

República, democracia e conflito: Considerações a partir de Maquiavel e Lefort

Helton Adverse¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é demonstrar que o pensamento de Maquiavel, ao colocar no centro da vida política um conflito insuperável entre as partes constituintes da cidade, lança as bases para uma nova compreensão da república e da liberdade. Esta teoria dos “humores”, como ele a denominava, também lança luz sobre o dinamismo das sociedades democráticas, como podemos constatar nos trabalhos de Claude Lefort.

Palavras-chave: República – conflito – humores – democracia – Maquiavel – Claude Lefort

Republic, democracy and conflict. Some considerations after Machiavelli and Lefort

Abstract: The purpose of this paper is to demonstrate that Machiavelli's thought, by placing an insurmountable conflict between the constituent parts of the city at the center of political life, lays the foundations for a new understanding of the republic and of freedom. This theory of “humours”, as he called it, also sheds light on the dynamism of democratic societies, as we can see in the works of Claude Lefort.

Keywords: Republic – conflict – humors – democracy – Machiavelli – Claude Lefort

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: heltonadverse@ufmg.br

Introdução

Gostaria de começar por duas passagens bastante conhecidas das obras de Maquiavel. A primeira se encontra no capítulo IX de *O príncipe*, onde o florentino diz que *todas* as cidades são divididas entre dois humores, aquele dos Grandes, que desejam dominar, e aquele do povo, que deseja não ser dominado. Esta divisão, cabe assinalar, é insuperável, quer dizer, ela não pode ser definitivamente resolvida. E do conflito desses humores, diz ainda Maquiavel, resultam as formas políticas, a saber, principado, liberdade ou licença.² A segunda passagem está no capítulo IV do primeiro livro dos *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, onde Maquiavel afirma que, contrariamente ao que pensa a maioria daqueles que conhecem a história de Roma, os “tumultos” que agitaram a cidade, causados pela diferença entre os humores dos Grandes e do povo — aqueles desejando oprimir e este desejando não ser oprimido —, foram a causa da liberdade e da grandeza da república.³

Ao assumir a centralidade do conflito na dinâmica política, Maquiavel inova, no mínimo, em dois aspectos. Em primeiro lugar, o conflito não é compreendido como um acidente, uma deficiência da cidade incapaz de encontrar as vias para assegurar a harmonia e a ordem interna. Ao contrário, o conflito tem um papel originário, ele define as condições para que a cidade venha a existir como espaço político e, por isso, sua supressão coincidiria com a destruição do próprio político. Em segundo lugar, o conflito não somente cumpre essa função estruturante, mas a energia que dele desprende é, sob determinadas condições, produtiva. Mais uma vez contrariando o que uma honorável tradição do pensamento político preconizava, a discórdia, para Maquiavel, não diminui as coisas grandes, mas as faz aumentar.⁴ E a essa grandeza, sempre entendida por Maquiavel como a potência de uma república, está associada à liberdade, sempre entendida como uma maneira de viver em comunidade, um *vivere libero*, como ele costumava dizer.

Democracia e Divisão Social

O pensamento maquiaveliano, ao redimensionar o papel do conflito frente a uma tradição que o considerava inoportuno, empreende uma profunda transformação no modo de se compreender a política, abrindo a via que permitirá aceder ao coração da república moderna, conjugada com a democracia e com a liberdade. Um dos comentadores mais sensíveis à novidade trazida pelo florentino — e que melhor soube extrair benefícios teóricos de suas teses — foi, sem dúvida, Claude Lefort. Vou me servir grandemente de suas análises para esboçar o quadro em que as ideias de Maquiavel ganham considerável atualidade.

² “Porque em todas as cidades se encontram esses dois humores distintos: e disto nasce que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo”. MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 147.

³ “Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais os rumores e a gritaria que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam”. MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio*, pp. 21-2.

⁴ *Concordia parvae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur* (“A concórdia faz crescer as pequenas coisas e destrói as maiores”), como escreve Salústio logo no começo de seu livro sobre a guerra de Jugurtha. Ver SALLUSTE, *La guerre de Jugurtha*, p. 17.

Da perspectiva de Lefort, a obra de Maquiavel representa um passo decisivo em direção a uma concepção moderna do espaço político. Isso quer dizer que as reflexões do florentino atestam a caducidade do enquadramento clássico da política, aquele que encontrava no referencial teológico-político o fundamento para a vida em comum. Mais ainda, seria possível encontrar em Maquiavel os sinais de uma “mutação simbólica”⁵, característica da modernidade, a partir da qual tornou-se possível o aparecimento de uma sociedade democrática.

