à teoria da sociedade como constituída por três dimensões: a da socialidade e dos contextos, a das ordens ou subsistemas, e, enfim, a do político-religioso.

3.2.2 Pensamento das Ordens, Pensamento dos Contextos e a Dimensão do Político

Caillé opõe duas formas de raciocínio, o *pensamento das ordens* – que é o pensamento estrutural-funcional – e o *pensamento dos contextos*, que é o pensamento da intersticialidade multidimensional do que podemos chamar de mundo da vida (*Lebenswelt*).

As sociedades são compostas, ao mesmo tempo, de contextos e de sistemas ordenados. O pensamento das ordens está correto em afirmar que existe uma irredutibilidade entre as distintas ordens ou subsistemas, uma vez que existem invariantes da condição humana que desencadeiam experiências recorrentes e dotadas de sistematicidade na história, não sendo infinito o campo de possibilidade das estruturas da experiência humana.[356] Cada ordem tem um campo de virtualidades, que, uma vez aberto, desdobra uma forma simbólica específica com

[356] CAILLÉ, A. TAUA, “Du Politique. ou: La Contextualité Générale”, manuscrito. É o caso das disjunções entre as três ordens no mundo moderno segundo Gauchet – o direito, o político e a história –, que, por sua vez, foram possíveis porque político e religioso se separaram, primeiramente, e, depois, o social, o econômico e o individual. Cada esfera diferenciada no mundo moderno pode ser considera, com Cassirer, como *formas simbólicas*.

uma coerência e princípio próprio. É bom, portanto, que elas sejam diferenciadas e relativamente independentes.

Caillé distingue, a partir do sistema AGIL de Parsons, quatro ordens: ordem econômica (questão do valor dos bens), ordem da política (questão do monopólio do poder coletivo legítimo), ordem social (questão do valor das pessoas) e, enfim, ordem cultural (questão dos valores partilhados). Cada ordem tem o seu contexto, que pode ser chamado, na linguagem da teoria dos sistemas, de "ambiente". As ordens são entrelaçadas dialogicamente, sendo, cada ordem específica, um ambiente interno ou externo das outras ordens. Contudo, não existem apenas *ambientes*, existem também *contextos não ordenados das ordens*: este é o nível da *socialidade primária*, que Habermas chama de mundo da vida. O pensamento do contexto se imiscui nos interstícios das ordens e no interior delas, não permitindo que elas funcionem plenamente de forma autopoiética. Por mais que as ordens tendam a operar na forma pura em relação a um ambiente selecionado por e para elas, ainda assim o pensamento "não ordenado" do contexto funciona *confundindo* os princípios, *embaralhando* as fronteiras e *parasitando* os sistemas – e, mais ainda, não permitindo serem *plenamente colonizado* por eles.

Caillé defende, desta forma, que uma boa parte da "carne intersticial" das ordens estrutural-funcionais provém do registro da socialidade primária, apoiando-se sobre, e sendo atravessadas por, relações interpessoais entre os indivíduos e grupos.[357] Por causa disso, a funcionalidade da ordem não pode ser criada *a priori* sem levar em conta a *indeterminação relativa* do nível da socialidade primária, que funciona de forma eminentemente espontânea, tendo sua própria lógica de organização – que, do ponto de vista do sistema, impõe ruídos e desordens, é caótica. Pela mesma razão, os efeitos da ação teleológica das ordens é *parcialmente imprevisível*, uma vez que depende da *resposta autoorganizada da socialidade primária* (o famoso *feed-back*), que a recebe, filtra e responde segundo uma outra lógica – pela *lógica dos dons e contradons* (Mauss) e por uma *racionalidade dialético-retórica* (Perelman e Habermas). Enfim, as socialidades primárias formam uma "cadeia de relações interpessoais cuja extensão e a compreensão não são limitadas *a priori*", representando, assim "o lugar de uma contextualidade não integralmente ordenada" (Ibid). *A tentativa de eliminar tal caos incontornável da socialidade donista e comunicativa é o caminho perverso da*

[357] CAILLÉ, A. TAUA, "Du Politique. ou: La Contextualité Générale", manuscrito.

instauração de um regime totalitário, como pudemos ver com Lefort, que buscando, obsessivamente, determinar o indeterminável, trabalhará *moendo a carne do social*.

Mas a sociedade não é composta apenas do conjunto das ordens entrelaçadas entre si e em relação com uma socialidade primária contextualizada e espontânea. Além disso, Caillé ressalta, assim como Lefort, Clastres e Gauchet, que, muito embora as ordens tenham uma estrutura determinada e se articulem segundo uma lógica própria, ainda assim existe uma *decisão política* implicada no seu advento, que está na dependência do *contexto social-histórico* de onde emerge a virtualidade histórica em condições contingentes. Neste ponto, Caillé acrescenta à *disjunção entre sistemas e mundo da vida* a *dimensão do político.* A depender da decisão, as ordens serão desenvolvidas "autopoieticamente", desencrustadas da sociedade mais ampla, ou, inversamente, serão submetidas às exigências do contexto, trabalhando encrustradas no social. O grau de autonomização é, portanto, definido por uma *decisão política* que não implica qualquer necessidade (Ibid); e que também não implica necessariamente *consciência política*; ao contrário, em grande parte da história humana as sociedades se instituíram *inconscientemente* por uma decisão política que negar tal desencrustramento das ordens da política, primeiramente (sociedades contra o Estado), e da economia, posteriormente (sociedades selvagens e tradicionais).

Desta forma, o debate contemporâneo sobre a autonomização dos subsistemas práticos, que marca a atual crise econômica, incluindo o estado do debate do ano de 2015 na Europa e no Brasil, não deve operar um *luto político*, isentando o social de uma decisão sobre como e em que nível deve operar a autopóiesis dos subsistemas. Já falamos o quanto que isso tem de demissionário relativamente à essência política da sociedade. Seguindo as trilhas de Lefort e Gauchet, Caillé opera, portanto, com a distinção entre *a* política e *o* político, a fim de reforçar a necessidade de acentuar o "momento instituinte da relação social", que estabelece o modo de ligação entre as diversas ordens instituídas.

A partir do ponto de vista do *político*, podemos, assim, conciliar duas teses aparentemente antagônicas: a afirmação da necessária autonomia das ordens, por um lado, e a afirmação de sua necessária contextualização, por outro. Caillé reconhece que a dualidade habermasiana entre o sistema e o mundo da vida é uma tentativa de conciliar pensamento das ordens e pensamento dos contextos; contudo, ele diz que a tentativa habermasiana deve ser seguida na condição, contudo, de

mostrar como, de um lado, as ordens funcionais da socialidade secundárias se apoiam sobre as relações interpessoais regidas por uma exigência de não-funcionalidade e abertas à indeterminação nascida da imprevisibilidade dos encontros e das alianças, de confiança e de desconfiança enlaçadas através do operador do dom; e, de outro lado, como "a articulação e o modo de relação entre as diferentes ordens e seus interstícios dependem da relação propriamente política à indeterminação do conjunto" (Ibid). Ou seja, na condição de reconhecer que, além das ordens e dos contextos, existe a dimensão mais fundamental d*o político*.

O político é definido por Caillé, na esteira de Lefort, como a instância, o momento e a decisão que separam o dentro e o fora, os amigos e os inimigos, fazendo com que a sociedade exista como esta sociedade-aí, e não como outra.[358] Existe uma decisão primeira que é incontornável e ponto de partida para o pensamento político: o *a priori* do corpo político que faz de uma sociedade si mesma. As socialidades primária e secundária somente podem funcionar, se desdobrar e agir no quadro geral deste *a priori* político, que, sendo a integral dos dons e das recusas dos dons feitos pelos membros de uma comunidade política, também está o tempo todo, recursivamente, sofrendo a ação das ordens e das dinâmicas da socialidade primária. "As comunidades políticas são antes de tudo comunidades do dom [...] uma comunidade política é fundada pela integral (no sentido matemático do termo) dos dons" (CAIILÉ, p. 40).

Sendo o dom uma forma de associação tecida para a administração do conflito entre os seres humanos, que transforma inimigos em aliados, ele é o operador primeiro do político, que deve ser compreendido como *uma relação de dom e contradom agonística generalizada*, compondo uma integral que define *as fronteiras mais gerais entre eles e nós*, entre hostilidade e paz. Em poucas palavras: o político é a generalidade transversal do ato de *constituição* efetuado pelo dom agonístico (CAIILÉ, 1998, p. 252). Tal *constituição* política surge da sociedade como um todo, como sendo a resultante dos dons singulares efetuados, aceitos e retribuídos – ou não feitos, recusados e não retribuídos – pelos múltiplos agentes, compondo-se um sistema simbólico que os fixam, comemoram e representam (no duplo sentido da palavra, encenam e o re-apresentam por linguagem emocional, proposicional e normativa).

[358] CAILLÉ, A. "Encastrement (embeddedness) et politique. Pensée des ordres et pensée du contexte", manuscrito.

Neste sentido, a intuição durkheimiana está correta. Não basta fazer a somatória de todas as relações interpessoais e suas redes para que se tenha aí uma sociedade tal como conhecemos. Existe, além das partes, a composição de um todo, ou ao menos de um conjunto, que é aquilo que constituirá a unidade plural da sociedade: o *ser-conjunto*; que é, realmente, uma modalidade de subjetividade coletiva (cabendo a nós tão somente não hipostasiá-la em uma subjetivade com vontade e ação própria, o que nem Durkheim o fez propriamente). Esta subjetividade se sustenta simbolicamente, antes que empiricamente. E as instituições políticas – como o Estado – ou culturais – como a nação –, não são, como vimos com Lefort e veremos com Gauchet, fenômenos meramente empíricos, mas sim simbólicos: o Estado não se sustenta pela dominação, nem é um mero poder empírico exercendo a gestão dos negócios públicos; o Estado é, antes de tudo, um poder simbólico.

Portanto, para pensar o político, temos que nos situar no nível de uma dimensão original do social, de sua própria instituição. Se a proposta é a mesma que a de Lefort, Caillé contribui, desenvolvendo as intuições de Mauss, de forma específica: pensar tal instituição depende de uma teoria do *dom constituinte*, que, por sua vez, se articula em duas lógicas primeiras, não apenas a do *político*, como também a do *religioso*.

3.2.3 A Instituição do Social: o Político-Religioso

> Antes que se possa passar alguma coisa no *interior* da sociedade, ainda é preciso que ela tenha sido criada, incondicionalmente, em uma certa relação a tudo o que ela não é, a sua *alteridade*. Esta criação, este momento instituinte, sem cessar renovado e reiterado, é o fato não d*a* política e d*a religião*, mas sim d*o* político e d*o* religioso, sempre intrincados, do político-religioso, portanto. (CAILLÉ, p. 46-7)

O político é, na verdade, uma modalidade do dom, que é o *operador político primeiro*, que se desdobra em duas lógicas que se articulam, conjugando-se ou disjuntando-se: o político e o religioso. Pelo dom constituinte podemos pensar, portanto, a questão, posta por Lefort, da articulação entre o político e o religioso, que está, na verdade, no coração de todas as tentativas de elaborar uma sociologia geral.

Em Caillé, assim como em Lefort e Gauchet, o religioso e o político constituem conjuntamente o momento instituinte do social, no que trabalham com a distinção entre *a* política e *o* político, entre *a* religião e *o* religioso – o político está para a política assim como o religioso está para a religião, assim como o instituinte está para o instituído. O político se distingue e é anterior à política; o religioso se distingue e é anterior à religião. O político-religioso é a capacidade de instituir a sociedade enquanto tal, estabelecendo seus limites, em relação a uma *exterioridade* e uma *alteridade* (alteridade que pode determinada e/ou indeterminada).[359] Transcendência, alteridade e identidade são tecidas conjuntamente. "A transcendência está no seio da identidade, é o que a excede e a constitui. Ao mesmo tempo seu suplemento e sua disseminação".[360]

É por meio do político-religioso que as sociedades relacionam-se consigo mesmas traçando as fronteiras: com *o político*, como já dissemos, são tecidas as fronteiras entre o dentro e o fora, os amigos e os inimigos; com *o religioso*, são tecidas as fronteiras entre os praticantes e os não-praticantes, os crentes e os descrentes, entre os humanos e os sobrehumanos e os sub- ou não-humanos.[361] Desta operação instituinte derivam as *ordens ou subsistemas sociais*, incluindo as instituições da política e da religião.

O político refere-se, assim, à ação e ao *poder* no sentido de Lefort, ao passo que o *religioso* se refere aos símbolos ou meta-símbolos, ao saber e ao crer. *A política* visa o monopólio do poder, *a religião*, o monopólio do crer e dos saber: "A política tem por objeto a conquista e a gestão do poder central e geral no seio de uma sociedade. A religião visa o controle do crer, do ritual e do saber geral no seio de uma sociedade".[362] "Da mesma forma que a política gera a dominação legítima ao estruturar o momento instituinte do político, da mesma forma a religião visa ao monopólio do crer, da ação ritual e do saber legítimos ao estruturar o momento instituinte do religioso".[363] Mas tanto a política quanto a religião somente surgem, propriamente falando, com o advento das grandes religiões e das grandes polities. Como veremos em Clastres e em Gauchet, não existe propriamente política e religião dentre as sociedades de "religião primeira". Pois que a comunidade política

[359] CAILLÉ, A. "Le politico-religieux: dix-sept (plus une) thèses embryonnaires écrites dans un esprit de topique sociologique". Revue du MAUSS, 1/2002, no 19, p.304-308, tese nº6.
[360] Ibid, tese nº17.
[361] Ibid, tese nº2.
[362] Ibid, tese nº5.
[363] Ibid, tese nº8.

estruturada religiosamente constitui um ser-conjunto recebido pelos predecessores, aliados, em que os humanos-aí se veem como herdeiros e devedores, que por sua vez serão os legatários das gerações ulteriores, de tal forma que, não havendo propriamente diferença entre política e religião, a tradição é o dom através do tempo, constituindo o conjunto dos dons transgeracionais.

O político-religioso institui-se tridimensionalmente: (a) a dimensão horizontal e espacial é aquela do *político,* que *faz a paz e a guerra*, traçando as fronteiras entre o aqui – os próximos –, o lá – os amigos-aliados – e o alhures – os estrangeiros-inimigos; (b) a dimensão diagonal e temporal, que é constituída *tanto pelo político quanto pelo religioso*, que faz a *vida e a morte*, traça as fronteiras entre o presente, o passado e o futuro, entre os ascendentes e os descendentes, entre os ancestrais mortos e as gerações futuras; (c) por fim, a dimensão vertical, que engendra a *sorte, o destino*, o *propício*, a *graça*, como também o *fardo*, a *fatalidade*, o *pecaminoso*, a *desgraça*, é aquela d*o religioso*, que traça a fronteira do aqui-embaixo com, de um lado, o além-suprassensível – as entidades invisíveis –, e, de outra parte, com o aquém-natureza – as entidades sub- ou não-humanas.

O momento instituinte tridimensional do político-religioso se efetua no espaço de trocas de dons, que constitui e tece a divisão entre *o dentro* e o *fora* de uma determinada constituição política. Como vimos com Mauss, o *dom agonístico* é o operador simbólico de alianças com os inimigos de ontem ou com os possíveis inimigos de hoje e amanhã. Ele é o ato político por excelência, uma vez que provém de uma *decisão* que institui a fronteira entre os amigos e os inimigos e entre o interior e o exterior. Por ele, opera-se “a passagem da desconfiança à confiança, da hostilidade à paz, do para si ao para outrem, do isolamento e do abandono à aliança, da morte à vida, da regra, da coerção ou da lei à liberdade, à ação e à criação”;[364] mas tal operação não deixa de constituir, no mesmo ato, o polo oposto. Por causa disso, podemos considerar que ele é a continuação da guerra pelos meios da paz (Clausewitz) (CAILLÉ, p. 146) – o que fica evidente no *potlatch* (como vimos no capítulo II) que é manifestamente um ato de guerra contra a guerra.

O dom instaura, portanto, uma tripla aliança nestas três dimensões: (a) na dimensão horizontal e espacial própria do *político*, temos a esfera própria do *dom agonístico,* mas onde também atua o dom partilha ou fílico (principalmente na relação com os próximos e os parentes, instituindo a esfera do familiar, do amor e da

[364] Ibid, tese nº11.

amizade), nos dons feitos entre os humanos – aos próximos (aqui), aos amigos-aliados (ali) e aos inimigos (alhures), caso se pretenda converter os inimigos em aliados, ou evitar que a inimizade se torne guerra, transformada então em rivalidade; (b) na aliança *diagonal e temporal*, onde se instituem tanto *o religioso* quanto *o político*, temos a esfera própria do *dom-partilha ou fílico*, feito entre as gerações, entre mulheres (filhas e irmãs), entre homens (pais e filhos), entre homens e mulheres (reprodução, pai/filha, mãe/filho), entre mestres e alunos (transmitindo cultura), todas são operações que fazem passar da esterilidade e/ou da morte à vida e à fertilidade; (c) enfim, na dimensão vertical do *religioso*, temos a esfera própria do *dom oblativo*, que é feito entre os humanos e as entidades invisíveis, dom feito aos seres sobrenaturais ou aos seres não-humanos ou subhumanos.

A interseção entre o político-religioso é feita pelos rituais e pelas grandes narrativas; ou seja, tanto mítica, quanto ritualmente.[365] Caillé desenvolve, a respeito disso, uma diferenciação entre signos, símbolos e meta-símbolos. A diferença entre signos e símbolos já foi apresentada anteriormente, mas ele acrescenta à definição de símbolo a sua função de organização da narrativa: os *signos* são denotativos e discricionários, organizando-se em discursos, ao passo que os *símbolos* são "signos de signos, alianças entre signos que se referem à aliança entre os homens e que determinam as condições de emprego dos signos ao decidir a respeito do que faz sentido. Eles concernem às relações entre os signos. Eles se organizam em narrativas".[366] Por sua vez, os meta-símbolos, ou grandes símbolos, determinam as condições de emprego dos símbolos, dizendo respeito às relações entre as relações, sendo, portanto, os símbolos instituintes, organizando-se em grandes narrativas. Segundo ele, o *religioso* está vinculado à origem dos meta-símbolos, que seriam símbolos originários que marcam a unidade singular e contingente de uma sociedade, sendo o “código dos códigos”, o “modo de engendramento dos símbolos e narrativas que fazem sentido”[367], constituindo-se na relação com uma *quádrupla transcendência/identidade/alteridade*: (a) transcendência da natureza e do cosmos, instituindo a relação entre animalidade/espiritualidade; (2) transcendência do Outro-Inimigo-Estrangeiro, que institui a oposição cultura/natureza, humano/bárbaro; (3) transcendência da Origem, instituindo as oposições entre sentido/não-sentido,

[365] CAILLÉ, A. “Le politico-religieux: dix-sept (plus une) thèses embryonnaires écrites dans un esprit de topique sociologique”, tese nº4.
[366] Ibid, tese nº7.
[367] Ibid, tese nº14.

vida/morte, fatalidade/destino; (4) e transcendência da sobrenatureza espiritual (o simbólico enquanto tal).[368] Enfim, "a religião [sic. o religioso] põe a questão da relação dos sujeitos à animalidade/espiritualidade, à amizade/inimizade consigo ou com os outros, à origem e ao destino. Mais geralmente, o meta-simbolismo põe a questão da origem da lei e do sentido da morte, da origem da vida e dos possíveis para a liberdade, da harmonia e do conflito entre os seres".[369]

Desta forma, o político e o religioso, co-instituídos pelo operador simbólico do dom, pelo qual se formam (*mise en forme*), encenam-se (*mise en scène*) e produzem-se sentidos (*mise en sens*) para um determinado conjunto humano-social, opera uma integral de três níveis de aliança que constituem algo que podemos chamar de um *regime*; chamemo-lo de *regime político*, que na verdade, poderia ser chamado de regime político-religioso. Os símbolos e as narrativas que rememoram, encenam e (re-)constituem o dom fazem com que uma sociedade ao mesmo tempo se reproduza no tempo como ela mesma e estabeleça um diferença permanente, uma vez que, como Lefort demonstrou, o que caracteriza o ser do social é o fato de ser ontologicamente aberto e, por isso, instituição permanente. Instituição que é feita no duplo jogo do político e do religioso – se o político é referido ao *dom*, o religioso é à *doação* (*donation*).[370]

Tal teoria do político-religioso precisa ser esclarecida, agora, por uma teoria anti-utilitarista da ação; afinal, falamos de dom sem ter desenvolvido a articulação entre a *teoria do dom* e a *teoria da ação*. É na articulação da reflexão sobre o político(-religioso) e a teoria anti-utilitarista da ação que se fundamenta uma filosofia moral e política capaz de orientar uma ação transformativa à altura do desafio democrático contemporâneo.

---

[368] Ibid, tese nº15.

[369] Ibid, tese nº17. "A alteridade transcendência é sempre sexuada-generada [*sexuée-genrée*]" (tese nº16). É necessário pensar melhor estas distinções e suas correspondentes dicotomias. Não segui inteiramente Caillé aqui, apresentando dicotomias que ele não faz.

[370] Interpretando Caillé em um artigo feito em um encontro no Vaticano, Frédéric Vandenberghe faz uma esplêndida análise desta dupla leitura possível do dom (a política e a religiosa), a do *don* e da *donation*, da *voix* e da *croix*. Infelizmente não poderei explorá-la aqui. VANDENBERGHE, F. "Entre la voix et la croix, le don et la donation". *Revue du Mauss permanente*, 2009.

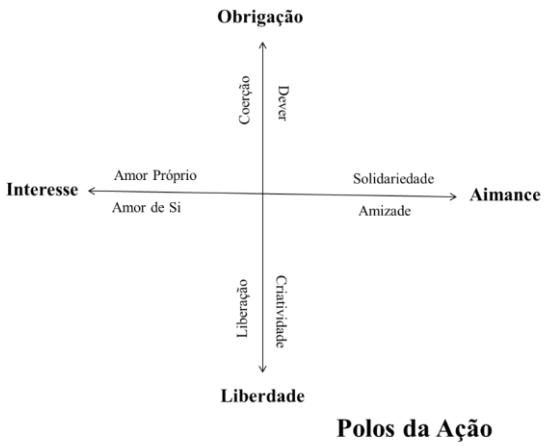
3.3 TEORIA ANTI-UTILITARISTA DA AÇÃO

Antes de se construir algo sobre as fundações de um suposto paradigma, é preciso evitar estabelecer alicerces demasiado frágeis decorrentes de uma concepção reducionista do dom, pelo que é importante assinalar a complexidade do dom e estrutura tetradimensional e pluralidade de móbeis da ação (3.3.1.), ao que se segue uma análise da estrutura elementar do dom (3.3.2.), a fim de, em seguida, passar (3.4.) à *questão da busca de reconhecimento*.

3.3.1. Complexo do Dom: Interesse e Desinteresse, Liberdade e Obrigação

O dom é, ao mesmo tempo, interesse e desinteresse, liberdade e obrigação. O dom não é apenas desinteressado. A teoria anti-utilitarista da ação não afirma que as ações não envolvem interesse; ao contrário, o interesse entra como um polo da ação dentre outras. O que ela tem em vista é o desenvolvimento de uma teoria *anti*-utilitarista, e não *an*-utilitarista, da ação, orientada pela refutação da pretensão utilitarista de fazer do interesse o soberano da ação.

Ao invés, portanto, de realizar uma redução da ação ao polo do desinteresse, a teoria propõe outra lógica da ação, à qual nos referimos acima como sendo uma *gramática complexa da ação.* O ponto de partida é assumir que a lógica do dom é complexa e que a inteligência do paradoxo do dom traz uma plena inteligibilidade do fenômeno político e da condição de possibilidade da existência humano-social. A ação social pode ser axiomatizada, a partir da lógica do dom, compondo a seguinte figura proposta pelo próprio Caillé:



Caillé propõe como denominação do polo oposto ao interesse o neologismo *aimance* (que poderemos traduzir pelo neologismo "amância"); o que é feito como uma forma de afastar a noção de "desinteresse". "Amância" é uma forma de interesse: mas não *interesse por si*, e sim *interesse por outrem*.[371]

Com este esquema, podemos entrever como entram em cada quadrante as dimensões da ética. Tal discussão ética está subdesenvolvida em Caillé. Ele sugere tais inserções dos temas das éticas nos quadrantes, mas não as desenvolve suficientemente. De todo modo, é importante se perceber como a matriz é construída: (a) *amizade* e *criatividade* são composições de interesse por outrem e de liberdade (o que nos faz lembrar Spinoza), sendo que, na amizade, prevalece o interesse por outrem, na criatividade, a liberdade[372]; (b) *solidariedade* e *dever* são composições de interesse por outrem e de obrigação (o que nos faz lembrar certas doutrinas religiosas), sendo que, no dever, prevalece a obrigação, na solidariedade, a amância; (c) a *liberação* e o *amor-próprio*[373] são composições de interesse por si e de liberdade, sendo que, na liberação, prevalece a liberdade, no amor de si, o interesse por si; (d) por fim, o amor-próprio e a coerção são composições de interesse por si e de obrigação, sendo que, no amor-próprio, prevalece o interesse por si, no dever, a coerção. Este último quadrante – amor-próprio e dever – é extremamente importante para a teoria anti-utilitarista da ação, uma vez que tenta mostrar, não sem diálogo possível com a teoria crítica alemã de Adorno/Horkheimer a Habermas, que o amor-próprio, que é a forma egoísta do amor do sujeito por si mesmo, não cai na dimensão da liberdade, nem da criatividade, mas sim em um fechamento de si voltado à auto-preservação na luta pela vida, submetido à coerção,

---

[371] Caillé decompõe, *de forma interessante*, o *conceito de interesse*, que aparentemente é de fácil conceituação e unívoco, em diversos tipos de interesse: *interesse por si*, *interesse-obediência*, *interesse por outrem* e *interesse passional*. O maior esforço do autor é de evitar a redução de todos os tipos de interesse ao interesse instrumental, o interesse por si. Ainda que a proposta seja boa, as definições de cada uma destas modalidades de interesse são, contudo, muito sintéticas, cabendo maiores desenvolvimentos posteriores. Por isso não entro aqui em tais distinções. Para evitar o neologismo, utilitarei o termo "interesse por outrem".

[372] Concepção esta de criatividade que remete a uma teoria antropológica do jogo, iniciada por Huizinga, que deve ser integrada à teoria do dom agonístico. Caillé assinala claramente: "É provavelmente no domínio do jogo que vemos aparecer o mais claramente a dimensão da liberdade-generatividade. E igualmente do interesse por, a menos que não se tratasse de interesse pela gratuidade, a graça e a liberdade [...] não existe jogo sem acordo com o adversário, sem reconhecimento do valor do parceiro rival, amigo efetivo ou potencial. Joga-se contra ele, mas também com ele. Contra-com [...] Huizinga [...] joga-se além do interesse por si e por outrem, além da obrigação. O que faz a essência do jogo é a margem de erro [...] joga-se por jogar. Cria-se por criar. Age-se por agir. É por esta razão, como o mostra Huizinga, que o jogo é a matriz de toda invenção cultural" (CAILLÉ, A. TAUA, manuscrito).

[373] Caillé segue a distinção entre amor-próprio e amor de si feita por Rousseau do *Ensaio sobre a Origem das Desigualdades*. Em termos contemporâneos, o amor-próprio é o egoísmo, o fechamento monádico de si mesmo, ao passo que o amor de si é a auto-estima, que, para ser construída, passa pela relação a outrem. Caberia ainda retomar a distinção de Tocqueville entre *egoísmo* (que é uma paixão universal) e o *individualismo*, como fenômeno próprio das sociedades democráticas (uma paixão dos indivíduos democráticos).

senão de outrem e da necessidade do interesse por ou de outrem, certamente à coerção objetiva dos sistemas que impõem aos sujeitos se adaptarem para preservarem a si mesmos.

Importa perceber que a estrutura tetra-dimensional é contraditória e permeada de contradições; ela forma um complexo. Nenhum dos quatro polos da ação social se confunde inteiramente com o dom, uma vez que o dom é o próprio operador simbólico da estrutura fundamental, e não um dos polos. Para utilizar a terminologia de Edgar Morin, os polos estão em relação *dialógica* operada pelo dom, ou seja, são ao mesmo tempo antagonistas, concorrentes e complementares.[374] Nesta relação, é impossível *reduzir absolutamente* um polo ao outro ou romper o laço que os ligam; é impossível igualmente hierarquizá-las *a priori*, a fim de fazer com que uma derive dedutivamente de outra, o que é sempre tentado pelas *teorias reducionistas da ação*, como, por exemplo, no utilitarismo.[375] Ainda que sejam irredutíveis em última instância, é sempre possível, *teoricamente*, fixar um polo a fim de operar uma *redução relativa* dos outros. É o que é feito pelas *teorias monistas* dentro do campo de quatro reduções possíveis: redução ao polo do interesse, ao polo da amância, ao polo da obrigação e ao polo da liberdade. Contudo, se é possível *purificar* típico-idealmente a estrutura complexa da ação, ela sempre deixa resíduos, o que faz com que a *teoria sistemática* tenha, para manter a coerência, de abandonar a simplificação partindo para uma teoria multidimensional e complexa. Eles estão sempre, de fato, ligados e, mesmo, misturados entre si. A separação entre os polos somente é possível, assim, enquanto um ideal-tipo weberiano, porque é impossível que, empiricamente, qualquer ação humana se desdobre *tão somente* em uma dimensão. Isso não se deve apenas ao fato da existência de condições empíricas, mas também porque cada qual se define em relação ao oposto – somente há liberdade em oposição à obrigação, e reciprocamente, somente há interesse em oposição ao desinteresse e reciprocamente,[376] onde os opostos se

[374] Uma *relação dialógica* é "uma unidade complexa entre duas lógicas, entidades ou instâncias complementares, concorrentes e antagonistas que se nutrem uma a outra, se completam, mas também se opõem e se combatem" (MORIN, E. M3, p.1472). Uma relação dialógica é diferente de uma *relação dialética* pelo fato que, na dialética, a contradição é suprassumida em uma síntese superior, ao passo que, na dialógica, os antagonismos e as contradições permanecem como sendo constitutivos da complexidade de um fenômeno.

[375] De forma utilitarista, podemos deduzir de um suposto *fato primeiro da satisfação dos interesses* a obrigação diante da lei, da obrigação diante da lei a uma (pseudo-)liberdade, da liberdade à (dissimulação de)amância. Ainda voltarei a isso quando tratar da estrutura elementar do dom, onde tal forma de interpretar o dom não aparece somente do ponto de vista do *téorico*, mas também do ponto de vista dos *atores*.

[376] No que podemos falar, sem querer com isso pagar tributo a qualquer tipo de misticismo, que a lógica não é dicotômica, mas sim de oposição na forma de yin-yang. Nesta oposição própria do pensamento chinês podemos ver, com Morin, não uma cosmologia; mas sim uma lógica: ela significa *logicamente* que existe uma *unidualidade*

contêm um ao outro ao mesmo tempo em que se distinguem, sendo uma questão de composição e de gradações, e não de disjunções e reduções.

Pela mesma razão, temos, de direito e de fato, *a reversibilidade de um no outro* (CAILLÉ, p. 24-5). Uma reversibilidade que tem um caráter paradoxal, como bem mostrado pela dialética hegeliana: nos extremos os contrários se beijam. Neste sentido, é pela exacerbação dos polos que podemos encontrar as *perversões dos dons* com potenciais mortíferos, onde, paradoxalmente, os extremos se revertem uns nos outros: (a) é na busca da *paz* plena que se chega ao abismo da *violência* sacrifical e do autossacrifício; (b) é no *interesse* exacerbado *por si mesmo* que se encontra, com o aprofundamento até os limites de si, um vazio e a *plena abertura a um outrem* sem rosto; (c) é *no interesse exacerbado por outrem* que se manifesta, no seu limite, um *interesse puramente egoico* sobre si mesmo olhando no espelho[377]; (d) é na *plena liberdade do dom* que descobrimos a impossibilidade de exercê-lo no mundo humano, em meio a uma desconfiança própria do "estado de natureza" e a guerra de todos contra todos, relegando-o ao plano etéreo do mundo espiritual e do Outro mundo sobrehumano, e demandando uma *obrigatoriedade* do dar e o momento da coerção; (e) é na *plena obrigatoriedade* que o dom deixa de existir, restando apena a coerção da lei e a hipocrisia moral, apagando-se qualquer traço de subjetividade humana e de reconhecimento mútuo; (f) enfim, é na busca de *plena concórdia* que explodem as discórdias, assim como é pela *aceitação da discórdia e da presença irredutível de outrem* que se torna possível um entendimento em comum entre seres humanos igualmente livres, que se torna possível, como nos mostrou Lefort, a *invenção democrática*.

O dom é, portanto, o operador simbólico da estrutura contraditória que compõe e disjunta, ao mesmo tempo, o material e o espiritual, o subjetivo e o objetivo, o universal e o singular, permitindo uma aliança durável entre os humanos pelo movimento de suas estabilidades e instabilidades, fazendo o movimento do *instituído e do instintuinte*, que funda politicamente a sociedade, e existencialmente

---

de dois princípios primeiros que se opõem entre si ao mesmo tempo que se completam e se nutrem um ao outro. Para a lógica do pensamento moderno, que tende a operar pelos princípios da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído, é difícil conceber tal unidualidade, a não ser que se seja formado em Hegel, ao mesmo tempo que vacinados pelas reversões, às vezes um pouco forçadas, que retornam ao um por uma síntese evitando que se permaneça no unidual (MORIN, E. M3, p.1482).

[377] Penso no antigo e brilhante livro Denis de Rougemont, escrito em primeira versão em 1939, sobre a história do amor no Ocidente. Ainda que feito sob uma referência católica que lhe dá uma posição muito religiosa, o livro é, até onde sei, a principal análise existente de paixões e sentimentos pela perspectiva de fatos sociais totais (ainda que ele não utilize o termo, ele faz o trabalho): ROUGEMONT, Denis de. *História do amor no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003 [1939/1972].

um sujeito humano. É por isso que ele é o operador por excelência da *constituição política*, bem como da *subjetivação humana.*

O caráter paradoxal do dom permite que se institua um *laço humanamente possível*, em que, pela encenação e pôr-em-forma da troca complexa do dom são simbolizadas as vontades dos indivíduos e das coletividades de iniciar ou manter as relações. Sendo ao mesmo tempo obrigatório e livre, ele *enlaça a todos*, pela sua obrigatoriedade, mas *os mantém a uma certa distância*, pela sua liberdade. É na hibridação dos opostos e na sua mistura, que ao mesmo tempo compõe e dispõe, conjuga e disjunta, as referências simbólicas da lei, do poder e do saber, do si mesmo e do outro, do aqui, do alhures e do além, do visível e do invisível, do original, do ontem, do agora, do amanhã e do porvir, que o dom compõe o espaço-tempo humano-social do político. É, portanto, na e pela atmosfera do dom que os humanos constroem um espaço-tempo humanamente habitável.

Ainda que insira a dimensão do interesse por si, a estrutura parte de uma constatação *antropológica* que subordina a relação a si a algo mais fundamental: a abertura originária a outrem.[378] O ponto de partida antropológico é de que: *fechamento de si e abertura de si são cooriginais para a constituição de um sujeito vivo*.[379] Ainda que possamos ficar em um nível fenomenológico de argumento, com ressonâncias hegelianas, Caillé nos remete, contudo, assim como Morin, aos debates em torno da biologia e da psicologia que – por outros caminhos do que o da filosofia – redescobre a abertura originária inscrita na própria condição de existência de um ser vivo em geral e de um ser humano em particular.[380]

Ele recorre aos exemplos da etologia como suporte empírico para sua teoria tetradimensional da ação. Com tais exemplos tirados da vida animal, podemos romper com o *suposto naturalismo da axiomática dos interesses*, dizendo que nem mesmo no mundo animal, onde os velhos ou novos darwinismos buscavam a lei ubíqua da luta pela vida, reina soberanamente o interesse por si e o cálculo do interesse mobilizado pela autopreservação. De fato, é preciso matar e comer para viver, ou seja, existe uma *luta pela vida*. Mas, também, existe uma capacidade de

[378] Fato este que nos remete, de imediato, não apenas à fenomenologia em geral, como também aos desenvolvimentos de Lefort sobre a divisão originária do social como sendo condição de possibilidade de uma subjetividade e de uma consciência de si.

[379] Constatação esta que poderia estar na origem de uma teoria das formas de amar, que não reduza o fenômeno do amor nem à dimensão de *eros*, nem a de *agapè*, nem à de *philia*, mas sim as integre dentro da estrutura complexa do dom. O interessante texto do ensaísta-filósofo Comte-Sponville sobre as três formas de amor é um bom guia: COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, capítulo sobre amor.

[380] Para o que se segue neste parágrado: CAILLÉ, A. TAUA, cap.3 e 4.

tornar-se consciente do que o outro deseja, crê ou sente expandida no mundo animal: se existe interesse por preservar a própria vida, também existe, no mundo animal, cooperação, reciprocidade, empatia, simpatia. Os *sentimentos morais demasiado humanos* possuem um suporte naturalista. Empatia e senso moral não são monopólios humanos, pois existe no mundo animal a capacidade de se pôr em imaginação no lugar da vítima, aquela capacidade, mesma, que o Adam Smith dos sentimentos morais, e não da mão invisível, demonstrou.[381] Certos animais (macacos antropoides, elefantes, golfinhos) têm: (a) capacidade de identificar os estados emocionais de outros, da *empatia,* de se porem no lugar do outro passando pela consciência de si, havendo, portanto, *complementaridade entre relação de si a si* e *a abertura à alteridade*, entre interesse por si e interesse por outrem[382]; (b) capacidade de realizar atitudes cooperativas, mesmo fora do núcleo familiar, respeitando regras de reciprocidade, seguindo um curso de memória de duração mais ou menos longa (ou seja, a reciprocidade é posta no tempo) e obedecendo a certo senso de justiça; (c) e também, no reverso, assim como nos humanos, existem certas manifestações de generosidade interessada, um "interesse no desintesse", como diz Bourdieu.

Feitas tais considerações sobre a tetradimensionalidade da *estrutura simbólica do dom*, é preciso ainda analisar a *estrutura interativa*, em que pelo menos dois atores assumem posições em função das quais o dom se definine enquanto dom.

3.3.2 Estrutura Elementar do Dom: Dar, Receber, Retribuir, Demandar, Visar

Apresentamos, no segundo capítulo, um esquema do sistema do sacrifício[383]; falta-nos ainda explorar um esquema da estrutura elementar do dom. O sacrifício é um dom assimétrico e vertical, por isso é que institui a aliança vertical característica do *religioso*; ao passo que o dom é horizontal, por isso que institui a aliança horizontal e espacial do *político*. Quando temos um regime político, como

[381] Refiro-me a um livro de Adam Smith que não parece ter deixado de influenciar a teoria habermasiana da teoria do agir comunicativo: SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1759].

[382] Caillé desenvolve um conceito de *empatia* que distingue de simpatia e antipatia, de um lado, e da *imitação*, por outro: devemos ver "na empatia o vetor geral da comunicabilidade e da reversibilidade entre eu e outrem, que ela seja afetiva (eu sinto como o outro que sente como eu) e/ou intelectual (eu penso como o outro que pensa como eu). Pode-se, então, entender por simpatia e antipatia as modalidades, respectivamente benevolente e malevolente, da empatia. A imitação é o vetor afetivo da empatia, a reciprocidade sua modalidade cognitiva, ou, se preferir, refletida" (CAILLÉ, A. TAUA, ibid.).

[383] Ver p.218.

veremos em Gauchet, em que o soberano terrestre está investido de uma lógica religiosa, haverá uma articulação teológico-política em que a relação entre os súditos e o Estado será operada por uma lógica tendencialmente sacrificial; ao passo que, uma vez instaurado o processo de democratização, a tendência será de *horizontalização* dos dons e contradons a ponto de instaurar uma ordem política fundada no contrato social: eis então que a relação passa a ser entre cidadãos em reciprocidade universal, em equivalência pura.

Para além da questão com o poder, temos, contudo, a questão mais geral da forma pela qual o dom opera no nível da socialidade primária. Não considero que devemos, tal como o faz Lévi-Strauss, desconsiderar os três momentos fenomenológicos do dom a fim de interpretá-lo como troca operando pela estrutura de reciprocidade. Por mais pertinente que seja tal operação de abstração, ela nos conduz a um nível de formalização que nos retira a dimensão do político; digamos que ela *desencarna o dom*, transformando-o em uma máquina combinatória altamente sofisticada. Por sua vez, considero que a distinção entre dar, receber e retribuir não é artificial, como o diz Lefort, que afirma que, na verdade, no dom está em jogo dar para que o outro dê. Esta interpretação do dom é mais interessante para nossa proposta do que a de Lévi-Strauss. Contudo, considero que é importante pensar nos distintos momentos separados, de forma a construir uma *estrutura elementar do dom*, para vê-la funcionando em diversas circunstâncias específicas. É no acionamento de tal estrutura em condições social-históricas específicas, em condições empíricas determinadas e sob traços e cores dados por pessoas de carne e osso, que podemos realmente dizer o que estava em jogo. Em alguns casos, teremos a supressão de um aspecto, ou o curto-circuito de um elemento, ou, ainda, a dominância de um elemento sobre outro, ou, enfim, a denegação de um aspecto como forma de realização, etc.

Eis, então, que temos de estabelecer, afinal, qual é a estrutura elementar do dom. Como foi mostrado por Mauss, o dom é triádico, compondo um ciclo de três obrigações – dar, receber e retribuir: alguém (doador) dá a alguém (donatário) algo (dom). O que é dado, quem deu e a quem? Cada momento é importante para a interpretação sociológica. Temos três termos em relação, cada qual tem um valor que deve ser interpretado em função do outro, a fim de podermos tanto decifrar qual é o dipositivo em jogo no dom – por exemplo, que estrutura política ele revela –,

quanto também quais são as condições de seu funcionamento bem sucedido e quais são as de seu fracasso.

O *dom* diz algo do ou altera o valor do *donatário*, bem como do *doador*, e *reciprocamente*, ou seja, o donatário, bem como o doador, diz algo do ou altera o valor do dom. Uma inadequada interpretação dos pesos em jogo pode levar a um dom mal sucedido: por exemplo, deu-se o dom errado ou inadequado, porque não se julgou bem o valor do donatário (o dom valia mais ou menos do que o donatário). Mas não está em jogo somente o *valor* dos indivíduos. Está também as *vontades* ou *necessidades*. Por isso que Caillé sugere, muito adequadamente, que levemos em conta um quarto elemento na estrutura do dom: a *"demanda"*. Não se dá qualquer coisa a alguém. Não somente porque o valor da pessoa está em jogo. Mas também porque o dom se dirige a alguém que demanda algo, não no sentido de *pedir*, mas sim, em bom português, no sentido de *precisar*. Mais uma vez, um dom errado ou inadequado pode ocorrer quando se interpreta mal uma demanda.[384] Devemos entender bem o que significa a demanda como parte do dom. De fato, o dom pode envolver o ato de dar algo diante de solicitação, sendo o exemplo clássico o da esmola. Contudo, na maioria das vezes, a lógica do dom funcionará pela denegação ou recusa do momento da demanda explícita, sob pena de inexistência do dom. Pedir um dom normalmente desfaz o dom, ou o desvaloriza. Por várias razões, dentre as quais retira do doador a *liberdade* de dar, que, como sabemos, é integrante do dom, juntamente com a obrigatoriedade. Se nos vemos como obrigados a dar, a doação deve ser voluntária e livre, caso contrário se torna um dever puro e simples, e eis que não há mais dom, torna-se trabalho ou papel cumprido.[385] Contudo, por outro lado, quando alguém solicita um dom, a recusa de dar por parte do doador interpelado pode ter pesado significado. Se, por um lado, dar livremente pode manifestar bom grado, de outro lado, não dar quando solicitado pode ser uma declaração de guerra ou um desprestígio agudo do donatário solicitante. Lembrando, enfim, que não evista demanda melhor do que dar primeiro.

Temos, portanto, uma estrutura quaternária nuclear do dom: alguém (doador) dá algo (dom) a alguém (donatário) que demanda algo (demanda). E ainda não levamos em conta o momento da retribuição. Mais importante do que a

[384] É só pensar na lógica de se dar presentes, dentre meias, buquês e carros, que logo nos virá a mente múltiplos exemplos de como se pode interpretar mal uma demanda.
[385] O exemplo do casal que briga porque um dos parceiros não faz mais dons, ainda que dê presentes, uma vez que o faz de "má vontade", ou "por obrigação" é clássico e elucidativo.

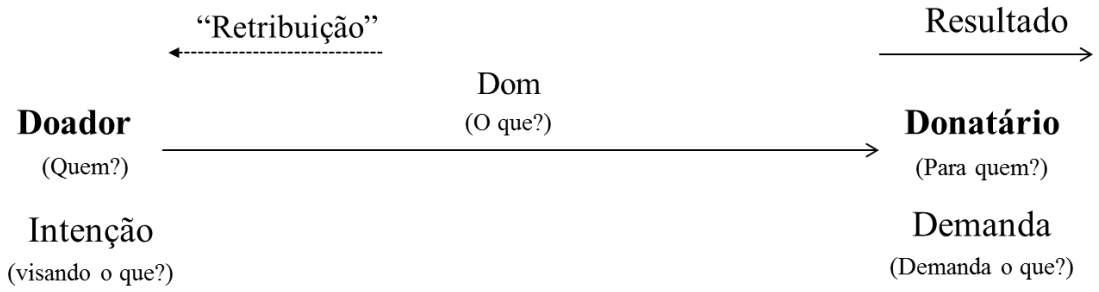
retribuição, é dizer que o dom produz um *resultado*, posto que um dom pode gerar, não uma retribuição ao doador, mas sim uma ação em determinado sentido oposto: por exemplo, no ciclo ampliado, A dá a B que dá a C... n... dá a A. Podemos interpretar, certamente, que *n* retribui a A o que deu a B. Mas o fato é que A deu a B com o resultado de B dar a C. Mas este exemplo é ainda muito insuficiente, posto que o dom não precisa necessariamente gerar mais dom. No raciocínio da escala social, certamente, percebemos que opera uma grande dança dos dons e contradons, em que vemos uma generatividade da generosidade: generosidade leva, em termos gerais, a generosidade. Isso é fundamental para os desdobramentos normativos do paradigma do dom. Mas, descritivamente, não devemos pressupor o efeito do dom.[386] O mais importante, neste caso, na dimensão da retribuição, é que ela pode ser de natureza infinita, dentre elas a gratidão e o reconhecimento, que servem de fundamento para uma teoria do reconhecimento como vemos na próxima seção.

Isso nos conduz ao último aspecto da estrutura, que é a visada da parte do doador. Podemos distinguir entre a intenção manifesta, a intenção "oculta" e intenção "inconsciente". Na perspectiva dos atores, vemos claramente que eles operam tal distinção. Se o doador é visto como operando duplamente, o dom terá um resultado completamente diferente do que se a intenção manifesta for tomada enquanto tal sem hermenêutica da suspeita. À pergunta "o que ele está querendo com isso?" coloca em cena a intenção *oculta*, se a entendermos como sendo a intenção que o doador *visa*, mas não revela ao donatário. Ela é diferente da intenção *inconsciente*, que é aquela que nem mesmo o doador sabe que opera: eis aí um terreno farto para a psicanálise e o marxismo; ao passo que a intenção oculta é o terreno fértil para o utilitarismo (como a teoria dos jogos e as teorias da ação estratégica mostram bem), onde os atores ganham ao jogar duplamente, ocultando suas intenções. A questão da intenção está sempre entregue ao trabalho da

[386] De todo modo, leva-se em conta a dimensão da retribuição como parte "oculta" do dom, no sentido em que para que haja dom ele deve ser generoso não manifestando a expectativa de retorno. A linguagem da malandragem, por exemplo, do "eu te ajudo, você me ajuda", ou "uma mão lava a outra", não é vista, socialmente, como uma moral do dom, mas sim como um "toma-lá-dá-cá" que normalmente é posto em um nível valorativo inferior ao que se chamaria de "dom autêntico": "se você é meu amigo, deve me ajudar sem pedir em troca". Não é por acaso que tal linguagem é utilizada não entre amigos, mas sim entre desconhecidos que visam a se beneficiar da linguagem do dom para realizar uma mera troca. Entre amigos, realmente, falar assim gerará uma séria lesão à amizade, posto que uma parte se manifestará como "interesseira". De outro lado, temos que determinadas moralidades se constituem pela recusa da reciprocidade como fundamento do dom. Eis a base do amor agapè. A incondicionalidade pura, o dar sem espera de reciprocidade, puro desinteresse.

interpretação, portanto, o dom é, necessariamente, instável: ainda que tenha sido bem sucedido, sempre pode ser *revisto*.[387]

Por fim, podemos esquematizar a estrutura do dom da seguinte forma:



Estrutura Elementar do Dom

O dom tem uma instituição biunívoca, ou seja, ele precisa, para que exista, de que doador e donatário assumam e aceitem seus papeis, que gera uma a *ambivalência e indeterminação relativa do dom*. Somente existe dom caso o donatário o receba como tal, reconhecendo-o como dom e, assim, reconhecendo o doador pelo dom que foi feito. Isso nos conduz à necessidade de uma *teoria do reconhecimento*, que, por sua vez, contribuirá, decisivamente, para uma teoria do sujeito e dos processos de socialização, sobretudo daqueles que são compatíveis com a invenção e a promessa democrática.

3.4 PARADIGMA DO RECONHECIMENTO: TEORIA DO VALOR SOCIAL

O tema do reconhecimento é inseparável de uma teoria da ação e da subjetividade. Somente após a construção de uma teoria antiutilitarista da ação é possível tratar adequadamente da questão das lutas pelo reconhecimento e, juntamente com ela, a questão da natureza das democracias contemporâneas; no caso, como as questões do reconhecimento e da democracia se articulam com a do

[387] O exemplo do casal que, após uma briga ou uma traição, reabre casos antigos, ou os reinterpreta à luz do novo fato, por exemplo, dizendo que "tudo o que você me fez não foi verdadeiro", é um exemplo clássico de que a operação do dom é permanentemente sujeita às oscilações das narrativas e da equivocidade dos símbolos. As cartas sempre podem se embaralhar. Até porque o movimento do dom e contradom é cíclico. O doador pode ser apenas um retribuidor; o donatário pode ser apenas alguém que recebe em troca. Eis aí que se pode fazer uma contabilidade moral do dom, caindo na linguaem da dívida e do credor.

interesse como mola da ação social, como o ultrapassam necessariamente – afinal, “uma teoria anti-utilitarista da ação tem justamente por primeiro objetivo evidenciar a irredutibilidade última do desejo de reconhecimento [e das lutas democráticas] aos juros” (CAILLÉ, p. 5).

3.4.1 A Virada de Fim de Século ao Reconhecimento e as Filosofias do Reconhecimento

Ao longo dos séculos XIX e XX, os conflitos sociais e políticos existiram predominantemente em torno das desigualdades socioeconômicas e da questão da *redistribuição*. Contudo, no final do século XX, assistimos a uma mudança nos ares do tempo, com uma mudança nas formas de lutas e conflitos sociais, passando de uma concentração sobre a questão da redistribuição de bens e riquezas para uma concentração sobre a questão das lutas por e de reconhecimento de identidades e diferenças. Buscamos reconhecimento das profissões, das famílias e modelos de famílias, dos LGBT, dos negros, dos indígenas, dos quilombolas, das religiões minoritárias (afro, por exemplo), dos “portadores de necessidades especiais”, das mulheres, dos idosos, das crianças, dos jovens, dos usuários de drogas, dos presidiários, das comunidades, dos “favelados”, dos pobres, dos trabalhadores, das “profissionais do sexo”. E em reação aos movimentos minoritários de reconhecimento, o reconhecimento dos grupos religiosos tradicionais, da família tradicional, dos heterossexuais (orgulho hetero). Em geral, reivindicações de reconhecimento de indivíduos e grupos por outros indivíduos ou grupos, ou, principalmente, pelo Estado, pelas mídias e pelas empresas.

