

MAQUIAVEL, LEFORT E A REPRESENTAÇÃO

Bruno Santos Alexandre¹

Resumo: Trata-se, neste trabalho, de investigar a noção de representação na filosofia política de Maquiavel, a partir da leitura que Claude Lefort faz dela. Dessa maneira, a hipótese do presente artigo é de uma articulação entre a representação em um nível simbólico com a representação em um nível institucional. Ainda que ambas se mostrem necessárias para a compreensão do fenômeno político, de acordo com Lefort, ocorreria ainda uma ordem de prioridade ou antecedência de uma sobre a outra: no caso, a prioridade do primeiro tipo de representação (simbólica) sobre o segundo (institucional), a qual acompanha a distinção estabelecida por ele entre o político (*le politique*) e a política (*la politique*). Tal lição Lefort argumenta ter aprendido com o republicano renascentista Maquiavel, no interior da qual reside, ademais, até mesmo a decifração de uma lógica democrática para o presente.

Palavras-chave: Maquiavel. Lefort. Representação.

MACHIAVELLI, LEFORT AND REPRESENTATION

Abstract: The aim of this work is to investigate the concept of representation in the political philosophy of Machiavelli, based on Claude Lefort's interpretation of it. Thus, the hypothesis of this article is an articulation between representation on a symbolic level and representation on an institutional level. Although both are necessary for understanding the political phenomenon, according to Lefort, there would still be a hierarchy or precedence of one (symbolic) over the other (institutional): in this case, the priority of the first type of representation over the second, which accompanies the distinction he establishes between the political (*le politique*) and politics (*la politique*). Lefort argues that he learned such a lesson from the Renaissance republican Machiavelli, which, moreover, contains even the decryption of a democratic logic for the present.

Keywords: Machiavelli. Lefort. Representation.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor Adjunto da Universidade Federal do Acre. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9617484685224116>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8286-6382>.

1 Introdução

A fim de elucidar sobre duas formas de conceber a noção de estado ao longo da história da filosofia política, em *From the state of princes to the person of state*, Quentin Skinner afirma o seguinte sobre as distintas formas de entender a concepção de estado de republicanos renascentistas e absolutistas modernos:

apesar da óbvia importância desses teóricos [republicanos renascentistas], ainda seria enganoso concluir que o uso do termo *status* e de seus vernáculos equivalentes digam respeito a uma compreensão moderna do estado como uma autoridade distinta daquela de governantes e governados. Os escritores republicanos abrangem apenas metade dessa noção duplamente abstrata do poder público. Por um lado, eles constituem o primeiro grupo de escritores políticos que falam com plena consciência de uma distinção categórica entre estados e governos e, ao mesmo tempo, expressam tal distinção como uma reivindicação sobre as estruturas independentes de *stati*, *états* e *states* [um primeiro sentido de estado abstrato]. Por outro lado, porém, eles não fazem nenhuma distinção comparável entre os poderes dos estados e os poderes das comunidades sobre as quais eles governam. Pelo contrário, todo o impulso da teoria republicana é em direção a uma equação final entre os dois. Isso, sem dúvida, produz um conceito reconhecível do estado, que muitos marxistas e expoentes da democracia direta continuam a defender. Mas envolve um repúdio ao elemento mais distintivo da teoria dominante do estado moderno: a alegação de que é o próprio estado, e não a comunidade sobre a qual ele exerce influência, que constitui a sede da soberania [um segundo sentido de estado abstrato] (2004, p. 386. Colchetes meus).

Como se pode perceber, todo o ponto em relação ao dilema do que se entende pela noção de “estado” reporta, por sua vez, a outro problema, ainda mais fundamental: aquele acerca do que se entende por “comunidade política”: mais notadamente com relação ao seu grau de independência e autonomia. Para a tradição republicana, tal como também se pode notar pelo excerto de Skinner, a comunidade política já sempre possui “a capacidade de exercer uma vontade singular e de tomar decisões com uma só voz” (Skinner, 2004, p. 389). É exatamente o que permitiria que a comunidade contasse com a capacidade de (ao distinguir entre estado e governo) delegar o governo a tais ou quais representantes (naquele primeiro sentido abstrato de estado do qual nos falava Skinner), sem precisar, em primeiro lugar, erigir um estado abstrato e impessoal, como o estado moderno de Bodin e Hobbes (naquele segundo sentido abstrato de estado).

Na presente investigação, começo a exposição pela crítica hobbesiana à matriz republicana, e em seguida passo a acompanhar essa última tradição, a qual contém diferentes versões, e então diferentes respostas à invectiva estatal moderna que se levanta contra ela.

Em apertado resumo, poderíamos apresentar o argumento de Hobbes da seguinte maneira: incapazes, em seu estado de natureza, de falar *como uma só voz*, faz-se necessário aos humanos

pactuar uns com os outros e, assim, dar vida a um ente criado e abstrato, uma comunidade política dependente de um acordo jurídico: a conhecida figura do estado moderno. Quer dizer, não bastaria a abstração/representação em seu primeiro sentido (quando sabemos que tais ou quais governantes representam o estado, distinção que os republicanos renascentistas já praticavam), faz-se necessário mais: a comunidade política, ela mesma, para que faça algum sentido (isto é, para que conforme alguma unidade), precisa agora ser abstrata/representada. Desse momento em diante, de acordo com Hobbes, nunca antes, teríamos propriamente a constituição de uma comunidade política: uma associação humana apta a sustentar-se por si mesma.

A célebre teoria da autorização no livro XVI do *Leviatã*, por Hobbes, subjaz ao moderno conceito de estado. Neste capítulo de seu mais famoso livro, explica o filósofo inglês que o estado enquanto representante é como um ator, agindo no lugar de outra pessoa, o autor. Com efeito, o contrato que funda o estado é aquele em que o autor (a comunidade intencionada a deixar seu estado natural de anarquia) autoriza o ator (o estado criado artificialmente) a agir em seu nome. É por essa razão que, na teoria hobbesiana do estado, os indivíduos transferem *absolutamente* seu direito natural de perseguir seus próprios fins a uma figura abstrata: o soberano. Tal entidade soberana se torna, então, encarregada por garantir a paz e segurança necessárias a fim de que, nos interstícios da interferência da lei civil sobre a liberdade natural, cada indivíduo procure pela vida que bem lhe aprouver.

Interessante, ademais, é perceber que, na grande história da filosofia política, como indica Gerard Lebrun, Hobbes acabou ficando amplamente conhecido como uma espécie de anti-Aristóteles. Conforme afirma o historiador da filosofia em *O que é poder?*, “Hobbes, leitor dos gregos, fez questão de ser o anti-aristóteles” (1984, p. 37). No debate de Hobbes com a tradição republicana, isso quer dizer que, diferente do que acredita o filósofo grego, não se pode encontrar uma comunidade de qualificação natural, um tipo específico de pessoa virtuosa (logo, de agência coletiva virtuosa ou de *boa vida*), na base de qualquer ajuntamento humano. No raciocínio de Hobbes, se tal existisse, é o que teria permitido a qualquer comunidade manter-se de pé por si mesma e apenas delegar (jamais transferir) poder a seus representantes: os humanos saberiam objetivamente como agir, na medida em que brindados com uma noção autoevidente de dever ou virtude. Todo o problema, do ponto de vista do autor de *Leviatã*, é que tal qualidade objetiva aferida à humanidade por Aristóteles não passa de uma peça de ficção. Empregando uma linguagem da filosofia política contemporânea, pode-se dizer que a natureza humana, para Hobbes, é antes constituída pela falta ou ausência de algo do que por sua positividade ou presença. Daí por que Hobbes define a liberdade

humana (aquela da qual desfrutamos no estado de natureza) como ausência de obstáculo físico às nossas vontades, e não como um bem compartilhado entre todos. Como quer que seja, Hobbes acabou ficando conhecido como o anti-aristóteles e a tradição republicana, em larga medida, como um prolongamento da *politeia* aristotélica (*res publica*, em latim, é mesmo uma tentativa de tradução do termo *politeia*, em grego).

