

A divisão originária do social: Lefort contra Marx

*Albano Pina*¹

Resumo: O presente artigo versa sobre o conceito de “divisão social”, ou “divisão *do* social”, tal como formulado por Claude Lefort. Partindo dum confronto entre Lefort e Marx, pretende-se explicitar o sentido desse conceito, articulando-o ainda com outra noção lefortiana fundamental, que é a noção de “revolução democrática”. Por fim, num terceiro nível de análise, interessa-nos relacionar os dois conceitos, explorando algumas das consequências sociológicas e políticas que deles resultam quando considerados em conjunto.

Palavra-chave: Claude Lefort – Marx – divisão social – democracia – ideologia – simbólico

The originary division of the social: Lefort contra Marx

Abstract: This article addresses the concept of “social division”, or “division *of* the social”, as formulated by Claude Lefort. Beginning with a confrontation between Lefort and Marx, it aims to clarify the meaning of this concept, further articulating it with another fundamental Lefortian notion: the “democratic revolution”. Finally, at a third level of analysis, the article seeks to relate these two concepts, exploring some of the sociological and political consequences that emerge when they are considered together.

Keywords: Claude Lefort – Marx – social division – democracy – ideology – symbolic

¹ Professor Auxiliar Convidado do Departamento de Comunicação, Filosofia e Política da Universidade da Beira Interior (UBI). E-mail: albanopina@ubi.pt

A “divisão originária do social” — ou, mais simplesmente, a “divisão do social” — é um dos conceitos-chave da filosofia de Claude Lefort. No entanto, e à semelhança do que acontece com outras ideias da sua lavra, ela não apresenta um sentido preciso. Tal vagueza, diga-se, tem certamente a ver (como mostraremos) com a própria indeterminação da “coisa”. Mas é também resultado de um discurso intertextual, por vezes quase apenas alusivo, que exige da parte do leitor um trabalho redobrado de interpretação. No quadro deste esforço hermenêutico, reveste particular relevância a referência a Marx, onde Lefort vai beber muitos dos seus temas, o instrumentário conceptual e uma certa forma de colocar os problemas, sem necessariamente adotar as mesmas soluções.

A título de enquadramento histórico, importa lembrar que Lefort, como muitos intelectuais daquele tempo, fez toda a sua formação dentro do marxismo: colabora desde cedo (1945) com a *Temps Modernes*; milita, entre 1944 e 1949, no PCI (Partido Internacionalista Francês); funda juntamente com Castoriadis a revista *Socialisme ou Barbarie*, nela publicando vários artigos de intervenção política. Só que a partir de 1958, e de forma cada vez mais marcada ao longo dos anos sessenta, ele vai romper com o marxismo. Por vários motivos. Lefort não aceitava, por exemplo, a ideia dum partido revolucionário. Entendia que a revolução devia ocorrer de baixo para cima, e não de cima para baixo, sob o comando duma vanguarda. Opunha-se até a que os intelectuais tentassem influenciar ideologicamente as classes trabalhadoras, por considerar que isso, por si só, já constituía um condicionamento inaceitável. Outra divergência importante prendia-se com o estatuto da União Soviética. Para muitos marxistas “ocidentais”, a União Soviética continuava a ser um estado proletário; para Lefort, ela já se tinha convertido irremediavelmente num Totalitarismo. E além destes, houve ainda outros fatores de rutura, que não temos agora ensejo de aprofundar, e que estiveram em parte relacionados com a própria situação política francesa e europeia da época². Seja como for, o que importa frisar é que Lefort, apesar do seu corte com o movimento marxista, prosseguiu sempre um intenso diálogo com Marx.

