

# Cadernos Espinosanos

número especial sobre Maquiavel e Espinosa



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 32 jan-jun 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM escultura de Maquiavel em mármore, 1845, autoria Lorenzo  
Bartolini, presente na *Galleria degli Uffizi* em Florença.

NOTAS SOBRE A ATUALIDADE DO REPUBLICANISMO  
DE MAQUIAVEL ENTRE DUAS MATRIZES  
TEÓRICAS DA DEMOCRACIA

Bruno Santos Alexandre

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

brunosalexandre@yahoo.com.br

**RESUMO** Trata-se, neste trabalho, de refletir acerca da recuperação do republicanismo de Nicolau Maquiavel para o debate democrático contemporâneo. Com esse intento, entre as muitas atualizações possíveis do pensamento do secretário florentino para os dias atuais, destaco duas matrizes conceituais, justamente aquelas mais concernidas com as noções de liberdade e ação política popular. Seguindo as sugestões de Helton Adverse, procuro então aprofundar e esclarecer a sua proposta de uma matriz “institucional” e uma matriz “conflitiva” quando da interpretação e recuperação das ideias de Maquiavel.

**PALAVRAS-CHAVE** Maquiavel, republicanismo, democracia, conflito, instituição.

## I.

Muitas são as leituras de Maquiavel que além de procurar compreender os escritos do secretário florentino no interior de seu próprio contexto tencionam atualizar algumas de suas ideias – notadamente aquelas ligadas ao republicanismo e à experiência da liberdade e da ação política popular – com a esperança de que elas possam contribuir para o debate democrático contemporâneo. Aqui, no presente trabalho, procuro discutir (na realidade, apenas emitir algumas notas sobre) duas dessas matrizes conceituais. Entretanto, para levar a cabo essa tarefa, eu gostaria de partir daquela que é provavelmente a interpretação mais recente da obra do grande pensador florentino, a saber, a leitura do professor da Universidade de Chicago, John P. McCormick<sup>1</sup>.

Afirma McCormick, inspirado em sua leitura de Maquiavel, que “a democracia [real] compensa politicamente as pessoas comuns por sua falta de recursos materiais com relação às elites socioeconômicas e, por isso, ela autoriza formalmente essas pessoas comuns a deliberar e decidir as políticas por eles mesmos” (MCCORMICK, 2011, p. 168. Colchetes meus). Tais palavras denotam três grandes objetivos do trabalho desse comentador:

- (i) Trazer à luz um Maquiavel antes democrata do que republicano, já que defensor de uma forma direta e anti-oligárquica de governo – segundo a sua leitura, é o que estaria por trás da defesa do tribunato da plebe e das assembleias plebeias com poder de

1 Refiro-me especialmente ao seu livro *Machiavellian Democracy*, de 2011, editado após uma série de artigos de grande repercussão: MCCORMICK, 2001; 2003; 2006; 2007.

criar leis e julgar crimes políticos em última instância nos *Discursos à primeira década de Tito Lívio*.

- (ii) Criticar e ir além do suposto de que a democracia deve ser entendida essencialmente a partir de uma mistura entre eleições (acepção ativa da participação popular) e contestação daqueles que foram eleitos (acepção reativa da participação popular) – neste ponto, os seus principais adversários serão republicanos como Quentin Skinner e Philip Pettit, também eles grandes leitores e “atualizadores” do pensamento do florentino.
  
- (iii) Por fim, ensaiar uma proposta de reforma das instituições democráticas do presente, baseada novamente em pontos de inspiração maquiaveliana: (a) uma mistura entre eleição e sorteio para a composição do parlamento, (b) além da ousada proposta de um tribunato da plebe revisitado. Nesse segundo caso, trata-se de uma mini-assembléia popular, alocada no interior das instituições, cuja forma e prerrogativas seriam as seguintes: cinquenta e um tribunos eleitos anualmente via sorteio e teto individual/familiar de renda, com poderes de vetar leis, propor referendos e iniciar processos de impeachment (Cf. MCCORMICK, 2011, pp. 170-189). Como bem percebeu Ricardo Silva, nesta específica atualização do pensamento de Maquiavel, “o povo como categoria sociopolítica não se desvincula do povo como categoria socioeconômica, diversamente do que se encontra nos ‘arquitetos constitucionais modernos’, os quais [agora nas próprias palavras de McCormick] “claramente se recusaram a projetar instituições que reconhecessem, atendessem ou refletissem distinções socioeconômicas” (MCCORMICK, 2006, p. 159)” (SILVA, 2010, p. 50. Colchetes meus). E quanto à menção aos “arquitetos

constitucionais modernos” nesse excerto, trata-se, sobretudo, de um contraponto com a teoria de governo de Pettit, a qual consiste na defesa de uma dimensão democrática *autoral* (eleição) e, mais importante ainda, na defesa de uma dimensão democrática *editorial* (a contestação por meio de um *ombudsman* a quem reclamar, o direito de apelar diretamente a uma corte superior contra uma decisão judicial, e direitos menos formais, tais como a livre associação de classe, greves e protestos<sup>2</sup>).

Diante disso, a interpretação de McCormick aparenta estar bem próxima daquela que se origina da matriz inaugurada por Claude Lefort em seu *Le Travail de l’Oeuvre Machiavel*, porquanto a filosofia política desse filósofo francês parece opor (e preconizar) o conflito social ao primado institucional de autores como Skinner e Pettit. Contudo, Lefort e McCormick estariam tão próximos quanto à primeira vista pode parecer? Mais do que isso, em que medida é justa a crítica do formalismo institucional a Skinner e Pettit? Para ensaiar uma resposta a essa questão, eu gostaria de partir de uma reflexão de Helton Adverse, segundo o qual

Podemos detectar duas “matrizes” na leitura republicana da obra de Maquiavel: a primeira, embora reconheça sua importância para o pensamento político moderno, parece preocupada em chamar a atenção para sua pertinência (o que não quer dizer identificação) ao modelo antigo de republicanismo, ou o chamado “republicanismo clássico”. O que caracteriza basicamente esse republicanismo é a convicção de que a liberdade individual não pode ser

2 Pettit defenderá inclusive o que chamará de instituições “despolitizantes”. De inspiração jurídica – portanto, supostamente imparciais –, estas comissões estariam dotadas do poder de decisão acerca de pendências legislativas e regulatórias, e seriam compostas por *experts* nas respectivas áreas, além de líderes comunitários. (Cf. PETTIT, 2004, pp. 52-65).

dissociada da liberdade do Estado, de modo que a participação ativa dos cidadãos nos afazeres cívicos se torna uma exigência, assim como a organização institucional de um espaço em que o poder é exercido pelos membros da comunidade política” (...) “A segunda matriz enfatizaria a ruptura de Maquiavel frente à tradição do pensamento político na medida mesmo em que seu pensamento revela o caráter agônico da vida civil, a “indissociável sociabilidade” que une e separa os homens vivendo em um regime político marcado pelas incessantes confrontações das forças sociais. Em suma, teríamos, de um lado, um republicanismo “institucional”, na perspectiva do qual a lei e a ordem são não somente os efeitos mas o âmbito próprio da liberdade e, de outro lado, um republicanismo “conflitivo” em que a sociedade é essencialmente aberta e o espaço público para a ação livre é concebido em sua instabilidade estrutural; nesse caso, mais do que a ocasião da liberdade, as instituições republicanas são constantemente relançadas por ela (ADVERSE, 2007, pp. 34-35).

Com a primeira matriz Adverse relaciona nomeadamente Skinner, enquanto que com a segunda matriz – no interior da qual o comentador declara situar-se – associa a interpretação de Lefort (Cf. ADVERSE, 2007, p. 34). Seguindo essa baliza, reajusto então as primeiras questões esboçadas no presente trabalho, do seguinte modo: Em qual dessas duas matrizes se encaixaria o autor em evidência, McCormick? Porém, e quanto a Pettit? Ainda que Adverse não o mencione, não faria todo sentido enquadrá-lo, com Skinner, no interior da matriz institucional? No decorrer do artigo ora em curso, sugiro tomarmos essas questões como uma espécie de fio-guia, a fim de conduzirmos a bom termo a presente investigação.