Essa mutação simbólica deve ser referida, claro, à teoria dos humores e à centralidade do conflito a que já aludimos. O que se explicita quando uma e outra comandam a análise política, segundo Lefort, é a impossibilidade da sociedade política, cuja origem remonta a uma divisão insuperável, encontrar sua unidade orgânica. Outro modo de dizer a mesma coisa: se o poder e o espaço político, isto é, a cidade, têm sua origem na fratura causada pelo confronto entre os desejos, então ela jamais poderá reconciliar-se consigo mesma sem provocar sua própria destruição. Na verdade, do ponto de vista de Lefort, a teoria maquiaveliana assinala a ausência de fundamento último para o político, o que resulta na impossibilidade da sociedade articular um significado para sua própria existência a partir de uma fonte transcendente. A modernidade do pensamento de Maquiavel, quer dizer, sua intuição dos traços constitutivos da sociedade democrática, pode ser afilada a jusante e a montante. A jusante, quando se encena a cesura originária do político, inapreensível pelas categorias tradicionais; a montante, quando o sentido da vida em comum resta sempre em aberto por causa do caráter inacessível do momento fundacional, porque a origem, como fratura, desloca-se incessantemente como um horizonte impossível de se alcançar. A “mutação simbólica” a que se refere Lefort deve, em grande medida, ser compreendida tendo em vista esses dois limites impostos à cognoscibilidade do político. Mas não é somente com relação à fundação e ao sentido comum que a mutação pode ser apreendida. Para Lefort, também as relações de poder, ou melhor, a relação com o poder sofre uma grande modificação. Se ele não pode mais ser legitimado evocando uma fonte transcendente, se o príncipe não o incorpora mais dando corpo à sociedade, se ele tem de ser lançado sobre a própria sociedade como lugar de sua emergência, se ele se torna, por fim, um “lugar vazio”, então a produção da unidade, do sentido comum e da legitimidade se dá sempre sob a condição do inacabamento, da abertura, da contingência ou, como gostava de dizer Lefort, da “indeterminação”⁶.

A desincorporação do poder e a indeterminação configuram os traços distintivos da sociedade democrática moderna, em contraponto à sociedade do *Ancien Régime*, ainda organizada sob a égide do núcleo teológico-político. Nesta, como havia esclarecido Kantorowicz⁷, o rei, suportando tanto seu corpo natural quanto o corpo místico, mantinha um imbricamento entre o poder, a lei e o saber, graças ao qual era possível isolar um elemento de continuidade atravessando todo o corpo social, um princípio de geração e de organização que o mantinha ao abrigo dos efeitos do tempo e da divisão social. Neste quadro, em que o princípio de transcendência garantia o enlaçamento entre lei, poder e saber, estava descartada a possibilidade da divisão social tornar-se um princípio operativo por meio da contestação

⁵ São inúmeras as vezes a que Lefort se refere a essa “mutação”. Neste texto, vamos nos utilizar sobretudo de “La question de la démocratie”.

⁶ LEFORT, “La question de la démocratie”, p. 27.

⁷ KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*.

das formas da justiça, do sentido do conhecimento e da legitimidade do poder. É justamente esse intrincamento a ser desfeito com a derrocada do teológico-político e o advento da sociedade democrática. A partir daí, diz Lefort, “se instaura uma nova relação com o real”, marcada pela abertura do saber, da lei e do poder à constante interrogação, pela dissolução das “referências de certeza”⁸. A democracia, finalmente, “inaugura uma história na qual os homens fazem a prova da indeterminação última, quanto ao fundamento do Poder, da Lei e do Saber, e quanto ao fundamento da relação de *um com o outro*, sobre todos os registros da vida social”⁹. Ora, isso significa que a sociedade democrática é a única capaz de acolher o fenômeno da divisão em seu interior e produzir, a partir dele, o sentido de sua existência, o qual estará sempre sob a égide do princípio da incerteza. A democracia promove a institucionalização da divisão social, assumindo-a como o solo para sempre instável sobre o qual se erige o bem comum. Que não se confunda, portanto, essa institucionalização com a domesticação dos conflitos; pelo contrário, ela deve simplesmente garantir sua aparição na cena pública, de acordo com modalidades politicamente produtivas, mas sem qualquer garantia de que seu desfecho seja em favor da produção da ordem.