Seria essa, no entanto, a única vertente do republicanismo, e então de comunidade de tipologia republicana? Não é o que pensa Claude Lefort, assíduo leitor da tradição republicana, e notadamente da obra de Maquiavel. Trata-se, na presente investigação, de acompanhar a trilha interpretativa aberta por Lefort acerca da obra de Maquiavel e de revelar como, em seus meandros, desponta certa noção de representação como maneira de elucidar uma cisão e indeterminação originais a todas as sociedades.

2 Sociedade cindida e representação

Para começar acerca da interpretação que Lefort faz da tradição republicana e de Maquiavel em especial, importante é destacar que, em *Maquiavel e a verità effettuale*, o autor procura incisivamente marcar a distância que separa Maquiavel justamente de Aristóteles. Como filósofo pertencente à tradição republicana (e não ao cânone absolutista, como foi Hobbes), Maquiavel não deixará de ser também, na pena de Lefort, o anti-Aristóteles. Mas que espécie de republicanismo anti-aristotélico é este?

Afirma Lefort, em um longo e elucidativo trecho do mencionado ensaio:

podemos novamente avaliar o distanciamento de Maquiavel com respeito à filosofia política dos antigos. Se admitimos que a República é, em princípio, o melhor dos regimes (...) é igualmente certo que Maquiavel abandona a ideia de uma sociedade harmoniosa, governada pelos melhores, cuja constituição seria concebida visando afastar o perigo das inovações e estaria baseada no conhecimento dos fins últimos do homem e da Cidade. Supondo que Maquiavel mantenha o conceito de *finalidade*, este adquire um significado completamente novo. Se a Cidade *tende* para alguma finalidade, é a de assegurar a liberdade. Esta não se confunde com a licenciosidade ou, para empregar uma linguagem mais moderada, não consiste no reconhecimento público do direito a que cada um faça o que bem lhe convier. A liberdade política se entende por seu contrário; é a afirmação de um modo de coexistência, em certas fronteiras, de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder. A coisa pública não pode ser a coisa de um só ou de uma minoria. A liberdade, posta como finalidade, implica a negação da tirania, quaisquer que sejam as variantes. Implica, por isso, a negação de toda instância que se arroga o saber do que é o bem comum, quer dizer, a negação da filosofia *quando ela pretende* – mesmo ao distinguir entre ideal e realidade – fixar as normas da organização social, conceber o que é a vida boa para a Cidade e para o indivíduo na Cidade (1999, p.169-170).



Pois bem, finalidades (tendências) inscritas na natureza respondem pelas divisas fundamentais da filosofia política de Aristóteles, e mesmo pelo seu pensamento de maneira geral – a filosofia do estagirita é reconhecidamente uma doutrina finalista. Já Maquiavel, assevera Lefort, trilha um caminho deveras distinto, na medida em que passa a conceber que a razão não põe os fins, estes são antes dados pelos desejos. E se não há razão por detrás dos desejos (se a razão é uma espécie de cálculo, que confere apenas os meios), resta-nos lidar com um embate entre desejos e com uma comunidade de tipo conflitiva².

Em obras como *O príncipe* e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Maquiavel destaca dois desejos políticos principais: o desejo dos grandes e o desejo do povo. Os grandes intencionam dominar e o povo busca não ser dominado. Lefort insiste bastante, porém, para que não se atribua conotação empírica a essa bipartição de desejos: no sentido de que não ocorre, segundo ele, sobredeterminação sociológica entre os dois modos de desejar. Nessa perspectiva, é verdade que os ricos e poderosos são mais propensos ao desejo de dominação, enquanto que os mais pobres ao desejo de não-opressão. Todavia, como ensina a história de Florença (notadamente o episódio da revolta dos *Ciompi*), independentemente da posição social, qualquer ator político pode alternar entre liberdade e opressão, mais ainda, qualquer ator pode, ao mesmo tempo, cerrar fileiras com os “grandes” (dominadores) e com o “povo” (dominados) – ser oprimido por uma classe ao mesmo tempo em que oprime outra³. Argumenta Lefort em uma de suas últimas entrevistas, cerca de um ano antes de seu falecimento:

precisamos insistir que, nas ocasiões em que Maquiavel afirma que a sociedade se encontra a todo momento dividida entre os que querem dominar e os que não querem ser dominados, ele não aponta para uma divisão fática produzida por acidente. A sociedade se relaciona consigo mesma na divisão [quer dizer, a divisão é constitutiva da sociedade, possui mesmo um caráter ontológico, da ordem da necessidade e não do acidente], ela [a sociedade] é o lugar dos humores: um leva a mandar e oprimir, o outro a não ser mandado nem oprimido.

² Aristóteles, ele mesmo, esclarece que, em última medida, a razão prática dá apenas os meios, à medida que os fins são dados pela natureza. Para dizer de outra maneira, os fins humanos não são como que *praticados*, ou seja, não são constituídos na própria ação e práxis, mas são *contemplados* por uma razão teórica. Assevera o próprio estagirita, no Livro III da *Ética*: “não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios que conduzem aos fins. Pois, nem o médico delibera se curará, nem o orador se persuadirá, nem o político se legislará bem, nem nenhum dos outros domínios delibera sobre o fim, senão que, posto o fim [dado pela natureza], todos consideram como e por quais meios podem alcançá-lo (1985, 1112b10-15, p. 186. Colchetes meus).

³ Ciompi era a guilda (uma corporação de ofício) dos trabalhadores da lã, a qual não participava do governo comunal das guildas da cidade de Florença. Tal guilda, constituída por trabalhadores oriundos do *popolo minuto*, estrato social mais pobre e menos influente da cidade, era excluída desse governo comunal, assim como também eram excluídas outras guildas menores. Como afirma Yves Winter, “os trabalhadores da lã, conhecidos por Ciompi, era o que mais se aproximava de um proletariado industrial na Florença do final da Idade Média” (2012, p. 741). E a revolta dos Ciompi foi justamente a ocasião, no ano de 1378, em que tais trabalhadores exigiram a participação das guildas menores no governo da cidade, chegando mesmo a tomar o poder de Florença por algumas semanas.



Esses dois humores ou desejos, porém, não são estranhos um ao outro. A cidade forma um todo; possui uma representação de si mesma em virtude de uma separação primeira” (2020, p. 569. Colchetes meus).