## II.

Do meu ponto de vista, Ricardo Silva está correto ao afirmar que, malgrado a crítica a Skinner e Pettit, McCormick não chega a abandonar o núcleo da concepção de liberdade daquela dupla de autores

(Cf. SILVA , 2010, p. 51). Tanto é assim que Skinner, Pettit e McCormick farão a lei andar de par com a liberdade, e isso quer dizer: a interferência da lei sobre os homens não é o oposto de sua liberdade, pelo contrário, a lei promove e impulsiona a liberdade dos homens. Para todos esses autores, antes de tudo, a liberdade depende de um espaço e de uma formalização jurídica.

Por outro lado, entretanto, nessa identificação entre Skinner, Pettit e McCormick, parece haver uma flagrante contradição, corroborada pelas próprias palavras do último autor, o qual rechaça a ideia de uma liberdade fundada no indivíduo, tal como o mesmo revela acerca dos trabalhos de Skinner e Pettit (Cf. MCCORMICK, 2011, p. 147). Assim, o problema com os termos da abordagem dessa dupla de autores, para McCormick, não estaria exatamente na centralidade da lei para a garantia da liberdade dos homens (ou seja, na definição formal do conceito de liberdade), mas no apontamento de quem *são* esses homens que se submetem à lei e à liberdade. Com efeito, o desacordo gira precisamente em torno da seguinte questão: aqueles que visam à liberdade – o povo (os homens, os cidadãos) – perfazem uma categoria muito diferente entre Skinner/Pettit e McCormick. Logo, a real questão é: a *quem* serve a lei? *Quem* é o povo (o sujeito) por trás do conceito de liberdade?

Para tornar essa tópica mais clara, é necessário primeiramente explicitar algo da relação entre Skinner e Pettit. Para começar, na maior parte do tempo, a cooperação entre esses dois autores se deu na forma de um intenso debate. Em seus textos editados até 1998, Skinner acredita numa liberdade como pura ausência de interferência externa e, assim, na lei como o pleno contrário da liberdade individual – ainda que aquela (a lei) fosse necessária (instrumento) para a instauração da liberdade dos indivíduos (o fim), e aí residia sua discordância ao mesmo



tempo com Pettit e o liberalismo. Pois é apenas nos textos posteriores a 1998 que Skinner aceita o conceito de liberdade da forma como Pettit o propunha, qual seja: não a ausência de qualquer interferência externa, a chamada liberdade negativa (argumento historicamente liberal), mas a ausência de interferência arbitrária, a liberdade como não-dominação (argumento historicamente republicano, da lavra da república romana, de Maquiavel e de pensadores republicanos ingleses do século XVII, tais como John Milton e James Harrington). Sob esse novo prisma, o conceito de lei deixa de ser o oposto do conceito de liberdade e passa a ser sua parte constituinte. Quer dizer, para Pettit, não há liberdade anterior à inserção dos sujeitos sob o amparo (direitos) e rigor (deveres) da lei: a liberdade é um estatuto jurídico. Do ponto de vista conceitual, argumenta Pettit, a noção de liberdade como não-dominação não tem origem com o liberalismo, e sim “numa tradição antiga – a tradição republicana, tal como a enxergo – e que toma como antônimo da liberdade a sujeição, a vulnerabilidade à interferência, antes que a interferência atual [como quer o liberalismo]” (PETTIT, 1996, p. 577. Colchetes meus). Em suma, a noção de liberdade, tal como agora redefinida, seria um conceito intermediário e novo, posicionado entre dois antigos polos: entre certa exigência de exercício aos homens, isto é, a participação política como um dever de natureza (a liberdade positiva dos antigos) e a total ausência de interferência aos anseios individuais (a liberdade negativa dos modernos). Pettit esclarece que o seu constructo não se aprisiona em nenhum dos dois extremos:

O que dizer, então, da possibilidade intermediária da liberdade enquanto ausência, assim como na concepção negativa, mas como ausência de domínio dos outros e não como ausência de interferência? Essa possibilidade teria um elemento conceitual em comum com a concepção negativa – o foco na ausência e não na

presença – e um elemento em comum com a positiva: o foco no domínio e não na interferência (PETTIT, 1997, pp. 21-22).

Ainda assim, uma acusação que poderia ser feita a esse ideal de liberdade – chamado também de neo-romano – é de que, sob sua ótica, tanto a lei como a ação política – isto é, o autogoverno e o engajamento político de maneira geral – continuam a ser simples instrumentos para a satisfação de escolhas de vida – ação política realizada em vista de anseios privados. Porque mesmo após passar a concordar com Pettit quanto à definição do conceito de liberdade como não-dominação, Skinner não abre mão de asseverar, sem espaço para dúvidas: “meu ponto é que a não-dominação é uma espécie de liberdade negativa” (SKINNER, 2004, p. 178). Skinner também diz que:

O conjunto ordinário dos cidadãos é propenso a ser *ozioso*, preguiçoso ou inativo; como resultado, eles são incapazes de devotar qualquer energia às suas obrigações cívicas. Ainda mais perigosa para a liberdade, todavia, é a tendência de cidadãos líderes serem movidos pela *ambizione*, a ambição pessoal. Isso os incita a perverter as instituições livres de sua comunidade de tal maneira a favorecer as suas próprias famílias ou seu grupo social, ao passo que deveriam, como cidadãos *virtuosi*, defender os interesses da comunidade como um todo. De acordo com Maquiavel, a ameaça fundamental à liberdade não é imposta simplesmente pelo fato do egoísmo humano. O problema é, antes, que, ao perseguir nossos interesses particulares, nós tendemos, ao mesmo tempo, a nos autoenganarmos. Nós tendemos a escolher falsas crenças em relação ao melhor meio de atingir nossos desejos, incluindo o desejo de manter a liberdade (SKINNER, 2004, p. 164).

Dessa forma, conquanto suportado exclusivamente pela liberdade negativa – é o principal ponto da crítica de McCormick –, a noção de republicanismo de Skinner e Pettit terminaria por ignorar a dominação política sobre uma coletividade em específico, uma mino-

ria no sentido sociológico do termo<sup>3</sup>. Porém, atenção ao argumento: McCormick concordaria que a teoria de Skinner e Pettit contempla coletividades minoritárias. Todo o problema começaria ao se notar que essa teoria não contempla uma minoria em especial: a dominação sobre uma minoria que compõe, na verdade, o próprio conteúdo do Estado. Numericamente, a esmagadora maioria: o povo. Com isso, todo o problema residiria no fato de que Skinner e Pettit não levariam em conta fatores socioeconômicos para definir o que seja povo, do contrário, o entenderiam como uma multiplicidade de indivíduos reunidos (ou separados) pela identidade (ou diferença) de interesses privados. Ora, indagaria McCormick: não é um povo diferente desse que encontramos no centro do pensamento de Maquiavel – notadamente nos *Discursos*? Mais ainda, uma categoria de povo fundamentada em razões socioeconômicas, como quer McCormick, não faria mais sentido se o caso é de pensar em uma noção de liberdade política verdadeiramente para além da gasta dicotomia entre liberdade positiva e liberdade negativa, como procura o próprio Pettit?

Dito isso, encontramos-nos aptos agora a finalmente pontuar uma convergência e um afastamento de McCormick para com Skinner e Pettit. Iniciemos pela divergência. Caso concordemos com a interpretação de McCormick, devemos então afirmar que o seu republicanismo de extração maquiaveliana não é instrumental – diferente da atualização de Skinner e Pettit. Ou seja, para McCormick, não se trata em Maquiavel, tampouco em sua própria teoria de governo, de ação política em vista de alguma outra coisa extra-política (como os interesses individu-

3 “Minoria” remete à discriminação e estigmatização de coletividades que podem inclusive constituir a maioria numérica no interior de uma dada comunidade.

ais<sup>4</sup>). E isso acontece porquanto ação política seria tudo o que restaria ao povo (conceito de “povo” entendido por *ação coletiva*) em sociedades socioeconomicamente cindidas. Ademais, é o que faz com que a lei não seja mero instrumento para uma liberdade individual, mas ela mesma, por assim dizer, ação política popular continuada.