Segundo Lefort, Marx teve o grande mérito de reconhecer, pela primeira vez, o caráter “essencialmente *histórico*”³ do capitalismo. “Essencialmente histórico” no sentido em que o capitalismo, pela sua própria constituição, implica um contínuo movimento, uma contínua oscilação entre fases de crescimento e fases de crise; está em perpétua mudança, ao contrário dos sistemas produtivos anteriores. Nos sistemas anteriores (esclavagismo, feudalismo), as crises eram anomalias, e não algo que decorresse do normal funcionamento da economia. No capitalismo, as crises são um efeito natural, necessário, da acumulação de capital. E daí, como Marx percebeu, o extraordinário dinamismo desse sistema, em comparação com os precedentes. O que Marx não percebeu, diz-nos Lefort, foi o verdadeiro significado e alcance da outra grande mudança que acompanhou o surgimento do capitalismo, e que ele chama “revolução democrática”.⁴ Se, efetivamente, o modelo capitalista representava um salto, uma descontinuidade em relação a toda a história passada, o mesmo acontecia com a democracia moderna. Até então, o poder estivera vinculado à figura do monarca, o qual, graças ao seu corpo duplo — simultaneamente mortal e divino, simultaneamente individual e coletivo (como o próprio corpo de Cristo) — podia incarnar a unidade e identidade do reino. Com a revolução democrática, o poder *desincorpora-se*, isto é,

² Sobre a relação do autor com o marxismo, consultar LEFORT, “Entretien avec l’Anti-Mythes”.

³ LEFORT, “Esquisse d’une genèse de l’idéologie dans les sociétés modernes”, pp. 484-485.

⁴ LEFORT, “Sur la démocratie: la politique et l’institution du social”, pp. 8-9.

deixa de estar ligado a um corpo específico e constitui-se como *lugar vazio*.⁵ Repetimos: ele *constitui-se* como lugar vazio, o que não significa que passe a haver um “vácuo de poder”, ou que o poder passe a estar “desabitado”, mas sim que os seus detentores, doravante, serão sempre temporários. Ou seja: onde antes o rei era o intérprete exclusivo e vitalício do interesse coletivo, agora esse lugar (ou essa função) estará sob permanente disputa. E do mesmo modo que já não existe um detentor “natural” do poder, também já não existem leis nem saberes incontestáveis. Aliás, é essa indefinição, ou essa *indeterminação* (quanto à sua identidade, quanto à sua ordem, quanto à sua forma) que caracteriza a sociedade democrática⁶. Não podemos por isso reduzi-la, como muitas vezes se faz, a um conjunto específico de instituições, que começaram a aparecer no fim do séc. XVIII, em França e nos Estados Unidos, e que a partir daí se espalharam depois para outros países. Porque a democracia moderna, mais do que um regime político, consiste numa experiência imprevisível, numa aventura sem destino, numa interrogação sem resposta — ou cuja resposta está, precisamente, na constante repetição de pergunta; no retornar, por assim dizer, ao *enigma* da sua própria existência.

Contudo, não é assim que ela se interpreta. Desde o começo, a democracia sempre tentou ocultar a sua natureza estruturalmente indeterminada.⁷ É isso que Lefort chama “ideologia” (ou “ideologias”) no sentido original de Marx, quer dizer, no sentido dum sistema de crenças mistificadoras e incorporadas de maneira inconsciente nas práticas coletivas. Mas com uma diferença importante em relação a Marx: é que, para Marx, a ideologia sempre existiu — sempre esteve ligada ao domínio das classes dominantes (primeiro, o domínio dos escravagistas; depois, o dos senhores feudais, etc.);⁸ para Lefort, a ideologia é um fenómeno *especificamente* moderno, que devemos entender à luz das novas condições instauradas pela revolução democrática.⁹ Com efeito, esta revolução, ao libertar a sociedade dos antigos garantes e referências transcendentais, deu-lhe, pela primeira vez, a possibilidade de viver dum modo autenticamente *histórico*, isto é, numa relação tensa e constante com a sua própria indeterminação. Mas ao mesmo tempo, e pelo mesmo motivo, deu-lhe também a ilusão da auto-transparência, levando-a a acreditar que tudo nela era passível de conhecer, como se ela se tratasse dum objeto inerte, acabado, semelhante aos das ciências naturais. Ou seja: a ideologia, no fundo, é uma resposta desesperada; é um expediente da sociedade para tentar repor a ordem perdida. Pense-se, por exemplo, na ideologia burguesa do séc. XIX, e da primeira metade do séc. XX. Os grandes valores burgueses da Família, da Propriedade, da Pátria, da Civilização são isso mesmo: uma tentativa desesperada de encontrar ordem e certezas onde elas já não existiam.