Que o conflito de desejos “forme um todo” e que diga respeito a uma “separação primeira” da sociedade, pretende enunciar exatamente o quê? Com efeito, para Lefort, pretende enunciar que, para toda representação que fizermos da cidade, isto é, para tudo aquilo que atribui sentido à comunidade, faz-se preciso entendê-lo como oriundo da tensão entre o desejo de dominação e o desejo de liberdade: como oriundo do conflito. Ou, dizendo de outra maneira, nossas representações não deixam de ser eleitas como finalidades (elas não deixam de assinalar como a comunidade *deve ser*). Mas o ponto é que isso nunca ocorre absolutamente e de uma vez por todas, porquanto não têm como origem um mundo em si ou dado, senão um jogo conflitivo entre dominação (pôr um fim) e liberdade (mantê-lo em aberto). “O povo não é, portanto”, conclui Lefort na mesma entrevista, “uma entidade positiva e a liberdade não é definível em termos positivos. A liberdade está ligada à negatividade no sentido em que implica o rechaço da dominação” (2020, p. 569). Nesse sentido, vale retomar o excerto de *Maquiavel e a verità effettuale*:

a liberdade, posta como finalidade (...) implica a negação de toda instância que se arroga o saber do que é o bem comum, quer dizer, a negação da filosofia *quando ela pretende* – mesmo ao distinguir entre ideal e realidade – fixar as normas da organização social, conceber o que é a vida boa para a Cidade e para o indivíduo na Cidade (1999, p.169-170).

Tal "separação primeira" (a divisão original da sociedade, de todas elas) talvez seja a principal tese lefortiana, e que o filósofo francês aprende com o *Trabalho da Obra Maquiavel*⁴. Nenhuma sociedade humana, alega Lefort na esteira *da obra Maquiavel*, coincide consigo mesma ou é idêntica a si mesma. Em outras palavras, nenhuma comunidade corresponde a uma suposta natureza, de modo que haverá sempre um descompasso entre o que a comunidade acredita ser (a representação que faz de si) e o que ela verdadeiramente é (cisão e indeterminação). O real sentido da comunidade demanda, portanto, a sua própria representação (abstração/imagem/ideia). A tarefa da política, em tal maquiavelismo de Lefort, é exatamente a de tematizar e decifrar o processo de passagem ou pêndulo de um a outro lado deste espaçamento aberto pela própria comunidade: entre a sua concretude (cisão e indeterminação originárias) e o que se faz necessário para dotá-la de

⁴ *Trabalho da Obra Maquiavel* é o título da tese de doutoramento do autor, no original em francês: *Le travail de l'oeuvre Machiavel*.

sentido (a fixação periódica em representações). Enfim, o que a comunidade vem a ser (o que entendemos por sua realidade) torna-se unicamente possível mediante um jogo de abstrações acerca da própria realidade, por intermédio de representações simbólicas. Será, assim, mediante uma tomada de consciência da existência humana desamparada de todo sentido eterno e atemporal – quer dizer, será do reconhecimento de uma indeterminação fundamental e do *fato primeiro* da divisão pelo conflito – que se tornará possível atribuir sentido à comunidade: ao mundo das coisas humanas, o mundo exposto ao evento e ao tempo accidental.

Para exemplificá-lo, Lefort confere especial destaque à comparação entre Roma e Esparta promovida por Maquiavel nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Como bem aponta Raf Geenens, “as duas cidades trazem diferentes soluções para um mesmo e único problema: o problema da natureza da sociedade em constante transformação” (2008, p. 271). De um lado, as instituições romanas demonstraram-se atentas ao tópico, visto que sempre procuraram adaptar-se aos eventos – tanto no que diz respeito às coisas externas (por exemplo, sua expansão territorial e populacional), como no que diz respeito às coisas internas (por exemplo, a ampliação de sua base de governo, a concessão às instituições plebeias e o não mascaramento do conflito). Esparta, por outro lado, nunca se mostrou de fato disposta a enfrentar a contingência histórica. Buscando a qualquer custo preservar seus antigos modos e ordens, Esparta solenemente recusou-se a se adaptar aos eventos, não se mostrando à altura dos desafios que é se manter no tempo contingencial. Para encurtar o relato, na leitura que faz Lefort, Maquiavel não deixaria dúvidas quanto à sua lição: a natureza da associação humana (de qualquer ajuntamento humano) é a mutabilidade: é a história. Como sumariza Geenens, “o ponto de Lefort ao citar Maquiavel é claro: as sociedades são por natureza abertas a mudanças e eventos, isto é, são abertas à história, e a política é sobre decifrar a tarefa inscrita dentro dessas circunstâncias em constante transformação” (2008, p. 271).

Assim sendo, a noção de representação (poder simbólico/imagético) da qual Lefort tanto fala, e que aprendeu com Maquiavel, guarda um pouco daquelas duas noções apresentadas por Skinner: ela é uma combinação daquelas duas formas de abstrair/representar. De um lado, como na segunda noção de representação, a concepção de poder é algo que se coloca no lugar da comunidade: é puramente simbólica. De outro lado, contudo, tal representação não assume, como quer Hobbes, o lugar da soberania e da legitimidade do poder. Em outras palavras, não se emprega a noção de representação (símbolo), nesse caso, como mero instrumento a fim de se erguer um estado absoluto (isto é, para se cristalizar uma dada simbolização de poder), mas se entende a própria comunidade (já que sem sentido definido) como algo necessariamente a ser simbolizado, e então a simbolização

como processo contínuo e aberto a todos. Volto a *Maquiavel e a veritá effettuale*: “ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos” (1999, p. 170). Entre Hobbes e Maquiavel o que se altera, desta feita, é o que *se representa*: cálculo de uma razão abstrata para um (o direito natural hobbesiano), conflito político para outro (a comunidade cindida maquiaveliana). Como afirma Helton Adverse sobre o maquiavelismo de Lefort: “cabe enfatizar o débito que o indivíduo tem com a sociedade ou o fato de que ele somente tem acesso a sua própria subjetividade na medida em que está constituído um espaço público” (2023, p. 36) – ou seja, na medida em que todo indivíduo já está de antemão (leia-se: universal e necessariamente) inserido em uma história (constitutivamente indeterminada) e em uma política (arte de decifração). Todo o dilema de fundo à filosofia lefortiana (dilema da humanidade enquanto tal, para o filósofo) é se dissimularemos ou assumiremos essa nossa condição fundamental e original.

Neste momento, é apropriado brevemente lembrar quando Arendt, em *Que é liberdade?*, indica a confusão em que nos colocamos quando passamos a compreender a liberdade como algo pertencente à esfera da interioridade, espaço ao qual ninguém (além de nós mesmos) teria acesso, ao invés de entendê-la como o que se produz na relação com os demais: no espaço público, constituído por palavras e ações (isto é, politicamente). Já no prefácio da coletânea de ensaios no qual se inclui *Que é liberdade?*, assevera a filósofa sobre algo perdido após o fim da Segunda Guerra por aqueles que participaram da Resistência Francesa. Algo que teriam perdido após serem “arremessados de volta àquilo que agora sabiam ser a leviana irrelevância de seus afazeres pessoais, sendo mais uma vez separados do ‘mundo da realidade’ por uma *épaisseur triste*, a ‘opacidade triste’ de uma vida particular centrada apenas em si mesma” (...) “eles haviam perdido seu tesouro” (2016, p. 29). O seu tesouro, argumenta Arendt, é o que reside no coração de todo humano: sua liberdade. Rememora Arendt o que seria essa liberdade experimentada nos anos da Resistência:

nessa nudez, despido de todas as máscaras, tanto daquelas que a sociedade designa a seus membros como das que o indivíduo urde para si mesmo em suas reações psicológicas contra a sociedade, eles haviam sido, pela primeira vez em suas vidas, visitados por uma visão da liberdade; não, certamente, por terem reagido à tirania e a coisas piores – o que foi verdade para todo soldado dos Exércitos Aliados –, mas por se haverem tornado “contestadores”, por haverem assumido sobre seus próprios ombros a iniciativa e assim, sem sabê-lo ou mesmo percebê-lo, começado a criar entre si um espaço público onde a liberdade poderia aparecer. “A cada refeição que fazemos juntos, a liberdade é convidada a sentar-se. A cadeira permanece vazia, mas o lugar está posto”⁵ (2016, p. 30).