A busca por reconhecimento tornou-se uma palavra mestra. Mas isso não é uma alteração apenas no nível discursivo. A ascensão do reconhecimento como grande questão de nosso tempo é um verdadeiro *fenômeno social total*.[388] A temática tornou-se central não apenas para as dinâmicas sociais, como também para a sociologia e a filosofia política e moral. Nas últimas décadas, uma das principais questões teóricas foi a do reconhecimento e das lutas por reconhecimento, tendo o debate sobre as relações entre reconhecimento e redistribuição, em grande parte nascido em diálogo com a filosofia da justiça de

[388] É o que sugere o livro organizado por Caillé dedicado ao tema: CAILLÉ, A. (org.). *La Quête de Reconnaissance*: *Nouveau Phénomène Social Total*. Paris: La Découverte, 2007.

Rawls, estruturado grande parte das propostas normativas de filosofia política e moral de um modelo de democracia pós-totalitária, como podemos no enfrentamento de seus principais representantes (HONNETH, 2003).

Com a publicação, em 1992, do livro de Axel Honneth sobre as lutas por reconhecimento (HONNETH, 1992), temos um desenvolvimento teórico, vindo do principal representante terceira geração da Escola de Frankfurt, que responde teoricamente às transformações do espírito do tempo.[389] Em geral, no debate em torno do reconhecimento temos em jogo uma *mudança na concepção de justiça*. É o que se vê, por exemplo, na concepção de reconhecimento como *direito* a ser dado a todos que o reivindicam. E, de fato, os debates enfatizam a dimensão da justiça sobre aquela do amor e da auto-estima. Neste caso, uma sociedade justa é aquela que reconhece a todos, sendo o reconhecimento de todos por todos o demarcador de um modelo de justiça e, quiçá, de vida boa.

3.4.2 Limites das Concepções Vigentes de Luta e Direito de Reconhecimento

A proposta de um paradigma do reconhecimento fundado no paradigma do dom é uma resposta à crise de um discurso normativo universalista em meio ao parcelitarismo vigente. Caillé busca, obviamente, afastar a viabilidade de uma *teoria utilitarista do reconhecimento*, que veria o reconhecimento como um *bem* desejável por sujeitos que o reivindicaria como uma satisfação de utilidade. Anseia-se, neste caso, por reconhecimento assim como por carros de luxos, remunerações mais elevadas e vida confortável. Uma teoria do reconhecimento deste tipo pode perfeitamente fazer uso da famosa pirâmide de Maslow[390] para tratar da emergência e dinâmica de lutas por reconhecimento como sendo apenas uma modalidade a mais das lutas por redistribuição.[391] No caso de se pensar em um *direito social ao*

---

[389] Honneth constrói uma teoria morfogenética da socialização por meio do reconhecimento intersubjetivo. A lógica do reconhecimento é triádica: na esfera do amor, o sujeito adquire confiança em si, na esfera jurídico-política, do direito, adquire respeito, na esfera da divisão do trabalho social, adquire autoestima.

[390] Refiro-me à famosíssima "pirâmide de Maslow", que até hoje é amplamente utilizada, principalmente nos cursos de formação em psicologia, administração, saúde, etc., como uma grande teoria sobre como se compõem hierarquicamente as expectativas humanas conforme a situação socioeconômica do sujeito, desde a base piramidal, que, em situação de privação econômica, o sujeito anseia por recursos básicos de existência, até o topo da pirâmide, onde os sujeitos ansearíam por qualidade de vida e, por que não, por reconhecimento simbólico (status). É uma teoria fragilíssima, tão frágil quanto seu sucesso é enorme.

[391] Tratando-se, no caso, apenas de definir se reconhecimento deveria entrar como um direito social – podemos imaginar um artigo novo na Constituição: "todos os indivíduos têm o direito de ser reconhecidos em si e por si mesmos, cabendo ao Estado prover e garantir o exercício do direito ao reconhecimento" –, ou se deveria ser uma mercadoria a circular no mercado de bens simbólicos, onde o Estado deveria apenas garantir o funcionamento de um livre mercado de lutas por reconhecimento. Este tipo de raciocínio utilitarista seria

reconhecimento, cabe-nos perguntar a respeito disso: será que todos podem ser reconhecidos? Todos nós podemos ser *igualmente* reconhecidos em nossas singularidades *com legitimidade*? Um herói da resistência ou de uma nação, um psicopata *serial killer* ou estuprador, um(a) chefe de família, um traficante de drogas, um(a) gênio(a) da matemática ou da arte, um(a) trabalhador(a) metropolitano(a) ou rural, um especulador da bolsa, um grupo fascista de *skin heads*, um grupo humanitário ou um ONG de plena probidade – todos eles podem *igualmente* reivindicar reconhecimento de todos e por parte Estado por suas identidades? A justaposição de tais possíveis postulantes a reconhecimento mostra desde já a fragilidade da posição em prol de um direito ao reconhecimento que desconsidere a *qualidade específica* do que deve ser particularmente reconhecido.[392]

A tal problema de definição de quem deve ser reconhecido se soma a possibilidade da *concorrência das vítimas*, conduzindo a uma criação infinita dos direitos combinada a uma *fragmentação das lutas sociais* em torno de reivindicações identitária de privilégios.[393] Neste caso são as próprias lutas sociais, tradicionalmente vinculadas à questão da redistribuição, que estariam prejudicadas. No fim, arrisca-se a uma autodestruição do processo de reconhecimento: hiperinflacionando o dom do reconhecimento, tem-se que reconhecidos a todos, ninguém é propriamente reconhecido por nada, uma vez que reconhecimento de alguém implica estabelecimento de uma *hierarquia valorativa*. No caso do direito ao

---

desmontado rapidamente por Bourdieu, e com razão, pelo seu pressuposto individualista baseado na teoria da escolha racional, mas ele colocaria em seu lugar uma economia das trocas simbólicas que se mantém no interior da axiomática utilitária, uma vez que a dinâmica do reconhecimento é explicada pela acumulação de capital simbólico por meio das maquinarias profundamente desigualitárias do habitus, estruturado e estruturante, mobilizado nas lutas, estratificações e transmutações entre os campos.

[392] Tais fragilidades se comunicam, mas não se confundem, com aquelas relativamente à igual dignidade da pessoa humana. Isso porque o conceito de dignidade da pessoa é um direito universal que não impõe um juízo sobre o valor da pessoa em questão, ele não tem uma dimensão ética. Por seu lado, o "direito ao reconhecimento" possui um espectro mais amplo, que pode ser visto como englobando a dignidade da pessoa humana em seu bojo – o que é demonstrado por Honneth, no que diz respeito à esfera jurídico-política –, mas ele envolve também a atribuição do valor de pessoas concretas, trabalhando na dimensão da eticidade, nas esferas do amor, da amizade, do reconhecimento profissional, dos juízos sobre o que é virtude e vício, elevado ou baixo, grandioso ou pusilâmine. Quando a questão do reconhecimento do valor dos sujeitos é lida pela chave normativa de uma compreensão abstrata e universal de justiça, em que os indivíduos ou grupos são vistos como detentores de direitos independentemente de sua inserção em uma comunidade política concreta em convívio com outros humanos, e independente do reconhecimento atribuído a quem reconhece, temos o risco de uma dissolução do próprio laço político que permita que uma comunidade política democrática possa existir.

[393] Como diz muito adequadamente Caillé em outro lugar: "ninguém parece mais acender à existência social legítima e carregada de sentido se não fizer valer seu pertencimento a uma comunidade vitimaria específica, podendo manifestar um estado de infelicidade ou de uma opressão incomparáveis, irredutíveis a qualquer outra, para reivindicar o reconhecimento de direitos novos [...] Curiosamente, esta celebração da diferença e do indivíduo desemboca sobre uma denegação do conflito social e da legitimidade do conflito simétrico àquele que animava a empresa totalitária. É que as diferenças não são mais levadas a entretecer um mundo político comum e pluralista. Exorta-se para que floresçam e coexistam, mas também na medida em que elas não interfiram na esfera do poder político". CAILLÉ, A. "Démocratie, totalitarisme et parcellitarisme", Revue du MAUSS. *Malaise dans la démocratie. Le spectre du totalitarisme*, 1/2005 (no 25), p.117-8.

reconhecimento, ela nos conduz a um *relativismo de valores* que, traduzido para a ordem do direito ou do "politicamente correto", pode recair em uma espécie de "endireitamento" do inaceitável, baixo, desprezível, ignóbil – uma banalização do mal pela banalização do *reconhecimento das grandezas*, em que a gramática dos vícios e das virtudes pode ser embaralhada por uma gramática da justiça mal codificada.

3.4.3 Da Necessidade do Dom para o Reconhecimento e do Convivialismo para a Democracia

Contra estas perspectivas, Caillé propõe que o paradigma do reconhecimento seja fundado no dom, em que as lutas por reconhecimento são lutas para experimentar o sentimento de existir e de ser reconhecido como doador ou participando do universo do dom e da doação – de tudo o que é tido como inestimável. A saída dos impasses auto-destrutivos de uma teoria utilitarista do reconhecimento somente pode ser feita, por Caillé, colocando-se no nível da interrogação antropológica, que, como já sabemos, deve ser baseada em uma antropologia anti-utilitarista, demandando, portanto, uma conexão com os desenvolvimentos em torno do paradigma do dom. Caillé propõe, portanto, que vinculemos a interrogação sobre o reconhecimento com a questão do dom agonístico (CAILLÉ, 2004, p. 149).

O que importa é que, do fato que todas as pessoas *desejam ser reconhecidas*, não podemos deduzir que todas as pessoas *têm o direito de ser reconhecidas*. É necessário, para desenvolver um conceito de reconhecimento aceitável, que se responda à questão: o que faz com que uma *demanda de reconhecimento* seja vista como *legítima*? Ou o que faz com que um *reconhecimento dado* seja visto como *justo* ou, pelo menos, *correto*? O que é afinal, um *reconhecimento autêntico*? Para reponder a tais questões, ele sugere decompor o processo de reconhecimento em seus componentes essenciais: *alguém reconhece alguém por algo*. Então: quem deve ser reconhecido? O que deve ser reconhecido? E por quem?.[394] Como já se deve esperar, tal estrutura do reconhecimento está traduzida em termos da estrutura do dom.

A respeito da questão sobre quem reconhece quem, Caillé lembra que aquele *que reconhece deve ter reconhecimento para que o reconhecimento tenha*

[394] CAILLÉ, A.SMT, "16. Reconnassaince et Sociologie", manuscrito.

valor, ou seja, é preciso que os reconhecedores sejam eles mesmos reconhecidos. Neste ponto, temos uma distinção entre duas formas de luta: luta *pelo* reconhecimento, em que os sujeitos visam ser reconhecidos por um reconhecedor reconhecido, e luta *de* reconhecimento, em que os sujeitos contestam aquele que está investido do papel de reconhecedor, buscando, com isso, mudar as regras de jogo, o que pode ser feito buscando postular o reconhecimento do papel de reconhecedor legítimo (Ibid). A respeito de quem deve ser reconhecido, o fundamental é reconhecer que é impossível reduzi-la a uma questão de direito de reconhecimento. Ter direito de reconhecimento não produz reconhecimento, ou não deve produzir. Ela está inteiramente vinculada à questão de o quê deve ser reconhecido (Ibid). Mas o que decide a questão é a resposta ao centro vital em torno do qual todo o debate sobre o reconhecimento gravita: o que faz o *valor dos sujeitos*? Entre o reconhecimento, de um lado, e os sujeitos postulantes de reconhecimento, de outro, Caillé coloca o mediador comumente esquecido: a *categoria de valor*. Afinal, reconhecemos *o valor* dos sujeitos que reivindicam o reconhecimento de seus *valores*. E um reconhecimento *vale* tanto quanto o *valor* de quem reconhece

Tocamos aqui a *teoria do valor* e o projeto próprio da sociologia clássica. Já afastamos a abordagem de uma economia política generalizada – presente na ciência econômica em geral e também em certas leituras de Marx –, e nos vemos reinvestidos no papel de construir uma *teoria antropossociológica do valor* que fundamente a solução para as grandes questões teóricas, morais e políticas das sociedades contemporâneas e, especificamente, para a teoria e prática das democracias. Ao invés de tratar do valor como um bem de troca – valor-de-troca, na linguagem de Marx –, devemos desenvolver uma teoria do valor-de-uso – ainda falando com Marx, que permita estabelecer o valor substancial das coisas pela ótica da qualidade, e não o valor formal das coisas pela ótica do equivalente universal que é o dinheiro como símbolo transubstanciado e fetichizado do trabalho abstrato. Como atribuir e distribuir com justiça – uma justiça substantiva, e não a justiça "burguesa" – o valor das pessoas e das coisas que elas fazem – o trabalho concreto? O valor concreto das pessoas, de suas obras e de suas ações pode ser atribuído efetivamente ou ele é inteiramente arbitrário? Ainda que eu recorra aqui, para colocar o problema, à linguagem de Marx, é importante operar com as distinções realizadas por Arendt, pois é a partir delas que o problema pode ser

posto, para além da categoria de trabalho, por uma adequada compreensão da *práxis*, capaz de fundamentar uma *teoria do valor social*.

O problema do reconhecimento está vinculado a uma concepção de excelência humana. Dar reconhecimento a alguém não é apenas *identificar* alguém, nem mesmo apenas *valorizar*, mas sim, e sobretudo, é experimentar e testemunhar *gratidão.* O reconhecimento físico (a identificação) está subordinado ao reconhecimento valorizante (a valorização) – aquele que marca alguém ou alguma coisa como carregada de sentido e despertando afetos –, assim como o reconhecimento valorizante está em dependência do reconhecimento da gratidão (Ibid, p. 166). E se reconhecer é manifestar gratidão, então o problema do reconhecimento entra no campo do registro do dom e do contradom: reconhecer, então, é admitir que um dom foi feito e que se deve algo a alguém e se está obrigado a retribuir – que está-se em dívida.[395]

O que faz o valor social é a capacidade de doar. Se alguém possui estima de si, dirá: "tenho valor social por minha capacidade de dar algo tido como excelente". E quanto mais tal excelência é dada na forma de liberalidade, generosidade e liberdade, mais ela apela pelo reconhecimento de outrem. A possibilidade de não dar ou de não ter dado é determinante para o valor do dom. O dom que faz com que exista alguma coisa antes que nada é o dom primordial (*das Ergebnis*). Mas todo dom bem feito tem valor pela possibilidade de não ter sido dado, e de poder ter sido mal feito. Para que um dom tenha valor, é fundamental, portanto, que haja uma supremacia da inventividade, do desinteresse da liberdade sobre a rotina, o interesse e a obrigação. "É esse excesso de liberdade sobre a obrigação e do interesse por outrem sobre o interesse por si que cria o valor do doador e da medida". [396] O dom é operador do reconhecimento recíproco – do reconhecimento de um pelo outro, de outro por um –, pelo qual se institui uma relação de identidade e de alteridade.

A rivalidade do dom agonístico, a *rivalidade de generosidade*, é indissociável da luta *pelo* e *de* reconhecimento (CAILLÉ, 2004, p. 149-50). Caillé recorre ao conceito de manifestação de si (*Selbstdarstellung*), de Arendt, para desenvolver a

[395] "Muito obrigado", é uma expressão que sintetiza bem a lógica do reconhecimento. O donatário se diz obrigado pelo dom e sinaliza uma dívida; exprimir-se assim não é apenas uma cortesia, mas também um sinal de reconhecimento. É quando alguém diz, sinceramente, diante de um dom grandioso de alguém, um sonoro "muito obrigado, muito obrigado!", ao que algumas vezes se segue a hipérbole: "Sou eternamente agradecido!". Que se segue, por parte do doador, de um "de nada" ou "por nada", que sinaliza que, pela lógica do dom, o doador não pode exigir uma retribuição, devendo manifestar uma gratuidade e liberalidade no dar.
[396] CAILLÉ, A.SMT, "16. Reconnassaince et Sociologie", manuscrito.

articulação entre reconhecimento e dom. Uma vez que aparecemos neste mundo, vindo de parte nenhuma e destinados a nenhum lugar, não podemos fazer nada maior do que *manifestarmos a nós mesmos* no *espaço das aparências* compartilhados com outros: o espaço político da *polis.* Aparecer é entrar na ordem da narrativa (*récit*), na ordem da narratividade (*narrativité*). Ao passarmos da identidade física (o *idem*) para a identidade narrativa (a *ipseidade*), experimentamos e realizamos o valor de sujeito. Caillé sugere que a passagem é operada pelo dom: o universo simbólico se estrutura e faz sentido ao pôr em cena dons que fazem com que se passe da guerra à paz, da morte e da esterilidade à vida e à fecundidade (CAILLÉ, 2004, p. 164-5). Já tratamos deste papel de operador do dom nos desenvolvimento sobre o *político-religioso*. No tocante à teoria do reconhecimento, isso quer dizer que, ao ser o operador que torna o indivíduo em sujeito construído pela narrativa, o dom conduz à *ação*, no sentido em que Arendt a entende: pelo dom, o sujeito manifesta a capacidade de fazer emergir o novo para além das causalidades instituídas, abrindo, assim, uma *clareira no possível* (Ibid, p. 165). Fazer advir o novo e engendrar o possível – eis o valor do dom. O reconhecimento de alguém por outrem está em função do valor do sujeito reconhecido. E seu valor é proporcional à sua *ação*, ao que ele *dá* ao mundo. Ser reconhecido é, portanto, ser reconhecido como doador, como criador de algo novo no mundo, que o abre à fé e à esperança contra a sua tendência natural de degradação. Ser reconhecido é ser reconhecido como *generoso* e *gerador*, como *livre* e *criativo*. Ao contrário, portanto, do que creem as teorias utilitaristas da ação, com suas antropologias utilitaristas como corolários, a questão primeira para os seres humanos não é o de satisfazer aos seus interesses, nem de possuir, mais sim a de *ser*, isto é, a de, *ascendendo à existência simbólica* (*mise en forme*)*, agir* (*mise en acte*)*, aparecendo por uma encenação* (*mise en scène*) que faz com que o mundo tenha sentido (*mise en sens*) (CAILLÉ, 2004, p. 165). A posse de bens está subordinada à gestão da imagem de si *dada* aos outros e *pelos* outros (Ibid).

É impossível, portanto, haver uma igualdade de dons e de reconhecimento. É uma forma do absurdo, uma vez que reconhecer igualmente a todos é destruir a própria lógica do reconhecimento, bem como do dom (Ibid, p. 166). Isso nos conduz à questão da *rivalidade* como sendo inerente à lógica do dom-reconhecimento. Uma vez que todos os seres humanos desejam aparecer, todos querem *dar* algo diferente e ser reconhecido como tais, sendo que todo aparecer ocorre no fundo de um não

aparecer, então é vão exortá-los a não rivalizar no aparecer e no dar, afirmando-se a assim os seus valores de sujeitos (Ibid, p. 166). As lutas por reconhecimento são lutas, em última instância, para se ver atribuir a posição de doador (e portanto de credor). Dada a multiplicidade de campos, dada a impossibilidade de assegurar plenamente a hierarquia, dada a própria incomensurabilidade de valores de dons feitos em distintos registros (quem vale mais, Pelé, São Francisco de Assis ou Marcel Mauss?), a rivalidade de dons não implica uma guerra de todos contra todos, sendo tão possível a aimance e a abertura aos outros quanto o fechamento narcísico no ego (Ibid, p. 166). A luta por reconhecimento funciona, normalmente, segundo regras de jogo igualmente conhecidas e partilhadas, havendo uma *criação comum dos antagonistas*, tal como encarnado, de modo exemplar, nos jogos agonísticos. Neste antagonismo sob um fundo comum e com a indeterminação relativa do dom, os humanos acabam por reconhecerem sua humanidade em comum pela rivalização.[397]

No espírito das democracias, com a saída do religioso, o dom envolve uma aposta na própria democracia, no advento de uma sociedade pluralista, que esteja aberta à pluralidade indeterminada de excelências humanas, reconhecendo universalmente os outros na sua comum humanidade, apostando que os outros farão a mesma escolha. Isso nunca é garantido, é sempre uma aposta vulnerável a traições e desconfianças mútuas. “O reconhecimento democrático é indissociável da aposta sobre a existência de uma aspiração natural à democracia entre todos os seres humanos”, no que inscreve o princípio do igual reconhecimento em dignidade [igual liberdade] de todos os seres humanos em direito (Ibid, p. 167). Isso implica uma aceitação do conflito interno, como veremos com Gauchet. A questão do reconhecimento dos conflitos e diferenças internas, assim, é uma constante obsessiva das sociedades democráticas, sendo uma questão não jurídica, mas sim *política*, sobre qual o grau de diversidade de valores a comunidade política democrática está em condições de aceitar sem se autodissolver e sem cessar de se reconhecer a si mesma como comunidade política (Ibid).

Além do problema do conflito interno, as democracias também colocam naturalmente o problema do direito de receber o dom, tão caro aos sistemas de

[397] A forma de rivalização descoberta como Mauss é, como se sabe, a rivalização pela generosidade. As grandes religiões, como o judaísmo, o cristianismo, o budismo, apelam pela rivalização no ultrapassamento da generosidade, onde será melhor aquele que melhor souber superar a luta pela grandeza, chegando, no cristianismo, ao elogio do melhor doador como aquele que doa sem esperança de gratidão, que não é sem recompensa de Deus.

previdência social. Nas democracias, portanto, pensa-se o reconhecimento como *direito ao reconhecimento*, como um *direito de todos a ser reconhecidos como doadores*. Um dom a todos do reconhecimento da capacidade de doar. Neste sentido, poderíamos pensar que existe uma diferença entre duas modalidades de reconhecimento – o reconhecimento recebido pelo direito, de um lado, e o reconhecimento conquistado pela ação (Ibid, p. 150). Quais são as condições que estabelecem que alguém está no direito de receber um dom? Caillé sugere que o dom é legítimo na medida em que cresce a capacidade de ação do sujeito, suas *capabilidades* (Amartya Sen); ele deve *aumentar a capacidade de doação* do indivíduo ou do grupo donatário que, por sua vez, aumenta a potência do conjunto da comunidade política; sendo, portanto, ilegítimo o dom que, encerrando os donatários na incapacidade de retribuir, ou desconsiderando a necessidade de o donatário reconhecer o dom feito e retribuir de alguma forma, diminui assim a potência de viver coletiva (Ibid, p. 168).

A questão do dom adentra, desta forma, o problema tão caro às sociedades que funcionam pelo regime do Estado de Bem Estar. Existe sempre o risco de exacerbar o direito ao dom. E também o risco de monopolizar o papel do doador por parte do Estado, conduzindo um processo de *judicialização das relações sociais*, quando o Estado substitui a luta concreta pelo reconhecimento e pelos dons que une a todos em uma comunidade política de reconhecimento mútuo no antagonismo. Ao Estado centralizar a funções de doador, bem como de administração dos conflitos sociais pela via do judiciário, corre-se o risco de transformar a lógica do dom em uma lógica de administração e distribuição estatal, mercantil ou jurídica do reconhecimento e dos dons (Ibid, p. 168). Seria o triunfo da socialidade secundária aniquilando a socialidade primária. O Estado, o mercado e as mídias tendem a ser, nas sociedades contemporâneas, os mecanismos de distribuição dos dons e reconhecimentos, o que é um perigo para a própria democracia: “do mais a mais é do Estado, do mercado e das mídias que recebemos todos os dons, delas que esperamos todo o reconhecimento [...] é com eles, mas também contra eles, sem dúvida, que será preciso reinventar o espírito democrático e o sentido da comum humanidade [e da comum socialidade] verdadeira. Decente (Ibid, p. 168). Uma sociedade justa, ou uma sociedade decente não é, assim, uma sociedade que

distribui justamente os reconhecimentos, mas sim uma sociedade que contribui para que seus membros tenham um valor a seus próprios olhos e aos olhos de outros.[398]

E, no caminho desta sociedade decente, ele propõe o *convivialismo*:

> A sociologia somente pesou historicamente na medida em que ela permitiu pensar uma limitação ou uma civilização do capitalismo e inspirou *o* e *a* política. Hoje, o desafio é de imaginar além do liberalismo, do socialismo, do comunismo e do anarquismo, que está ligado ao fato que nós não podemos mais contar com um forte crescimento infinito para superar os conflitos sociais e sua escala de agora em diante planetária. Chamemos *convivialismo* este além que se busca.[399]

Podemos formalizar o conceito de convivialismo desdobrando-o em três proposições interligadas: Convialismo$_1$: que nos oponhamos sem nos massacrar. Convivialismo$_2$: que nossa maior riqueza é a do bem viver em comum, que é construído por todas as formas de gratuidade. Convivialismo$_3$: que tomemos consciência de que vivemos uma Terra finita em recursos, em relação à qual devemos cuidado. No Convialismo$_1$, o problema é a violência e o conflito, a do conflito legítimo não violento. Convivialismo$_2$, é o da autorrealização em comum, da vida boa. Convivialismo$_3$, é a consciência da finitude e o cuidado com a natureza e com a vida. Para o primeiro, luta pela democracia. Para o segundo, luta pelo reconhecimento de si e do outro, de si com e contra outro e reciprocamente. Para o terceiro, luta por um novo humanismo, um humanismo ecológico.

Neste campo de princípios se consumam os desdobramentos mais recentes da teoria de Caillé e do MAUSS. Ainda que seja extremamente pertinente, ela demanda uma concepção sistemática de democracia que está ausente; uma concepção que compreenda as sociedades contemporâneas à luz das metamorfoses do político, contrapondo o regime da autonomia ao regime da heteronomia que regia as sociedades pré-democráticas. Por meio deste trabalho ao mesmo tempo conceitual e histórico, que será realizado por Marcel Gauchet, temos a possibilidade de, a partir da lógica do dom, desenvolver uma matriz de interpretação capaz de realizar uma hermenêutica crítica do tempo presente. Mas, antes de fazê-lo, importa começar por uma exposição das teses de Pierre Clastres, que, estabelecem o ponto de partida da obra gauchetiana.

---

[398] CAILLÉ, A.SMT, “16. Reconnassaince et Sociologie”, manuscrito.
[399] CAILLÉ, A. SMT, 18ª tese.

PARTE 2

POLÍTICA SELVAGEM, METAMORFOSES DO POLÍTICO E PARADOXOS DA RECONSTRUÇÃO DEMOCRÁTICA

CAPÍTULO IV

O COPÉRNICO DO POLÍTICO: AS SOCIEDADES SELVAGENS COMO SOCIEDADES POLÍTICAS EM PIERRE CLASTRES

O presente capítulo é o mais periférico dos capítulos da presente tese. Introduzo a análise de Pierre Clastres como sendo uma propedêutica à obra de Marcel Gauchet, não tendo, portanto, o intuito de analisar a obra de Clastres por ela mesma. Esta decisão não se deve a uma menor importância do autor em relação aos restantes da tese. Ela tem sua razão no fato de ser absolutamente impossível lidar rigorosamente com sua obra sem passar pelo material etnográfico que ela mobiliza, e sem passar também pelo que foi produzido desde meados da década de 1970. Vivemos em terras da melhor antropologia ameríndia do mundo, no que estou longe de me considerar competente no assunto. Por causa disso, detenho-me numa análise que extrai as teses antropológicas e filosóficas do autor sem expô-lo a uma crítica empírica – isso cabe aos especialistas de antropologia ameríndia, nos quais busco às vezes suporte (Descola e Viveiros de Castro). Também me reduzo a uma análise de sua principal obra, que na verdade é uma compilação de artigos da década de 1960 e de meados de 1970 (*Sociedade contra o Estado*), no que ignoro conscientemente, por questões de estratégia intelectual, os trabalhos posteriores presentes em *Arqueologia da Violência* (1980, póstumo).

Feitas tais ressalvas, o plano do capítulo. Inicio (1) fazendo uma brevíssima apresentação do autor, passando, em seguida à (2) apresentação da renovação da antropologia política, feita por Clastres, a partir do tratamento do problema do poder impotente posto pela chefia indígena, no que ele realiza o que chama de “revolução copernicana”, a fim de, enfim, (3) apresentar quais são as características da chefia indígena e seus mecanismos de neutralização do poder.

1 BREVÍSSIMA APRESENTAÇÃO DE PIERRE CLASTRES (1934-1977)[400]

Pierre Clastres formou-se em filosofia, tendo sido aluno e admirador de Gilles Deleuze. Frequentou, no início dos anos 1960, os cursos de Lévi-Strauss no *Collège de France*, o que o levou a uma conversão à etnologia em um processo de cinco anos (entre o início das aulas até a primeira etnografia). Uma conversão não apenas intelectual, mas também carnal, como diz Bento Prado Júnior: "É a história de uma conversão, de uma mudança de hábitos que não são apenas intelectuais, que atingem a carne da vida quotidiana em sua totalidade" (LEIRNER, 2004, p. 438). Tal como Lévi-Strauss, portanto, formou-se em filosofia optando, contudo, pela etnologia; mas, contrariamente a ele, jamais renegou altivamente a reflexão filosófica[401], o que não apenas se manifesta no fato de ter sido leitor persistente de *Carta sobre o Humanismo*, de Heidegger, como também pode ser visto pelo ciclo de

[400] Tendo em vista a presença de boas apresentações à obra de Clastres feitas por alguns dos principais antropólogos brasileiros, contento-me com uma brevíssima apresentação.
Uma longa entrevista de Clastres à Revista *Anti-Mythes*, feita logo após a publicação de *Sociedade contra o Estado*, em 1974, que foi publicada felizmente na recente tradução brasileira, serve de uma boa apresentação de Clastres por ele mesmo: CLASTRES, P. ScE, "Entrevista com Pierre Clastres", p.235ss. Felizmente, sob direção de Abensour, que se publicou a única compilação de artigos, até onde eu sei, dedicados à obra de Clastres, com capítulos de Miguel Abensour, Claude Lefort, Marc Richir, Luc de Heusch e vários outros: ABENSOUR, M. (ed.). *L'Esprit des Lois Sauvages: Pierre Clastres ou une Nouvelle Anthropologie Politique*. Paris: Seuil, 1987. Ver para a apresentação da obra: ABENSOUR, M. "Présentation", ibid.
No Brasil, com as publicações dos livros de Clastres pela Cosac & Naify, temos o prefácio a *Sociedade contra o Estado* feita pelos antropólogos Tânia Lima e Marcio Goldmann - LIMA, Tânia S.; GOLDMAN, M. "Prefácio", in ScE –, o posfácio escrito por Eduardo Viveiros de Castros e o prefácio de Bento Prado Júnio escritos para de *Arqueologia da Violência* - VIVEIROS DE CASTRO, E. Posfácio. Intempestivo (ainda), in AdV; PRADO Jr., BENTO. Prefácio, in AdV. Por fim, temos a ótima entrevista de Bento Prado Jr. que se seguiu às publicações: LEIRNER, P. de., TOLEDO, L. H. de. "Lembranças e Reflexões sobre Pierre Clastres: Entrevista com Bento Prado Júnior". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2004, v.46, n.2, p.4. No final de ScE e AdV temos a bibliografia completa de Clastres e a relação bibliográfica dos comentadores. Sobre a parte da obra que nos interessa, a das teses sobre sociedade contra o Estado, contento-me em fazer algumas indicações, destaco que o eminente antropólogo francês Philippe Descola escreveu uma importante crítica baseada em seu vasto conhecimento etnográfico ameríndio: DESCOLA, Ph. "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique". Revue Française de Science Politique, 38 (5), p.818-827, 1988. E também os artigos de Lefort e Gauchet sobre o autor: LEFORT, Cl. "L'oeuvre de Clastres", in ABENSOUR, M. (ed.). *L'Esprit des Lois Sauvages*, republicado em LEFORT, Cl. EPdP.

[401] A questão da renegação da filosofia por parte de Lévi-Strauss é polêmica. Para Bento Prado, Lévi-Strauss considerava que a passagem pela filosofia era uma carga inútil, no que lembra da passagem de *Tristes Trópicos*, em que Lévi-Strauss critica as manobras retóricas tão fáceis de serem manipuladas por ele próprio em tempos de estudante, bem como do final de *Totemismo Hoje*, em que o antropólogo estabelece uma equivalência entre as descobertas de Bergson e o pensamento selvagem: "a filosofia sempre estará ligada à filosofia praticada na universidade, ao vazio das "dissertações", em que era possível demonstrar tudo ou nada por meio de uma dialética puramente abstrata – no fundo, era *retórica*. Para Lévi-Strauss tudo se passa como se a filosofia fosse essencialmente uma *ilusão*, ou uma forma pobre do *pensamento selvagem*. É o que se pode, talvez, vislumbrar num parágrafo muito curioso de Totemismo hoje. Em certo momento desse livro, ele sublinha como alguns textos de Bergson são esclarecedores para a compreensão da mitologia de uma tribo indígena da América do Norte. Esclarecedores, porque mostrariam uma afinidade profunda com essa mitologia. *Bergson, penseur sauvage*…Sendo capaz de explicar a mitologia, o antropólogo explica também a metafísica bergsoniana" (LEIRNER, P. de., TOLEDO, L. H. de. "Lembranças e Reflexões sobre Pierre Clastres: Entrevista com Bento Prado Júnior". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2004, v.46, n.2, p.4, p.429). Podemos lembrar aqui da brilhante tese de Ricardo Jardim de Andrade, que mostra que a "filosofia estruturalista" do antropólogo faz um tributo ao positivismo que a cega à riqueza filosófica presente em seu método: JARDIM ANDRADE, R. *Le structuralisme et la question du sujet: la formation du champ sémiologique*. Lille: ANRT, 2000.

reflexão de sua obra: “saindo da filosofia, passando pelo trabalho etnográfico, lá descobrindo a articulação entre a ontologia do social e a reflexão sobre o Poder, ampliando o alcance teórico do primeiro na direção de uma crítica das ciências humanas, somos devolvidos às questões filosóficas da época” (PRADO, p. 11). Defendendo Clastres da crítica de José Arthur Gianotti, que dissera, aludindo a Fernando Pessoa dos versos de *Tabacaria*, que Clastres fazia às vezes filosofia como se estivesse comendo chocolate, Bento Prado sintetiza magnificamente qual era a forma de passagem da etnologia à filosofia na reflexão clastreana, em oposição àquela tradicionalmente presente na filosofia e bem expressa nos trabalhos de Gianotti (que, contudo, está longe de ser um filosófo sem interlocução com as ciências sociais):

> Em Clastres não encontramos nenhuma ontologia *a priori* da produção [ao contrário de Gianotti]. Mas, como diria Wittgenstein, nos limites de seu trabalho etnográfico, algo de metafísico *deixa-se ver ou mostrar*. [...] Mais que uma metafísica positiva, uma metafísica interrogativa. Interrogações essenciais que não poderiam emergir senão da experiência etnográfica, que seriam inacessíveis para um *armchair philosopher*, para usar a expressão de sir Bertrand Russell, contra os filósofos da “virada lingüística”. Giannotti, que não é etnólogo, só percebe as conseqüências filosóficas do trabalho, sem se reportar à base sólida de que derivam. Sinceramente prefiro o movimento regressivo, que nos leva do fato às suas condições formais ou transcendentais. Parece-me perigoso o caminho inverso, da dedução do empírico, ou seu enquadramento autoritário num esquema prévio desenhado pela imaginação especulativa: por exemplo, algo como a “forma lógica” da práxis em sua mais abstrata generalidade. Quando se trata de pensar sociedades ou a História, então. (LEIRNER, p. 432)

Politicamente, sempre foi *gauchiste*, tendo sido membro da *Union des Étudiants Communistes* e leitor de *Socialisme ou Barbarie*, mas rompeu com o comunismo no início dos anos 1960, o que, para Dosse, é a principal razão de sua conversão à etnologia, em uma decisão intelectual compartilhada por Alfred Adler e Lucien Sebag. Para alguns intérpretes, ele se torna, a partir de seus trabalhos antropológicos, um representante maior do anarquismo da metade do século, constituindo uma “antropologia anarquista”.[402] Há controvérsias, contudo, quanto ao seu anarquismo político, ou às leituras de *Sociedade contra o Estado* como sendo uma justificação antropológica do anarquismo[403]; de todo modo, seu suposto anarquismo é reforçado pela interpretação clastreana de La Boétie, por ter sido colaborador de uma enciclopédia anarquista italiana nos anos 1970 e,

[402] Um exemplo de tal tipo de interpretação pode ser encontrado em: MOATI, Yoram. Pierre Clastres et l'anthropologie anarchiste, Alternative Libertaire, n°228, mai 2000. em: http://libertaire.pagesperso-orange.fr/archive/2000/228-mai/clastres.htm

[403] Gauchet diz que Clastres brincava com o fato de algumas pessoas interpretarem *Sociedade contra o Estado* por um viés anarquista.

principalmente, pelo seu modo de vida: “sua personalidade, seu estilo inquieto, uma espécie de anarquismo não somente pensado mas vivido” (LEIRNER, p. 431). Que se combinava perfeitamente com um revolucionarismo embebido de humor: “Lembro-me de uma curiosa frase dele – de sabor kantiano –, em que dizia ‘a revolução é impossível, mas devemos agir como se não o fosse’” (Ibid, p. 428).

No Brasil, foi professor do Departamento de Ciências Sociais da USP por volta de 1967[404], mas no ano seguinte já estava em Paris levantando barricadas da revolução de 1968.[405] Na França, participou do círculo intelectual saído da extinta *Socialisme ou Barbarie* (Lefort, Castoriadis, Gauchet e Abensour), integrando o núcleo da revista *Libre*, por convite de Gauchet.[406] Foi membro do prestigioso *Laboratoire d’Ethnologie Social* dirigido por Lévi-Strauss, mas, tendo entrado em conflito direito com o chefe, teve que abandoná-lo. Tornou-se pesquisador do CNRS em 1974 e, no mesmo ano, tornou-se diretor de estudos da Vª seção da *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), lecionando seminários que serão frequentados por Gauchet.

Lutador de katarê e aparentemente homem de poucos medos, morreu infelizmente muito cedo, aos 43 anos, vitimado por um acidente de carro, o que o impediu que aprofundasse a revolução copernicana da reflexão política por ele iniciada.

Por causa da morte precoce, sua obra é pouco extensa. Como resultado de sua primeira etnografia entre os índios Guayaki, do Paraguai (1963-4), feita em parceria com sua esposa, Helène Clastres, defendeu uma tese sobre *A Vida Social de uma Tribo Nômade: os Índios Guayaki do Paraguai* (1965), na Sorbonne, publicando, com base nela, seu primeiro livro em 1972.[407] Fez, em seguida, trabalhos de campo com os Guarani (1965-6)[408] e com os Chulupi (1966-8), ambos no Paraguai. Retorna, posteriormente, ao campo nos anos 1970, entre os Yanomami na Amazônia venezuelana (1970-1) – juntamente com o discípulo de Lévi-Strauss

[404] Infelizmente não tive a informação exata da data de quando ele foi professor da USP. Mas não considero tal lacuna grave, uma vez que, como relata Bento Prado Jr., nem ele, nem Helène Clastres, se recordam exatamente da data. LEIRNER, P. de., TOLEDO, L. H. de. “Lembranças e Reflexões sobre Pierre Clastres”, p.425-6.
[405] Segundo relato de Bento Prado Jr.: ibid, p.426.
[406] A respeito disso, ver capítulo sobre Gauchet.
[407] CLASTRES, P. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995 [1972]. Mesmo sob oposição de Clastres, os Guayaki serão genocidados em 1972.
[408] É a partir da etnografia dos Guarani que ele compila os cânticos aos deuses: CLASTRES, P. *A fala sagrada: mistos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, SP: Papirus, 1990 [1974] (o original do francês tem título : *Le Grand Parler*).

Jacques Lizot[409] –, e, em seguida, entre os Guarani de São Paulo (1974).[410] Das investigações deste período, principalmente sobre os Yanomami, resultaram os escritos compilados postumamente, que marcam o que podemos considerar uma segunda fase, em que surge a guerra como um fato social positivo e o projeto de uma "arqueologia da guerra e da violência".[411] Apesar da obra inacabada, herdeiros não faltaram, nem mesmo repercussões significativas de sua obra sobre a antropologia contemporânea mundial e brasileira[412], presente inclusive no trabalho do herdeiro, autoproclamado "inconstante", Eduardo Viveiros de Castro.[413] Ele tornou-se responsável pela renovação da antropologia política com sua tese sobre a forma de organização política dos ameríndios, em que muda os termos nos quais a etnologia e as ciências sociais em geral se dedicaram à investigação do espaço do político, que tem no centro a questão do *poder* (CLASTRES, 2003, p. 23).

A nova forma de reflexão já se apresenta desde o início dos anos 1960 numa série de artigos, a começar pelo inaugural, que é curiosamente anterior à sua partida ao campo no Paraguai, escrita pelo conhecimento adquirido pela leitura do *Handbook of South-American Indians* e dos cronistas do século XVI e XVII (Léry, Thévet, Staden, D'Évreux, d'Abbevilles) (ABENSOUR, 1987, p. 7): *Troca e poder: Filosofia da Chefia Indígena*, publicado em 1962.[414] Com ele, Clastres transforma em um problema a ser investigado positivamente aquilo que classicamente se colocou como sendo apenas uma determinação negativa, como *falta* ou *ausência*, a

[409] Discípulo e principal informante de Lévi-Strauss em terras brasileiras, tendo sido responsável pela gramaticalização e dicionarização da língua dos Yanomami, Lizot se tornou também personagem de um escândalo sexual, recentemente exposto no escandaloso documentário, produzido por José Padilha: *Segredos da Tribo* (2010).

[410] Os Guarani de São Paulo são, na verdade, sobreviventes das migrações religiosas que remontam ao início do século XX vindos do Paraguai. Helène Clastres, de seu lado, publicou um clássico estudo sobre o profetismo tupi-guarani que surgiu nesse período, que deve ser estudado juntamente com os escritos de Pierre: CLASTRES, H. *La terre sans mal. Le prophétisme Tupi-Guarani*. Paris: Seuil, 1975.

[411] No título da tradução para o português do ensaio póstumo, fica claro o projeto empreendido por Clastres na sua última fase e que foi tragicamente interrompido. A compilação francesa intitulada *Recherches de Anthropologie Politique* ganhou o título português: CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: estudos de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1980].

[412] Sobre o debate brasileiro em torno de Clastres, temos os seguintes artigos: BARBOSA, G. B. "A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres". Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2004, v.47, n.2; GOLDMAN, M. "Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado". Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2011, v.54, n.2; LANNA, M. "As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e Poder em Pierre Clastres. MANA 11(2):419-448, 2005; LIMA, Tânia S. "O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi". MANA 2(2):21-47, 1996; id. "Por uma Cartografia do Poder e da Diferença nas Cosmopolíticas Ameríndias". Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2011, V. 54 Nº 2; PERRONE-Moisés; SZTUTMAN, R. "Metamorfoses do Contra-Estado. Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias". Ponto Urbe, 13, 2013; SZTUTMAN, R. "Religião Nômade ou Germe do Estado? Pierre e Helène Clastres e a Vertigem Tupi". Novos Estudos Cebrap, 83, março de 2009.

[413] Viveiros de Castro se considera um "admirador inconstante" de Clastres (VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify,2002, p.472), provavelmente tão inconstante, ou mais, quanto o é de Lévi-Strauss.

[414] Os artigos foram compilados em publicação de 1974: CLASTRES, P. A sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

saber, a ausência de Estado nas sociedades ditas arcaicas. Ao invés de considerarmos as sociedades sem Estado como sociedades “pré-políticas”, Clastres propõe que a ausência de um aparelho de poder diferenciado da sociedade é uma marca de como tais sociedades *politicamente* recusam o Estado: são, portanto, *contra* o Estado.

2 O PROBLEMA DE UM PODER IMPOTENTE E A REVOLUÇÃO COPERNICANA NO PENSAMENTO POLÍTICO

> Todas as sociedades, arcaicas ou não, são políticas, mesmo se o político [assim como o Ser] se diz em muitos sentidos, mesmo se esse sentido não é imediatamente decifrável e se devemos desvendar o enigma de um "poder impotente". (Ibid, p. 37)

2.1 O QUE É, AFINAL, O PODER POLÍTICO? RENOVAR A ANTROPOLOGIA POLÍTICA

O propósito de Clastres está em estabelecer os fundamentos de uma antropologia política que parta do enfrentamento das seguintes perguntas: O que é o poder político, *isto é*, o que é a sociedade? Em que condições o poder político é pensável? Por que existe poder político? Por que existe, afinal, poder político *em lugar de nada*?

Essas questões são o fundamento de toda e qualquer modalidade de poder, bem como o ponto de partida da antropologia política. Mas será que todo poder é coercitivo? Existirá *poder não-coercitivo*? Existe poder sem dominação e obediência? Não seria esta existência não coercitiva do poder político que caracterizaria as sociedades sem Estado? Caso aceitemos a possibilidade de um poder político não coercitivo, surge uma nova questão: como e por que se passa do poder político não-coercitivo ao poder político coercitivo, das sociedades sem Estado às sociedades com Estado?

Elas somente poderão ser respondidas caso abandonemos a concepção exótica do mundo arcaico e tomemos a decisão de "levar enfim a sério o homem das sociedades primitivas, sob todos os seus aspectos e em todas as suas direções" (CLASTRES, p. 35). A começar pelo esclarecimento de um enigma: a existência de uma modalidade de poder, a chefia indígena, que é caracterizada por ser um "poder impotente".

2.1.1 O Problema de um Poder Impotente: a Chefia Indígena

O argumento de Clastres parte de uma constatação etnográfica, a de que uma ampla gama de sociedades indígenas da América possui chefes, mas nenhuma delas possui algo que pode ser chamado, pelo *nosso ponto de vista*, de "poder":

> Com exceção das altas culturas do México, da América Central e dos Andes todas as sociedades indígenas são arcaicas: elas ignoram a escrita e "subsistem" do ponto de vista econômico. Por outro lado, todas, ou quase todas, são dirigidas por chefes e [...] nenhum desses caciques possui "poder" [...] os detentores do que alhures se chamaria poder são de fato destituídos de poder, onde o político se determina como campo fora de toda coerção e de toda violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá uma relação de comando-obediência [...] se existe alguma coisa completamente estranha a um índio, é a ideia de dar uma ordem ou de ter de obedecer. (CLASTRES, p. 27)

Um grande número de sociedades ameríndias é composto, segundo Clastres, de uma economia de "subsistência", "sem escrita", "sem história" e "sem Estado", compostas por um poder de chefia impotente e igualitário (as aspas são importantíssimas, como veremos). Na verdade, a extensão empírica das sociedades de chefia indígena, dada pelo autor, é altamente questionável tendo por base dados históricos e etnográficos de hoje. Descola mostra que Clastres estendeu arbitrariamente o paradigma da chefia sem poder (DESCOLA, 1988, p. 818-827). As sociedades que se oferecem à atual paisagem etnológica das planícies e florestas resultam, na verdade, de uma fragmentação resultante de séculos de colonização, constituindo regressões e fragmentos, com aspecto de "falsos arcaísmos", de sociedades anteriormente de existências complexas e estratificadas. Portanto, diz Descola, "seu igualitarismo atual não é o fruto de uma vontade coletiva e obstinada de se opor à emergência do poder coercitivo, mas antes o efeito de uma desestruturação profunda do tecido social, minada pelo desmembramento demográfico, a espoliação financeira, a violência militar e a expulsão nos ermos inóspitos" (Ibid, p. 819-820). As selvas e o cerrado da América do Sul eram compostos, no século XV, de sociedades que, ainda que não fossem quase nunca de classes, tinham um exercício efetivo de um poder centralizado (autoridade do chefe, divisão em castas de especialistas hierarquizadas, algumas vezes mesmo aristocracias hereditárias) (Ibid). O universo das sociedades sul-americanas que ignoram uma estratificação social e sistemas políticos hierarquizados é restrito aos

escudos guianeses, ao planalto brasileiro, às planícies e cordilheiras meridionais e a uma grande parte do piemonte andino.

Além desta crítica empírica, temos um problema conceitual. Descola considera que houve uma indevida agregação, por parte de Clastres, dentro de uma noção única de “chefia sem poder”, de diversos tipos de chefia e formas de autoridade, que tinham sido melhor apresentadas pelo artigo no qual Clastres primariamente se inspirou, o de Robert Lowie (LOWIE, 1948, p. 11-24). Em suma, se seguirmos Descola, Clastres operou uma dupla redução – estendeu demasiadamente a instituição da chefia e hipostasiou o conjunto das relações políticas (DESCOLA, p. 819-820). Mas este procedimento, problemático empiricamente, teve suas razões de ser.

2.1.2 “Sem Fé, nem Lei, Nem Rei”? Que assim seja!

A hipostasia conceitual operada por Clastres pode ser vista como uma inteligente reapropriação inversora da acusatória frase dos descobridores do Brasil a respeito dos nativos de nossa terra: são “gentes sem Fé, sem Lei, sem Rei”. Esse era um lugar comum, no século XVI, presente nas cartas de Nóbrega e Anchieta, que "a língua geral falada na costa do Brasil não tem os fonemas F, L e R. Sem Fé, sem Lei e sem Rei, o selvagem não conhece a revelação da verdadeira igreja, nem a racionalidade das leis do Império português, nem o bom governo da monarquia cristã" (HANSEN, 2003, p. 20). O enunciado que os índios "não têm Fé, nem Lei, nem Rei" foi dito pela primeira vez por Pero de Magalhães Gândavo, no primeiro livro de "história" do Brasil, o *História da Província de S. Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, publicado em 1576. Nele Gândavo construiu curiosamente o argumento na forma do que podemos chamar, um pouco provocativamente, do *teológico-linguístico-político*, ou seja, explicou, sob o fundo de uma estruturação religiosa do mundo, a ausência das instituições do Rei, da Igreja e da Justiça pela ausência de fonemas do F, R e L na língua tupi, que os levaria a viverem “sem justiça e desordenadamente”:

> Alguns vocabulos ha nella de que nam usam senam as femeas, e outros que nam servem senam pera os machos: carece de tres letras, convem a saber, nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem alem disto conta, nem peso, nem medido. (GÂNDAVO, 1576, p. 33)

Segundo Moreau, o índio foi inventado pelos descobridores, tornando-se "uma *questão teológico-política*. É gente? Terá alma? Conhece Deus, deuses? Sem Fé, sem Lei, sem Rei? [...] Escravo por natureza? Selvagem? Gente sem história? Bárbaro? Quando é justa a guerra contra essa natureza vegetal sufocando as plantas boas da vinha do Senhor?" (HANSEN, p. 14). Ele chega mesmo a identificar em Gândavo uma consciência bem clara dos objetivos políticos de seu discurso sobre os indígenas: "Em seu texto transparecem três intenções: não atemorizar nem desencorajar os futuros colonos; relegar os índios ao plano dos exotismos da terra (funcionando como 'objetos' de curiosidade, sem influir na colonização); gerar hostilidade contra eles, que não passavam de entraves aos objetivos dos colonos e da Coroa (mesmo em afronta à jurisprudência que começava a vigorar)" (MOREU, p. 68-9). Hansen chega a ler sugestivamente o discurso jesuíta aos olhos de Foucault relendo Clausewitz: "a política portuguesa que em 1549 envia os primeiros missionários chefiados por Nóbrega para fabricar almas católicas para o Papa & o Rei [...] são a guerra em tempos de paz" (Ibid, p. 14-5). O termo "índio", desta forma, tornou-se um significante que identifica uma pluralidade incomensurável de coletividades “sem Fé, sem Lei, sem Rei”. Se aceitarmos tal interpretação – o que não é necessário no contexto da tese, mas que abre um vasto campo de investigações históricas sobre a história do Brasil a partir da perspectiva que nós estamos construindo aqui – o discurso sobre o índio é um discurso teológico-político que serviu, dentre outras coisas, para dar boas razões às cruzadas missionárias e o estabelecimento de uma determinada forma de dominação política.

