

Claude Lefort e as origens do republicanismo moderno. O nascimento da ideologia

Claude Lefort y los orígenes del republicanismo moderno. El nacimiento de la ideología

Claude Lefort and the Origins of Modern Republicanism. The Birth of Ideology

Helton Adverse 

heltonadverse@ufmg.br

Universidade Federal de Minas Gerais/CNPq, Brasil



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2024/06/09 – Aprobación: 2024/09/18

eISSN: 2145-8529

<https://doi.org/10.18273/revfil.v24n2-2025004>

Resumo: o objetivo deste artigo é mostrar que a crítica da ideologia, levada a cabo por Claude Lefort, é relevante para o pensamento republicano. Via de regra, a relação de Lefort com o republicanismo gravita em torno de sua interpretação da teoria do conflito de Maquiavel, o que nos parece perfeitamente justificado. Porém, acreditamos que seja igualmente necessário, para melhor compreender a contribuição de Lefort para o republicanismo, lembrar que sua leitura de Maquiavel também inclui a crítica daquilo que ele denominou de “ideologia florentina”, entendida como o discurso que visa ocultar a divisão social – difundindo a imagem de uma cidade harmônica – e a diferença no tempo – reivindicando a plena continuidade entre Florença e Roma.

Palavras-chave: republicanismo; Lefort; Maquiavel; ideologia.

Resumen: el objetivo de este artículo es mostrar que la crítica a la ideología, realizada por Claude Lefort, es relevante para el pensamiento republicano. Por regla general, la relación de Lefort con el republicanismo gira en torno a su interpretación de la teoría del conflicto de Maquiavelo, lo que nos parece perfectamente justificado. Sin embargo, creemos que es igualmente necesario, para comprender mejor la contribución de Lefort al republicanismo, recordar que su lectura de Maquiavelo también incluye una crítica a lo que llamó “ideología florentina”, entendida como el discurso que pretende ocultar la división social –difundiendo la imagen de una ciudad armoniosa –y la diferencia del tiempo– que reclama la plena continuidad entre Florencia y Roma.

Palabras clave: republicanismo, Lefort, Maquiavelo, Ideología.

Información sobre el autor: doutor em filosofia. É professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais e bolsista em produtividade do CNPq.

Forma de referenciar (APA): Adverse, H. (2025). Claude Lefort e as Origens do Republicanismo Moderno. O Nascimento da Ideologia. *Revista Filosofia UIS*, 24(2), 79-97. <https://doi.org/10.18273/revfil.v24n2-2025004>

Abstract: the aim of this article is to show that Claude Lefort's critique of ideology is relevant to republican thought. As a rule, Lefort's relationship with republicanism gravitates around his interpretation of Machiavelli's conflict theory, which seems to us perfectly justified. However, we believe that it is equally necessary, in order to better understand Lefort's contribution to republicanism, to remember that his reading of Machiavelli also includes a critique of what he called the 'Florentine ideology', understood as the discourse that aims to conceal social division - spreading the image of a harmonious city - and difference in time - claiming full continuity between Florence and Rome.

Keywords: republicanism; Lefort; Machiavelli; ideology.

1. Introdução

Gostaríamos de analisar alguns aspectos da contribuição de Claude Lefort para a retomada da tradição republicana na segunda metade do século XX¹. É certo que o próprio Lefort, interessado sobretudo em descortinar os mecanismos e a natureza da dominação totalitária, assim como explorar os limites e impasses da democracia moderna, não parece ter sentido a necessidade de colocar sua pesquisa sob a égide do republicanismo. Até onde sabemos, somente em um único texto, intitulado “Foyers du Républicanisme” – integrante da coletânea *Écrire. À l'épreuve du politique* –, ele se dedica a esboçar uma história do pensamento republicano moderno². Trata-se de um texto notável por mostrar as diversas matrizes modernas do republicanismo e como todas elas gravitam em torno da ideia de liberdade política. Um de seus maiores méritos, a nosso ver, é reforçar a tese, que Lefort já havia desenvolvido em seus trabalhos anteriores, de que no núcleo dessas distintas correntes está o republicanismo florentino³. Mais especificamente, porém, é a leitura de Maquiavel que alimentou sua investigação – que ele empreendeu durante todo seu percurso filosófico – acerca do sentido do político, colocando em novos termos a recepção do florentino e permitindo uma reformulação do pensamento republicano, a qual incorporava em sua compreensão da

¹ O que a retomada dessa tradição significa está longe de ser um consenso entre os pesquisadores. Porém, parece-nos plausível afirmar, de modo esquemático, que o republicanismo moderno consiste em um esforço teórico, envolvendo pensadores de diversas áreas, que pretende restituir o sentido da vida ativa, apenas possível com a adoção de uma concepção robusta de liberdade política em contraposição a uma concepção meramente negativa, característica da tradição liberal. Mas não somente isso. A tradição republicana, em sua forma moderna, também enfatiza, como sublinhou Serge Audier, “o engajamento cívico, o sentido do bem comum, o domínio da lei, a crítica do egoísmo” (Audier, 2004, p. 4). Em suma, está em questão uma compreensão da vida política que identifica os perigos da apatia, do individualismo e do desinteresse pelo comum e evoca a responsabilidade política dos cidadãos para remediar, em alguma medida, esses males.

² Poderíamos também evocar a introdução que ele escreve para a edição francesa do clássico de Gordon Wood, *The creation of the American Republic. 1776-1787*, como um dos lugares de encontro entre sua teoria da democracia e a tradição republicana. Porém, o objetivo de Lefort não é discutir essa tradição como tal, mas mostrar que a interpretação de Wood anuncia alguns dos aspectos principais da sociedade democrática. Na leitura de Lefort, o republicanismo americano, analisado por Wood, ensaia, sob a forma da “desincorporação do governo”, a desintração do poder, do saber e da lei, traço distintivo da democracia moderna (Lefort, 2021, p. 154).

³ “É para o lado de Florença que devemos nos voltar para buscar a origem do republicanismo” (Lefort, 1992a, p. 192). Todas as traduções de Lefort serão de nossa autoria.

experiência política a divisão originária do social⁴. Nesse sentido, não nos parece exagerado dizer que Lefort, embora não tenha ele mesmo formulado uma “teoria política republicana”, está na origem de uma nova vertente do republicanismo contemporâneo⁵ que poderíamos denominar de “conflitiva” (na ausência de um termo melhor). Este “republicanismo conflitivo” entende que a vida política tem sua dinâmica atrelada aos conflitos que dividem todo corpo social, conferindo-lhe simultaneamente sua vitalidade e ameaçando-o de dissolução. Na esteira de Maquiavel, Lefort identifica nesse núcleo conflitivo a causa da liberdade, mas também a fonte da corrupção, o que o coloca a certa distância de uma perspectiva populista como a de Laclau, como esclarece E. A. Heredia (2018). Isso significa que a república é incessantemente trabalhada pelas tensões que resultam do embate entre as forças políticas que a estruturam, sem que possa acalentar a esperança de um desfecho harmonioso, sem que possa esconjurar o fantasma da dominação. Mas esta é a condição mesma da liberdade, para Lefort. Nunca definitivamente adquirida, ela não coincide com o bom ordenamento da sociedade, mas depende da permanência dos “tumultos”. E se ela detém uma dimensão jurídica⁶, a liberdade não resulta da instauração do Estado de direito; antes, ela desponta na experiência política de luta contra a dominação, ela se torna real somente no espaço aberto pelo desejo de não ser dominado, como diria Maquiavel.