⁵ Aforismo de René Char em *Feuillets d’Hypnos*, citado por Arendt, mas sem a referência de paginação.

“Despido de todas as máscaras”, o participante da Resistência teria, assim, reivindicado a nossa existência política e restabelecido o seu habitat, o espaço público.

Trata-se mesmo de uma antropologia da finitude – de matriz existencialista – o que encontramos em filósofos políticos como Arendt e Lefort (não à toa, uma das principais coletâneas de ensaios de Lefort recebeu o título de *As formas da história: ensaios de antropologia política*). Conforme explica Knox Peden:

a obra de Lefort, tal como a de Arendt, baseia-se numa antropologia da finitude” (...) É certo que o conteúdo desta antropologia é de uma indeterminação infinita, da não-identidade; de uma “democracia selvagem”, como Lefort vai chamá-la. Mas a própria categoria é, enquanto categoria, fixa e definida. É o modelo republicano como modelo singular. E mesmo que Lefort possa juntar-se a Pocock na crítica, com Maquiavel, a uma ontologia escolástica que considera a mera aparência e a finitude como restituições [devolutions] do Ser [Being], no final Lefort consagra um ideal de política, baseado numa atenção ao “político” como uma condição existencial, contra o qual todas as catástrofes políticas são julgadas como restituições [devolutions]. Portanto, a questão não é que o jacobinismo, o nazismo e o estalinismo sejam políticas desastrosas – antes, são ocasiões em que uma apreciação genuína do “político” foi mascarada ou ocultada. Portanto, não é que eles fossem maus políticos; é que eles eram maus porque não eram políticos (2013, p. 33. Colchetes meus).

Por fim, para encerrar essa seção, parece-me importante tecer dois breves reparos. Parece-me, em primeiro lugar, interessante recuperar o modo com que Sartre justifica a concepção existencialista de “universalidade humana” como uma “condição”, antes do que como uma “essência” ou “natureza humana” – e penso aqui, para o republicanismo existencialista de Lefort, também poder aplicá-la. “Se bem que seja impossível encontrar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana”, ainda assim, Sartre pondera:

consideramos que exista uma universalidade humana de condição. Não é por acaso que os pensadores contemporâneos falam mais frequentemente da condição do homem do que de sua natureza. Por condição, eles entendem, mais ou menos claramente, o conjunto dos limites a priori que esboçam a sua situação fundamental no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não muda é o fato de que, para ele, é sempre necessário estar no mundo, trabalhar, conviver com os outros e ser mortal [ou seja, as situações históricas variam, o que não varia – o que é a priori – é que tudo se decide pela história, construindo-a e sendo por ela construído alternadamente] (1984, p. 34. Colchetes meus).

Já o segundo reparo é um prolongamento do primeiro, uma vez que diz respeito ao prosseguimento da tese sartriana por Lefort. Em seu ensaio *Sociedades sem história e historicidade*, assevera Lefort que tal condição de historicidade é algo que está presente em todas as sociedades. Como bem indica Geenens, o vocabulário do ensaio, “com palavras como ‘recusar’, ‘abafar’, ‘prevenir’ e ‘suprimir’, claramente sugere que as sociedades não históricas não negligenciam

inocentemente uma inelutável dimensão de sua convivência, antes ativamente a encobrem” (2008, p. 174). De maneira que não se trata de uma divisão entre sociedades que encampam tal condição e aquelas que a desconhecem, e que então poderiam se desenvolver como que à parte da história ou mesmo sem história. Diferentemente disso, no ensaio de Lefort, o ponto a ser sublinhado é justamente que todas as sociedades possuem história e estão na história.

3 Representação e estado democrático

Todo o adágio argumentativo de matriz maquiaveliana, explorado nas duas primeiras seções do presente trabalho, é pressuposto por Lefort quando aborda a noção de democracia, de estado democrático e de democracia representativa. A começar pela distinção que estabelece entre dois sentidos de representação. Afirma Lefort, em *Démocratie et représentation*, que

o conceito de *representação* deve também reter no caso da democracia algo da significação que lhe confere a linguagem comum. A democracia representativa não é apenas esse sistema em que os *representantes* participam da autoridade política *no lugar* dos cidadãos que os designaram; ela garante à sociedade uma visibilidade (2007, p. 613. Colchetes meus).

O primeiro sentido de representação no excerto (participar da autoridade no lugar de outras pessoas) parece remeter ao primeiro sentido da citação de Skinner que abre o presente artigo, enquanto que o segundo sentido de representação (garantir à sociedade uma visibilidade) parece remeter não exatamente ao segundo sentido da citação de Skinner, mas à combinação do primeiro com o segundo sentido, ou seja, envia àquela acepção que, para Lefort, seria uma lição maquiaveliana para a modernidade. Recapitulando a lição: a representação é rigorosamente simbólica (algo deve se colocar no lugar da comunidade), ao mesmo tempo em que o poder que institui é um lugar vazio (a própria comunidade não é retirada do debate sobre o que se deve colocar em seu lugar). Como Lefort irá concluir sobre o assunto: tal sentido de representação cria uma cena política. Convém citar uma passagem mais longa desse mesmo ensaio de Lefort, quando assevera:

talvez não haja cidade ou nação em que o poder não dê forma à unidade para além da diferenciação social de status, lugares e papéis. Nesse sentido, o poder, seja aquele do Príncipe ou dos Magistrados, já institui uma dimensão de representação na cidade. Ele o faz dando-se a si mesmo em representação. Os modos de aparição do Soberano, precisamente regulados, a pompa, o cerimonial que os acompanham ou o imaginário que testemunha sua grandeza têm por efeito nutrir a crença de um sujeito comum à lei natural ou divina. Dessa prática permanecem, a propósito, vestígios na República Democrática. Um simbolismo particular é sempre requerido a fim de garantir a ideia de unidade da Nação e de sua



permanência no tempo. Porém, enquanto os detentores do poder monárquico ou do poder aristocrático tão somente aparecem a fim de manter o mistério do poder como tal, para fazer reconhecer o segredo do qual são os guardiões e que lhes confere o direito supremo de decisão, o estabelecimento da *representação* democrática tem por fim – ao menos em seu princípio – exibir, diante de todos, os recursos e resultados da deliberação pública, tornar patente a confrontação de questões que se engendram da diversidade de interesses e de opiniões no seio da sociedade (2007, p. 613-614).

Enunciado em poucas palavras, a representação em sentido democrático “cria uma cena política” (Lefort, 2007, p. 613).

Embora Lefort não o prescreva neste ensaio, difícil é não perceber as pegadas maquiavelianas em seu raciocínio. Ora, o papel do comentador é exatamente o de entretecer os fios soltos entre os textos e pensamentos de seus objetos de estudo. Num primeiro momento deste artigo, procurei atar esses fios em relação à noção de representação, faço o mesmo agora na passagem à democracia, num segundo momento de reflexão. Em todo caso, Lefort não se furta em conectar Maquiavel com o pensamento de tipo democrático no *Trabalho da Obra*, quando diz: “e mais do que convincente, é irrefutável, a nossos olhos, a conclusão de que Maquiavel destrói a ideia de uma hierarquia social, definida como hierarquia natural, que ele rompe com a concepção aristocrática da Cidade e funda uma teoria da democracia” (1972, p. 303).