O problema é que tal imaginário se consolidou de tal forma que colonizou a própria linguagem etnológica e filosófica europeia. Ciente de tal senso comum geral sobre o indígena ameríndio, Clastres mantém a extensão do termo, o que lhe permite falar no nível de generalidade que abarca quase toda a América indígena, mas o faz para subverter os próprios termos da questão. A começar criticando o *etnocentrismo* que se estende desde os primeiros viajantes até a etnologia e a filosofia que lhe eram contemporâneas. Seria necessário realizar uma *arqueologia da linguagem e do saber* que sedimentou nas interpretações dos modernos, principalmente os próprios antropólogos, em relação aos indígenas: “o que esta linguagem diz exatamente, e a partir de que lugar diz ela o que diz?” (Ibid, p. 31). Valendo lembrar que é bem possível que a linguagem mude, mas o discurso

permaneça o mesmo (Ibid, p. 33). Esta arqueologia da linguagem e do saber está, ainda, para o autor, reciprocamente vinculada a uma arqueologia da violência. Esta revolução no campo da reflexão etnológica precisa se iniciar, antes de tudo, pela refutação dos próprios critérios de definição do *arcaísmo*; em seguida pela explicação da *ausência de poder central*. A reflexão do político, com a consequente renovação do conceito de poder político, deve partir da crítica do etnocentrismo ocidental.

2.2 PENSANDO OUTRAMENTE O PODER

2.2.1 Crítica ao Etnocentrismo

Desde a década de 1950, é gerado, no mundo europeu, um processo de autorreflexão dos fundamentos discursivos da ciência ocidental, que, principalmente no campo antropológico, ganha forma de crítica ao etnocentrismo. À época que Clastres escreve, vivia-se em um despertar da consciência etnológica, tornada aguda com o processo de descolonização, que é correlato a uma crise da consciência ocidental, em geral, e do marxismo como ideologia, em particular. François Dosse apontou aí, com razão, um dos principais impulsos do movimento estruturalista (DOSSE, 2007 p. 451-2). Lévi-Strauss é a grande referência do período, tendo tecido uma crítica ao Ocidente do ponto de vista do selvagem.[415]

Com Lévi-Strauss, consolida-se a tese sobre o *caráter ubíquo do etnocentrismo* em todas as culturas, sobretudo as primitivas. [416] Clastres concorda com a tese, mas com ressalvas. De seu lado, ele define etnocentrismo da seguinte forma: o *etnocentrismo* “mediatiza todo o olhar sobre as diferenças para *identificá-las* e finalmente aboli-las” (CLASTRES, 1969, p. 32); “ele não pode deixar subsistir as diferenças (cada uma por si) em sua neutralidade, mas quer compreendê-las como diferenças determinadas a partir do que é mais familiar” (Ibid, p. 33). Portanto,

[415] Tratarei da questão do pensamento selvagem no capítulo sobre Gauchet.

[416] A passagem clássica do brilhante *Raça e História*, escrito para a UNESCO, em 1950, ilustra bem a questão do etnocentrismo como sendo “natural”: “a diversidade das culturas raramente surgiu aos homens tal como é: um fenômeno natural, resultante das relações diretas entre as sociedades; sempre se viu nela, pelo contrário, uma espécie de monstruosidade ou de escândalo [...] A atitude mais antiga e que repousa, sem dúvida, sobre fundamentos psicossociológicos sólidos, pois que tende a reaparecer em cada um de nós quando somos colocados em uma situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos (LÉVI-STRAUSS. *Raça e História* (1950). In *Lévi-Strauss*. São Paulo: Editor Victor Civita, 1976, p.59).

digamos que o etnocentrismo tende a transformar todas as diferenças em elementos que rotacionam em torno do centro solar de seu umbigo cultural. Mas, ainda que tal fenômeno do etnocentrismo possa ser dito universal, há diferenças entre o etnocentrismo dos selvagens e o etnocentrismo ocidental; isso porque é o Ocidente que atribui um estatuto de cientificidade, objetividade e universalidade a um discurso que, irrefletidamente, reproduz uma concepção etnocêntrica de mundo:

> O selvagem de qualquer tribo indígena ou australiana julga que a cultura é superior a outras sem se preocupar em exercer sobre elas um discurso científico, enquanto a etnologia pretende situar-se de chofre no elemento da universalidade sem se dar conta de que permanece, sob muitos aspectos, solidamente instalada em sua particularidade, e que o seu pseudodiscurso científico se deteriora rapidamente em verdadeira ideologia [...] Decidir que algumas culturas são desprovidas por não oferecerem nada de semelhante ao que a nossa apresenta não é uma proposição científica: antes denota-se aí, no fim das contas, uma certa pobreza de conceito. (Ibid, p. 33)

Tal questão do etnocentrismo e de sua relação com o saber, formulada pelo contraste entre selvagens e modernos, nos retornará adiante com Gauchet, em formulação distinta daquela de Clastres. Mas, como diz o próprio Gauchet, a formulação do problema do político nos termos clastreanos é fundamental para a reformulação do problema da *história*, a começar pelo rompimento com as filosofias evolucionistas, sejam elas empiristas ou racionalistas, da história, que partem de uma posição etnocêntrica do mundo. A crítica ao preconceito sobre a essência do poder por parte das civilizações ocidentais depende de uma crítica à *concepção de historicidade* desta mesma civilização. Ao pôr tal questão, Clastres está formulando os ares do tempo. Deve-se atingir a própria filosofia da história dos modernos, que tem sua condição de possibilidade no discurso etnocêntrico. A crise da consciência ocidental, vigente nos anos 60 e 70 é uma crise da concepção de história como progresso, tão comum no evolucionismo antropológico nascente no século XIX e que, ainda que tenha, no campo da antropologia, sido minado desde o início do século XX pela antropologia cultural (de Boas, Sapir, Whorf, mas também de Benedict, Mead, etc.), ainda assim permanecia onipresente no discurso científico e filosófico e no senso comum. A linguagem e o saber mobilizados a respeito dos selvagens veiculam, desta forma, um julgamento de valor que destrói de imediato a própria objetividade que pretende fixar. Ao falar disso, Clastres não se opõe à ciência, mas diz que, para que se a faça efetivamente, deve-se começar por descentrar o olhar do Ocidente sobre seu outro.

Diante do fato das sociedades sem Estado, como explicá-las de forma não etnocêntrica?

2.2.2 Como Explicar a Ausência do Estado? A Explicação Etnocêntrica

A concepção de essência de poder da civilização ocidental identifica poder e Estado, de tal forma que a ausência de Estado somente pode ser concebida como ausência de poder. Trata-se, em uma palavra, de um *preconceito*, no sentido técnico do termo, a respeito do poder:

> O modelo ao qual ele se refere e a unidade que o mede são constituídos pela ideia que a civilização ocidental desenvolveu e formou o poder. Nossa cultura, desde as suas origens, pensa o poder político em termos de relações hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência. Toda forma, real ou possível, de poder é, portanto, redutível a essa relação privilegiada que exprime *a priori* a sua essência. Se a redução não é possível, é que nos encontramos aquém do político: a falta da relação comando-obediência implica *ipso facto* a falta de poder político. Por isso, existem não só sociedades sem Estado, mas também sociedades sem poder. (Ibid, 31-2)

Assim, pela definição etnocêntrica de um poder identificado ao Estado, a antropologia e a sociologia ocidentais acabam por restringir o fenômeno político de tal forma que existirão algumas sociedades em estado *pré-político* de existência: as sociedades sem Estado. Colocando os problemas nestes termos, surgem as formas de explicação da ausência, falta ou incapacidade de tais sociedades ascenderem à existência estatal. Explica-se, normalmente, seja pela via marxista, seja pela via durkheimiana, pelo estado de desenvolvimento econômico e pelo nível de complexificação da divisão do trabalho social.

Clastres argumenta, juntamente com Sahlins[417], contra a explicação economicista da ausência de poder central, que a atribuiria ao fato dos indígenas viverem em uma "economia de subsistência". Se tais economias possuem, de fato, um baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas, isso não decorre de sua incapacidade de acumular nem de produzir, decorrente de uma suposta falta de técnica para a dominação da natureza, o que as colocaria em uma permanente subjugação às necessidades ditadas pelo império das leis naturais, incapazes,

[417] Na época, Sahlins já havia publicado estudos sobre a economia das sociedades de caçadores e coletores, desenvolvendo um inteligente argumento, típico das inversões de raciocínio propiciadas pelos melhores antropólogos, que estas sociedades não são sociedades de subsistência; ao contrário, são "sociedades de abundância". Cf. "La Première société d'abondance". *Le Temps Modernes,* out.1968, republicado em: SAHLINS, M. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

assim, de ascenderem à história e à sofisticação das sociedades com Estado, de se tornarem enfim civilizações (tais como as dos Incas, Astecas e Maias). Ao contrário, tais sociedades não lidam propriamente com o problema da *escassez* tal como o compreendemos. Porque não são sociedades fundadas no trabalho e no domínio do homem sobre a natureza e não operam pela expansão contínua das necessidades de consumo. Se tal processo não é deslanchando historicamente, isso não se deve a uma incapacidade contingente ou estrutural de atualizar a potencialidade inscrita na dinâmica das sociedades humanas, que seriam movidas por algum telos histórico rumo ao aparelho estatal e ao desenvolvimento econômico. A crítica se volta a certa forma de explicação marxista, que não necessariamente é compatível com a do próprio Marx. Não nos cabe entrar aqui nesta questão. De todo modo, Clastres conclui, sarcasticamente, a respeito do nível de "subsistência" dos ameríndios, que é usado como sendo um signo de arcaísmo de tais sociedades, afirmando que: "é antes o proletariado europeu do século XIX, iletrado e subalimentado, que se deveria qualificar de arcaico. Na realidade, a ideia de economia de subsistência provém do campo ideológico do Ocidente moderno, e de forma alguma do arsenal conceptual da ciência" (CLASTRES, p. 30).

Clastres busca, portanto, refutar a possibilidade de se explicar a ausência do aparelho estatal pela falta de desenvolvimento das forças produtivas e de complexificação da divisão do trabalho social, distanciando-se do marxismo e da sociologia política. Se refuta o marxismo pela recusa da compreensão da ausência do Estado pela falta de desenvolvimento das forças produtivas, refuta, igualmente, a sociologia weberiana por sua compreensão estreita de poder político como *dominação* (ou, na falta de legitimidade, como violência pura e simples). Para Clastres, a dinâmica do poder político das sociedades sem Estado não pode ser explicada *sociologicamente*, nem também *economicamente*: sua razão de ser é *política*. Funda-se em uma *escolha* (*choix*).

Mas antes de tratar disso, vale uma observação sobre um modo de proceder aparentemente oposto à postura evolucionista – que compreende as sociedades arcaicas como sociedades pré-políticas –, que consiste em conceituar o poder de tal forma que ele se torna ubíquo no interior do social; esta forma de proceder, ao invés de prover a antropologia política de um conceito adequado de poder, na verdade apenas manifesta, em sinal invertido, a incapacidade de compreensão da natureza do poder.

2.2.3 Onde Está o Poder? Ou Só no Estado, ou "Em todo Lugar e em Lugar Nenhum"?

Clastres constata, no seu tempo, como resultado de uma má conceituação do poder, um processo de "dissolução gradual do político" na literatura antropológica. Como não se constitui um conceito adequado da essência do político, ocorre que, na falta de descobrir o espaço do político onde estava pré-concebido, o político acaba por se dissolver em todos os níveis da sociedade. Na incapacidade de centralizar o poder no Estado, ele é visto em todos os cantos da sociedade:

> tudo cai desde então no campo do político, todos os subgrupos e unidades [...] que constituem uma sociedade são investidos, com ou sem motivo, de uma significação política, a qual acaba por abranger todo o espaço do social e perder consequentemente a sua especificidade. Pois, se o político existe em toda a parte, ele não existe em lugar nenhum. Aliás, é de se perguntar se não se procura dizer justamente *isto*: que as sociedades arcaicas não são verdadeiras sociedades, já que não são sociedades políticas. Em suma, teríamos o direito de decretar que o poder político não é pensável, visto que é aniquilado no ato mesmo em que é apreendido. (Ibid, p. 34-5)

Esta crítica se dirige à etnologia. Mas um leitor de Foucault logo poderia vê-lo atingido. Se a etnologia da época tendia a dissolver o poder em todo o espaço social exatamente por não ter elaborado um conceito adequado do político, parece que Foucault fez o mesmo no tocante às suas investigações genealógicas. Clastres escreve seu artigo em 1969, portanto um ano antes da aula inaugural de Foucault no *Collège de France*.[418] É nesta aula inaugural que Foucault lança as bases de seu programa de pesquisa, inaugurando a fase genealógica, que resultará, em 1974, em *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2003).[419] Ao que tudo indica, Clastres é um crítico *avant la lettre* do conceito de poder de Foucault, que, de seu lado, cita Clastres apenas em uma conferência de 1981.[420] Foucault faz uma apropriação bem singular de Clastres para criticar a tradição etnológica de estudo do poder, de Durkheim a Lévi-Strauss, centrada na "regra"; logo, conclui ele um pouco apressadamente, é uma "etnologia

[418] A aula inaugural no Collège de France, pronunciada ao assumir a cadeira que era anteriormente de Jean Hyppolite, foi lecionada em 2 de dezembro de 1970. Foi publicada posteriormente em: FOUCAULT, M. *A ordem do discurso.* São Paulo: Loyola, 1996.

[419]. Foucault chega a dar um ciclo de cinco palestras na PUC entre 21 e 25 de maior de 1973, em que os primeiros resultados de pesquisa aparecem – foram publicados primeiramente em português: FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2009.

[420] FOUCAULT, M. "Les mailles du pouvoir", pronunciada na UFBA, Salvador, BA, em 1981; in: FOUCAULT, M. Dits et écrits. vol. 2 : 1976-1988, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.

da punição".[421] Ele diz que Clastres seria um exemplo de novas concepções de poder, aproximando-o de sua própria concepção: "toda uma nova concepção do poder como tecnologia, que experimenta se emancipar do primado, deste privilégio, da regra e da proibição, que, no fundo, havia reinado sobre a etnologia desde Durkheim até Lévi-Strauss" (FOUCAULT, p. 1003). Independente da possível aproximação – que considero na verdade muito forçada – entre ambos pela via de uma concepção de poder como tecnologia, Clastres tem uma compreensão do poder que recusa a ubiquidade dada por Foucault e, proximamente a Lefort, pensa o poder, pela chave da fenomenologia, como instituindo uma ordem política na sua unidade e diferença, enquanto regime político, que não se dissolve nas micro-relações do tecido social, mas sim lhes é a própria condição de possibilidade.

Segundo Clastres, então, no erro de perspectiva vigente na etnologia, oscila-se entre um conceito de poder centrado no Estado e um conceito de poder marcado pela ubiquidade; ficamos, então, que me permita um jogo de palavras com o livro de Umberto Eco que tem homônimo do filósofo, em um "pêndulo de Foucault": "chegamos assim, segundo as sociedades ou segundo a fantasia de seus observadores, a encontrar o político em todo lugar ou a não encontrá-lo em parte alguma" (CLASTRES, 1969, p. 37).

2.2.4 A Revolução Copernicana: Explicar Politicamente o Poder Político

Tratando-se de uma pobreza de conceito, como se elabora um verdadeiro conceito de poder que dê conta da extensão do espaço do político universalmente presente nas sociedades humanas? A grande maioria das sociedades indígenas da América são sociedades *sem* Estado, ainda que possuam uma forma de poder, a de *chefia*, que tem por principal atributo o caráter paradoxal de ser um poder impotente. Ora, levando os nativos a sério, é necessário:

[421] Uma coisa não implica a outra. Definitivamente é bem limitada a interpretação de Durkheim apenas pela chave de uma "antropologia da punição". Talvez Foucault não tenha tido tempo de ler *Divisão do Trabalho Social, O Suicídio* e *Formas Elementares da Vida Religiosa*, até porque não precisava, porque a sociologia havia sido fulminada e silenciada pela denúncia de sua instabilidade epistêmica em *Palavras e as Coisas*. E também, no tocante a Lévi-Strauss, compreender a regra como "punição" também é bastante limitado. Talvez Foucault não tenha tido tempo de ler as *Estruturas Elementares do Parentesco*, em que Lévi-Strauss mostra como uma regra *negativa*, a proibição do incesto, na verdade é uma regra plena de positividade, geradora da própria condição de possibilidade do social. Eis então que se descobrirá, melhor conceituada talvez, a questão que o próprio Foucault elabora, nos anos 1970, supostamente revolucionando a compreensão moderna de poder, contra a compreensão negativa de sua geração da qual ele mesmo fez parte - que teria digamos que uma compreensão do poder simétrica inversa a do punitivismo pela vida do libertarismo do "proibido proibir" -, uma dimensão produtiva e generativa do poder.

> aceitar a ideia de que a negação não significa um nada, e de que, quando o espelho não nos devolve nossa imagem, isso não prova que não haja nada que observar [...] nas sociedades onde não se observa a relação de comando-obediência (isto é, nas sociedades sem poder político), a vida do grupo como projeto coletivo se mantém através do *controle social imediato*, imediatamente qualificado [pelos ocidentais] de *apolítico* [...] talvez esteja aí a dificuldade da reflexão clássica sobre o poder: é impossível pensar o político, o controle social imediato, sem a mediação, em uma palavra, *a sociedade sem poder*. (Ibid, p. 35-6)

Devemos, ao contrário, conceber a possibilidade de sociedades em que o poder existe de fato, mas "totalmente separado da violência e exterior a toda hierarquia" (Ibid, p. 37). A coerção e a subordinação não "constituem a essência do poder político *sempre e em qualquer lugar*" (Ibid, p. 28-9), sendo necessário, portanto, renovar a reflexão sobre *o político*, de forma a ampliar o conceito de poder para além de sua forma coercitiva. "O poder político é *universal,* imanente ao social" (Ibid, p. 37). Só que ele pode se realizar de pelo menos duas maneiras. Para além da falsa dicotomia entre sociedades sem Estado (logo, sem poder) e sociedades de Estado (logo, com poder), devemos trabalhar com uma dicotomia que realmente dê conta do espaço político na sua forma universal: sociedades de poder *político não-coercitivo*, que são as *sociedades contra o Estado*, e sociedades políticas de *poder coercitivo*, que são *sociedades de Estado*. Isso relega o tipo de poder como coerção e violência a uma modalidade *particular* de poder; o Estado é apenas uma modalidade do poder, e não a manifestação de sua essência. Existem sociedades sem um poder visível, separado do social, que são, ainda assim, *sociedades com poder político* e, portanto, *sociedades políticas*. Até porque *o social e o poder são consubstanciais*: "Podemos pensar o político sem a violência, mas não podemos pensar o social sem o político; em outros termos, não há sociedades sem poder" (Ibid, p. 38).

O que se deve ver aí, então, é que as sociedades *sem* Estado são sociedades *contra* o Estado. Que tipo de poder político é exercido em tais sociedades? Elas se fundam numa decisão de não permitir a dissociação de uma instância de poder em relação ao social. A ausência de poder é a própria manifestação de um *político* que não se deixa dissociar do social e encarnar em algo que pode ser chamado de Estado*.* É uma *recusa do Estado*; e, na mesma medida, é uma *recusa da História*. Isso porque existe uma correlação entre as sociedades *de Estado* e as sociedades *de* História. As sociedades estatais são sociedades que, de fato, geram uma inovação social permanente, são sociedades históricas. Poder político marcado pela coerção e violência, com divisão entre dominantes e

dominados, e poder do conjunto humano sobre a natureza e a história, andam no mesmo compasso compondo uma mesma dança:

> o poder político como coerção ou como violência é a marca das sociedades *históricas*, isto é, das sociedades que trazem em si a causa da inovação, da mudança, da historicidade. E assim, poderíamos dispor as diversas sociedades segundo um novo eixo: as sociedades com poder político não-coercitivo são as sociedades sem história, as sociedades com poder político coercitivo são as sociedades históricas. [...] É, pois, da coerção e não do político que a inovação é o fundamento. (Ibid, p. 39)

Desta forma, existe uma forma de articular politicamente o social em uma recusa combinada de três processos: acumulação econômica pelo trabalho, dominação do homem pelo homem e pelo Estado e inovação social pela História. Clastres propõe que interpretemos conjuntamente as três recusas como fazendo parte de uma escolha política. Que se faça uma interpretação política dos nativos destas sociedades levando-os a sério, percebendo na forma de justificação e organização do dispositivo político dos selvagens uma forma de filosofia: uma *filosofia da chefia indígena*.

Eis aí o que ele chama, não muito humildemente, de uma "revolução copernicana" na compreensão da natureza do poder. Ao invés de explicar o poder político pela diferenciação social, "não seria o poder político que constitui a diferença absoluta da sociedade? Não teríamos aí a cisão radical enquanto raiz do social, a ruptura inaugural de todo movimento e de toda história, o desdobramento como matriz de todas as diferenças?" (Ibid, p. 40). É uma revolução copernicana porque, se antes todas as sociedades arcaicas giravam em torno da terra Ocidental que girava em torno de seu próprio umbigo, agora as sociedades históricas se poriam em movimento girando em torno do Sol do *político* revelado pelo horizonte das sociedades arcaicas.

Há uma filosofia política dos selvagens implícita no sistema de chefia indígena e nos mecanismos sociais das sociedades selvagens. Cabe-nos então refletir sobre o que tal "filosofia da chefia indígena" pode nos desvelar a respeito da ocultação do Ser.

3 A FILOSOFIA DA CHEFIA INDÍGENA E OS MECANISMOS DE NEUTRALIZAÇÃO DO PODER

A sociedade contra o Estado é “o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real do poder” (CLASTRES, 1973, p. 172). Cabe-nos interpretar, portanto, o que está sendo dito por esta *filosofia da chefia indígena*.[422] De partida, ele já define um perfil indígena que soa um pouco romantizado – as sociedades ameríndias possuem gosto da igualdade e sentido da democracia: “é essencialmente pelo sentido da democracia e pelo gosto da igualdade que se distingue a maioria das sociedades indígenas da América [...] a propriedade mais notável do chefe indígena consiste na ausência quase completa de autoridade” (CLASTRES, 1962, p. 46). Contudo, para além de tais traços muito estilizados, Clastres se apoia em um antigo artigo de Robert Lowie, de 1948, baseado em uma farta documentação etnográfica[423], a fim de retirar uma quádrupla qualificação do chefe (*titular chief*) (Ibid, p. 47).[424]

3.1 AS QUALIFICAÇÕES DA CHEFIA INDÍGENA

As qualificações da chefia indígena, retiradas do artigo de Lowie, são de “fazedor de paz” (mediador de conflitos), “obrigatoriamente generoso” (não pode se recusar a dar), “bom orador” (tem o dever da palavra); às quais ele acrescenta uma quarta o privilégio da poliginia (CLASTRES, 1962, p. 49-53).

---

[422] Segundo Bento Prado Jr., a expressão “filosofia da chefia indígena” teve um toque de Lévi-Strauss. Foi ele que sugeriu ou impôs colocar “filosofia de...”, “talvez porque o texto lhe parecesse ultrapassar a pura etnografia, caminhando já na direção de uma teoria geral da política e do Estado” (LEIRNER, P. de, TOLEDO, L. H. de. “Lembranças e Reflexões sobre Pierre Clastres”, p.427).

[423] O artigo a que me refiro - ao qual infelizmente eu não tive acesso - é: LOWIE, R. “Some aspects of political organization among American aborignes”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 78 (1-2), 1948, p.11-24.

[424] Contudo, por meio de Descola, podemos saber que Lowie diferenciou o *titular chief*, que é positivamente definido pelas três características acima mencionadas, e negativamente definido pela ausência de soberania (*sovereignty*), do *strong chief*, que dispõe da capacidade de comandar os sujeitos (presente entre os Incas e os Chibchas). DESCOLA, Ph. “La chefferie amérindienne dans l’anthropologie politique”. *Revue Française de Science Politique*, 38 (5), p.818-827, 1988, p.820.

3.1.1 Fazedor de Paz, e não Juiz

O chefe indígena tem o papel de um fazedor de paz, e não de um juiz. Ele não é um terceiro que se interpõe às partes estabelecendo uma interpretação da lei que deve se impor a todos. Ele é um árbitro que busca estabelecer um consenso entre as partes, utilizando-se de seu prestígio para estabelecer uma reconciliação. Ao exercer o seu poder de chefe, portanto, ele o faz de modo não coercitivo. Clastres pinta belamente as características:

> O poder normal, civil, fundado sobre o *consensus omnium* e não sobre a pressão, é assim de natureza profundamente pacífica; a sua função é igualmente 'pacificante': o chefe tem a tarefa da manutenção da paz e da harmonia do grupo. Ele deve também apaziguar as disputas, regular as divergências, não usando de uma força que ele não possui e que não seria reconhecida, mas se fiando apenas nas virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra. Mais que um juiz que sanciona, ele é um árbitro que busca reconciliar. Não é, pois, surpreendente constatar que as funções judiciárias da chefia sejam raras: se o chefe fracassa em reconciliar as partes adversas, não pode impedir que a desavença se transforme em *feud*. E isso demonstra bem a disjunção entre o poder e a coerção. (Ibid, p. 48)

3.1.2 A Obrigação de Generosidade e a Poliginia: o Poder Endividado e Depredado

As próximas características são a *obrigatoriedade da generosidade* e o *direito à poliginia*. Desnecessário dizer o quanto elas nos importam, tendo em vista que descobrimos na filosofia da chefia a lógica do dom de bens e de mulheres.

Segundo Clastres, a generosidade é mais que um dever, é uma servidão (Ibid, p. 48). A obrigação de dar consolida, em alguns casos, um direito dos indígenas de pilhá-lo permanentemente, a ponto de se tornar o mais pobre (os Urubu). "E se o infeliz líder procura frear essa fuga de presentes, todo prestígio, todo poder lhe são imediatamente negados" (Ibid.). Trata-se de uma *obrigação de dar sem reciprocidade*; ou melhor, como forma de manutenção do *prestígio* do chefe.

Mas tal obrigação de generosidade em relação aos bens tem por correlato o direito de poliginia. O chefe pode ter várias mulheres, tidas como um bem de grande valor por tais tribos. E com isso, "apesar da sua falta de autoridade, o chefe goza, entretanto, de invejável estatuto social" (Ibid, p. 56). Neste sentido, ele recebe muito mais do que pode dar. Os fluxos de bens e mulheres possuem sentido único – no primeiro, do chefe ao grupo, no segundo do grupo ao chefe. No tocante à troca de mulheres, trata-se de uma "doação pura e simples do grupo ao seu líder, doação sem contrapartida, aparentemente destinada a sancionar o estatuto social do

detentor de um cargo instituído para não se exercer" (Ibid, p. 57). No tocante à troca de bens, "a maioria dos líderes indígenas está longe de oferecer a imagem de um rei ocioso: bem ao contrário, o chefe, obrigado a responder à generosidade que dele se espera, deve incessantemente preocupar-se em encontrar presentes para oferecer à sua gente" (Ibid, p. 57-8). Desta forma, a troca entre o chefe e o grupo é sem equivalência e reciprocidade.

O chefe possui muito prestígio, mas nenhum poder coercitivo – a questão é explicar então como pode haver esta disparidade entre prestígio e impotência. Antes de fazê-lo, é importante analisar o último ciclo de trocas: o de palavras.

3.1.3 O Poder e a Palavra: o Bom Orador

A última qualificação do chefe é o *dom da oratória* e o *dever da palavra*. "O talento oratório é uma condição e também um meio do poder político" (Ibid, p. 49). O acesso à palavra é utilizado de forma muito parcimoniosa nas tribos, não se fala quando se quer nem a qualquer momento, ao passo que cabe ao chefe ser um orador que *deve* a palavra à tribo e deve exercê-la: "Um chefe silencioso não é um chefe" (CLASTRES, 1973, p. 171). Isso ocorre de tal forma que não se pode dizer apenas que o chefe é um homem que fala, mas sim que o homem que fala é um chefe. Em um exemplo tirado dos Trumai, ele diz que "a atividade falante seria uma afronta tanto ao chefe como à linguagem" (CLASTRES, 1962, p. 58).[425]

O chefe detém, certamente, enquanto chefe, o monopólio e o dever da palavra. Contudo, é um monopólio exercido como *dever*, e não como *direito*: "Se nas sociedades de Estado a palavra é o *direito* do poder, nas sociedades sem Estado ela é, diversamente, o *dever* do poder" (CLASTRES, 1973, p. 170). Esse dever de palavra por parte da chefia não se deve apenas à valorização que os primitivos dão aos belos discursos, aos *grands parleurs*, como diz Clastres.[426] Ainda que a fala possua um papel estético altamente valorizado entre os indígenas da América,

[425] Clastres chega a falar que as sociedades indígenas "souberam proteger a linguagem da degradação que as nossas lhes infligem" (ibid, p.58). Lévi-Strauss, por sua vez, já havia ressaltado este ponto na década de 1950, contrapondo à liberalização da palavra característica das nossas sociedades liberais, o fato que as sociedades primitivas estabelecem um controle muito mais rígido e ritualizado do acesso à palavra: "A maior parte das culturas que chamamos de primitivas usa da linguagem com parcimônia; não se fala quando se quer e sem motivo. As manifestações verbais são aí frequentemente limitadas a circunstâncias prescritas, fora das quais se poupam as palavras." (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural I*, p.86).

[426] Valorização que foi mostrado em outro livro do autor no caso dos índios Guarani: CLASTRES, P. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, SP: Papirus, 1990. Publicado originalmente como: *Le grand parler - Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris: Editions du Seuil, 1974.

Clastres afirma que o dever do chefe falar não é *estético*, mas sim *político*. O chefe possui uma obrigação de ser homem de palavra – é nisso que consiste a própria filosofia política da sociedade primitiva (CLASTRES, 1973, p. 171).

Mas isso não quer dizer que ele tem um *discurso do poder*. A fala do chefe não implica o chefe como *representante do poder*: de sua boca não saem nem a lei nem o saber. Caso o chefe tenha uma pretensão de poder, caso ele queira "bancar o chefe", como diz Clastres, ele não apenas não será obedecido, mas também terá tão logo uma *recusa do reconhecimento de sua chefia*, sendo abandonado enquanto um chefe que não cumpriu com seu dever de falar, mas não ordenar. "A palavra do chefe não é dita para ser escutada" (Ibid). Ele não ordena, ele não diz a verdade, nem a lei. Sua palavra nada diz e ele fala para não dizer nada, sendo o seu discurso vazio, uma vez que não é um discurso do poder, mas sim de *negação de seu poder* e de reafirmação do poder dos antepassados; o chefe tão somente celebra, pelo seu discurso, as normas da vida tradicional ditadas pelos antepassados exemplares, que são aqueles que detêm o poder: "exortam todos os dias o seu povo a viver segundo a tradição" (CLASTRES, 2003, p. 49). Esta função está intrinsecamente vinculada à primeira, de *fazedor de paz*. Ao falar, o chefe reproduz as palavras dos outros como quitação de sua *dívida infinita*: "O dever da palavra do chefe, esse fluxo constante de palavra vazia que ele *deve* à tribo, é sua dívida infinita, a garantia que proíbe que o homem de palavra se torne homem de poder" (Ibid, p. 172).

A forma pela qual as sociedades contra Estado lidam com o *poder da palavra* revela a relação metahistórica existente entre a palavra e o poder. Meta-historicamente, a "tomada de poder é também uma aquisição da palavra" (Ibid, p. 169). Em poucas palavras, falar normalmente é signo do direito ao *poder da palavra* (Ibid, p. 169-172). Poder e palavra se consubstanciam e dão subsistência um ao outro, pois falar é antes de tudo deter o poder de falar. A aquisição de um remete à aquisição de outro.

Por esta razão, podemos opor as formas de acesso às palavras presentes nas sociedades contra o Estado às sociedades de Estado. No regime político das *sociedades de Estado*, o agente detentor de poder tem o acesso exclusivo à palavra legítima e ao direito de ordenar, que implica igualmente o dever de obediência por parte do comandado. "Príncipe, déspota ou chefe de Estado, o homem de poder é sempre não somente o homem que fala, mas a única fonte da palavra legítima [...], pois ela se chama *ordem* e não deseja senão a *obediência* do executante" (Ibid). Por

outro lado, *nas sociedades contra Estado*, a relação entre o poder e a palavra é revelada ainda mais do que nas sociedades de Estado, mas a revelação do vínculo intrínseco entre poder e palavra ocorre pela anulação da palavra do poder e pelo controle da violência intrínseca (sempre virtualmente contida no poder) pela circunscrição do lugar do poder à palavra vazia.

No campo da palavra está assegurada a *demarcação entre o poder e a instituição*, à qual se dedica a política da "religião primitiva", para falar com Gauchet: quem está no lugar do poder interno à sociedade – o chefe – não detém o *poder de instituição*, é apenas um papel instituído e impotente na capacidade de transformação do social. A palavra é, então, esvaziada, *desperformatizada*. Aqui temos a vinculação entre a ausência do poder no espaço social na política selvagem – "a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real do poder" (Ibid, p. 172) – e a ausência da palavra do poder apropriável por alguém – "o discurso do chefe é vazio justamente por não ser discurso de poder: o chefe está separado da palavra porque está separado do poder" (Ibid). Deste dispositivo, deriva um controle da *violência* pelo acesso controlado à palavra. O campo da palavra assegura uma demarcação divisória entre o poder e a instituição, entre o comando e o chefe. O chefe lidera a instituição, mas não detém o poder; ele chefia, mas não comanda. A tribo força o chefe a mover-se no extremo oposto da violência, que é o campo da palavra (Ibid). Com isso, ela retira do poder a violência que lhe é potencial. Mas não somente isso, ela retira a violência que também está potencialmente presente na palavra *do* poder. O chefe, enquanto chefe, é desprovido de poder *qua* violência, porque possui, enquanto chefe, o dever de discursar uma palavra que não é a de seu poder, mas sim a do poder dos seus antepassados; uma palavra assim que não veicula a violência do poder da chefia, mas sim que reitera a fragilidade de uma chefia desprovida de qualquer poder, *infinitamente endividada* que ela é pelo dom divino dos seus antepassados.

A respeito destas teses de Clastres sobre o dever de palavra da chefia desprovida de poder, a interpretação de Gauchet é expressa sinteticamente numa frase: "A exterioridade simbólica do fundamento social contra a separação efetiva da autoridade política: tal é a filosofia da religião primitiva" (GAUCHET, p. 63). Mas sobre isso retornaremos no próximo capítulo com detalhes. Importa-nos agora

chegar à explicação final de Clastres que sintetiza as interrelações entre tais ciclos: de bens, de mulheres e de palavras.

3.2 A ESCOLHA E O DISPOSITIVO: NEUTRALIZAÇÃO DO PODER PELA QUEBRA DE RECIPROCIDADE

Como as sociedades contra o Estado se instituem politicamente impedindo a cisão entre o poder e o social? Ao contrário do que se poderia pensar, de início, Clastres não explica a dinâmica do poder na sociedade selvagem pelo princípio de reciprocidade. Não é a reciprocidade que determina a relação entre o poder e a sociedade; isso porque não se trata, para ele, de uma retribuição, por parte do chefe, em troca de mulheres, palavras e bens. É a quebra de reciprocidade que neutraliza o poder.

Para melhor explicar o processo, temos que distinguir, a respeito das quatro qualificações da chefia indígena, dois planos diferentes: em um plano, o da estrutura social, nós temos a esfera dos dons e contradons de bens, mulheres e palavras; de outro lado, o da prática estritamente política, temos a função de arbitragem por parte do chefe. O sistema compõe um conjunto de dons e contradons que mantém um equilíbrio entre a estrutura social e a instituição política. De um lado, o chefe tem um direito “usurário” às mulheres do grupo; em troca, o grupo teria o direito de exigir de seu chefe a generosidade e o talento oratório. Esta dinâmica se dá, aparentemente, no nível da estrutura do grupo enquanto tal. Ele é a *condição de possibilidade da esfera* política, o modo de constituição transcendental do poder (o ser da chefia); ao passo que a função de “fazedor de paz” do chefe da prática propriamente política, é o modo de operação do poder no nível empírico (o fazer da chefia) (CLASTRES, 1962, p. 54).

No fazer da chefia, o chefe indígena nunca tem a garantia de ter um poder de liderança e está sempre controlado pela “opinião pública”: “essa fragilidade permanente de um poder sempre contestado dá sua tonalidade ao exercício da função: o poder do chefe depende da boa vontade do grupo” (Ibid). É por isso que o chefe tem um interesse em ser o “fazedor da paz”:

> a irrupção de uma crise destruidora da harmonia interna pede a intervenção do poder, mas suscita ao mesmo tempo a *intenção* de contestação que o chefe não tem meios para superar. A função, ao se exercer, indica aquilo cujo sentido se busca aqui: a *impotência da instituição*. (Ibid)

Portanto, digamos que a função de arbitragem é um *sintoma* da fragilidade do poder que deve ser explicada pela remissão ao plano da estrutura transcendental de possibilidade do poder. É o sistema de dons e contradons que compõe "uma unidade estruturalmente articulada à própria essência da sociedade" (Ibid, p. 55-6). "A trindade de predicados – dom oratório, generosidade, poliginia – ligados à pessoa do líder, concerne aos mesmos elementos cuja troca e circulação constituem a sociedade como tal, e sancionam a passagem da natureza para a cultura" (Ibid). Recorrendo implicitamente à estrutura da reciprocidade de Lévi-Strauss, ele afirma então que a explicação do poder deve ser buscada no universo da comunicação (Ibid, p. 55-6). O mecanismo de neutralização da transcendência do poder seria a realização de uma coincidência entre a natureza e o poder – como negatividade a ser controlada – por meio de uma dupla limitação do universo da cultura:

> a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura; foi a intuição dessa ameaça que determinou a profundidade de sua filosofia política. Pois, descobrindo o grande parentesco entre o poder e a natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a virulência da autoridade política. Elas escolheram ser elas mesmas as fundadoras, mas de modo a não deixarem aparecer o poder senão como negatividade logo controlada: elas o instituem segundo sua essência (a negação da cultura), mas justamente para lhe negarem toda potência efetiva. De modo que a apresentação do poder, tal como ele é, se oferece a essas sociedades como o próprio meio de anulá-lo. (Ibid, p. 61)

Clastres ressalta, assim, o caráter de *escolha* do processo de *recusa* do advento do Estado, no que diz que se trata não de uma *necessidade*, mas sim de uma *intencionalidade sociológica*, de um *ato sociológico* (Ibid, p. 60), que teria uma racionalidade imanente e inconsciente. Existiria uma *intenção original do perigo do poder para a tribo*: "o poder é exatamente o que as sociedade quiseram que ele fosse. E como esse poder não é, dizendo esquematicamente, nada, o grupo revela, ao fazer isso, sua *recusa radical da autoridade, uma negação absoluta de poder (*Ibid.*)*. Esta forma de colocar o problema põe a questão do estatuto de tal *decisão* ou *escolha* de trabalhar recusando o Estado. Não faltam polêmicas sobre o seu

caráter enigmático.[427] Contudo, Clastres descarta a possibilidade de estar fazendo uma “metafísica finalista”, em que haveria uma vontade misteriosa utilizando-se de meios indiretos para negar ao poder político sua qualidade de poder, afirmando que se trata, na verdade, de uma *escolha* (*choix*) do “campo da atividade inconsciente pela qual o grupo elabora seus modelos: e é o modelo estrutural da relação do grupo social com o poder político que se tenta descobrir” (Ibid, p. 59).

Não entrarei nos meandros da engenhosa explicação de Clastres da forma pela qual a relação entre natureza e cultura no mecanismo de reciprocidade das sociedades de chefia indígena constituiria um bloqueio do surgimento do poder dissociado do social. Não o faço porque Gauchet não parte de tal explicação, uma vez que constrói a sua própria por meio do conceito de *religião selvagem*. Como Clastres está sendo analisado em função de Gauchet, considero justificável não me estender na explicação do próprio Clastres. Então passemos ao engenho gauchetiano.

[427] Por exemplo, Descola o critica, extamente, por uma metafísica “etnocêntica”, ou seja, o feitiço vira contra o feiticeiro: “Eu não estou infelizmente muito familiarizado com o inconsciente coletivo das sociedades ameríndias para poder julgá-lo, nem sou muito filósofo para querer preferir a dedução transcendental à dedução empírica. Ainda assim, mesmo se isso fosse verdadeiro, estas sociedades teriam tido o poder de uma presciência surpreendentemente idêntica à concepção que lhe propõe a filosofia política ocidental. Salvo se colocarmos o poder coercitivo entre os universais da cultura, isso é talvez uma prova de etnocentrismo dar ao poder uma definição tão unilateral” (DESCOLAS, Ph. “La chefferie amérindienne dans l’anthropologie politique”. Revue Française de Science Politique, 38 (5), 822). Viveiros de Castro, por sua vez, propõe uma outra solução, uma vez que a resposta de Clastres foi dada pela "invenção da Sociedade Primitiva" como sujeito transcendente do poder político não-coercitivo, ao passo que a de Viveiros de Castro implica exatamente numa "problematização radical desse sujeito" (VIVEIROS DE CASTRO, E. "O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem", in: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify,2002, p.219-220). Se bem entendemos a possível interlocução, Clastres coloca a questão do ponto de vista do *político*, ao passo que Viveiros de Castro do ponto de vista do *religioso*. Mas a abordagem do religioso deste último é, digamos, completamente *pagã*: "O nó da questão está na ideia de que 'o religioso' é a via real que conduz à essência última de uma cultura. Por trás disso ergue-se o ídolo durkheimiano da totalidade: impulso de contemplação e de constituição do todo, a Crença da tribo é a crença na Tribo, é o Ser e o perseverar do Ser da tribo. Duvidar que tal ídolo seja adorado pelos selvagens é suspeitar da ideia de sociedade enquanto totalidade reflexiva e identitária que se institui pelo festo fundacional de exclusão de um exterior. E não é preciso ser pós-moderno (Deus nos livre) para duvidar disso. A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o socius constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si - o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. Essa topologia não conhecia totalidade, não supunha nenhuma mônada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesma. A sociedade era ali, literalmente, um 'limite inferior da predação (Lévi-Strauss), o resíduo indigerível; o que a movia é a relação ao fora. O outro não era um espelho, mas um destino (ibid, p.220).

CAPÍTULO V

DESENCANTAMENTO SIMBÓLICO E ADVENTO DA AUTONOMIA EM MARCEL GAUCHET

Marcel Gauchet é um clássico contemporâneo ainda a ser descoberto pelo mundo acadêmico mundial em geral e, principalmente, o brasileiro. Quando inspirado pela influência da produção intelectual do velho hexágono, o debate brasileiro ainda está concentrado ou nos intelectuais que formaram o repertório do que podemos chamar, com Renaut e Ferry, de "pensamento 68" – Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan e Pierre Bourdieu –, ou naqueles, mais recentes, que realizaram a virada pragmática no pensamento francês – Bruno Latour, Luc Boltanski, Bernard Lahire. Da mesma forma que os círculos de *Socialisme ou Barbarie* e da *Arguments* são pouco conhecidos sistematicamente, ainda que muito bem reconhecidos pelo nome, os herdeiros da tradição de reflexão sobre o político – Alain Caillé, Pierre Rosanvallon, Marcel Gauchet, Pierre Manent (e em outro registro, Régis Debray) – ainda são pouco pesquisados e não influenciam muito a esfera pública; dentre eles, Gauchet é, a meu ver, o menos conhecido de todos. Contudo, considero que suas contribuições para a reflexão sobre a democracia são cruciais tanto para a investigação histórica, quanto para as interpretações dos processos sociais contemporâneos.[428] Pelo fato de ele rejeitar a condenação ritualista das democracias liberais, optando, ao contrário, em levar a sério as democracias contemporâneas pensando-as em sua raiz histórica e estrutural ao mesmo tempo liberal e democrata-radical de regime de autonomia que se opõe à heteronomia das sociedades religiosas, Gauchet me parece estar mais em condições de pensar *radicalmente* a democracia do que alguns dos intelectuais radicais de sua geração, que estão, por sua vez, na origem do repertório hegemônico de esquerda contemporâneo, formando os lugares comuns do discurso crítico da modernidade e compondo o consenso heterodoxo hipercrítico que marca a teoria social do presente.

A respeito disso, começarei por apresentar o itinerário de pensamento de Gauchet (1), mostrando como o seu pensamento está intrinsecamente vinculado ao percurso da geração de 1968, pelo que ele ao mesmo tempo se vincula às suas pretensões e se distancia nas suas inconsequências. Já na apresentação do

[428] As dele e, em igual medida, as de Pierre Rosanvallon, a quem, infelizmente, dei pouca atenção na presente tese.

itinerário de seu pensamento, apresentarei, de modo resumido, as suas teses sobre o advento da democracia e de ontologia do tempo presente (que também podemos chamar de “hermenêutica crítica do tempo presente”), tendo em vista que, muito embora sejam questões fundamentais para a presente tese, as deixaremos para investigações pós-doutorais a fim de nos dedicar, de forma atenciosa, aos fundamentos conceituais e sistemáticos de toda a sua obra, tendo em vista, em seguida, apreender sistematicamente suas teses sobre a história política da religião.

Portanto, veremos (2) como, ao buscar responder aos desafios de pensamento de sua geração, Gauchet parte das elaborações de seu antigo orientador Claude Lefort – com os conceitos correlatos de divisão originária do social e de instituição do social e com a conceituação negativa do poder como o fora do social –, articulando-os com a tese de Pierre Clastres sobre as “sociedades contra o Estado”, pelo que desenvolve, desde o início dos anos 1970, os conceitos fundamentais, o campo de problemas e a agenda de pesquisa de toda sua carreira, que partem da tese de que a *religião primeira* é a forma de instituição política das sociedades selvagens que tecem seus laços políticos pela lógica do dom. Desenvolvendo suas teses sobre a *política da instituição selvagem* e a *filosofia política do dom*, ele chegará em uma *história política da religião* que, partindo da religião primeira, revela a lógica simbólica que preside o advento do Estado (3), bem como as dinâmicas da transcendência operadas na Era Axial (4), com o surgimento do monoteísmo judaico e a decisiva bifurcação do cristianismo, que estão na origem do singular advento Ocidental da experiência democrática enquanto resultado de um *desencantamento do mundo* de longa duração. É tal distanciamento histórico em relação ao tempo presente que lhe permite uma nova inteligência da dinâmica das sociedades contemporâneas no que têm de específico: a *saída da religião* e a autonomização das atividades individuais e coletivas com a entrada em uma condição incontornavelmente histórica. Da inteligência da dinâmica heterônoma da religião, portanto, chegamos à inteligência da dinâmica autônoma das democracias, o que será feito, na sua última fase, com, de um lado, o empreendimento de uma história do advento da democracia e de suas transformações internas, desde a Revolução Democrática nascente desde os séculos XVI e XVII europeus, passando pelas Revoluções dos séculos XVIII e XIX, até chegar às experiências extremas do totalitarismo do século XX e a reconstrução das democracias à prova dos totalitarismos no pós IIª GM; e, de outro lado, uma ontologia do tempo presente que

interpreta os dilemas das democracias atuais, que, filhas da síntese democrático-liberal do pós-guerra, encontram-se em uma dinâmica autodestrutiva de prevalência da lógica dos direitos humanos sobre a lógica do político, capturadas na ideologia da possibilidade de uma democracia organizada por mecanismos impessoais de mercado associados à garantia de direitos individuais em um mundo de hiperindividualismo, o que as faz perder assim a capacidade de se realizarem, autônoma e conscientemente, como um projeto coletivo dominando sua própria história segundo a vontade do ser-conjunto.

1 MARCEL GAUCHET (1946-): UM DESCONHECIDO CLÁSSICO CONTEMPORÂNEO[429]

Marcel Gauchet nasceu em 1946, na região rural de Poilley (Manche), no oeste da França, filho de um pai cantoneiro e gaullista com uma mãe costureira; sua irmã era seminarista. Viveu sua infância em meio ao apoliticismo conservador e gaullista do mundo rural. Em 1961, com 15 anos, tornou-se normalista com o ingresso na *École Normale d'Instituteurs*, de Saint-Lô. Sendo as escolas normais na época verdadeiros laboratórios do sindicalismo, ele "mergulhou sem transição do apoliticismo camponês no quente ambiente das querelas sindicais" (GAUCHET, M. CH, p. 25). Pelo intermédio de militantes da Escola emancipada, entrou em contato, desde os quinze anos de idade, com a revista *Socialisme ou Barbarie* (Ibid, p. 28).

Em 1966 ingressa na Universidade de Caen, conhecendo Claude Lefort, que foi seu professor de 1966 a 1971. Lefort foi o único que verdadeiramente marcou seus estudos universitários, sendo o encontro intelectual mais importante de sua existência; na verdade, foi, em seus próprios termos, uma "revelação": "pela primeira vez na minha vida, eu vi com meus próprios olhos, e escutei com minhas orelhas, alguém que era habitado pelo pensamento" (Ibid). Tornou-se assistente de Lefort, tendo por colegas Alain Caillé e o ensaísta Jean-Pierre Le Goff. Profundamente influenciado pelas teses lefortianas sobre o primado do político, a irredutibilidade da democracia, a oposição entre os regimes políticos democráticos e totalitários e sobre a necessidade de pensar em conjunto as várias dimensões do social, Gauchet diplomou-se em filosofia, história e sociologia. Ele passou naturalmente da filosofia à história por meio da política (Ibid, p. 26). Ainda que tenha se formado em filosofia, história e sociologia, foi fortemente influenciado pela etnologia, tendo sido levado a

[429] Mais ainda do que o caso de Lefort, infelizmente há poucas interpretações da obra de Gauchet (e são os canadenses, e não os franceses, que se tornaram referências de interpretação do autor). Felizmente, contudo, temos mais informações sobre sua vida, apresentadas autobiograficamente em *Condition Historique* (CH). De interpretações da obra de Gauchet, temos a boa introdução à obra de Patrice Bergeron - BERGERON, Patrice. *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*. Canadá: Athena, 2009 - e a interpretação já bastante desatualizada, porque escrita antes da publicação de *L'Avènement de la Démocratie*, de Marc-Olivier Padis - PADIS, M.-O. *Marcel Gauchet. La Genèse de la démocratie*. Paris: Michalon, 1996. Fora isso, temos algumas coletâneas canadenses de artigos: NAULT, François (dir.), *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*., Québec: Presses de l'Université Laval, 2008; LABELLE, Gilles; TANGUAY, Daniel (orgs.). *Vers une démocratie désenchantée? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*. Montréal: Fides, 2013 ; e uma coletânea à qual não tive acesso: BRAECKMANN, Antoon (dir.). *La Démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*. Louvain, Editions Peeters, 2007. Temos também, em inglês: BRECKMAN, W. *Adventures of the Symbolic: Post-Marxism and Radical Democracy.* New York: Columbia University Press, 2013 (cap.4); MOYN, Samuel, "Savage and modern liberty. Marcel Gauchet and the origins of new French tought", European Journal of Political Theory, vol. 4, n°2, Sage Publications, London, avril 2005. A bibliografia mais abundante produzida em torno do debate em torno de *Désenchantement du Monde* (1985) é disponibilizada em notas de rodapé a seguir (notas 70 a 74).

ela por intermédio da sociologia. Contudo, ele se afastou da sociologia ao longo do tempo, mas não dos fatos sociais – na verdade distanciou-se da sociologia para continuar próximo dos fatos sociais.[430] E aproximou-se, no mesmo compasso, não apenas da etnologia, como também da psicanálise, tendo sido orientado por Lefort em uma memória de DESS sobre Freud e Lacan.[431]

O itinerário intelectual de Gauchet vincula-se estreitamente com o modo de trabalho em revistas acadêmicas. É um homem de revistas; ele as vê como tendo papel fundamental no trabalho da *intelligentsia* em uma sociedade democrática. Segundo ele, o trabalho intelectual envolve não somente a produção intelectual, mas também um trabalho de encenação (*mise en scène*) e formação (*mise en forme*) da vida intelectual, que é o papel das revistas: "que consiste em lançar ideias no espaço público de uma maneira tão adequada quanto possível à sua boa inteligência, pela apresentação que lhes assegura, pelo ambiente que lhes familiariza, pelo projeto de conjunto onde elas se inserem [...] eu permaneço ligado a este papel criador de liberdade. É meu modo de ser cidadão da república das letras" (GAUCHET, p. 207-8). Em dez anos, entre 1970 e 1980, ele conheceu, neste campo, a realidade de três tipos bem diferentes de revistas científicas: "uma revista de estudantes com *Textures*, uma revista de capela intelectual, com *Libre*, e, enfim, uma revista geral clássica, uma espécie de NRF das ideias, com *Le Débat*" (Ibid, p. 209).