Além disso, se a sociedade democrática é caracterizada pelo aparecimento do conflito em todas as suas esferas, mormente no campo da disputa pelo poder, ela é também a sociedade que, por excelência, interroga a si mesma. Lefort chega a defini-la como “a sociedade da interrogação permanente”¹⁰ ou ainda como a sociedade “filosófica”. Mas essa interrogação constante não pode conformar um *ethos* social sem evocar também seu contrário, isto é, o risco de fechamento da interrogação por meio de um discurso que venha a superar o princípio da incerteza: trata-se, evidentemente, do problema da ideologia e da deriva totalitária.

No que concerne à ideologia, ela apenas pode ser compreendida com referência à divisão social. Não surpreende, então, que Lefort também circunscreva a Maquiavel a dupla tarefa de colocar à nu o tema do conflito social e fazer a crítica da ideologia. Maquiavel a fez denunciando a intenção do discurso dos humanistas — que Lefort, ao menos em seu livro sobre o florentino, denomina de “ideologia florentina” — de colmatar a divisão originária por meio da evocação da ideia de unidade, que regeria, em última instância, a teoria e a prática da filosofia política clássica. Em especial, na retomada da teoria do “regime misto”, feita pelos antecessores imediatos de Maquiavel, é possível detectar a tentativa de dissimular a fratura social, assim como a oposição entre dominantes e dominados. Convém lembrar que as teorias do regime misto preconizam, todas elas, a organização da sociedade pela imposição do “bom governo”, o único capaz de proteger o corpo social de suas ameaças internas. Esse bom governo deve costurar as diversas camadas que compõem o corpo social, unificando-as sob o princípio da racionalidade e conformando-as aos desejos de ordem e harmonia que lhe são originariamente estranhos.

No contexto moderno, quando a sociedade democrática entende que a contestação e o reconhecimento da diferença lhe são consubstanciais, a adoção do princípio de unidade não pode acontecer sem que ela seja ferida em sua essência. Paradoxalmente, um regime que se define pela contestação é incapaz de se imunizar contra o risco de sua inversão. O discurso ideológico ganha, assim, novo vulto na modernidade, promovendo não apenas a

⁸ LEFORT, “La question de la démocratie”, pp. 28-9.

⁹ LEFORT, “La question de la démocratie”, p. 29.

¹⁰ LEFORT, “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, p. 551.

dissimulação da dominação, mas acenado com a restituição fantasmática da unidade do corpo social. Como dizia La Boétie, o fantasma do *Tous-un* assombra os povos livres, irremediavelmente vulneráveis ao fascínio que emana do “nome de Um”. Como afirma Lefort, “nenhum artifício institucional pode impedir a democracia de derivar em direção ao totalitarismo, de sucumbir à tentação do Um”¹¹.

Mas deixemos de lado o problema do grande mal que pode acometer a sociedade democrática e fixemos nosso olhar para sua antessala, isto é, essa inclinação denominada por La Boétie com o oxímoro de “servidão voluntária”. Em alguma medida, essa inclinação havia sido identificada por Maquiavel quando atribuía à transformação do desejo do povo em desejo de dominar uma das causas da corrupção¹². Seria acionado, portanto, o mecanismo da identificação com o tirano, como diria La Boétie¹³, ou com o desejo dos Grandes, como diria Maquiavel. Quando isso acontece, o conflito civil que constitui a cena originária do político se desarticula, ou antes, se degrada em um conflito incapaz de promover o comum. Quando o desejo de não dominação, que é o desejo de ser livre, desaparece da cena política, ela se reduz ao mero embate entre facções, no qual sujeitos ambicionam afirmar sua particularidade. Em um conflito dessa natureza, não existe nenhum ponto de resistência capaz de alicerçar o surgimento do universal, que tem sua formulação primeira como não dominação de ninguém sobre ninguém em particular, mas somente igual submissão à lei. Sérgio Cardoso é, sem dúvida, o intérprete de Maquiavel que avançou mais longe nessa potencialidade do conflito, identificando na atuação do povo uma autêntica subjetividade legislativa, ou seja, o povo é o sujeito criador das leis¹⁴.