Portanto, como B. Flynn ressalta, Lefort acaba por *inverter* a concepção de Marx, que achava que a ideologia encobria a verdadeira “realidade” social (identificada com a *estrutura* das relações produtivas).¹⁰ Ora, na verdade, não há nenhuma estrutura real, por detrás da superfície ideológica. E o que a ideologia visa ocultar é justamente este fato da absoluta indeterminação e falta de estrutura da sociedade. Sem dúvida, a sociedade estrutura-se, ou

⁵ LEFORT, “L’image du corps et le totalitarisme”, pp. 170-173.

⁶ LEFORT, “L’image du corps et le totalitarisme”, pp. 174-175.

⁷ BRECKMAN, “Retour sur ‘l’idéologie invisible’ selon Lefort”, p. 41.

⁸ Ver p. ex. MARX, *A Ideologia Alemã*, pp. 55-57.

⁹ LEFORT, “Esquisse d’une genèse de l’idéologie dans les sociétés modernes”, pp. 507-510.

¹⁰ FLYNN, *The Philosophy of Claude Lefort*, p.187.

melhor, *divide-se* sempre de determinada forma (segundo uma certa organização de classes, das instituições, das funções sociais). Não podemos é pensar que ela exista ou possa existir *sem* divisão. Porquê? Porque o social *coincide* com a divisão, tem a forma duma divisão. Não temos, dum lado, o social, e do outro as divisões que o estruturam. Para isso, teríamos de supor (como Marx) que houve um passado remoto em que a sociedade formava um bloco homogêneo, indiviso e indistinto de indivíduos, e que a unidade primitiva foi, a dado momento, destruída pela introdução de uma *primeira* divisão — que Marx localiza na divisão de sexos (derivando depois geneticamente, a partir daí, a divisão do trabalho e as próprias divisões de classe).¹¹ Mas supor que houve, no passado, uma comunidade desse género (indivisa) seria ignorar que o social sempre esteve dividido, que ele só se institui *através* da divisão. E seria também ignorar o modo como a divisão, enquanto divisão *originária*, necessariamente condiciona a nossa perspetiva do social.

Chegados aqui, convém esclarecer o significado do termo “originário”. A divisão é “originária” em que sentido? O que é que distingue o “originário” da “origem”? Em termos muito simples, podemos dizer que a diferença é que a “origem” representa um início, um evento que *termina* em dado momento para dar lugar a algo novo, enquanto o “originário”, pelo contrário, *permanece* co-presente àquilo que origina.¹² Lefort insiste muito neste ponto, e na importância de distinguir as duas coisas. Por exemplo, num texto de 1971, “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social”, escrito em colaboração com Marcel Gauchet, lemos assim: “toda a tentativa de inscrever a origem numa cronologia, de descrever a sua ocorrência como a de um evento, leva-nos inevitavelmente a perder de vista a dimensão do originário”.¹³ Portanto, o originário não deve ser confundido com a origem. Embora essa confusão seja muito frequente, sobretudo no âmbito da filosofia política. É o que acontece, dum modo bastante claro, nas teorias contratualistas clássicas (de Hobbes, Locke, Rousseau), que seguem todas o mesmo método: começam por construir *ex post* um estado mais primitivo, anterior à maturação política da comunidade, e depois explicam, a partir dele, o desenvolvimento da sociedade civil.

Qual é o problema desta abordagem (que era a abordagem típica do contratualismo, e que também será a abordagem de Marx, pelo menos na *Ideologia Alemã*)? O problema, segundo Lefort, é que ela dissimula a nossa relação ao originário, que nunca ocorre nos termos de uma apreensão pura e imediata. A este propósito, vale a pena citar outra passagem, ainda do mesmo artigo de 71, onde Lefort afirma que devemos compreender o originário “segundo o duplo movimento de apagamento e apresentação em que a origem se revela”.¹⁴ O que é que isto significa? Significa que só há dois modos de apreender a divisão da origem; significa que ela só *aparece*, só se apresenta de duas maneiras: pelo seu “apagamento”, isto é, pela sua negação *imaginária*, tal como o totalitarismo a tenta operar;¹⁵ ou pela sua “apresentação”, isto é, pela sua expressão *simbólica*, tal como ela ocorre no conflito democrático. E tanto num caso como no outro, estamos a falar de um processo que se desenrola, por assim dizer, “atrás das nossas costas”, fora do campo da experiência, de modo

¹¹ MARX, *A Ideologia Alemã*, p. 38.