No verão de 1970, tendo conhecido Marc Richir, que era responsável pela revista *Textures* (1970-1976), uma revista de estudantes da Universidade de Bruxelas federada em torno de Max Loreau, Gauchet torna-se colaborador da revista, à qual chegam Lefort, Castoriadis (através de Lefort), e, em seguida, Miguel Abensour. A *Textures* publicou até 1976, quando foi dividida entre a fração francesa e a belga. Em março de 1977, Abensour, que dirigia a coleção "Petite Bibliothèque Payot", teve ideia de fazer outra revista, a *Libre* (1977-1981), que tinha o sugestivo subtítulo *politique-anthropologie-philosophie*, que sintetiza belamente o campo de atuação de Lefort, Clastres e Gauchet. Dela participaram, além de novamente Lefort, Castoriadis, Abensour e Gauchet, também Clastres, atraído pelo próprio Marcel, que

[430] "Se eu me afastei da sociologia, é porque a sociologia se distanciou dos fatos sociais significativos a partir dos anos 1970. As transformações essenciais que foram produzidas a partir deste momento lhe escaparam. Mas os fatos sociais continuam a me interessar no mais alto ponto" (GAUCHET, M. ibid, p.31).

[431] As partes mais desenvolvidas da dissertação foram publicadas na revista *Textures*: GAUCHET, M. "Freud: une psychanalyse ontologique 1", *Textures*, n°5, pp. 115-156, 1973; id. "Freud: une psychanalyse ontologique 2", *Textures*, n°7, pp. 69-112, 1973. Mas jamais foram republicadas em qualquer coletânea posterior.

foi o secretário de redação. Neste contexto de colaboração, é concebida e realizada por Abensour, com participação de Lefort, Clastres e Gauchet, uma edição especial do *Discours de la Servitude Volontaire*, de La Boétie, na qual Gauchet escreve a apresentação da obra juntamente com Abensour.[432] A *Libre* foi publicada somente por quatro anos, tendo sido dissolvida em 1980, em decorrência de divergências de interpretação entre Lefort e Castoriadis sobre a questão da URSS, cisão que, segundo Gauchet, foi inflada pelo sucesso que ambos passavam a ter, revelando velhas incompatibilidades.[433]

Por fim, Gauchet havia sido apresentado por Lefort no final dos anos 1970 a François Furet, que era responsável por seminário na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), do qual participavam Pierre Manent e Pierre Rosanvallon. Furet o fará entrar na EHESS e o apresenta a seu *beau-frère* Pierre Nora. Nora, que era responsável pelas coleções *Bibliotèque des Sciences Humaines* e *Bibliothèque des Histoires* da editora Gallimard, convidará Gauchet, em 1980, para se tornar redator chefe da Revista *Le Débat* (1981-até hoje), publicada pela mesma editora, função que ele cumpre até hoje.[434] Em 1989, com apoio de Furet e Nora, ingressa no *Centre de Recherches Politiques Raymond Aron*, da EHESS, no qual pesquisa e leciona até hoje, realizando investigações em contato com uns dos principais estudiosos da tradição do liberalismo político, herdeiros de certa forma de Raymond Aron (Pierre Manent, Jacques Julliard, Pierre Rosanvallon, Phillippe Raynaud, Monique Canto-Sperber).

Podemos dividir o percurso do pensamento de Gauchet em três fases[435]:

---

[432] BOÉTIE (LA), É.; ABENSOUR, M. (dir.). *Le discours de la servitude volontaire ou le contr'un*. Paris: Payot, 1976.

[433] Ibid, p.202.

[434] O núcleo duro da *Le Débat* é formado, até hoje, por Nora e Gauchet, ao qual se somou o intelectual polonês, sempre muito elogiado por Gauchet, Krzysztof Pomian. Relata Gauchet sobre seu entusiasmo com Pomian: "Eu havia me surpreendido com um artigo que ele [Pomian] publicara nos *Annales* a respeito da história da história. Eu não cessei de fazê-lo ler a meus associados, como um exemplo dos textos que devíamos buscar para a *Libre* [...] eu fui sensível ao rigor de seu raciocínio político, enraizado na experiência de oposição ao regime comunista, em relação às sequelas do revolucionarismo e do operarismo, sempre tão presentes em meu meio natural" (ibid, p.214).

[435] Uma excelente compilação de artigos publicados ao longo de três décadas, com uma introdução que sintetiza as teses no seu atual nível de desenvolvimento, é: GAUCHET, M. *Condition Politique*. Paris: Gallimard, 2005. Uma compilação de artigos de diagnóstico sobre a crise da democracia, só que menos robustos teoricamente visto que mais voltados ao debate público, é: GAUCHET, M. *La Démocratie contre Elle-Même*. Paris: Gallimard, 2002. O livro na forma de entrevistas com François Azouvi e Sylvain Piron, *La Condition Historique*, não apenas nos apresenta informações autobiográficas, como também uma excelente síntese de sua obra: GAUCHET, M. *La Condition Historique*. Paris: Gallimard, 2003.

1.1 1ª FASE (1966-1974): FORMAÇÃO DE UM PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO-POLÍTICO ANTIMARXISTA, DE UM ESTRUTURALISTA INFIEL E DE UM "DEMOCRATA CONSEQUENTE"

Tomando a liberdade de palavra, podemos denominar sua primeira fase como sendo de formação de um *pensamento antropológico-político antimarxista* que se formou *com e contra o estruturalismo*. A formação do pensamento político foi feita, como o dissemos, pelo ambiente político da Universidade de Caen e, principalmente, pelo contato com o pensamento que habitava Lefort. Mas, como o próprio autor ressalta, seu pensamento é antes de tudo o "percurso de uma geração", aquela que viveu, quando jovem, o auge do movimento estruturalista e os acontecimentos de maio de 1968 que se seguiram a ele. Os acontecimentos de 1968 foram uma matriz de seu pensamento e de toda a geração intelectual da qual fez parte (GAUCHET, p. 68).

Aos 22 anos, Gauchet vivenciou o Maio de 68, participando do movimento de forma entusiasta em estado de "plena efervescência subversiva" (Ibid, p. 37), como parte da parcela espontânea do movimento. No pré-1968 ele já identifica, retrospectivamente, uma atmosfera explosiva política e intelectualmente. A autodissolução de *Socialisme ou Barbarie* em 1965 foi um sintoma da experiência geracional de desilusão com a história: "a constatação era inequívoca: a questão da revolução não interessava mais a ninguém" (Ibid, p. 35-6). Maio de 68 chega, contudo, deslocando a situação de desespero que reinava nos grupos de esquerda por meio da abertura de uma *brecha* para além do Partido Comunista, dos movimentos operários e sindicatos subordinados a Moscou ou dominados ideologicamente pelas diversas variantes marxistas (estalinismo, leninismo, trotskismo e maoísmo). Ao contrário das visões mais correntes da revolução cultural, que narram maio de 68 com um enredo de catarse violenta, barricadas e confrontos, Gauchet o interpreta como sendo um movimento marcado principalmente pela não-violência. Na sua visão, "Maio de 68 é essencialmente uma explosão da palavra pública" (Ibid, p. 38), momento em que pipocaram assembleias permanentes, debates universais, todos os tipos de projetos de reforma de tudo; falava-se e escrevia-se intensamente, numa circulação e contrabando efervescentes de ideias, formando um "ambiente de reflexão e de trabalho sobre um fundo onírico" que, até

agora, não teve nenhum historiador a reconstruí-los, e, por isso “a alma do acontecimento se desvaneceu sem deixar traço aparente” (Ibid, p. 41).

Abriu-se uma brecha ao mesmo tempo política e intelectual: juntamente com a terceira via política rumo a uma nova esquerda, chega-se aos tempos áureos do *movimento estruturalista* e da formação do “campo do signo”, como diz Dosse (DOSSE, 2007), com a promessa de uma nova ciência unificada do homem e da sociedade:

> uma ciência unificada do homem e da sociedade através do elemento da linguagem. Está aí o sentido profundo do estruturalismo. Sentíamo-nos num momento criador, em que, entre a psicanálise, a semiótica, a teoria da linguagem, a história, a etnologia e a sociologia teórica, a possibilidade de uma conexão parecia ao ponto de produzir um saber de uma novidade extraordinária. Tratava-se, certamente, de uma realização de uma gestação longa, que começa mais ou menos com o século XX, com os desenvolvimentos paralelos da etnologia, da linguística e da psicanálise. Em torno de 68, esta invenção multiforme parecia em vias de coagular para dar uma teoria científica do homem e da sociedade. Eu a tinha crido dura como um ferro, e eu não posso esquecer a febre com a qual eu lia, na maior desordem, tudo o que parecia nesta veia. Porque era preciso estar sobre a brecha, seguir o desenvolvimento, dia após dia, de um trabalho de elaboração que parecia ir perfeitamente de par com o que passava na política. Este entusiasmo pela teoria acompanhava a ascensão subterrânea da contestação que explodirá em 68. (GAUCHET, p. 43)

O estruturalismo tornou-se o paradigma de toda crítica, sendo todos os saberes políticos na sua ambição. A etnologia, como expressão da crise da consciência colonial, fazia a crítica do etnocentrismo e do imperialismo. A psicanálise, de seu lado, fazia a crítica da repressão de uma sociedade burguesa hipócrita. “Esta vocação crítica – anti-imperialista, para uma, anti-repressiva, para outra – fez da etnologia e da psicanálise as duas disciplinas maiores do pensamento 68” (Ibid, p. 50). Mas contribuíram também a sociologia, a literatura, o cinema, a crítica literária, a linguística; até mesmo a moda era reveladora, segundo ele, de uma crítica à repressão e afirmadora de uma estética da existência: “a época estava animada por um entusiasmo estético e criador [...] [a minissaia] trazia uma estética da existência e participava da crítica de um mundo burguês poeirento, apequenado, repressivo, que era o alvo universal” (Ibid, p. 52).

Sob a influência do acontecimento histórico, ele mergulhou na etnologia ao mesmo tempo em que se afastou da sociologia, com o sentimento de que uma crítica eficaz do marxismo deveria ser feita por meio do material antropológico e etnológico (Ibid, p. 31). Nesse movimento, sofreu forte influência do estruturalismo, mas buscou, de outro lado, por meio do próprio pensamento etnológico, abrir uma

brecha de saída das duas ideologias vigentes – a marxista e a estruturalista. A etnologia foi, nesse sentido, não somente a disciplina mais esclarecedora das questões que se punham no momento (Ibid, p. 79-80), como também foi, segundo ele, o que "o século XX produziu de mais original em matéria de representação da história", uma vez que "o conhecimento das sociedades primitivas, conquista do próprio século XX, fornecia a alavanca de uma emancipação em relação ao economicismo e ao determinismo" (Ibid, p. 81) – afirmativa esta que poderia ser subscrita por Mauss, Lefort, Caillé e Clastres.

No que diz respeito à sua relação com o estruturalismo, ele se reconhece, na verdade, como um herdeiro bem infiel da sua promessa (Ibid, p. 18). Em entrevista a François Dosse, diz mesmo que "existe um espírito estruturalista que reflete uma experiência duradoura e que se confunde, para mim, com a experiência do século" (GAUCHET, p. 504). Ele é herdeiro do estruturalismo na medida em que segue a intuição original de uma geração que tentou construir uma ponte entre as teorias da sociedade e as teorias do psiquismo *via* noção de estrutura (GAUCHET, p. 18), por meio de uma convergência crítica entre Freud e Marx, guiado, assim, pelo projeto estruturalista de uma ciência unificada do homem, da linguagem, do inconsciente e da história, mas crendo, por outro lado, que, para realizá-lo, eram necessários outros meios do que o do estruturalismo (Ibid, p. 60). Ele separa-se, desta forma, do estruturalismo *stricto sensu*, retomando a herança da crítica do marxismo e tentando fazer o ultrapassamento inevitável do freudismo (Ibid, p. 18-9).[436]

Já no início dos anos 70 o fracasso do estruturalismo já era notado e começava o seu "canto dos cisnes", para aludir mais uma vez à expressão de Dosse (DOSSE, 2007). Após a efervescência e embriaguez do maio de 68, o que veio foi uma forte "ressaca teórica", com a experiência do retorno do leninismo e do PC, bem como das atividades de trotskistas e maoístas (GAUCHET, p. 61). Por volta de 1973, já lhe estava claro que era necessário tornar mais aguda uma "crítica da crítica crítica" (Ibid, p. 60). Com o retorno de posições de ultraesquerda que considerou cada vez mais bizarras, ele se disse obrigado a assumir uma escolha bem clara por uma *posição firmemente democrata*. Abandonou a *condenação ritualista da*

[436] Caillé também empreende a mesma tentativa, inserindo-se mais claramente na tradição de pensamento de Mauss, seguindo a intuição de Lévi-Strauss da conexão entre teoria da sociedade e teoria do psiquismo, mas contra ele. Gauchet empreende a tentativa sem se filiar diretamente a Mauss; ainda que ele discorra sobre o dom, como veremos, a questão do dom é periférica em toda sua obra.

democracia burguesa e saiu da órbita do marxismo, tornando-se um crítico contumaz dos gurus da geração (principalmente Foucault e Bourdieu)[437]. Esse período foi de autorreflexão da esquerda, que da militância revolucionária foi recuando, aos poucos, para o labor da reconstrução teórica:

> Até mesmo os esquerdismos mais hostis à ortodoxia comunista – o foucauldismo, por exemplo – permaneciam de tal forma obcecados pela crítica da sociedade burguesa que isso limitava sua abertura. As ideias avançavam, de todo modo, subterraneamente. A desilusão em relação a 68 fazia intelectualmente seu caminho, impondo pouco a pouco a consciência teórica da dificuldade do marxismo com o político. É aí que estava a brecha. A fortuna fulgurante do tema do *poder* após a *Vontade de Saber* de Foucault, em 1976, foi um bom sintoma disso. Politicamente, a recepção de *Arquipélago Gulag* consagrou a ruptura da geração 68 com a filiação leninista. Filosoficamente, as coisas foram mais lentamente. A problemática antitotalitária saiu da clandestinidade em torno de 1975. Castoriadis reuniu seus artigos de *Socialismo ou Barbárie*, após publica *A instituição imaginária da sociedade*. Lefort dá seu comentário de *Soljenítsin*, *Un homme en trop*. Mas uma coisa é rejeitar um regime e uma doutrina, outra coisa é tirar positivamente as consequências sob a forma da investigação de um pensamento alternativo. Isso demanda mais tempo. (GAUCHET, p. 99-100)

É o que ele passará a buscar a partir de então: tirar as consequências da desilusão revolucionária investigando um pensamento alternativo democraticamente consequente. Dentro deste contexto de crise da esquerda, tanto a *Textures* quanto a *Libre* foram revistas mais teóricas, com características bem distintas daquela de *Socialisme ou Barbarie*, que se compreendia como órgão de política revolucionária; de seu lado, elas buscavam contribuir para a análise social e política e "para o esclarecimento de fundo da situação. É de pensamento consistente que tinha antes de tudo necessidade [...] trabalho de elucidação e de reconstrução rigorosa" (Ibid, p. 200-1). Isso ocorria, contudo, num ambiente que permanecia infelizmente "marcado, no pano de fundo, pelos relentos da cultura polêmica, sectária, autoritária da ultraesquerda antiautoritária. Eu estou definitivamente vacinado contra esta maneira de funcionar" (Ibid, p. 202). Inicialmente ele faz o movimento de reflexão na esteira do próprio pensamento de Lefort, como fica claro na sua retrospectiva:

> Da inspiração libertária de Maio de 68 é, evidentemente, a *ideia de liberdade* que restou. Ela não se divide. Ela impõe que se dissocie a questão política da questão econômica, e que *se reavalie a natureza da democracia dita 'formal'*. Restava formular uma *teoria da política não marxista*, que pudesse ao mesmo tempo integrar os dados que o marxismo tinha imposto à atenção com razão – a história, a luta de classes. É nisso que consiste o salto realizado por Claude Lefort. [...] Não se pode fazer uma teoria da sociedade como sociedade, uma teoria verdadeiramente geral,

[437] Em artigo publicado em 1980, ele forja uma terminologia que fará certo sucesso na crítica aos exageros do pós-estruturalismo vigente: eles seriam formas de "inexistencialismos", no sentido de que eles acabam por afirmar a inexistência de tudo (história, homem, sociedade, mulher...). GAUCHET, M. "De l'inexistentialisme", *Le Débat*, n°1, mai 1980.

> senão revertendo o marxismo sobre um ponto chave: é o político que comanda a existência global da sociedade. O capitalismo não é o fenômeno-fonte que dá conta dos outros. *A democracia é um fenômeno irredutível*, que demanda ser explicada por ela mesma; além do mais, *ela é o fenômeno mais geral que dá seu sentido e seu lugar a todos os outros*.[438]

A partir do início dos anos 70, Gauchet começou, assim, a publicar seus primeiros artigos estreitamente próximos das teses lefortianas. Sua primeira publicação foi o primeiro e último classicamente filosófico, consagrado ao mestre de seu mestre, Merleau-Ponty (1971).[439] No mesmo ano, ele publicou o curso dado por Lefort em 1966-7, *Dimension du Champ Social*, com alguns desenvolvimentos próprios[440]; ato esse que ele considera, retrospectivamente, como uma forma edipiana de emancipação pela devoção, da qual ele hoje se arrepende, vendo nele " um ato de demência típico do zelo sacrificial de uma geração em busca de mestres".[441] Contudo, lhe serviu para esclarecer sistematicamente as teses de seu orientador, que se farão presentes na sua obra desde então e possibilitarão seu distanciamento em relação a ele. E, de fato, numa mistura entre razões políticas e pessoais, dentre elas a desconsideração e falta de reconhecimento de Lefort em relação às suas contribuições[442], Gauchet rompeu, em seguida, não apenas com a extrema esquerda, tornando-se um "democrata consequente", como também demarcou sua posição em uma distância em relação àquelas de Lefort, Castoriadis e Abensour. Podemos ver as razões da virada "à direita" em uma extensa passagem que vale a pena citar inteiramente:

> A filosofia da democracia e o imaginário da radicalidade subversiva não se combinam em última instância. A incoerência terminou por me saltar aos olhos. A democracia é boa filha, é verdade. Ela admite, por definição, uma grande variedade

[438] ibid, p.61-2 (grifos meus).
[439] GAUCHET, M. "Lieu de la pensée", Arc, n.46, p.19-30. Jamais republicado.
[440] Ele foi publicado sob o título: GAUCHET, M.; LEFORT, Cl. "Sur la démocratie : le politique et l'institution du social", *Textures*, n°2-3, pp. 7-78, 1971. E, provavelmente por razões pessoais, jamais foi republicado, que faz com que sua disponibilidade seja inversamente proporcional a sua importância.
[441] GAUCHET, M. CH, p.29.
[442] Coisas estranhas acontecem na vida intelectual francesa e em geral. De fato, Lefort *jamais* dialogou, em qualquer de seus escritos, com Gauchet, e jamais o citou nem o colocou em referências bibliográficas. Não foi definitivamente por falta de tempo. *Désenchantement du Monde* (1985) é uma obra que desenvolveu decisivamente as teses lefortianas apresentadas em *Permanence du Theologique-Politique?* (1981), tendo grande repercussão desde que foi publicada e lançando Gauchet à capela da intelectualidade francesa. Pois bem, até sua morte, Lefort teve vinte e cinco anos para conhecer, dialogar, reconhecer ou pelo menos criticar a obra de seu, a partir de então, ilustre discípulo, mas preferiu *silenciar*-se a respeito dele. Este modo de proceder foi aplicado de forma semelhante a alguns de seus melhores amigos – um menos estável, Castoriadis, e um mais estável, Morin. Não se vê quaisquer traços das amizades e de seus prováveis intensos diálogos e trocas nos escritos (com a exceção de duas observações elogiosas sobre a coragem de Morin em publicar sua *Autocritique*, em 1959. sobre a experiência comunista: LEFORT, Cl. LC). Palavras sobre Castoriadis somente em entrevistas e retrospectivas sobre *Socialisme ou Barbarie*.

> de posições. É possível racionalizar esta combinação de democratismo e de ultracrítica. Isso dá o que se pode chamar de 'revoltismo'. Certamente, a democracia constitui um quadro inultrapassável, desde que se rompeu com a revolução, mas para encorajar a revolta, já que, neste quadro, são reivindicações radicais, o imperativo utópico, os protestos das margens que são o vetor autêntico da invenção coletiva. Miguel Abensour teorizou esta visão, na linha de Lefort, sob o nome de 'democracia selvagem', indo buscar em Merleau-Ponty uma caução filosófica para este conceito que me parece muito duvidoso. Eu não partilho, com efeito, esta fé na efervescência das margens. Não quero dizer com isso que vejo nesta radicalidade irresponsável apenas uma corrupção da democracia. Os velhos revolucionários tinham, contudo, ao menos o espírito de consequência de ambicionar uma apreensão da sociedade no seu conjunto. Aqui, a espontaneidade do protesto consiste em reclamar direitos e a emitir reivindicações das quais a oligarquia se encarrega de se livrar, lavando em seguida suas mãos. A estética da intransigência e o culto da ruptura dissimulam uma atitude profundamente demissionária. Não é falso que movimentos deste gênero tenham podido ter grandes efeitos de transformação social. Eles não constituem certamente, contudo, um ideal para a democracia. A aspiração do governo em comum supõe, inversamente, assumir até o fim as consequências de suas *démarches*. A democracia justamente compreendida passa pela confrontação de concepções de conjunto da vida coletiva. Não querer o poder é simpático; a verdade é que é entre aqueles que se dão os meios de exercê-la que a democracia ocorre. (GAUCHET, p. 204-5)

Desta forma, ele se distancia de Lefort, porque, enquanto Lefort continuava próximo a Marx, ele tornou-se um "antimarxista teórico" (Ibid, p. 30); mas ele se torna também algo como um "anti-revoltista" ou "anti-radicalista", afastando-se das pretensões de "radicalidade" na democracia no que considera haver de irresponsável e autodestrutivo, considerando que as democracias se sustentam sobre conflitos, em grande parte institucionalizados, em torno do antagonismo de concepções de conjunto da comunidade política. Movimento de distanciamento que, para alguns discípulos do "pensamento 68", foi um posicionamento político "neoreacionário" de apelo à ordem.[443]

O encontro com as teses de Pierre Clastres será decisivo para esse movimento crítico de pensamento em que, incorporando as teses de Lefort, o ultrapassa. Gauchet havia lido em 1971-2 o primeiro artigo de Clastres, *A Filosofia da Chefia Indígena* (1962), o que ele considera como sendo um dos maiores choques de sua vida intelectual (GAUCHET, p. 83.).[444] Também o conheceu pessoalmente, bem como participou do seminário de Clastres – que tinha, segundo

[443] Em panfleto recente, de estilo polemista bem próprio de uma tradição da geração 68, Daniel Lindberg acusou Gauchet de ser, juntamente com uma série de outros intelectuais franceses (dentre eles Pierre Manent, Pierre Nora, Pierre-André Taguieff, Pierre Rosanvallon, Alain Finkielkraut, Luc Ferry, Pascal Bruckner, etc) um dos representantes do movimento neorreacionário dos intelectuais franceses que romperam com o "pensamento 68". LINDENBERG D. *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*. Paris: Seuil, 2002. Um dossiê do debate que se seguiu ao livro pode ser encontrado em: http://olivier.hammam.free.fr/actualites/documents/reacs/monde.htm#REACMOND07.

[444] Este artigo foi publicado posteriormente, em 1974, como segundo capítulo da coletânea que tornou Clastres referência central nos debates de antropologia política a partir de então: CLASTRES, P. "Troca e poder: filosofia da chefia indígena", in: A sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p.43-63). As teses de Clastres se tornaram célebres e referências incontornáveis para a antropologia política, contudo, somente a partir da publicação de 1974.

ele, um raro talento algo pré-socrático de produção de pensamento no próprio momento da fala – na Vª seção da EPHE. A partir de 1975 começam os primeiros resultados teóricos que formarão sua agenda de pesquisa.

1.2 2ª FASE (1975-1985): DA LIÇÃO DOS SELVAGENS À HISTÓRIA POLÍTICA DA RELIGIÃO: RELIGIÃO, DEMOCRACIA, LIBERALISMO E SUBJETIVIDADE

O programa de pesquisa de Gauchet é desenvolvido pela convergência das teses de Lefort com as de Pierre Clastres sobre as sociedades contra o Estado. Gauchet começou a publicar suas teses sobre o religioso e o político entre 1975 e 1977. Ele escreverá, em 1975-6, um ano após sair *Sociedade contra o Estado*, um extenso, denso, brilhante, mas prolixo, ensaio na *Textures – Politique et société: la leçon de sauvages* – em que são lançadas as bases de programa de pesquisa em diálogo com Clastres (GAUCHET, 1975-6). Em 1977, publica um outro artigo, de mesmo estilo de escrita, sobre o mesmo tema – *La dette du sens et les racines de l´État. Politique de la religion primitive*, agora já na nova revista, *Libre* (GAUCHET, 1977).

A partir da oposição entre sociedades contra o Estado e sociedades de Estado, Clastres legou, segundo Gauchet, um pensamento completamente original do *poder*. Questões decisivas sobre a natureza do poder atravessam a reflexão sobre o social: o que é o poder? Por que ele sempre existiu nas sociedades humanas? Qual a diversidade de maneiras de geri-lo? Como coincidir a generalidade do fato de poder e a variabilidade das formas de poder? Como conceber as descontinuidades radicais da história sem cair num relativismo? A respeito dessas perguntas, a tese de Clastres sobre a escolha (*choix*) e o ato sociológico (*acte sociologique*) pelos quais uma sociedade decide ser ela mesma contra um poder que dela se dissocia, permite reformular totalmente as respostas a tais questões, pelo que Gauchet desenvolve a noção de *Decisão* (*Decision*).[445] As teses de Clastres colocavam, também, o problema da "necessidade em história", que é trabalhada, por ele, por meio de uma perspectiva heideggeriana de uma escolha sem sujeito geradora de uma ocultação do Ser pela metafísica, ao passo que, em Gauchet, ela é desenvolvida pela *ideia de bifurcação*. Ele diz que a

[445] Sobre estas teses, ver cap IV.

contribuição estratégica de Clastres está em responder à tarefa de nosso tempo: a de "repensar em novos termos o todo da história" (GAUCHET, 1975-6, p. 88). A crítica dos mitos casados da razão e da história depende de nos livrarmos da representação universalista e autocêntrica das sociedades ocidentais assumindo a relatividade das disposições sobre as quais se funda nosso universo social-histórico e, ao mesmo tempo, liberando as outras sociedades do seu assujeitamento às nossas representações (Ibid, p. 88).[446]

Nesse sentido Clastres realiza uma tripla contribuição: (a) antes de tudo, realiza uma “revolução copernicana” em que, contra a concepção deficitária do mundo social dos selvagens como falta, defeito ou atraso, reverte a perspectiva hegemônica pensando, lévi-straussianamente, as sociedades selvagens como sendo, ao mesmo tempo, radicalmente outras, uma vez que se ordenam *contra* os princípios que nos rege, e como sendo plenamente sociedades que distribuem de modo singular os termos universais que fazem com que uma sociedade humana seja possível (Ibid, p. 93); (b) em segundo lugar, nos fornece uma nova inteligência do político e do fundamento do próprio social, uma vez que, esforçando-se a tornar inteligível a forma original da sociedade selvagem, ele constrói, a partir da noção de ato sociológico, em que uma sociedade *decide* quanto ao modo de desdobramento em relação ao *poder*, à *história*, à *natureza* e ao *discurso* dos homens, categorias que permitem repensar toda e qualquer organização social, abrindo a “interrogação sobre o ser mesmo do social” (Ibid, p. 94); (c) por fim, ao afirmar a irredutibilidade e originalidade das organizações selvagens, e ao nos fazer interrogar sobre o próprio ser do social, ele nos abre também a via ao *questionamento do fundamento das próprias sociedades modernas*, descobrindo a não-necessidade das disposições maiores que *aqui e agora* regem a atividade dos homens, compreendendo-as na especificidade radical resultante de uma decisão fundamental, qual seja, deixar o espaço social se ordenar em função de uma dupla divisão, do poder em relação ao social e das classes e grupos antagonistas no interior do social (Ibid). Em suma, temos, como dissemos, uma revolução copernicana porque, se antes todas as sociedades arcaicas giravam em torno da terra Ocidental que girava em torno de

[446] Já vimos que Caillé também pretende o mesmo, mas menos próximo explicitamente de Clastres (que ele diz, contudo, ser, ao lado de Mauss e Polanyi, o terceiro intelectual que mais influencia o MAUSS). O que Caillé encontra em Mauss, Gauchet encontra em Clastres, ambos os lendo pelas lentes de Lefort. Poderíamos acrescentar como quarta grande figura a de Lévi-Strauss, mas que somente os influencia pelo desvio por Mauss e Lefort, ou seja, por um recuo aquém do estruturalismo, para retomá-lo purificado das ideologizações feitas em grande parte à revelia do próprio Lévi-Strauss.

seu próprio umbigo, agora as sociedades históricas se põem em movimento girando em torno do Sol do *político* revelado pelo horizonte das sociedades arcaicas.

Nos dois artigos supracitados, Gauchet insere, não sem muitas hesitações e pesquisas, uma noção que era inexistente nas teses de Clastres, e que será decisiva para os ulteriores desdobramentos da obra de Gauchet: a da *religião dos selvagens*, ou da *religião primeira*. É a história das sociedades humanas que será iluminada, para Gauchet, pelo esclarecimento dado pela revelação das religiões selvagens, feita pela articulação entre a mitologia e os rituais, de um lado, e o fundamento político destas sociedades, por outro:

> O alcance das mitologias me apareceu na leitura da *Crônica dos Índios Guayaki*. Este livro magnífico comporta uma série de observações particularmente esclarecedoras, não sobre a religião propriamente dita, mas sim sobre os rituais. Fazendo o laço entre estes acionamentos [*mise en actes*] da mitologia e o funcionamento do social, compreendi que seria preciso levar a sério estes sistemas de crenças, ao mesmo tempo do ponto de vista da significação que investem neles os atores e do ponto de vista da marcha de sua sociedade. Eles não estão vinculados por nada; daí se segue a maneira de ser a mais profunda de sua sociedade. Estas bizarras narrativas de origem participam da definição de uma ordem coletiva; eles intervêm na "decisão" que neutraliza a aparição de um poder coletivo. Restava justamente esclarecer como e por quais canais. (CH, p. 93)

O esclarecimento será dado pela religião. Nesta leitura das teses de Clastres, ele se apropriará das teses de Lévi-Strauss, mas contra o próprio Lévi-Strauss, mostrando que as análises mitológicas do antropólogo, por mais que sejam esclarecedoras quanto ao modo de funcionamento lógico do pensamento selvagem, deixa de fora o mais essencial de sua descoberta: *a inscrição do pensamento selvagem em um regime político singular*, o do religioso.

O caminho destas reflexões sofre um aprofundamento com a entrada de Gauchet no campo do *liberalismo político*. Como já dissemos, Pierre Nora chama Gauchet em 1980 para dirigir a revista *Le Débat*. O convite marca uma mudança de rumos não apenas da Gallimard, como também do próprio pensamento francês do período. A escolha de Gauchet sinalizou um distanciamento de Nora em relação a Foucault, que, apesar de ter seus livros publicados pela Gallimard e ser a estrela da editora, considerava que ninguém estava "dando bola" lá, uma vez que sua expectativa de ser chamado a ocupar ativamente uma edição ou administração não foi cumprida. Este distanciamento faz parte de uma interpretação, comum tanto a Nora quanto a Gauchet, de uma inversão da conjuntura intelectual: a intuição de uma *mutação paradigmática*. A batalha antitotalitária já tinha sido ganha em 1980; a

nova batalha era, agora, pela própria vida intelectual, em decorrência da ascensão de uma sociedade midiática (Ibid, 209-10). O estruturalismo estava esgotado, tendo produzido somente gurus, e não escolas de pensamento. Fica evidente, no artigo introdutório de Pierre Nora na primeira edição de *Le Débat*, como ele demarca a mudança paradigmática, acusando aos antigos gurus de irresponsabilidade política (NORA, 1980-1, p. 3-19). O centro de gravidade é, então, deslocado da literatura para as ciências humanas, da *antropologia*, *linguística* e *psicanálise* para a *história*, a *política* e a *sociedade* – como fica explícito no subtítulo da revista (DOSSE, p. 341). Em 1988, Gauchet escreve artigo identificando uma mudança paradigmática nas ciências sociais, de um paradigma estruturalista e sistêmico para um histórico-hermenêutico.[447]

Segundo Gauchet, "a criação de *Le Débat* revela a reconciliação dos intelectuais com os valores da sociedade ocidental, uma reavaliação da democracia, do lluminismo e uma conversão progressiva ao aronismo [a Raymond Aron]" (GAUCHET, p. 63). Tendo realizada a conversão ao liberalismo em decorrência da ruína do comunismo, isso não implicava uma florescência, contudo, do debate intelectual. Ao contrário, temos um refluxo na interpretação e na ação política, uma *crise de intelectualidade*. Por causa disso, *Le Débat* aparece como tendo um *papel de contrapoder* garantidor do processo democrático por meio da formação e elevação do debate na esfera pública:

> A ruína do comunismo se revelava ser também aquela da inteligência e da curiosidade, como se fosse preciso a fé nas loucuras para mobilizar os espíritos. O refluxo da moda bartho-derrido-lacano-foucauldiana se traduzia em uma reclusão da universidade para suas rotinas e suas citadelas especialitárias. Soma-se a isso a ascensão das mídias [...] Na hora do intelectual midiático, a prioridade das prioridades era a manutenção de uma tradição de qualidade, de exigência e de cultura. É o que fazia a alma e o sentido do *Débat* [...] O verdadeiro engajamento político hoje é o engajamento pela coisa intelectual! Porque *não vai mais por si mesmo que nossas sociedades sejam capazes de se pensar*. A manutenção de *modestos contrapoderes da reflexão e do saber*, face à tendência à renúncia e à demagogia generalizada, é um objetivo em si. É o nosso. Trata-se de salvaguardar a *presença ativa das ideias na vida pública*, como modelo. Pouco importa que seja minoritário, desde que seja suficientemente identificável. (Ibid, p. 210)

Ao longo desta curta jornada de uma década, na qual Gauchet faz escalar pela *Textures* e pela *Libre*, até pousar perenemente na *Le Débat,* temos uma profícua produção intelectual atuando em várias frentes de investigação que compunham uma agenda de pesquisa já estabelecida. Os eixos de pesquisa são:

[447] GAUCHET, M. "Changement de paradigme en sciences sociales?", Le Débat, n°50, mai-août 1988. Infelizmente é um artigo hoje de difícil acesso, ao qual não tive, só o conhecendo, portanto, de segunda mão.

(2.1) história política da religião e religião na democracia; (2.2) história do sujeito na democracia; e (2.3) história do liberalismo político e do advento simultâneo do social-histórico e do mercado.

1.2.1 História Política da Religião e Religião na Democracia

O primeiro eixo de pesquisa, o da *história política da religião*, é formado a partir da agenda lefortiana de crítica do totalitarismo, de teoria do político e da teoria da ideologia moderna. Toda a parte teórica lefortiana já está bastante consolidada, desde 1971, tendo sido apresentada em artigo supracitado e analisado no primeiro capítulo da tese (GAUCHET, 1971 p. 7-78). Em meados da década de 1970, com os artigos de análise de Clastres e com artigo sobre o totalitarismo, Gauchet já desenvolve sua própria perspectiva teórica sobre democracia e totalitarismo (GAUCHET, 1976). Neste momento, a crítica antitotalitária já tinha se estabelecido na opinião pública (desde 1974), mas não tanto pelo viés de Lefort e Castoriadis, mas sim pela amplificação midiática dos "novos filósofos".[448] Gauchet se engaja, então, na discussão sobre os *direitos do homem* na sua relação com a política em seminário dedicado ao tema (1979), do qual participou juntamente com Lefort, de que resultou um importante ensaio que sinaliza a mudança dos ares da esquerda francesa, oportuna ou oportunisticamente convertida, há poucos anos, aos direitos humanos.[449]

Ao invés de prosseguir com a crítica do totalitarismo, contudo, Gauchet fará um *desvio* pela *história política da religião*, de forma a compreender a dinâmica histórico-estrutural, de longa duração, de formação da singularidade do Ocidente que está na origem da revolução democrática. Segundo seu próprio relato, ele realiza um percurso de reflexão passando por três fases (GAUCHET, p. 103): (a) em primeiro lugar, ele descobre, como já dissemos, a função da religião selvagem; (b) em segundo, ele toma consciência de que o advento do Estado é o acontecimento pivô da história humana, a partir do qual ocorre uma descontinuidade na própria história das religiões, dividindo a história das religiões entre aquelas das sociedades

[448] Principalmente Bernard-Henri Levy e André Glucksmann, com os quais ele não tinha qualquer simpatia ou proximidade.
[449] GAUCHET, M. "Les droits de l'homme ne sont pas une politique", *Le Débat*, n°3, juillet-août 1980, in DCE-M. Ver GAUCHET, M., CH, "XII. La sortie de la religion: des totalitarismes aux doits de l'homme", "XIII. Et maintenant?", 2003. O texto de Lefort referente a este seminário é: LEFORT, Cl. ID, "Direitos do homem e política" (1979).

contra o Estado e as das sociedades de Estado, que o fará compreender a importância da virada sincrônica mundial para a "Era Axial"; (c) em terceiro, ele esclarece, nesse processo de reflexão, a natureza do advento do monoteísmo, a fim de compreender qual a verdadeira originalidade do cristianismo em relação ao judaísmo e às outras religiões axiais.

No início da década de 1980, ele realiza investigações sobre *a relação entre cristianismo e política* dentro do regime teológico-político medieval a partir de uma interpretação do livro de Kantorowicz sobre *Os Dois Corpos do Rei*, das quais resultam dois artigos em *Le Débat* (1981).[450] Na sequência das investigações, desenvolve sua famosa tese sobre o *fim da religião,* primeiramente em um artigo publicado em 1984 (GAUCHET, 1984). No ano seguinte, eis que suas investigações sobre as relações entre religião e político e cristianismo e política desembocam na publicação de sua primeira grande obra: *Le Désenchantament du Monde: une Histoire Politique de la Religion* (GAUCHET, 1985). As respostas e esclarecimentos dados em torno do intenso debate que se seguiu à publicação do livro deu sequência a uma série de publicações.[451] O debate pode ser dividido em torno de alguns temas: (a) em primeiro lugar, o debate sobre a interpretação da era axial, do advento do monoteísmo e, principalmente, da especificidade do cristianismo como "religião da saída da religião" e como sendo mecanismo decisivo para a singularidade do Ocidente e o advento da democracia (GAUCHET, 1986); (b) o debate sobre o estatuto e a validade do método empregado na interpretação da história política da religião[452]; (c) o debate em torno do "desencantamento do mundo"

[450] GAUCHET, M. "Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique I e II", *Le Débat*, 1981. No mesmo ano Lefort publica o artigo analisado por nós no cap.I sobre *Permanence du Theologique-Politique?*, que também se apropria das teses de Kantorowicz para efetuar uma genealogia das figurações do político analisando a passagem do regime teológico-político medieval ao regime democrático.

[451] Logo após a publicação do livro, em fevereiro de 1986, foi organizado na Faculdade de Filosofia do Instituto Católico de Paris, por iniciativa de Olivier Mongin, diretor da *Esprit*, e Pierre Colin, um debate com vinte intelectuais de vários campos de pesquisa com o próprio Gauchet. Tal debate foi posteriormente organizado por Mongin e Collin, em parceria com o próprio Gauchet, e publicado em 1988 em um livro hoje inacessível; felizmente, foi republicado como primeira parte de: GAUCHET, M. *Un Monde désenchanté?* (MD?). Paris: Éditions de l'Atelier, 2004.

[452] Ver GAUCHET, M. MD?, "cap.2. L'Originalité d'une méthode d'analyse de l'histoire" (1986). Emmanuel Terray faz uma crítica a uma supostamente ilegítima "filosofia da história" presente em DE - TERRAY, E. "Sur Le désenchantement du monde de Marcel Gauchet",Le Genre humain,n°23, pp.109-128 -, à qual Gauchet responde: GAUCHET, M. CP, "On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire. Réponse à Emmanuel Terray", *Le Genre humain*, n°23, printemps 1991. Gilles Labelle defende, um pouco forçadamente, que Gauchet opera, de forma ambígua, com duas filosofias da história antagônicas: LABELLE, Gilles, "Institution symbolique, Loi et Décision sans sujet. Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet?", in NAULT, François op.cit., pp. 61-88. Serge Cantin faz uma muito ruim e tendenciosa (de alguém com fé questionada) reconstrução "genealógica" das teses do livro: CANTIN, S. "Aux sources du Désenchantement du monde de Marcel Gauchet. Eléments pour une généalogie", Sciences Religieuses, vol. 34, n°3-4, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, Ontario, pp. 495-511, 2005. Uma reconstrução do debate e a melhor interpretação do método e da filosofia da história de Gauchet são encontrados na excelente *memoire* canadense: MORISSET, Ch. *La Philosophie de*

e do destino e do papel da religião nas sociedades democráticas[453]; (d) o debate com outras interpretações teóricas sobre a relação entre político e religioso, sobre a história da religião e sobre o seu destino e lugar na democracia (Luc Ferry, Régis Debray, Alain Caillé).[454] Ele prossegue, desde então, com várias publicações esclarecendo e desenvolvendo as questões da saída e da transformação da religião sobre lugar e destino da religião na democracia[455] – enfrentando criticamente as teses sobre o suposto "retorno da religião" ou "reencantamento do mundo".[456] As sínteses de suas teses sobre religião, desenvolvidas ao longo das últimas décadas, podem ser encontradas em duas excelentes publicações: *Religion dans la Démocratie* (GAUCHET, 1998) e *Condition Historique* (GAUCHET, 2010).

1.2.2 História do Sujeito na Democracia: Uma Outra História da Loucura

É nessa linha de raciocínio que se desdobra um segundo eixo de pesquisa relativamente à *história do sujeito nas democracias modernas*. Ele entrara em contato com *História da Loucura na Idade Clássica* (1966), de Foucault, no início da década de 1970 (FOUCAULT, 1999). Tendo conhecido a psiquiatra Gladys Swain, em maio de 1968, e estando muito influenciado por Foucault, ele se aproxima da clínica psiquiátrica e do movimento antipsiquiátrico nestes tempos. Gladys e Marcel começaram por escrever um artigo propondo uma outra forma de interpretar o material documental explorado por Foucault na sua história da loucura, mas, conforme avançam as pesquisas documentais, eles percebem "as lacunas inverossímeis e erros impressionantes" do autor no manuseio da documentação (GAUCHET, p. 239-40), o que os faz assumirem o risco de independência e empreenderem um projeto mais amplo de escrever uma outra história da loucura, mostrando que *a relação entre as formas de subjetivação e a experiência*

l'Histoire chez Marcel Gauchet: les apports théoriques de la phénoménologie, du structuralisme et de l'herméneutique. Memoire. Montreal : Université du Québec, setembro de 2009.

[453] MONGIN, Olivier. "Quand la religion s'éclipse", Esprit, n°10, pp. 34-49, Paris, 1985 ; GAUCHET, M. MD?, "cap.3. Une lecture de la société actuelle" (1986).

[454] Com Caillé: "Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé", Revue du MAUSS, n°22, second semestre 2003. Com Debray: GAUCHET, M. ; DEBRAY, Régis. "Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir", Le Débat, n°127, novembre-décembre 2003. Com Luc Ferry: GAUCHET, M. FERRY, L. *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris, 2004.

[455] GAUCHET, M. MD?, "Religion, éthique et démocratie" (2001); "Neutralité, pluralisme et identités. Les religions dans l'espace public démocratique" (2003); "Religion civile, croyance commune et morale civique" (1991); "Sur l'enseigment catolique: l'actualité d'une tradition" (2002); "Sur l'avenir du christianisme" (2001), "Quel rôle les instituitions religieuses dans des sociétés sorties de la religion?" (2003).

[456] GAUCHET, M. MD?, "Retour du Religieux?" (1985); "Ce que nous avons perdu avec la religion" (2003) (publicado originalmente na *Revue du MAUSS*, n°22, second semestre 2003); "L'au-delà aujourd'hui" (1998); "La signification historique des fondamentalismes" (1998).

democrática são bem outras do que aqueles apresentadas por Foucault. Resulta disso o primeiro livro de Gauchet, um clássico ainda a ser descoberto no Brasil (que se mantem ainda nos termos do debate estabelecidos por Foucault): *La Pratique de l'Esprit Humain: l'Institution Asilaire et la Révolution Démocratique*, publicado em 1980 pela Gallimard (GAUCHET, 1980).[457] A tese do livro é inversa daquela de Foucault: ao invés da razão moderna ter excluído a loucura, o percurso moderno de democratização ou, para falar com Tocqueville, de igualização das oportunidades, desencadeou uma inclusão do louco – não sem vieses, reveses e contradições que são descritas assinalando os perigos decorrentes do processos de democratização – , no que rompe com a antiga e implacável alteridade da loucura presente nas sociedades estruturadas religiosamente.[458]

Tais investigações em torno da loucura devem ser vistas, no que nos importa na presente tese, como devendo ser associadas ao *problema da democracia*, uma vez que Gauchet assinala os limites do processo de ideologização do estruturalismo na perspectiva de *dissolução do sujeito* no *isso* das estruturas simbólicas. Tratando dos pensamentos da suspeita (Nietzsche, Marx e Freud), Foucault remete a Nietzsche que, ao se perguntar "quem fala?", responde: "isso [*ça*], a própria linguagem". No momento das grandes comoções em que o livro *As Palavras e as Coisas* tinha sido vendido como pãezinhos, Foucault propõe que, uma vez eliminado o falante, o homem se dissolveria: "onde isso fala, não há mais homem". Aludindo a tais teses foucauldianas, Gauchet argumenta que um pensamento consequente em termos democráticos não pode abster-se de *assumir positivamente o problema do sujeito* e que, por isso, se impunha a tarefa de reapropriação da questão do sujeito pelo pensamento:

> a questão da democracia conduzia muito naturalmente à questão do 'sujeito' [...] O sujeito clássico é em parte ilusão, não há dúvida, mas não a ponto de que fosse preciso [como Foucault, na esteira de Nietzsche,] intimá-lo a se calar, uma vez que

[457] Reitero mais uma vez o sentimento de que coisas estranhas acontecem na vida intelectual francesa e em geral. Talvez menos estranhamente do que no caso de Lefort, Foucault ignorou completamente, nos seus quatro últimos anos de vida, o livro de Swain e Gauchet. Até onde sei, ele somente se expressou uma vez a respeito do livro, quando interpelado pelo entrevistador sobre as suas críticas à *História da Loucura*, no que respondeu abruptamente, na forma destrutiva e preguiçosa do argumento *ad personam*, de que se tratava de um livro de "neoaronianos de merda" (em referência aos discípulos de Raymond Aron).

[458] Após a publicação do livro, Gauchet e Swain lecionaram um seminário, entre 1980 e 1985, na EHESS, sobre Charcot, que foi publicado em: GAUCHET, M & SWAIN, Gladys. *Le Vrai Charcot: Les chemins imprévus de l'inconscient*. Paris : Calmann-Lévy, 1997. Após o falecimento precoce de Gladys (1945-1983), foi publicada uma reunião de seus escritos de história da psiquiatria, desde a Revolução Francesa até o contemporâneo, em relação à qual Gauchet escreve uma interpretação de conjunto: GAUCHET, M. "À la recherche d'une autre histoire de la folie" (1994), in SWAIN, Gladys; GAUCHET, M.. *Dialogue avec l'insensé: Essais d'histoire de la psychiatrie*. Paris: Gallimard, 1994.

> *isso falaria* [*ça parlerait*] em seu lugar. Se ele é livre e se há sentido em lhe reconhecer sua liberdade, é porque sua palavra conta. O ponto de vista da liberdade leva de imediato, assim, à questão do sujeito. E, pouco a pouco, se impõe a necessidade de reconsiderar a questão da linguagem. Com efeito, se é verdade que estamos longe de saber plenamente o que se diz, por outro lado, estas estruturas em nome das quais o paradigma crítico [estruturalista ou pós-estruturalista] pretende desalojar radicalmente o sujeito falante de seu lugar de sujeito, não permite descrever o que se passa quando alguém fala, de compreender o que um autor diz e que não é o que diz um outro autor. O inconsciente, da mesma forma, é relativo a um sujeito que está certamente em questão, ainda que esteja despossuído por formações significantes que a ele se impõem. São coisas hoje que podem parecer banais, mas que foram desafio de uma dura reapropriação, que não está, aliás, completamente terminada, na medida em que ela se realizou à revelia. (GAUCHET, p. 62-3)

Como já dissemos acima, a virada paradigmática ocorrida no pensamento francês com a passagem de Foucault a Gauchet na capela da Gallimard é um sintoma de reconciliação da intelectualidade francesa com a modernidade. Não é por acaso, assim, que, além das investigações em torno do desencantamento do mundo e da história do sujeito, outras perspectivas de revisão histórica tenham se imposto no programa gauchetiano: antes de tudo, a da (2.3) história do liberalismo econômico e político, em seguida, na última fase (3.1), a história da Revolução Francesa.

1.2.3 História do Liberalismo, o Advento do Social-Histórico e do Estado Representativo

Paralelamente às investigações sobre a articulação e as transformações histórico-estruturais do *político e* do *religioso* até o advento da revolução democrática, que teve repercussões sobre a história do sujeito na democracia, Gauchet empreende uma terceira linha de investigação: a questão da *história do liberalismo econômico e político*.