Ao reconhecer essa capacidade legislativa no povo, Sérgio Cardoso, parece-me, segue a mesma direção de Lefort, desvelando um dos aspectos mais inovadores do pensamento maquiaveliano. Entretanto, cabe examinar mais de perto a natureza dessa subjetividade, evitando o equívoco de transformar o povo no titular de um poder instituinte. Esclarecer este ponto é necessário para o melhor entendimento da dimensão política do conflito e da via pela qual é possível passar da república à democracia. Na verdade, o que pretendo fazer na sequência é demonstrar que na perspectiva da teoria de Maquiavel, e também da de Lefort, república e democracia são consubstanciais.

Democracia e República

Se o desejo do povo o qualifica a pleitear o posto de sujeito da lei, isso se deve ao fato de que a lei é forjada no embate entre desejos, não por causa de uma sabedoria intrínseca ao povo, muito menos devido a um suposto *status* jurídico privilegiado. O desejo do povo é o único não determinado, o único capaz de resistir à dominação pretendida pelos Grandes. Ao apresentar-se neste embate como negatividade, o desejo do povo abre o espaço para que possa se constituir o público, onde todos podem comparecer na condição de cidadãos submetidos à lei. O trabalho negativo desse humor está na gênese da república, isto é, da vida

¹¹ LEFORT, “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, p. 561.

¹² Ver, sobretudo, o capítulo 37 do primeiro livro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, mas também a introdução do terceiro livro das *Histórias de Florença*.

¹³ LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, p. 136.

¹⁴ A respeito, ver o excelente livro de Sérgio Cardoso, *Maquiavelianas*, p. 65.

livre (convém lembrar que Maquiavel define a república nesses termos). Portanto, essa subjetividade nada mais é do que o lugar em que um desejo vem a se manifestar, nada tendo a ver com um sujeito em sentido substancial. Lefort, aliás, lembrou em diversas ocasiões que o povo e seu desejo não existem senão em oposição a seu contrário, não configurando nenhuma categoria pré-política¹⁵ que trouxesse consigo o sentido ainda latente do político.

Ao compreendermos que a “subjetividade” do povo outra coisa não é do que a entrada em cena de um desejo capaz de resistir à dominação e lançar as bases para a formulação da lei, então podemos concluir que a república, menos do que o aparato institucional, é a forma política na qual a vida livre se configura. É claro que ela não pode dispensar as instituições, mas ela se define primordialmente como um modo de vida em comum, marcado pela luta constante contra a dominação. Tendo isso em mente, não cabe falar em “subjetividade política” em um sentido originário porque o político não nasce a partir do confronto entre desejos subjetivos. Se isso for verdadeiro, então será lícito concluir que Lefort, na esteira de Merleau-Ponty, descarta a ideia de um sujeito constituinte e fundante do político. Mattia Di Pierro resumiu muito bem esse ponto de vista ao afirmar que “não existem subjetividades constituintes, à distância da alteridade e capazes de criações puras, mas apenas elementos instituintes, sempre em relação com o mundo e com a alteridade pela qual são definidas e em relação com as quais reside sua existência”¹⁶.

Ao aludir aos “elementos instituintes”, Di Pierro tem em vista a noção de “instituição”, desenvolvida por Merleau-Ponty em curso ministrado no *Collège de France* em 1954-5 e cuja edição foi prefaciada por Lefort¹⁷. Esta noção parece atravessar boa parte da obra de Lefort e não é difícil entender o porquê: ela permite inscrever o campo do político para além da relação sujeito/objeto, desvelando sua natureza eminentemente pública. Embora não possamos desenvolver aqui esse tema, devemos assinalar que a noção de instituição franqueia a Lefort uma nova visão do político na qual o conflito pode desempenhar uma função estruturante sem ter de ser reportado à uma subjetividade fundante. O nascimento do político é, como tal, inapreensível: o mais longe que podemos avançar em sua gênese é a divisão, a ausência de um fundamento último, o que é incapaz de sobrepujar sua opacidade.

O político vindo a existir pela instituição delinea-se outra abordagem da subjetividade política. Em linhas gerais, pode-se dizer que jamais está no começo porque se constitui após a instauração do público. Lefort está aqui muito próximo de uma autora que ele admirava, a saber, Hannah Arendt. Também para ela o público escapava ao enquadramento tradicional (posso dizer agora, liberal?) que postulava a anterioridade do indivíduo. Para Arendt, a política acontece “ente os homens”, ou seja, ela é eminentemente interrelação. O que vem a se configurar como subjetividade política dependerá da existência de um espaço para a aparição dos sujeitos que não existiam antes de seu aparecer. Primazia, portanto, da cidade. Se voltarmos a Maquiavel, podemos dizer que se trata da primazia da república, do modo de vida livre. Não estou esquecendo que Maquiavel desenha a figura do príncipe, do agente político que manifesta sua *virtù* no espaço público (portanto, um

¹⁵ LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, pp. 380-2.