No entanto, curiosamente, disso mesmo decorrerá a convergência em relação a Skinner e Pettit – é o que fará, inclusive, com que a ideia de um republicanismo sócio-conflitivo em McCormick não passe de primeira impressão. Por quê? É que a justificativa que oferece esse autor sobre a essência sócio-conflitiva da ação política – porquanto gerada do *lado de fora* do Estado e das instituições – é exatamente a mesma que demandará a sua transferência para o *lado de dentro* (o lado da lei), e daí sua formalização em instituições específicas de classe. Somente assim, ele dirá, para que o povo se encontre com seu próprio desejo (isto é, pratique ação política propriamente dita) e, deste modo, bloqueie toda tentativa de dominação. Afirma o autor americano: “Maquiavel insiste que o povo formalmente reunido e legalmente delegado decide mais corretamente e decentemente que as elites, cidadãos privados ou grupos agitados de cidadãos nas ruas” (MCCORMICK, 2012, p. 112). Sendo assim, neste republicanismo de McCormick – no princípio, sócio-conflitivo, e ao fim e ao cabo, revelando sua tônica institucional ou instrumental – não é a liberdade individual que não pode ser dissociada da liberdade do Estado (como alegava Adverse sobre Skinner), mas a liberdade de uma agência identificada a uma classe socioeconômica em específico que não pode ser dissociada da liberdade do Estado.

4 Outro exemplo seria o direito natural, num republicanismo como o de Cícero.

Ora, esse último ponto nos faz perceber, muito claramente, que as divergências entre Skinner/Pettit e McCormick reportam, no fim das contas, a tendências internas de uma mesma matriz conceitual, de tônica decididamente institucional – aquela na qual o conceito de liberdade não é capaz de se expressar sem a intermediação de uma robusta ideia de lei (como diz Adverse, quando a lei e a ordem não são somente efeitos da liberdade, “mas o âmbito próprio da liberdade”). Novamente, toda nuance dessa matriz conceitual se resume às diferentes concepções de povo subjacente à mesma ideia de liberdade. Nesse sentido, é preciso salientar que, para Skinner e Pettit, diferente do que pensa McCormick, a ação contestatória das democracias atuais, marcadas pelo pluralismo, é capaz de constituir uma ação conjunta, mas não uma agência de grupo. Ação conjunta é algo como marcar uma reunião ou mesmo planejar realizar um protesto. Agência política, por outro lado, requer pressupostos que entidades como o Estado, Universidades e demais corporações podem contemplar, mas não o povo. Como esclarece Dominique Leydet sobre o trabalho de Pettit:

Para constituir tal agente [agência política], os indivíduos devem agir em conjunto para 1) estabelecer fins comuns e também um procedimento para identificar futuros fins em outras ocasiões; 2) devem estabelecer um corpo de juízos para guiar racionalmente as ações em suporte desses fins, e um procedimento para desenvolver racionalmente esses juízos em futuras ocasiões; 3) finalmente, devem identificar aqueles que estarão incumbidos de agir em qualquer ocasião na busca desses fins (LEYDET, 2011. Colchetes meus)<sup>5</sup>.

5 Cf. PETTIT, P. & SCHWEIKARD, D, 2006.

Mas se é assim, não se pode exigir do povo o que ele não pode dar. Se não é possível identificar uma só vontade como guia último das ações populares, o resultado é que o povo simplesmente não se encontra em condições de ser autor de leis ou encarnar uma instância de soberania em sentido forte. Donde se segue “a concepção alternativa de Pettit, que oferece aos cidadãos dos Estados democráticos contemporâneos modos adequados de controlar seus governantes sem depender dessa figura [popular] ilusória” (LEYDET, 2011, p. 9. Colchetes meus). Ao adotar uma postura como essa, tornamo-nos aptos então a indagar aos defensores da democracia direta, como McCormick: o que fazer para evitar as ameaças que pairam sobre uma democracia de tipo plebiscitário-tribunatista, (i) tais como o fantasma demagógico e totalitário, (ii) além de decisões em plebiscitos, ou mesmo na assembleia dos tribunos, motivadas por um possível preconceito da maioria?

Lefort também estará atento aos problemas suscitados pela suposição de um povo dotado de uma só vontade e por algumas aplicações nocivas da noção de soberania popular – e esse será um interessante ponto em comum com Pettit e Skinner. Mais interessante ainda será notar que sua alternativa passará por uma terceira concatenação entre povo e lei, nascida de uma segunda matriz conceitual. Qual seria ela?

### III.

Com o fim de entender a distância assumida pela matriz conflitiva para com as demais matrizes mencionadas, o mais adequado para o momento é partir do último conceito abordado, o conceito de povo. Tal como para Pettit, a ação política popular em Lefort será ação conjunta e não agência de grupo. No entanto, diferente de Pettit, a ação política popular, em Lefort, não terá sua efetividade condicionada às instituições

contestatórias, mas será algo que se situará paradigmaticamente *do lado de fora* das instituições, naquilo que o filósofo francês interpretará como o “ser do social”. E o que é o “ser do social”?

Para expô-lo, Lefort recupera Maquiavel e afirma se tratar de um conflito social intrínseco à sociedade, por isso inesgotável e irreparável, entre, de um lado, aqueles que querem dominar – estes são os grandes – e, de outro lado, aqueles que apenas não querem ser dominados – o povo. Parecida com a hipótese de McCormick acerca de Maquiavel é, portanto, a descrição da origem do desejo dos grandes e do povo por Lefort: intencionalidade política que se desenvolve numa fratura fática aos Estados. Entretanto, o mais interessante nessa exposição de Lefort será notar que a divisão socioeconômica proposta por McCormick não é primária, e sim derivada. Isso quer dizer que a “divisão originária”, para Lefort – ou seja, respectivamente o fundamento último do desejo de plebeus e nobres em Maquiavel –, é aquela que remonta simplesmente à partição entre a procura por resistência (ao que tende a plebe) e a procura por poder (ao que tendem os nobres). Note-se, em primeiro lugar, que não se trata de pobres versus ricos, mas de algo como a sociedade contra uma agência *como* o Estado. E note-se, em segundo lugar, que não se trata exatamente de que o povo seja *contra o Estado* em alguma específica figuração histórica e institucional, senão *contra* o Estado enquanto (e isso o Estado tende a ser) uma configuração e modulação de poder – um braço da intencionalidade dos nobres, mesmo um lugar “natural” dos nobres, é esse o aspecto mais importante da descrição. Lefort afirma que nos nobres “o povo encontra seu adversário *natural*, o Outro que o constitui como objeto imediato de seu desejo” (LEFORT, 2008, p. 477). Daí por que caiba também dizer que o Estado, pelo menos em potência, é e sempre será o adversário natural do povo. Desta

feita, nessa leitura, Maquiavel apresenta o desejo dos nobres como uma intencionalidade positiva: desejo de pôr algo, mesmo de impor. Ao passo que o desejo da plebe esposaria uma intencionalidade especificamente negativa: não o desejo de algo em particular, mas apenas o desejo de “não”. Afirmo Lefort sobre a teoria dos desejos em Maquiavel, “[o desejo popular] a todo rigor, não tem objeto, é negatividade pura, recusa de opressão” (LEFORT, 2008, p. 477. Colchetes meus). Poder-se-ia ainda dizer, esse desejo é ação política pura, porquanto é manifestação de um conflito social (portanto, extra-institucional) sem fim. Assim, se poderá inclusive afirmar que toda solução institucional para o conflito social (a passagem do desejo de “não” para o interior das instituições, como quer McCormick) terminará, de um modo de ou de outro, por mascarar o conflito que se passa *do lado de fora* – não solucionável em definitivo. Diante disso, não é de admirar que a “solução” para uma sociedade conflitiva não passe por tomar dos *grandes* o controle das instituições, tampouco por depositar todas as esperanças na mistura entre eleição/contestação, decorre antes, sim, por encontrar a potencialidade da ação popular no próprio *lado de fora*. De que modo?