No final dos anos 70, ele escreve um artigo que se debruça sobre Louis Dumont e Karl Polanyi, a fim de argumentar em favor da *interdependência* entre (a) a emancipação do econômico em relação ao político com o surgimento do mercado, (b) o advento do individualismo e da esfera dos interesses e direitos individuais, (c) o surgimento da possibilidade de um conhecimento do social e (d) a transformação interna do político pelo advento do poder representativo e da arte liberal do governo (GAUCHET, 1979).[459] A lógica teológico-política do Soberano é enfraquecida pela

[459] Vimos que Caillé empreende em caminho semelhante, o que fez com que se formasse um programa de história crítica do MAUSS bem próximo àquele de Gauchet (veja cap.III, p. 295 e seguintes).

autonomização do mercado e do social, que faz surgir uma esfera da realidade que obedece a leis naturais fora do alcance da vontade dos homens de controlá-las:

> o advento do econômico seria um momento forte do advento de um modo inteiramente inédito de coesão do social [...] existe na sociedade um fator espontâneo de ordem, independente da vontade do antes e de sua consciência imediata, e que lhe assegura que existe uma coesão de alguma forma 'natural'. Dito de outra forma, uma realidade autônoma do social, obedecendo a suas próprias leis, constituindo-se e reproduzindo-se a partir de si mesma, fora de toda intervenção deliberada dos homens. (Ibid, p. 412)

Mas se o processo de surgimento "naturalista" do mercado faz enfraquecer o político, ele fortalece, por outro lado, a vontade dos indivíduos de se apoderarem do processo social: "O advento da sociedade dos indivíduos é o reconhecimento do poder dos homens sobre a organização de sua sociedade, organização que não lhe preexiste, que não tem de ser querida por outros que eles mesmos, que eles têm de deliberar e produzir inteiramente" (Ibid, p. 422). O enfraquecimento da vontade de um sujeito que se põe antes e além fortalece a vontade dos indivíduos voltados para o porvir. Isso possibilita, por sua vez, a produção de conhecimento crítico relativamente à esfera do social:

> O advento da sociedade dos indivíduos é também, de outra parte, o advento da possibilidade de um conhecimento da sociedade, propondo-se discernir nela regularidades ou articulações dissimuladas à consciência imediata dos agentes [...] É somente em uma sociedade que põe o primado, a anterioridade, a autossuficiência do indivíduo que se torna concebível a decifração do social como objeto específico, dotado de uma consistência própria, vindo de leis internas sem comum medida com o que espontaneamente cada um percebe do funcionamento coletivo. (Ibid, p. 422)

Por fim, tal processo de transformação social, econômica e individual desencadeia, por outro lado, uma transformação interna do político, uma vez que este novo tipo de sociedade somente pode ser organizado por *dispositivos representativos*, com a arte de governar e administrar do liberalismo: "a emancipação do econômico em face do político vai de par, desta forma, com o advento de um poder democrático, saindo da sociedade e produzido dela" (Ibid, p. 415). Dinâmica sobre a qual ele conclui:

> A descoberta da sociedade fora de uma vontade que a faria existir está estreitamente ligada a uma transformação do papel do Estado e de seu modo de relação à sociedade, à instância simbólica de dominação que tende a tornar-se, por meio do desenvolvimento de suas atribuições, *instância prática de administração*. De um poder que operava no elemento da representação, que encarnava a vontade superior de ordem da qual depende a manutenção da sociedade, que significava,

> por meio de sua eminência, a sujeição obrigada dos agentes sociais, passa-se a um *poder essencialmente funcional*, que toma concretamente a cargo a dimensão coletiva sob todos os seus aspectos, que libera, ao fazer isso, os indivíduos do assujeitamento simbólico ao todo social, lhes dá, de alguma forma, o direito de não mais pensar que eles estão em sociedade, mas, de outra parte, os encerra em uma rede minuciosa e completa tecida por sua *empresa gestionária sobre a sociedade*. Dupla inseparável e que não se deve perder de vista do indivíduo, tal como o Ocidente moderno o emancipou: *a potência prática potencialmente total conferida pelo Estado*. (Ibid, p. 431)

No mesmo período, ele investiga a obra de dois dos maiores pensadores liberais do século XIX: Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville. Gauchet torna-se responsável pela reunião, comentários e pela escrita do prefácio dos escritos políticos de Benjamin Constant[460] e escreve uma importante, longa e densa interpretação da *Democracia na América* de Alexis de Tocqueville (GAUCHET, 1980, p. 43-120).[461]

Mais para o final da década de 1980, podemos situar uma mudança de fase, mas que não quer dizer, de forma nenhuma, uma descontinuidade. Pelo contrário, é um prolongamento e aprofundamento das pesquisas, que se acentua e amplia com seu ingresso, em 1989, no *Centre de Recherches Politiques Raymond Aron* (EHESS), pelo qual ele se converte de vez ao liberalismo político e à historiografia.

1.3 3ª FASE (1989-HOJE): DO DESENCANTAMENTO DO MUNDO À GENEALOGIA DO ADVENTO DA DEMOCRACIA, PASSANDO PELA HISTÓRIA DA REVOLUÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM

1.3.1. História da Revolução dos Direitos do Homem

No final dos anos 1980, começam a se desdobrar as teses de *Désenchantement du monde* sobre a revolução religiosa do político em investigações históricas sobre o período da Revolução Francesa, interpretada na chave da saída da religião por meio de uma revolução democrática, entendida como *revolução dos direitos do homem*. Às investigações sobre a articulação e as

[460] GAUCHET, M. “Préface. Benjamin Constant: l’illusion lucide du libéralisme” (1980), In: CONSTANT, B. (Ed.). *Ecrits politiques*. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet, Paris: L.G.F., 1980/GALLIMARD, 1997. Posteriormente ele publicará uma versão resumida em: GAUCHET, M. "Constant: le libéralisme entre le droit et l’histoire" (1986), in F. CHATELET, O. DUHAMEL et E. PISIER (dir.). *Dictionnaire des œuvres politiques*. Paris, PUF, 1986, in CP.

[461] As interpretações gauchetianas de Tocqueville e Constant são esplêndidas. Infelizmente, não tratarei delas no espaço desta tese, porque reservarei seu tratamento à investigação propriamente histórica – que tratará da história do liberalismo político – a ser empreendida após o doutorado.

transformações histórico-estruturais entre *o político e o religioso*, sobre *história do sujeito na democracia* e sobre o *advento do social-histórico do individualismo moderno e do Estado representativo*, se seguirá, enfim, uma quarta frente de investigação em torno da história da Revolução Francesa.[462]

Em meio às comemorações do bicentenário da Revolução, Gauchet publica, em 1989, uma investigação histórica sobre a gestação da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), buscando esclarecer não apenas o processo revolucionário, como também, e principalmente, os problemas fundamentais do universo democrático, quando deflagra, no ano de 1789, o surgimento da ideia de uma reconstrução do social sobre os princípios de liberdade e de igualdade, da qual deslancha uma dinâmica – bem conflituosa e cheia de ambiguidades e contradições, sobretudo pelo choque entre a lógica do político e a lógica do direito, que passa pelas Declarações de 1793-5 e pelo período termidoriano – de instauração de um poder representativo (GAUCHET, 1989).

Tal investigação é um recuo a um ponto anterior na história relativamente às investigações em torno do liberalismo econômico e político. A Revolução Francesa é uma revolução do *direito* que, rompendo com o regime teológico-político do Antigo Regime, tenta fundar uma sociedade fundada nos direitos do homem, mas o faz ainda sob os moldes do político, o que gera uma contradição que lhe dita o enredo trágico. Ainda se esperará pela "reversão liberal" do início do século XIX para que as sociedades democráticas adquiram uma base relativamente sólida para o desdobramento da lógica da soberania do povo. Pensando-a à luz de nosso próprio tempo Gauchet conclui de forma esclarecedora sobre a herança revolucionária:

> A Revolução dos direitos do homem: uma Revolução que se distancia e se encerra, à distância de nós, em sua estranheza de experiência política. Porque não é mais possível ignorar que, se seus *princípios* triunfaram, é por meio do abandono de seus *meios* em que ela confiava. É virando as costas para seus principais axiomas [...] é restaurando o primado do executivo, estabelecendo um controle da lei, dando lugar à representação contraditória dos interesses e à expressão autônoma do corpo social que o regime da soberania popular terminou por encontrar um apoio seguro. O abismo entre as bases teóricas da democracia e as vias práticas de seu governo, que foi a tragédia destes terríveis anos, está, no seu essencial, encerrado – no que, muito precisamente, 'A Revolução acabou' [como o diz Furet em *Penser la Révolution Française*]. Isso não quer dizer que a dinâmica da liberdade e da igualdade terminou de exprimir seus efeitos, nem que nós dispomos da fórmula enfim encontrada do poder de todos. Mas quer dizer, simplesmente, que, de agora em diante, é por outros caminhos que sua investigação e sua busca passarão, e que o imperativo dos direitos do homem está definitivamente dissociado das formas às quais ele foi ligado desde a Revolução. (Ibid, p. 24-24)

[462] Uma síntese das teses pode ser encontrada em: GAUCHET, M. "XI. La sortie de la religion: la Révolution Française".

Alguns anos depois, em 1995, Gauchet publica uma segunda investigação mais ampla sobre o período (GAUCHET, 1995), na qual ele começa de onde parou na citação acima: “o que a Revolução Francesa perdeu enquanto *modelo*, ela ganhou enquanto *problema*” (Ibid, p. 7); ela é “a insuperável revolução dos *fundamentos* e dos *fins* da política segundo os Modernos [...] é este laço entre o projeto de emancipação dos indivíduos [posto pelos direitos do homem] e a visada do poder da sociedade sobre si-mesma [posta pelo político]” (Ibid). Pensando por meio da comparação entre a Revolução Francesa e a Revolução Americana, em um momento, nos fins do século XX, em que o americanismo parece ter obtido sua vitória final sobre o jacobinismo e a tradição democrata-radical, em uma espécie de revanche de Locke e Montesquieu sobre Rousseau, onde *o político* entra em *eclipse,* Gauchet se propõe, ao contrário, retomar a Revolução Francesa contra a vitória conjuntural do americanismo, a fim de mostrar que, no regime democrático-liberal, o momento do *político* é tão importante quanto o do *direito*. Todo o desafio das democracias contemporâneas é *pego pela raiz* e expresso belamente nesta extensa passagem:

> *A plena possessão de si do corpo político é o horizonte constitutivo das democracias*. Em que Rousseau – enquanto o pensador por excelência da constituição da comunidade dos indivíduos em *sujeito* no elemento da soberania – está destinado a permanecer para sempre seu profeta. Cedo ou tarde, ver-se-á reaparecer a exigência aberta. Simplesmente será preciso lançar mão de outros canais do que aqueles nos quais ela se lançou em 1789 sob o patronato de Rousseau. Aqueles mesmos pelos quais os Americanos optaram seguindo o passo de Montesquieu; estes canais por muito tempo suspeitos, e não de forma inteiramente errada, por terem sido concebidos a fim de diferir ou diluir o governo do povo pelo povo. É dai, no entanto, que deverá partir todo projeto de aprofundamento da democracia, do registro e da elucidação deste desvio paradoxal que faz com que o *menos* americano seja o vetor obrigado do *mais* à francesa. Pensar a democracia hoje é dever pensar a *convergência* das duas revoluções do fim do século XVIII. Dito de outra forma, é dever afrontar a questão de saber *como se opera a articulação deste horizonte final que representa a potência de uma coletividade sobre si-mesma*, expressão suprema da potência primordial vinculada aos indivíduos, *com a prática de um regime na base de limitação dos poderes uns pelos outros*. O futuro da democracia, tão estranho ou herético quanto possa parecer a ideia, está na associação de Montesquieu e de Rousseau, na hibridação que acabará por *fazer entrar o absoluto da soberania nas prudentes instituições da liberdade*. (Ibid, p. 13)

E “a via real para entrar na análise desta improvável conjunção é a via histórica” (Ibid). É o que ele faz neste esplêndido livro, seguindo o fio dos acontecimentos revolucionários – da Constituinte à Convenção, passando pelo Termidor até chegar ao Brumário –, analisando a luta de acomodação entre os princípios revolucionários e a prática de representação, revelando, afinal, o quão

problemática é a *síntese democrático-liberal* para a qual o período pós-revolucionário trabalhou e da qual nosso mundo é feito, desde o fim da IIª Guerra Mundial, em resposta à prova totalitária imposta ao século. Como se exerce, afinal, a vontade do povo soberano? O que "representar" quer dizer e quais são as vias pelas quais a prática representativa se efetua? Gauchet analisa como se efetuam os confrontos entre a lógica dos princípios do direito e a lógica intrínseca do político na perspectiva dos próprios atores políticos do período e das práticas democráticas postas em ação e confrontadas à resistência do real. Deste livro são extraídas lições sobre (a) a *essência representativa da democracia*, (a) suas fases, (c) o papel do juiz e do terceiro poder, (d) as formas de encenação da soberania, (e) o papel do controle constitucional, etc. Uma obra esplêndida que abre o caminho do *Avènement* a vir.[463]

Destas investigações históricas sobre a Revolução, Gauchet empreende igualmente análises em torno das interpretações históricas do acontecimento revolucionário. No monumental *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, organizado por François Furet e Mona Ozouf, organizado nos antecedentes da comemoração do bicentenário da Revolução Francesa, Gauchet publica verbetes sobre Necker (GAUCHET, 1988), Constant (GAUCHET, 1988)[464], Madame de Staël (GAUCHET, 1988) e Direitos do Homem (GAUCHET, 1988). Escreveu também sobre as cartas de Thierry na obra monumental de Nora *Les Lieux de Mémoire (*GAUCHET, 1986*)*.

1.3.2 O Advento da Democracia

A articulação entre todos os campos de pesquisa empreendidos até então desembocará na *magnum opus* de Gauchet: *L'Avènement de la Démocratie* (2007 – hoje). O *Advento da Democracia* surge como um projeto desdobrado do

[463] Obra que, juntamente com a anteriormente mencionada sobre a Revolução Francesa, as interpretações de Toqueville e Constant e os meandos de *Avènement*, explorarei nas minhas investigações pós-doutorais. A presente tese nasceu da problemática do momento pós-revolucionário, sobre a qual escrevi um pequeno ensaio publicado no final de 2014: MAGNELLI, A. *"Figurações do político e políticas da verdade no pensamento (pós)revolucionário*". *Cadernos do Sociofilo*, v. 4, p. 200-299, 2014. A necessidade de construir uma perspectiva sistemática rigorosa sobre o conceito de político, que permitisse a posterior investigação histórica, me conduziu à escrita da presente tese, depois da qual retornarei à investigação histórica já iniciada, que terá por suporte a exploração dos escritos de Gauchet sobre Tocqueville, Constant e outros pensadores pós-revolucionários, bem como seus escritos sobre a Revolução Francesa e o Advento da Democracia.

[464] Ele publica também um verbete sobre Constant no dicionário de ideias políticas organizado por Chatelêt, Duhamel e Pisier. *Dictionnaire des oeuvres politiques*, 1986. É este verbete que será publicado em: GAUCHET, M. CP, "Constant: Le Libéralisme entre Droit et l'Histoire" (1986).

Désenchantement du Monde. *Désenchantement* partiu de um modelo geral das relações entre religião e política e de suas transformações, a fim de investigar a operação organizadora do religioso na história das sociedades humanas, bem como a originalidade ocidental da saída da religião decorrente do cristianismo; *Advento da democracia*, de seu lado, analisa o processo histórico mais recente que realizou a consagração do poder dos homens de governar a si mesmos, onde surge o projeto de um s*er-conjunto autônomo*. Nele, Gauchet parte da análise da Revolução moderna, com o advento do político, do direito e do social-histórico, entre os séculos XVI e XIX, passa por uma detalhada interpretação das vicissitudes da democracia e das experiências totalitárias da história do século XX, até chegar a uma interpretação da crise das democracias contemporâneas.

É um projeto de quatro volumes, dos quais três já foram publicados.[465] O primeiro volume, intitulado *La Révolution Moderne* (GAUCHET, 2007), apresenta uma introdução geral da obra, que, discorrendo sobre as teses que já se formaram a partir de suas investigações sobre a Revolução Francesa, busca desenvolver uma genealogia da *democracia-liberal* entendida como *regime misto*[466]; em seguida, apresenta uma síntese das teses do *Désenchantement.*[467] Ao longo de todo o livro, ele articula e sintetiza, de forma muito estilizada, suas teses sobre saída da religião e advento do político, indivíduo, do direito e do social-histórico. A análise histórica do advento democrático será operada pela tripla articulação entre as três divisões fundamentais do regime político da democracia – o *político*, com o advento da Razão de Estado[468], o *direito*, com o advento do direito natural moderno e do indivíduo[469]; e o *social-histórico* que, passando pela ruptura e choque entre político e direito operados pela Revolução Francesa[470], advém, por meio da *reversão liberal*, com as emergências da consciência histórica e da autonomização do social, do econômico e dos indivíduos detentores de interesses.[471]

Mostrando, no final do volume, como o liberalismo vitorioso do século XIX articula entre direito, político e social-histórico por meio de três ídolos (o povo, o

[465] Dois em 2007: GAUCHET, M. *L'Avènement de la démocratie, tome 1, La Révolution moderne*; *L'Avènement de la démocratie, tome 2, La crise du libéralisme*, Gallimard, Paris, 2007. Um grosso terceiro volume em 2011: *L'Avènement de la démocratie, tome 3, A l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, Gallimard, Paris, 2010. E está programado para sair, a qualquer momento, um quarto volume, com título provisório de: *Le Monde Nouveau.*
[466] GAUCHET, M. AD1, "Introduction générale. De la Démocratie Libérale comme Régime Mixte".
[467] GAUCHET, M. AD1, "Cap.I. Gouverner l'Histoire", "Cap.II. La Grammaire de l'Autonomie".
[468] GAUCHET, M. AD1, "Cap.II. La grammaire de l'Autonomie"
[469] GAUCHET, M. AD1, "Cap. IV. La Fondation en Droit et l'Invention de l'Individu".
[470] GAUCHET, M. AD1, "Cap. V. Revolution Française ou le Choc du Politique et du Droit".
[471] GAUCHET, M. AD1, "Cap.VI, L'Avènement de l'Histoire", "Cap.VII. Le Renversement Libéral e la Découvert de la Société".

progresso e a ciência), Gauchet mostra o quanto ele dependia da manutenção secreta da unidade do mundo operada pela estruturação religiosa[472]; o que o conduz ao segundo volume, que mostrará como se opera uma *crise do liberalismo* decorrente do aprofundamento da saída da religião. Partindo das críticas proféticas de Nietzsche[473], ele faz uma análise das transformações do regime democrático, entre 1880-1914, mostrando como se desencadeia uma primeira crise do liberalismo. Neste período aprofunda-se a saída da religião por meio da radicalização do social-histórico – com (a) a crise da representação continuísta da história como progresso; com (b) a destradicionalização crescente e abertura à transformação voltada ao futuro; com (c) o aumento dos conflitos internos ao social e a luta de classes; com (d) a formação de um capitalismo sistêmico baseado na *organização* e em uma verdadeira "sociedade da organização" (o "capitalismo monopolista" analisado pelos frankfurtianos); e com (e) a ascensão do movimento operário como ator histórico, por meio da formação de partidos de massa.[474] Estes múltiplos processos de radicalização da experiência histórica, com a correlata desagregação do social organizado tradicionalmente, entra em crise, igualmente, o *governo representativo*, tanto no que diz respeito aos *instrumentos de representação*, quanto também no que diz respeito aos *meios de governo*, quando temos a ascensão da democracia de massas pela universalização do sufrágio, a ascensão dos partidos de massa trabalhistas e a perda de alicerce social da visada liberal de um "governo dos melhores pela discussão", que dependia, secretamente, de uma sociedade organizada por elites como suporte à democracia parlamentar.[475] Em tempos de Carl Schmitt, assim, "a representação cessa de ser uma *solução*, para tornar-se crescentemente um *problema*" (Ibid, p. 143). É o aprofundamento da autonomização da ordem humana em relação à heteronomia religiosa que põe em crise as democracias liberais colocando um *problema político da história* de uma atualidade surpreendente:

> [Um problema político da história] é aberto sob o efeito do aprofundamento da historicidade e do desdobramento da sociedade de organização na qual ele se materializa. Esta extensão do poder de história renova, de cabo a rabo, o sentido da exigência democrática. A democracia é governo da mudança ou ela não existe. Porque existe bem certamente, nesta produção multiplicada de novidades de todas

[472] GAUCHET, M. AD1, "Cap.VIII. Les Idoles Libérales: le Progrès, le Peuple, la Science".
[473] GAUCHET, M. AD2, "Cap.I. Nietzsche le prophète".
[474] GAUCHET, M. AD2, "Cap.II. La Métamorphose du social-historique", "Cap.III. Passé, Présent, Avenir: le devenir écartélé".
[475] GAUCHET, M. AD2, "Cap.IV. La Trahison des Parlaments".

> as ordens, a potência da comunidade humana de dispor de si. Exceto que esta criação continuada de si não é dominada. Ela prossegue de maneira cega e anárquica. De tal forma que esta sociedade onde triunfa a liberdade liberal volta suas costas, na realidade, à democracia verdadeira, já que ele se subtrai da pilotagem consciente de seus membros. Ela não sabe onde ela vai, a política parlamentar se limita a tornar esta ignorância um espetáculo. Daí as acusações crescentes de irrealidade, de miopia fatal, de impotência sem remédio das quais o mecanismo representativo é objeto [...] Todas estas críticas incansavelmente retomadas e amplificadas durante trinta anos devem seu crédito à percepção desta defasagem entre a fecundidade do social e a esterilidade, ou a vacuidade, da política. [...] Esta sociedade que se faz não se governa se fazendo. Mais os homens produzem o mundo, menos eles o comandam. Tal é a contradição aguda sobre a qual desemboca a amplificação da ação histórica. Ela vai nutrir a aspiração confusa, mas intensa, [à direita como à esquerda,] a uma outra democracia que a democracia 'burguesa'. (Ibid, p. 155-6)

Trata-se de uma entrada em um mundo indominável, da mesma forma que se trata de um surgimento de uma louca ambição por domínio. A reentrada em um regime liberal no final do século XX, que nos coloca nos desafios de nosso tempo presente, recoloca, em novos termos, o mesmo desafio de escapar ao regime do indominável no qual a grande ilusão do liberalismo nos põe, impedindo-nos de conceber a coerência do mundo e a possibilidade do conjunto humano ter um domínio sobre o destino de sua história. Por isso, "apreender a coerência das transformações de 1900, a fim de nos precaver contra as quimeras da dispersão autorregulada que nos afeta em 2000, eis a via estreita a encontrar".[476] Não se trata, para Gauchet, de uma contradição social desencadeada incontornavelmente pelo modo de produção capitalista, mas sim de uma "contradição política interna do liberalismo".[477]

Em meio à crise do domínio do devir do final do século XIX e início do XX, assistimos a um "retorno do político".[478] O político retorna, antes de tudo, pelo fortalecimento do Estado como aparelho de dominação e de proteção: "A tese liberal quis que a emancipação da sociedade civil se traduzisse por uma redução do perímetro de intervenção do Estado em benefício da esfera das livres iniciativas dos indivíduos. É o contrário que se produziu. Assiste-se a um alargamento das funções do Estado" (Ibid, p. 177-8). Mas isso não quer dizer que o liberalismo estivesse de todo errado. É da inteligência da contradição aparente entre Estado e sociedade civil que depende a compreensão da dinâmica de democratização. Esta extensa passagem resume brilhantemente como a dinâmica entre Estado e sociedade civil, *a*

[476] GAUCHET, M. AD2, "Cap.II. La Métamorphose du social-historique", p.62.
[477] GAUCHET, M. AD2, "Cap.IV. La Trahison des Parlaments", p.157.
[478] GAUCHET, M. AD2, "Cap.V. Le Retour du Politique".

política e *o político* se deslancha no regime democrático-liberal colocando em xeque a "ilusão lúcida do liberalismo":

> O movimento de liberalização do poder prossegue e se aprofunda: os governos obedecem crescentemente à sociedade no lugar de comandá-las. É por isso que há sentido em permanecer liberal. A doutrina capta sempre uma parte do movimento em curso; ela permanece apreendendo um aspecto capital da transformação do ser-conjunto, a reversão da base e do topo. Salvo que ela, ao mesmo tempo, está metade errada: a submissão representativa do Estado às demandas da coletividade cresce a necessidade de Estado no lugar de restringi-la. Mas esta mistura de plausibilidade parcial e desmentido dos fatos equivale para o liberalismo a uma derrota sem recurso, do ponto de vista de sua capacidade hegemônica teórica. São seus limites que aparecem: ele não abarca tudo, ele deixa escapar alguma coisa, ele não pode mais ser, a partir de então, o pensamento mestre. Contrariamente ao que ele estava em condições de conceber e de prever, há *político* além da *política*, e político de uma espécie que não havia vislumbrado. Com efeito, o domínio da política se estende, conforme a suas antecipações, com o avanço do sufrágio universal, o estabelecimento do sistema de partidos, a afirmação do papel dos parlamentos; ele se estende, como previsto, em função do reforço da independência da sociedade civil e de sua capacidade de auto-organização. Mas esta extensão da política, longe de dissolver nela o político, o põe de volta na cela, independentemente da representação da sociedade no sentido estrito do termo. Através e além do governo representativo, ela investe o Estado de um papel funcional crescentemente importante no seio da vida coletiva. Na verdade, descobre-se que o político cresce e se embeleza no mesmo compasso que a política. Há duas cenas da ação coletiva, e não apenas uma. Se, de um lado, ela passa pela dinâmica autônoma das organizações da sociedade civil, de outro ela passa pelo trabalho do Estado como organização das organizações. Os dois ramos se desenvolvem solidariamente. A sociedade livre para se organizar tem a necessidade do Estado para organizar de algum modo – não comandar, como no passado – esta auto-organização. (Ibid, p. 180-1)

Por causa disso, por causa dessa insuficiência do liberalismo na tentativa de dissolver o político na dinâmica dos interesses que atravessa a auto-organização da sociedade civil, o início do século XX é marcado pelo forte *retorno do político* pelo surgimento de uma *nova figura do Estado-nação*, do qual resultará uma relação internacional baseada no comércio e na conquista, que levará à "partilha do mundo" com a cruzada imperialista, que é, para ele, uma "doença infantil da mundialização".[479] Mas não somente retorna o político, pois temos, igualmente, o *retorno do direito* em uma nova figura do *indivíduo*, que põe em questão a antiga estruturação social-histórica, uma vez que o novo indivíduo não é mais o ser abstrato do direito do homem, mas sim um indivíduo a ser socializado, que tem como contrapartida uma individualização do social – fato este que está associado ao nascimento da sociologia do início do século, representada sumamente pela escola durkheimiana.[480]

[479] GAUCHET, M. AD2, "Cap.VI. Le Impérialisme, maladie infantile de la mondialisation".
[480] GAUCHET, M. AD2, "Cap.VII. Le Retour de l'individu de droit".

No terceiro tomo, o mais grosso e denso da obra, Gauchet interpreta, enfim, o século XX (1914-1974), que viveu "à prova dos totalitarismos" (GAUCHET, 2010). Na esteira da crise do liberalismo, ele começa pela Grande Guerra buscando mostrar qual sua significação para a história da democracia e qual o seu papel para a radicalização ideológica que está na origem das ideologias totalitárias.[481] Em seguida, ele analisa detidamente a *metamorfose das ideologias* no pós Primeira Guerra e com a entrada na era das massas, quando se formam discursos ideológicos de ruptura (totalizantes e radicalizados), baseados em um princípio de transformabilidade geral e que, reelaborando completamente a *ideia de revolução*, marcarão a entrada na era das *religiões seculares* – que são espécies de "anti-religião religiosas" –, com a consequente *absorção do religioso pelo político*.[482] Após analisar as especificidades das formações extremistas do período – o socialismo revolucionário e o nacionalismo contra-revolucionário[483] –, ele dedica a maior parte do volume à análise histórica do assalto totalitário nas três variantes de totalitarismo (o comunismo, o fascismo e o nazismo), mostrando como se construíram as especificidades das modalidades totalitárias dentro de uma mesma lógica religiosa do político, que possui contradições que levam ao seu colapso quando novas articulações emergirão com os novos desdobramentos do direito, do político e da história.[484] O livro se encerra com a análise da reconstrução das democracias no pós Segunda Guerra, pelo que se consolida o regime misto dos modernos, democrático-liberal, baseado no reformismo, no Estado de Bem Estar keynesiano, na proteção jurídica dos indivíduos e no constitucionalismo e na consolidação de um Estado representativo em que o conflito se institucionaliza.[485] Regime que tem pleno desenvolvimento até a década de 1970, quando se consuma a "saída da religião", que faz com que entremos em uma nova era da democracia com uma nova crise – crise advinda com a privatização geral do mundo, a expansão sem precedentes do direito, o aprofundamento radical da experiência histórica e uma crise sem precedentes do político.

[481] GAUCHET, M. AD3, "I. La Matrice de la Grande Guerre".
[482] GAUCHET, M. AD3, "II. La Métamorphose des Idéologies".
[483] GAUCHET, M. AD3, "III. L'Appel des Extrêmes, 1. Le Socialisme entre Démocratie et Révolution", IV. L'Appel des Extrêmes, 2. De la Contra-Révolution au Nationalisme".
[484] GAUCHET, M. AD3, parte II, "L'Assaut Totalitaire", cap.V-IX.
[485] GAUCHET, M. AD3, parte III, "La Démocratie Réinventée".

Ainda que ele não tenha terminado a análise da história contemporânea do regime democrático[486], já temos alguns fragmentos do que podemos chamar de uma *ontologia do tempo presente*, feita em artigos esparsos, que buscam pensar a crise e os desafios das democracias contemporâneas.

1.3.3 Ontologia do Tempo Presente: Crise e Desafios da Democracia Contemporânea

Com o desdobramento de suas investigações empreendidas no *Desencantamento do Mundo* e no *Advento da Democracia*, e como preparativo ao quarto tomo do *Advento,* Gauchet realiza várias análises que têm em comum uma reflexão sobre as razões e consequências da crise das democracias contemporâneas em processo de despedida da religião, tratando dos desafios a nós impostos por ela e das possibilidades de uma reforma das democracias, de modo que saiamos do ciclo perverso das *democracias postas contra elas mesmas*.[487] Além das reflexões já supramencionadas sobre o *papel das religiões nas democracias contemporâneas* (2.1)*,* desenvolve teses sobre (A) o hiperindividualismo contemporâneo e as novas figuras do sujeito democrático; (B) os limites dos direitos do homem como fundamento das democracias; (C) a crise da cultura e da educação, em relação ao qual desenvolve proposições de filosofia da educação; e, enfim, (D) o papel dos intelectuais na esfera pública democrática.

(A) *Hiperindividualismo Contemporâneo e Novas Figuras do Sujeito Democrático.*[488] Na esteira de suas teses sobre a história do sujeito no processo de democratização, ele continua a refletir sobre as articulações possíveis entre indivíduo e sociedade nas democracias, desenvolvendo teses sobre as transformações nas categorias de sujeito e de inconsciente[489], e sobre as novas patologias da subjetividade. Ao diagnosticar a ascensão de um hiperindividualismo contemporâneo, ele trata das suas consequências perversas para um regime

[486] A análise das democracias contemporâneas, de 1970 até hoje, está sendo escrita e prevista como quarto tomo, de título provisório *Le Monde Nouveau*.
[487] Refiro-me ao expressivo título do livro *Démocratie contre elle-même*. GAUCHET, M. DcEM.
[488] GAUCHET, M. "Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité", *Le Débat*, n° 99, mars- avril 1998, in DCEM ; id. "Essai de psychologie contemporaine. II. L'inconscient en redéfinition", *Le Débat*, n°100, mai-août 1998, ambos republicados em DCE-M; GAUCHET, M. "Les deux sources du processus d'individualisation", *Le Débat*, n°119, mars-avril 2002.
[489] Ao longo dos anos, Gauchet continuará abordando o tema em vários momentos: GAUCHET, M. *L'Inconscient cérébral*. Paris: Éditions du Seuil, Paris, 1992. Em conferência recente tenta articular sua história do sujeito com uma teoria do sujeito, dialogando com a teoria antropológica da mediação de Jean Gagnepain: GAUCHET, M.; QUENTEL, Jean-Claude. *Histoire du sujet et Théorie de la personne*. Presses Universitaires de Rennes, 2009.

democrático-liberal que deve se repousar não somente sobre o ser-si ou o entre-si, como também sobre o ser-conjunto, mostrando, de seu lado, como tal hiperindividualismo tem suporte sobre a ideologia dos direitos humanos.

(B) *Crítica Política da Ideologia dos Direitos Humanos* (GAUCHET, 2000). Em 2010, ele revisa suas teses, feitas em 1980, a respeito da relação entre direitos humanos e democracia, uma vez que, com o aprofundamento dos direitos humanos, as democracias acabam por atuar contra elas mesmas dissolvendo o político pela busca de uma articulação impossível do ser-conjunto como sociedade de indivíduos atemporais e desespacializados; ao invés de os direitos humanos não serem políticos – o que ele defende quando do ressurgimento da valorização dos direitos humanos com a crítica totalitária –, eles se tornaram, recentemente, uma forma de política *ideológica*, cada vez mais incompatível com os desafios da democracia contemporânea. Operando com a tricotomia entre direito, político e social-histórico, é perceptível que os direitos humanos, tornados ideologias, pretendem operar sem o político e o social-histórico, subjugando-os à forma do direito individual de seres humanos que não se inscrevem em um determinado espaço político, o Estado-Nação, nem também possuem uma inscrição no social-histórico, em uma determinada tradição, cultura, língua, etc. Com o fim das ideologias revolucionárias, os direitos do homem aparecem como sendo incontornáveis, certamente; porém, no seu processo de ideologização, eles tendem a mascarar o caráter inultrapassável do conflito humano e o caráter infigurável do devir, pois projetam como ideal uma sociedade de indivíduos que, ainda que possam não ser completamente *indiferentes uns aos outros,* se reconhecem um ao outro tão somente como sujeitos de direito sem comporem um ser-conjunto e sem fundamentar um projeto de bem viver juntos, respaldando tão somente uma concepção formal e procedimental de justiça, incorrendo, assim, no risco de um processo de *judicialização da política e das relações sociais* em todo o mundo democrático.[490]

[490] Penso nos trabalhos de Werneck Vianna, que são sensíveis ao paradoxo do processo do direito no mundo contemporâneo, uma vez que ele é portador de uma democratização fundamental (para falar com Mannheim) das sociedades democráticas, assumindo o papel de uma espécie de vanguarda nas transformações sociais em relação à dinâmica dos outros poderes (ainda mais em um país de modernização tardia como o Brasil), pelo menos desde o fim da IIª GM, quando as democracias param de se fundamentar predominantemente no princípio da maioria para passarem a fortalecer o controle de constitucionalidade e a lógica de um direito fundado em princípios constitucionais; mas, ao mesmo tempo, enfraquece ou dissolve o político por uma judicialização geral do social e da política, em um processo que, no limite, visa, fantasmaticamente, uma sociedade cujos conflitos são regulados e administrados por varas de justiça presentes em toda esquina (penso nesta imagem feita por ele em aula no antigo IUPERJ).

(C) *Crise da Cultura e Filosofia da Educação*.[491] Estreitamente vinculada à questão do hiperindividualismo contemporâneo e dos direitos do homem estão os problemas da crise da cultura e da educação. Com as formas de individualismo vigentes, o fundamento da cultura e a possiblidade da manutenção de sua vitalidade são questionados na base. Com o individualismo hipercontemporâneo e a recusa de sua inscrição social-histórica, o caráter de exterioridade da ordem simbólica é visto como devendo ser suprimido em nome dos sagrados direitos de um indivíduo que se autocompreende como auto-suficiente e pré-cultural. A transmissão efetiva da cultura se torna um problema, do qual a crise contemporânea da escola é o maior sintoma. Recusa-se a ver a transmissão da cultura pelo que ela é, a saber, um exercício de autoridade tendo em vista a liberdade enquanto florescida pela educação. O contato vivo do presente com o passado em um regime de futurição generalizada é um dos grandes problemas de nosso tempo, posto que o processo de destradicionalização radical, que acompanha as sociedades saídas da religião, pode levar a uma perda de relação viva com a inserção do conjunto social em uma tradição a ser apropriada reflexiva e criticamente pela sociedade e por indivíduos autônomos. Este processo traz consigo, paradoxalmente, um problema sério para a capacidade de autonomização do conjunto social, pois é a própria mediação do humano com o ser-conjunto do qual faz parte que se torna um problema. A promoção de direitos humanos que compreende a todos como igualmente livres e dignos, não prejulga sobre as eventuais hierarquizações em termos de formas de apropriação de uma determinada tradição, com o risco de, neste caso, promover, em nome das supremas virtudes inatas a todo e qualquer indivíduo, uma forma de pedagogia que elimina a própria condição de possibilidade de uma educação que humaniza o indivíduo por meio de uma *autoridade exercida doravante de forma democrática*. Gauchet diz que, sob a aparência de um igual respeito aos indivíduos pelo que eles são, muitas das pedagogias atuais os encerram no que eles são e reiteram a desvantagem de partida. A educação, incluindo a educação científica que inicia o sujeito em métodos objetivos, poderia, assim, servir de contrapeso ético à gangrena narcisista no tempo que põe em risco a transmissão da cultura, o processo

[491] GAUCHET, M. DcEM, "L'École à l'école d'elle-même. Contraintes et contradictions de l'individualisme démocratique" (1985), *Le Débat*, n°37, novembre 1985; GAUCHET, M. ; FERY, Luc; FINKIELKRAUT, Alain . "L'Ecole, la culture, l'individualisme. Un échange", Le Débat, n°51, septembre-octobre 1988; GAUCHET, M.; BLAIS, Marie-Claude et OTTAVI, Dominique. *Conditions de l'éducation*. Paris Stock, 2008; GAUCHET, M.; BLAIS, Marie-Claude et OTTAVI, Dominique. *Pour une philosophie politique de l'éducation*. Paris: Hachette littératures, Paris, 2003.

de individuação, o aprendizado de competências e, enfim, a própria construção de um ser-conjunto de indivíduos em igual liberdade agindo politicamente em comum.

(D) *Papel dos Intelectuais na Democracia* (GAUCHET, 2003, p. 36-7). Por fim, vinculado aos problemas supracitados, encontramos o papel dos intelectuais na democracia, problema que já mencionamos acima quando tratamos dos objetivos da *Le Débat*. Segundo ele, vivemos uma ameaça de desintelectualização, decorrente da ascensão da sociedade midiática, da ideologia neoliberal e da ideologização dos direitos do homem. A intelectualidade que capitula diante da ideologia de uma sociedade capaz de se organizar plenamente pela via do tudo-mercado, que, abstendo-se de fazer o trabalho do político, se combina perfeitamente com a ideologia dos direitos do homem, conduz ao abandono do trabalho intelectual de realizar, pela reflexão, um retorno reflexivo do social sobre si mesmo por meio das mediações da cultura e do pensamento crítico e metódico. Gauchet propõe, a respeito disso, uma reinvenção da intelectualidade, compreendida como sendo uma *inteligência geral do mundo*; o que envolve o projeto de uma organização da cultura pela ação dos intelectuais na esfera pública, por meio de algo como uma espécie de reinvenção das *sociedades de pensamento* ou da *República das Letras*. Que seria combinada a um retorno do pensamento político, na forma do *real político* (*Realpolitik*), que, contrário à ideologia dos direitos do homem que tendem a pensar abstratamente por meio de princípios, tomaria como ponto de partida o corpo político:

> é preciso reivindicar fortemente a política e insistir sobre alguma coisa que não foi suficientemente destacado, sobre a necessidade deste realismo político em um quadro democrático. Haverá verdadeiro progresso democrático somente através da assunção do real político. No fundo, se retornamos ao fato que a democracia triunfa no princípio, mas deixa profundamente as pessoas insatisfeitas, nossa sociedade não tem mais domínio sobre si mesma. Mas, de fato, isso sobre o que ela não tem mais domínio, é sobre o que ela quer ignorar, a realidade política. Todo progresso hoje [...] supõe a assunção do real político. É um programa substancial que podemos assinalar aos verdadeiros democratas. (Ibid)

2 A POLÍTICA DA INSTITUIÇÃO SELVAGEM E A FILOSOFIA POLÍTICA DO DOM

A reflexão sobre as *crises da democracia* e, mais especificamente, sobre *as crises do liberalismo,* demanda um desvio pelo questionamento das sociedades às quais as democracias modernas se opõem: as sociedades estruturadas religiosamente. Para que possamos esclarecer a *conjuntura histórica* que sustentou a crise do liberalismo do início do século XX – com o advento da figura revolucionária do fim da história da qual as religiões seculares se colocaram como portadoras –, bem como para que possamos esclarecer a crise do liberalismo ocorrida no final do século XX e início do XXI – com o esvaziamento das figuras de transcendência e a futurição das atividades humanas que desencadeiam uma nova concepção de fim da história, mas agora de uma história que *parece* chegar ao fim não enquanto resultado de um *projeto* revolucionário, mas sim enquanto um *fato* inexorável sem portadores –, é preciso que tenhamos um ponto de vista *estrutural* das articulações entre religioso e político e que assumamos a perspectiva histórica de longa duração – a de uma *história política da religião*. Ironicamente, a análise da conjuntura do presente ou da história recente precisa de uma perspectiva estrutural que se combine com um recuo histórico às sociedades mais longínquas das nossas.

Para tanto, o ponto de partida deve ser o de desenvolver um conceito de religião. Gauchet o desenvolve contra as abordagens tradicionais da religião, presentes tanto na sociologia quanto na antropologia clássicas, concebendo *religião como instituição* (2.1), no que retoma a exigência durkheimiana de um pensamento da instituição do social como uma forma de interpretar o pensamento selvagem com e contra a análise lógica empreendida por Lévi-Strauss. Mas ele o faz seguindo as trilhas traçadas por Lefort e recompostas por ele a partir dos desvios clastreanos pelas sociedades selvagens, o que lhe permite desenvolver uma espécie de *antropologia do político na origem dos tempos* (2.2), que seja capaz, de um lado, de apreender a essência do religioso na sua articulação e disjunção com o político – como sendo a invariante estrutural do simbolismo humano –, e, de outro, (2.3), de compreender a singularidade do dispositivo religioso presente em forma pura nas sociedades selvagens, que são fundadas em uma *dívida do sentido* que neutraliza a lógica do político, que, na sua operação, revela a *estruturação ontológica última do social* na sua relação com o *poder*. Após esta análise, podemos descobrir os mecanismos de articulação das sociedades de poder político contra o Estado, que

se fundam na filosofia política do dom (2.4), que constitui um social ao mesmo tempo *contra* o Estado, *contra* a História e *contra* o discurso *político* capaz de criticar os fundamentos do social, no que opera em uma lógica de inclusão cosmobiológica e despossessão simbólica. O resultado do percurso será a aquisição de uma perspectiva histórico-estrutural que esclarece um dos maiores enigmas da história humana, o do advento do Estado (3), do qual se desdobrará toda uma nova fase da história humana que pode ser lida (4) na chave da história política da religião, ou de uma história religiosa do político, até a aurora do mundo moderno.

2.1 RELIGIÃO COMO INSTITUIÇÃO: A EXIGÊNCIA DURKHEIMIANA AO PENSAMENTO SELVAGEM

> Não é mais possível desconsiderar o tipo de questionamento teórico e filosófico com o qual elas [as teorias sociais clássicas] entenderam e quiseram romper. Trata-se de renovar, além delas e conservando aquilo que elas nos ensinaram (conteúdos e métodos), com a tradição 'especulativa' e 'totalizadora' que elas erraram, na verdade, em interromper – a proscrição e o anátema [contra a especulação] (Durkheim ou Freud) vêm aqui da aparência enganosa: Montesquieu ou Rousseau, Tocqueville ou Marx continuam a nos dizer mais sobre a sociedade do que toda a sociologia reunida [...] Nós somos anões que se esqueceram de subir nos ombros de gigantes. Se a altitude de suas promessas nós é interditada, a ajuda de suas dimensões ainda nos é oferecida. (GAUCHET, p. 36)

Gauchet enfrenta o problema fundamental da relação entre religião e sociedade de uma forma inovadora, esforçando-se por refutar as teses canônicas de interpretação antropológica e sociológica da religião, em um movimento em que busca nos clássicos a pretensão de uma interpretação global dos fenômenos humanos, mas mostra, contudo, que eles não souberam interpretar radicalmente o fenômeno religioso.

Tanto a sociologia quanto a antropologia clássicas teriam compreendido erroneamente o fenômeno religioso. De um lado, as *teses sociológicas clássicas* entendem a religião como *função do social*. Essa compreensão funcional da religião é realizada, normalmente, por meio de uma hermenêutica da suspeita, com intenções desmistificadoras, que fazem a religião aparecer seja como um instrumento ideológico de dominação – na forma marxista (de Feuerbach e Marx até Bourdieu e Foucault) – seja como manifestação de um sintoma – como sintoma neurótico (psicanálise freudiana) ou como uma ilusão bem fundamentada (Durkheim) – ou, enfim, como um instrumento de dominação (Weber). Neste sentido,

não se interrogam substancialmente sobre a religião, uma vez que ela pode ser posta como uma variável dependente a ser explicada, normalmente como epifenômeno ou *sentido manifesto* que mascara um *sentido latente* que a dissolve em qualquer pretensão de significação assim que descobrimos a ordem subjacente por ela dissimulada. De outro lado, todas as *teorias da religião primitiva* incidem em um mesmo erro: elas não compreendem a religião como *instituição*. Ainda que possam compreendê-las como tendo um caráter institucional, como sendo *instituídas*, jamais as compreende como *instituintes*. Isso seria comum às teorias da religião do século XIX – o animismo de E. Tylor e o naturalismo de um Max Müller – e às teorias da religião do século XX – Durkheim e Lévi-Strauss. Em todas elas, a religião primitiva estaria enraizada em uma necessidade, em uma coerção: todas se limitam a reivindicar um "reino implacável da necessidade" (GAUCHET, 1977*,* p. 52), recusando-se, assim, em compreendê-las como procedendo originalmente de uma livre operação instituinte, como um ato de criação que exprimiria uma *escolha* (choix) da sociedade, como uma peça de um dispositivo cuja função seria uma *decisão* (*decision*) (Ibid*,* p. 50).

Durkheim foi quem mais se aproximou, segundo ele, de uma compreensão do fenômeno religioso em termos de instituição, mas, ainda assim, ele a compreende em termos de necessidade; afinal, a conclusão durkheimiana acaba por ser de que *não podia não existir religião, uma vez que há sociedade*. Após Durkheim, a teoria social teria regredido na compreensão do fato religioso, uma vez que Lévi-Strauss é uma regressão em relação a Durkheim no que diz respeito à compreensão do fenômeno religioso. Lévi-Strauss revela, certamente, a existência de um pensamento selvagem plenamente lógico, com regras internas que são regras universais subjacentes ao nosso próprio inconsciente estrutural; contudo, muito embora permita compreender como funciona a lógica interna das produções do pensamento mítico, ele impede de pensarmos *a relação instituinte da religião com o social* (Ibid, p. 52-3). Com isso ele incorreria em dois erros fundamentais: (a) *metodológico,* uma vez que as investigações estruturalistas das formas de ordenamento selvagem pelas oposições entre natureza e cultura não permite apreender o *conteúdo religioso do pensamento selvagem* e o tema de fundo que o preside, a saber, o da presença de *um além invisível*; (b) *teórico*, uma vez que Lévi-Strauss postula que as estruturas inconscientes do espírito humano funcionam em

estado selvagem (ou seja, não domesticado),[492] ao passo que, segundo Gauchet, tal pensamento não está em *estado selvagem*, mas sim é uma autêntica *instituição política*: digamos que é a *instituição política do religioso absoluto* (GAUCHET, 1975-6, p. 134-5). Os postulados naturalistas não permitem conceber "o pensamento selvagem como *fato de instituição"*, que teria sua lógica e sua eficácia específicas, sendo capaz de atuar sobre todo o funcionamento do social (GAUCHET, M1977, p. 56-7). Estas duas críticas não retiram, certamente, de Gauchet uma posição eminentemente estruturalista; ao contrário, ele tem em comum com Lévi-Strauss a busca da unidade profunda das produções do pensamento selvagem, a *invariante estrutural inconsciente*, vista como a condição de possibilidade para as infinitas variações. Contudo, ele se diferencia de Lévi-Strauss ao tomar uma posição política fundamental: a de tentar apreender qual é a *necessidade* à qual o pensamento selvagem *responde* enquanto uma instituição que poderia não ter existido. Tal necessidade não é de ordem *material* (sejam as estruturas sociais, seja o modo de organização do cérebro humano); ela é de ordem *política,* ou melhor, *simbólico-política* – a necessidade de responder, de uma forma singular, à estruturação ontológica última do ser social, fundado que o é na exterioridade do poder em relação ao social. Desta forma, *nada está posto que impusesse às sociedades humanas a existência da religião*, sendo ela apenas uma *forma de resposta* ao problema posto ontologicamente. Poderia não ter existido religião. A religião é uma decisão, e não um destino. Para que interpretemos o pensamento selvagem, portanto, devemos vê-lo como uma *peça integrante do dispositivo social das sociedades selvagens nascido de uma decisão*, e não de uma necessidade (GAUCHET, p.135):

> A espécie humana não está votada à religião: ela optou pela via religiosa [...] ela teria podido jamais ter se engajado nela. O que se trata de pensar são as razões que têm colocado o conjunto das sociedades humanas diante dessa escolha, de um entendimento religioso delas mesmas, são os fins perseguidos pela organização coletiva através da convocação desse muito curioso meio de ação de uma comunidade sobre ela mesma: o reconhecimento de que ela deve seu sentido e sua razão de ser a outra coisa do que a ela mesma. (GAUCHET, 1977 p. 52)

Quais são a origem e o fim de um pensamento que afirma, incansavelmente, sobre a justificação de todas as coisas, que "os ancestrais nos ensinaram",

[492] Eis a definição de pensamento selvagem em Lévi-Strauss: "esse pensamento selvagem que não é, para nós, o pensamento dos selvagens nem o de uma humanidade primitiva e arcaica, mas o pensamento em estado selvagem, diferente do pensamento cultivado ou domesticado com vistas a obter um rendimento" (LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 1989 [1962], p.245).

explicando, assim, o presente social pelo passado mítico? Devemos, em certa medida, retornar à *exigência durkheimiana* de partir da própria sociedade na relação com a sua forma de organização, (Ibid, p. 63) buscando identificar o *ponto de aplicação* do pensamento da alteridade e da heteronomia no seio da sociedade, com sua força instituinte e com seu caráter de estrutura social jogando um papel estratégico no funcionamento da sociedade real (GAUCHET, 1977, p. 69). Quando apreendemos em que consiste esta visada, podemos então compreender o sentido da religião, bem como a sua função política, uma vez que é pela *função política da instituição religiosa* que explicamos a razão de ser do fato religioso. Esta exigência durkheimiana é atendida pela interpretação gauchetiana de Clastres.

2.2 ANTROPOLOGIA DO POLÍTICO NA ORIGEM DOS TEMPOS: A RELIGIÃO DOS SELVAGENS

Como vimos capítulo I, Lefort (& Gauchet) desenvolveu a tese de que o social se funda simbolicamente pela divisão originária em relação a si mesmo (GAUCHET, 1971, 7-78). Nós vimos como foram desenvolvidos os conceitos correlatos de divisão originária do social e de instituição social. *A divisão originária do social* remete à estruturação fundamental da sociedade; ao passo que *o conceito de instituição do social* remete à primazia da questão do poder na análise da sociedade. A unidade somente é instituída pela divisão: ao mesmo tempo e paradoxalmente, o sentido advém de outro e o sentido é criado por mim mesmo: *dívida de sentido*, *criação de sentido*. Todo ser-conjunto remete a uma disjunção originária, sendo este agenciamento político uma decisão que faz sentido e que o institui como ontologicamente aberto. A divisão originária do social é a dupla lógica do originário e do instituído, o cruzamento da lógica de origem e da lógica da posição do poder, da *lógica do religioso* e da *lógica do político*, sendo a dialética entre as duas lógicas, o que constitui o *espaço do político*. O saber do social é produzido neste espaço, no qual uma sociedade se interroga sobre si mesma, buscando desvendar o enigma de seu ser, referindo-se ao *lugar do poder* “a partir do qual ele se faz ver, ler, nomear”. Gauchet chega, assim, à *questão da imbricação entre o religioso e o político* (GAUCHET, p. 102).

De outro lado, vimos, no cap. IV, que Clastres opera uma conversão definitiva do olhar etnológico ao nos fazer reconhecer uma política das instituições selvagens que ativamente evitam a dissociação entre do poder, na forma de Estado, em relação ao social, sendo tais sociedades políticas assim como todas as outras: “todas são plena e igualmente sociedades, e nenhuma existe mesmo para nos trazer a resposta à questão da passagem ao estado de sociedade” (GAUCHET, p. 179). Nesse movimento, Clastres mostra duas coisas ao mesmo tempo: como as sociedades se recusam a unificarem-se por meio de um poder dissociado do social, mas, ao mesmo tempo, como se constitui a *unidade* do universo selvagem. Ele segue, assim, as aquisições de Mauss e de Lévi-Strauss, a partir do momento em que ele revela a invariante que possibilita a diversidade infinita das sociedades selvagens. Se Mauss mostrou a invariante como sendo o sistema de trocas arcaicas por dons, e se Lévi-Strauss mostrou a unidade na atividade simbólica estruturante do pensamento em estado selvagem, Clastres, de seu lado, mostrou a extrema regularidade da organização política das sociedades selvagens. Todos mostraram, cada qual da sua forma, que os *selvagens* não vivem sob o império da necessidade natural, nem são determinados de fora, mas sim instauram a si mesmo politicamente. Mas ele não apenas acrescenta um saber, mas sim completa a explicação, pois que contribui decisivamente para revelar o princípio de inteligibilidade que explica as descobertas dos outros dois: “ele esclarece a Decisão social a partir da qual compreender tanto o fundamento geral da troca, quanto a razão da unidade que manifestam as criações do pensamento primitivo” (Ibid, p. 179). O que recoloca as sociedades selvagens na história ao reagrupá-las na “coerência de um momento histórico definido” (Ibid, p. 179), mas rompendo com a compreensão evolucionista do devir histórico, uma vez que “nos desvencilha do esquema da necessidade que fornece a base ordinária e cômoda de nossas interpretações do devir” (Ibid, p. 179-180).