¹⁶ DI PIERRO, *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, p. 233.

¹⁷ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité. Notes des cours au Collège de France*. Uma boa análise da importância desse curso para Lefort se encontra na tese de doutorado de Bruno Victor Parreiras Soares Melo, recentemente publicada em livro.

indivíduo constituído). Mas vale lembrar que a manifestação dessa *virtù* depende do *riscontro*, das circunstâncias que o ultrapassam e que resvalam no domínio da Fortuna e subordina as pretensões políticas do príncipe ao jogo do desejo que institui a cidade. O príncipe não é o senhor da cidade, ele não tem em suas mãos a chave de seu segredo; sua visão é sempre parcial (vê de cima, mas não vê de baixo); o sentido último de sua ação lhe escapa.

Para Maquiavel, como para Arendt e, acredito, para Lefort, a política não é campo da afirmação da subjetividade pré-constituída. Em larga medida, ela é o contrário, pois a afirmação dessa subjetividade é sempre particularista, está sempre a serviço da dominação que arruína o espaço público. Recordo que a corrupção é a invasão do espaço público pelos desejos particulares, o que acontece quando o povo assume a subjetividade daqueles que desejam dominar.

Conclusão

Mas ainda não está clara, suponho, a ligação entre a república como vida livre e a democracia. Essa névoa se dissipa quando adotamos a sugestão de Lefort (que nesse ponto segue Tocqueville) de que a democracia moderna não é uma forma de governo, mas uma forma de sociedade com a envergadura daquilo que os antigos chamavam de *politeia*¹⁸. Trata-se de um modo de vida em comum, marcado pela destruição das hierarquias tradicionais e pela submissão ao princípio de igualdade. Ao examinarmos com mais atenção como Lefort entende essa forma social, nos deparamos com uma surpreendente semelhança com aquilo que Maquiavel entendia por república. A título de exemplo, vale destacar a passagem que segue, não de Lefort, mas de Tocqueville citado por Lefort:

A democracia não dá ao povo o governo mais hábil, mas ela faz aquilo que o governo mais hábil é incapaz de criar: ela dissemina sobre todo o corpo social uma inquieta atividade, uma força superabundante, uma energia que não existem sem ela e que, por pouco que as circunstâncias sejam favoráveis, dão à luz a coisas maravilhosas¹⁹.

O paralelo com o capítulo quatro do primeiro livro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, a que nos referimos acima, parece justificado: os tumultos, a gritaria, a confusão no espaço público que dão origem às leis da liberdade parecem descrever uma realidade próxima a essa “inquieta atividade” admirada por Tocqueville e Lefort. Em negativo, a apatia e o individualismo condenados por Tocqueville ecoam o desinteresse pela coisa pública (a perda da *virtù* popular) que exaspera Maquiavel porque abre as portas para a tirania.

Obviamente, as diferenças são muito grandes, ainda mais quando levamos em conta os objetivos teóricos distintos de Tocqueville e Maquiavel. No entanto, nos dois autores, e chegando a Lefort, é forte a convicção de que, seja na ordem das razões seja na ordem da

¹⁸ Lefort, em geral reconhecendo sua dívida com Leo Strauss, afirma em várias passagens a necessidade de se retomar o termo, como vemos, por exemplo, em “Entretien avec L’Anti-Mithes”, pp. 223-260.

¹⁹ TOCQUEVILLE, citado por LEFORT em “Reversibilité: Liberté Politique et Liberté de l’Individu”, p. 201.

realidade, 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. Isso nada tem a ver, para eles, com a crença em um poder ilimitado do social, uma ficção resultante do desconhecimento da natureza do próprio corpo político, que, como vimos, não pode ser dominado, nem teoricamente nem praticamente, por ninguém. Mas é uma ficção perigosa na medida em que pode cegar os espíritos fascinados pela promessa de unidade e dispostos a assegurar sua materialização. Por esse motivo, o último ponto que gostaria de examinar é a relação entre essas considerações e o problema da liberdade. Estou persuadido de que este tópico é incontornável porque tanto a república, no sentido de Maquiavel, quanto a democracia como forma de sociedade, no sentido de Lefort, são modos de vida livre. E prevalece, em ambos os casos, a dimensão pública e política da liberdade.