De nosso ponto de vista, desenha-se a partir daí um novo eixo para o republicanismo, distinto daquele proposto por autores como Quentin Skinner, John Pocock, Maurizio Viroli ou Philip Pettit. Estes também, como sabemos, vão buscar em Maquiavel e no Renascimento italiano as fontes para suas teorias republicanas. Em maior ou menor medida, todos destacam a importância do “momento maquiaveliano” para a história do pensamento político moderno e para a retomada de uma concepção republicana da liberdade⁷. Entretanto, nenhum deles confere ao tema do conflito a centralidade que encontramos em Lefort, o que os impede, acreditamos, de compreender a liberdade *em termos exclusivamente políticos*. Lefort pode fazê-lo, é imprescindível lembrar, apenas porque elabora, diferentemente desses autores, uma teoria do político, que visa apreender seu significado próprio.

Para nossos propósitos, seria produtivo esclarecer melhor o que significa conceber a liberdade em termos políticos. Mas o faremos aqui apenas de maneira sucinta: vincular a liberdade ao conflito político originário permite a Lefort deslocar a discussão sobre sua natureza para o terreno político,

⁴ Imprescindível para a compreensão aprofundada dessa recepção de Maquiavel em Lefort é o artigo de Marilena Chauí (2018).

⁵ Vários autores, na atualidade, inscrevem o legado filosófico de Lefort no quadro do republicanismo, sendo possível destacar, na França, os trabalhos de Serge Audier (2005) e Sébastien Roman (2017), dentre outros. No Brasil, este campo de pesquisa está consolidado, valendo lembrar os trabalhos de Newton Bignotto (1991), Sérgio Cardoso (2022) e Gabriel Pancera (2010).

⁶ Esclarecemos este ponto alguns parágrafos adiante, a propósito da relação entre liberdade e lei.

⁷ Para uma síntese do ponto de vista desses autores sobre a liberdade republicana, é de grande valia o recente livro de Alberto Ribeiro de Barros (2020).

colocando em outro plano as dimensões jurídicas, morais ou antropológicas. Não é isso o que fazem Pettit e Skinner, por exemplo. Por detrás de sua concepção de liberdade como não-dominação, transparece uma concepção jurídica e moral do indivíduo⁸. Pocock, por sua vez, ao menos em *The Machiavellian Moment* (1975), inscreve a concepção republicana de liberdade na tradição aristotélica, que tem em seu centro a ideia de autorrealização humana⁹. Ora, quando se assume que a instituição do político tem sua origem na fratura que divide a sociedade, como o faz Lefort, toda referência a elementos extra-políticos ou pré-políticos se mostra desnecessária e, pelo mesmo gesto, faz-se a economia do clássico problema do fundamento último. Na esteira de Hannah Arendt, Lefort entende a liberdade como a experiência da ação política em conjunto, onde se “amplia o campo do possível” (Lefort, 2007a, p. 427), fazendo frente às tentativas de dominação. Essa ampliação do campo do possível certamente implica a resistência da dominação, mas ultrapassa a esfera da satisfação dos interesses individuais ou da salvaguarda de direitos. Trata-se da constituição de um espaço comum regido pela lei. Liberdade e lei, portanto, se conjugam de forma muito diferente daquela que encontramos nos autores denominados neo-republicanos, uma vez que o texto de Lefort deixa entender que a primeira ganha corpo na formulação da segunda, sua relação não podendo ser pensada apenas em termos jurídicos. Dizendo de outra forma, a lei não visa primariamente a proteção de direitos prévios à instituição do político, mas é imprescindível para a instauração da comunidade política onde os direitos podem ser reivindicados¹⁰.

Entretanto, nossa proposta consiste em seguir uma via diferente para pensar a relação de Lefort com o republicanismo, uma via que passa, certamente, pelo tema da divisão civil, mas na qual tem um lugar especial o conceito de ideologia. Para enfrentarmos o problema, acreditamos ser conveniente lembrar que, ao se debruçar sobre as origens do republicanismo moderno, Claude Lefort chamou a atenção para sua dimensão ideológica. Se este é, sem dúvida, um legado marxista aceito e reivindicado por Lefort, convém ressaltar, por outro lado, que sua abordagem da ideologia é feita em um enquadramento muito diferente daquele de Marx, como esperamos deixar claro¹¹. E esperamos também esclarecer que o trabalho de Lefort abre uma via para inserir no âmbito dos estudos republicanos a crítica da ideologia geralmente associada à tradição marxista.

⁸ E poderíamos nos perguntar, finalmente, em que medida as concepções de Pettit e Skinner conseguem se livrar de uma concepção individualista de liberdade.

⁹ Ricardo Silva (2008) faz um cotejamento bastante completo sobre as concepções de liberdade desses três autores, assinalando suas diferenças com a tradição liberal e esclarecendo sua relação com a tradição republicana.

¹⁰ Como não vamos nos deter sobre isso, nos contentaremos em indicar o livro recentemente publicado de Sérgio Cardoso que, partindo da interpretação lefortiana, demonstra de maneira magistral como ambas (lei e liberdade) estão articuladas no pensamento maquiaveliano, cabendo destacar o primeiro capítulo (na verdade, uma nova versão de um importante artigo publicado em 2015), “Sobre a Divisão Civil” (Cardoso, 2022, pp. 27-68).

¹¹ Da boa bibliografia a respeito do conceito de ideologia em Lefort, explicitando sua diferença com Marx, convém destacar a tese de Renata Schevisbiski (2013) e o livro recente de Mattia Di Piero (2020).

O ponto de partida para entendermos essa questão são dois textos publicados no começo dos anos 1970, a saber, o capítulo final de sua tese de doutoramento de Estado, intitulado “L’œuvre, l’idéologie et l’interprétation” (Lefort, 1972, pp. 693-776) e um capítulo de *Les formes de l’histoire* cujo título é “La Naissance de l’idéologie et l’Humanisme” (Lefort, 1978a, pp. 401-477). Vamos destacar certos pontos de sua argumentação nesses textos com o objetivo de examinar a seguinte hipótese: não apreendemos em toda sua amplitude a contribuição de Lefort para o republicanismo se deixarmos de lado a crítica da ideologia porque, em seu entendimento, o surgimento do republicanismo moderno é inseparável daquele da própria ideologia. Se entendermos que esse republicanismo apenas emerge sob a condição do reconhecimento da divisão social, ele é inseparável dos discursos e práticas que dissimulam esta mesma divisão. A ideologia não é simplesmente o outro do discurso político republicano que se forja no final do século XIV e início do XV em Florença. Ela não é simplesmente a justificação de uma nova forma de dominação política. Ela somente é compreensível em um contexto onde emerge uma nova experiência do político. Para o autor francês, a *compreensão do campo da política se transformou no Renascimento* e, por isso, não é possível apreender o verdadeiro sentido dessa transformação sem enfrentar a questão do nascimento da ideologia. Do ponto de vista metodológico, poderíamos dizer que Lefort se guiava pelo ensinamento de seu mestre Merleau-Ponty quando criticava o pretense objetivismo científico ou o assim chamado “pensamento de sobrevoos”: as representações sociais (e aí devemos incluir a ideologia) fazem parte das práticas sociais (Bignotto, 2018, p. 265), compondo o domínio da experiência. Uma vez que a ideologia é parte integrante dessa experiência, sua crítica jamais se dá a partir de um ponto de recuo, como se o reconhecimento da divisão social significasse assumir um ponto de vista privilegiado sobre o domínio da política. A crítica da ideologia faz parte da luta pela liberdade, ela é mesmo imprescindível para que o reconhecimento da divisão social possa produzir sobre a realidade um efeito político. Ora, de nossa parte, parece-nos que essa intuição de Lefort é de grande valor para compreendermos as origens do republicanismo moderno – cuja história remonta à Florença renascentista – e seus desafios na atualidade.