Ao partir de Clastres, Gauchet desenvolve a tese por um caminho completamente novo, como já dissemos, uma vez que encontra na religião selvagem o modo dessa cisão originária: como a recusa da secessão se inscreve da ordem social de forma a garantir a sua eficácia? Qual o meio institucional encarregado de prevenir a secessão do poder? Qual o pivô da organização social selvagem? *A religião*. Gauchet leva a sério a proposta de Clastres de compreender as sociedades contra o Estado como estando fundadas em um *ato social*, buscando, então, dar

uma explicação plausível para o estatuto dessa decisão política; mas ele modificará a interpretação de Clastres, pois afirma, com Lefort, que a unidade superficial das sociedades contra o Estado depende da divisão ontológica originária do social, que é a essência política dos selvagens. Se, como diz Lefort, para que haja uma instituição do social, é necessário que tenha havido uma divisão originária, então devemos encontrá-la na forma de instituição política do social presente nas *religiões selvagens*, que são a *religião* em estado mais puro. Ele investiga, assim, o religioso estabelecendo como seu centro de gravidade a sua relação com o fundamento do social. Esse ponto de partida faz com que ele descubra na religião selvagem a revelação da forma universal de fundação simbólico-política do social, que faz chegar à "estrutura última da organização social", da qual a religião e o Estado são apenas modalidades particulares (GAUCHET, p. 45-6). É a religião dos selvagens que possui a chave de toda a história das relações entre religião e sociedade, com seus problemas correlatos da natureza da religião e da natureza do Estado (GAUCHET, p. 63). Temos na história humana uma relação de duplo sentido entre o religioso e o político: em um extremo, na origem, *religioso* e *político* estão intrinsecamente associados; em outro extremo, no mundo moderno, eles configuram distintas instituições.

2.3 O RELIGIOSO E O POLÍTICO: A INVARIANTE ESTRUTURAL

A noção de religião selvagem permite apreender como se constitui o sentido nas sociedades arcaicas. Partimos da seguinte pergunta: qual o foco (*foyer*) do sentido e da razão de ser das sociedades arcaicas? Ou, em outros termos, onde e como elas situam a origem de sua *instituição*, o que é seu *instituinte* – a origem de seu saber, de sua lei, de seu poder e de sua forma de ser-conjunto?

2.3.1 Religião como Dívida do Sentido: Lógica da Heteronomia

> Na origem está a despossessão radical, a alteridade integral do fundamento. (Ibid, p. 45)

Os selvagens situam, segundo a lógica do originário, a origem de suas instituições em uma *dívida de sentido*, que estabelece uma *exterioridade* do sentido

e do fundamento do social no *invisível*, em relação aos humanos visíveis, e no *passado*, em relação aos humanos presentes aqui e agora. Durante milênios, foi assim que os humanos se conceberam: *devendo* aos deuses o que eles são, concebendo as suas sociedades como estando em dívida com as operações de outros, com os decretos do além ou com as vontades dos seres invisíveis. O pensamento religioso é, portanto, por excelência, um pensamento da *dívida*.

A expressão "dívida do sentido" designa a forma mais elementar e mais geral da crença religiosa: "o sentido vem do outro: axioma fundamental da exterioridade [...] princípio elementar que nomeamos *dívida do sentido*" (GAUCHET, 1977*,* p. 68). Os humanos visíveis têm origem e dependência de *outros* situados em um *fora* do social, estando, por isso, em dívida em relação a eles. Com isso, o mundo humano é cindido entre o aqui e o lá, o visível e o invisível, estabelecendo uma hierarquia entre ambos, onde é dito: "nós, aqui, devemos a eles, lá, que são nossa causa, nossa origem e nossa razão de ser". O pensamento selvagem opera por partilhas entre sagrado e profano, entre forças visíveis e potências sobrenaturais, entre fundadores-legisladores e devedores humanos, operando uma representação de alteridade por meio de um mundo dividido, (Ibid*,* p. 55) de tal forma que, para além da infinita variação mítica, todos *dizem* e *significam* a mesma coisa: que "este universo de regras, de costumes, de técnicas no seio do qual vivemos, nós outros homens, não existimos aí por nada: é pelo *outro* e no *outro* que ele é compreensível".[493] "A inteligibilidade do universo dos homens é, de uma parte a outra, suspensa a um *antes*, a um *alhures* e ao seu *outro*", (Ibid, p. 108-9) fazendo com que se instaure uma exterioridade em relação aos humanos que se volta, como instituinte, sobre eles mesmos, no que resulta que "a lei das coisas é subtraída ao domínio dos homens" (GAUCHET, 1977, p. 66) e a sociedade se instaura, assim, "em uma divisão colocando radicalmente fora dela mesma o princípio de legitimação do que ela é". (GAUCHET, p. 118)

[493] GAUCHET, M. CP, "Politique et société: la leçon des sauvages", p.110. É o que se diz no próprio Lévi-Strauss: "Para nós, sem dúvida, é difícil [...] não julgar desfavoravelmente uma atitude que contradiz de maneira flagrante essa ávida necessidade de mudança própria de nossa civilização. Entretanto, a fidelidade obstinada a um passado concebido como modelo intemporal mais que como uma etapa do devir não trai nenhuma carência moral ou intelectual; ela exprime um partido adotado consciente ou inconscientemente e cujo caráter é confirmado no mundo inteiro por essa justificação incansavelmente repetida de cada técnica, de cada regra e de cada costume, através de um único argumento: os antepassados nos ensinaram. Como para nós, em outros domínios e até uma época recente, a antiguidade e continuidade são os fundamentos da legitimidade. Mas essa antiguidade é colocada no absoluto, pois que remonta à origem do mundo, e essa continuidade não admite orientação nem gradação" (LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 1989 [1962], p.262).

O pensamento religioso é, em suma, um pensamento da *alteridade*: alteridade da *origem* e alteridade da *regra*, que se põem em *outro* lugar *antes* e *alhures*. Tudo se joga na forma pela qual a sociedade situa seu *princípio de legitimação*, sendo a essência do religioso a de constituir uma divisão do social em relação a si mesmo na forma da *heteronomia*. Quanto mais originária e mais pura a religião, portanto, maior a dívida e a despossessão do sentido pelos humanos visíveis, maior sua heteronomia. Contudo, isso não quer dizer que as causas e as razões sobrenaturais estejam necessariamente longínquas – em um remoto passado. Ao contrário, se elas estão *radicalmente* separadas, elas são, pela mesma razão, bem *próximas*. Os seres fundadores podem estar paralelamente a nós, povoando um mundo invisível próximo e íntimo, comunicando-se, porventura, pelos xamãs, que podem, inclusive, viajar para lá, para o outro lado. De todo modo, ele é irremediavelmente distinto do nosso e é impossível ser assumido e controlado pelos humanos vivos. O mais decisivo é que "não existe junção concebível de um ponto de vista humano e de um ponto de vista divino" (GAUCHET, 1977, p. 83).

Esta lógica heterônoma tem uma função eminentemente política.

2.3.2 Função Política da Religião: Despossessão contra o Estado

> Impedir que quaisquer dentre os homens possa falar em nome da legitimidade última da coisa coletiva e desde o lugar do fundamento – isto é, de exercer o poder. A exterioridade simbólica do fundamento social contra a separação efetiva da autoridade política: tal é a filosofia da religião primitiva. (Ibid, p. 63)

A dívida de sentido da lógica religiosa diz respeito à sua *função simbólica*, que é eminentemente *política.* Sendo a religião uma instituição do humano contra ele mesmo (GAUCHET, p. 43), ela tem por função política a de *neutralização* e *expressão* da cisão do social e do poder (GAUCHET, 1977, p. 63-4). A religião é uma força que trabalha para conter a empresa do poder voltada contra a sociedade (GAUCHET, p. 117). As características do pensamento selvagem – sua representação da origem e do espaço-tempo social – são explicadas por um *imperativo de indivisão dos homens*. Tais sociedades impedem, ativamente, que qualquer órgão de dominação se diferencie em relação ao social e se imponha sobre os homens enquanto uma autoridade externa a eles. A fim de conjurar a exterioridade do poder, lhe é preciso instaurar outra forma de exterioridade, no que se divide para impedir que apareça uma divisão no seu seio (Ibid, p. 118). A

sociedade selvagem criou para si um dispositivo de relação do social com o poder que fosse capaz de neutralizar o possível antagonismo radical dos seres humanos que é inscrito no laço que os mantém em conjunto (GAUCHET, 1977, p. 52). Ao se compreenderem sob o signo da despossessão originária, o *saber* e o *domínio* da sociedade são postos fora de si, o que forma uma dissimetria e sujeição unilateral dos homens em relação ao invisível (antepassados, deuses, espíritos), permitindo aos humanos viverem em estado de igualdade entre si. A despossessão é, assim, igualitária: uma vez que todos estão igualmente despossuídos, ninguém pode se apropriar do saber, do domínio e da lei dos humanos:

> tal é a vontade de despossessão, tal é a necessidade de se tomar por devedor que torna possível a submissão das massas de baixo àqueles que falam do alto, em nome das potências soberanas que somente podem ter seu verdadeiro lugar de fora. Exterioridade, despossessão, dívida: todas dimensões que estão operando nas sociedades primitivas, apenas retornadas contra a divisão política da qual elas portam ao mesmo tempo a virtualidade. (Ibid, p. 70)

O dispositivo permite, desta forma, voltar o "fundamento da dominação política contra a realidade da dominação política" (Ibid, p. 68), uma vez que é pela alienação radical do sentido em relação aos homens vivos, presentes e vivendo em sociedade que é interditada a alienação do homem pelo homem: "A alienação contra a servidão, a heteronomia contra a diferença do poder: o Um social nas sociedades primitivas passa por esta estranheza dos homens ao que os faz viver, que tem o nome de religião" (GAUCHET, 1977, p. 85). Nenhum homem ou grupo social pode se colocar na posição de *criador* ou no lugar de quem pode *atribuir o sentido* da sociedade aos homens. Não existe, dessa forma, um espaço social indiviso originário, pois a divisão é a forma de constituição do espaço-tempo social; não existe nem um aquém relativamente à divisão, nem um aquém no tempo.[494] A religião é, na verdade, a forma mais radical de divisão do social: no princípio está a radicalidade da divisão do social. Ao contrário, portanto, da tendência de pensar que a apropriação, por parte de uma coletividade, de suas razões de ser, de seus princípios de organização e de seus objetivos permitiria que ela evitasse a secessão entre o social e o poder – entre a sociedade, como instância de definição do social, e o Estado, como instância de autoridade legítima –, a verdade é inversa: é a

[494] Isso quer dizer que, ao contrário das teorias sociais marcadas de um ingênuo durkheimianismo ou marxismo, não existe originalmente uma sociedade homogênea, unificada e indivisa, que seria então precipitada na história em decorrência de um acontecimento dilacerante, seja ele demográfico (complexificação da divisão do trabalho social, em Durkheim), seja ele econômico (propriedade privada e desenvolvimento das forças produtivas e complexificação das relações de produção, no marxismo).

desapropriação sistemática por parte da coletividade de suas razões de ser, de suas causas e justificações que fornece ao social o meio de se conservar uno e idêntico a si mesmo por parte de seus membros; é por meio da alienação do social que a coletividade evita a servidão ao poder, é pela heteronomia de seu fundamento último que ela consegue manter-se Una contra sua secessão com o advento do Estado.

Através da instauração política da exterioridade do social em relação a si mesmo, a religião estabelece uma linha de partilha entre os humanos e as modalidades de organização do social. Isso é feito porque todo social se fundamenta numa relação com o poder, o que nos leva à questão da estruturação ontológica última do social e da natureza do poder.

2.3.3 Lição dos Selvagens: Estruturação Ontológica Última e Relação do Social ao Poder

A despossessão do sentido não é, contudo, um elemento presente apenas nas sociedades que se estruturam pelo religioso – que o instauram certamente de forma radical –, isso porque toda sociedade se despossui de alguma forma de seu sentido no que diz respeito ao seu último motor e à sua causa primeira, remetendo a um domínio de exterioridade em relação a si mesma tudo aquilo que ela pensa como sendo dominável, inteligível e razoável (GAUCHET, p. 43). “Não existe sociedade naturalmente una” (GAUCHET, 1975-6, p. 119). A condição de possibilidade do social está na sua divisão primeira e na oposição regida entre os homens, dos homens com os deuses e dos homens com a natureza.

Desta forma, onde não há divisão política *de fato*, há, ainda assim, o fundamento de uma divisão política, ou mesmo, uma divisão política *de direito*, só que não entre os humanos, mas sim *entre humanos e sobre-humanos*. A *lição dos selvagens* está em mostrar que uma sociedade cria simbolicamente a si mesma, que o social se institui, somente ao se dar a si mesmo, na e pela sua divisão (Ibid, p. 118). Dividindo-se entre si mesma e outro, ao qual se relaciona e à qual se refere, a sociedade cria a si mesma, tomando a decisão que faz com que exista enquanto sociedade (Ibid, p. 104). O espaço social se constitui nessa divisão e se sustenta inteiramente por meio e sobre essa divisão (Ibid, p. 118). A possibilidade de uma relação a si depende de uma disjunção consigo mesmo, sendo a cisão social o fundamento da potência reflexiva da organização do social:

> Tal é a raiz última da *dívida de sentido* consubstancial à vida social: a necessidade para uma sociedade de se pensar em dependência de seu fora e de seu outro para se pensar *tout court*. Toda sociedade está votada para estar por se decifrar em alguma coisa que é para ela, mas que não é dela, para indicar além de seu espaço próprio um lugar onde é um outro que ela que a ordena e a pensa, e um outro ao qual ela deve sua potência própria de se ordenar e de se pensar. Ela se pensa pensando que um outro a pensa. Sua inteligência dela mesma, sua capacidade de ação sobre ela mesma, a sociedade a conquista suspendendo-se até este poder-outro pelo qual ela se cinde. A dependência é a própria maneira da existência. A *dívida é meio de ser si*, poder-se-ia dizer, se a fórmula não comportasse o risco de uma psicologização abusiva. *O enigma da separação política é o enigma do ser social*. (GAUCHET, 1977, p. 73-4)

O reconhecimento de uma dívida é, portanto, a forma originária de laço social. O social *se dá* a ele mesma ininterruptamente instituindo uma dívida. O *mesmo* do social se constitui numa relação a um *outro*, relação que é permanentemente *instituída*:

> O laço social é em toda parte tecido de um muito obscuro saber de estar-em-sociedade da parte dos indivíduos e do que isto quer dizer. E a forma originária deste laço de saber é *o reconhecimento de uma dívida*. Nós estamos em sociedade porque nós devemos a outro que nós que haja sociedade e que haja esta sociedade-aqui tal como ela é. (Ibid, p. 74)

Esta formulação nos remete de imediato às formulações de Caillé, derivadas por sua vez de Mauss: a instituição do social é dada pelo dom constituinte, que institui uma dívida a partir da qual se institui o laço político. Para Gauchet, esta dívida originária institui um espaço social duplamente dividido, *interna* e *externamente*. O social se divide externamente em relação a um fora, de onde se situa o poder, que inscreve, desta forma, um espaço com suas divisões internas. O poder é a referência que garante aos homens que a sociedade é efetivamente *sua*, que garante que eles têm direito e potência sobre sua sociedade e são capazes de decidir sobre ela e dispor dela (Ibid, p. 72-3). É através da exterioridade do poder que os humanos têm um lugar a partir do qual sua comunidade poderia ser conhecida e dominada dando-lhe uma garantia quanto à coesão de seu mundo e quanto ao sentido de seus atos (GAUCHET, p. 120).

> Se existe necessidade de um tal ponto de vista [do poder], é pelas *dimensões simbólicas* que ele produz e pela *identidade* do coletivo como totalidade que engendra através delas. A necessidade originária que constrange a sociedade a se referir a seu fora é a necessidade de se tornar inteligível e reconhecível como sociedade para os indivíduos que a compõem. É a necessidade de assegurar a seus agentes que sua comum organização não lhes escapa, a exemplo de uma espécie de *armadura coletiva* na qual cada um seria tomado sem que ninguém pudesse mudar qualquer coisa, mas, que ela constitui uma ordem que poder ser, certamente, independente do querer de cada indivíduo, não é menos submetível a uma tomada, a um *poder* de conjunto. *Um* pode mudar *tudo* entre os homens: eis aí a perspectiva

> que introduz a instituição da diferença do poder. Cada um por aí mesmo pode se pensar na medida de transformar o que se apresenta espontaneamente a ele como o quadro constrangedor de sua existência, em se colocando em espírito na postura de exterioridade. (Ibid, p. 72)

Como já vimos com Lefort, o poder tem uma existência paradoxal, uma vez que ele é um *fora* da sociedade que representa o próprio *interior* da sociedade a si mesma. O poder tem que ser exterior ao social para que possa incidir sobre a sociedade. Mas ele tem que ser de alguma forma interior ao social para que seja o próprio social representado. Se, de um lado, ele for um *fora absoluto*, ele não mais representa o social, lhe sendo totalmente estranho: "este lugar, o poder não pode apontá-lo senão marcando que ele não o ocupa, e que ele mesmo não está completamente fora da sociedade. Porque, efetivamente instalado de fora, não seria nada mais que outro desconhecido da sociedade" (Ibid). Se, por outro lado, é um *dentro absoluto*, deixa de ser poder. É isso que é revelado a contrapelo pela filosofia política dos selvagens. Não porque exista nela um aparelho político diferenciado do social; ao contrário, é exatamente pela neutralização da diferenciação do poder em relação ao social que os selvagens revelam, de forma mais clara, qual é a natureza do poder na sua relação com o social:

> A exterioridade virtual do lugar da lei e do saber, ligada à figura primordial do poder, é consubstancial à própria existência do social que é explorada a fundo, de alguma forma, a fim de neutralizar precisamente o poder na sua vocação a repor um fora à sociedade. É a potência da divisão inerente ao fato mesmo de que há poder que é retornada contra o poder. Da mesma forma, a potência de divisão inerente ao modo antagonista da solidariedade social original é retornada contra o possível de uma cisão conflitiva no seio da sociedade [...] A impotência [*l'impuissance*] do poder [...] é também o impoder [*l'impouvoir*] instituído dos homens sobre o quadro comum de seu destino. (GAUCHET, 1975-6, p. 135)

O que marca a existência do poder como diferenciado do social é o fato de que a sociedade não pode possuir um saber sobre si mesma – um saber que define a ordem do social e a justifica – senão se referindo a um foco do saber posto fora do social. É ao referir-se ao poder posto no fora que a sociedade pode pensar e trabalhar reflexivamente sobre si mesma. A questão está, portanto, em onde situar o poder e de que forma se opera a cisão do social em relação a um fora. Quanto a isso existem duas formas essenciais: ou pelo *médium* da *religião*, ou pelo médium do *Estado*. A estruturação religiosa estabelece uma despossessão radical do social em relação a si mesmo, impedindo, com isso, a cisão interna ao social e mantendo-o uno; com o advento do Estado, a sociedade adquire a posse de trabalhar sobre si

mesma, mas, com isso, ela se divide internamente entre dominantes e dominados e abre a possibilidade de um poder que se impõe totalmente de fora dela. *O Estado nasce contra a religião, da mesma forma que as sociedades puramente religiosas são contra o Estado*. Provocativamente, poderíamos dizer que *entre a religião e Estado, é preciso escolher*. Mas isso é uma provocação, pois existe não somente uma exclusão de princípio entre a lógica do Estado (o político) e a lógica da Religião (o religioso), como também existem formas de combinação, de transformação e de transposição de uma na outra.

Falamos sobre a religião dos selvagens, mas não tratamos ainda do dispositivo que agencia as múltiplas relações desta sociedade: interna e externamente. É aí que nós reencontramos o ponto que deixamos no capítulo de Mauss: a *filosofia política do dom*.

2.4 DOM E INCLUSÃO COSMOBIOLÓGICA: IMPOSSIBILIDADE DE CRÍTICA DO FUNDAMENTO E DA AÇÃO CRIADORA

Todo um conjunto complexo de relações e articulações é posto em forma (*mise en forme*) em um espaço social dividido internamente. O regime político da religião primeira estabelece um complexo de laços, que podemos distinguir analiticamente em três tipos de relações: (A) relações dos seres humanos em sociedade com o conjunto do social; (B) relações dos seres humanos entre si; e (C) relações dos seres humanos com a natureza. As três formas de relação são constituídas pela fundação do social em referência ao poder como uma exterioridade. Dito de outra forma, a relação entre os humanos *aqui* e *agora* com os outros situados no invisível (antepassados, espíritos e deuses) tece uma relação dos seres humanos com o conjunto do social, dos seres humanos com a natureza e dos seres humanos entre si (GAUCHET, p. 52).

(A) *O Ser-Conjunto: Relação dos seres humanos ao conjunto social*. No que diz respeito ao primeiro nível de relação, temos uma estruturação simbólica em que a relação entre os indivíduos com a formação do ser-conjunto é superior e anterior à existência empírica e moral dos indivíduos. A religião fundamenta a sociedade “na base da *anterioridade* e da *superioridade* do princípio de ordem coletiva sobre a vontade dos indivíduos que ela reúne” (Ibid, p. 52-3). Para utilizar a famosa distinção

de Louis Dumont, podemos dizer que tais sociedades são radicalmente *holistas* (DUMONT, 1993). Gauchet endossa a distinção de Dumont entre sociedades holistas e sociedade individualistas, utilizando-a para opor sociedades articuladas pelo religioso às sociedades modernas: “o modelo holista de sociedade recobre exatamente na história o tempo das sociedades que podemos dizer religiosas” (GAUCHET, p. 53). São sociedade holistas no sentido em que existe uma articulação efetiva do social em torno de um primado absoluto de um passado fundador e de uma tradição soberana, preexistentes e coercitivas em relação ao individual. Isso quer dizer que o que organiza o social é o primado da relação entre os indivíduos em função do conjunto; o que é uma forma de evitar a possibilidade de uma dispersão do social pelos átomos independentes que são os indivíduos *empíricos*, que possuem a virtualidade de se afirmarem como detentores de vontade e interesse próprio, o que os levaria a debater e questionar os fundamentos da ordem social, com argumentações que poderiam ir aos princípios da *Cité* em busca das condições de sua legitimidade. O discurso de busca de legitimação da ordem, onde se diferencia o ser e o dever ser do social, é um discurso que depende da afirmação de um princípio de subjetividade, o que dependerá da virada axial a ser tratada à frente. A afirmação da vontade dos indivíduos e do primado do indivíduo em relação ao todo na organização do laço inter-humano deixa sempre em aberto “a possibilidade permanente do retorno ao zero, da redefinição em regra, do estabelecimento de novo da relação sobre bases repensadas: o face-à-face radical do reconhecimento mútuo” (Ibid, p. 54-5). Por esta razão, as sociedades holistas podem ser ditas *contrárias* às sociedades individualistas, que são aquelas que afirmam o primado do indivíduo moral sobre a totalidade do social. Por sua vez, a *era individualista* advém exatamente pela saída do religioso, onde se desfazem conjuntamente a dependência do indivíduo em relação ao conjunto do social, e a dívida do social em relação ao outro (Ibid, p. 53).

(B) *O Entre-Si e o Dom: Relação dos seres humanos entre si.* Passando para nível da relação dos seres humanos entre si, temos que a relação do social com um poder na forma de exterioridade instaura um espaço social em que os seres humanos estão em condição de igualdade política. Ao falar da divisão interna do social operada na sociedade primitiva, Gauchet recorre a Mauss e sua *filosofia política do dom*, tal como tratamos no cap.II. Ele identifica no dom o desvendamento da constituição política destas sociedades. Por meio do dom, são criadas condições

de oposição e rivalidade entre os homens que impossibilitam o questionamento do social. A política dos selvagens está em predefinir absolutamente as condições da existência humana, excluindo a possibilidade de uma oposição entre os atores sociais na definição destas condições por meio de um *discurso do poder*. Os atores sociais estão despossuídos da possibilidade de se engajarem num debate ou embate pelo teor e pelas formas da relação coletiva, não havendo um lugar do poder de onde possam falar. Não que não haja conflito entre os seres humanos, mas estes conflitos eventuais são administrados dentro de limites precisos no interior de um *dispositivo político radicalmente conservador* onde todos estão em estado de igualmente despossuídos da possibilidade de questionar os fundamentos da ordem. Tal regime é operado, para tanto, pela *regra da reciprocidade*, por meio de uma lógica altamente rigorosa da *ordem recebida*. A regra da reciprocidade organiza as formas efetivas do ser-conjunto, sendo "a instituição total" das sociedades selvagens e a "engrenagem ativa na economia geral da recusa religiosa". A anterioridade da relação sobre a vontade dos indivíduos postos em relação é figurada pela lógica da dom. A fim de prevenir a conflitualidade dos homens na organização do entre-si, o que sempre pode resultar na dissolução do ser-conjunto, temos uma lógica da dívida absoluta em que nós, os semelhantes, não podemos questioná-la no seu essencial, mas sim retribuí-las segundo as regras estabelecidas desde sempre. No sistema de dom, não se pensa na possibilidade de um regime que o dispensaria e em que os homens não mais se oporiam. É pela negação do conflito radical acerca do fundamento do social que se constitui uma sociedade em que os indivíduos rivalizam permanentemente *ad infinitum*. A relação é de *dívida*, em relação à qual existem seus *credores* – que são aqueles que estão no invisível, em condição de anterioridade e superioridade. A lógica do dom é a "instauração de uma relação social que exclui *a priori* o questionamento de suas próprias modalidades, pela qual, estruturalmente, é conferida a relação entre os seres sua forma de questão" (DDM, p. 54-5). Neste regime político, temos a *ausência de dilaceramento do sentido*, uma vez que os fundamentos da coexistência do social não podem ser questionados; desta forma, "se há lugar para a guerra, não é pelo dilaceramento do sentido" (Ibid, p. 54). A guerra de todos contra todos decorrente da autoafirmação dos humanos livres está erradicada em princípio:

> A lei de reciprocidade é, na paz da troca consentida, assim como no desencadeamento restitutivo da vingança, o inquestionável religioso do fundamento formador da relação social, a prevalência unânime das razões últimas assegurando em ato contra o que engaja os indivíduos uns em relação aos outros, livre deliberação ou mortal oposição. (Ibid, p. 54-5)

Podemos ver, certamente, na formação "anárquica" da política dos selvagens uma forma de democracia. Mas na condição de se perceber que se trata de uma *democracia radicalmente conservadora*, uma vez que "se há autogestão no nível prático, em suma, é pela rejeição da autogestão no nível 'teórico'. É a democracia radical pelo conservadorismo mais estrito" (GAUCHET, p. 122). Somente podemos afirmar que existe uma transparência efetiva das sociedades selvagens em relação ao lugar do poder na condição de assumirmos que a condição desta transparência é uma "opacidade instituída do fundamento e dos fins da organização coletiva" (Ibid).

A divisão interna do espaço social das sociedades selvagens é transcrita numa forma de relação social que a neutraliza nos seus efeitos radicais pela regra do dom (Ibid, p. 122). O dom retoma e conserva o antagonismo evitando a sua última potencialidade: "o questionamento conflitivo entre os atores sociais de tudo o que os mantém em conjunto" (Ibid). A filosofia política do dom consiste, portanto, em suma no seguinte: a lógica do dom separa e associa simultaneamente. "Separação e associação: na relação de dom, os dois termos são indissociáveis" (Ibid, p. 123-4). A troca obrigatória impossibilita em absoluto a virtualidade primitiva de uma recusa a entrar no laço social, em que seria possível uma afirmação absoluta do antagonismo estrutural entre os seres humanos, pela qual os indivíduos poderiam restituir totalmente o sentido de sua empresa individual e coletiva, mas com o possível custo de dissolução integral do ser-conjunto. A troca instala um entre-si em que os agentes estão num face-a-face radical jamais completamente isento de confronto e mesmo de guerra. Contudo, pela mesma razão, ela retira dos agentes o poder de recolocar em causa, na relação tecida entre eles pela troca, o próprio modo de relação e o mundo no seio do qual ela se desdobra. É impensável não trocar. Está-se obrigado a trocar generosamente. O dom não tem outra razão do que constituir o laço social de forma a tornar a sociedade possível. Não se busca, no regime do dom, questionar a dom no seu fundamento; opera-se no e pelo dom. Mas, ao mesmo tempo em que ele é um mecanismo de *despossessão* dos indivíduos do sentido de sua ação em favor da formação do laço social primário, ele autoriza, por

outro lado, uma retomada de um face-a-face conflitivo entre os humanos, principalmente na forma da rivalidade entre os grupos, que é retomada, sobretudo, na sua dimensão simbólica, pela qual o dom se torna uma forma de realizar a guerra por outros meios – meios simbólicos. Com ele, enfim, temos um mecanismo associativo em que se constitui "o um desde e pela cisão": "O que é significado na obrigação de reciprocidade não é apenas a necessidade de se relacionar ao outro, é, também e simultaneamente, a diferença e a distância irredutíveis de si ao outro. O um com a divisão e pela divisão: tal é [...] a 'filosofia' implícita da regra de reciprocidade" (Ibid).

A divisão do social é simbólica, e não real, não sendo possível questionar a fundação simbólica do social que está situada exteriormente aos humanos. Assim a divisão é visada enquanto tal e se desdobra no simbólico, de forma a não se efetuar no real. Com isso, temos uma explicitação da instituição do social nestas sociedades, como se "se encontrassem constantemente *refletidas* a ameaça de uma perda de substância do laço comunitário e a necessidade de restabelecê-la em sua força primitiva" (Ibid, p. 147-8). É o que mostra *a onipresença da ação ritual*. O social jamais vai por si mesmo e a existência social deve ser ininterruptamente instituída pelos rituais, uma vez que a sociedade está sempre por se "re-marcar como tal pela ação ritual" (Ibid, p. 148). Todas as ações e alianças sociais tendem a ser ritualizadas (nascimento, morte, casamento, alianças entre aldeias, mudanças de status dos membros, etc.), visto que cada acontecimento tem *a virtualidade de um conflito* ao introduzir uma *diferença* que pode conduzir ao *diferente* [*differend*] (Ibid), tornando necessário, ao mesmo tempo, refletir, reconhecer a possibilidade e desviar o conflito possível. "Tudo se passa como se, através do comportamento ritual, fosse *explicitamente* pensada, afrontada e conjurada a ameaça quanto à ordem coletiva nascida da situação de troca" (Ibid). Gauchet sugere que existe aí um *saber inconsciente* de que o social deve operar contra a "vacilação sempre possível das referências simbólicas que conferem sua identidade ao espaço social" e, assim, a necessidade de reafirmar a existência do laço social (Ibid, p. 149-50).

(C) *Relação Humano-Natureza: Inclusão Cosmobiológica.* No último nível de relação entre os seres humanos com a natureza, a mesma decisão de fundo está presente: se, no primeiro caso, a exterioridade do poder é instaurada como uma forma de evitar o confronto entre os homens na luta pelo poder, o que permite a perpetuação do social contra toda força de dissociação; por outro lado, na relação

dos homens com a natureza, a exterioridade do poder neutraliza a potencial *oposição dos homens contra a natureza*. Ao afirmarem-se contra o Estado, as sociedades sem Estado *negam-se*, na mesma medida, a afirmar-se *contra* a natureza e, assim, afirmam-se *contra* a história. Neutralizando o possível antagonismo entre humanos e natureza, temos nestas sociedades uma condição de *inclusão cosmobiológica*, o que é a forma de funcionamento típica do pensamento mítico.[495] A constituição simbólica do mundo humano é tecida infinitamente em conjunto com a ordem da natureza, de tal forma que o pensamento funciona classificando minuciosamente gêneros, classes e espécies humanos e naturais na forma de um co-pertencimento, e não na forma de uma relação de objetivação da natureza diante da sociedade. Não operando com o conceito de *natureza*, estas sociedades constituem uma disposição espacial que inscreve, sem solução de continuidade, o mundo dos humanos no mundo dos vivos, e o mundo dos vivos no seio da ordem natural. [496] A inclusão cosmobiológica ocorre de tal forma que os homens vivendo em conjunto estão integrados carnalmente aos ciclos do céu e da terra e à permanência organizada dos elementos da espécie. Deste dispositivo político de integração homem-natureza, resulta uma "neutralização do antagonismo potencial alojado na relação do homem à natureza, pela substituição de uma postura constituinte de confrontação por uma postura simbólica de pertencimento" (GAUCHET, p. 52).

2.5 PENSAMENTO CONTRA A HISTÓRIA E ANTI-SUBJETIVISTA

> O religioso é o princípio posto a serviço do imóvel, é o princípio de transformação mobilizada para garantir a intangibilidade das coisas, é a energia do negativo completamente retornada em benefício da aceitação e da recondução da lei estabelecida. […] A religião, neste sentido: o enigma de nossa entrada de ré na história. (Ibid., p.44)

[495] Isso é demonstrado pela análise das formas operatórias do pensamento selvagem feitas por Lévi-Strauss, que mostrara que ele opera por múltiplas oposições em que natural e cultural remetem um ao outro sem constituírem uma síntese em que ambos apareceriam como esferas distintas da realidade.

[496] Relativamente a isso, as teses mais recentes sobre o "perspectivismo ameríndio", elaboradas por Viveiros de Castro, reafirmam, num outro registro, as características deste regime político dos selvagens. O pensamento selvagem é multinaturalista, ao menos no caso ameríndio. A natureza não existe, porque não foi inventada, e todas as categorias lógicas do Ocidente, tais como compendiadas pela obra de Aristóteles, que presidem um modo de pensamento com primazia à categoria de substância, não estão presentes nas formas de pensamento da "inconstante alma selvagem". Não é por acaso, assim, que Viveiros de Castro retira dos estudos ameríndios uma cosmopolítica que se contrapõe à cosmopolítica hegemônica no mundo ocidental, afirmando-se como ecológica e pan-espiritualista.

Sendo uma recusa do sentido do humano ao humano, o religioso é, na mesma medida, uma *recusa radical da história*. As sociedades são *contra* a história na mesma medida em que são *contra* o Estado: "a essência primitiva do fato religioso está totalmente nesta disposição contra a história" (Ibid, p. 49), a começar pela despossessão dos homens de seu destino (Ibid, p. 45). A recusa da divisão social é, ao mesmo tempo, recusa da historicidade e da possibilidade de criação por parte dos atores sociais.

A religião primeira é uma religião *passadista*, em que a disposição temporal do social é voltada ao passado mítico fundador, onde o presente está em completa dependência do original.[497] Em seu esforço de eterna referência às origens, ela reitera o mesmo a partir das diferenças, em que os acontecimentos são integrados no mito que se transforma o tempo todo para continuar sendo o mesmo. Elas se direcionam ao seu passado e ao eterno retorno da criação original feita por outros que humanos, ou por humanos que já se foram. Desta forma, as sociedades contra a história constroem diques a fim de impedirem a irrupção do futuro à frente da atividade humana. Operando por meio de um "hiperdeterminismo" de uma sociedade integralmente determinada, o pensamento selvagem opera uma *socialização* absoluta em que se recusa o anônimo, o inclassificável, onde o acontecimento é integrado no sistema classificatório em um motor em que se difere sempre para continuar o mesmo. Além de todas as variações possíveis do pensamento selvagem, o essencial é a denegação constantemente reiterada da história e da criação humana:

> não é à ação humana, na escala da espécie atual, que se reconhece o *poder de engendrar o social,* de criar no espaço da sociedade, nem no passado imediato, nem no presente, nem no futuro próximo, houve, há ou haverá homens cuja ação teria por efeito modificar as estruturas e os usos da coletividade. (GAUCHET, 1975-6, p. 131)[498]

Tal recusa não é uma mera *denegação* de uma história que existe à sua revelia. A recusa possui efeito prático e instaura uma ordem social, na sua relação com o poder, em que as sociedades se tornam "frias", e não "quentes", para utilizarmos a distinção de Lévi-Strauss. A transformação do *mito* vem para mascarar

[497] Esse é o tema permanente do pensamento mítico e o modo de funcionamento do pensamento selvagem tão bem demonstrado por Lévi-Strauss.

[498] Não que estas sociedades não possuam história; diga-se logo: não há sociedade sem história. Só existem sociedades na história; ou seja, não existe sociedade sem um regime de historicidade. Esse é um argumento formulado por Lefort já nos anos 1950, e que é endossado por Gauchet. Sobre isso ver seção capítulo 1, seção 1.1.

o fato de que tenha podido se descobrir uma inadequação no discurso social: “o mito é transformado sem que se ponha explicitamente a questão de sua transformação e para que uma tal questão não tenha que ser posta” (Ibid, p.139). O que faz com que elas sejam estruturadas por uma decisão radicalmente conservadora, que é a própria chave do religioso e de sua relação com a sociedade:

> Copresença na origem e disjunção de acordo com o momento de origem; exata e constante conformidade ao que foi uma vez por todas fundado, e separação de acordo com o fundamento: tem-se na articulação deste conservadorismo radical ao mesmo tempo a chave da relação religião-sociedade e o segredo da natureza do religioso. (GAUCHET, p. 49)

Além da recusa da história, e totalmente vinculado a ela, o pensamento sevagem exclui qualquer perspectiva de uma reunião da potência do sagrado em um foco subjetivo único. “Nada de lugar desde o qual tomar em um único golpe o conjunto das razões e das forças que definem e movem o universo como tal. A regra interior das mitologias primitivas será a dispersão, a partir de uma de-subjetivação inicial do invisível” (GAUCHET, p. 81). A fusão dos poderes invisíveis é excluída *a priori* pela ordenação do social fundada em um princípio de discriminação e de pluralidade, que permite a infinidade potencial da explicação mítica: “Nada de começo e de fim, nada de ponto de partida nem de chegada, nada de retorno do discurso sobre ele mesmo nem de somatório dos discursos, nada de progresso de uma explicação parcial em direção a uma explicação total, mas uma explicação sempre igual a ela mesma em todos os pontos” (Ibid). Nada de pensamento por *conceito*. O mundo é formando por um tecido infinito, costurado pela lógica do sensível, de diferenças impossíveis de serem concentradas e absorvidas no Um de uma apreensão global. O que move a razão mítica é, assim, “a rejeição ativa do horizonte último de totalização do saber no seio de uma subjetividade última” (Ibid), evitando, desta forma, a *subjetivação do divino* e, como isso, a possibilidade de um poder concentrado em um único foco capaz de, enquanto sujeito, impor uma lei e um saber à totalidade do social – trata-se da afirmação categórica da inexistência de um sujeito absoluto, totalizante e unificante do universo (Ibid). E, desta forma, torna-se impossível que qualquer um dentre os humanos se identifique enquanto um *sujeito-um* ao ponto de vista do *sujeito-outro*, concentrando em si uma potência advinda do conjunto das coisas (Ibid, p. 83).

Com o advento do Estado, contudo, e com a posterior Era Axial, é exatamente esta possibilidade neutralizada pela religião selvagem que irá irromper na história: de um lado, a existência de um poder exterior à sociedade capaz de, na posição do saber e da lei, transformar um social dividido e hierarquizado entre dominantes e dominados; e, de outro, com a Era Axial e o advento do monoteísmo, a subjetivação e transcendentalização do divino, que abrirá o campo da atividade de transformação não apenas da natureza, como também da história e da própria interioridade dos sujeitos, que passam a se compreender em tensão com o ser-conjunto, gerando uma dinâmica de universalização do pensamento e das disposições práticas.

3 O ADVENTO DO ESTADO E A TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO

O conceito de religião selvagem e a análise sistemática dos dispositivos religiosos de neutralização do Estado, da história, do conflito político entre os homens e da transformação da natureza são o ponto de partida para a *história política da religião* empreendida em *Désenchantement du Monde* (1985).[499] Na primeira parte, ele analisa estruturalmente, de forma altamente estilizada, as *metamorfoses do divino*, a fim de apreender a origem, o sentido e o devir religioso[500], para, em seguida, analisar a bifurcação operada no Ocidente pelo advento do monoteísmo judaico e, principalmente, do cristianismo, acompanhando o processo de transformação desde a invenção do Deus-um mosaico até a revolução da igualdade operada no mundo moderno, passando pelo mediador principal da transformação que é o advento da figura de um Deus-homem que consagra dualismo do mundo e transcendentaliza de vez o divino abrindo o campo para o desdobramento autônomo das atividades humanas.[501]

Já sabemos qual é a origem do religioso: a religião selvagem fundada na despossessão radical como forma de impedimento da divisão interna do social e o aparecimento de um aparelho de dominação. Toda a história humana poderia ter se mantido no interior deste dispositivo originário, próprio das sociedades arcaicas. Ele é sistemático, coerente e bastaria por si mesmo, não possuindo qualquer *telos* interno que o conduzisse a uma suprassunção rumo a uma nova figura do espírito. Contudo, ocorre uma ruptura na história humana com o advento do Estado, que é um acontecimento eminentemente *catastrófico* – no sentido técnico do termo, como operando uma emergência que muda o estado qualitativo do sistema. O surgimento do Estado é um dos maiores enigmas da história humana e é determinante para todo o curso posterior do processo histórico. Tendo o conceito de religião primeira, contudo, tal enigma pode ser desvendado por um conceito heurístico: o do *Estado como transformador sacral*. É a partir da inteligência deste fenômeno que podemos apreender o sentido e devir religioso que se seguirá a ele.[502]

---

[499] GAUCHET, M. DdM, “I.La Religion Première et le Regne du Passé Pur”
[500] GAUCHET, M. DdM, “Première Partie. Les Métamorphoses du divin. Origine, Sens et Devenir du Religieux”.
[501] GAUCHET, M. DdM, ” Deuxième Partie. Apogée et Mort de Dieu. Le Christianisme et le Développement Occidental”.
[502] GAUCHET, M. DdM, “L’État , Transformateur Sacral”.

3.1 O ESTADO COMO TRANSFORMADOR SACRAL

> Do México e Andes ao Egito, da Mesopotâmia à China, o parentesco dos sistemas é surpreendente, as datas de aparição são relativamente próximas, e, no entanto, segundo toda verossimilhança, os processos são independentes. E, no entanto, ainda mais uma vez, nós sabemos que a esta emergência dispersa, mas paralela, das ordens despóticas nós não encontraremos razão segundo a necessidade interior do devir social em geral. (GAUCHET, 1975-6, p. 180)

É impossível saber quais foram os acontecimentos que fizeram com que o Estado tivesse emergido, mas podemos saber quais são *as condições simbólicas de possibilidade do advento do Estado*: "a chave do problema do Estado deve ser buscada nas raízes profundas do fato religioso" (GAUCHET, 1977, p. 45). Raízes que já começamos a decifrar. Uma vez assumida a divisão originária do social presente nas sociedades selvagens, que, para não se alienarem politicamente, alienam radicalmente seu sentido, sua lei e seu saber, mantendo assim os humanos em estado de igualdade na despossessão simbólica, é possível explicar historicamente a passagem das sociedades contra o Estado para as sociedades de Estado.

Longe de ser uma cesura ou um advento *ex nihilo* na história humana, o Estado é a transformação de um mecanismo simbólico operado anteriormente a ele na forma da religião. O mesmo instrumento utilizado contra o Estado pela religião servirá de princípio para o próprio o Estado: o da *exterioridade simbólica do poder* (Ibid, p. 70). A condição de possibilidade do advento do Estado está, assim, na existência prévia do religioso, que marca o fato primeiro da história das sociedades, que estão fundadas desde sua origem na exterioridade do fundamento. Uma vez existente uma *submissão religiosa à exterioridade do poder*, está estabelecido o campo para a *tomada de posse simbólica do poder por parte de homens dotados de características especiais*.[503] Desta forma, aquelas assimetrias existentes entre os humanos aqui e os seres invisíveis lá são transformadas em assimetrias instituídas pelo aparelho estatal (entre os mestres e súditos, governantes e governados), transformando a despossessão originária da comunidade unida em uma divisão interna do social com a exterioridade do aparelho estatal.

[503] Não tratarei das hipóteses de quem são os candidatos à tomada de posse simbólica. Mas indico o caminho: são *os profetas*. Como diz expressamente Gauchet: "O discurso dos profetas é, com efeito, negador da igualdade anônima do discurso social primitivo, e, através dele, da exclusão de todo sujeito do discurso social da qual ela procede. Ele contém a virtual subversão da igualdade, assim como o advento do Rei, que, no entanto, pode não se dar de imediato como sujeito do social, mas apenas como agente da instituição do social, e cuja ação permanecerá essencialmente simbólica" (GAUCHET, M. CP, "Politique et société: la leçon des sauvages" (1975-6), p.157).

Ainda que a religião seja a condição necessária para o advento do Estado, ela não é condição suficiente. Assim como *não havia necessidade* de existir a religião, assim também o Estado não foi o *desenvolvimento necessário* da lógica religiosa (GAUCHET, 1977, p. 48-9). Religião e Estado são dois modos heterogêneos de operar a mesma lógica, assumindo e gerindo as mesmas articulações gerais e primordiais que tornam possível a existência de uma sociedade; são *virtualidades e possíveis,* mas não necessários, sendo seus adventos *imprevisíveis*, ainda que estejam fundados em uma *necessidade lógica* relativa à *identidade a si do ser social pela diferença*, pois dependem das vicissitudes dos acontecimentos históricos para que as potencialidades lógicas desenvolvam-se em efetivações históricas (Ibid, p. 49). Neste sentido, deve ficar claro que "a emergência do Estado vem de uma mutação catastrófica" (GAUCHET, p. 107) que poderia não ter ocorrido, mas que, uma vez existente, *redistribuiu completa e radicalmente os dados da existência humana*, de tal forma que não existe um meio termo ou intermediário entre o antes e o depois, sendo um "salto no abismo", uma descontinuidade histórica, que dá origem a uma primeira *bifurcação* na história: a partir de então, existem duas formações sociais absolutamente distintas, a das sociedades arcaicas e a das sociedades de Estado. Cada qual terá por suporte uma determinada formação simbólica do político e uma determinada forma discursiva de legitimação. No caso das sociedades de Estado, irão emergir três fenômenos inexistentes estruturalmente nas sociedades anteriores e que, a partir de então, atravessarão a história humana: a hierarquia, a dominação e a expansão.

3.2 DOMINAÇÃO E HIERARQUIA

O Estado nasce transformando o sagrado religioso, apropriando-se dele pela reversão da exterioridade absoluta em relação a um social indiviso em uma exterioridade absoluta interna ao social; a partir de então, as sociedades serão divididas, *sacramente*, entre dominantes e dominados: "de instrumento de igualdade, a ruptura entre os vivos e as potências fundadoras e legisladoras que regram a sua existência torna-se a mola do assujeitamento" (GAUCHET, 1977, p. 65). Assim, "o Estado advém, retornando contra a sociedade o dispositivo de diferença destinado,

de princípio, a preservar a sociedades contra o Estado" (Ibid, p. 65-6), emergindo no lugar da cisão religiosa entre o *lugar do saber e da lei* – de onde se fala com conhecimento de causa sobre a origem e o sentido do social – e *o lugar do social* – onde se situam os humanos na sua relação heteronômica de obediência, concretizando ou encarnando, desta forma, *o sobrenatural na sociedade*, fazendo com que *o outro se torne presente* e com que o lugar do poder esteja a partir de então situado no interior do social.

O sagrado, que, na origem, estava em uma exterioridade absoluta, passa, agora, a operar *interiormente ao social* agora dividido. Portanto, o advento do Estado transforma profundamente a *visão do além*, fazendo com que ocorra uma *ruptura na própria história das religiões* – após o Estado, teremos um corte entre as religiões de antes do Estado (as arcaicas) e as religiões das sociedades de Estado –, pelo que se inicia um processo histórico de longa duração de "*redução prática da alteridade do fundamento*" (GAUCHET, p. 64). Toda a história política da religião irá apreender as transformações religiosas em um caminho de sucessivos "aprofundamentos da experiência e da concepção do *outro*" e de "reapropriação progressiva do que havia sido de início absolutamente ocultado" (Ibid).

Com o aparecimento do Estado, "o Outro religioso entra na esfera humana", a penetra e se materializa nela, ainda que permaneça exterior (Ibid, p. 67). O Estado se apropriará da ruptura religiosa entre o além e o aqui para justificar a divisão entre os humanos, construindo, assim, um mundo com *dominação* e *hierarquizado*. A diferença entre dominantes e dominados será composta entre aqueles que estão participando ou próximos aos deuses e aqueles que não o estão; constituindo, com isso, uma *grande cadeia hierárquica dos seres*, dos mais próximos ao sagrado aos mais profanos. Existirão os humanos que participam da essência das potências do além, situados na proximidade do lugar do sagrado que se situa em um espaço interior ao social; existirão o *representante do invisível* (o soberano terrestre, que pode ele mesmo ser o deus) e os mestres do sentido (sacerdotes e profetas) que servirão de intermediários legítimos entre os deuses e os homens, demarcando-se radicalmente da massa dos humanos que devem obediência a uma lei emanada de um aparelho de dominação encarnando e expressando o invisível na sua verdade sobrenatural. O poder estatal nasce de dentro da diferença entre o visível e o invisível, pondo-se em forma e se encenando como *médium* entre o sagrado e o profano. Dessa forma, "o homem de poder nasceu, um ser de dentro, mas

atravessado pela diferença soberana do fora, e por meio de sua própria natureza, rejeitado numa distância infinita do homem do comum" (GAUCHET, p. 65).

Inaugura-se, assim, um *discurso do poder* que é um discurso sagrado, que legitima a divisão entre os dominantes, que falam com conhecimento de causa, e os dominados, que lhes devem obediência. Tornando-se possível que o divino se manifeste entre os homens, se torne visível e mesmo acessível a humanos especiais, torna-se possível historicamente que homens participem do divino e o representem em pessoa por palavras, gestos e instrumentos. Eis que surgem, então, questões que, infelizmente, não apresentam muitas possibilidades de investigação empírica: como se tornou possível uma identificação do humano ao divino? Como os homens passaram a reconhecer o Outro em outros homens, no que o além sem figura da religião primitiva adquire uma face de um humano encarregado de comandar o destino de todos? Como o que estava além e aquém do domínio dos homens adquiriu uma forma humana? Não se sabe muito bem como, mas se sabe que tais fatos *aconteceram*.

3.3 HISTÓRIA E EXPANSÃO

O aparecimento do Estado faz as sociedades humanas entrarem na história. Muito embora, ao longo de um bom tempo, permaneça a *disposição teórica*, nas sociedades estatais, de uma economia religiosa da dívida e da intangibilidade das coisas estabelecidas, *na prática* começa a operar, pela lógica do Estado, um princípio de transformação das coisas (Ibid, p. 66). Antes de tudo porque "o advento da dominação política instala objetivamente [...] a confrontação sobre o sentido e a legitimidade do conjunto no coração do processo coletivo", pondo em questão permanentemente aquilo que tinha sido um inquestionável instituído pela religião primeira (Ibid, p. 67). Por razões ao mesmo tempo políticas e estruturais, as sociedades passam a operar por um princípio de transformação:

> o advento da cisão política é também a introdução da necessidade do devir, a instalação de uma coerção dinâmica, de um princípio de mudança no coração da prática coletiva, sobre todos os planos, material e espiritual, assim como simbólico. E não apenas em razão das tensões inerentes ao exercício da dominação. Em função igualmente do imperativo de estrutura, que determina todo poder separado a se comportar efetivamente, tão profundamente conservadoras quanto sejam suas perspectivas, em agente de transformação social. *Impor* uma ordem, que seja em

> nome de sua intangível legitimidade, está de fato, surdamente, tão sub-repticiamente quanto o seja, *mudá*-la, tanto do ponto de vista destes que a sofrem quanto do ponto de vista daqueles que a aplicam. É fazê-la insensivelmente passar do registro da ordem *recebida* ao registro da ordem *querida* – com muitas consideráveis incidências sobre a representação dos atores e de seus fundamentos. (Ibid, p. 69)

O dispositivo religioso de neutralização ou contenção do poder atua, contudo, ao longo da história nas sociedades de Estado. A lógica da religião impediu a afirmação plena da lógica estatal ao longo de quase todo o percurso histórico, que somente virá à tona de modo autônomo em relação à religião com a emergência da razão do Estado no mundo moderno. De certa forma, "*nada de realização do Estado sem liquidação da religião"* (GAUCHET, p. 85). Se, por um lado, os primeiros Estados operaram pela lógica da religião, o desenvolvimento do Estado tende, pela lógica virtual que traz consigo, a arruinar a referência da sociedade a um outro posto fora dela mesma, concentrando em si mesmo a exterioridade do social, em relação ao qual a sociedade passará a se compreender, justificar, definir e organizar, de tal forma que se pode falar, aludindo a Freud, que: "aí onde estava Deus, o Estado deve advir [...] pela estrutura que lhe confere sua necessidade, o Estado é chamado a desalojar Deus" (GAUCHET, 1977, p. 85-6). Ele tenderá a *monopolizar* a exterioridade legisladora (Weber): "a sociedade se pensando inteiramente no Estado, o Estado se põe como capaz de constituir de uma parte a outra a sociedade" (Ibid).