É verdade que Maquiavel evoca, em determinados momentos, uma concepção privatista de liberdade, expressa no desejo de segurança e de proteção dos bens. Porém, esse desejo não tem qualquer relação com o desejo político de não ser dominado, que é um autêntico anseio pelo modo de vida livre. Da tensão resultante do conflito, como já vimos, desprende-se a energia necessária para sustentar esse modo de vida, o qual não está subordinado a nenhum princípio pré-político nem fundamentado em nenhum direito individual. Anunciada no desejo do povo que coloca o obstáculo à dominação e abre a via para a formação do comum, a liberdade é simplesmente coextensiva à vida republicana. Ela não a antecede nem é sua finalidade.

Na concepção lefortiana da democracia como forma de sociedade se revela um entendimento da liberdade bastante afeito ao de Maquiavel. Quando lembramos que a sociedade democrática é aquela que “se institui como a sociedade sem corpo, como a sociedade que coloca em questão a representação da totalidade orgânica”²⁰, isto é, a sociedade na qual “nem o Estado, nem o povo, nem a nação figuram realidades substanciais”²¹, podemos mensurar o quanto o fenômeno da desincorporação implica a recalcitrância da democracia frente a qualquer lei subjacente a seu funcionamento. A liberdade democrática é, portanto, experimentada na criação de formas de vida, de direitos, de significados partilhados: *é uma liberdade dos possíveis* conhecida apenas por uma sociedade que perdeu seu fundamento último e que acolhe em seu interior o conflito. Uma última referência a Tocqueville é bastante útil para esclarecer esse ponto. Trata-se de uma passagem muito conhecida de *O antigo regime e a revolução*:

Não creio que o verdadeiro amor pela liberdade tenha nascido da visão dos bens materiais que ela proporciona, pois esta visão se obscurece frequentemente. É bem verdade que a longo prazo a liberdade conduz sempre, àqueles que sabem retê-la, à comodidade, ao bem-estar e, frequentemente, à riqueza. Mas chegam os tempos em que ela perturba momentaneamente o uso de tais bens; há outros tempos em que o despotismo pode lhe oferecer um gozo passageiro. Os homens que se interessam apenas por esses bens jamais irão conservá-la por muito tempo (...) Aquilo que, em todos os tempos, a manteve firmemente perto do coração

²⁰ LEFORT, “La Question de la Démocratie”, p. 28.

²¹ LEFORT, “La Question de la Démocratie”, p. 28.

dos homens são seus próprios atrativos, seu charme próprio, independentemente de seus benefícios. É o prazer de poder falar, de agir, respirar, sem coerção, sob o governo de Deus e das leis. Quem busca na liberdade outra coisa do que ela mesma nasceu para servir²².

Estas palavras, parece-me, lançam uma ponte entre o mundo de Maquiavel e o de Lefort.

Referências bibliográficas

CARDOSO, Sérgio. *Maquiavelianas*. São Paulo: Editora 34, 2022.

DI PIERRO, Mattia. *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*. Pisa: Edizioni ETS, 2020.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LA BOÉTIE, Étienne. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Flammarion, 1983.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

LEFORT, Claude. “La Question de la Démocratie”. In: *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles*. Paris: Seuil, pp. 17-3, 1992.

LEFORT, Claude. “Reversibilité: Liberté politique et liberté de l'individu”. In: *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles*. Paris: Seuil, 1992, pp. 197-216.

LEFORT, Claude. “Entretien avec L'Anti-Mithes”. In: *Le temps présent*. Paris: Belin, 2007, pp. 223-260.

LEFORT, Claude. “La dissolution des repères et l'enjeu démocratique”. In: *Le temps présent*. Paris: Belin, 2007, pp. 551-68.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Edição bilíngue com a tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution, la passivité. Notes des cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

²² TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la révolution*, p. 207.

SOARES MELO, Bruno Victor Parreiras. *Por uma filosofia existencial em Claude Lefort*. Curitiba: CRV, 2023.

SALLUSTE. *La guerre de Jugurtha*. Edição bilíngue com a tradução de Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *L'ancien régime et la révolution*. Paris: Gallimard, 1967.