Sobre esse ponto, sustenta Lefort: “esse lugar [do poder, da lei] é inocupável, mas de tal maneira que a experiência de impossibilidade de o instalar se revela constitutiva do processo de socialização: ele [o lugar do poder ou da lei] é ausente de nosso campo [de ação], mas de uma ausência que o preenche e o organiza” (LEFORT & GAUCHET, 1971, p. 17. Colchetes meus). Esse é um modo diferente de dizer que, ao procurarmos pela origem de uma lei natural ou civil no pensamento de Maquiavel, encontramos apenas o conflito: pois “é no espaço da sociedade política onde convém interrogar a origem da lei e, ao mesmo tempo, as condições nas quais ela se faz e se desfaz; só podemos entrever o vínculo



entre a lei e o freio posto à opressão se conhecemos a tendência que leva “naturalmente” os Grandes, *na sociedade*, ao desencadeamento de seus apetites” (LEFORT, 2008, p. 473). Daí o elo entre conflito, desejo popular e a ação constituinte (conflitiva) de criar a lei. Pois só o conflito cria a lei, mas só ao desejo popular de não ser dominado interessa a manutenção do conflito mais do que a elevação das próprias leis; logo, é o que faz da lei que favorece ao povo (ou seja, do império da lei) um “lugar vazio”, “negativo” tanto quanto o desejo popular. Mas e como aceder a uma ideia de lei e governo como lugar vazio de poder e coerção?

Procurando deixar esse ponto mais claro, recorro à divisão entre a plebe e o povo, tal como apresentada por um atento leitor de Lefort, Miguel Vatter. Este comentador dirá que “o poder constituinte que emerge da divisão interna ao próprio povo [quer dizer, à divisão social] encontra sua expressão autêntica na ideia de Estado de direito” (VATTER, 2011, p. 244), que mantenha em aberto [este é todo o ponto, para Lefort] “a questão da unidade do Estado” (LEFORT, 2008, p. 477)” (VATTER, 2011, p. 242). E segue o comentador: “a fim de que o Estado de direito desprenda-se da maquinaria ideológica do Estado e torne-se veículo de uma política democrática constituinte, a lei deve refletir a oposição do desejo plebeu por não ser comandado e o desejo da elite por comandar” (VATTER, 2011, p. 242). Isso quer dizer que, por um lado, Maquiavel (em sua lição para o presente) suporia a diferença romana entre o *populus* (aqueles que participam do poder) e a *plebs* (aqueles que se encontram apartados do poder), por outro lado, “[essa divisão social entre “dois povos”] longe de ser a fonte de sua impotência, é a condição que torna possível à plebe agir como poder constituinte de leis equânimes [instituir um Estado de direito]” (VATTER, 2011, p. 244. Colchetes meus). Com esse adágio maquiaveliano, conclui Vatter: “Lefort orientou a compreen-

são do republicanismo em direção à resistência da plebe “selvagem” ao Estado e em direção também à “transcendência” da lei com respeito às ordens do Estado” (VATTER, 2011, p. 246).

Tudo isso só é possível porque povo, para Lefort, não são indivíduos ou coletividades que recorrem às instâncias formalizadas da justiça, não é um estrato socioeconômico, porque povo não é uma categoria empírica. Povo responde à pulsação criativa do social, nascida do desejo de “não”. Povo é uma categoria dinâmica que, por meio de princípios e demandas, dá a luz a leis e à igualdade. Conforme vimos anteriormente, o povo não é Um, mas um componente múltiplo porque cindido. Lefort concederia, é verdade, que não se pode encontrar igualitarismo no republicanismo de Maquiavel. No entanto, para esse comentador, na filosofia política do pensador florentino transcorreria o mais importante pressuposto vinculado aos regimes igualitários (ou seja, democráticos), qual seja: o acolhimento da matriz conflitiva. Aquela na qual a identidade do povo consigo mesmo e com as suas leis perfazem um campo em aberto; “transcendente”, no sentido de um processo sem ponto de chegada. Segundo Lefort, essa ação instituinte aprendida de Maquiavel, ou seja, a transitoriedade do povo e da lei – atualizada agora, em seu pensamento democrático, em todos os tipos de conflitos sociais – é o que se poderia simplesmente chamar de matriz simbólica. E por quê?

Para Lefort e os demais estudiosos ligados à sua vertente interpretativa, não se poderia deixar de notar que, na leitura de Maquiavel, a própria *plebs* (antagonista ao *populus*) em si mesma é marcada pelo conflito e a dinâmica, tal como se vê no retrato da revolta dos *Ciampi*, elaborado no livro III da *História de Florença*. Nesse ponto do livro, é narrada a revolta dos trabalhadores da lã, os chamados *Ciampi*, uma das Artes menores requerendo sua incorporação no Governo comunal das Artes

– ou seja, demandando sua incorporação na própria plebe. Com esse exemplo, e sob lentes lefortianas, procuro chamar atenção para o fato de que a *vita activa* não se encerra nas *ideias* de seus agentes. Os princípios que norteiam ações públicas individuais ou coletivas nunca se realizam integralmente, mas se constroem sempre em relação a uma opinião *de fora* (venha ela de dentro do poder ou do social). Como esclarece Adverse, todo discurso se edifica com relação a uma “espectação”, “[que] é constitutiva da *virtù*. Logo, a *virtù* [o que inclui o povo, que também possui *virtù*]<sup>6</sup> não pode ser confundida com uma “qualidade interior” que se revela; ela não segue o percurso que vai do interior invisível do homem em direção à visibilidade do espaço exterior porque o tempo em que vem a ser é o de sua aparição” (ADVERSE, 2008, p. 121. Colchetes meus). Nas palavras de Lefort, “Maquiavel não pretende retroceder do parecer ao ser; ele interroga o parecer na certeza de que o príncipe [ou mesmo o povo, como se vê na *História de Florença*] não existe senão para os outros, que seu ser está *do lado de fora*” (LEFORT, 2008, p. 408. Colchetes meus). Desse modo, se podemos seguramente marcar *um lado de dentro* (do poder e da lei) contraposto a um *lado de fora* (do povo e do social), por outro lado, nem os detentores do poder tampouco o povo (em suma, quaisquer atores políticos passíveis de *virtù*) “podem se identificar plenamente com esses princípios que, na verdade, meramente representam [ou seja, simbolizam]” (TRINDADE, 2013, p. 167. Colchetes meus).

Mas se é assim, se a noção de exterioridade empregada por Lefort não tem origem nem no poder (*populus*) nem na sociedade (*plebs*), por conseguinte, isso é também o que interdita qualquer interligação total entre o poder e a sociedade. Percebamos que a nenhum dos dois

6 Cf. MAQUIAVEL, 2007a, Livro I, Cap. 58, p. 171.

polos (poder ou sociedade) é possível ser o incondicionado, não lhes é possível afirmarem-se tal como se nada os antecedesse e opinasse *de fora* deles – esse é o argumento. Portanto, com Maquiavel, Lefort aprenderá que tudo está *do lado de fora*; algo que o intérprete francês assumirá como a própria indeterminação do ser e da história (Cf. LEFORT, 1991A, p. 36); ou ainda, que toda matriz de pensamento político (o que inclui as múltiplas interpretações de Maquiavel) já é simbólica. Daí por que não me pareça inadequado afirmar que, no horizonte desse filósofo, o “povo”, o “social”, a “lei” e o “poder” – que, no fundo, denotam o mesmo – remetem a algo como um constante vir-a-ser de demandas, princípios (contingentes) de sociabilidade: o simbólico. Ora, falar assim desses conceitos é assumir que eles se encontram às voltas com o chamado problema *do político* e não *da política*. Diz Lefort sobre a distinção entre “o político” e “a política”:

Pensar o político no sentido que damos a essas palavras provém, portanto, de uma intenção distinta daquela da ciência e da sociologia políticas, e nos obriga a interrogar nossos laços com a tradição da filosofia política” (...) “esta investigação impede que designe a política como um setor particular da vida social. Implica, ao contrário, a noção de um princípio ou um conjunto de princípios geradores das relações que os homens mantêm entre si e com o mundo [ou seja, matrizes simbólicas] (LEFORT, 1991b, p. 10. Colchetes meus).