2. O nascimento da ideologia e o humanismo

Lefort não esconde que sua tese acerca do nascimento da ideologia pode surpreender, uma vez que ele a circunscreve em período e lugar específicos, a saber, a Florença do final do *Trecento* e início do *Quattrocento*. Ela ecoa a tese que Hans Baron havia lançado nos anos 1950, segundo a qual o assim chamado “humanismo cívico” poderia ter sua origem rigorosamente datada a partir do conflito que envolveu Milão e Florença, mais especificamente no ano de 1402, e no texto de Leonardo Bruni, *Laudatio florentinae urbis*, onde se veiculava, pela primeira vez, uma representação

republicana da cidade (Baron, 1966)¹². Entretanto, Lefort não tardará a marcar sua diferença com o livro de Baron, visto que o fenômeno que pretende circunscrever é de natureza diferente daquele visado pelo historiador alemão. Não interessa a Lefort isolar um momento na história do pensamento político, mas seguir as pistas que devem conduzir a uma nova forma de representação da sociedade que se estenderá por toda a modernidade (aquilo que ele denominava de “mutação simbólica”). Não interessa também buscar nos acontecimentos um princípio de explicação do discurso, mas permanecer atento ao fato de que ação e discurso estão sempre mutuamente implicados. Importa frisar este último ponto, pois isso nos conduz à sua própria concepção de ideologia. Se a origem marxista do conceito jamais é negada, Lefort não hesita em ampliá-lo, inscrevendo-o em um domínio além daquele determinado pelas relações e modos de produção. A ideologia, de seu ponto de vista, é primeiramente “um sistema de representações que se mantém por si mesmo e converte em condições universais da experiência as condições de fato da prática social e do discurso social” (Lefort, 1978a, p. 401, grifo nosso). Ora, esse sistema de representações não pode ser compreendido unicamente sob a categoria de dissimulação da dominação de uma classe sobre outra (embora a envolva) que, como tal, poderia ser denunciada por uma consciência emancipada. Trata-se do modo pelo qual uma sociedade representa a si mesma no discurso e dos efeitos dessa representação sobre sua instituição. Para voltarmos aos humanistas “cívicos”, o que Salutati e Bruni, dentre outros, estão realizando, por meio de cartas, livros e outras formas de manifestação intelectual é, em suma, fornecer “os primeiros signos de uma representação nova da sociedade e das tarefas históricas de Florença” (Lefort, 1978a, p. 402). É certo que a burguesia florentina irá endossar as palavras desses humanistas que eram, simultaneamente, homens de letras e personalidades políticas. E ela irá mesmo se reconhecer nos princípios que enunciam. Mas o fundamental, para Lefort, está em outro lugar, quer dizer, está no fato de que os princípios que regem o discurso dos humanistas, que enaltecem Florença como a pátria da liberdade e da igualdade, comandarem o discurso político moderno. Afirma, então, Lefort (1978a):

Digamos por antecipação que estes princípios estão no fundamento do pensamento democrático moderno, tal qual ele se definirá notadamente quando da Revolução Francesa. A crítica dos valores aristocráticos está associada àquela da tirania. Os grandes temas de uma concepção racionalista e universalista da política fazem sua aparição: a igualdade dos cidadãos diante da Lei, a partilha do poder entre todos aqueles que a isso têm

¹² Grosso modo, o humanismo pode ser caracterizado como um movimento cultural e político de grande impacto sobre a sociedade italiana a partir do século XIV. Além da reivindicação do legado clássico como estratégia crucial para a formação humana, um de seus traços mais salientes, para Baron e vários outros historiadores (Felix Gilbert, Eugenio Garin, John Pocock, Quentin Skinner etc.), consistia na valorização da vida ativa frente à vida contemplativa, com a consequente qualificação do regime republicano como melhor forma de governo, em especial, no contexto florentino, denominado por Baron então de “humanismo cívico”. A respeito, ver Adverse (2013).

direito, o trabalho como única fonte legítima de distinção entre os homens, o bom uso da razão e o conhecimento adquirido pela experiência como únicas fontes da autoridade, a virtude cultivada no exercício da responsabilidade pública, a liberdade do indivíduo consubstancial àquela da Cidade, o destino desta [consubstancial] àquele de toda a humanidade. Além disso, pela primeira vez se impõe o modelo da República Romana (p. 403).

Longe de se reduzir a um ideário político cuja principal finalidade seria interditar o acesso das classes menos favorecidas ao poder, é um verdadeiro programa político que se desenha no contexto do humanismo, um programa que será definitivamente incorporado pelo republicanismo moderno. Mas por que falar, então de ideologia? Porque, segundo Lefort, não podemos deixar de dissociar seu conteúdo manifesto de seu conteúdo latente (Lefort, 1978a, p. 403). Não podemos deixar de constatar que entre a promessa de igualdade política e a realidade da sociedade de Florença um hiato se instaura. Não podemos esquecer que os ricos de Florença foram os que efetivamente mais se beneficiaram da nova ordem das coisas e que constituíram um governo de *ottimati*, quer dizer, uma oligarquia. Lefort, portanto, não negligencia o fato de que este discurso servia a interesses de classe. O principal para ele, porém, está em outro lugar, como já indicamos. O principal se encontra naquilo que o discurso faz ao justificar uma nova ordem de coisas. E o que ele faz é sobretudo instituir um novo imaginário político, que é tão mais urgente quanto a visão de mundo medieval perdeu sua capacidade de produzir sentido social. Lefort o afirma claramente na seguinte passagem que, apesar de longa, deve ser citada integralmente:

Nós partimos, então, desses indícios [os elementos do discurso do humanismo cívico, em especial, a reivindicação do legado romano]. Entretanto, se podemos apreendê-los para interrogar o nascimento da ideologia, em lugar de nos satisfazermos em marcar o advento de novas representações, é que temos a presunção de uma mudança radical que afeta não somente o pensamento político, mas as categorias que comandam a determinação do real. Esta fórmula ainda é insuficiente, pois que ela sugere que havia antes do *Trecento* um pensamento político definido e que seu curso apenas se deslocou. Ora, acreditamos, esse pensamento não existia ainda sob seu nome. Quando a reflexão se exercia sobre o poder, a organização da Cidade, as causas de sua corrupção, ela permanecia rigorosamente subordinada a uma representação teológica do mundo, que sozinha fixava as referências do real e do imaginário, do verdadeiro e do falso, do bem e do mal. Não havia para o pensamento um *lugar* da política e, por conseguinte, uma visada do real no lugar próprio da política. O que teria advindo, então, é a relação com esse lugar, não um discurso político novo, mas o discurso sobre a política como tal, discurso que se circunscreve buscando em si mesmo sua garantia, que pretende à

transparência do sentido fazendo-se reconhecer por um sujeito universal (ou, melhor dizendo, fingindo que não é o discurso de ninguém, não é falado em parte alguma e a todos se oferece) (Lefort, 1978a, pp. 404-405).