Juntamente com o advento do Estado, advém a perspectiva imperial de um domínio conquistador do mundo, afinal "o verdadeiro rei é 'rei dos reis'" (GAUCHET, p. 79), o que gera, ao mesmo tempo, a irrupção de uma lógica expansionista virtualmente universal, de um lado, e, de outro, o excentramento violento da comunidade humana (Ibid, p. 69-70). A existência religiosa segundo a ordem recebida conduz a um fechamento exclusivo e inquestionável na particularidade de cada unidade social, ao passo que, com o desígnio imperial de unificação do mundo nascido com o advento do Estado, é aberto um hiato entre a fidelidade cotidiana ao ser-conjunto e o ponto de vista universal visado pela lógica estatal (Ibid, p. 81). O centro de dinamismo está na contradição doravante presente entre a estrutura social e a essência do religioso, pela qual a dominação política e a lógica estatal passarão a fazer com que o ser-conjunto humano entre em uma fase de saída progressiva da determinação religiosa (Ibid, p. 70).

4 A DINÂMICA DA TRANSCENDÊNCIA E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO[504]

4.1 O ADVENTO DO DUALISMO ONTOLÓGICO NA ERA AXIAL

A entrada na Era Axial, ocorrida em torno dos anos de 800-200 a.C. da Pérsia à China, da Índia à Grécia, passando pela Palestina, realiza uma nova *bifurcação* na história humana. As religiões universais (Zoroastrismo, Budismo, Hinduísmo, Islamismo, Judaísmo, Cristianismo, "Filosofia Platônica"), são mobilizadas pela *rejeição deste mundo*, no que passam a operar por meio de um *dualismo ontológico* que será elaborado em várias vias, mas que terão todas em comum um *afastamento entre o aqui-embaixo e o além*, entre a *aparência* e a *verdade*, entre o *interior* e o *exterior*, entre o *ser* e o *dever ser*. Será desencadeado, assim, um duplo processo casado: de um lado o de *subjetivação* e de *transcendentalização* do *divino*; de outro, o de *individualização* e interiorização do sujeito, orientado, crescentemente, por uma perspectiva de vida *universalizada* (Ibid, p. 84).[505]

Nos primeiros Estados, a figura do divino se confunde com a do Estado, de tal forma que o soberano podia ser o próprio Deus, e não um mero mediador dele. Com a Era Axial, é recomposto, em um novo nível, o dualismo entre o visível e o invisível, de tal forma que, agora, o sagrado irá se transcendentalizar em relação aos humanos e aos conjuntos humanos, tensionando, assim, de forma totalmente nova, o religioso e o político. De forma contraintuitiva, temos uma lógica paradoxal do religioso, que já fora revelada por Lefort[506], em que *quanto mais o divino se torna único e transcendente*, quanto mais se abre o campo de *liberdade humana* e a possibilidade de uma *inteligência geral do mundo* e *transformação da natureza.* O fundo do surgimento da Era Axial é tal *metamorfose da alteridade*, fazendo surgir uma *nova figura de um Outro que não é deste mundo*, que se torna cada vez mais impenetrável e impensável, assumindo uma lógica de acesso cada vez mais íntimo e interior. Resulta disso que, conjuntamente com o divino transcendentalizado,

[504] Apenas apresento nesta seção as linhas gerais e uma síntese da argumentação de Gauchet; isso por duas razões: pela tripla escassez em jogo (de espaço, de tempo e de forças); e pelo fato de que, no momento, tenho apenas a preocupação de apreender o sistema conceitual gauchetiano, reservando os elementos de investigação histórica à investigação pós-doutoral.
[505] Na linguagem de Weber, ela é a era das "religiões éticas", que se diferenciam das "religiões mágicas".
[506] Ver cap.I, seção 4.3.

irrompe, na história, o *princípio da individualidade*[507], compreendida como *interioridade* que se opõem a este mundo que lhes aparece como *exterior*.

Sendo esta a lógica geral do processo, temos, contudo, que existem muitas vias de desenvolvimento e de arranjos estruturais, que se abrem conforme as contingências históricas. Ainda que Gauchet discorra sobre o budismo e o islamismo em algumas passagens do livro, ele dispensará especial atenção às especificidades do monoteísmo judaico[508] e, após, do cristianismo, que, segundo ele, estão na origem de uma nova bifurcação, que fará surgir duas vias possíveis no interior da era axial – a "Oriental" e a "Ocidental" –, sendo a Ocidental a longa via nascente que desembocará na democrática do fim da religião. Para o que nos importa, devemos assinalar as reversões operadas na Era Axial em relação aos dispositivos da religião selvagem: de uma organização holista se passará a uma organização individualista; da impossibilidade de pensar os fundamentos se passará à crítica dos fundamentos e à interpretação conceitual do mundo; da inclusão cosmobiológica se passará a uma atividade de transformação da natureza.

[507] Ibid., p.85.

[508] Não vou entrar nos meandros das teses gauchetianas sobre o monoteísmo judaico. Ele trata disso na seção DdM, "Israël: L'invention du Dieu-Un", do capítulo I, da 2ª parte. Em síntese, a invenção mosaica do Deus-Um gerou uma reversão no dispositivo religioso que permitiu "dominar a dominação" imposta por um Estado (mesopotâmico e egípcio) que se fundava em uma legitimação sacral. Com o Deus único do judaísmo, não temos mais um Deus mais alto ou mais potente que os outros, mas sim um *Deus único e exclusivo*, posto como *infiguravelmente separado* dos homens e *em oposição* à ordem humana, mas sendo capaz de intervir nela a qualquer momento com sua capacidade ordenadora, fazendo-se *presente*. Um Deus que, ainda que seja étnico, não mais se confunde com um povo; ao contrário, estará em conflito com um ser-conjunto presente, gerando uma tensão entre a comunidade e o sagrado universal, inscrevendo o conjunto humano em uma *permanente interrogação sobre seus fundamentos* e exigindo dos sujeitos um *retorno a si mesmo* enquanto ser *culpável*. Neste ponto, temos uma nova figuração do divino: não mais como aquele que conjuga o *atual* e o *original*, mas sim como *presença do transcendente* (ibid., p.212-3). Desta forma, opera-se uma nova bifurcação: não temos apenas uma cisão ontológica no ser; temos, agora, um *antagonismo interno do ser* (ibid., p.213). Este Deus disjunto dos homens e que, em uma exterioridade crítica, apela à sua interrogação, torna-se acessível ao profetismo: "é um deus ao qual *qualquer um* dentre os homens pode apelar indo *além* de todas as espécies de aparências e de potências terrestres *contra* a totalidade do comportamento de seus semelhantes – contra, em particular, seu desconhecimento de sua lei ou sua inobservância idólatra do verdadeiro culto" (ibid., p.216) – no que gera uma dupla distância possível, do Deus em relação aos homens e dos homens uns em relação aos outros: "mais o profeta faz escutar sua voz singular, fora da norma, mais Deus toma proporção extra-cósmica, à parte de todo o criado, e mais, desta forma, ele se distancia, mais seu porta-voz está em direito de pleitear um laço pessoal com ele" (ibid., p.217).

4.2 PROLEGÔMENOS À REVOLUÇÃO DEMOCRÁTICA: TRANSCENDÊNCIA DIVINA, INTELIGÊNCIA DO MUNDO E TRANSFORMAÇÃO DA NATUREZA

> *O religioso*, contra sua tendência de sempre, contra o que permanece seu ideal constitutivo de fidelidade ao originário e ao imutável (porque se se inova, é em nome de uma verdade a reencontrar, de um primordial a restaurar), *faz-se movimento, invenção e história*. (Ibid, p. 97)

A dinâmica da transcendência opera uma "fratura no ser" gerando um dualismo ontológico no que antes era uma totalidade de humano-cosmos, operando, assim uma inversão termo a termo do regime religioso anterior.

(A) *Redução da Alteridade, Promoção de Interioridade e Criação Histórica.* A transformação advinda na Era Axial, que opera a dualização dos mundos e a transcendentalização do divino, gera um duplo processo de *redução da alteridade* e de *promoção da interioridade*. (Ibid, p. 98) Isso se deve ao *caráter paradoxal da lógica da exterioridade*: "mais de alteridade figurada ou vivida corresponde a menos de alteridade efetivamente praticada [...]; um fortalecimento do Outro reencontra, na realidade, um afrouxamento da dependência em ato em relação a ele" (Ibid). Esta relação inversa entre a ordem explícita da experiência e a ordem implícita da estrutura faz com que Gauchet se veja em condições de afirmar uma espécie de "lei da emancipação humana pela afirmação do divino" resumida da seguinte forma: "mais os deuses são grandes, mais os homens são livres" (Ibid, p. 98). Ou, dito de outra forma: "o grau de obrigação em relação à lei que lhes vem de fora está em razão inversa, contra as aparências, da concentração e da separação do divino" (Ibid, p. 98-9). Em termos da relação entre imanência e transcendência, podemos dizer que *a imanência* depende de uma cisão irremediável em relação aos fundamentos, operada pela religião dos selvagens, ao passo que a *transcendência* aproxima e torna acessível o fundamento, operada na era axial (Ibid, p. 99).

Na passagem da imanência à transcendência, temos, igualmente, a passagem da ordem do tempo *passado* à ordem do tempo *presente*, com o potencial, que será desdobrado posteriormente, de uma ação orientada conscientemente para o *futuro*. A transcendentalização do divino reunifica o *original* – as potências originárias – e o *atual* – as potências presentes do invisível, de tal forma que está aberto o campo para a *criação*, ou melhor, para a ação criadora da potência sobrenatural no presente, fato que é negado pela ordem da religião primeira. A consciência histórica terá seus primeiros passos pela perspectiva aberta

pela existência de potências sobrenaturais capazes de atuar gerando novidade na história, saindo do eterno retorno do tempo mítico, fazendo com que a ordem do tempo possa se cindir entre o passado, o presente e o futuro. O processo abre, assim, caminho para uma nova forma de pensamento e inteligência do mundo.

(B) *Pensamento Especulativo e Inteligência do Mundo.* É este mesmo processo de presentificação do divino que abre a possibilidade de uma *acessibilidade do fundamento*, uma vez que o sobrenatural pode se comunicar com os homens-aqui, se dando a *decifrar* e a *interpretar* (Ibid, p. 101). Temos uma reversão da ordem da *recepção* e da *dívida* para uma ordem da *compreensão*; da ordem do que se apresenta como dado e inquestionável, para alguma coisa que deve ser *reapropriada* pelo pensamento (Ibid, p. 103-4). A própria divindade passa a se tornar potencialmente *problemática*, dando-se a *pensar*, exigindo do pensamento uma reflexão em busca dos fundamentos e princípios.

Tendo por suporte uma compreensão da alteridade fundadora como um antes e alhures situado na origem mítica, o *pensamento selvagem* operava pela *lógica do múltiplo*; de seu lado, ao se referirem a um universo dual, em que o universo se divide entre a ausência e a presença, as religiões dualistas fazem surgir um *pensamento especulativo ou conceitual*, governado pela *visada do Um* que ultrapassaria as aparências da multiplicidade sensível, advindo a possibilidade de um *pensamento da totalidade enquanto tal* (Ibid, p. 92). “A intelecção das coisas segundo o universal é filha gêmea da rearticulação dual entre o dado e o que o justifica. Da mesma forma que a apreensão da vida segundo o universal que constitui sua contrapartida prática” (Ibid, p. 93). As transformações operadas no processo histórico de longa duração abrirão o caminho, então, para a moderna forma de conhecimento, que opera pela distinção entre sujeito e objeto.[509] Elas podem ser reduzidas a uma única expressão: o de um *desassujeitamento intelectual*; ao qual corresponde um *desassujeitamento político*.

[509] “Na raiz da revolução moderna das condições do conhecimento, há uma realização de muito longo e muito lento processo religioso de expressão da transcendência, de acabamento da passagem do Um ontológico continuando obstinadamente de unir Deus ao mundo do seio de sua separação à dualidade definitiva. Com o desdobramento completo da exterioridade divina, se cumpre até o fim a transformação do modo de pensamento e do estatuto do inteligível iniciado desde as primeiras aparições do afastamento do fundamento, se desfaz o que permanecia de aliança e de compenetração das coisas, a fonte de seu sentido e a inteligência humana, emerge sobre o fundo de inacessível absoluto divino a oposição constituinte da realidade nua e do eu puro. De um lado, portanto, a mais alta afirmação concebível da grandeza de Deus e, de outro, a autonomia da razão humana. Não apenas, assim, a separação divina fornece o pivô de uma empresa de reapreensão pelos homens das razões que presidem do além os seus destinos, mas ainda ela dispõe as primeiras bases de uma inteligibilidade do mundo intependente de Deus” (ibid., p.103).

(C) *Liberdade Humana e Transformação da Natureza*. Na mesma medida em que o divino se transcendentaliza e o pensamento se intelectualiza, o campo prático vai se tornando autônomo em relação à ordem sobrenatural. Se, na ordem da religião selvagem, temos uma inclusão cosmobiológica que impede a objetivação da natureza, com a transcendentalização do divino abre-se a possibilidade de objetivação e transformação da natureza pelo *trabalho*, mas também sua contemplação pela percepção *estética*. Trabalho e arte são duas virtualidades deslanchadas pela dinâmica de transcendentalização do divino, que gera uma espécie de reversão da dívida religiosa em relação ao criado em um *dever de criação* e de *contemplação*. Deus tornando-se completamente outro, a esfera humana se autonomiza e a criação histórica se torna regra. Relativamente a isso, o cristianismo tem uma contribuição decisiva por meio da doutrina da incarnação, uma vez que ele opera de vez a dualidade entre um fechamento terrestre sobre si mesmo e a alteridade celeste que não é deste mundo. Por um lado, pelo fato do verbo ter se tornado carne, temos, ao contrário do gnosticismo dualista, uma valorização inédita *deste* mundo da pluralidade humana, da sua materialidade e da carne dos seres, estabelecendo o princípio de sua autonomia e dignidade em relação ao fundamento; de outro lado, pela questão crística, se formula uma concepção de um Deus que não é definido pela sua *grandeza* e onipotência, mas sim um Deus *outro*, que, por meio de seu filho, abre a possibilidade de dissolução do princípio hierárquico por uma revolução da igualdade (Ibid, p. 163-4).[510] A operação gera uma espécie de hesitação ou indecisão entre a ordem do um e a vida da dualidade, que caracteriza a dupla ação do crente – a prece e o trabalho, que gera tanto os movimentos de

[510] Também não vou entrar nos meandros das teses sobre o cristianismo. Para Gauchet, Jesus é um segundo Moisés – um messias ao inverso. Se Moisés "dominou a dominação" pela postulação de um Deus único para além da dominação política imperial, Jesus opera uma secessão nos espíritos, rompendo não mais com a exterioridade visível, mas sim com "o invisível dentro das almas", declarando que o "reino de Deus" não é deste mundo, propondo uma resistência e fuga de uma ordem completamente diferente da de Moisés, colocando uma condição de estranheza em relação aos negócios deste mundo (ibid., p.229-230). Além disso, é um messias diferente, invertido, posto que ele porta um discurso vindo do lugar de baixo: é um homem do povo, um qualquer dentre os homens comuns. Se, com o faraó, a incarnação do invisível era o meio de marcar a continuidade da hierarquia terrestre com a ordem celeste, com o messias Jesus, temos um significante da radical exterioridade entre as duas ordens, passando ao registro de uma igualdade plena dos homens em Deus, ainda que o mundo de César seja hierarquizado: "quando a junção do humano e do divino se opera longe do poder, em um homem ordinário, ela se põe a significar o contrário [do que atestava até então] [...] No lugar de atestar a proximidade substancial do outro, ela se põe a designar sua distância infinita; no lugar de identificar o corpo coletivo a seu fundamento do além, ela faz ressair a diferença abissal que os separa [...] De uma lógica de superioridade, [...] cai-se então em uma lógica da *alteridade*" (ibid., p.233-4). Com isso, a vitória da verdadeira fé não se confundirá mais com a vitória do reino humano; ao contrário, ela será a reversão completa do que foi a universal regra dos homens, gerando um distanciamento infinito entre o homem de fé e sua comunidade, que, devendo agir neste mundo, deve fazê-lo sendo de outro (ibid., p.235). Estas transformações religiosas, inclusive na figura do crente, serão as operações que estarão na origem da retirada do divino, da revolução igualitária e, pelo seu dualismo interno, da interiorização do crente e emergência do cidadão.

ascetismo extramundanos quanto os intramundanos, tão bem analisados por Weber. Temos, além disso, na pacificação cristã, uma nova operação de guerra: cada vez mais a guerra entre os homens é deslocada a uma *guerra contra a natureza*, o que amadurecerá no nascimento da figura do *homo oeconomicus*.

Abre-se, em suma, com a Era Axial e, sobretudo, com os monoteísmos judaico e cristão, a possibilidade, teórica e prática, que será gestada até a revolução democrática, de um regime político fundado na autonomia do ser-conjunto e dos indivíduos humanos:

> O deus que cessa de estar presente na natureza não cessa menos de se manifestar tangivelmente nas hierarquias que organizam o laço coletivo. A absoluta separação que constitui a divindade em sujeito absoluto do mundo leva à dissolução ou retirada de toda imposição sensível da vontade do alto entre os homens, abolição do poder mediador, anulação da dependência expressa e direta do aqui-embaixo em relação ao além. A revolução teórica da objetividade do mundo vai necessariamente de par com a revolução prática da autonomia da esfera humana-social. À acessibilidade em pensamento da ordem da natureza responde a acessibilidade em ato da ordem social, os dois se encontrando, aliás, definitivamente disjuntos. (Ibid, p. 111)

Isso ocorre porque, com o dualismo ontológico, os soberanos não são mais a encarnação viva do laço entre o ceu e a terra, não são mais uma conjunção personificada da ordem do visível com o seu fundamento invisível; ao contrário, eles passam crescentemente a figurar a *ausência do divino* da ordem humana, no que Deus vai se retirando aos poucos fazendo com que o corpo político passe a se desdobrar, crescentemente, segundo uma lógica própria. Momento crucial para tal processo é a instauração das monarquias absolutistas europeias.[511] O processo repatria a fonte e as razões do ser-conjunto, deixando-o ao alcance dos atores sociais, revelando o quanto as figuras do crente solitário diante de Deus e o cidadão solitário diante do Estado obedecem à mesma lógica:

> A história do princípio de individualidade se confunde com o processo de expressão da transcendência; ele emerge com ela, sob forma tímida de interioridade; ele passa nos fatos, em função de seu duplo acabamento, religioso e político. O crente absolutamente só diante de um Deus absolutamente fora do mundo; o cidadão sozinho e livre diante da incarnação no Estado soberano da autonomia do humano: mutação da relação ao outro mundo e revolução da relação entre as criaturas deste mundo, duas figuras complementares do movimento religioso ocidental no seu fim. (Ibid, p. 130-1)

[511] Sobre isso, ver p.112-5, em que Gauchet mostra, de forma um pouco tocquevilliana, como as monarquias absolutistas operam uma autodestituição da lógica religiosa do poder do soberano fazendo surgir uma lógica da representação política.

Ao Deus se retirar do mundo, o mundo, que era intangivelmente *dado* aos homens, torna-se um mundo a ser *constituído* por eles, em uma lógica em que "Deus tornado Outro ao mundo, é o mundo que se torna Outro para o homem – duplamente: por sua objetividade no plano da representação, e por sua transformabilidade no plano da ação" (Ibid, p. 189). O Outro passa a ser não aquilo que estabelece a imobilidade das coisas na permanência com a ordem originária, mas sim o princípio motor da transformação de todas as coisas: "o culto do outro remetia a negar o poder do homem sobre o que lhe é dado. Nossa prática do outro a nós, é de recusar e negar o dado enquanto tal como ele consiste" (Ibid, p. 191). De tal forma que a atividade teórica e prática passar a ter por motriz um Outro que impõe como dever a tradução (material, social e simbolicamente) da autonomia na esfera do visível, ao que os humanos devem se ocupar inteiramente, tendo em vista fazer advir a plenitude da autonomia (Ibid, p. 191). Este percurso, que faz advir a experiência democrática, é pleno de vieses e reveses que são narrados pela longa experiência de saída da religião protagonizada pelos séculos XIX e XX. Mas, no fim do percurso, neste início de século, temos um paradoxo maior, decorrente da inversão da lógica religiosa das origens na lógica política e histórica da futurição das atividades humanas dirigidas à construção de um mundo autônomo. À medida que a revolução democrática laiciza o futuro, relegando-o a um produto das atividades humano-sociais autônomas sem pagar tributo à esfera do além, os humanos descobrem que o futuro é da ordem do invisível, do infigurável, do imprevisível, não trazendo nada de fatal a nós e, por isso, nos exigindo, mais do que nunca, a responsabilidade diante dele. Se, no extremo longínquo das sociedades contra o Estado, o outro é o princípio da imobilidade do social neutralizando o político na ordem do religioso, nas sociedades democráticas ocorre uma disjunção entre político e religioso de tal forma que as atividades humanas descobrem um outro tipo de alteridade: não mais uma alteridade do passado, mas uma alteridade absoluta do futuro, que faz com que somente uma certeza recaia, como um fardo, às costas das sociedades democráticas: que o futuro será *outra* coisa do que o presente e que este outro infigurável nascerá de nossas atividades autônomas sob nossa responsabilidade. Um outro que se manifesta *à nossa frente*, como futuro, e, também, no mais íntimo de cada um, como nosso íntimo a ser ininterruptamente sondado, interpretado e revelado, como forma de encontro com nossa subjetividade enquanto um projeto a ser construído infinitamente. Eis, então, que, em uma

inversão da lógica religiosa das origens, encontramos em meio a um inédito dispositivo de coerção: a alteridade como alicerce coercitivo da liberdade do ser-conjunto e de cada um dos humanos (Ibid, p. 361). Coerção que continua, pelos caminhos da liberdade, o imperativo arcaico de retribuir à *carne recebida* por meio de um zelo interminável de construção da condição terrestre:

> Compreender, dominar, crescer. Beleza, performances ou gozos, uma mobilização para casar mais adequadamente e mais intensamente *esta coisa por excelência recebida que é sua própria carne*. Mobilização que se alimenta deste obscuro foco central reivindicando a reelaboração interminável da condição terrestre em sua totalidade, por meio da qual o ativismo contemporâneo se comunica com o imobilismo do passado. Porque o que nos faz, desta forma, a cada dia, voltar as coisas ao universo de nossos antepassados é, ao mesmo tempo, o que nos constitui mais profundamente como seus herdeiros. Da universal reverência pelo dado, pelo recebido e pelo herdado que os animava até a incoercível necessidade de retomar e de inovar que nos impulsiona, o que consubstancialmente, sempre, nos liga ao que foi a inspiração milenar de suas vidas é também o que, sempre mais irreversivelmente, nos distancia deles. (Ibid, p. 192-3)

CONCLUSÃO

DO POLÍTICO À RACIONALIDADE RETÓRICA: FUNDAMENTOS PARA UMA GENEALOGIA DAS FIGURAÇÕES DO POLÍTICO E HERMENÊUTICA CRÍTICA DO TEMPO PRESENTE

A delonguidão exaustiva da tese apela à cortesia de uma breve conclusão. Ainda que ela reivindique um momento sistemático que sintetize o itinerário dando-nos um mapa retrospectivo da viagem, contornarei tal exigência remetendo o leitor às sínteses provisórias dos argumentos apresentadas nos inícios dos respectivos capítulos; caso contrário, algumas dezenas de laudas seriam necessariamente gastas neste esforço.

Na verdade, não nos importa realizar tal sistematização no momento, uma vez que o itinerário apenas pousa momentaneamente em uma escala imposta pela necessidade de término do ciclo do doutorado; mas, tão logo carimbado o passaporte e retornado o fôlego, o itinerário continuará seu curso decolando rumo aos segundo e terceiro tomos previstos inicialmente: de um lado (A), seguindo as trilhas sugeridas pelos autores aqui tratados, empreender a reconstrução de uma racionalidade dialético-retórica; (B) de outro lado, retornar ao ponto de partida que foi o impulso mobilizador da presente tese, que é o empreendimento de uma investigação combinada de genealogia das metamorfoses do político como uma hermenêutica crítica do tempo presente.

(A) A *Racionalidade Retórica e a Reconstrução do Político*. A proposição da retórica como fundamento do campo do saber vinculado ao que antes era chamado de filosofia prática principia pela recusa da concepção estrita da retórica e resgata a sua complexão ampla e complexa: da retórica como arte da deliberação e do julgamento, do convencimento e da persuasão, tendo em vista a tomada de decisão relativamente a uma questão prática. Podemos enriquecer o pensamento do político e a antropossociologia do dom com as contribuições da nova retórica de Chaïm Perelman, e reciprocamente. Como vimos, Lefort renova o pensamento político criticando a redução do político à forma de abordagem das ciências sociais de inspiração positivista e, contra isso, reconecta o pensamento político com a tradição da filosofia prática. O pensamento filosófico se insere na carne do social e se desdobra na carne da linguagem, *in media res,* no entremeio do visível e do invisível, do dentro e do fora, que é onde se tece o laço político e as referências à lei, ao poder e ao saber. Vimos também, com Caillé, como a teoria do dom traz o

político para o interior das ciências sociais, em que descobrimos por qual lógica – a lógica da reciprocidade – os humanos constroem as redes de socialidade primária, em que, por uma decisão primeira, constituem, pelo dom à natureza, aos humanos, aos antepassados e aos deuses (quando os há), um modo de convivialidade em que, ao invés de optarem em se massacrar, rivalizam-se mutuamente, gerando valor social e desenvolvendo suas personalidades por um processo de mútuo reconhecimento. Com a racionalidade retórica, podemos revelar como o pôr-em-forma, a formação-de-sentido e a encenação humanas são tecidos ativamente pelo laço dialógico, que é ao mesmo tempo de entendimento e antagonismo, realizado pela arte da argumentação – pela arte da palavra persuasiva e da interlocução. Se, com Lefort, descobrimos a incontornável presença do simbólico-político por uma fenomenologia hermenêutica da fundação simbólica do social, e se, em Caillé, vemos em ação a aranha que tece a teia simbólica da sociedade chamada pelo codinome “dom”, lançar-nos-emos, com Perelman, no jogo político de enlaçamento e desenlaçamento humanos realizados no campo da palavra e da argumentação; momento este fundamental, uma vez que, se o humano é um animal simbólico, o é não apenas porque é capaz de linguagem afetiva, mas também porque é capaz de linguagem propositiva e de interação argumentativa, pensando e significando no mesmo momento em que se põe-em-relação contra e com os outros, produzindo símbolos com valor universal; enfim, o humano não produz símbolos sozinhos, mas sim pela interlocução no espaço do político operada pela racionalidade dialético-retórica.

O projeto da nova retórica de Perelman se efetuou como uma resposta no imediato pós-guerra à experiência totalitária nazista, na perspectiva de reconstrução da racionalidade contra a redução da razão à dimensão lógico-matemática ou, para falar com Habermas, à dimensão cognitivo-instrumental própria das ciências empírico-analíticas. O conteúdo político da nova retórica está presente na experiência vivida do holocausto feita pelo judeu Perelman, que chega à retórica, em parceria com Olbrechts-Tyteca, em uma investigação que tenta reconstruir a racionalidade para além da redução da razão ao paradigma demonstrativo, que possui vinculações nada contingenciais com o totalitarismo; reconstrução da razão que é vinculada internamente com a reconstrução da democracia fundamentando-a nos direitos humanos e tecendo-a pelo discurso público orientado por julgamentos de valor e voltado à deliberação e ao julgamento relativamente livre e responsável.

O projeto da nova retórica é, neste sentido, inteiramente político, estabelecendo os fundamentos epistemológicos da filosofia e das ciências humanas pela sua inserção em uma racionalidade política herdada da tradição de filosofia política dos antigos, no que inscreve a ciência no espaço político. Ao contrário das questões científicas, que, desejando univocidade, certeza e precisão, tendem a unidimensionalizar e fragmentar o objeto, no mesmo movimento em que neutraliza cognitiva, normativa e afetivamente o sujeito do conhecimento, as questões políticas, incluindo todas as que existem em torno dos objetos das ciências humanas, são multidimensionais, dependendo de múltiplos pontos de vistas e de uma seleção, hierarquização e decisão sobre os múltiplos valores que estão indissoluvelmente presentes nelas; em decorrência da equivocidade das questões políticas, a racionalidade retórica inscreve as causas do raciocínio em um processo de deliberação, que podemos considerar onipresente em qualquer situação de pluralismo de valores. Quanto mais esmorece uma verdade e uma autoridade absolutas e perfeitas, quanto mais o poder se torna um lugar vazio, para falar com Lefort, quanto mais se aprofunda o processo de "saída da religião", como diz Gauchet, quanto mais um sistema de valores se torna aberto e inacabado, como nos regimes democráticos, quanto maior o pluralismo de valores e a necessidade de decisão, quanto maior será a necessidade de processos de deliberação, de justificação e de fundamentação – e quanto maior, enfim, será *a necessidade da arte retórica*.

Com Lefort, podemos surpreender nos processos de argumentação as suas inserções social-históricas e suas referências simbólicas correspondentes aos regimes políticos de onde emergem; com Mauss e Caillé, podemos perceber como o processo argumentativo se insere em um processo de reconhecimento e como a argumentação pode ser compreendida como uma forma de dom e pode mobilizar a linguagem do dom para convencer ou persuadir; também podemos ver como o simbolismo, o sacrifício e a magia atuam no nível da argumentação; e também como os tropos, metáforas, metonímias, analogias e, enfim, as figurações presentes em discursos, eficazes ou não, dizem algo de suas inserções políticas e do lugar do qual o orador fala ou reivindica, ou então do lugar ao qual ele se dirige; é no nível da argumentação que descobrimos, afinal, as *figurações do político* e suas *metamofoses*. Perelman contribui, a respeito disso, para uma *história política da retórica*, que deve ser combinada com uma genealogia das metamorfoses do político de Lefort a Gauchet, bem como com a análise habermasiana das mudanças

estruturais da esfera pública e da transformação da filosofia prática em filosofia social. Um rico campo de *análise política da retórica*, e de *análise retórica da política*, se abre nesta leitura teórica cruzada entre o dom, o político e a retórica. Tudo isso constituirá uma matriz teórica para as análises do "terceiro tomo".

(B) *Metamorfoses do Político*. *Genealogia das Figurações Políticas e o Advento da Autonomia*. Após este trabalho, retornarei ao fio das reflexões históricas que foram empreendidas em um primeiro ensaio no final de 2014 (MAGNELLI, 2014, p. 200-299) A presente tese nasceu da proposta de investigar, histórica e conceitualmente, a questão da democracia-radical. Investiguei a formação do discurso democrata-radical nos finais do século XVIII e início do XIX, tentando identificar qual é o tributo que a lógica democrata-radical paga ao pensamento totalitário e também qual a possibilidade de sua promessa se livrar do fantasma que pode lhe assombrar. Mas fui conduzido à presente tese pela necessidade de construção de uma perspectiva sistemática sobre o conceito de político, que acabou por fazer surgir a problemática da articulação entre político, dom e retórica. O projeto de investigação histórica, ao mesmo tempo interpretativa e normativa, das metamorfoses do político, que seja capaz de orientar uma hermenêutica crítica do tempo presente, será retomado, então, tendo por suporte a obra de Marcel Gauchet, não somente nas suas investigações históricas[512], quanto também na sua problemática, que, expressando de forma lúcida o problema de nosso tempo, me faz optar por encerrar com sua citação:

> *A plena possessão de si do corpo político é o horizonte constitutivo das democracias*. Em que Rousseau – enquanto o pensador por excelência da constituição da comunidade dos indivíduos em *sujeito* no elemento da soberania – está destinado a permanecer para sempre seu profeta. Cedo ou tarde, ver-se-á reaparecer a exigência aberta. Simplesmente será preciso lançar mão de outros canais do que aqueles nos quais ela se lançou em 1789 sob o patronato de Rousseau. Aqueles mesmos pelos quais os Americanos optaram seguindo o passo de Montesquieu; estes canais por muito tempo suspeitos, e não de forma inteiramente errada, por terem sido concebidos a fim de diferir ou diluir o governo do povo pelo povo. É dai, no entanto, que deverá partir todo projeto de aprofundamento da democracia, do registro e da elucidação deste desvio paradoxal que faz com que o *menos* americano seja o vetor obrigado do *mais* à francesa. Pensar a democracia hoje é dever pensar a *convergência* das duas revoluções do fim do século XVIII. Dito de outra forma, é dever afrontar a questão de saber *como se opera a articulação deste horizonte final que representa a potência de uma coletividade sobre si-mesma*, expressão suprema da potência primordial vinculada aos indivíduos, *com a prática de um regime na base de limitação dos poderes uns pelos outros*. O futuro da democracia, tão estranho ou herético quanto possa parecer a ideia, está na associação de Montesquieu e de Rousseau, na hibridação que acabará por *fazer*

[512] Investigações feitas em: *Désenchantement du Monde*, *Revolution de Droits de l'Homme*, *Revolution de Pouvoirs* e *Avènement de la Démocratie.*

entrar o absoluto da soberania nas prudentes instituições da liberdade. (GAUCHET, p. 13)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS[513]

ABENSOUR, M. “Savage democracy' and 'principle of anarchy”. Philosophy & Social Criticism, Sage Publications, Vol 28, n.6, p.703-726, 2002.

_____. *O novo espírito utópico.* Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.

_____. *La Démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien*, Paris: PUF, 1997.

_____. *Pour une philosophie politique critique*. Paris, Sens & Tonka, 2009.

_____. “Pour une philosophie politique critique?”. *Tumultes*. Editions Kimé, 2001/2, n.17-18, p.207-258.

ABENSOUR, M. (ed.). *L’Esprit des Lois Sauvages: Pierre Clastres ou une Nouvelle Anthropologie Politique*. Paris: Seuil, 1987.

ADORNO, Th. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985* [1944-7].

ALEXANDER, Jeffrey. *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*, Taylor & Francis, 1982.

ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letas, 2006.

_____. *Condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Responsabilidade e julgamento.* São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

APEL, Karl-Otto. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1975.

_____. *Transformação da filosofia. Vol, I: Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica;*

_____. *Transformação da filosofia. Vol. II. O a priori da comunidade da comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000.

[513] Lefort, Mauss, Caillé, Gauchet, Clastres e Perelman têm em comum o fato de publicarem muitos artigos e ensaios, sendo vários de seus livros coletâneas de artigos publicados muitas vezes ao longo de décadas. Dado o fato de tais coletâneas possuírem uma diversidade interna e uma dispersão temporal, considero que referenciá-las diretamente sem discriminar quais os capítulos internos consultados e quais os anos em que foram publicados originalmente, prejudica muito a consulta e o controle bibliográficos. Por isso, quando se tratar de coletânea, referencio separadamente os artigos que foram consultados e os organizo por ordem cronológica.

_____. *La controverse expliquer-compreendre. Une approche pragmático-transcendentale*. Paris: Éditions du CERF: 2000.

_____. (org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik (mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner*, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas). Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Ética a Nicômaco*. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Tópicos*. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Dos argumentos sofísticos*; In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARON, Raymond. *Démocratie et Totalitarisme*. Paris: Gallimard, 1965.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer. Palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BADIOU, A. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1982.

BARTHES, Roland. *L'aventure sémiologique*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

BENDIX, Reinhard. *Construção Nacional e Cidadania*, São Paulo, Edusp, 1996

BENHABIB, S. *Critique, Norm and Utopia: a Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. "Toward a Communicative Ethics and Autonomy"; in: Critique, Norm and Utopia: a study of the Foundations of Critical Theory. New York: Columbia University Press, 1986, 279ss.

_____; DALLMAYR, F (eds.). *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Massachussets/London, England: MIT Press, 1990.

_____. (ed.). *Democracy and Difference: Constesting the Boundaries of the Political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

_____. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics.* 1992.

_____. "The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory", pp. 148-177 in *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics.*

_____. (et al). *Another Cosmopolitanism*. London: Oxford University Press, 2006.

BENSAID, D. *Os irredutíveis: teoremas da resistência ao tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.

BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale I e II*. Paris: Gallimard, 1966, 1974.

BERGER, P. e LUCKMANN, T. *A construção social da realidade. Tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BERLIN, I. *Karl Marx: his life and environment*. New York: Oxford University Press, 1963.

BERNSTEIN, E. *Socialismo Evolucionário*. São Paulo: Zahar, 1967.

BERNSTEIN, R. J. *Praxis and Action*. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1971.

_____. *The Reestructuring of Social and Political Theory*. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1976.

_____. *Beyond Objetivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis.* Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1983.

_____ (ed.). *Habermas and modernity*. Cambridge: Polity, 1985.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1980.

BLUMER, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1969.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Brasília: Editora UNB, 1998, 11a edição.

BODIN, Jean. *Les six livres de la République. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583.* Édition et présentation de Gérard Mairet. Paris: Librairie générale française, 1993, 607 pp.

BOÉTIE (LA), É. *Le discours de la servitude volontaire ou le contr'un*. Édition conçue et réalisée par Miguel Abensour. Paris: Payot, 1976.

BOLTANSKI, Luc. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. et al. *Le métier de sociologue : Préalables épistémologiques*. Paris: Mouton de Gruyter, 1968.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction: critique social du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

_____. *Leçon inaugurale faite le vendredi 23 avril 1982*. Paris: Collège de France, 1982.

_____. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Precedé de trois études d'éthnologie kabyle*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

_____. *Le sens pratique.* Paris: Éditions de Minuit 1980.

_____. *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Questions de sociologie*. Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Documents », 1980.

_____. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: 2001.

_____. *Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2004.

_____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva. 2005.

_____. *A economia das trocas linguísticas.* São Paulo: Editora da USP, 1996.

_____; WACQUANT, L. *Réponses: pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil, 1992.

_____. *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1994.

BUFFON, Bertrand. "Perelman et la Rélegitimation du Politique", in: MEYER, M. (org.). *Perelman: le renouveau de la thétorique*. Paris: PUF, 2004.

BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, E. *Reflexões sobre a Revolução em França* [1790]. São Paulo: Topbooks, 2012.

BOLTANSKI, Luc. *Amour et justice comme compétences: : Trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1991.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BOUDON, R. *Effets pervers et ordre social*. Paris: PUF, 1977.

BRAUDEL, F. Civilisation Matérielle, Economie et Capitalisme. XVe-XVIIIe., vol.1. Les Structures du quotidien: le possible et l'impossible; 2. Les jeux de l'échange; 3. Le Temps du Monde. Paris: Armand Colin, 1979

BUBNER, Rüdiger. "Habermas's concept of critical theory"; in: in: THOMPSON, J. B. HELD, D (ed.). *Habermas Critical Debates.* Cambrigde, Massachusetts: MIT Press, 1982.

_____. *La Filosofia Alemana Contemporanea.* Madrid: Catedra, 1991.

BÜHLER, Karl. *Teoria del languaje*. Madrid: Revista do Occidente, 1967.

CAILLÉ, A. "Déclaration d'intention du MAUSS", in: Bulletin du MAUSS n° 1. 1er trimestre 1982.

_____. "En vue d'un premier coloque". Bulletin du MAUSS n° 1. 1er trimestre 1982, in: Bulletin du MAUSS n° 1. 1er trimestre 1982.

_____. "Statuts du Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales", in: Bulletin du MAUSS n° 1. 1er trimestre 1982.

_____. "Brève Presentation", in: BULLETIN DU MAUSS. n° 2, 2o trimestre 1982.

_____. "Karl Polanyi, le marché et la singularité historique de l'Occident". Bulletin du MAUSS n° 2, 1982

_____. "L'économisme historien". Bulletin du MAUSS n° 5, 1983.

_____. "Autour de l'utilitarisme"; in Bulletin du MAUSS n° 6. Autour de l'utilitarisme. 2e trimestre 1983

_____. "Au-delà de la loi et du besoin : bouddhisme, hindouisme et utilitarisme" (1983) in *Splendeurs et Misères des Sciences Sociales: Esquisses d'une Mythologie*. Paris/Genève: Droz, 1986.

_____. "La Rareté Reconsiderée" (1984) in *Dé-penser l'économique - Contre le fatalisme*. Paris, La Découverte, 2005.

_____. "Comment on écrit l'histoire du marché: une critique de BRAUDEL", in *Splendeurs et Misères des Sciences Sociales: Esquisses d'une Mythologie*. Paris/Genève: Droz, 1986.

_____. "L'Editorial. Marchés et non-Marchés". Bulletin du MAUSS n° 8. Marchés, 4e trimestre 1983

_____. "Le Don contre le Marché" (1983), in *Dé-penser l'économique - Contre le fatalisme*. Paris, La Découverte, 2005.

_____. “Le quatrième état invisible (à propos de ‘Bourgeois et Gentilshommes’ de George Huppert” in *Splendeurs et Misères des Sciences Sociales: Esquisses d’une Mythologie*. Paris/Genève: Droz, 1986.

_____. “La société invisible (à propôs de ‘L’Autre France” de Edward Fox)” in *Splendeurs et Misères des Sciences Sociales: Esquisses d’une Mythologie*. Paris/Genève: Droz, 1986.

_____. “Pour une critique de la raison libérale critique (sur F.A. HAYEK)” in *Splendeurs et Misères des Sciences Sociales: Esquisses d’une Mythologie*. Paris/Genève: Droz, 1986.

_____. “Présentation : Théorie de la modernité économique; Autour de K. Polanyi” (1986). Bulletin du MAUSS n° 18. Théories de la modernité – autour de Karl Polanyi. Juin 1986.

_____. “Monnaie des Sauvages et Monaie des Modernes” (1987) in *Dé-penser l'économique - Contre le fatalisme*. Paris, La Découverte, 2005.

CAILLÉ, Alain. *Splendeurs et Misères des Sciences Sociales: Esquisses d’une Mythologie*. Paris/Genève: Droz, 1986.

_____. "Presentation". Revue du MAUSS trimestrielle, n° 1, Rationalisme et relativisme, 1988.

_____. *Critique de la Raison Utilitaire. Manifeste du Mauss*. Paris: Editions la Découverte/MAUSS, 1989.

_____. “Embedded ou Disembedded? Contextualité et indépendance des ordres” (1989) in *Dé-penser l'économique - Contre le fatalisme*. Paris, La Découverte, 2005.

_____. “Presentation. Dix ans d’évolution des sciences sociales. Métamorphose du MAUSS". Revue du MAUSS trimestrielle n° 15-16, 1o e 2o semestre de 1992.

_____; GODBOUT, J. T. *O Espírito da Dádiva*. Lisboa: Piaget, 1992.

_____. *A demissão dos intelectuais*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

_____. “Introdução. As Ciências Sociais e o Esquecimento do Fator Político” (1993), in *A demissão doïs intelectuais*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

_____. “Em Prol de uma Ciência Social que seja uma Filosofia Política e reciprocamente” (1992/1993), in A demissão dos intelectuais. Lisboa: Instituo Piaget, 1993.

_____. “Uma sociologia sem objeto” (1986/1993), in A demissão dos intelectuais. Lisboa: Instituo Piaget, 1993.

_____. "O Princípio de Razão, o Utilitarismo e o Anti-utilitarismo” (1990/1993), in A demissão dos intelectuais. Lisboa: Instituo Piaget, 1993.

_____. “Dom e Simbolismo” (1998), in *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. “Préface”, in: TAROT, C. De Durkheim à Mauss: l’invention du symbolique. Sociologie et science des religions. Paris: La Découverte/Mauss, 1999.

_____; LAVILLE, J. L.; CHANIAL, Ph.; et al. *Association, démocratie et société civile*. Paris: La Découverte, 2001.

_____. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. “Postface”, in LAVAL, Christian. L’ambition sociologique, 2002.

_____. *Paix et Démocratie. Une Prise de Repères* (Com introdução de Boutros Boutros-Ghali). Centre International des Sciences de l’Homme – Byblos, Panel International sur la Démocratie et le Développement, UNESCO, 2004.

_____. *Dé-penser l'économique - Contre le fatalisme*. Paris, La Découverte, 2005.

_____. *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et Quelques Autres*. Paris: La Découverte, 2005.

_____. “Esquisse d'une critique de « l'économie générale de la pratique » de Pierre Bourdieu” in: Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et Quelques Autres. Paris: La Découverte, 2005.

_____. “Le juste, l'utile et l'agréable. L'utilitarisme dans La République de Platon” in: Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et Quelques Autres. Paris: La Découverte, 2005.

_____. “Don, intérêt et désintéressement”, in: Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et Quelques Autres. Paris: La Découverte, 2005.

_____. Le don de paroles. Ce que dire veut donner in: Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et Quelques Autres. Paris: La Découverte, 2005.

_____. “Qu'est-ce qu'être anti-utilitariste? Entretien avec Christian Lazzeri et Jean-Pierre Cléro” in: Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et Quelques Autres. Paris: La Découverte, 2005.

_____. (et al.). *Quelle démocratie voulons-nous? Pièces pour un débat*. Paris, La Découverte, 2006.

_____. “Un Totalitarisme Démocratique? Non, le Parcellitarisme”, in CAILLÉ, A. (et al.). Quelle démocratie voulons-nous? Pièces pour un débat. Paris, La Découverte, 2006.

CAILLÉ, A. “Du Parcellitarisme”. La Revue Lacanienne. N.2, Le Dossier: Le Nouvelle Servitudes, 2006.

CAILLÉ, A.; Ch. LAZZERI. "La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux du concept", REVUE DU MAUSS SEMESTRIELLE. De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi. n° 23, 2004 1o sem., p.88-115.

CAILLÉ, A. « En hommage à Gérald Berthoud. Note sur la petite histoire du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales à l'usage des jeunes générations) », Revue européenne des sciences sociales, XLIV-134 | 2006.

CAILLÉ, A. (org.). *La Quête de Reconnaissance. Nouveau Phenomène Social Total*. Paris: La Découverte, 2007.

CAILLÉ, A. ; Ch. LAZZERI. *La reconnaissance aujourd'hui*. Paris: CNRS, 2009.

_____. *Théorie anti-utilitariste de l'action: Fragments d'une Sociologie Générale*. Paris: Editions la Découverte/MAUSS, 2009.

_____. *La sociologie malgré tout. Autres Fragments d'une sociologie générale* (manuscrito). Publicado em: Presses Universitaires de Nanterre, 2015.

_____. *Anti-Utilitarisme et Paradigme du Don. Pour Quoi?*. Paris: Le Bord de l'Eau, 2014.

CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. (dir.). *História Argumentada da Filosofia Moral e Política: a felicidade e o útil*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2014 [2001].

CAILLÉ, A. "Le politico-religieux: dix-sept (plus une) thèses embryonnaires écrites dans un esprit de topique sociologique". Revue du MAUSS, 1/2002.

CAILLÉ, A. *Pour un Manifeste du Convivialisme*. Lormont: Le bord de l'eau, 2011.

CAILLÉ, A.; HUMBERT, M.; LATOUCHE, S.; VIVERET, P. *Du convivialisme, dialogues sur la société conviviale à venir*. Paris, La Découverte, 2011.

CAILLÉ, A. (et al). *Manifeste Convivialiste. Déclaration d'interdépendance*. Lormont: Le bord de l'eau, 2013 (obra coletiva).

CAILLÉ, A. (et al). *Manifesto Convivialista. Declaração de Interdependência*. São Paulo: Annablume, 2014 (obra coletiva).

CAILLÉ, Alain; VANDENBERGHE, Frédéric. "Neo-classical Sociology. The Prospects of Social Theory Today (no prelo).

CAILLÉ, A.; VANDENBERGHE, F.; VÉRAN, J.-F et al. *Comentários sobre a sociedade convivial*. São Paulo: Annablume (no prelo)

CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.
_____. *Le mythe et l'homme*. Paris: Gallimard, 1938.

CALHOUN, C (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/London: MIT Press, 1992.

CASSIRER, Ernst. *Substance et function*. Paris: Les Editions Minuit, 1972.

_____. *Filosofia das formas simbólicas. 1. A linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. *Filosofia das formas simbólicas. 2. O pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Filosofia das formas simbólicas. 3. Fenomenologia do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. *Linguagem e mito: a propósito do nome dos deuses*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

_____. *Antropologia filosófica* - E*nsaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Mestre Jou, 1977 [1944].

_____. *O mito do Estado*. Lisboa: Publicações Europa-América.

_____. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Economica, 1993 [1919].

CASTELLS, Manuel. *A era da informação: econômica, sociedade e cultura, vol. Vol.1. Sociedade em rede.* São Paulo: Paz & Terra, 1996.

_____. *A era da informação: econômica, sociedade e cultura, vol. Vol.2. O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. *A era da informação: econômica, sociedade e cultura, vol.3. Fim do Milênio.* São Paulo: Paz & Terra, 1996.

CASTORIADIS, Cornelius. *Instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

CERQUI, Daniela; KILANI, Mondher. “Notice biographique de Gérald Berthoud. Jalons d’une carrière”, Revue européenne des sciences sociales, XLIV-134, 2006

_____. "Publications scientifiques de Gérald Berthoud. 1962-2006”, Revue européenne des sciences sociales [En ligne], XLIV-134 | 2006.

CHANIAL, P. *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*.

_____. *La délicate essence du socialisme. L'association, l'individu & la République*. Le Bord de l'Eau, 2009.

CHERNILO, D. *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago: LON Ediciones, 2001.

COHEN, J. L. & ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT, 1995.

CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* [1793]. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.

CONSTANT, B.; GAUCHET, M. *Essais politiques*. Paris: Gallimard/Folio, [1815] (1997). (organização e comentários de Marcel Gauchet).

CÍCERO. *Traité des devoirs*. Traduction nouvelle précédée d'une introduction, d'une analyse et d'appréciations critiques, par M. Henri Joly, 1878.

_____. *De l'invention*. In: Oeuvres 1. Traduction de E. Greslou.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política.* São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. *Arqueologia da violência: estudos de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naiky, 2004.

_____. *A fala sagrada: mistos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

CLASTRES, Helène. *La terre sans mal. Le prophétisme Tupi-Guarani*. Paris: Seuil, 1975.

COMTE-SPONVILLE, André. Pequeno Tratado das Grandes Virtudes. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CROZIER, M.; FRIEDBERG, Erhard. L'Acteur et le Système. Paris: Le Seuil, 1977.

DEBRAY, R. (1979/1981) : *Le pouvoir intellectuel en France*. Paris : Ramsay/ *Teachers, Writers, Celebrities. The Intellectuals of Modern France.* London: New Left Books.