¹² TASSIN, “De la division”, p. 63.

¹³ GAUCHET; LEFORT, “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social”, p.12.

¹⁴ GAUCHET; LEFORT, “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social”, p.10.

¹⁵ Voltaremos a esta questão adiante.

que a divisão nos aparece sempre já sob a forma dissimulada (como uma falsa unidade, como unidade meramente imaginada), ou simbolicamente traduzida na luta política.

Mas apesar deste caráter originário da divisão, todas as sociedades (mesmo as democráticas) pressupõem uma instância unificadora, capaz de lhes devolver, do exterior, uma imagem inteira e indivisa de si próprias. É aqui que entra a conhecida noção de “lugar do poder”. Lefort rejeita a visão instrumental do poder. O poder, para Lefort, não é um mero instrumento a que sociedade recorre para tomar decisões coletivas, e em seguida mobilizar os recursos necessários à execução dessas decisões; o poder é, antes de mais, o “lugar” em que a sociedade se reconhece enquanto tal.¹⁶ Sem esse lugar, onde ela encontra o princípio da sua unificação, não haveria propriamente um espaço social, mas apenas uma massa de indivíduos justapostos no mesmo espaço físico. Portanto, o poder desempenha um papel sobretudo *simbólico*: funciona como uma espécie de reflexo onde a sociedade se pode contemplar *como se fosse* uma, como se não estivesse intrinsecamente dividida. Ou seja, paradoxalmente, ela só ganha unidade dividindo-se em dois pólos opostos: um pólo social e um pólo político. Neste aspeto, há uma clara influência da psicanálise lacaniana, transposta para o plano da reflexão política. Refiro-me, mais precisamente, ao chamado “estádio do espelho”, que Lacan considerava uma etapa crucial no desenvolvimento da criança.¹⁷ O que é que acontece nessa fase? Porque é que ela é tão importante para o desenvolvimento infantil, e em particular para a formação da subjetividade? O que acontece nessa fase é que a criança, quando vê a sua imagem refletida no espelho, reconhece-se pela primeira vez como uma *totalidade coerente*. Até aí, a criança experimenta o seu corpo e as suas emoções dum modo fragmentário. Mas a partir da fase do espelho (que acontece algures entre os seis e os dezoito meses), ela começa a representar-se de forma unitária, até adquirir, pouco a pouco, o sentido do Eu subjetivo. Claro que a imagem especular é uma imagem ilusória, ou imaginária, porque, mesmo depois do confronto com o espelho, o sujeito continuará a sentir-se dividido, partido, fragmentado (e daí, depois, toda a problemática da alienação, que Lacan vai discutir em profundidade ao longo da sua obra). Seja como for, essa experiência é fundamental para entrar no mundo simbólico, e para poder estabelecer relações com outros sujeitos. Se a criança não formasse uma imagem unitária do seu Ego, permaneceria eternamente fechada num nível pré-subjetivo, incapaz de comunicar com o exterior e consigo própria.

Ora, Lefort vai de certo modo “socializar” este modelo psicanalítico.¹⁸ Tal como acontecia com o sujeito, também a sociedade está, desde o início, dividida entre si mesma e o seu Outro, entre o pólo social e o pólo político. O que quer dizer que a sua identidade depende, fundamentalmente, da sua divisão. Ela só existe enquanto tal, só se constituiu em sociedade porque se dividiu numa outra instância, localizada simbolicamente no exterior. Temos assim, dois desdobramentos essenciais da divisão originária: um primeiro desdobramento inconsciente (onde entram as divisões de classe, culturais, preferenciais, etc.); e um segundo desdobramento, *consciente*, em que o social se reconhece no seu “reflexo” político. Ou, se os quisermos distinguir com terminologia tomada do idealismo alemão: na primeira divisão, o social existe “em si”, ao passo que na segunda ele existe “em si” e “para si” (apresentando-se a si mesmo, simbolicamente unificado, no “lugar do poder”). Donde se deduz, portanto, que não há sociedade sem política, isto é, sem um grau mínimo de unidade

¹⁶ POLTIER, *Claude Lefort*, pp. 55-65.