Passagem crucial. De um lado, Lefort indica que o discurso político, ou seja, o discurso que se dirige ao ser da política, somente nasce com a derrocada do enquadramento teológico do mundo. A política como tal (ou o *político*, dirá ele em outras ocasiões) somente pode ser inquirida quando o campo de sua experiência novamente se abre para nós, quando os signos que o balizavam durante a Idade Média não são mais capazes de colmatar a busca por seu significado¹³. De outro lado, se nesse momento nasce o discurso político moderno, aí também nasce a ideologia¹⁴ porque a interrogação sobre a natureza do poder não está isolada das disputas que a ensejam, porque todo e qualquer discurso sobre o poder está sujeito à contestação, sendo descartada, portanto, a possibilidade de exaurir seu sentido por completo. E é precisamente na distância que separa o discurso da realidade, em um momento da história em que ele, o discurso, deve extrair de si mesmo as bases de sua legitimação, que a ideologia, como forma de representação totalizante do real, pode emergir.

A ideologia se aloja no coração do discurso moderno sobre a política. Mas não pode coincidir plenamente com ele sem apagar a distância entre o simbólico e o real, entre a palavra e a coisa. Dizendo de outro modo, quando o pensamento político, na ausência das referências estáveis fornecidas pela teologia, se depara com a contingência e a indeterminação, torna-se possível o surgimento de um discurso que pretende suplantá-las, que pretende abolir a diferença entre o pensamento e a realidade. Esta é a promessa assumida pela ideologia, o que permite entender sua eficácia e força de atração¹⁵.

Mas se isso for verdadeiro, como apreender a distinção entre pensamento e ideologia? Bastaria restituir a diferença entre teoria e prática para que ela seja novamente visível? Ora, esse recurso não está ao nosso alcance, pois essa diferença foi colocada em xeque por Lefort com a noção de instituição do social. Como vimos, a representação social e a realidade que ela

¹³ Cabe ainda recordar, a título de precisão, que Lefort, em outra ocasião, reconhece a dívida dos humanistas com Dante. Segundo Lefort, seria o poeta florentino o antecessor do movimento que permitiu a reconfiguração da pergunta sobre o sentido do político. Na introdução que ele escreve para a edição Belin de *A monarquia*, afirma o seguinte: “*A Monarquia*, em cada uma de suas páginas, traz a marca do pensamento medieval. Que seja! Mas essa constatação não deve fazer negligenciar tudo aquilo que ele anuncia. Ele é uma grande fonte para o pensamento moderno, da qual beberam os humanistas florentinos, em primeiro lugar, e, depois deles, inúmeros escritores que receberam, deste primeiro abalo da teologia política cristã e da filosofia política antiga, o poder de buscar por sua vez um começo” (Lefort, 1993, p. 48). Ver também, a esse respeito, o trabalho de Di Piero (2020, pp. 155-60).

¹⁴ “Nossa questão sobre o nascimento da ideologia se formula, então, na trilha de uma questão sobre o nascimento do discurso político” (Lefort, 1978a, p. 405).

¹⁵ Ainda afirmou Lefort em um artigo de 1976: a ideologia “não se resume a uma representação do real. O que decide de seu movimento é a conquista de uma posição em favor da qual a história seja neutralizada, a irrupção da diferença dissimulada e a interrogação desarmada” (Lefort, 2007b, p. 281).

enforma não podem ser rigorosamente cindidas, a não ser sob o custo de restituirmos a figura de um Sujeito universal, fundamento do conhecimento verdadeiro. Mais uma vez, o legado de Merleau-Ponty desponta nas análises de Lefort (Lefort, 1978a, pp. 410-418). Voltemos a seu texto para entender a solução que ele oferece para essa dificuldade:

É verdade que deixamos de indicar uma parte do caminho que conduzia à nossa questão. É a leitura de Maquiavel que nos fez reconhecer os caracteres singulares da sociedade florentina e do discurso humanista do início do *Quattrocento*. Esta leitura marca nosso verdadeiro ponto de partida. Sob a prova das dificuldades encontradas na compreensão do *Principe* e dos *Discorsi*, pareceu-nos que a interrogação da história e da política encontrava-se ligada à crítica das ideias dominantes da época e que estas revelavam em seu lugar (*foyer*) o pensamento político dos humanistas, formado um século mais cedo. Pareceu-nos, em particular, que tudo o que Maquiavel diz da divisão das classes, da divisão do Estado e da sociedade civil, da diferença dos tempos [...] testemunhava a inversão de um discurso historicamente determinado, o qual se verificaria agenciado de maneira a negar o fato irredutível da divisão social e da divisão temporal, a prodigar a segurança de um ponto de vista de sobrevoos, e a apagar os traços das condições de sua formação. Se nos acreditamos capazes de buscar no humanismo político os signos de um nascimento da ideologia, é porque ele nos é desvelado por uma interpretação antiga ocupada em liberar a verdade da política e da história de uma representação instituída, a tornar sensíveis sua elaboração nas condições sociais e sua função de dissimulação. Não poderíamos detectar os signos da ideologia se a interpretação maquiaveliana não nos intimasse a reconhecer, no momento mesmo em que ela suscita em nós uma reflexão sobre a política e a história em geral, discursos coletivos singulares, localizados, datados, de onde ela é extraída, que eram feitos para recobrir as questões que ela traz à luz do dia (Lefort, 1978a, p. 408).

Lefort retoma aqui parte do percurso que realizou em sua obra maior, *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Com efeito, ele lá havia mostrado como o discurso de Maquiavel rompe com a “ideologia florentina” (Lefort, 1972, p. 738). Obviamente, o termo é anacrônico, visto que Maquiavel não utiliza a palavra. É graças a Marx que se tornou possível ler a obra do florentino como uma crítica da ideologia humanista. Mas o que lhe confere esse *status*? Por que a obra de Maquiavel não pode ser arrolada como mais uma manifestação do

discurso humanista? O que impede que ela resvale no campo da ideologia e, ao contrário, a transforma em um prisma através do qual nos deparamos com as limitações desse discurso? A resposta de Lefort recorre à noção de *obra*. Ele deixa entender que o pensamento de Maquiavel, por um lado, reivindica um inacabamento e, por outro, desfaz a ilusão que nos levaria a atribuir a um Sujeito do conhecimento o domínio do real¹⁶. A obra está longe de prometer um encontro apaziguador com o mundo. Ao contrário, ela desdobra um campo de pensamento no qual está desde sempre dada a possibilidade de sua refutação, de seu desvio, de seu abandono e de sua retomada em outro lugar, em uma nova relação. Sob esses aspectos, a obra está nos antípodas da ideologia e é justamente essas qualidades que permitem que ela opere o desmascaramento do discurso ideológico. No caso de Maquiavel, é notável o esforço, como Lefort não se cansa de observar, de apontar as contradições da ideologia florentina, não tanto em seu aspecto conceitual, mas justamente na fronteira em que o discurso se encontra com o real.