Com a intenção de investigar a noção de representação, foi-me preciso então perscrutar pelas diversas formas de compreensão do que, para Lefort, constitui a nossa humanidade (o pano de fundo de toda a discussão sobre a representação): a historicidade, a liberdade, o espaço público e, principalmente, como tudo isso conforma a nossa condição política. Em relação a tal condição, entretanto, Lefort propõe que trabalhemos com um binômio: a política (*la politique*), que é constituída, e o político (*le politique*), que é constituinte⁶. Tecendo novamente os fios que cabe ao comentário, pode-se dizer que, para Lefort, o sentido de representação como mera designação de poder é algo da ordem do que ele denomina por “a política” (*la politique*), ao passo que a representação em seu sentido simbólico é da ordem do que ele denomina por “o político” (*le politique*). Acerca dessa distinção, o filósofo manifesta-se em seu importante ensaio *A questão da democracia*:

⁶ Lefort não é o único a traçar a distinção entre a política e o político. Ela aparece em diferentes autores (tais como Carl Schmitt e Pierre Ronsavallon), e em diferentes línguas (respectivamente, em alemão e francês). Cf. Marchart, 2007, p. 1-61).



o político revela-se assim não no que se nomeia atividade política, mas nesse duplo movimento de aparição e de ocultação do modo de instituição da sociedade. Aparição, no sentido em que emerge à visibilidade o processo crítico por meio do qual a sociedade é ordenada e unificada, através de suas divisões; ocultação, no sentido em que um lugar da política (lugar onde se exerce a competição entre os partidos e onde se forma e se renova a instância geral do poder) designa-se como particular, ao passo que se encontra dissimulado o princípio gerador da configuração de conjunto (1991, p. 26).

E conclui: “que algo como a política tenha vindo a circunscrever-se em uma época, na vida social, tem precisamente um significado político, um significado que não é particular, mas sim geral” (1991a, p. 25).

Uma série de comentadores de Lefort – como, por exemplo, Mattia Di Piero – argumentam que “Maquiavel era [para Lefort] o autor chave a fim de entender a transformação simbólica moderna, em outras palavras, a perda de fundação que abriu caminho para a forma contemporânea de sociedade e democracia” (2023, p. 147. Colchetes meus). Pelo mesmo caminho vai outro importante leitor, Oliver Marchart, quando afirma que “a descoberta de Maquiavel – o que permitiu com que ele se tornasse o fundador do pensamento político moderno – é a descoberta que um irreduzível conflito reside no coração de toda sociedade política” (2007, p. 97). E o mais relevante do comentário de Marchart: “Maquiavel se torna, pois, o precursor filosófico do momento do político, o qual se tornaria historicamente pertinente apenas com a revolução democrática moderna” (2007, p. 97). Tal revolução democrática moderna – sustentada pelo que entende como momento do político – Lefort descreve em vários de seus textos como uma “desincorporação do poder”, a qual tem notadamente lugar com a queda do *Ancien Régime* e a desincorporação do poder da nação em uma só pessoa. “O essencial aos meus olhos”, Lefort afirma sobre o ponto,

é que a democracia representativa – qualquer que seja a forma em que ela se dê – não se estabelece verdadeiramente senão uma vez tiradas todas as consequências do que considere bem chamar, em muitas ocasiões, como *desincorporação* do poder. A partir do momento em que o monarca deixa de encarnar a nação em sua pessoa (ou em que a nação não é mais encarnada na instituição monárquica, à qual se assimila o parlamento, como é o caso da Inglaterra), o poder não pode mais dispor da legitimidade absoluta; em outros termos, a lei não mais reside nele, tampouco o conhecimento último dos princípios da ordem social. Ao mesmo tempo, na ausência de uma instância geradora da unidade substancial da sociedade, esta última não faz mais corpo consigo mesma. Na medida em que o poder se encontra, desse momento em diante, submetido à busca incessante de sua legitimação, a comunidade política descobre e mantém sua identidade ao fazer a experiência de suas oposições internas, da diversidade dos interesses, das opiniões, das crenças que se agitam em seu seio; ela está destinada a reger seus conflitos graças ao estabelecimento de uma cena política sobre a qual a divisão se vê transposta e transfigurada. De uma parte, o exercício do poder permanece na dependência da competição dos partidos e, de outra, tal competição, estritamente definida, confere um tipo de legitimidade aos conflitos que se chocam na sociedade, e lhes fornecem a estrutura simbólica que os impede de degenerar em guerra civil (2007, p. 612-613).

Daí por que afirma Lefort no mesmo ensaio: “mantenho-me persuadido que a democracia é mais que um sistema de instituições estritamente políticas [*la politique*], ela constitui uma ‘forma de sociedade’ [*le politique*]” (2007, p. 622. Colchetes meus).

Acontece, entretanto, como lembra Cícero Araújo, “apesar de ser crescentemente tratada como uma forma de sociedade [*le politique*], é revelador que, neste período [pós-revoluções americana e francesa], a democracia acabe encontrando expressão na exigência do sufrágio universal, masculino e depois feminino [*la politique*]” (2000, p. 21. Colchetes meus). Consoante à interpretação de Geenens, tal distinção entre uma dimensão simbólica e uma dimensão sistemática da política diz respeito a ainda outra distinção, que se deve destacar na obra de Lefort: entre uma “justificativa fraca” e uma “justificativa forte” da democracia (2008, p. 278-282). A justificativa forte da democracia se encontra nas reflexões maquiavelianas sobre a dimensão simbólica do poder, enquanto que a justificativa fraca na dimensão sistemática do poder. De minha parte, acredito que esse último discernimento repõe, em última análise, um binômio de extração maquiaveliana, apresentado no vocabulário republicano como a distinção entre liberdade e lei. Nesse caso, sigo os trabalhos de Newton Bignotto, como quando explica:

[para Maquiavel] a república também não é mais vista como o resultado de uma fundação ideal, mas como fruto da ação contínua dos homens na ‘pólis’. Nesse universo em permanente movimento, as leis são uma referência importante, mas exprime, ao mesmo tempo, o que a política tem de ambíguo e provisório. É verdade que não podemos falar de república onde não existe uma expressão jurídica da liberdade, onde o bem público não domina o interesse privado, onde não existe igualdade entre os homens; mas todas essas instituições, todas essas condições não são essências capazes de garantir a paz e a tranquilidade de um povo para sempre” (1991, p. 102. Colchetes meus).

Com efeito, a partir da matriz lefortina de interpretação de Maquiavel, a justificativa democrática certamente envolve uma dimensão jurídica/institucional/sistemática, mas encontra seu núcleo e sua força em uma dimensão que, para Lefort, essa sim poderia ser considerada, em seu pleno direito, como uma *dimensão política*, porquanto inscrita na própria sociedade e nos conflitos e divisões a ela irredutíveis. Mais uma vez em vocabulário republicano, pode-se dizer que

a modernidade descrita por Maquiavel não é, pois, a emergência de uma sociedade autônoma, nem de uma sociedade essencialmente sem fundações. Antes, a sociedade moderna é a sociedade da alteridade e da indeterminação, no interior da qual a fundação, longe de desaparecer, é continuamente re-proposta e questionada (Di Pierro, 2023, p. 186).