O ponto – e aqui Lefort se posiciona diante daqueles que não aceitam a contingência do político – é que não é possível prever todas as demandas e princípios, assim como não é possível fazer do símbolo o real; ou se quisermos, colocar antes da liberdade (de demandar) a lei (de impor). Não será por outro motivo que, como mostra Maquiavel, em nome da liberdade será preciso adentrar a violência ou até mesmo retornar pro-

visoriamente à forma de governo do principado (Cf. MAQUIAVEL, 2007a, Livro I. Cap. 18). Esclarece Newton Bignotto quando comenta o pensamento da contingência do secretário florentino:

É verdade que não podemos falar de república onde não existe uma expressão jurídica da liberdade, onde o bem público não domina o interesse privado, onde não existe igualdade entre os homens; mas todas essas instituições, todas essas condições não são essências capazes de garantir a paz e a tranquilidade de um povo para sempre” (...) “o estudo das leis livra-nos da ilusão constitucional, para nos obrigar a aceitar a contingência do político (BIGNOTTO, 2005, p. 102).

#### IV.

Numa conclusão preliminar, pode-se então notar que Lefort, Skinner, Pettit e McCormick recorrem a Maquiavel motivados por uma atualização de seu republicanismo em vista de uma alternativa aos impasses criados pela noção de democracia entendida unicamente como democracia eleitoral. Seguindo o fio dessa meada, encontramos então as noções de povo e lei – em suas diferentes concepções – regendo, concomitantemente, a interpretação do republicanismo de Maquiavel e sua revitalização para os dias atuais.

Até aqui, ao que parece, temos então quatro modos de atualização do pensamento do florentino, com grandes diferenças entre si; porém, sendo três institucionais – de Skinner, Pettit e McCormick – e uma conflitiva, de Lefort. A primeira matriz se aferraria à formalização e institucionalização do juízo político, enquanto que a segunda matriz se apegaria à potência dos conflitos e da ação simbólica como origem (criativa e não apodítica) da liberdade e da lei.

Contudo, algo que talvez problematize essa avaliação bipartida maior – entre republicanismo conflitivo e republicanismo institucional – é o fato de que ao menos dois desses “críticos” da democracia eleitoral – um conflitivo e outro institucional – persistirão a serem grandes defensores do modelo representativo de governo enquanto forma basilar da instituição democrática. Tenho em mente aqui Pettit e Lefort. Mas de que maneira a crítica da democracia eleitoral e a revitalização da representação se articulam nesses dois autores? Ademais, isso não termina por enquadrar Lefort entre aqueles que adotam, de um modo ou de outro, um republicanismo de acento institucional?

Do lado de Pettit, para aperfeiçoar a instituição representativa se propõe a facilitação da contestação, impulsionada por uma noção de povo que, a rigor, não deve existir sequer como metáfora. Vale reiterar, Pettit demonstra tomar o povo enquanto capaz de produzir ações, mas não de compor um grupo, pois afirma: “concebido como uma agência de grupo representada por aqueles encarregados da autoridade, o Estado pode ser visto como uma entidade corporativa. Já o povo se tornou demasiado amorfo [na modernidade] para ser considerado como algo assim unificado” (PETTIT, 2005, p. 162. Apud. LEYDET, 2011, p. 10. Colchetes meus). Noutras palavras, a contestação popular trazida à baila por Pettit se insere numa maquinaria institucional que pouco tem a ver com a vontade popular na direção do Estado. “Sob a imagem contestatória”, ele ainda diz, “o processo democrático é planejado de forma que os requerimentos da razão se materializem e se imponham”. E conclui: “não se trata de um processo que forneça qualquer espaço particular à vontade” (PETTIT, 1999, p. 201).

Pensando agora a partir do paradigma conflitivo de Lefort, com certeza, o que se ganha com essa abordagem contestatória de Pettit é ao menos a rejeição da ideia de soberania popular quando despontada da esteira das teorias do consentimento – seja ela excessivamente jurídica e passiva, como em Hobbes, seja ela da ordem de uma democracia direta, como em McCormick. Assim, não deixa de ser interessante perceber como a crítica à noção de soberania termina por unir Pettit e Lefort numa crítica a McCormick. Pois grande parte da motivação dos dois primeiros autores é conceber uma filosofia política que parta de uma ideia diferente da teoria do Estado e da noção de soberania – e, no limite, de um estado de exceção o qual, no apagar das luzes, adviria em McCormick (Cf. VATTER, 2011, p. 259). Pettit adota uma espécie de soberania complexa, e Lefort a ideia de poder como lugar vazio. No entanto, mais interessante ainda, mesmo surpreendente, será constatar que o sufrágio universal em Lefort, isto é, a instituição da forma representativa de governo, mesmo a ideia de soberania popular, designará, em suas próprias palavras, “o traço revolucionário e sem precedentes da democracia” (LEFORT, 1991a, p. 32). Ainda que brevemente, compreendamos esse inesperado, até mesmo contra-intuitivo, adágio lefortiano.

Primeiramente, devo chamar a atenção para o fato de que no escopo das ideias de Lefort o sentido dessa positivação de sufrágio e da soberania deve ser apreendido da seguinte forma: “traço revolucionário” não porque estabeleça a relação entre eleitores e eleitos, e sim porquanto “o lugar do poder torna-se um lugar vazio” (LEFORT, 1991a, p. 32). Como quer que seja, à primeira vista, de fato, o argumento toma contornos contra-intuitivos, uma vez que Lefort afirma: (i) aquilo que transforma o poder em lugar vazio é justamente a institucionalização do conflito, a passagem do social ao procedimento: “[o lugar vazio] de-

pende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a institucionalização do conflito” (LEFORT, 1991a, p. 32. Colchetes meus). (ii) E mais, trata-se de um procedimento na base do número, de uma igualdade pensada sobre a noção de indivíduo, de forma que para cada cabeça se conte um voto: “precisamente, quando a soberania popular deve se manifestar, o povo atualizar-se exprimindo sua vontade, são desfeitas as solidariedades sociais, o cidadão se vê subtraído de todas as redes nas quais se desenvolve a vida social para ser convertido em uma unidade para cômputo. A substância é substituída pelo número” (LEFORT, 1991a, p. 34). Pois bem, de acordo com essas passagens, soberania popular, procedimento eleitoral e individualidade perfazem uma espécie de fundamento ou princípio inquebrantável da sociedade democrática. Entretanto, novamente peço atenção aos meandros do pensamento complexo de Lefort: conforme vimos alguns parágrafos atrás, para ele, no “princípio” ou “fundamento” da sociedade política reside o evento de já estarmos sempre lançados *do lado de fora*, expostos à “indeterminação da história e do ser do social” (LEFORT, 1991a, p. 36). Com efeito, todo “princípio” – supostamente “incondicionado” – é então um elemento simbólico, segundo o que o próprio Lefort nos explica:

Seria um equívoco julgar que o poder está doravante alojado dentro da sociedade porquanto emana do sufrágio popular; continua sendo a instância em virtude da qual a sociedade é apreendida em sua unidade, referindo-se a si mesma no espaço e no tempo. Porém, essa instância deixou de ter referência em um polo **incondicionado**; nesse sentido, marca uma clivagem entre o *dentro* e o *fora* do social, que institui a correspondência entre ambos; de maneira tácita é reconhecida como puramente simbólica (LEFORT, 1991a, p. 32-33).



Como esclarece Sofia Näsström, debruçada exatamente sobre o excerto acima, “a instituição que supostamente consolida o povo num corpo uno [o sufrágio], para fazê-lo falar como uma só voz, na realidade faz com que o corpo do povo se desintegre [visto que a instituição representativa, a institucionalização do conflito, envia o povo para *fora* de si mesmo, estabelece a possibilidade do contraponto no interior do social]. Com isso, indica-se que ninguém na sociedade pode ser substancial ao poder” (NÄSTRÖM, 2006, p. 333. Colchetes meus). Eis por que, retornando agora às palavras de Lefort, “nada torna o paradoxo da democracia mais sensível do que a instituição do sufrágio universal” (LEFORT, 1991a, p. 34). E por que “paradoxo”? Pois aquilo que se eleva por intermédio do sufrágio – individualidade, soberania, o número puro – é o que confirma, do *lado de fora* (no social), o questionamento e a contestação por todos, e *do lado de dentro* (da instituição, da lei e do poder), a possibilidade da relação com o *fora* (a sociedade), o vir-a-ser de demandas antes que a identificação completa entre o *dentro* (o poder) e o *fora* (o social). Dito de outro modo é o que assegura o poder como lugar vazio e o social como lugar de todos. “É significativo, de resto”, afirma Lefort, “que essa instituição tenha por longo tempo se batido, no século XIX, contra tal resistência, não somente dos conservadores, mas também dos burgueses liberais e dos socialistas – resistência que não pode ser imputada apenas aos interesses de classes: [pois] suscitava a ideia de uma sociedade doravante destinada a acolher o irrepresentável” (LEFORT, 1991a, p. 34. Colchetes meus).