_____. (1980) : *Le Scribe, genèse du politique*, Grasset. Paris: Grasset.

_____. (1981/1983): *Critique de la raison politique*. Paris : Gallimard.

_____. (1991) : *Cours de médiologie générale*. Paris : Gallimard.

_____. (1992) *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris: Gallimard.

_____. (1993). *L'État séducteur : les révolutions médiologiques du pouvoir*, Paris: Gallimard.

_____. (2001). *Dieu. Un itineraire*. Odile Jacob, 2001.

_____. (2003). *Le feu sacré*. *Fonction du religieux*. Paris: Arthème Fayard.

DE MAISTRE, Joseph, *Considerations sur la France.* Londres, 2a edição, março de 1797.

DESCOMBES, VINCENT. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française* (1933–1978), Editions de Minuit, 1979

DEWEY, John. 1896. *Reconstruction in philosophy*. New York: Henry Holt and Company, 1920.

_____. *Democracy and society*. New York: The Free Pass, 1966.

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas*. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
_____. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Unesp, 2010.

DOSSE, F. *História do estruturalismo, vol. 1: O campo do signo* – 1945/1966. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

_____. *História do estruturalismo, vol. 2: O canto dos Cisnes*. São Paulo: Edusc, 2007.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

DROSZWEWSKI, W. “Quelquer Remarques sur les Rapports de la Sociologie et de la Linguistique: E. Durkheim e F. de Saussure”, in: PARIENTE, J.C. Essais sur le langage. Paris: Les Editions de Minuit, 1932.

DUMONT, Louis. *Ensaios sobre o Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.

_____. *Homo aequalis: gênese e expansão da ideologia econômica*. São Paulo: EDUSC, 2000.

_____. *L’idéologie allemande: France-Allemagne et retour*. Paris: Gallimard,1991.

DUPRÉEL, Eugène. *Sociologie générale*. Paris: PUF, 1948.

_____. *Les sophistes*. Paris: Editions Du Griffon, 1948.

DUPUY, Jean-Pierre. *Introdução à Crítica da Ecologia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

DURKHEIM, E. *A ciência social e a acção*. São Paulo: DIFEL, 1970.

_____. *O suicídio*. Paris: Zahar Editores, 1982.

_____. *De la division du travail social*. Paris: Félix Alcan, 1893. thèse presentée à la Faculté des Lettres de Paris.

_____. *Textes. v.1. Éléments d'une théorie sociale*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.

_____. *Textes. v. 2. Religion, morale, anomie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.

_____. *Textes. v. 3. Fonctions sociales et institutions*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

_____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968.

_____. *Les régles de la méthode sociologique*. Paris: PUF, 1968.

_____. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Lições de Sociologia*. São Paulo: Zahar.

_____. *O dualismo da natureza humana e suas condições sociais*. In: *A ciência social e a acção*. São Paulo: DIFEL, 1970.

_____. "La science positive de la morale en Allemagne". In: Texte v.1. Éléments d'une théorie sociale. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. p.267-343.

_____. "L'individualisme et les intellectuels". In: A ciência social e a ação. São Paulo:DIFEL, 1898.

_____. "Communauté et société selon Tönnies". In: Texte v.1. Éléments d'une théorie sociale. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. p.383-390.

_____. "Les principes de 1789 et la sociologie". In: A ciência social e a ação. São Paulo: DIFEL, 1890.

_____. "Representações individuais e representações coletivas". In: Sociologia, pragmatismo e filosofia. Porto: Rés.

_____. "Pragmatismo e sociologia". In: Sociologia, pragmatismo e filosofia. Porto: Rés.

_____. "Determinação do fato moral". In: Sociologia, pragmatismo e filosofia. Porto: Rés.

DZIMIRA, Sylvain. *Marcel Mauss, savant et politique*. Paris: La Découverte, 2007.

_____. "Une Vision du Paradigme du Don: Don, Juste Milieu et Prudence", 2006.

_____. “Don, science, morale et politique”, Revue du MAUSS 1/2006 (no 27) , p. 252-268.

_____. “Le paradigme du don : paradigme antiparadigmatique des paradigmes socio-économiques ? Contribution anti-utilitariste pour une association des forces théoriques anticapitalistes et réformistes”, Revue du MAUSS 1/2003 (no 21) , p. 355-382.

ECO, UMBERTO. *O signo*. Lisboa: Presença, 1973.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, volume I: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *O processo civilizador, volume II: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

D'ENTRÈVES, M. P.; BENHABIB, S. *Habermas and The Unfinished Project of Modernity*. Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1996.

FERRY, J-.L. H*abermas. L’Éthique de la communication*, Paris, 1987, PUF.

FLORESCU, V. "Rhetoric and its Rehabilitation in Contemporary Philosophy". Philosophy and Rhetoric, 1970, p.193-224.

_____. *La Rhétorique et la Néorhetórique*. Genèse, Évolution, Perspectives. Paris/Bucuresti: Editura Academiei, 1982.

FLYNN, B. *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*. Evanston, III: Northwestern University Press, Evanston, 2005.

FOURNIER, M. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard, 1994.

FRANK, David A. “1958 and the Rhetorical Turn in 20th-Century Thought.” Review of Communication 11 (2012): 239-252.

_____. "A Traumatic Reading of Twentieth Century Rhetorical Theory: The Belgian Holocaust, Malines, Perelman and de Man." Quarterly Journal of Speech 93 (2007): 308-343.

_____.Book Chapter in Jewish Rhetorics. Eds Michael Bernard-Donals and Janice Fernheimer. Chapter title: “The Jewish Rhetoric of the Twentieth Century: Chaïm Perelman, Double Fidélité, and the Pre-Holocaust Roots of the New Rhetoric Project”, 2015.

_____. (2003). After the new rhetoric. Quarterly Journal of Speech, 89(3), 253-66.

_____. & Bolduc, M. K. (2003). Chaim Perelman’s 'First philosophies and regressive philosophy': Commentary and translation. Philosophy and Rhetoric, 36(3), 177-88.

_____. & Michelle Bolduc. "From Vita Contemplativa to Vita Activa: Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca's Rhetorical Turn."

_____. (1997). The new rhetoric, Judaism and post-Enlightenment thought: The cultural origins of Perelmanian philosophy. Quarterly Journal of Speech, 83(3), 311331.

_____. (1998). Dialectical rapprochement in the new rhetoric. Argumentation and Advocacy, 33(3), 111137.

_____. (2003a). After the new rhetoric. Quarterly Journal of Speech, 89(3), 253261.

_____. (2003b). The Jewish counter-model: Talmudic argumentation, The new rhetoric project, and the classical tradition of rhetoric. The Journal of Communication and Religion, 26(2), 163195.

FRIEDRICHS, R. W. Sociologia de la sociologia. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2009.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *História da sexualidade. 3 vol: 1. A vontade de saber, 2. O uso dos saberes, 3. O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1984-1988.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Dits et écrits. vol. 1 : 1954-1975*. Paris, Gallimard, 2001.

_____. *Dits et écrits. vol. 2: 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001.

FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. New York: MacMillan, 1982.

FOISNEAU, L. “De Machiavel à Hobbes: efficacité et souveraineté dans la pensée politique moderne”; in: RENAUT, A (dir.). *Naissances de la modernité. Histoire de la Philosophie Politique (Tome II)*. Paris: Calmann-Lévy, 1999.

FUMAROLI, M. *L’Âge de l’Eloquence: Rhétorique et ‘res literaria’ de la Renaissance au seuil de l’Époque Classique*. Paris: Albin Michel, 1994 (1ª edição, 1980).

_____. *La Diplomatie de l’Esprit*: de Montaigne à la Fontaine. Paris: Gallimard, 1998.

_____. *Histoire de la Rhétorique dans l'Europe Moderne.* Paris: PUF, 1999.
FURET, F. *Penser la Révolution* Française. Paris: Gallimard, 1979.

_____. *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XX° siècle. Paris: Robert Lafont/Calmann-Lévy*, 1995.

FURET, F; OZOUF, M. (org.). *Dictionnaire critique de la Révolution Française*. Paris: Flammarion, 1988.

GADAMER. *Verdade e método I*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Verdade e método II*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GAUCHET, M. "Politique et société: la leçon des sauvages" (1975); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. "L'Expérience totalitaire et la pensée de la politique" (1976); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. "La Dette du sens et les racines de l'État. *Politique de la religion primitive"* (1977); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. "De l'Avénement de l'Individu à la Découverte de la Société" (1979); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. "Les droits de l'homme ne sont pas une politique" (1980); in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. *Le Désenchantement du Monde*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.

_____. "Constant: le liberalism entre droit et l'histoire" (1986); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. "Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme"; in: CONSTANT, B. (1997). *Essais politiques*. Paris: Gallimard/Folio. (organização e comentários de Marcel Gauchet).

_____. "Necker, une lecture politique de la Révolution française" (1988); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *La Révolution des droits de l'homme*. Paris: Gallimard, 1989.

_____. "Tocqueville, l'Amérique et nous. *Sur la genèse des sociétés démocratiques"* (1980); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005, p.305-403.

_____. "On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire. Réponse à Emmanuel Terray" (1991); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. “L´État au mirroir de la raison d’État” (1994); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *La religion dans la democratie*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. *Le Revolution de pouvoirs: la souveraineté, le peuple et la representation. 1789-1799.* Paris: Gallimard, 1995.

_____. “Les Tâches de la Philosophie Politique” (1998); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. *La condition historique*. Paris: Gallimard, 2003.

_____. *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. “Fin de la religion?”; in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. “Sur la religion. *Un échange avex Paul Valadier”*; in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. “Croyances religieuses, croyances politiques”; in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. “L’École à l’école d’elle-même. *Contraintes et contradictions de l’individualisme démocratique”*; in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. “Sous l’amour de la nature, la haine des hommes"; in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. “Essai de psychologie contemporaine, I. *Un nouvel âge de la personalité”*; in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. “Essai de psychologie contemporaine, II. *L’inconscient en rédéfinition"*; in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. “Quand les droits de l’homme deviennent une politique”; in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. *Un monde désenchanté?*. Paris: Atelier/Ouvrières, 2004.

_____. “Les figures du politique”; (2005) in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. “Le problem européen” (2004); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *L'Avènement de la démocratie*, t. 1, *La Révolution moderne*. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *L'Avènement de la démocratie*, t.2. *La crise du libéralisme*. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *L'Avènement de la démocratie*, t. 3, *À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, Gallimard. Paris, 2010.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. São Paulo: LTC, 1989.

GELLNER, Ernst. *Antropologia e política: revoluções no bosque sagrado*. Rio: Jorge Zahar, 1997.

GIDDENS, A. *Novas Regras do Método Sociológico.* São Paulo: Zahar, 1976.

_____. *A constituição da sociedade.* São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GIDDENS, Anthony. *Estado-Nação e Violência*. São Paulo: Edusp, 2001.

GIDDENS, A. *Capitalismo e moderna teoria social*. Lisboa: Editorial Presença, 2005.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GOETHE, J. W. von. *Maximes et réflexions*. Paris: Brockhaus et Avenarius, Libraire editeurs, 1842.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *Façons de parler*. Paris: Minuit, 1987.

GOULDNER, Alvin. *The coming crisis of western sociology*. Equinox, 1970.

GRAMSCI, A. “Os intelectuais. O princípio educativo”. In: *Cadernos do cárcere, vol 2.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. “O moderno príncipe”. In: Cadernos do cárcere, vol.5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

GRAEBER, David; LANNA, Marcos. “Comunismo ou comunalismo? A política e o "Ensaio sobre o dom"”. *Rev. Antropol.* [online]. 2005, vol.48, n.2, pp. 501-523.

GRANGER, G. G. *Pensée formelle et sciences de l’homme*. Paris: Aubier/Montaigne, 1967.

GROSS, A. G.; DEARIN, R. D. *Chaim Perelman*. New York: State University of New York Press, 2003.

_____."Perelman's Life and Influence", in GROSS, A. G.; DEARIN, R. D. Chaim Perelman. New York: State University of New York Press, 2003.

GROSS, A. G. Rhetoric as a Technique and a Mode of thruth: Reflections on Chaim Perelman.Philosophy and Rhetoric, Volume 33, Number 4, 2000, pp. 319-335

GUENIFFEY, P. *La politique de la Terreur: essai sur la violence révolutionnaire (1789-1794)*. Paris: Gallimard, 2000.

GUILHAUMOU, Jacques. “Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose”. *Revue d'histoire des sciences humaines, Naissance de la science sociale (1750-1850)*, 2006, 15, p.117-134.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. *A Reinvenção do Mundo. Um Adeus ao século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. *A força da Convicção. Em que podemos crer?*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines*. Paris: Éditions Ophrys, 1974.

_____. *Les origines de l’herméneutique*. Paris: Payot, 1988.

HAARSCHER Guy, INGBER Léon, *Justice et argumentation. Essais à la mémoire de Chaïm Perelman*. Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, 1986.

_____. « La rhétorique de la raison pratique. Réflexions sur l'argumentation et la violence », Revue internationale de philosophie, XXXIII, n° 127-128, 1979.

_____.« La philosophie du droit et la "Nouvelle Rhétorique" », Revue de synthèse, IIIe série, n° 118-119, avril-septembre 1985.

HABERMAS, J. *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. São Paulo: UNESP, 2011 [1962].

_____. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgelischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1990 [1962].

_____. “Política cientificada e opinião pública” (1964); *La technique et la Science comme ‘ideologie’*. Paris: Gallimard, 1973.

_____. “Connahissance et intérêt” (1965); *La technique et la Science comme ‘ideologie’*. Paris: Gallimard, 1973.

_____. “Progresso técnico e mundo social da vida” (1966); *La technique et la Science comme ‘ideologie’*. Paris: Gallimard, 1973.

_____. “Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel de Jena” (1967); *La technique et la Science comme ‘ideologie’*. Paris: Gallimard, 1973.

_____. “La technique et la Science comme ‘ideologie’” (1968); *La technique et la Science comme ‘ideologie’*. Paris: Gallimard, 1973.

_____. “Doutrina clássica da política e suas relações com a filosofia social”; in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011, p.25-80.

_____. “Direito natural e Revolução”; in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

_____. “A crítica de Hegel à Revolução Francesa”; in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

_____. “Sobre os escritos políticos de Hegel”; in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

_____. “Recensão bibliográfica sobre a discussão filosófica em torno de Marx e do Marxismo” (1957) in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

_____. “Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica” (1960); in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

_____. “Tarefas Críticas e Tarefas Conservadoras da sociologia”; in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

_____. “Dogmatismo, razão e decisão: sobre teoria e práxis na civilização cientificizada”; in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

_____. “Consequências práticas do progresso técnico-científico”; in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

_____. “A democratização da sociedade: uma politização da ciência?” (1963); in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

_____. *Lógica das ciências sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 [1967].

_____. *Connaissance et intérêt*. Paris: Gallimard, 1976 [1968].

_____. “Introdução à nova edição. Algumas dificuldades na tentativa de mediar teoria e práxis (1978)” in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

_____. "On Systematically Distorted Communication" (1970). *Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosphy*, 13, 205-218.

_____. “Towards of communicative competence” (1970). *Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosphy*, 13:1-4, 360-375, 1970.

_____. *Perfiles Filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975 [1971].

_____. *Profils philosophiques et politiques*. Paris: Gallimard, 1974 [1971].

_____; LUHMANN, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

HABERMAS, J. “Théories relatives à la verité” (1972). In: *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris: PUF, 1987.

_____. “Postface” (1973); in: *Connaissance et intérêt*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Raison et legitimité*. Paris: Payot, 1978 [1973].

_____. “Le role de la philosophie au sein du marxisme” (1974); in: *Après Marx*. Paris: Fayard, 1985.

_____. “Pour une reconstruction du materialisme historique” (1975); in: *Après Marx*. Paris: Fayard, 1985.

_____. “Les problèmes de la legitimation dans l’État Moderne” (1975); in: *Après Marx*. Paris: Fayard, 1985.

_____. “Le Matérialisme historique et le development des structures normatives” (1976); in: *Après Marx*. Paris: Fayard, 1985.

_____. “Histoire et evolution” (1976); in: *Après Marx*. Paris: Fayard, 1985.

_____. *Après Marx*. Paris: Fayard, 1985 [1976].

_____. “Signification de la pragmatique universelle” (1976). In: *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris: PUF, 1987.

_____. “Ciências sociais Reconstrutivas versus Ciências Sociais Compreensivas” (1980); in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Teoria do agir comunicativo. 2 vol. 1: Racionalidade da ação e racionalização social; 2: Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1981].

_____. “A filosofia como guardador de lugar e como intérprete” (1981); in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. “Explicitations du concept d’activité communicationelle” (1982); in: *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris: PUF, 1987.

_____. “Notas Programáticas para a fundamentação de uma Ética do Discurso” (1983); in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. “Consciência Moral e Agir Comunicativo” (1983); in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes: 2000 [1985].

_____. “Direito e moral (Tanner Lectures, 1986)”; in: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Volume II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. “A soberania do povo como processo” (1988); in: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Volume II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990 [1988].

_____. “Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem” (1988); in: *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. “A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes” (1988); in: *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. “Individuação através de socialização” (1988); in: *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. "Prefácio à Nova Edição” (1990); in *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. São Paulo: UNESP, 2011 [1962].

_____. “Cidadania e Identidade Nacional”; in: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Volume II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Editora Piaget (1991).

_____. *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001 [1991]

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. 2 vol. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 [1992].

_____. *A inclusão do outro. Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002 [1996].

_____. "Três modelos normativos da democracia" (versão ampliada de 1992); in: *A inclusão do outro. Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002 [1996].

_____. "Sobre a coesão interna entre Estado de direito e democracia" (1994); in: *A inclusão do outro. Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002 [1996].

_____. *Verité et justification*. Paris: Gallimard, 2001 [1999].

_____. “Nach dreiβig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse”. Hamburg: Feliz Meiner Verlag, 2008, p.357-366.

_____. *Philosophische texte*. Fünf Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

HABIB, Cl.; MOUCHARD, Cl. *La Démocratie à l'oeuvre: autour de Claude Lefort*. Paris: Editions Esprit, 1993.

HALEVY, E. *La Formation du Radicalisme Philosophique, 3 vol. Vol.1: La jeunesse de Bentham; vol.2: L'Évolution de la Doctrine Utilitaire. De 1789 à 1815; vol.3. Le radicalisme philosophique*. Paris: Felix Alcan, 1901-4.

HARVEY. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

HAYEK, F. *O Caminho da Servidão*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010 [1944].

_____. *Direito, Legislação e Liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política. Vol. 1: Normas e Ordem* [1973]*; vol.2. A Miragem da Justiça* [1976]*; vol.3. A ordem política de um povo livre* [1979]. São Paulo: Visão, 1985.

HELD, D. *A democracia, o Estado-Nação e o sistema global*. Lua Nova, n.23, 1991, p. 145-194.

HELD, D.; McGREW, A. *Prós e contras da globalização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HELD, David. *Modelos de democracia*. Paideia, 1987

HEGEL, G. W. F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural.* São Paulo: Loyola, 2007 [1802].

_____. *Fenomenologia do espírito* [1807]. São Paulo/Petrópolis: Editora Universitária São Francisco/Vozes, 2002.

_____. *Filosofia do direito* [1821]. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

_____. *Filosofia da história* [1822]. Brasília: Unb, 1999.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofia. Três tomos* [1805-1830]. México - Buenos Aires: Fundo de Cultura, 1955.

HESSE, M. "Science and Objectivity". in: THOMPSON, J. B. HELD, D (ed.). *Habermas Critical Debates.* Cambrigde, Massachusetts: MIT Press, 1982.

HIRSCHMANN, A. O. *Paixões e interesses: argumentos politicos a favor do Capitalismo antes de seu triunfo.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Retórica da Intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1992.

HOBBES, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOBSBAWM, E. *A Era das Revoluções. Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2003.

_____. *A Era do Capital. 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1996.

_____. *A Era dos Impérios. 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2003.

_____. *Era dos Extremos. O Breve Século XX. 1914-1991.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOCART, A.-M. *Rois et Courtisans*. Paris: Seuil, 1978 (com Introdução de Rodney Neddham).

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles. Introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HONNETH. A.; JOAS, H. (ed.). *Communicative Action*. *Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1991.

HONNETH. A. et al (org.). *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightments*. Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1992.

HONNETH, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Massachussets/London, England: MIT Press, 1991.

_____.; WRIGHT, Ch. W (ed.). *The Fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*. Newy York: University of New York Press, 1995 [1990].

_____. *Luta pelo reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais.* São Paulo: Ed. 34, 2003 [1992].

_____. *Reification: A Recognition-Theoretical View*. Oxford University Press, 2007.

_____. *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Cambridge: Polity Press, 2007 [2000].

_____. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critial Theory*. New York: Columbia University Press, 2009 [2007].

_____. "Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: on the Idea of 'Critique in The Frankfurt School'", in: *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critial Theory*. New York: Columbia University Press, 2009 [2007], p.43-53.

_____. "Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy"; in: id. *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Cambridge: Polity Press, 2007, p.3-48.

_____. *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press, 2012.

_____. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Columbia University Press, 2014.

HONNETH. A.; FRASER, Nancy. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*.Verso, 2003.

HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Guadalupe, 1973.

_____. "Teoria Tradicional e Teoria Crítica" (1937); in: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.117-134.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Introduction à l'ouvre sur le Kawi*. Paris: Ed. du Seuil, 1974 [1835-1836]

HUSSERL, E. *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenlogia Transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

JACOB, A. *Introdução à Filosofia da Linguagem*. Portugal: Rés, 1984

JAKOBSON, R. *Essais de linguistique générale. I e II*. Paris: Ed. Minuit, 1963, 1973.

JAY, Martin. *The Dialetical Imagination: history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research (1923-1950)*. Londres: Heinemann, 1973.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio.* São Paulo: Ática, 1996.

JARDIM ANDRADE, R. *Le structuralisme et la question du sujet: la formation du champ sémiologique*. Lille: ANRT, 2000.

JOAS, H. *La créativité de l'agir*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Crítica da faculdade de juízo*. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

_____. *Que significa orientar-se no pensamento?*.

_____. Resposta à pergunta: Que é "esclarecimento?".

_____. Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade.

_____ et al; GUINSBURG, J. (org.). *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *O conflito das faculdades*. Tradutor: Arthur Morão. Covilha, Portugal: LusoSofia:press, 2008 Disponível em: www.lusosonia.net.

KAHN, Victoria. *Machiavellian rhetoric: from the couter-reformation to Milton*. Princeton, New Jersey. Princeton University Press.

KANTOROWICZ, E. H. *Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia Política Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KARSENTI, B. *L'homme total: Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF, 1997.

_____. *La société en personnes: études durkheimiennes*. Paris: Economica, 2006.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.

KÖGLER, Hans-Herbert. *The power of dialogue. Critical hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Cambridge: MIT, 1999.

_____. "Critical Hermeneutics"; in: GIVEN, L. M. (ed.). The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods. Los Angeles: SAGE Publications, 2008.

KOLAKOWSKI, L. *Las principales corrientes del marxismo. Su nascimento, desarollo y dissolución. 3 vol: 1. Los Fundadores; 2. La edad de oro; 3. La crisis*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

KOSELECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 1999.

_____; et al. *O conceito de história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

KUHN, Thomas. *Estrutura das revoluções científicas*. Perspectiva.

LACLAU, E; MOUFFE, Ch.. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London/New York: Verso, 2001.

LACLAU, E. *Política e Ideologia na Teoria Marxista. Capitalismo, Fascismo e Populismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *Emanipação e Diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

_____. *Razão populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

_____. *Los Fundamentos Retóricos de la Sociedad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

MANIN, B. *The principles of representative government*. New York: Cambridge University Press, 2011.

LAFONT, C. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1999.

LAHIRE, Bernard. *Homem plural: as molas da ação*. Lisboa: Instituto Piaget, 2010.

LAKATOS, Imre. "History of Science and Its Rational Reconstructions". *Boston Studies in the Philosophy of Science*, VIII, p.91-136.

LATOUCHE, Serge. *Le procès de la science sociale*. Paris: Anthropos, 1984.

LATOUCHE, S. *A Ocidentalização do Mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. Petrópolis: Vozes, 1994 [1989].

LAUFER, Romain. "Rhétorique et politique"; in: MEYER, M. (org.). De la métaphysique à la rhétorique, essais à la mémoire de Chaïm Perelman avec un inédit sur la logique. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1986.

LAVAL, C. *L'ambition sociologique*. Paris: La Découverte/M.A.U.S.S, 2002.

LAVALLE, A. G.; HOUTZAGER, P. & CASTELLO, G. "Democracia, pluralização da representação e sociedade civil". Lua Nova, n° 67. São Paulo, 2006a. pp. 49-103.

_____. "Representação política e organizações civis: Novas instâncias de mediação e os desafios da legitimidade". Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 21, nº 60, 2006.

LEFORT, Claude. *Élements d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Un Homme en Trop. Reflexions sur "L'Archipel du Goulag"*. Paris: Editions du Seuil, 1976.

_____. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. Les *Formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. "L'échange et la lutte des hommes" (1951); in: Les *Formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. "Société 'sans histoire' et historicité" (1952); in: Les *Formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. "L'aliénation comme concept sociologique" (1955); in: Les *Formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. "L'idée de 'personalité de base' (1951); in: Les *Formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. “Ambiguités de l’anthropologie culturelle: introduction àl’oeuvre d’Abram Kardiner” (1969); in: Les *Formes de l’histoire: Essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. “Capitalisme et Religion au XVIe siècle: le problème de Weber” (1952); in: Les *Formes de l’histoire: Essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. “Machiavel: la dimension économique du politique” (1974); in: Les *Formes de l’histoire: Essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. “L’oeuvre de pensée et l’histoire” (1970); in: Les *Formes de l’histoire: Essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. “Machiavel et les jeunes” (1971); in: Les *Formes de l’histoire: Essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. “Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx: la politique et le ‘réel’” (1960); in: Les *Formes de l’histoire: Essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. “Marx: d’une vision de l’histoire à l’autre” (1965); in: Les *Formes de l’histoire: Essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. “La naissance de l’idéologie et l’humanisme” (1973); in: Les *Formes de l’histoire: Essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. “Esquisse d’une genèse de l’idéologie dans les sociétés modernes” (1974); in: Les *Formes de l’histoire: Essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. *Le Travail de l’oeuvre de Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “Direitos do homem e política (1979)”; in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “A Lógica totalitária” (1980); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “Stalin e o estalinismo” (1980); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “A imagem do corpo e o totalitarismo” (1979); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “A questão da Revolução” (1976); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “A insurreição húngara” (1971); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “Uma outra Revolução” (1977); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “Volta da Polônia” (1971); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “Alargar as fronteiras do possível” (1981); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “La question de la démocratie” (1983); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “Les droits de l’homme et l’État-providence” (1984); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “Hannah Arendt et la question du politique” (1985); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “La Terreur révolutionnaire” (1983); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “Penser la révolution dans la Révolution Française” (1980); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “Edgar Quinet: la Révolution manquée” (1983); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “La Révolution comme príncipe et comme individu” (1984); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “Relecture du *Manifeste Communiste”* (1986); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “Réversibilité: liberté politique et liberte de l’individu” (1982); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “De l’egalité à la liberté. Fragment d’interprétation de *De la démocratie en Amérique”* (1978); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “Permanence du théologique-politique?” (1981); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “Mort de l’immortalité?” (1982); *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. *Ecrire à le preuve du politique*. Paris:Calmann-Lévy, 1992.

_____. *La Complication: retour sur le comunisme*. Paris: Fayard, 1999.
_____. *Le Temps Present. Écrits 1945-2005.* Belin, 2007.

LENOBLE, J. BERTEN, A.. *Dire la norme: droit, politique et énonciation*. Belgique, Bruyland/Paris: L.G.D.J., 1996.

LEROI-GOUHRAN, André. *Le geste et la parole. I. Technique et langage; II. La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel, 1961-1965.
LÉVI-STRAUSS, Claude. Estruturas elementares do parentesco. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Cl. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955].

_____. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 1989 [1962].

_____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1975.

_____. "Jean-Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem", in *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976 [1973].

_____. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976 [1973].

_____. "Introdução à obra de Marcel Mauss"; in: Mauss, Marcel. Antropologia e sociologia. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. Race et histoire. Paris: UNESCO, 1952.

LUKACS, G. *Histoire et Conscience de Classe: Essais de Dialectique Marxiste*. Paris: Les Editions Minuit, 1960 [1922].

LYOTARD, J-.F. *A Condição Pós-Moderna*. José Olympio, 2008.

MCCARTHY, Th. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge/London: MIT Press, 1978.

_____. "Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics"; in: THOMPSON, J. B. HELD, D (ed.). *Habermas Critical Debates.* Cambrigde, Massachusetts: MIT Press, 1982.

_____. "Practical Discourse: on the Relation of Morality to Politics"; in: CALHOUN, C (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/London: MIT Press, 1992.

_____. "Philosophy and Social Practice: avoiding the Ethnocentric Predicament"; HONNETH. A. et al (org.). *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightments*. Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1992.

_____. “Complexity and Democracy, or the Seducements of Systems Theory,” *New German Critique*, 35 (1985): 27-53; reprinted in Communicative Action, A. Honneth and H. Joas, eds. (MIT Press and Polity Press, 1991).

MACINTYRE. *Depois da virtude*. Bauru: Edusc, 2004.

MAIRET, Bernard. *Les Six Livres de la République et la fondation moderne de l'État profane*. In: BODIN, Jean. *Les six livres de la République*.

MAIRET, Bernard. *Le príncipe de souveraineté: histoires et fondements du pouvoir moderne*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. “Les Six Livres de la République et la fondation moderne de l'État profane”. In: BODIN, Jean. *Les six livres de la République. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583.* Édition et présentation de Gérard Mairet. Paris: Librairie générale française, 1993, 607 pp.

MAGNELLI, A. *Razões da Vida: a Justificação Sociológica dos Valores em E. Durkheim*. Dissertação de Mestrado, IESP-UERJ, 2010.

_____. *“Figurações do político e políticas da verdade no pensamento (pós)revolucionário*”. Cadernos do Sociofilo, v. 4, p. 200-299, 2014.

MANENT, P. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1987.

_____. *Les Liberaux*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Tocqueville et la nature de la démocratie.* Paris: Arthème Fayard, 1993.

_____. *Cours familier de philosophie politique*. Paris: Fayard, 2001 (reed Gallimard 2004)

_____. “La crise du libéralisme”. *Commentaire*, no. 141, Printemps, 2013.

MANNHEIM, K. *Essays on sociology and social psychology*. London: Routledge, 1957.

_____. *Ideologia e utopia*. Rio: Jorge Zahar, 1976.

_____. *Sociologia da cultura*. São Paulo: Perspectiva.

_____. *Essays on sociology of knowledge*. Oxford: Routledge, 1952.

_____. *Diagnóstico de nosso tempo*. São Paulo: Zahar, 1967.

_____. *O homem e a sociedade*. São Paulo: Zahar, 1962.

_____. *Liberdade, poder e planificação democrática*. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe*. Francoforte sul Meno: Giuseppe Baer Librajo, 1852.

MANELI, Mieczyslaw. *A nova retórica de Perelman. Filosofia e Metodologia para o Século XXI*. Barueri, SP: Manole, 1994.

MARSHALL. T., H., *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967 [1963]

MARX, K.; ENGELS, F. *Ideologia Alemã.* São Paulo: Boitempo [1845].

_____*. Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo [1848].

MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010 [1843].

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel.* São Paulo: Boitempo, 2010 [1844]

_____. *Manuscritos-econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010 [1844]

_____. *18 Brumário de Louis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2010 [1852].

MATIEUCCI, N. "Soberania"; in: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. Dicionário de política. Brasília: Editora UNB, 1998, 11a edição, p.1179-1188.

MAUSS, Marcel. *Antropologia e sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Les Éditions Minuit, 1968.

_____. *Oeuvres. 2. Representations collectives et diversité des civilisations*. Paris: Les Éditions Minuit, 1968.

_____. *Oeuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie.* Paris: Les Éditions Minuit, 1969.

_____. "Appréciation sociologique du bolchevisme". *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 31 (1): 103-132, 1924.

_____; FOURNIER, M. (org.). *Écrits politiques*. Paris: Fayard, 1997.

MCLELLAN, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971.

MEAD, G. H. *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962 [1934]

_____. *Movements of thought in the nineteenth century*. Chicago: The University of Chicago Press, 1936.

MERLEAU-PONTY, M. *Humanisme et Terreur*. *Essais sur le Problème Communiste*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1945].

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991 [1960].

_____. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, [1964]

MERQUIOR, J. G. *De praga a Paris: o surgimento, a mudança e a dissolução da idéia estruturalista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MEYER, Michel. *La rhétorique*. Paris: PUF, 2004.

MEYER, Michel (dir.). *Histoire de la rhétorique: des Grecs à nos jours*. LGF, 1999.

_____ (org.). *Perelman: le renouveau de la thétorique*. Paris: PUF, 2004.

MEYER, M. (org.). *De la métaphysique à la rhétorique: essais à la mémoire de Chaïm Perelman avec un inédit sur la logique*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986.

MEYER, M. Avant-Propos. "Y a-t-il une modernité rhétorique?", in: MEYER, M. (org.). De la métaphysique à la rhétorique, essais à la mémoire de Chaïm Perelman avec un inédit sur la logique. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1986.

MEYER, M. "Pour une Anthropologie Rhétorique", in: MEYER, M. (org.). De la métaphysique à la rhétorique, essais à la mémoire de Chaïm Perelman avec un inédit sur la logique. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1986.

MOLINA, E. *Le Défi du politique: totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*. Paris: Hartmann, 2005.

MORIN, Edgar. *L'Homme et la mort*, Paris, Le Seuil, 1951.

_____. *Le Cinéma ou l'Homme imaginaire*, Minuit, 1956.

_____. *Les Stars*, Paris, Le Seuil, 1957.

_____. *Autocritique*, Paris, Le Seuil, 1958.

_____. *L'Esprit du temps*, *tome 1, Névrose*. Paris, Grasset, 1983.

_____. *Introdução à política do homem – Argumentos Políticos*. Rio de Janeiro: Forense, 1965.

_____. *Le vif du sujet*, Paris, Le Seuil.

_____. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris, Seuil, 1973.

_____. NAHOUM, Irène. *L'Esprit du temps, tome 2, Nécrose*, Paris, Grasset, 1975.

_____. *Para sair do século XX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1986.

_____ (et al.); FISCHLER, Cl (org.). *Arguments* 2. *Marxisme, Révisionisme, Méta-Marxisme* (com artigos de Edgar Morin, Kosta Axelos, Jean Duvignaud, Roland Barthes, dentre outros). Paris: Union Générale d'Éditions, 1976;

_____ (et al.); BIEGALSKI, Ch. (org.). *Arguments* 3*. Les Intellectuels. La Pensée Anticipatrice.* Paris: Union Générale d'Éditions, 1976

_____. *Le méthode. Vol 1. La nature de la nature* (1979), in: La Méthode, 6 vol. Paris: Seuil, 2008.

_____. *Le méthode. Vol 2. La vie de la vie* (1981). in: La Méthode, 6 vol. Paris: Seuil, 2008.

_____.*De la Nature de l'URSS*, Paris, Fayard, 1983.

_____. *Sociologie*, Paris : Fayard, 1984.

_____. *Le méthode. Vol 3. La Conaissance de la connaissance* (1984). in: La Méthode, 6 vol. Paris: Seuil, 2008.

_____. *Le méthode. Vol 4. Les Idées*. in: La Méthode, 6 vol. Paris: Seuil, 2008.

_____. *Le méthode. Vol 5. L'identité humaine*. in: La Méthode, 6 vol . Paris: Seuil, 2008.

_____. *Le méthode. Vol 6. L'Éthique*. in: La Méthode, 6 vol. Paris: Seuil, 2008.

_____. *Terre-Patrie*, Paris, Le Seuil, 1993.

_____. *Introdution à une politique de l'homme*. Paris: Éditions du Seuil, 1990 (nova edição de *Introdution à une politique de l'homme – Arguments politiques* (1965), mas sem os *Arguments Politiques* e com o acréscimo de 5 artigos: "Pensée écologisée", "L'âge de fer planetaire", L'ère damocléene", "Le 'grand dessein'").

_____.; LEFORT, Cl.; CASTORIADIS, C. *Mai 68 : La Brèche, (avec Jean-Marc Coudray et Claude Lefort)*.

_____. *Meus Demônios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1996.

_____. *Pour une politique de civilisation*, Paris, Arléa, 2002.

_____. *Pour entrer dans le XXI^e siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2004 (nova edição de *Pour sortir du XX^e siècle* (1981), com acréscimo de um Prefácio).

_____. *Vers l'Abîme*, Paris: L'Herne, 2007.

_____. *Pour et contre Marx.* Paris: Flammarion, 2012.

_____. *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard, 2013.

MORISSET, Ch. *La Philosophie de l'Histoire chez Marcel Gauchet: les apports théoriques de la phénoménologie, du structuralisme et de l'herméneutique*. Memoire. Université du Québec, Montreal, setembro de 2009.

MOSCOVICI, Serge. *A máquina de fazer deuses*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. *Histoire humaine de la nature*. Paris: Flamarion, 1977.

_____. *La Société contre nature*. Paris: Gallimard, 1980.

MOUFFE, Ch. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

_____. *The Democratic Paradox.* London/New York: Verso, 2000.

NEGRI, A. *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

NEGRI, A.; HARDT, M. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Multidão: Guerra e Democracia na Era do Império* Rio de Janeiro: Record, 2004.

NISBET, Robert. *La formación del pensamiento sociológico*, 2 vol. Amorrortu, 1969.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (org.). *Habermas e a reconstrução*. Papirus, 2012.

OGDEN, C.K.; RICHARDS, I.A. *O significado de significado: um estudo da influência da linguagem sobre o pensamento e a ciência do simbolismo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

OLBRECHTS-TYTECA, L."Recontre avec la Rhétorique"; in: OLBRECHTS-TYTECA, JOHNSTONE, H. W.; (et al). La Théorie de l'Argumentation: Perspectives et Applications. Récuil publié par le Centre National Belge de Recherches Logiques. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1963.

OLBRECHTS-TYTECA, JOHNSTONE, H. W.; (et al). *La Théorie de l'Argumentation: Perspectives et Applications*. Récuil publié par le Centre National Belge de Recherches Logiques. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1963.

ORTIGUES, E. *Le discours et le symbole*. Paris: Editions montaigne, 1962.

PARIENTE, J.C. *Essais sur le langage*. Paris: Les Editions de Minuit, 1932.

PARSONS, T. *The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of recent european writes*. New York: The Free Press, 1967.

_____. *The Social System*. New York: Free Press, 1952.
PERELMAN, Ch. “Da Justiça” (1945), in: *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. “Libre examen et démocratie.” (1946). Notes et conférences 1:36–48, MLE.

_____. “Morale et libre examen.” Les cahiers du libre examen 11 (7): 3–6. Reprinted in ED.

_____. “Vérité contre démocratie.” (1948). Les cahiers du libre examen 12 (5): 7–14.

_____. “Filosofias Primeiras e Filosofia Regressiva” (1949), in: *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. “Liberdade e raciocínio” (1949), in: *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. “Le libre examen, hier et aujourd’hui.” (1949). Revue de l’Université de Bruxelles 2, n.s. (1): 39–50, MLE.

_____. “A Busca do Racional” (1950), in: *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. “Lógica e Retórica” (1950), in: *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Rhétorique et Philosophie pour une Théorie de l’argumentation en philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952 (artigos republicados em R).

_____; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. R, “O Papel da Decisão na Teoria do Conhecimento” (1955).
Com Lucie Olbrechts-Tyteca. R, “As Noções e a Argumentação” (1955).

_____; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. “La Nouvelle Rhétorique” (1956). *Les études philosophiques II* (I1): 20-29.

_____; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (1a edição, 1958, 2a edição, 1970, 3a edição, 1976).

_____. *Justice et raison*. 2 ed. Belgique: L’Université de Bruxelles, 1972 [1963].

_____. *The idea of justice and the problem of argument*. New York: Humanities Press, 1963.

_____. *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. “The New Rhetoric and the Rhetoricians: Rembrances and Comments.” (1985). Quarterly Journal of Speech 70 (2): 188–96.

PERELMAN, Ch. The new rhetoric: A theory of practical reasoning (1970), in The Great Ideas Today, in NRH

_____. “The new rhetoric and the rhetoricians: Remembrances and comments” (1984). Quarterly Journal of Speech, 70(2), 188-96.

PERELMAN, Ch. "Pierre de La Ramée et le déclin de la rhétorique". Argumentation. November 1991, Volume 5, Issue 4, pp 347-356.

PERELMAN, Ch.. STENGERS, J., DEVROEY, J.-P.(Préface). *Modernité du libre examen*. Bruxelles: Université de Bruxelles, 2009.

PIAGET, Jean. *Le structuralisme*. Paris, Que Sais-je ?, 1972.

_____. Ensaio de lógica operatória. São Paulo: Editora da USP, 1976.

_____. Études sociologiques, Librairie Droz, 1965, Genève.

_____. Sabedoria e Ilusões da Filosofia. Trad. Zilda A. Daeir. São Paulo: Difusão Européia, 1969. 200 p.

_____. A Epistemologia Genética. Trad. Nathanael C. Caixeira. Petrópolis: Vozes, 1971.

PITKIN, H. *The concept of Representation*. University of California Press, 1972.

PLATÃO. *Górgias*. Belém: Editora UFPR.

_____. *República.* Lisboa: Calouste Kulbenkian.

_____. *Fedro*. Lisboa: Guimarães Editora, 2000.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975.

POLANYI, Karl, *La Grande Transformation: Aux Origines Politiques et Économiques de Notre Temps* (Prefácio de Louis Dumont). Paris: Gallimard, 1983 [1944].

POLTIER, H. *Claude Lefort: la découverte du politique*. Paris: Michalon, 1997.

_____. *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort*. Geneva: Labor et Fides, 1998.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1975.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify.

QUINTILIANO. *De l'instituitions oratoires*. 3 vol. Paris: Garnier (Bibliotèque Latine Française), 1865.

RAWLS, J. *Teoria da justiça*. Brasília: UNB, 1981.

RENAUT, A; FERRY, L. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Editora Ensaio, 1989.

_____. *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1989.

RENAUT, A (dir.). *Naissances de la modernité. Histoire de la Philosophie Politique (Tome II)*. Paris: Calmann-Lévy, 1999.

_____. *O fim da autoridade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

REVUE DU MAUSS TRIMESTRIELLE. Rationalisme et relativisme, n° 1, 1988.

_____. Les embarras de la raison. Rationalisme et relativisme II, n°2, 1988.

_____. *Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre. Mémoires de l'utilitarisme*, no 5, 3e trimestre 1989.

_____. *Les sauvages étaient-ils démocrates ? Le problème de la vengeance* n° 7, 1990/1.

_____. *La démocratie inachevée*, n° 8, 1990/2.

_____. *Donner, recevoir et rendre : l'autre paradigme*, no 11 1er trimestre 1991,

_____. *Le don perdu et retrouvé*, n° 12, 2e trimestre 1991,

_____. *Droite? Gauche ?* n° 13, 3e trimestre 1991,

_____. *Que des milliers d'espaces politiques fleurissent!*, n° 14, 4e trimestre 1991,

_____. *Qu'est-ce que l'utilitarisme? Une énigme dans l'histoire des idées*. Nº6, 1995/2.

_____. *Dix ans d'évolution des sciences sociales. Métamorphose du MAUSS*, n° 15-16, 1er et 2e trimestres 1992.

REVUE DU MAUSS SEMESTRIELLE. n° 3 (1994 1er sem.). Pour une autre économie

_____. L'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss. n° 8 (1996 2e sem.)

_____. *Guerre et Paix entre les Sciences. Disciplinarité, inter et transdisciplinarité*. n° 10 (1997, 2e sem.)

_____. n° 9 (1997 1er sem.). Comment peut-on être anticapitaliste?

_____. n° 11 (1998, 1ersem.). Une seule solution, l'association? Socio-économie du fait associatif

_____. n° 15 (2000 1er sem.). Éthique et économie. L'impossible (re) mariage?

_____. *L'autre socialisme. Entre utilitarisme et totalitarisme*. n° 16, 2000 2e sem.

_____. n° 20 (2002 2e sem.). Quelle « autre mondialisation » ?

_____. n° 21 (2003 1er sem.). L'Alteréconomie. Quelle « autre mondialisation »? (fin)

_____. *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*. n° 23, 2004 1o sem.

_____. *Une théorie sociologique générale est-elle pensable ?*, n° 24 (2004 2e sem.).

_____. *Malaise de la démocratie. Le spectre du totalitarisme*. nº 25, 2005/1.

_____. n° 26 (2005 2e sem.). Alter-démocratie, alter-économie. Chantiers de l'espérance

_____. *De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses*. n° 27, 2006 1er sem.

_____. n° 29 (2007 1er sem.). Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand

_____. n° 30 (2007 2e sem.). Vers une autre science économique (et donc un autre monde) ?

_____. *L'homme est-il un animal sympathique? Le contr'Hobbes*. n° 31, 2008 1er sem.

_____. Revue du MAUSS semestrielle. Marcel Mauss vivant. n° 36 (2010 2e sem.).

_____. *Du Convivialisme comme volonté et comme espérance*. nº.43, 2014, 1º semestre.

_____. L'Esprit du jeu. Jouer, donner, s'adonner. n° 45 (2015 1e sem.)
RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

_____. *De l'interprétation: Essais sur Freud*. Paris: Éditions du seuil, 1965.

_____. *Ideologie et utopie*. Paris: Editions Du Seuil, 1986.

_____. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique I e II*. Paris: Éditions du seuil, 1986.

_____. *Soi-même comme um autre.* Paris: Points, 1990.

_____. *Percurso do reconhecimento.* São Paulo: Loyola, 2006.

ROUGEMONT, Denis de. *História do amor no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003 [1939].

ROSANVALLON, P. *Capitalisme utopique*. *Histoire de l'idée de marché*. Paris: Édition du Seuil, 1990 [1979].

_____. *Crise de l'État Providence*. Paris: Seuil, 1992.

_____. *Democratie inachevée: histoire de la souveraineté du people en France*. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.

ROBESPIERRE, M. de. Discursos e Relatórios na Convenção. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 1999.

ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem. A arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754). São Paulo: Martins Fontes, 1973.

_____. *Do contrato social ou princípios do direito político* (1757/1762). In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.33.

_____. *Volume 1. Ouvrages de politique*, in: Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789. Édition en ligne: www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012.

SAHLINS, M. Cultura na Prática. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

SAPIR, Edward. (MANDELBAUM, D. G., org.). *Selected Writings of Edward Sapir in language, culture and personality*. Los Angeles: University of California Press, 1973.

_____. *Language. An introduction to the study of speech*. Harcourt, Brace and World, 1949.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1975.

_____. *Cours de linguistique générale*. (Édition critique préparée par Tulio de Mauro). Paris: Payot.

SCHÜTZ, A; WAGNER, H. T. R. (ed. e org.). *Sobre a fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1759].

SCHMITT, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge/London: MIT Press, 1998.

_____. *Teología política: cuatro ensayos sobre la soberania*. Editorial Struhart & Cia.

SEARLE, J. R. *Os actos de fala*. Coimbra: Almedina, 1984.

SEIDMAN, S. *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe*. Paris: PUF, 1987.

SIEYÈS, E. J. *Qu'est-ce que le Tiers état?*. Éditions du Boucher, 2002.

SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP/Cambridge Express, 1999.

_____. *The foundations of modern political thought: volume One. The Renaissance, part one. The origins of the Renaissance*. New York: Cambridge University Press, 1978.

SMITH, A. *Teoria dos sentimentos morais*, pp. 5-28, 51-59, 139-163. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SÓCRATES. *Apologia de Sócrates.* Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

SOLJENÍTSIN, A. *Arquipélago Gulag*. 1918-1956. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

STALIN, J. Les problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S., 1952. http://michel.delord.free.fr/jstal-probecosoc.pdf,

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1950]

_____. *What's Political Philosophy?*; in: An introduction to political philosophy: Ten Essays. Detroit: Wayne State University Press, 1989. Edited with an introduction by Hilail Gildin.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Human agency and language: philosophical papers 1 e 2.* New York: Cambridge University press, 1985.

_____. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TAROT, Camille. *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris: Éditions La Découverte, 2008.

_____. *De Durkheim à Mauss: l'invention du symbolique*. Sociologie et science des religions. Paris: la découverte/Mauss, 1999.

THOMPSON, J. B. HELD, D (ed.). *Habermas Critical Debates.* Cambrigde, Massachusetts: MIT Press, 1982.

_____.*Critical Hermeneutics: a study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Mídia e Modernidade*: *uma teoria social da mídia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

TILLY, Charles. *Coerção, Capital e Estados Europeus*, São Paulo, Edusp, 1996.

TILLY, Charles. *Democracia*. Petrópolis: Vozes, 2013.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América, 2 vol*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *De la démocratie em Amérique*. *2 vol*. Paris: Gallimard, 1961.

_____. *Antigo Regime e Revolução*. Brasília: UNB.

TODOROV, Tzvetan. *Teorias do símbolo*. Lisboa: Edições 70, 1979.

_____. *Simbolismo e interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1978.

_____. *Le Siècle des Totalitarismes*. Paris: Éditions Robert Laffont, 2010.

TOULMIN, Stephen. *Usos do argumento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification. Vol. 1: Marx, Simmel, Weber, Lukács*. Paris: La Découverte, Collection Recherches, Bibliothèque du MAUSS, Paris, 1997.

_____. *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification. Vol. 2: La théorie critique, de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Paris: La Découverte, Collection Recherches, Bibliothèque du MAUSS, 1998.

_____. *Complexités du posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*. Paris: L'Harmattan, Collection Diagonale Critique, 2006).

_____. *Teoria social realista. Um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte : UFMG, 2010.

_____. *"Théorie critique ou critique théorique de l''asociété'". Dialogue constructif entre Freitag, Gauchet, Habermas et quelques autres",* in Cahiers de recherche du Groupe Interuniversitaire d'Etude de la Postmodernité (G.I.E.P., Montréal), no. 54, pp. 1-80, 2001.

_____. "*Les conditions de possibilité de la connaissance de l'objet et de l'objet de la connaissance en sociologie*", Revue du MAUSS, 24, 2, pp. 375-387, 2004.

_____. "*The Age of Epigones: Post-Bourdieusian Social Theory in France*", pp. 69-81 in Delanty, G. (ed.): Handbook of Contemporary European Social Theory. London: Routledge, 2006.

_____. *"Metatheory, Social Theory, Sociological Theory. Postscript to the English translation"*, pp. 290-303 in Vandenberghe, F.: A Philosophical History of German Sociology. London: Routledge, 2009.

_____. *"Language, Self and Society. Hermeneutic Reflections on the Internal Conversations That We Are"*, Manuscript, 2009.

_____. "Entre la voix et la croix, le don et la donation". Revue du Mauss permanente, 2009

WALZER, M. *Esferas da justiça. Walzer, M. (2003): Esferas da justiça. Uma defesa do pluralismo e da igualdade,* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Interpretation and Social Criticism*. The Tanner Lectures on Human Values. Lecionado na Universidade de Harvard, 13-14 de Novembro, 1985. Disponível em: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/w/walzer88.pdf.

WEBER, Max. *Economia e sociedade. 2 Vol*. Brasília: UNB, 2004.
_____. *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Plon (traduits et introduits par Julien Freund). Paris: Plon, 1965.

WERNECK VIANNA, L. Revolução Passiva. Rio de Janeiro: Revan, 1997

_____. "O Ator e os Fatos: A Revolução Passiva e o Americanismo em Gramsci", in: WERNECK VIANNA, L. Revolução Passiva. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

_____. "Observador Político", seleção de artigos de conjuntura 2010-2114. Disponível em: http://www.acessa.com/gramsci/?page=visualizar&id=1745.

WHORF, Benjamin. *Linguistique et anthropologie. Les origins de la sémiologie*. Paris: Denoël, 1969.

ZACCAI-REYNERS, Nathalie. *Le monde de la vie*. *3 vol: 1. Dilthey et Husserl; 2. Schütz et Mead; 3. Après le tournant sémiotique.* Paris: Editions du CERF, 1995.

ZÏZEK, Slavoj. *Em defesa de causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.