À vista de tudo isso, “a *representação política* [isto é, a chamada democracia representativa], por mais essencial que seja”, arrazoa Lefort, “é apenas um dos meios pelos quais os grupos sociais

conferem expressão pública aos seus interesses ou às suas aspirações, além de tomar consciência de sua força e de seu destino no seio do conjunto social” (2007, p. 616. Colchetes meus). Outras formas de representação, argumenta também o filósofo, são os “sindicatos, associações variadas, minorias organizadas no seio das comunidades particulares, ou ainda o que se chama de movimentos sociais, os quais exercem uma função de representação, seja ou não legalmente reconhecida” (2007, p. 616-617). “A representação institucionalizada se situa”, desta feita, “num conjunto de formas representativas” (2007, p. 617). E o mais significativo: aquilo que eu gostaria de sublinhar”, declara ele,

é a ideia que a representação somente será fecunda caso se enraíze em um certo solo, inscreva-se em um espaço social vivo, em que circula a informação, em que as opiniões múltiplas podem ser expressas, no qual, enfim, pode tomar lugar, por grupos e indivíduos diferentes, uma sensibilidade a interesses e aspirações que não sejam as suas (2007, p. 617).

Enunciado de outro modo, a diversidade de representações, da qual a democracia representativa é parte, “requer”, antes de tudo o mais, “o estabelecimento de um espaço público, de modo que se possa efetuar uma modificação mútua dos pontos de vista e que faça reconhecer a legitimidade de novos direitos pela opinião pública” (2007, p. 617. Colchetes meus). A diversidade de representações supõe, em suma, um tipo específico de sociedade: aquela que não encobre ou mascara a universalidade do político (*le politique*).

Assim, na perspectiva de Lefort, não se trata de interpor uma crítica à chamada democracia representativa. O que se passa é mesmo o contrário. Ainda que se possa enquadrar, é verdade, para o nosso autor, a democracia representativa entre as *justificativas fracas* da democracia, ela continua sendo uma justificativa necessária e, mais do que isso, dentre as formas de governo, é por ele considerada a melhor. Em *A questão da democracia*, por exemplo, Lefort promove uma incisiva defesa dessa forma de governo. Afirma que, além da desincorporação do poder – o que reputa como “o traço revolucionário e sem precedentes da democracia” –, encontra-se, além do mais, outro traço indispensável para a mesma “revolução”, na forma agora de uma contraparte institucional. Lefort assevera que a revolução democrática igualmente “depende de um dispositivo institucional” (1991, p. 32), e que esse procedimento “é forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente”. E enfaticamente remata: “esse fenômeno implica a institucionalização do conflito” (1991a, p. 32).

Conforme bem compreende Nadia Urbinati do adágio lefortiano, o fundamental dessa postura é que a democracia representativa vai para além das eleições, uma vez que deve ser

considerada como “um regime de tempo” (2006, p. 211), à diferença até mesmo da democracia direta:

o voto direto (ou, nas palavras de Condorcet, a ‘democracia imediata’) não cria um processo de opiniões e não permite que elas se baseiem em uma continuidade histórica, pois faz de cada voto um evento absoluto e, da política, uma série única e discreta de decisões (soberania pontuada). Mas quando a política é programada de acordo com os termos eleitorais e as políticas incorporadas pelos candidatos, as opiniões compõem uma narrativa que vincula os eleitores através do tempo e do espaço e faz das causas ideológicas uma representação de toda a sociedade e de seus problemas (2006, p. 211).

Em espírito declaradamente lefortiano, a intérprete italiana assim procura vincular a forma democrática de sociedade com a forma democrática de governo, fazendo seus os termos e argumentos do filósofo francês, ao citá-lo:

em virtude de um discurso que faz sobressair que o poder não pertence a ninguém; quem o exerce não o detém, melhor: não o encarna; esse exercício exige uma competição que se renova periodicamente, e a autoridade, que dele se encarrega, se faz e se refaz em consequência da manifestação da vontade popular (Lefort, 1991c, p. 262. Apud. Urbinati, 2006. p. 213).

A democracia representativa – tal é o cerne da argumentação de Lefort – “suscitava a ideia de uma sociedade doravante destinada a acolher o irrepresentável” (1991a, p. 34).

Daí que possamos revisar, ademais, de um ponto de vista democrático lefortiano-maquieviano, o próprio conceito de “participação política”. Como fez com os termos “política” e “representação”, Lefort discerne também o que avalia como um sentido mais geral de “participação”, ou “a participação em seu primeiro grau” (2007, p. 617). E, sem demora, alerta: “com isso, não tenho em mente a participação nas eleições, por exemplo, e ainda menos a participação que se associa à democracia direta” (2007, p. 617). O sentido de participação em primeiro grau, de acordo com ele, é antes o de *fazer parte*, portanto, participação no sentido do *direito a ter direito*:

a participação em seu primeiro grau me parece implicar o sentimento que possuem os cidadãos de estarem preocupados pelo jogo político; não o sentimento de ter de esperar passivamente as medidas favoráveis ao seu destino, mas o sentimento de ser levado em conta no debate político. O que entendo por *participar* é o seguinte: ter o sentimento de *fazer parte* e, mais precisamente, o sentimento de ter o *direito a ter direitos* – para retomar uma expressão de Hannah Arendt. Isso supõe, antes de tudo, que o maior número possível de pessoas tenha o poder de imaginar os motivos ou meios da conduta dos atores políticos [ou seja, supõe a criação daquela cena política sobre a qual se falava anteriormente neste artigo] (2007, p. 617-618. Colchetes meus).

Como elucidava Sérgio Cardoso, tal é uma noção de direito – e eu acredito, de individualidade mesmo – que não apela a qualquer fundamento transcendente, mas que é simbólica de ponta a ponta – assim, uma individualidade forjada no momento do político e haurida da indeterminação histórica:

elas, as democracias políticas, como eu dizia, afastam a referência a um fundamento transcendente: Deus, Natureza, Razão; não supõem um direito natural. Elas operam com um direito simbólico, que sustenta no seu interior os debates sobre o ‘direito’ e as reivindicações de ‘direitos’, que levam à produção das leis (leis históricas, sempre alguém desta Lei – com ‘l’ maiúsculo –, na qual a sociedade encontraria sua unidade e identidade). Na democracia, a sociedade está, por definição, afastada do ‘lugar’ de sua unidade e identidade, um lugar que ‘o poder’ apenas figura, assinala, sem ser capaz de ocupar, de preencher. Todo poder nas democracias é provisório (2018, p. 21).

4 Representação, democracia e direitos humanos: ou a caminho de uma conclusão

O tema dos direitos é mais um dos campos que se faz preciso mobilizar a fim de compreender a condição humana no maquiavelismo de Lefort, no interior da qual se insere o tema da representação. Isso porque quando se articula a democracia particularmente como uma *forma de sociedade*, ao fim e ao cabo, o que se tem em vista é uma noção de direito universal, já que atinente a qualquer cidadão, para além de toda *forma de governo*. Deste delineamento, o mais interessante é – como se mencionou ao fim da seção passada – a preocupação de Lefort em escapar à fundamentação transcendental do direito. Nesse sentido, vale retomar algumas palavras de Cardoso sobre o assunto: “elas, as democracias políticas (...) afastam a referência a um fundamento transcendente: Deus, Natureza, Razão; não supõem um direito natural”. Justamente porquanto a sua fundação é democrática (envolve a todos), não seria o caso de abordar os direitos a partir de um plano transcendente. Nesse caso, prossegue Cardoso, opera-se “com um direito simbólico, que sustenta no seu interior os debates sobre o ‘direito’ e as reivindicações de ‘direitos’, que levam à produção das leis (leis históricas, sempre alguém desta Lei – com ‘l’ maiúsculo –, na qual a sociedade encontraria sua unidade e identidade)”. Nas palavras do próprio Lefort sobre a concatenação entre democracia, lei e transcendência, “o que distingue a democracia é ter inaugurado uma história na qual foi abolido o lugar do referente de onde a lei ganhava sua transcendência” (1991b, p. 57). E explica ainda a substituição da fundação transcendente pela fundação política: “a democracia convida-nos a substituir a noção de um regime regulado por leis, de um poder legítimo, pela noção de um regime fundado na legitimidade de um debate sobre o legítimo e o ilegítimo – debate necessariamente sem fiador e sem termo” (1991b, p. 57).