Por respeito à fidelidade ao texto de Lefort, devemos reconhecer que a “ideologia florentina” não corresponde totalmente ao discurso dos humanistas. A linguagem comum, as representações coletivas, o imaginário social florentino também são colocados sob essa égide, de modo que o combate de Maquiavel se dá em uma frente muito mais ampla. Como diz Lefort, “o acesso ao saber é comandado pela destruição dessas ilusões, por uma liberação do discurso coletivo contra o qual, mas também a partir do qual, se institui o discurso da obra” (Lefort, 1972, p. 705). Mas como exatamente o discurso da obra pode fazer isso? Responde Lefort (1972):

Para desfazer as respostas falaciosas elaboradas pelo discurso coletivo é preciso ter a ideia de uma questão à qual elas se furtam e, para levantar essa questão, é preciso ter notado seus signos nos equívocos, nos deslizamentos, nas lacunas, nas contradições desse discurso (p. 700).

Mas fixemos nosso olhar sobre a ideologia do humanismo. A distância que a separa do discurso da obra maquiaveliana não se mede pela coerência dos enunciados nem pelos efeitos que ela é capaz de produzir no real. A ideologia é um discurso fechado, fora do tempo, mesmo quando acolhe as lições da história, não é capaz de se alojar na temporalidade, não é capaz de assumir a diferença no tempo. Vale lembrar que Maquiavel, para Lefort, não apenas explicita a fratura que marca a vida de toda cidade, consubstanciada nos desejos de dominar e de não ser dominado, mas também a fratura no tempo. A relação que o discurso da obra mantém com a história é de natureza

¹⁶ “Com efeito, enquanto ele aparentemente se volta para os eventos mais próximos, que decidiram o destino da República Florentina, ocupado em desvelar as causas de sua derrocada, ele se descobre engajado em um labirinto de questões para as quais nenhuma saída pode ser buscada. Certamente, este é um percurso de saber, mas este saber se desdobra somente ao preço do apagamento daquilo que se dava de início como sua matéria” (Lefort, 1972, p. 700).

diferente da ideologia. Como diz Lefort, esse discurso “se desvela alojado no bojo da história” (Lefort, 1972, p. 708).

A partir daí, podemos identificar dois pontos sensíveis da crítica maquiaveliana à ideologia florentina: de um lado, essa ideologia dissimula a divisão social, promovendo o ideal de uma cidade em concórdia, conciliada consigo mesma, cujas tensões internas podem ser sanadas uma vez instituído o bom regime; de outro lado, está a história. Florença surge aos olhos dos humanistas como a herdeira de Roma, imbuída da tarefa de restituir a liberdade e a igualdade na Itália dos novos tempos. Nessa dupla figuração, o discurso humanista fala sempre em nome de uma verdade universal, como se seu enunciado “não viesse de lugar nenhum”, como se as condições históricas de sua enunciação fossem obliteradas em favor de um conhecimento onicompreensivo. Como já vimos, Maquiavel denuncia um e outro ideal, expondo Florença à sua verdadeira história, a saber, a dos sucessivos fracassos políticos nos quais o projeto de liberdade foi abortado, e expondo Florença à História, mostrando que seu destino está em aberto, que o futuro não é a repetição do passado e que no coração dos acontecimentos estão a contingência e a indeterminação. Ou seja, o discurso de Maquiavel restitui a particularidade, o tempo e a história que foram obliterados pela ideologia.

Antes de encerrarmos esta seção, cabe fazer um ajuste, uma calibragem. Não queremos deixar entender que Lefort identificou, sem mais, o humanismo cívico com um movimento ideológico. Esta é a perspectiva de historiadores como James Hankins (2000) ou Jerrold Seigel (1968), mas não a de nosso filósofo. Convém lembrar que em seu seminário de 1976-77, na Éditions EHESS, Lefort chega mesmo a recuar na caracterização do discurso dos humanistas como ideologia, dizendo que ele se encontra “aquém do fenômeno ideológico” ou em sua “vizinhança” (Bignotto, 2018, p. 273). Como quer que seja, malgrado esse entusiasmo que demonstra pelo humanismo (sobretudo pelo fato de nele reconhecer uma nova relação com o tempo e a história), Lefort continua afirmando que esse discurso é pronunciado “como se não viesse de lugar algum”, isto é, como um discurso universal, um discurso de verdade, enunciado em nome da humanidade. Ora, esses são traços característicos da ideologia, explicitados sobretudo após o advento do Estado moderno¹⁷.

3. Um republicanismo crítico

De acordo com Lefort, vemos emergir, com Maquiavel, um novo republicanismo. E poderíamos supor que Lefort o considerasse verdadeiramente moderno porque seu discurso incorpora a crítica da

¹⁷ E vale ainda lembrar a passagem do texto “Esquisse d’une Genèse de l’Idéologie dans les Sociétés Modernes” onde Lefort afirma que “os traços do Estado moderno se fixam somente apenas em um sistema em que o saber faz a prova de sua diferenciação, em que o discurso faz em si mesmo a prova de sua alteridade (em lugar de se ordenar sob o polo exterior do Outro) – evento cujas premissas foram colocadas pelo humanismo na época do Renascimento” (Lefort, 1978b, p. 490, grifo nosso).

ideologia, ou melhor, porque seu discurso é também crítica da ideologia. Mas, poderíamos novamente perguntar, o que coloca Maquiavel nessa posição privilegiada? O que lhe permite enunciar um discurso que se furta às ilusões produzidas pela ideologia e assume plenamente as consequências filosóficas e políticas da divisão social? Sem responder plenamente a essas questões e sem jamais abrir mão da noção de obra, Lefort oferece uma pista importante para sua elucidação: o pensamento do florentino assume a função de contra-discurso, o que se atesta desde a época em que ele ocupava seu cargo na Segunda Chancelaria de Florença. Quando lemos os registros das *Pratiche*¹⁸, mas também quando examinamos a correspondência oficial de Maquiavel, é evidente a distância que o separa de seus contemporâneos, sempre inclinados a tomar as máximas do senso comum político como guias para a ação – ou, ao menos, fingiam adotá-las tendo em vista seus próprios interesses. O discurso de Maquiavel se colocava em um patamar diferente, como esclarece Lefort na seguinte passagem:

Ao exame dos debates das *Pratiche*, a força crítica da obra maquiaveliana não cessa de se atestar. Verificamos que esta traz um *contra-discurso* que inverte as posições do outro, ocupada em estabelecer que toda sociedade é dilacerada pela luta de classes, que a união é uma ilusão, que a potência da Cidade está subordinada à criação de *ordini nuovi*, a necessidade de restaurar o *principio* ligada àquela de uma fundação contínua, a oposição república-tiranía relativa à relação do poder e do povo, a eficácia da lei suspensa à iniciativa do Sujeito, a segurança interna como externa adquirida no maior risco. Mas devemos ainda reconhecer que o discurso invertido é produzido na mesma operação. Na ideologia, as teses últimas não são enunciadas; todas as proposições são, ao contrário, agenciadas para interditar a fratura do espaço social e a fratura do *tempo* que recobre a ordem política. É no discurso crítico que o objeto e a função do interdito se desvelam ao mesmo tempo em que as discordâncias do discurso coletivo – suas fraturas internas –, que assinalam os traços do eludido. Nesse sentido, o *Principe* e os *Discorsi* não oferecem a seus leitores teses novas, em contradição com aquelas comumente partilhadas, eles liberam para o pensamento um poder de interpretação cujo acesso estava barrado pelas teses últimas excluídas do campo do discurso. Mas ainda que seja verdadeiro que essa ação se torne incomensurável às condições sócio-históricas nas quais ela se exerce e aos efeitos que ela engendra, que a interpretação exceda os limites do deciframento de uma ideologia determinada, ela se mostra rigorosamente presidida pela exigência desse deciframento, sensível àqueles que perscrutam um discurso-*outro*, localizado e datado, em que se atesta um modo específico de elaboração da experiência política (Lefort, 1972, pp. 762-763).

¹⁸ As *Consulte* e *Pratiche* eram reuniões consultivas realizadas para auxiliar os principais órgãos do governo da cidade, em especial, durante seu período republicano (1494-1512).

Dois pontos acreditamos ser cruciais nesse texto. O primeiro deles é a liberação do pensamento efetivada pelo discurso crítico. Como salienta Lefort, a denúncia da ideologia é tão mais eficaz quanto mais significa uma abertura para o fora. É claro que a força propositiva, digamos tética, de um pensamento criativo como o de Maquiavel não pode ser negligenciada, mas compreendemos melhor o sentido da crítica da ideologia quando observamos a natureza da ruptura que ela (a crítica) instaura, conforme explica o autor:

É preciso convir que, no movimento do conhecimento, o pensamento se relaciona a algo que está fora dele mesmo, alhures, antes, aquém, mas que ele se relaciona fazendo em si mesmo a prova do fora, que sempre há para ele o já pensado, alhures, antes, aquém. Fixar a ruptura do pensamento e daquilo que lhe é exterior, é imediatamente se privar de reconhecer o advento do pensamento. Fixar o real em sua exterioridade, para lhe prestar uma identidade ou para o abolir invertendo seus traços no registro do inteligível, é imediatamente apagar o fora sob a determinação de algo e circunscrever o lugar do pensamento [...] É em seu engendramento que o pensamento se separa daquilo que ele pensa e que nessa separação, ele se relaciona com o fora; mas é também em seu engendramento, enquanto ele não cessa, que se institui a prova de uma secessão contínua na relação consigo (Lefort, 1978a, p. 424).

Adotando uma linguagem comum a Merleau-Ponty e a Blanchot, Lefort indica não somente que o discurso crítico se diferencia pelas teses que chega a enunciar, mas sobretudo pela maneira como as enuncia, conservando a distância que o separa do mundo real, assumindo o fato de que não é possível recobri-lo, que resta um impensado, um inapreensível, os quais não se apresentam como um desafio ao desejo de compreensão nem como uma falha em nossas capacidade intelectual, mas como a matéria mesma para todo e qualquer pensamento. É por referência a essa distância que Lefort marcar sua diferença com Marx, justamente aquele que inventou o conceito de ideologia. Não se trata, no que concerne à ideologia, de um “reflexo” que encontraria sua origem nos modos de produção. Antes, a via para apreendê-la consiste em “lhe prestar um poder de se articular e de se rearticular não somente em resposta ao suposto ‘real’ mas sob a prova dos efeitos de sua própria dissimulação do real” (Lefort, 1978b, p. 483). Em outras palavras, Marx não teria resistido à tentação de lançar sobre o real seu próprio discurso sobre a ideologia, deixando de escavar os fundamentos sobre os quais ele se erige. Talvez com isso Lefort estivesse acertando as contas não propriamente com Marx, mas com o marxismo ortodoxo¹⁹. Para nós, o mais importante é sua

¹⁹ Em especial, aquele que grassava no interior do Partido Comunista Francês, objeto de críticas recorrentes de Lefort desde os anos 1950, ao menos. Nos anos 1970, esse embate com o PCF se acentua por ocasião da publicação do *Arquipélago Goulag*, de Aleksandr Soljenitsyn, e a renitente recusa do partido em aceitar as consequências teóricas irrecusáveis que deveriam decorrer das denúncias dos excessos do stalinismo, sobretudo, a natureza totalitária desse regime. A respeito, ver (Lefort, 1979, pp. 15-21).

formulação final do conceito de ideologia e a indicação de que o pensamento crítico dele se diferencia porque encontra na abertura para o fora o atestado de seu inacabamento e de sua irremediável precariedade. E graças a essa mesma abertura ele pode se esquivar do perigo de tomar a si mesmo como a chave de deciframento do mundo.

Devemos, porém, trazer essas considerações mais genéricas ao escopo mais fechado do pensamento republicano. Qual seria efetivamente o ganho teórico para um pensamento político dessa estirpe incorporar a crítica da ideologia? Para ensaiar uma resposta temos de nos debruçar sobre o segundo ponto da passagem ao qual fazíamos alusão. Aparentemente, trata-se de um detalhe. Como vimos, Lefort refere-se, na caracterização do *contra-discurso* maquiaveliano, a uma “fratura no tempo”. Habitualmente, o tema da divisão civil detém nossa atenção – o que, de resto, se confirma neste próprio texto. Nada mais natural, pois o próprio Lefort não cansou de destacá-la. Mas acreditamos que valeria a pena inquirir sobre o sentido dessa outra divisão. Em que ela consiste? Para o melhor entendimento da questão, convém lembrar que o discurso humanista reivindicava uma nova relação com o tempo, simultaneamente rompendo com o passado “bárbaro” recente – em especial, a escolástica medieval – e reatando com o passado clássico romano, tanto no nível cultural quanto político. Essa relação com o tempo não escondia a existência de uma descontinuidade, mas não assumia até o fim suas consequências uma vez que Roma surgia como a referência intransponível, ao menos de acordo com Lefort. Ora, o discurso de Maquiavel não se conforma com essa perspectiva porque entende que ela termina por abortar a potencialidade do novo. Roma não é o horizonte inultrapassável, para o florentino, mas a ocasião para que, no tempo presente, a energia criativa humana possa novamente produzir efeitos políticos. De acordo com Lefort, é dessa maneira que devemos interpretar o clássico tema da imitação em sua obra²⁰. E por essa via também podemos acessar a novidade profunda de seu pensamento republicano, que não é mais orientado pelo desejo de restauração do passado, muito menos o transforma em um instrumento político. O retorno ao passado, em Maquiavel, não pode ser dissociado de uma abertura para o tempo presente. Assim como a ênfase sobre divisão social permite desvelar o uso ideológico da noção de concórdia, a ênfase sobre a diferença no tempo denuncia os limites da exemplaridade. A retomada do passado jamais pode ser confundida com a abdicação da responsabilidade presente, nem deve produzir a ilusão de que, por meio do conhecimento da história, estaríamos protegidos da contingência. E não apenas isso. A consciência de que o tempo presente é irreduzível ao passado, e de que o passado não está subordinado ao presente, alarga as possibilidades do futuro.