Ora, como se vê, a forma representativa de governo – a institucionalização do conflito – não esgota a democracia; e, portanto, a representação excede a simples relação entre eleitores e eleitos, simplesmente porque esta relação é o que há de secundário no que concerne

à instituição do sufrágio. Para falar novamente como Näsström, “a eleição é democrática não porque torna o exercício do poder visível ao povo [aproximando eleitores de eleitos], mas porque a carência de uma fonte identificável de poder ocasiona um processo de questionamento social. Mantém a contestação política em aberto” (NÄSSTRÖM, 2006, p. 334. Colchetes meus). Como condição para essa conclusão tem-se que, diferente de Pettit (para quem o povo é algo como um ponto neutro), “povo”, para Lefort, responde a uma ação política com respeito a fins. Mas não se trata de um fim natural ao homem (objetivista), nem o fim plural dos indivíduos (subjektivista), tampouco a cristalização de um fim urgente (socioeconômico); e sim fins que, na forma de ideologias, “nascem e renascem na sociedade histórica, estando vinculadas a cada ‘forma de sociedade’, pois ela é desdobramento do discurso instituinte, necessariamente interrogativo, com o intuito de oferecer respostas ao que vem a ser o Ser do social” (SCHEVISBISKI, 2013, p. 209). Isto posto, quanto ao conceito de “povo”, em Lefort, não há um sujeito, mas tão somente ação política contingente: “[todos os] sujeitos (não importa se pessoas, partidos ou movimentos sociais) [que] procuram articular e propagar sentidos do social” (CRITCHLEY, 2004, p. 114. Colchetes meus). Ação política de marca contingente que se poderia vislumbrar inclusive logo na abertura dos *Discursos* de Maquiavel:

Roma, por exemplo tinha esse modo: quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas [a saber, “ver o povo gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda plebe de Roma”] ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma

7 Cf. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22).

coisa. E o desejo dos povos livres raramente são perniciosos à liberdade, visto que nascem de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo. E, em sendo falsas tais opiniões, há sempre o remédio das assembleias, nas quais surja algum homem de bem que, discursando, lhes mostre que se enganam: e os povos, como diz Túlio, mesmo sendo ignorantes, são capazes de entender a verdade e facilmente cedem, quando a verdade lhes é dita por homem digno de fé (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22).

Como bem percebeu Nadia Urbinati, a neutralidade do conceito de povo em Pettit se estende às práticas democráticas enquanto tais. De modo que não espanta que sua proposta de democracia contestatória esteja assentada em pilares como a imparcialidade (neutralidade) de julgamento de uma série de corpos deliberativos, que se querem despolitizados. Ao propô-los, embora bem intencionado, Pettit terminaria por substituir a vocação politizante da eleição e representação: o conflito de partidos, ideias, interesses, enfim, sentidos do social. Assim, ao modo de Lefort, Urbinati, por sua vez, faz a troca da imparcialidade (de Pettit) pela generalidade (universalidade) a ser construída no interior de um Estado de direito; este último definido não mais do que pela capacidade de criticar a soberania e criar direitos. Diz Urbinati: “o julgamento político possui a *generalidade* (o interesse geral da comunidade política como um todo) como critério. Na justiça, do contrário, o julgamento procura a imparcialidade ao avaliar certo fato ou um conjunto de dados ou feitos. Uma diferença crucial entre essas duas formas de julgamento é que o júri, na corte, não está envolvido no caso em consideração da mesma forma que eleitores e representantes estão (*nemo iudex in causa sua*)” (URBINATI, 2010, P. 81).

Pois bem, com tudo o que foi dito nas páginas acima, pretendi evidenciar três modos de depreender o que é “povo”, concebendo três

formas de “poder” ou “lei” em torno a Maquiavel. Com McCormick, observa-se a noção de consentimento originário, e a manutenção de um *locus* para a lei e o poder, pois o conceito de “povo” é identificado com uma só vontade, aquela dos mais pobres de resistir aos mais ricos. Com efeito, uma forma de democracia direta. Sem muitas concessões, plebe no poder. Não seria exagero inclusive dizer: uma teoria da soberania estatal em sentido forte. Já na arquitetura de Pettit, não há mais teoria da soberania em sentido forte, visto que não há mais povo. A vontade deixa de ser elemento central na ação política republicana, uma vez que, no limite, o que produz real efeito é a interferência da lei imparcial e despolitizante. E assim se erige a democracia contestatória: uma modulação da representação eleitoral procedimental, que pende mais ao direito do que ao Estado, portanto, à contestação deliberativo-racional ao próprio Estado. Por fim, com Lefort, o que se tem é tanto a ausência do sujeito popular de Pettit como a presença da vontade popular de McCormick. Desta feita, uma vontade sem sujeito. Isso faz com que o poder e a lei remetam ostensivamente aos conflitos sociais; e, por sua vez, a democracia representativa que se propõe é dinâmica e conflitiva.

Para finalizar esse diálogo entre autores, e sem deixar de retomar os termos oferecidos por Adverse, de minha parte, gostaria de manter a proposta de duas matrizes conceituais quando da interpretação e atualização do pensamento de Maquiavel. Pois, na realidade, a distinção entre republicanismo institucional e republicanismo conflitivo não incide sobre a defesa ou não de alguma forma de governo, mas na maneira em que se propõe a articulação entre as instituições políticas e o social. Explico. No escopo do presente percurso, a proposta de Adverse poderia se desdobrar da seguinte maneira – segundo a minha própria reestrutu-

ração, e incluindo autores com os quais ele mesmo não trabalhou<sup>8</sup>. No caso da matriz institucional (e aqui poderíamos enquadrar McCormick e Pettit, além de Skinner) o essencial do republicanismo é instrumental, pois visa distanciar-se do que se passa no social – o *lado de fora* –, com o fim de ordenar e harmonizar o que *lá fora* acontece, pressupondo que *lá fora* não se trata de ação política propriamente dita (Skinner) ou, ao menos, não se trata de sua face mais primordial ou decisiva (Pettit e McCormick). Por outro lado, no caso da matriz conflitiva, o republicanismo é compreendido como um espaço vazado (onde se incluem as instâncias de governo), atravessado pelos conflitos sociais que se passam *do lado de fora* (na realidade, só há *o lado de fora*), pois toda e qualquer ação já é simbólica e, portanto, aberta ao escrutínio, ao desacordo e ao conflito. Como diz Adverse, essa matriz “revela o caráter agônico da vida civil, a “indissociável sociabilidade” que une e separa os homens” (...) “um republicanismo “conflitivo” em que a sociedade é essencialmente aberta e o espaço público para a ação livre é concebido em sua instabilidade estrutural; nesse caso, mais do que a ocasião da liberdade, as instituições republicanas são constantemente relançadas por ela” (ADVERSE, 2007, p. 35). Posto isso, concluo que a defesa da forma representativa de governo em Lefort não serve como indício de sua inclusão na primeira matriz, de tipo institucional.