E o que seria a *forma de governo*? Para Lefort, a forma de governo responde pela instância

do poder: responde à questão sobre quem possui o poder. É a relação entre direito e poder o que sobretudo Lefort nos pretende evidenciar ao trazer o tema da universalidade dos direitos à tona: notadamente, pretende defender que o poder tem origem no direito, nunca o contrário, como geralmente se presume sobre a originalidade maquiaveliana para a filosofia política moderna. Para o filósofo francês, inspirado no pensador florentino, a universalidade dos direitos humanos, inerente à revolução democrática moderna, estampa “os sinais da emergência de um novo tipo de legitimidade e de um espaço público no qual os indivíduos são tanto produtos quanto instigadores” (1991b, p. 47). “Doravante”, alega Lefort, “a noção de direitos do homem dá sinal em direção a um foco indomável; nele o direito vem figurar vis-à-vis do poder uma exterioridade indelével” (2011, p. 72), pois “a partir do momento que os direitos do homem são postos como referência última, o direito estabelecido está destinado ao questionamento” (2011, p. 74). Nessa coleção de excertos lefortianos, trata-se principalmente daquela noção do político (da qual faz parte a noção de espaço público) à qual aludimos anteriormente, de acordo com a qual a subjetividade é constituída em meio à história humana e mundana, a bem dizer, em meio ao incontornável conflito político – “debate sem fiador e sem termo” – sobre o legítimo e o ilegítimo.

Pois bem, e se, de um lado, é verdade que Lefort estabelece um estreito vínculo entre os direitos humanos e a democracia moderna, de outro, como assinalavam os seus textos sobre Maquiavel, absolutamente todas as sociedades são marcadas pela historicidade, a indeterminação e o conflito. De tal modo que a chamada “invenção democrática” (título de uma das coletâneas de ensaios de Lefort) é mais sobre encampar a historicidade, a indeterminação e o conflito ou então de mascará-los. Donde por que, como faz Lefort, pode-se falar de uma revolução democrática (contingência e indeterminação), ao mesmo tempo em que se pode também descrevê-la como uma tomada de consciência acerca de nosso *direito a ter direitos* (necessidade e universalidade). Tudo isso faz da noção democrática de direitos como estranha tanto ao naturalismo (universalidade abstrata), quanto ao historicismo (segregação particularista). Peculiarmente, a noção democrática de direitos atua sob a égide de uma universalidade que se poderia entender, tal como sugere Marchart, enquanto “contingente por necessidade” (Cf. 2007, p. 1-34): nem perenidade absoluta, tampouco relativismo absoluto, senão uma decisão que se faz imperativo tomar reiteradamente para que o mundo faça algum sentido. Com efeito, sem qualquer acesso imediato ou privilegiado à realidade, faz-se necessário *representá-la*. Assevera Lefort que as declarações de direitos humanos americana e francesa, “reduzindo a fonte do direito à enunciação humana do direito, tornavam o homem e o direito num enigma” (1991b, p. 55) – uma dimensão simbólica e representacional, a qual está sob

nossa responsabilidade decifrar. “A compreensão democrática do direito”, elucida ainda o filósofo, “implica a afirmação de uma fala – individual ou coletiva – que, sem encontrar sua garantia nas leis estabelecidas, ou na promessa de um monarca, faz valer sua autoridade, na expectativa de confirmação pública, em razão de um apelo à consciência pública” (1991b, p. 55).

A essa altura, primordial é perceber que a *representação necessária* (simbólica/imagética) para fundar e dar sentido à sociedade – o que pode também ser entendido como um “apelo à consciência pública” – é o que se encontra ao fundo justamente do modo como nas revoluções americana e francesa o estado moderno (de extração hobbesiana) se torna democrático (ao recuperar noções republicanas): por meio, assim, de uma combinação daqueles dois sentidos de representação apresentados por Skinner. Baseando-se essencialmente nas reflexões de Alexis de Tocqueville, Cícero Araújo esclarece que, para entender a passagem do estado moderno absolutista ao estado moderno democrático, temos de nos valer de uma dupla distinção:

temos de nos valer não só da distinção entre comunidade política e Estado [segundo sentido de representação apresentado por Skinner, o de Hobbes], mas entre o Estado e as pessoas que ocupam funções de governo [primeiro sentido, republicano]. Num Estado democrático, a comunidade política opera através dos direitos políticos que, estendidos ao máximo, possibilitam influenciar as decisões das pessoas que exercem tais funções. Essa influência se dá pelo exercício dos direitos de expressão, de associação para defender essas opiniões e especialmente pelo exercício do direito de eleger e destituir aquelas pessoas [basicamente, direitos em acepção política]. Porém, a comunidade política não pode dissolver o próprio Estado, cuja representação se consubstancia não em pessoas concretas (como no governo), mas numa ordem jurídica – a ordem democrática (2000, p. 28. Colchetes meus).

Alguma surpresa em constatar que, dentre outros, talvez seja especialmente com Tocqueville que Lefort aprende a distinção entre forma de sociedade (*le politique*, o geral) e forma de governo (*la politique*, o particular)?

Daí surgem algumas questões sobre a posição de Maquiavel nessa teoria democrática. A principal delas: se Maquiavel é capaz de apreender a lógica da democracia (*a forma democrática de sociedade*) já no século XVI, por que razão não estaria preparado para articular a democracia como *forma de governo*, tal como Lefort a defende, na forma de uma democracia representativa (cada cabeça um voto)? Mais ainda, sob esse mesmo panorama, e retrocedendo um pouco mais, por que razão Maquiavel não estaria equipado para enunciar a própria *forma democrática de sociedade* como um direito universal? Sem meias palavras, se Maquiavel conhece a *lógica*, por que não fala de democracia ou direitos?

Para respondê-lo, faz-se preciso se atentar para o principal da lição maquiaveliana, segundo



o seu aluno Lefort: no vocabulário republicano, a distinção entre liberdade e lei. Em vocabulário contemporâneo: a distinção entre o instituinte e o instituído, entre o evento e a forma, entre o político e o jurídico. Todas essas distinções concernem à mesma matéria, que tanto interessou a Lefort em Maquiavel, qual seja: procedimentos e ritos, de uma sociedade constitutivamente indeterminada, variam conforme a divisão social tomando tal ou qual forma. Por exemplo, a cisão entre corporações de ofício, na Florença do Renascimento, deu origem ao governo comunal das Guildas; a cisão entre a burguesia e as classes privilegiadas do clero e da nobreza, no *Ancien Régime*, deu origem à revolução democrática; a cisão entre a burguesia e o proletariado, tal como tematizada por Marx no mundo industrializado, deu lugar ao comunismo; e assim por diante. As discussões nas quais se envolve Maquiavel se atêm, dessa maneira, às cisões de determinada conjuntura histórica. Que a lição, no entanto, seja a inexorabilidade da própria divisão social, conduz-nos – como que alçados nos ombros do florentino – a muito mais longe. Essa é a aposta de Lefort. Como afirma o filósofo francês em *Maquiavel e a Verità effettuale*:

para nós, leitores, que conhecemos a extraordinária empreitada que, sob o nome de comunismo, teve por finalidade a plena emancipação do povo, a lição de Maquiavel foi plenamente confirmada pela História. Da destruição de uma classe dominante surgiu não uma sociedade homogênea, mas sim uma nova figura da divisão social (1999, p. 172).