²⁰ “Repetindo o apelo à imitação dos romanos, ele denuncia o engano de sua identificação, faz entender que a verdadeira relação com o passado coloca em face um presente inédito, que o retorno às origens implica a criação de coisas novas” (Lefort, 1972, p. 773).

Se isso for verdadeiro, então o discurso crítico, assumindo a diferença no tempo, entende que as respostas aos desafios políticos jamais podem ser as mesmas em todas as épocas. Como gostava de dizer Maquiavel, “o tempo tudo varre” (Maquiavel, 2017, p. 105). E na época em que o florentino escrevia, ele encarava o desafio de manter a liberdade de uma república frente às constantes ameaças da tirania. Esse, aliás, o par conceitual aludido na passagem que citamos algumas páginas acima²¹ e que balizava a linguagem política de sua época. No léxico político do Renascimento, república e tirania era a oposição fundamental, à semelhança do que é hoje, para nós, a oposição democracia e totalitarismo. Supomos, assim, que Claude Lefort estaria plenamente de acordo com a seguinte ponderação: se a reflexão sobre a tarefa política do tempo de Maquiavel não podia contornar o enfrentamento da questão da tirania, a dos tempos atuais não pode esquecer que no coração da experiência política moderna está o advento de regimes totalitários. Mas, para tanto, o discurso crítico do republicanismo contemporâneo necessita incorporar os elementos mobilizados pelo pensamento de Maquiavel, isto é, o desvelamento da divisão social e o destaque concedido à fratura do tempo. E isso somente seria possível sob a condição de reativarmos o gesto inaugural do florentino, aquele com o qual se explicita a ambiguidade do pensamento político moderno: o nascimento da ideologia é também o nascimento de sua crítica. Lefort não abre mão desse pressuposto, isto é, o de que a ideologia, como discurso que oculta as condições de seu enunciado, é coetânea ao surgimento de uma sociedade que não pode deixar de interrogar sobre seus próprios fundamentos. As maneiras dessa ocultação são elas próprias variáveis com o tempo. A atualização de Maquiavel, portanto, requer o exame das novas formas de ideologia. Não podemos avançar nessa direção neste trabalho, mas, à guisa de conclusão, podemos fazer alguns apontamentos.

4. Considerações finais

O que tentamos realizar neste texto foi compreender como a crítica da ideologia levada a cabo por Claude Lefort pode ser relevante para o pensamento republicano. Via de regra, a relação de Lefort com o republicanismo gravita em torno de sua interpretação de Maquiavel, o que nos parece perfeitamente justificado. Porém, nossa aposta é a de que a melhor compreensão da novidade trazida pelo florentino, de acordo com os estudos de Lefort, exige ainda que se coloque em foco a crítica daquilo que o próprio Lefort chamou de “ideologia florentina”. O esclarecimento dessa forma específica de ideologia requereu a explicitação, mesmo que sumária, do conceito lefortiano de ideologia, onde se destaca seu efeito de ocultamento da divisão social, da fratura do tempo e o apagamento das bases que alicerçam seu enunciado. No caso da ideologia florentina, esse ocultamento está atrelado à produção de um discurso universalizante, no qual a liberdade e a igualdade de Florença não são compreendidas somente à luz do tempo presente, mas

²¹ Apenas para relembrar: “a oposição república-tirania relativa à relação do poder e do povo...”

como um legado que remonta aos séculos em que os romanos dominaram o mundo. A reivindicação da continuidade com Roma é o dispositivo graças ao qual o projeto político florentino se descola de seu momento atual, articula uma linguagem não localizável no tempo e no espaço. Mas não escapa a Lefort que a relação implícita nessa nova linguagem não deve fazer concluir que o discurso humanista era meramente um instrumento de dominação. Neste equívoco caíram alguns historiadores, dentre eles Jerrold Seigel, nos anos 1960, e, mais tarde, James Hankins, como já aludimos. Para Lefort, o discurso humanista é marcado por uma ambiguidade, pois sua retomada do passado é ao mesmo tempo sinal de ruptura, a continuidade convivendo com a consciência da descontinuidade, sem que nem uma nem outra sejam exploradas em toda a sua profundidade. Ainda de acordo com Lefort, esse é um processo que assinala o surgimento da sociedade moderna, na qual as referências transcendentais e absolutas não são mais capazes de colmatar a pergunta acerca do político. O pensamento de Maquiavel se formulou em relação com o discurso humanista, mas operando uma crítica radical²² a partir da qual a pergunta acerca do político pode ser relançada levando em conta a divisão social e a fratura do tempo. A grande novidade trazida pelo florentino é o surgimento de um pensamento que assume a impossibilidade de fazer coincidir o social e sua representação, por um lado, e, por outro, de proteger o pensamento da indeterminação e da contingência, aquilo que Lefort chama, então, (provavelmente na esteira de Blanchot) de *o fora*.

Esse retorno às origens da ideologia abre, acreditamos, uma possibilidade de refletir sobre o republicanismo na contemporaneidade. Em primeiro lugar, isso nos permite afirmar a necessidade de incorporar a crítica da ideologia no interior do pensamento republicano, repetindo o gesto inaugural de Maquiavel. Em segundo lugar, cabe inquirir quais são os ganhos teóricos para o republicanismo atual decorrentes dessa incorporação. Este último ponto não foi abordado nesse trabalho, mas podemos encerrá-lo com alguns apontamentos nessa direção.

Na época de Maquiavel, a crítica à ideologia permitia colocar em termos novos a oposição tirania e república, uma vez que a primeira não esconde sua dependência do discurso ideológico ao passo que a segunda, como o *vivere libero*, assume a indeterminação como algo inerente à política. Isso significa que a república é a única forma de vida política plenamente afeita à natureza do político, o que implica tanto o acolhimento da divisão civil quanto o reconhecimento da diferença no tempo. E não apenas isso. Em termos inequívocos, Lefort afirma o seguinte: “Mas, nenhuma dúvida, a república suscita a reflexão sobre a ação, pois, nela, a experiência do tempo não é ocultada” (Lefort, 1992b, p. 176). Se a tirania tem como seu correlato discursivo a ideologia, a república é o regime que enseja o pensamento

²² Esse pensamento se elabora nessa matriz, ao mesmo tempo em que adquire sua identidade dela se destacando (ver Lefort, 1972, p. 771).