Para deixar as coisas ainda mais claras é preciso atentar para o fato de que a noção de representação política em Lefort será um produto tanto de uma interpretação diferente da primeira matriz como

8 Deixo claro que Adverse, em seu artigo, operava apenas com duas matrizes e apenas com dois dos quatro autores aqui abordados. Do lado da matriz institucional, mencionava Skinner (nessa matriz Adverse também incluía John Pocock, com o qual não trabalhamos), e do lado da matriz conflitiva, trazia à cena unicamente Lefort.

também de um aprimoramento da política de marca simbólica e contingente da segunda matriz. E esse ponto eu considero um apêndice, um detalhamento, enfim, uma novidade com relação à interpretação de Adverse. Infelizmente, essa é uma tese que não poderá ser demonstrada no presente artigo, tão somente esboçada. Acerca dela, diria apenas que a defesa da forma representativa de governo em Lefort andarás de par com uma inovação do mesmo tipo simbólico e contingente (peculiar à matriz conflitiva), mas que envereda por um distinto caminho, qual seja: a liberdade entendida como universalização da cidadania, isto é, a igualdade entre todos os indivíduos. Neste adágio, não se trata de um direito de natureza, e sim de uma interpretação (uma criação a partir) da existência, por isso, da proposição de um “modo de coexistência”. Essa extensão da cidadania é algo que reside em potência na obra de Maquiavel, e é então atualizada pela interpretação de Lefort, que diz:

Supondo que Maquiavel mantenha o conceito de *finalidade*, este adquire um significado completamente novo. Se a Cidade tende para alguma finalidade, é a de assegurar a liberdade. Esta não se confunde com a licenciosidade ou, para empregar uma linguagem mais moderada, não consiste no reconhecimento público do direito a que cada um faça o que bem lhe convier. A liberdade política se entende por seu contrário; é a afirmação de um modo de coexistência, em certas fronteiras, de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder [ainda que o “todos” de Lefort seja manifestamente diferente – mais inclusivo – que o “todos” de Maquiavel] (LEFORT, 1999, p. 170).

Em sua *História de Florença*, quando aborda a revolta dos *Ciompi*, Maquiavel chegará a acenar com essa radicalização do conceito de liberdade (transformado em igualdade). No livro III da *História*, o núcleo da análise sobre o referido episódio tem lugar num suposto discurso de um

dos líderes da revolta, o qual é inventado por Maquiavel. Assim, num dos raros momentos em que o “libertário” pode ser interpretado enquanto compatível com o “igualitário” na obra do secretário florentino, ele faz o artesão dizer:

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

Como afirma Yves Winter, uma possível interpretação desse discurso político-filosófico travestido de mero retrato histórico – talvez não inteiramente consciente de suas conseqüências –, é que:

Em nenhum ponto do discurso, o *popolo minuto* se constitui como universal e clama por representar o povo como um todo. Em nenhum ponto, o conflito entre o *popolani* e a *plebe* se tem como resolvido, e tampouco o orador fornece qualquer indicação de que tal resolução talvez esteja no horizonte da ação política emancipadora. Rejeitando a promessa do mito da harmonia social, o discurso [igualitário] insta o leitor a considerar a política insurgente como contínua e a visar os conflitos recorrentes sem garantia de redenção (WINTER, 2012, p. 757).

Com efeito, nesse novo horizonte – agora democrático e não apenas republicano –, teremos, pois, uma ideia de representação política que se beneficia de uma concatenação diferente daquela entre liberdade e *virtù* do republicanismo de Maquiavel – vale reiterar, diferente de Maquiavel, porém, despontada pelos caminhos abertos pelo mesmo pensador. É que agora, com Lefort, a noção de liberdade se encontra

profundamente conectada à noção de igualdade para todo indivíduo. E isso é precisamente o que fará com que o primado do livre arbítrio pujante e inventivo de Maquiavel – que conduz à liberdade daqueles que compartilham do mesmo espaço geográfico, história e tradição – dê vez, em Lefort, a uma noção de poder como lugar vazio e, por conseguinte, à inclusão de todos. Noutras palavras, a “representação política”, tal como aqui enquadrada, reporta a uma ideia de instituição política que é mais do que um regime de governo, porquanto não remete a uma solução para o conflito de interpretações da existência (como no republicanismo institucional), mas a um modo de coexistência orientado para o futuro. Portanto, a “institucionalização do conflito”, por meio do sufrágio universal, também não diz respeito ao restabelecimento de uma igualdade de natureza (uma essência) senão a uma nova inovação humana: a representação política como a própria possibilidade (colocação na existência, invenção) da igualdade de todos em torno ao poder. Sobre esses aspectos, vale a pena acompanharmos um longo trecho de Lefort:

Incorporado no príncipe, o poder dava corpo à sociedade. E, assim, havia um saber latente, mas eficaz, do que *um* significava para o *outro*, em toda a extensão do social. Tendo em vista esse modelo, designa-se o traço revolucionário e sem precedentes da democracia. O lugar do poder torna-se um *lugar vazio*. Inútil insistir nos pormenores do dispositivo institucional. O essencial é que impede os governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem no poder. Seu exercício depende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a institucionalização do conflito. Vazio, inocupável – de tal maneira que nenhum indivíduo, nenhum grupo poderá lhe ser consubstancial – o lugar do poder mostra-se infigurável. São visíveis unicamente os mecanismos de seu exercício, ou então os homens, simples mortais, que detêm a autoridade política. Seria um equívoco julgar que o poder está



doravante alojado *dentro* da sociedade porquanto emana do sufrágio popular; continua sendo a instância em virtude da qual a sociedade é aprendida em sua unidade, referindo-se a si mesma no espaço e tempo. Porém, essa instância deixou de ter referência em um polo incondicionado; nesse sentido, marca uma clivagem entre o *dentro* e o *fora* do social, que instituiu a correspondência entre ambos; de maneira tácita é reconhecida como puramente simbólica (LEFORT, 1991a, p. 32).

Na passagem do republicanismo à democracia, observo então, do lado de Maquiavel, a *virtù* que não reconhece amarras ético-rationais para aceder à liberdade, e, do lado de Lefort, o Estado de direito para além das ordens do Estado. Não será por outro motivo que, no horizonte da política do século xx e XXI, Lefort não defenderá qualquer espécie de retorno a uma forma monárquica de governo, tampouco maneiras deveras dramáticas e violentas de instituição da liberdade pública, como acontecia em Maquiavel<sup>9</sup>. Para mim, esse é um sinal da passagem existencial do republicanismo à democracia. Sendo assim, enxergo o republicanismo de Maquiavel como a possibilidade da liberdade unicamente através de algo como a performance do protagonista e o uso excelente da retórica, quer dizer, da exigência da identidade do ator, do brilho de sua *virtù* por detrás de toda ação republicana. E aqui já não importa se o republicanismo é institucional ou conflitivo, visto que, levado às últimas consequências, opera com a exigência de uma ação extraordinária, a *virtù* digna de glória – seja através da impossibilidade de precisar se a ação excelente advirá do povo ou de cidadãos privados (vertente conflitiva), seja através da ação excelente de uma classe socioeconômica (McCormick), seja através da ação excelente de poucos peritos em mediação política (Skinner e Pettit).

9 O maior exemplo desse tipo é o de César Bórgia e a pacificação da Romanha. Cf. (MAQUIVAEL, 2010, Cap. 7).

Em minha leitura, sem dúvida, à vertente conflitiva – inaugurada por Lefort à época de seu *Le Travail de l’Oeuvre* (1972) – subjaz o elemento basilar a toda democracia: o entendimento da política como reino do simbólico, a impossibilidade de figuração do poder. Por isso, bastante distante da fiança na razão deliberativa de Skinner, Pettit e McCormick – estes confiantes num *locus* para o poder, numa espécie de *auctoritas*. Por outro lado, todo o problema com a interpretação conflitiva começa ao notarmos que a desincorporação do poder não vem acompanhada da instância (isto é, da reflexão institucional) necessária para tal – e aí reside o ponto em comum com a matriz institucional, a incapacidade da passagem à democracia e ao lugar vazio. Ora, isso faz do republicanismo conflitivo de Maquiavel um republicanismo aporético: ao mesmo tempo voltado para o futuro (à criação de novos sentidos e direitos) e para o passado (à exigência de uma ação digna de glória, a qual permanece para o futuro, mas como marca de um brilho de um protagonista de outrora). Daí por que não me pareça inadequado afirmar que talvez tenham razão aqueles que acreditam que a liberdade em Maquiavel não é um valor em si mesmo, pois não é maior do que a necessidade de tirá-la dos outros. Nesse sentido, a liberdade e a relativa paz no interior do Estado não passariam de simples meios para bem repelir a incessante ameaça externa (ao cidadão privado e ao próprio Estado), este sim o verdadeiro fim da ação. E se o republicanismo institucional é racional, quando procura por um ponto de unidade para o poder, o republicanismo conflitivo, por seu turno, é canibal, ao frisar, sobretudo, diferenças. Como se pode perceber, temos então duas formas de republicanismo não tão diferentes quanto pareciam a princípio: a primeira suportada pela arte de governar (excessivamente unitária e normativa, da ordem das “certezas”) e a segunda radicalmente confiante numa ca-

pacidade artística criativa (excessivamente diferencial e anti-normativa<sup>10</sup>, da ordem da “indeterminação”). No primeiro caso, uma ideia de liberdade que teme o conflito, e no segundo caso uma ideia de liberdade que ama o conflito. Pois bem, como nos mostra Lefort, mais atentamente a partir dos seus escritos dos anos oitenta, a liberdade não deve temer o conflito e tampouco amá-lo. Pelo viés da representação política, é ao mesmo tempo unidade (norma) e diferença (criação) o que ele nos oferece, como quando afirma:

O que me parece mais precioso na representação política, por mais débil que esta seja em certos casos, é que ela faz aparecer, diante de todos, uma cena na qual se expressam os conflitos cujos interesses afetam a sociedade em seu conjunto. É precisamente devido a esta exibição dos conflitos diante de todos que a sociedade ganha o duplo sentimento de unidade e diferença. Digo diferença e não divisões, no plural, para fazer entender que a sociedade não é, nem homogênea, nem fragmentária. Isto é o mais fecundo da representação política (LEFORT, 1992, p. 192).