¹⁷ LACAN, “Le stade du miroir”.

¹⁸ MOYN, “Claude Lefort, Political Anthropology and Symbolic Division”, pp. 60-61.

e coerência simbólica, que apenas a política pode proporcionar. Marx, como sabido, recusava esta ideia da necessidade da política. Para Marx, a política era uma contingência histórica, era um mero prolongamento da luta de classes. Por isso, quando, no futuro, as classes desaparecessem, desapareceria também, com elas, a própria política.¹⁹ Só que uma sociedade apolítica, diz-nos Lefort, seria uma sociedade amorfa, irreconhecível para outras e para si mesma. Ou seja, na prática, seria uma sociedade inexistente.

Mas se assim é, se o social, para existir como todo unitário e coerente, depende sempre do poder — em cuja imagem ele se confronta a si próprio, do exterior, como o “Outro do seu Outro” —, se assim é, perguntar-se-á, qual afinal a diferença entre a democracia e os restantes regimes? A diferença, como já antes referimos, está no fato de que o poder (o “lugar do poder”), em democracia, permanece *vazio*, subtraindo-se a qualquer tentativa de ocupação. É em seu torno que se travam os conflitos. É em seu nome que se enunciam as diversas interpretações do interesse público. Mas tal interesse, na realidade, não existe. Ou antes: só existe na medida em que determinada força, ou determinada opinião, se torna hegemônica, materializando-o em leis e num programa governativo. E como, nas democracias modernas, ninguém tem, nem pode adquirir, um direito natural ao governo, como o poder já não pertence, naturalmente, a nenhuma pessoa ou grupo — seja ela o rei, os *aristoi*, ou o conjunto dos homens livres (que era o que acontecia na democracia antiga) —, um governo durará apenas enquanto durar o consentimento. Findo o consentimento, finda igualmente a legitimidade, que terá de ser, de novo, conquistada por outra força concorrente, sujeita às mesmas condições precárias de governação a que estava sujeita a anterior.

Na verdade, esta “crise da legitimidade” é um dos traços distintivos da Era Moderna. Com o colapso dos fundamentos religiosos e tradicionais do Antigo Regime, a autoridade passa a fundar-se exclusivamente em si própria, quer dizer, na sua capacidade para se justificar face àqueles sobre os quais se exerce (que já não a veem como a encarnação particular duma entidade superior, incontestável, mas como a mera depositária de uma confiança condicional, que a qualquer momento lhe pode ser retirada). Num contexto assim, de extrema instabilidade e incerteza, a figura do povo ganhou uma nova importância, tornando-se a referência última da nova sociedade e das respetivas instituições. De fato, a soberania popular (também por vezes chamada “soberania nacional”) vem desempenhar, nas democracias modernas, o mesmo papel antes desempenhado, no Antigo Regime, pela soberania divina. Mas ao contrário da soberania divina, que encarnava na pessoa concreta do Rei, e tinha nele uma expressão visível, palpável da sua própria unidade, a soberania popular nunca se apresenta de modo unitário, encarnada em certa pessoa ou certa entidade claramente delimitada. E por isso, nós nunca a vemos nem sentimos diretamente. O momento onde, em tese, ela deveria exprimir-se de forma mais pura (o momento das eleições) corresponde, na realidade, ao momento da sua máxima divisão. Nas eleições, a suposta unidade do povo fragmenta-se, invariavelmente, numa multiplicidade infinita de votos anónimos.²⁰ Ao sujeito “povo”, cujo nome figura em todas as constituições escritas, como se fosse a coisa mais real e evidente do mundo, substitui-se assim uma massa confusa de escolhas, aspirações e desejos opostos. E para conseguir extrair, dessa massa confusa, o sentido exato da vontade popular, é necessário todo um complexo mecanismo de mediação,

¹⁹ MARX, *Misère de la Philosophie*.