reflexivo, uma coisa e outra se definindo em relação com a diferença. Essa equação seria ainda válida para os tempos atuais? Parece-nos evidente que Lefort responderia de maneira afirmativa. Mas talvez, mobilizando a oposição totalitarismo e democracia, ele sentisse a necessidade de acrescentar as novas figurações da ideologia, quer dizer, a ideologia em uma sociedade de massa, não aquela do discurso humanista. Essa nova forma de ideologia foi bem descrita por Hannah Arendt, autora importante para Lefort e cujas análises ele integra em sua própria reflexão²³. Para Arendt, a ideologia é uma “visão de mundo” totalizante, mas deve ser entendida sobretudo como a “lógica de uma ideia”, a qual ocupa o lugar do pensamento²⁴. Seu efeito político é produzir a obediência irrefletida, indispensável aos movimentos políticos extremistas. Lefort retoma o mote arendtiano, especialmente a partir do final dos anos 1970, quando se refere, cada vez com maior frequência, ao fenômeno do “não pensamento”, ao “não querer pensar”, como uma das condições necessárias para o surgimento dos sistemas autocráticos e totalitários²⁵. O republicanismo na contemporaneidade, entendemos, não pode se furtar ao desafio de refletir sobre a ausência de pensamento como um fator crucial na experiência política porque não somente está em questão o ocultamento da divisão, mas também a força política do fantasma da unidade, daquilo que Lefort denominou de povo-Um. Desconhecido dos humanistas, porém intuído por La Boétie, esse fantasma coloca em outro patamar a crítica da ideologia. Afinal de contas, com o totalitarismo vimos surgir uma forma de dominação na qual não é apenas o fato da divisão que é elidido, *mas a própria experiência da alteridade* ou, como diria Lefort, *a diferença como tal*²⁶. O republicanismo na atualidade somente pode refletir sobre as condições da liberdade levando em consideração esse novo aspecto assumido pela ideologia, cabendo enfatizar que ela atua dessa maneira não apenas no caso extremo do fenômeno totalitário. Todos podemos testemunhar seus efeitos nefastos no interior das democracias contemporâneas, em especial, na última década²⁷. Uma teoria política comprometida com a liberdade não pode deixar de reconhecer no recrudescimento do fascismo, nas formas mais primitivas do negacionismo, no comportamento abjeto de certos políticos e dos cidadãos que os apoiam, a marca da ideologia.

²³ Claudia Hilb realiza um fecundo entrecruzamento das obras de Arendt e Lefort (e também Leo Strauss), demonstrando como elas são marcadas pela “interrogação tenaz dos problemas políticos e morais aos quais fomos confrontados pelo advento de regimes de dominação total” (Hilb, 2016, p. 11).

²⁴ Ver sobretudo o último capítulo de *The origins of totalitarianism*, “Ideology and Terror” (Arendt, 1958, pp. 468-474). É de se lamentar, porém, que Arendt, mais tarde, em *Eichmann em Jerusalém*, tenha dissociado ideologia e “ausência de pensamento”.

²⁵ Certamente, La Boétie e Tocqueville ocupam, ao lado de Arendt, um lugar especial nessa nova direção de suas reflexões. A esse respeito, vale destacar “La Croyance en Politique” (Lefort, 2007c).

²⁶ Em diversos textos Lefort se deteve sobre esse tema, mas encontramos em *L’invention démocratique* (Lefort, 1981) uma exposição bastante detalhada.

²⁷ O próprio Lefort, cabe notar, explicitou a capacidade de reestruturação contínua, característica da ideologia, no artigo já citado “Esquisse d’une Genèse de l’Idéologie dans les Sociétés Modernes” (1978b).

Referências

- Adverse, H. (2013). A Matriz Republicana. En N. Bignotto (Ed.). *Matrizes do republicanismo* (pp. 51-126). Editora UFMG.
- Arendt, H. (1958). *The origins of totalitarianism*. Harcourt Brace & Co.
- Audier, S. (2004). *Les théories de la république*. Éditions La Découverte.
- Audier, S. (2005). *Machiavel, conflit et liberté*. Vrin/ Éditions EHESS.
- Baron, H. (1966). *The crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton University Press.
- Barros, A. R. G. (2020). *Liberdade Política*. Almedina.
- Bignotto, N. (1991). *Maquiavel republicano*. Edições Loyola.
- Bignotto, N. (2018). Claude Lefort e o Humanismo Cívico: os cursos da École des Hautes Études en Sciences Sociales. *Discurso*, 48(1), 259-276. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018.147404>
- Cardoso, S. (2015). Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações. *Discurso*, 45(2), 207-248. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2015.112521>
- Cardoso, S. (2022). *Maquiavelianas. Lições de política republicana*. Editora 34.
- Chauí, M. (2018). Lefort: o Trabalho da Obra de Pensamento. *Discurso*, 48(1), 7-27. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018.147359>
- Di Pierro, M. (2020). *L’esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*. Edizioni ETS.
- Hankins, J. (2000). *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*. Cambridge University Press.
- Heredia, E. A. (2018). El populismo según Ernesto Laclau: problemas en la definición de un concepto. *Revista Filosofía UIS*, 17(1), 181–203. <https://doi.org/10.18273/revfil.v17n1-2018009>
- Hilb, C. (2016). *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (1972). *Le travail de l’œuvre Machiavel*. Gallimard.
- Lefort, C. (1978a) La Naissance de l’idéologie et l’humanisme. *Les formes de l’histoire* (pp. 401-477). Gallimard.
- Lefort, C. (1978b). Esquisse d’une Genèse de l’Idéologie dans les Sociétés Modernes. *Les formes de l’histoire* (pp. 478-569). Gallimard.

- Lefort, C. (1979). Préface. *Éléments d'une critique de la buracratie*. Gallimard.
- Lefort, C. (1981). *L'invention démocratique*. Éditions Fayard.
- Lefort, C. (1992a). Foyers du Republicanisme. *Écrire. À l'épreuve du politique* (pp. 181-208). Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1992b). Machiavel et la Verità Effetuale. *Écrire. À l'épreuve du politique* (pp. 141-180). Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1993). La Modernité de Dante. *La monarchie* (pp. 9-91). Belin.
- Lefort, C. (2007a). Reculer les Frontières du Possible. *Le temps présent. Ecrits 1945-2005* (pp. 423-436). Belin.
- Lefort, C. (2007b). Maintenant. *Le temps présent. Ecrits 1945-2005* (pp. 275-299). Belin.
- Lefort, C. (2007c). La Croyance en Politique. *Le temps présent. Ecrits 1945-2005* (pp. 893-913). Belin.
- Lefort, C. (2021). Introduction à La Création de la République américaine (1776 – 1787), de Gordon Wood. *Lectures politiques. De Dante à Soljenitsyne* (pp. 131-155). Presses Universitaires de France.
- Maquiavel, N. (2017). *O príncipe*. (D.P. Aurélio, Trad.). Editora 34.
- Pancera, G. (2010). *Maquiavel entre repúblicas*. Editora da UFMG.
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian moment*. Princeton University Press.
- Roman, S. (2017). *Nous, Machiavel et la démocratie*. Éditions EHESS.
- Schevisbiski, R. (2013). *A "obra" da ideologia e a ideologia na obra de Claude Lefort*. [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo].
- Seigel, J. (1968). *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism*. Princeton University Press.
- Silva, R. (2008). Liberdade e Lei no Neo-Republicanismo de Skinner e Pettit. *Lua Nova*, (74), 151-94. <https://doi.org/10.1590/S0102-64452008000200007>