Como último suspiro do atual itinerário, gostaria ainda de emitir algumas palavras sobre o que animava o seu início: a nova leitura de McCormick. Pois me parece importante veicular, acerca dessa nova proposta, o parecer de Urbinati. Ao que tudo indica, uma grande leitora de Lefort e, mais importante do que isso, uma das maiores defensoras do *revival* não do republicanismo, mas da democracia representativa, considerada agora um princípio democrático de governo – penso mesmo que o trabalho de Urbinati representa uma extensão dos fundamentos lançados por Lefort. Em recente comentário ao livro de McCormick, a pensadora italiana questiona:

10 Cf. (VON VACANO, 2007) e (ANKERSMIT, 1996).

O que hoje seria equivalente às Guildas medievais [nas quais se inspira McCormick]? Qual autoridade política deveria ser encarregada de atualizar o censo e distribuir os cidadãos em duas classes, e como se poderia evitar que a sua decisão acerca das respectivas rendas de tais cidadãos fosse arbitrária e, portanto, objeto de contestação? Finalmente, como a ordem jurídica das democracias contemporâneas (que é baseada nos indivíduos) seria modificada a fim de adaptar-se à visão corporativa de uma política da participação [como a que intenciona McCormick]?” (URBINATI, 2012, p. 167). (...) “minhas reservas advêm de um sincero desejo de entender o seguinte: como poderemos combinar uma fundação política universalista e individualista – uma cabeça/um voto – com a resistência contra a transformação oligárquica de nossas democracias? Como vamos restaurar o caráter democrático das instituições representativas sem derrubar [*overturning*] sua natureza? Como poderemos efetivamente conter a concentração de poder na formação da opinião e vontade?” (URBINATI, 2012, p. 168).

Por fim, para Urbinati – e imagino que Lefort com isso concordaria –, o elemento “popular” do “republicanismo” de McCormick – de seu republicanismo “popular” – é algo diferente do que se deve considerar como “democrático”. Ou seja, um “republicanismo popular”, como o de McCormick, não quer dizer o mesmo que um republicanismo democrático.

## READING MACHIAVELLI'S REPUBLICANISM TODAY: TWO DEMOCRATIC INTERPRETATIONS

**ABSTRACT** In this work, I intend to reflect on the recovery of Machiavelli's republicanism in the contemporary debate about democracy. To do so, among the many possible recoveries of Machiavellian thought, I focus on two conceptual matrices, those concerned with the notions of liberty and popular political action. Following Helton Adverse's suggestion, I seek to deepen and clarify his proposal about the existence of an institutional "matrix" and a conflictive "matrix" in the interpretation and recovery of Machiavelli's ideas.

**KEYWORDS** Machiavelli, republicanism, democracy, conflict, institution.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADVERSE, H. (2007). Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/Form/ação*, São Paulo, 30 (2), p. 33-52.

ADVERSE, H. (2008). Política e aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel. *Síntese*, 35 (1), Belo Horizonte, p. 111-128.

ANKERSMIT, F. R. (1996). *Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value*. Stanford: Stanford University Press.

BIGNOTTO, N. (2005). *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola.

CRITCHLEY, S. (2004). Is there a normative deficit in theory of hegemony? In: CRITCHLEY, S & MARCHART, O. *Laclau: a critical reader*. New York: Routledge.

LEFORT, C. & GAUCHET, M. (1971). Sur la démocratie: le politique et l'institution du social. *Textures*, Paris, 2 (3), p. 7-78.

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

Terra.

\_\_\_\_\_. (1991b). Prefácio. In: LEFORT, C. *Pensando o político: ensaios de democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. (1992). La representación no agota la democracia. In: Santos, M. *Qué queda la representación política?* Buenos Aires: CLACSO.

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

\_\_\_\_\_. (2008). *Le travail de l'Oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.

LEYDET, D. (2011). *The people as a collective agent in contemporary republican and democratic theory*. Conferência apresentada no Colóquio Republicanismo e Democracia, na Universidade de São Paulo.

MAQUIAVEL, N. (2007a). *Discursos à primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2007b). *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2010). *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes.

MCCORMICK, J. (2001). Machiavellian democracy: controlling elites with ferocious populism. *American political science review*, 95 (2), 297-313.

\_\_\_\_\_. (2003). Machiavelli against republicanism: on Cambridge School's Guicciardinian moments. *Political theory*, 31 (5), 615-643.

\_\_\_\_\_. (2006). Contain the wealth and patrol the magistrates: restoring the elite accountability to popular government. *American political Science Review*, New York, 100 (2), 147-163.

\_\_\_\_\_. (2007). Machiavelli's political trials and 'Free way of life'. *Political Theory*, 36 (4), 385-411.

\_\_\_\_\_. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (2012). Machiavellian Democracy in The Good Society (Replay essay). *The Good Society*, 21 (1), 90-117.

NÄSSTRÖM, S. (2006). Representative democracy as tautology. Ankersmit

- and Lefort on representation. *European Journal of Political Theory*, 5 (3), 321-342.
- PETTIT, P. (2004). Depoliticizing Democracy. *Ratio Juris*, 17 (1), p. 52-65.
- \_\_\_\_\_. (1996). Freedom as antipower. *Ethics*, 106 (3), p. 576-604.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2000). Democracy: electoral and contestatory. In: *Nomos XLII: Designing democratic institutions*. SHAPIRO, I & MACEDO, S. New York: New York University Press.
- \_\_\_\_\_. (2005). Rawl's political ontology. *Politics, Philosophy and Economics*. 4 (2), p. 157-174.
- PETTIT, P. & SCHWEIKARD, D. (2006). Joint actions and group agents. *Philosophy of the Social Sciences*, 36 (1), p. 18-39.
- SCHEVISBISKI, R. (2013). *A "obra" da ideologia e a ideologia na obra de Claude Lefort*. São Paulo. 220 p. Tese de Doutorado em Ciência Política, Universidade de São Paulo.
- SILVA, R. (2010). Maquiavel e o conceito de liberdade em três vertentes do republicanismo. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, 25 (72), p. 37-58.
- SKINNER, Q. (2004). Machiavelli on *virtù* and the maintenance of liberty. In: SKINNER, Q. *Visions of politics. Vol II. Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TRINDADE, G. (2013). Maquiavel e a dimensão simbólica do poder: fundamentos da teoria democrática de Claude Lefort. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 12, Brasília, p. 155-180.
- URBINATI, N. (2006). O que torna a representação democrática? *Lua Nova*, 67, São Paulo, p. 191-228.
- \_\_\_\_\_. (2010). Unpolitical Democracy. *Political Theory*, 38 (1), p. 65-92.
- \_\_\_\_\_. (2012). Republicanism: Democratic or popular. *The Good society*, 20 (2), p. 157-169.

VON VACANO, D. (2007). *The art of Power: Machiavelli, Nietzsche, and the making of aesthetic political theory*. New York: Lexington Books.

VATTER, M. (2011). The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics. *Contemporary Political Theory*, 11 (3), p. 242-263.

WINTER, Y. (2012). Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi uprising. *Political Theory*, 40 (6), p. 736-766.

Recebido em 10/04/2015. Aceito em 25/04/2015.