²⁰ LEFORT, “Permanence du théologico-politique?”, p. 293.

que envolve, a jusante, os partidos, e, a montante, o aparelho legislativo, além das comissões eleitorais, os órgãos de comunicação, etc.

Sem dúvida, as instituições democráticas (como os parlamentos) são um produto concreto, visível, do poder instituinte do social. Só que o social nunca coincide com as instituições por ele produzidas. Pois como dirá Castoriadis, numa frase que podia muito bem ter sido pronunciada pelo próprio Lefort, com quem estava perfeitamente alinhado neste assunto em particular:

O social é aquilo que todos somos e que ninguém é, aquilo que nunca está ausente e quase nunca está presente enquanto tal, um não-ser mais real que todo o ser, aquilo em que estamos por completo imersos, mas que jamais apreendemos “em pessoa”. O social é uma dimensão indefinida, [...] é aquilo que apenas pode apresentar-se na e pela instituição, mas que é sempre infinitamente mais que a instituição, visto que é a um tempo, paradoxalmente, aquilo que preenche a instituição, aquilo que é moldado por ela, aquilo que lhe subdetermina constantemente o funcionamento e aquilo que, no fim de contas, a funda (...).²¹

Ou seja: contrariamente à opinião da sociologia, há uma distância profunda, insuperável, entre o instituinte e o instituído, o real e o simbólico, o social e os seus produtos. Razão pela qual não o podemos conhecer *totalmente*, como se conhecem os objetos das ciências naturais.

Neste aspeto, de resto, todos os regimes são iguais. Mas a democracia, na sua configuração moderna, é a única a reconhecer abertamente a *diferença* entre o real e simbólico. Portanto, quando Lefort fala na “indeterminação democrática” não está apenas a referir-se ao caráter infundado das democracias modernas; não está apenas a defender que elas são um evento contingente, assente no puro vazio da sua falta de fundamento. O que Lefort pretende designar, com o termo “indeterminação”, é o fato de não compreendermos, de não alcançarmos sequer essa ausência (esse fundamento em falta). Porque, justamente, o social nunca coincide consigo mesmo; há sempre algo, em si próprio, que o ultrapassa, e que o estrutura como que do exterior, mas sem o transcender realmente²². Quer isto dizer que a sociedade moderna, apesar de ter eliminado a transcendência absoluta de um Outro divino, não eliminou a alteridade; limitou-se a socializá-la — descobriu-se, a si própria, como um enigma. E a democracia, se a entendermos num sentido mais profundo, ou “filosófico”, consiste no contínuo questionamento desse enigma, para o qual não há solução.

Houve, decerto, várias tentativas de o solucionar. Primeiro, através da ideia de povo, depois através da ideia de nação, de proletariado, de geração. A existência de um sujeito constituinte, com legitimidade para representar — positiva ou negativamente — o todo social, é aliás, um pressuposto básico de qualquer constituição. Mas o que vimos constatando, passados dois séculos e meio das primeiras revoluções democráticas, é que o conflito não só não diminuiu como aumentou, multiplicando-se sob novas formas. Sinal de que o enigma

²¹ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, pp.153-154.

²² DI PIERRO, *Claude Lefort's Political Philosophy*, p. 221.

continua por resolver, e de que nenhum sujeito pode pacificar, em definitivo, a incerteza democrática quanto à sua própria origem.