Para o próprio bem do argumento lefortiano, todavia, convém insistir na interrogação acerca da presumida democracia maquiaveliana. Pois se poderia a Lefort replicar, no seguinte raciocínio indagativo: para a tomada dessa consciência de uma inexorável cisão que acomete todo e qualquer ajuntamento humano, bem como das distintas instituições e leis que das cisões decorrem, não se faz necessário – consequentemente e axiomáticamente – portar na consciência aquela noção de direito universal (direito de todos à política)?

Talvez Lefort não tenha proporcionado as devidas respostas para a última inquietação, ou a resposta mais clara possível, isso é verdade – muito em função do tema dos direitos ter amealhado espaço no *corpus lefortiano* a partir dos anos 1980, quando pouco comentava sobre Maquiavel e o Renascimento, conferindo prioridade aos acontecimentos modernos a datar da Revolução Francesa. Por outro lado, Lefort não deixará de nos suprir com interpretações sobre a constituição da subjetividade ou da individualidade na obra de Maquiavel. E, no limite, é sobre isso que tratam os direitos humanos. Assim, mesmo sem uma declaração de direitos, ao menos à luz da interpretação de Lefort, Maquiavel não deixou de reconhecê-los em sua origem última e mais originária: o político. Não se pode deixar de lembrar, afinal, que um dos principais textos de Lefort sobre os



direitos humanos (*Direitos do homem e política*) visava responder de modo afirmativo a uma pergunta de um encontro organizado pela revista *Esprit*: “Os direitos do homem são uma política? – tal era a pergunta do encontro e que também abre o mencionado artigo do nosso filósofo (2011, p. 37). Ora, como vimos, é com Maquiavel, em estudos dos anos 1970, com quem Lefort manifestamente aprende que o “legítimo e o ilegítimo” correspondem a uma dimensão em que “os indivíduos são tanto produtos quanto instigadores” (Lefort, 1991b, p. 47). Para Lefort, na esteira de Maquiavel, os indivíduos pertencem a uma dimensão simbólica, indeterminada e conflitiva: cuja base é a ação política, um predicado ao alcance de todo e qualquer humano. Não ser alijado dessa dimensão (que é construída mesmo em concerto) é o que se poderá identificar, quando da revolução democrática, como um direito do cidadão. Em relação às cisões, que acometem toda e qualquer sociedade, recorda-nos Lefort como elas encontram sua origem em um plano rigorosamente político: “como já observávamos, não se trata de uma divisão de fato [sobredeterminação socioeconômica]; eis por que o suposto triunfo do povo [como no comunismo, por exemplo] vem acompanhado de uma nova cisão entre uma minoria que deseja comandar, oprimir, possuir e os outros... [a divisão como universalidade e necessidade]” (Lefort, 1999, p. 172. Colchetes meus). Conforme também se pontuou anteriormente no presente artigo, Maquiavel inclusive demonstrou que o mesmo ator político ou estrato social pode ser oprimido por certo ator ou estrato, ao mesmo tempo em que é o opressor de ainda outro ator ou estrato. Exemplo disso é a famosa triangulação entre *popolo*, *grandi* e *popolo minuto* na história de Florença: o primeiro é oprimido pelo segundo, ao mesmo tempo em que oprime o terceiro.

Em sua *História de Florença*, narrando a Revolta dos *Ciompi* (que agem em nome do *popolo minuto*) Maquiavel reproduz o que, ao que tudo indica, é um discurso inventado, com a intenção de adornar a sua história. Um recurso como esse não é novidade nas narrativas históricas renascentistas. A novidade, porém, é o que diz o *Ciomo* sem nome, sequer identificado por Maquiavel:

não deve assustar-vos a antiguidade do sangue que eles nos jogam ao rosto; porque todos os homens tiveram o mesmo princípio e são, por isso, igualmente antigos, e foram feitos de um mesmo modo pela natureza. Fiquemos todos nus, e vereis que somos semelhantes; e se nos vestirmos com as vestes deles, eles com as nossas, vereis que, sem dúvida, nós pareceremos nobres, e eles, não nobres; porque somente a pobreza e a riqueza nos desigualam (2007, p. 185).

Referências bibliográficas

ADVERSE, H. República, democracia e conflito: considerações a partir de Maquiavel e Lefort. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. Vol. 42, Num. 2, 2023.

ARENDT, H. Que é Liberdade?. In: **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

ARAÚJO, C. Republicanismo e Democracia. **Lua Nova**. Num. 51,2000.

BIGNOTTO, N. **Maquiavel Republicano**. São Paulo: Loyola, 1991.

CARDOSO, S. Entrevista com Sérgio Cardoso. **Ipseitas**. Vol, 4, Num. 1, 2018.

DI PIERRO, M. **Claude Lefort's political philosophy: democracy, indeterminacy, institution**. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.

GEENENS, R. Democracy, human rights and history: reading Lefort. **European Journal of Political Theory**. Vol. 7, Num. 3, 2008.

LEBRUN, G. **O que é poder?** São Paulo: Brasiliense, 1984.

LEFORT, C. A questão da democracia. In: **Pensando o político: ensaios de democracia, revolução e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991a.

LEFORT, C. Démocratie et représentation. In: **Le temps présent: écrits (1945-2005)**. Paris: Belin, 2007.

LEFORT, C. Direitos do homem e política. In: **A invenção democrática**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LEFORT, C. La ciudad dividida y el sentido del republicanismo. Conversación com Claude Lefort. In: **Maquiavelo. Lecturas de lo político**. Madrid: Editorial Trotta, 2020.

LEFORT, C. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1972.

LEFORT, C. Maquiavel e a Verità Effetuale. In: **Desafios da escrita política**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LEFORT, C. Maquiavel: a dimensão econômica do político. In: **As formas da história: ensaios de antropologia política**. São Paulo: Brasiliense, 1979a.

LEFORT, C. Os direitos do homem e o Estado-providência. In: **Pensando o político: ensaios de democracia, revolução e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991b.

LEFORT, C. Permanência do teológico-político? In: **Pensando o político: ensaios de democracia, revolução e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991c.



LEFORT, C. Sociedades sem história e historicidade. In: **As formas da história: ensaios de antropologia política**. São Paulo: Brasiliense, 1979b.

MAQUIAVEL, N. **História de Florença**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARCHART, O. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

PEDEN, K. **Anti-revolutionary republicanism**. *Radical Philosophy*. Vol. 182, 2013.

SARTRE, J.P. O existencialismo é um humanismo. In: **Os Pensadores – Sartre**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SKINNER, Q. From the state of princes to the person of state. In: **Visions of Politics. Vol. II**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

URBINATI, N. **O que torna a representação democrática?** *Lua Nova*. Num. 67, 2006.