Esta incerteza, como explica Lefort, é ainda a principal causa do totalitarismo. Com efeito, o totalitarismo nasce para preencher, pela força, o vazio deixado pelo fim da monarquia. Através do ditador (ou do “egocrata”), a sociedade recupera, de modo imaginário, a antiga segurança; ganha um sentido pleno, embora ilusório, da sua identidade. E isto, sem passar sequer pela mediação dum deus transcendente, misterioso, como outrora acontecia. No totalitarismo, o poder coincide imediatamente com o social; não há entre eles a menor opacidade, o mínimo de distância.²³ E se o estado totalitário, dada a sua pretensão de controlo absoluto, não tolera a opacidade, muito menos admite, obviamente, qualquer forma de divisão (porque isso seria pôr em causa a própria integralidade do todo). Mas fazendo uma análise mais atenta, fica claro que o totalitarismo, na verdade, não elimina a divisão; limita-se a deslocá-la para o exterior, para uma entidade “estranha” ao corpo social (que tanto podem ser os judeus, os burgueses, os espiões, os sabotadores). Portanto, a sociedade totalitária, para existir enquanto todo coerente, continua a depender simbolicamente do exterior. Só que, agora, o Outro já não é representado como uma auto-externalização, e sim como um inimigo, como um alvo a abater.²⁴ E este é o paradoxo fundamental do totalitarismo: por um lado, ele nega o conflito, por outro, afirma-o (porque se removesse de vez o conflito, se eliminasse de fato o inimigo, perdia a razão de ser).

Em suma, e para concluir: a divisão persiste sempre, não obstante a ideologia. Como vimos antes, o objetivo da ideologia (das várias ideologias modernas), é ocultar a originariedade da divisão — esconder o fato de que o social se institui através da divisão. Ora, se a divisão é originária, no sentido em que a divisão socializa, e o social divide, tudo num único movimento (que corresponde, em última análise, ao próprio movimento da história); se não há, como achava Marx, um real “mais real” do que a divisão, pois toda a realidade social está, desde a origem, dividida, já não se trata de saber como unificá-la, ou como lhe dar um novo fundamento. Trata-se sim de reconhecer, pela crítica da ideologia, que esse quesito não tem resposta; que a sociedade é em si mesma (principalmente depois da revolução democrática) algo de infundado. E trata-se ainda de reconhecer, na própria ausência de fundamento, a sua maior força, aquilo que a projeta, para lá da ordem presente, em direção a um futuro aberto, cheio de muitas incertezas, novos desafios, problemas imprevistos; mas cheio também de novos recursos, outros significados e infinitas possibilidades.

Referências bibliográficas

BRECKMAN, Warren. “Retour sur ‘l’idéologie invisible’ selon Lefort”. In: *Raison Publique*, n. 23, 2018, pp. 37-54.

CASTORIADIS, Cornelius. *L’institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.

²³ LEFORT, “L’image du corps et le totalitarisme”, pp. 174-175.

²⁴ MARCHART, *Post-Foundational Political Thought*, p. 96.

DI PIERRO, Mattia. *Claude Lefort's Political Philosophy. Democracy, Indeterminacy, Institution*. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.

FLYNN, Bernard. *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*. Evanston: Northwestern University Press, 2005.

GAUCHET, Marcel; LEFORT Claude. “Sur la démocratie: la politique et l’institution du social”. In: *Textures*, n. 2-3, 1971, pp. 7-78.

LACAN, Jacques. “Lu stade du miroir”. In: *Écrits I*. Paris: Seuil, 1999, pp. 92-99.

LEFORT, Claude. “Esquisse d’une genèse de l’idéologie dans les sociétés modernes”. In: *Les formes de l’histoire. Essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978, pp. 478-569.

LEFORT, Claude. “L’image du corps et le totalitarisme”. In: *L’invention démocratique*. Paris: Fayard, 1994, pp. 159-176.

LEFORT, Claude. “Permanence du théologico-politique”. In: *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles*. Paris: Seuil, 2001, pp. 275-329.

LEFORT, Claude. “Entretien avec l’Anti-Mythes”. In: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007, pp. 223-260.

MARX, Karl. *Misère de la Philosophie*. Paris: Payot, 2002.

MARX, Karl; Engels. *A Ideologia Alemã*. Lisboa: Presença, vol. 1, 1974.

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

MOYN, Samuel. “Claude Lefort, Political Anthropology and Symbolic Division”. In: PLOT, Martín (ed.). *Claude Lefort: Thinker of the Political*. New York: Palgrave Macmillan, 2013, pp. 51-70.

POLTIER, Hugues. *Claude Lefort*. Paris: Michalon, 1997.

TASSIN, Étienne. “De la division”. In: *Raison Publique*, n. 23, 2018, pp. 55-74.